

RAMON LLULL Y LOS LULISTAS
(SIGLOS XIV-XX)

COLECCIÓN

INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD (IEHM)

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

CONSEJO EDITOR – EDITOR ADVICE

Jaume GARAU AMENGUAL (Director)

Rafael RAMIS BARCELÓ (Subdirector)

Fernando RODRÍGUEZ-GALLEGO (Secretario)

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan CRUZ CRUZ (Universidad de Navarra)

José Luis FUERTES HERREROS (Universidad de Salamanca)

José JUAN VIDAL (Universitat de les Illes Balears)

Jose MEIRINHOS (Universidade do Porto)

Tomàs de MONTAGUT i ESTRAGUÉS (Universitat Pompeu Fabra)

Pere J. QUETGLAS NICOLAU (Universitat de Barcelona)

Josep-Ignasi SARANYANA CLOSA (Pontificio Comité de Ciencias Históricas)

† Lía SCHWARTZ (The Graduate Center, City University of New York)

Edwin WILLIAMSON (University of Oxford)

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

(ED.)

**RAMON LLULL Y LOS LULISTAS
(SIGLOS XIV-XX)**

EDITORIAL SINDÉRESIS

2022

1ª edición, 2022

© Rafael Ramis Barceló (ed.)

© 2022, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

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

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-19199-36-2

Depósito Legal: M-28982-2022

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Este libro ha sido financiado gracias a la ayuda de la Vicepresidència i Conselleria d'Innovació, Recerca i Turisme y cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

Direcció General d'Innovació i Recerca, del Govern Balear



GOVERN
ILLES
BALEARNS



UNIÓN EUROPEA
FONDO SOCIAL EUROPEO
El FSE invierte en tu futuro

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

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
COLABORADORES.....	19

I. LOS LULISTAS EN EL OTOÑO MEDIEVAL Y EL RENACIMIENTO

1. CONSTANTIN TELEANU: Le solutionnement artificiel des <i>Quaestiones Attrebatenses</i> de Raymond Lulle à l'intention de Thomas Le Myésier	25
2. ÓSCAR DE LA CRUZ: Roger Bacon dintre de Ramon Llull: una relació textual.....	43
3. JAUME MENSA I VALLS: Agostino d'Ancona, antilul·lista	57
4. JAUME DE PUIG: Nicolau Eimeric versus Ramon Llull: Perquè?.....	73
5. MICHELA PEREIRA: Il paradosso degli alchimisti 'lullisti'. Ritornando sulle origini dell'alchimia pseudolulliana	81
6. FRANCESCO SANTI: Beltramo della Cervara, promotore di Ramon Llull?.....	97
7. PATRIZIO RIGOBON: Momenti della storia della fortuna veneziana di Raimondo Lullo: da Pietro ad Apostolo Zeno	109
8. FRANCISCO DÍAZ MARCILLA: El lulismo de Diego de Anaya y Maldonado (1357-1437) y el Colegio de San Bartolomé de Salamanca: estado de la cuestión.....	135
9. SIMONE SARI: I manoscritti lulliani e il lulismo all'abbazia di San Vittore presso Parigi	151
10. MAURICIO BEUCHOT: El lulismo de Nicolás de Cusa y la filosofía del lenguaje	167
11. JOSEP AMENGUAL I BATLE, M.SS.CC.: El <i>Directorium Inquisitorum</i> i el seu editor Guillem Caselles.....	183
12. MARIA CABRÉ DURAN: El pensament escoto-lul·lista de Pere Daguí: De les formalitats a les dignitats	207
13. CLAUS A. ANDERSEN: A Lullist Contribution to the Formalist Literature of the Renaissance: Jaume Janer's <i>Tractatulus de distinctionibus omnium rerum</i> (1491).....	221
14. ELEONORA BUONOCORE: Imaginary Journeys: The Literary Sources of Bartolomeo Gentile da Fallamonica's <i>Canti</i> between Ramon Lull, Dante and Petrarch.....	241

15.	GABRIEL ENSENYAT – MARIA BARCELÓ: Joan Cabaspre, ‘ciudadà honrat’ i lul·lista (1455-1529).....	257
16.	ALBERT CASSANYES ROIG: Jaume d’Olesa: un poeta lul·lista i antiluterà	271
17.	FLAVIA BUZZETTA: Pierleone da Spoleto un lullista cabbalista della fine del XV secolo.....	287
18.	ROBERTA J. ALBRECHT: Ramon Llull, Martin Luther, and the Dignities of God.....	303
19.	LINDA BÁEZ RUBÍ: La estética de la belleza divina en las figuras lulianas: del <i>Llibre de meravelles</i> al franciscanismo novohispano ...	323
20.	DARIO GURASHI: Dall’angelo all’uomo. Agrippa lettore di Lullo ...	345
21.	FRANCESC TOUS: Ramon Llull entre los papeles de Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601).....	361
22.	NOEL BLANCO MOURELLE: Herrera y su programa de enseñanza para la <i>Real Academia Mathematica</i> (1584). Sobre los silencios del archivo luliano	377
23.	PERE JOAN PLANAS MULET: El lulismo del arquitecto Juan de Herrera	393
24.	ROGER FRIEDLEIN: João de Barros y el diálogo en el lulismo.....	409
25.	JULIÁN BARENSTEIN: Giordano Bruno como maestro lulista: hacia una nueva interpretación	423
26.	MARCO MATTEOLI: Raimondo Lullo fonte di Giordano Bruno: dalla mnemotecnica alla matemática	439
27.	PAUL R. BLUM: Lullism as an Antidote to Pantheism in Cusanus and Bruno.....	455

II. LOS LULISTAS EN LA ÉPOCA MODERNA

28.	DEBORAH MIGLIETTA: Campanella lecteur de Lulle.....	477
29.	ALESSANDRO TESSARI – ALBERTO PAVANATO: Petro Hieronymo Sanchez de Lizarazo	503
30.	ROBERTA J. ALBRECHT: The Divine Circle in Emerson, Donne, and Crashaw.....	507
31.	ANNA SERRA ZAMORA: La <i>Breve y fácil declaración del artificio luliano</i> , d’Agustín Núñez Delgadillo. Presentació i transcripció.....	527
32.	JORGE USCATESCU BARRÓN: Sebastián Izquierdo: el <i>Pharus Scientiarum</i> de 1659 en la tradición del <i>Ars Generalis Ultima</i> (1308) de Lulio	537

33.	JOSEP M. RUIZ SIMON: « <i>Messieurs les Lullistes.</i> » La recepció de Lull i el lul·lisme durant les guerres de religió franceses	555
34.	MANUELA ÁGUEDA GARCÍA GARRIDO: <i>En vez de minas, hallaua incendios: la campaña antiluliana del padre Ribas (O.P.) en la España del siglo XVII</i>	577
35.	PERE VILLALBA: <i>Arbol de la Ciencia</i> de el iluminado Maestro Raymundo Lulio Alonso de Cepeda y Adrada, en Brusselas, 1663....	603
36.	ROBERT HUGHES: Patrons, Publishers and Plagiarism: The Society of Astrologers as an «Epistemic Context» for Richard Saunders's <i>Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopia</i> (1653).....	639
37.	ROSA PLANAS: Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, una lul·lista perseguida.....	667
38.	MIQUELA SACARÈS TABERNER: La venerable Anna Maria del Santíssim Sagrament i les iconografies lul·lianes	679
39.	LINO TEMPERINI, TOR: Jean-Marie De Vernon (†1695), storico e teologo religioso del Terzo Ordine Regolare Franciscano	697
40.	FRANCESCO FIORENTINO: <i>Hyacinthus Gimma and Lullism</i>	717
41.	MIGUEL G. GARÍ PALLICER: Joan Antoni Ferrando, SI: un jesuita lulista de Mallorca entre el siglo XVII y el XVIII	733
42.	JOSEP ENRIC RUBIO: El lul·lisme de Salzinger i l'alquímia	751
43.	JOAN SANTANACH I SUÑOL: El lul·lisme abrandat de fra Bartomeu Forners (1691/5-1788)	769
44.	NICOLÁS MARTÍNEZ BEJARANO: Teatro de las variaciones de Proteo. Algo sobre los encuentros y desencuentros, respecto a Ramon Llull, entre tradicionalistas y novatores (1729-1789).....	785
45.	FRANCISCO JOSÉ GARCÍA PÉREZ: El Dr. Juan Bautista Roca i Mora (1733-1795): reinterpretación biográfica de un líder antilulista	807
46.	LUCIO M. NONTOL, TOR: Frei Manuel do Cenâculo, TOR. (1724-1814) ¿discípulo de Ramon Llull?	823

III. LOS LULISTAS EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

47.	ANNA FERNÁNDEZ CLOT: Ramon d'Alòs-Moner, editor de poesia lul·liana	841
48.	MARIBEL RIPOLL PERELLÓ: Mateu Obrador, Antoni M. Alcover i Bernhard Schädel o la connexió europea del lul·lisme insular (1900-1932).....	855

49.	MARK JOHNSTON: Protestant Missions, Orientalism, and the First English Biography of Ramon Llull: Samuel Zwemer's <i>Raymund Lull: First Missionary to the Moslems</i> (1902)	871
50.	VALENTÍ SERRA DE MANRESA, OFMCap.: Fra Andreu de Palma i l'aportació dels caputxins als estudis lul·lians.....	889
51.	JOAN ANDREU: La superación del Llull inexplicable: su ubicación en el contexto neoplatónico-agustiniano y en la filosofía trascendental del siglo XIII según E. W. Platzeck.....	905
52.	FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS: Friedrich Stegmüller (1901-1980), medievalista y lulista	919
53.	VIOLA TENGE-WOLF: A brief history of the Raimundus-Lullus-Institut.....	931
54.	NÚRIA GÓMEZ LLAUGER: Armand Llinarès i els estudis lul·lians a França.....	963
55.	PERE ROSSELLÓ BOVER: La poesia del P. Miquel Colom Mateu i Ramon Llull	977
56.	JOSEP M. BENÍTEZ RIERA, S.J.: Presencia textual de Ramon Llull en Ignacio de Loyola. (La guia magisterial del padre Batllori)	995
57.	JULIA BUTINYÀ: L'aportació de Martí de Riquer a Ramon Llull	1017
58.	CARLES LLINÀS PUENTE: Francisco Canals Vidal: una perspectiva tomista sobre Llull	1031
59.	PEDRO RAMIS SERRA: Sebastià Trias Mercant i el lul·lisme.....	1051
60.	PAMELA BEATTIE: J.N. Hillgarth, <i>Ramon Lull and Lullism</i> , and Questions of Context.....	1069
61.	MARTA ROMANO – CARLA COMPAGNO: Alessandro Musco e Raimondo Lullo	1083
62.	JAUME MEDINA: Record de Charles Lohr	1091
63.	ALEXANDER FIDORA: Kurt Flasch, hereu de l'escola lul·liana maguntina.....	1111
64.	LLUÍS CABRÉ: Pierre Menard o Borges, lul·lista (amb un apèndix sobre Jonathan Swift).....	1119
65.	SERGI CASTELLÀ MARTÍNEZ: J. V. Foix: esbozo de lulismo poético.	1133
66.	DOMINIQUE DE COURCELLES: Raymond Lulle au XXème siècle: le Grand Art d'une cinétique lumineuse	1149

COLOFÓN

RAFAEL RAMIS BARCELÓ: Hacia una noción crítica de 'lulista'	1169
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	1195

INTRODUCCIÓN

El presente libro nace como un proyecto conjunto entre el Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM) y la Provincia Española de la TOR de San Francisco. En los congresos organizados por ambas instituciones se han ido planteando, una y otra vez, las dificultades de delimitar con precisión qué es un «lulista». ¿Acaso podemos dar una definición? ¿Puede establecerse una clasificación de los «lulistas»?

Para responder a estas preguntas, convocamos a todos los especialistas en la obra de Lull y el lulismo para reflexionar sobre los «lulistas» en la historia. Se les invitaba a estudiar uno o un conjunto de los mismos, a fin de avanzar en una definición y una clasificación omnicompresiva.

La respuesta fue generalmente muy positiva. Algunos expertos (José Aragües, Anthony Bonner, Saverio Campanini, Mary Franklin-Brown, Pere Fullana, Albert Lloret, Annemarie Mayer, Sara Muzzi, Elena Pistolesi, Gabriella Pomaro, Josep-Ignasi Saranyana, Amador Vega...) hubieron de renunciar a participar desde un comienzo por razones de edad, salud u otros compromisos. Otros aceptaron en un primer momento, pero –por diversas razones– no pudieron entregar el texto (Amy Austin, Lola Badia, Antoni Bordoy, Stefania Buosi, Lluís Cifuentes, Coralba Colomba, John Dagenais, José Luis Fuertes, Jordi Gayà, Thomas Leinkauf, Mario Meliadò, Luciano Micali, Wilhelm Schmitt-Biggemann, Albert Soler, Maria Toldrà, Anita Traninger...) A todos ellos les hago constar nuestro agradecimiento por su interés en el proyecto y por su respaldo, pues en no pocos casos somos conscientes de que la renuncia a participar fue una decisión difícil y dolorosa.

Mayor aún es la gratitud a los autores que han perseverado hasta el final. Aunque el libro –como puede verse– estaba pensado para albergar un número más amplio de contribuciones, al final consta de sesenta y seis capítulos, que cubren bastante bien todas las dimensiones del «lulista», y de los cuales –como trabajo individual y coral– podemos sentirnos razonablemente satisfechos. Incluso algunos autores, en un momento más bien avanzado de su redacción, asumieron con coraje la petición de ampliar algo su capítulo, para poder suplir otras carencias sobrevenidas. De ahí que algunos capítulos sean un poco más extensos, con referencias tipológicas a diversos tipos de «lulistas» conexos a lo largo de la historia.

Hay que enfatizar, de entrada, que el libro no es –ni quiere ser– una «historia del lulismo», que aún queda por hacer. Se trata, más bien de un paso previo, de una reflexión acerca de lo que es el «lulista». Salta a la vista que el «lulismo» es mucho más que el resultado de la acción de los «lulistas», si bien ellos son los principales protagonistas del sostenimiento y la evolución del «lulismo».

De ahí que, en la invitación a los autores, se pidiera el estudio de un «lulista» o grupo de «lulistas», a su elección, desde el ángulo que estimaran oportuno. Incluso se favoreció que hubiera ciertas coincidencias en los «lulistas» estudiados (Bruno, Juan de Herrera, Sor Anna Maria...), pues las perspectivas aportadas eran diversas.

La idea era elaborar inductivamente, a partir de las reflexiones de los diversos autores, unas categorías generales acerca de lo que es el «lulista». El lector las hallará al final del libro, intentando recoger lo que se desprende de las contribuciones de los diversos autores.

Nuestra idea inicial era establecer los capítulos siguiendo estas categorías. Tras haber hecho un esfuerzo de composición, tal idea resultó inviable, por la riqueza que contienen muchos de ellos. Los capítulos mismos se resisten a una cierta clasificación categorial, pues albergan un juego de espejos entre lulistas de diferentes generaciones, y su organización –aunque sea por criterios de mera estructuración y para facilitar la concatenación histórica– debe hacerse siguiendo un criterio cronológico.

De ahí que, aunque nuestra propuesta de clasificación del «lulista» tome como base los capítulos del libro, hayamos querido mantener un orden diacrónico que facilite la lectura. En ellos, se sobreponen exégesis diferentes, juegos hermenéuticos de lulistas de diversas generaciones, que suscitan de inmediato la complicidad del lector. En varios aflora incluso la subjetividad (por ejemplo, José María Benítez, al explicar su relación con Batllori y al reconstruir la influencia de Llull en San Ignacio, o el epistolario de Medina y Lohr). En otros casos, el juego de espejos es más lúdico (como sucede en el capítulo de Lluís Cabré, a través de Borges y Swift) o hallamos una cálida evocación de los maestros (Alessandro Musco, Trias Mercant o Hillgarth, retratados por Carla Compagno y Marta Romano, Pedro Ramis o Pamela Beattie, respectivamente).

Sin haberlo forzado, en el libro comparecen tanto los «lulistas» como los «antilulistas» de diferentes épocas y tendencias. Incluso hay espacio para aquellos que se resisten a ser clasificados en una de ambas categorías. Aludiremos a ello en el colofón de este volumen, en nuestro intento de clasificar a estos personajes.

Por el momento, cabe presentar a los autores y a los temas, que hemos dividido en tres secciones. La organización adopta un sentido diacrónico que, es forzoso decirlo, no evita los frecuentes saltos en el tiempo que contienen muchos capítulos. La primera sección estudia los lulistas del otoño medieval y del Renacimiento, la segunda, los de la época moderna, y la tercera, los de los siglos XIX y XX.

La obra comienza directamente con las huellas de Llull. Constantin Teleanu reflexiona sobre las *Quaestiones Attrebatenses* de Thomas Le Myésier, al tiempo que Óscar de la Cruz defiende que la labor compilatoria de Le Myésier hizo coincidir dos figuras semejantes y alejadas como son Llull y Roger Bacon. Con ello se estudia la labor de dos autores coetáneos, Le Myésier y Joan Quidort, y se demuestra de qué modo los materiales de Quidort quedaron incorporados a la tradición luliana.

Seguidamente, Jaume de Puig escribe acerca de los motivos psicológicos y propagandísticos que llevaron al inquisidor Nicolau Eimeric a ocuparse de Ramon Llull. Eimeric sería el padre de los autores «antilulistas», que ya habían empezado a proliferar en vida del Doctor Iluminado, como el agustino Agostino d'Ancona, estudiado por Jaume Mensa.

Junto con los «antilulistas» deben estudiarse los «pseudolulistas», quienes – como muestra Michela Pereira– eran inicialmente buenos conocedores y seguidores de la obra de Llull, a la que añadieron textos alquimistas espurios, que luego generaron enfrentamientos entre los seguidores del Doctor Iluminado.

A continuación hallamos un conjunto de «lulistas» más o menos conocidos, responsables de la difusión de la obra de Llull en diversas latitudes: la figura del monje Beltramo della Cervara –que conecta el lulismo con el ockhamismo– es estudiada por Francesco Santi, mientras que Patrizio Rigobon traza un cuadro de *longue durée* de un conjunto de «lulistas» venecianos, Francisco Díaz Marcilla sigue la pista de un foco de «lulistas» salmantinos a partir de Diego de Anaya y Maldonado, y Simone Sari da cuenta de la evolución del lulismo de la abadía de San Víctor de París, a través de los manuscritos medievales y concluye con la figura del prior Charles Sauvage, que vivió en el siglo XVII.

Con Mauricio Beuchot entramos en el ámbito de lo que Batllori denominó «lulistas antilulistas», a través de Nicolás de Cusa, un autor que aprovechó la obra de Llull para crear su propio pensamiento. Con el Cusano –y con Sibiuda– empezaron a proliferar estos «lulistas antilulistas», que comparecen de nuevo al final de la sección, con los trabajos de Julián Barenstein y Marco Matteoli sobre Giordano Bruno (en el que defienden lecturas divergentes sobre el Nolano), y un diálogo a tres bandas entre el Cusano, Bruno y Llull, trazado por Paul R. Blum, sobre el problema del panteísmo.

Hay una serie de capítulos dedicados a los «lulistas» de la Corona de Aragón. No podía faltar uno sobre el inquisidor Guillem Caselles, «antilulista» sucesor de Eimeric, retratado por Josep Amengual. Caselles fue el responsable de denunciar los escritos del primer profesor del Estudio General Luliano, el catalán Pere Daguí, que quería unir en sus lecciones a Escoto y a Llull, tal y como explica María Cabré.

Un discípulo de Daguí fue Jaume Janer, cuyo tratado sobre las distinciones es estudiado por Claus A. Andersen, y que tuvo un discípulo italiano llamado Bartolomeo Gentile da Fallamonica, personaje que es objeto de análisis por parte de Eleonora Buonocore. Gabriel Ensenyat y Maria Barceló presentan, a cuatro manos, un retrato de Joan Cabaspre, profesor del Estudio General de Mallorca, al tiempo que Albert Cassanyes dedica su contribución a la figura de Jaume d'Olesa, lulista, poeta y antiluterano.

Precisamente, Roberta J. Albrecht proporciona ciertas pistas para pensar la analogía entre Lutero y Llull a partir del estudio de las dignidades de Dios, y Linda Báez presenta a los autores del lulismo novohispano a partir de la clave estética de la belleza divina. Pierleone da Spoleto sería un ejemplo de «lulista» cabalista, estudiado por Flavia Buzzetta, mientras que Dario Gurashi analiza una fuente luliana en la obra de Cornelio Agrippa, un «lulista» hermético.

Francesc Tous nos introduce en la figura de Gian Vincenzo Pinelli, un «lulista» tardorrenacentista, poseedor de una importante biblioteca. Roger Friedlein dedica su contribución a la figura de João de Barros y a la importancia del diálogo en el lulismo, mientras que Noel Blanco Mourelle y Pere Joan Planas se concentran en diversos ángulos de la figura de Juan de Herrera, arquitecto y lulista matemático.

La segunda sección comienza con la apertura hacia el racionalismo: tras un retrato de Campanella como «lulista», debido a Deborah Miglietta, sigue una breve presentación de Sánchez de Lizárazu, preparada por Alessandro Tessari y Alberto Pavanato. En cuanto a los poseedores de libros, Roberta J. Albrecht proporciona asimismo pistas lulianas en un diálogo a tres bandas entre John Donne, Richard Crashaw y Ralph Waldo Emerson. Robert Hughes también estudia a un «lulista» inglés en la línea del arte de memoria, Richard Saunders, cuyo contexto y pensamiento analiza con detalle.

Siguiendo con el arte de la memoria, Anna Serra transcribe la introducción que hizo el carmelita Núñez Delgado al Arte de Llull, al tiempo que Pere Villalba proporciona una detallada sinopsis de la introducción de Alonso de Cepeda y Adrada a la traducción del *Árbol de la Ciencia*. Sebastián Izquierdo, cuya obra es analizada por Jorge Uscatescu, sería un representante característico de los «lulistas antilulistas», categoría que se puede aplicar al ramillete de autores franceses que estudia Josep Maria Ruiz Simon, y que incluso se extiende al siglo XVIII, con la figura de Giacinto Gimma, analizado por Francesco Fiorentino.

El dominico Juan de Ribas, analizado por Manuela Águeda García Garrido, es un personaje discutido, pues puede ser considerado «antilulista», aunque con matices. En cambio, tanto Rosa Planas como Miquela Sacarès proporcionan su perspectiva de la única mujer «lulista» que se estudia en el libro: Sor Anna Maria

del Santíssim Sagrament, una religiosa dominica perseguida por su acendrado lulismo. Los jesuitas de Mallorca fueron, en general, «lulistas» y Miguel Garí da a conocer la figura poco estudiada de Joan Antoni Ferrando, coetáneo de Custurer. Lino Temperini y Lucio Nontol, franciscanos de la TOR, estudian, respectivamente, a dos correligionarios suyos, «lulistas», aunque en un sentido diverso: el historiador Jean-Marie de Vernon y el pensador Manuel do Cenâculo.

Josep Enric Rubio traza una semblanza del «lulista» más relevante del siglo XVIII, Ivo Salzinger, y de su particular hermenéutica de las obras del Doctor Iluminado, al tiempo que Joan Santanach se refiere a la personalidad de uno de sus principales discípulos mallorquines, el observante Bartomeu Forners, férreo defensor de Llull frente a los impugnadores. Como representante de los mismos, Francisco José García Pérez aborda la figura del «antilulista» Juan Bautista Roca i Mora, jurista y mano derecha del obispo Díaz de la Guerra. Cabe reseñar, para terminar esta sección, el fresco que traza Nicolás Martínez Bejarano acerca de los «lulistas» y «antilulistas» en el mundo hispánico durante el siglo XVIII.

La tercera sección estudia a los «lulistas» contemporáneos, caracterizados por su carácter académico, científico o literario. Desaparecida la pasión entre «lulistas» y «antilulistas», empezó una floración de «lulistas lulófilos» y «lulistas lulólogos», como se podrá ver en el ensayo final. Es la época de los editores y los escritores, que empezaron a estudiar a Llull en su contexto. Así lo muestra Anna Fernàndez Clot, al trazar una semblanza de Ramón d'Alòs-Moner como editor de la poesía luliana. En la misma línea se mueve Maribel Ripoll, en un diálogo entre Mateu Obrador, Antoni M. Alcover y Bernhard Schädel.

No todos los «lulistas» contemporáneos fueron estudiosos, sino que hubo algunas excepciones, como la de Samuel Zwemer, analizado por Mark Johnston, que fue un apasionado biógrafo de Llull y seguidor de sus enseñanzas en las misiones protestantes. Sin embargo, salvado el caso curioso de Zwemer, todos los personajes «lulistas» del siglo XX se movieron entre el polo académico y el artístico. Así puede verse en la obra del capuchino Andreu de Palma, estudiado por Valentí Serra de Manresa, o del franciscano observante E. W. Platzeck, cuyo pensamiento es esbozado por Joan Andreu. Fernando Domínguez traza una semblanza de Friedrich Stegmüller, iniciador del Raimundus-Lullus-Institut, cuya biografía colectiva detalla Viola Tenge-Wolf.

Núria Gómez Llauger presenta la figura de Armand Llinarès en el contexto de los «lulistas» franceses, y Pere Rosselló Bover da a conocer la vertiente luliana de la poesía del Miquel Colom, en quien se daban la mano el lulismo filológico y la pasión literaria. Sin salir de la más estricta filología, Julia Butinyà presenta la aportación de Martí de Riquer a los estudios lulianos. En cambio, desde la filosofía,

Carles Llinàs ofrece una lectura de la interpretación de la metafísica de Llull llevada a cabo por el catedrático tomista Francisco Canals Vidal.

Algunos de los capítulos siguientes son evocaciones de maestros llevadas a cabo por sus discípulos. Pedro Ramis traza una semblanza de Sebastià Trias Mercant, filósofo, antropólogo y Rector de la *Maioricensis Schola Lullistica*. Pamela Beattie contextualiza la figura de J. N. Hillgarth, fecundo historiador del lulismo, al igual que el P. Miquel Batllori, cuya figura es evocada por Josep Maria Benítez, al hilo del examen de la influencia de Llull en San Ignacio. Marta Romano y Carla Compagno recuerdan el magisterio de Alessandro Musco, promotor de «lulistas» panormitanos.

Jaume Medina traza una evocación personal de Charles Lohr a partir del epistolario entre ambos, y Alexander Fidora presenta a Kurt Flasch como heredero de la escuela luliana maguntina, en un juego de espejos de amplia resonancia histórica.

La obra concluye con tres miradas sobre «lulistas» contemporáneos en el mundo del arte. Dos de ellos tienen que ver con la literatura: el ensayo de Lluís Cabré sobre la interpretación que Borges hacía de Llull, con un apéndice sobre Swift, y la lectura de J. V. Foix como un «lulista» experimental con su poesía, llevada a cabo por Sergi Castellà. Dominique de Courcelles cierra el volumen con una perspectiva sobre algunos artistas contemporáneos, que pueden ser considerados «lulistas»: Josep Maria Subirachs o Victor Vasarely.

Con ello se concluye este itinerario, en que son todos los que están, aunque no están muchos de los que son (y merecerían figurar). Esperamos, de corazón, que este libro sea un acicate para nuevos trabajos.

Aunque los autores hayan tenido libertad para escoger tema y enfoque, cierto es que se ha intentado que los arquetipos más importantes tuvieran representación, a fin de que el muestreo fuera relevante. Así, se ha procurado que las zonas geográficas con mayor peso estuvieran más presentes (Mallorca y la Corona de Aragón), teniendo en cuenta, en todo momento, la dimensión europea (Italia, Francia, Sacro Imperio, Inglaterra...) y la conexión con América.

Asimismo, más allá del enfrentamiento entre las órdenes religiosas, se ha buscado que hubiera «eximilis» de «lulistas» de las diversas ramas de la familia franciscana (observantes, capuchinos, TOR), así como de los dominicos —y una dominica «lulista», sin dejar de lado a los agustinos o jesuitas.

No se nos escapa que, para poner los mojones de una «historia del lulismo», faltarían personajes esenciales, que solo aparecen citados —en muchos casos de

pasada–, si bien cabe recordar, una vez más, que esta obra solo pretende elaborar un estudio de la tipología de los «lulistas», a partir del rico caudal de datos que han ofrecido los responsables de los diversos capítulos.

A ellos les reiteramos nuestro agradecimiento, que extendemos a Fr. Lucio Nontol, a la Provincia española de la TOR y a los compañeros del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad. Al benévolo lector le deseamos que el resultado suscite su interés y que sirva para avivar el conocimiento del legado del Doctor Iluminado.

Palma, 16 de julio de 2022

COLABORADORES

Roberta J. Albrecht es escritora e investigadora independiente.

Josep Amengual i Batle, M.SS.CC., es Profesor de Historia de la Iglesia y de Teología del CETEM.

Claus A. Andersen es Investigador postdoctoral en la University of South Bohemia, České Budějovice.

Joan Andreu es Profesor de Filosofía en el CETEM y en el ISUCIR.

Linda Báez Rubí es Profesora-investigadora titular en el área de teoría de la imagen y arte de los virreinos del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.

Maria Barceló Crespí es Catedrática de Historia Medieval en la Universitat de les Illes Balears.

Julián Barenstein es Profesor de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires.

Pamela Beattie es Profesora de Estudios Medievales en la University of Louisville.

Josep M. Benítez Riera, S.J., es Catedrático de Historia de la Iglesia en la Pontificia Università Gregoriana.

Mauricio Beuchot es Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la UNAM.

Noel Blanco Mourelle es Profesor de Estudios hispánicos en la Universidad de Chicago.

Paul R. Blum es Catedrático de Filosofía en la Loyola University Maryland.

Eleonora Buonocore es Profesora de Lengua y Literatura italiana en la Universidad de Calgary.

Julia Butinyà es Catedrática de Filología Catalana en la UNED.

Flavia Buzzetta es Investigadora en el Laboratoire d'études sur les monothéismes (París).

Lluís Cabré es Profesor Titular de Filología Catalana en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Maria Cabré Duran es Profesora asociada de Filosofía medieval en la Universitat de Girona.

Albert Cassanyes Roig es Profesor de Historia Medieval en la Universitat de les Illes Balears y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM).

Sergi Castellà Martínez es Investigador en la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas de la Universitat Pompeu Fabra.

Carla Compagno es Investigadora en el Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Friburgo de Brisgovia.

Dominique de Courcelles es Profesora en la Université de Paris Sciences Lettres e investigadora en la École normale supérieure/CNRS.

Óscar de la Cruz es Profesor Agregado de Filología Latina de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Francisco Díaz Marcilla es Investigador postdoctoral de Historia medieval en la Universidad de Almería.

Fernando Domínguez Reboiras es Investigador en el Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

Gabriel Ensenyat es Catedrático de Filología Catalana en la Universitat de les Illes Balears.

Anna Fernández Clot es Investigadora postdoctoral en la Universitat de Barcelona.

Alexander Fidora es Investigador ICREA en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Francesco Fiorentino es Profesor de Filosofía en la Universidad de Salerno.

Roger Friedlein es Catedrático de Literaturas Ibéricas en la Universidad de Bochum.

Manuela Águeda García Garrido es Profesora Titular de Civilización Hispánica en la Universidad de Caen-Normandía y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM).

Francisco José García Pérez es Investigador postdoctoral en el Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM).

Miguel G. Garí Pallicer es Investigador colaborador en el Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM).

Núria Gómez Llauger es Profesora Adjunta de Filología Latina en la Universitat Abat Oliba-CEU.

Dario Gurashi es Investigador en Forschungszentrum Gotha Department de la Universität Erfurt.

Robert Hughes es Doctor por la Universidad de Lancaster, artista visual, historiador y traductor.

Mark Johnston es Catedrático de Lengua Española en la DePaul University.

Carles Llinàs Puente es Catedrático de Filosofía en la Universitat Ramon Llull.

Marco Matteoli es *Ricercatore* de Historia de la Filosofía en la Universidad de Pisa.

Nicolás Martínez Bejarano es Investigador de Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia.

Jaume Medina es Catedrático de Filología Latina en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Jaume Mensa i Valls es Profesor Titular de Filosofía Medieval de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Deborah Miglietta es Investigadora en el Laboratoire d'études sur les monothéismes (París).

Lucio M. Nontol, TOR, es Profesor Adjunto de Teología Moral en Seton Hall University.

Alberto Pavanato es Investigador de Filosofía en la Universidad de Padua.

Michela Pereira es Catedrática de Filosofía Medieval en la Universidad de Siena.

Pere Joan Planas Mulet es Ingeniero de Telecomunicaciones e investigador.

Rosa Planas es Investigadora colaboradora del Departamento de Filología catalana i Lingüística General de la Universitat de les Illes Balears.

Jaume de Puig es Doctor en Filosofía y Vicepresidente del Institut d'Estudis Catalans.

Rafael Ramis Barceló es Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universitat de les Illes Balears y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM).

Pedro Ramis Serra es Investigador colaborador del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM).

Patrizio Rigobon es *Ricercatore* de Literatura española en la Universidad Ca' Foscari (Venecia).

Josep Enric Rubio es Profesor Titular de Filología catalana en la Universitat de València.

Maribel Ripoll Perelló es Profesora contratada doctora de Filología catalana en la Universitat de les Illes Balears.

Marta M. M. Romano es Investigadora de la Officina di Studi Medievali (Palermo) y de la Pontificia Università Antonianum.

Pere Rosselló Bover es Catedrático de Filología catalana en la Universitat de les Illes Balears.

Josep M. Ruiz Simon es Profesor Titular de Filosofía en la Universitat de Girona.

Miquela Sacarès Taberner es Profesora de Historia del Arte en el Ateneu Universitari Sant Pacià.

Francesco Santi es Catedrático de Literatura Latina Medieval en la Universidad de Bolonia.

Joan Santanach i Suñol es Profesor Agregado de Filología catalana en la Universitat de Barcelona.

Simone Sari es Investigador postdoctoral y Profesor Asociado en la Universitat de Barcelona.

Anna Serra Zamora es Investigadora en la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas de la Universitat Pompeu Fabra.

Valentí Serra de Manresa, OFM Cap., es Archivero Provincial de los Capuchinos de Cataluña.

Constantin Teleanu es Doctor en Filosofía medieval por la Universidad de París-Sorbonne.

Lino Temperini, TOR, ha sido Profesor en la Pontificia Università Antonianum (Roma) y es el Redactor de la revista *Analecta TOR*.

Viola Tenge-Wolf es Investigadora en el Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

Alessandro Tessari es *Ricercatore* de Filosofía en la Universidad de Padua.

Francesc Tous Prieto es Profesor asociado de Filología catalana en la Universitat de Girona.

Jorge Uscatescu Barrón es Privatdozent de Filosofía de la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

Pere Villalba es Profesor emérito de Filología Latina en la Universitat Autònoma de Barcelona.

I. LOS LULISTAS EN EL OTOÑO MEDIEVAL Y EL RENACIMIENTO

1. LE SOLUTIONNEMENT ARTIFICIEL DES *QUAESTIONES ATTREBATENSES* DE RAYMOND LULLE A L'INTENTION DE THOMAS LE MYÉSIER

CONSTANTIN TELEANU

Sorbonne Université

1. Introduction

Le rayonnement remarquable du travail¹ historiographique du regretté J. N. Hillgarth a contribué ces dernières décennies à l'approfondissement de l'avènement de l'Art de Raymond Lulle (1232-1316) à l'Université de Paris du vivant même de son illustre compilateur. Il nous révèle qu'un éminent disciple² de Lulle, selon A. Llinarès, contribue davantage à l'essor du cheminement de l'Art de Lulle en France au cours du XIV^e siècle.

Quel disciple chérit-il davantage Lulle à l'Université de Paris? Il s'agit de Thomas Le Myésier que J. Rubió i Balaguer et Th. Pindl-Büchel ont justement dépeint à la lumière tant des enluminures³ du *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum* qui illustrent la plupart des missions⁴ de Lulle que des paragraphes⁵ de la *Vita coetanea* de septembre 1311 où Lulle raconte la plupart des gestes⁶ mémorables de son affairément spirituel devant Thomas Le Myésier qui transcrit ce récit capital de la vie nouvelle de son maître. Mais Lulle lui-même nous indique quels sujets intéressent son disciple Thomas Le Myésier au cours de son second séjour à Paris entre 1297 et 1299, puisqu'il s'efforce de résoudre une cinquantaine de questions principales, afin de répondre aux *Quaestiones Attrebatenses* que Lulle avait rédigées à Paris, en juillet 1299, quelques mois avant son second départ de l'Université de Paris où Lulle s'entourait encore de plusieurs écoliers.

Le questionnaire n'est transmis qu'en latin. Le recensement intégral des manuscrits décompte dix-huit manuscrits latins. Le plus ancien manuscrit –Ms. Lat. 16615 Paris, Bibliothèque Nationale de France, XIV^e siècle, f^o 69^r-75^v– exhibe la signature de Thomas Le Myésier qui accompagne en manuscrit chaque feuillet

¹ Hillgarth, 1971, pp. 159-160.

² Llinarès, 1975, p. 109.

³ Rubió i Balaguer, 1985, pp. 87-110.

⁴ Pindl-Büchel, 1992, pp. 65-70.

⁵ Lullus, 1980, pp. 272-308.

⁶ Migerii, 1990, pp. 8-49.

du questionnaire. Le titre du questionnaire –*De quaestionibus magistri Thomae Atrebatensi quas misit Raymundo quod solveret ipsas per Artem*– précède une brève invocation –*In Xristo Domino Deo nostro et beata Virgine matre eius dilectissimo suo magistro Thomae Atrebatensi, Raymundus Lul suus devotus salutem et amorem.*– où Lulle assure Thomas Le Myésier de son amour fraternel. Il se réfère explicitement à l'épître de Thomas Le Myésier où Lulle trouvait cinquante questions qu'il devait résoudre au moyen de quelque variante⁷ de l'Art Général qui n'est autre que la *Brevis Practica Tabulae generalis seu Ars compendiosa* de janvier 1299 où Lulle développe amplement la pratique des questions. C'est au moyen du Ms. Lat. 16615 Paris que Thomas Le Myésier abrège la plupart des questions de son questionnaire, dont Nicolas de Cues extrayait quelques paragraphes⁸ qui relèvent des principaux sujets de l'Art, afin de joindre leurs solutions à la cinquième part de l'*Electorium* –Ms. Lat. 15450 Paris, Bibliothèque Nationale de France, XIV^e siècle, f^o 406^r-410^v–, puisqu'il se réfère littéralement tant au titre qu'à l'invocation du questionnaire.

C'est à Lyon, en 1491, qu'une première édition⁹ du questionnaire de Thomas Le Myésier est soumise à l'imprimerie avant qu'à Venise, en 1507, elle connaisse une réédition¹⁰ qui s'impose durablement jusqu'à l'édition¹¹ majorquine du tome V de la *Beati Raymundi Lulli Opera parva* de 1746 qui suffit incidemment à l'investigation suivante à défaut de toute édition critique.

2. Questions et Art quaternaire

Le premier cycle de l'Art quaternaire inaugure la pratique des questions quodlibétales. C'est à la fin du prologue de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* de 1274 –*ars docet proponere quaestiones, et [...] breviter solvere*– que Lulle assure certainement que la variante inventive de son Art quaternaire peut tant soumettre questions que résoudre tout doute au moyen des raisons nécessaires: «Et même cet Art enseigne proposer questions, et résoudre brièvement leur dubitation par raisons nécessaires».¹² Il s'ensuit que Lulle recourt d'abord à la variante inventive de l'Art quaternaire, afin de prescrire une forme artificielle tant au questionnement qu'au solutionnement des questions.

⁷ Lullus, 1930, p. 130.

⁸ Roth, 1999, pp. 77-80.

⁹ Lullus, 1491, f^o CVIII^r-CXXII^v.

¹⁰ Lullus, 1507, f^o LXXV^r-LXXXIII^v.

¹¹ Lullus, 1746, pp. 1-56.

¹² Lullus, 1721, p. 1.

C'est ainsi que Lulle applique ensuite diverses variantes majeures de son Art au problème scolastique de la *quaestio*, selon L. Badia, J. Santanach et A. Soler, qui préoccupe davantage Lulle au cours de quelques phases de son enseignement universitaire: «One of the purposes of Ramon Llull's Art is to *solvere/soldre* – that is to say, solve ou resolve – every kind of question, since it is conceived as a tool enabling the intellect to distinguish the truth from falsehood through the application of a reliable method». ¹³ Le procès de l'Art convient tant au questionnement qu'au solutionnement artificiel des questions. Le maniement pratique de l'Art requiert tant la position des questions que la démonstration nécessaire de leurs solutions.

Le second cycle de l'Art quaternaire montre qu'un énorme questionnaire de .M.l.xxx. questions compose la distinction D^{IV} de l'Art *demonstrativa* de 1283 où Lulle résout grossièrement une première part de ces questions à l'exemple des cases tant de la figure élémentale que de la neuvième figure, avant de résoudre subtilement la seconde part des questions qui appartiennent aux cinq figures principales A, S, T, V, X ainsi qu'aux quatre disciplines générales:

Cette distinction est divisée en .ij. parts. La première part existe en .xxx.viiij. questions, desquelles ce sont .x. des chambres de la figure élémentale, et les .xx.viiij. sont des chambres de la .ix.^e figure. La seconde part existe en autant nombreuses chambres qu'il y a en A, S, T, V, X et dans les commencements de théologie, philosophie et droit, car il y a une question à chaque chambre. Et par cela, les questions sont en somme de .M.l.xxx., avec une question qui est dans le commencement de cette distinction. Les questions de cet Art sont en .iiij. modes. Le premier est des .xxx.viiij. questions, desquelles ce sont exposées les chambres qui signifient la solution de la question, et ces questions sont par grosse manière. Le deuxième mode est plus subtil, car ce ne sont pas exposées par lettre les chambres qui signifient la solution de la question, sinon que la question est résolue selon ce que ses chambres signifient cela. Le troisième mode est de questions étrangères, c'est à savoir, de celles questions qui ne sont pas écrites dans cet Art, sinon qu'elles peuvent être déterminées par l'Art, en cherchant leur détermination dans les chambres des .M.l.xxx. questions et l'homme en résolvant celles-là par celles chambres qui conviennent mieux avec elles, ou que l'homme fasse chambres étrangères selon ce que l'Art en donne doctrine dans les chambres qui sont en lui; et ce troisième mode est plus subtil que les autres, et il est objet auquel cet Art se meut, et il est objet général à tout l'Art, et il existe en CG. Les conditions des chambres, où la question est résolue, sont que toutes les chambres soient conséquentes de la première, et les autres chambres se redressent à elle par concordance ou par contrariété. ¹⁴

¹³ Badia – Santanach – Soler, 2016, pp. 72-73.

¹⁴ Llull, 1932, pp. 125-126.

Le questionnement devient inhérent à l'Art de Lulle, puisqu'il s'apprête intrinsèquement à la démonstration nécessaire. C'est à l'élaboration alerte du questionnaire du *Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit* que Lulle laboure entre 1285 et 1287 –donc quelques années après la variante démonstrative de l'Art quaternaire–, afin de résoudre quelques questions¹⁵ théologiques capitales qu'il réduit brièvement à l'essentiel de son premier questionnaire. Le questionnement illustre bien la pratique de l'Art quaternaire au cours de la distinction D^{III} du *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* de 1289 où Lulle propose deux modes de solutionnement artificiel des questions au moyen des lettres de l'alphabet de figures principales A, S, T, V, X de son Art quaternaire:

Afin qu'il apparaisse voie et doctrine à la pratique de cet Art, nous assumons trente questions, en soumettant deux questions à chaque figure; la première desquelles est notée et est résolue par lettre en expliquant celle note; et l'autre est similairement notée, mais elle n'a pas lettre en expliquant celle note, mais elle reste soluble selon le mode de la première, afin que l'artien, en suivant la présente œuvre, apprenne résoudre la seconde question au mode de la première. Selon la solution de la première, c'est procédé en deux modes. Premièrement, dans la première chambre de la solution, T est successivement et ordonnément posée, c'est-à-dire, successivement triangle après triangle, l'un d'eux en fortifiant l'autre, ainsi qu'il est ci-dessus dit de T. Secondement, les trois chambres conséquentes à la première, soient mutuellement mélangées avec les triangles, selon ce qui est requis au propos: certes, par ces deux modes c'est enquis le particulier dans l'universel, ainsi qu'il est ci-dessus dit par la quinzième règle. Donc, dans cette ultime distinction par ces choses, lesquelles sont dites des quinze questions artificiellement résolues, les solutions des infinies questions sont intelligibles, en procédant en même mode, ainsi qu'il y est exemplairement démontré: et ainsi l'artien, en tenant le mode de l'Art à l'exemple de celles-ci, pourra au plaisir former chambres, lesquelles il intellige appartenir plus à la solution de la question, et discourir au plaisir selon son altitude d'intellect.¹⁶

Mais Lulle s'aperçoit justement qu'un questionnement artificiel doit être général, puisqu'il fait appel tant aux principes généraux de l'Art quaternaire qu'aux figures principales, afin de parfaire quelques questionnaires. C'est pourquoi Lulle souhaite que la valence générale de son Art quaternaire imprime une dimension générale aux questionnaires qu'il élabore ensuite sous une forme quodlibétale. Le questionnaire quodlibétique prend ensuite la forme du questionnaire des *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* de 1289 où Lulle remanie la matière quodlibétale de son premier libelle de questions, afin de parfaire

¹⁵ Lullus, 2022, pp. 1-193.

¹⁶ Lullus, 1722, p. 89.

une adaptation de son premier questionnaire à l'exigence scolastique du milieu universitaire:

Nous labourâmes apporter à l'œuvre présente nombreuses questions à partir de plusieurs et diverses matières, afin que nous donnions voie et doctrine d'appliquer l'*Art Démonstratif* ou l'*Inventif* à maintes et diverses matières, lesquelles l'intellect humain requiert. D'autre part, cette application se fait en assumant les principes de cet *Art* [...]; et selon leurs nécessaires conditions et propriétés nous induisons les conclusions dans celles choses, lesquelles sont cherchées de Dieu et des autres choses, ainsi qu'il apparaîtra dans les choses suivantes [...]; et premièrement certes nous proposons d'expliquer les questions de Dieu, de même que d'un plus principal, auquel toutes choses tendent, et par lequel ce sont toutes choses; ensuite, des autres, selon ce que l'ordre, et la noblesse des choses, requiert qu'il soit traité de celles-ci.¹⁷

3. Questions et Art ternaire

Le questionnaire de l'*Ars inventiva veritatis* de 1290 garde la même place à l'ordre de la distinction D^{IV} qu'à l'ordre de l'*Art demonstrativa* de 1283, mais Lulle se propose de réduire la spéculation des principes de l'Art à la pratique des questions quodlibétales en vue de l'acquisition concrète du habitus scientifique, bien que la pratique du questionnaire quodlibétique soit tellement réduite qu'elle ne s'y étend qu'à neuf questions générales que Lulle applique ensuite aux neuf sujets généraux de la variante inventive de son Art ternaire:

À acquérir le l'habitus scientifique, la spéculation est à réduire à la pratique; c'est pourquoi, afin qu'à partir de ces choses, lesquelles sont déjà dites, il s'ensuive fruit et utilité, nous ajoutons la pratique de cet Art dans cette quatrième et ultime distinction.¹⁸

Lorsqu'il quitte Paris afin de refaire son Art ternaire à Montpellier, en août 1290, Lulle définit la *quaestio* au début de la distinction D^V de son *Art amativa* où Lulle élargit la pratique des questions quodlibétales au moyen du questionnement des neuf questions ou règles générales qui relèvent du procès de l'Art, mais auxquelles Lulle assigne autant de lettres de l'alphabet des commencements de l'Art qui sont censés résoudre diverses questions quodlibétales:

La question est excitation d'entendement, pour ce qu'elle repose dans son entendre, et elle est excitation d'amour, pour ce qu'elle repose dans son aimer. [...] À chaque question, l'homme peut multiplier les raisons selon la doctrine que nous en donnerons en résoudre les .xx. questions, et à chaque question l'homme peut faire maintes objections suivant l'opposé du procès de cet *Art*, lesquelles objections sont

¹⁷ Lullus, 1729, pp. 1-2.

¹⁸ Lullus, 2014, p. 163.

solubles selon le procès et la doctrine de cet *Art*. [...] Dans ce procès, ce sont certaines questions qui sont très difficiles à entendre; cependant, d'autant plus difficiles elles sont à entendre, l'entendement s'exalte plus quand il les entend, et la volonté s'exalte aussi plus à aimer le bien. [...] L'homme peut faire questions en neuf manières, lesquelles .ix. manières nous proposons de tenir dans ce procès; et nous signifions chaque manière par lettre, selon le procès des commencements de cet *Art*; et nous faisons cela pour ce que les .ix. manières, par lesquelles les questions se font, soient signifiées dans les figures.¹⁹

C'est pourquoi M. M. Romano s'aperçoit justement que Thomas Le Myésier s'intéresse de près à la variante²⁰ aimative de l'Art ternaire où la question était bien définie, puisqu'elle appartient intrinsèquement à l'Art, mais que Lulle veut introduire plutôt à Paris qu'à Montpellier, afin de convaincre la plupart des autorités de l'Université de Paris que son Art est très utile au solutionnement des questions quodlibétales ou même des questions disputées. Il s'ensuit que Lulle s'inspire encore de la tradition franciscaine des questions disputées par Alexandre de Halès, Matthieu d'Aquasparta, Jean Peckham ou Richard de Mediavilla, afin de répondre à l'éventail scolastique de questions quodlibétales qui concernent notamment la théologie.

Le questionnaire des *Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor* répond toujours en 1290 au questionnement de quelque frère de l'Ordre des Frères Mineurs devant lequel Lulle fait appel aux règles générales de son Art ternaire, afin de résoudre trente-deux questions²¹ quodlibétales au moyen de l'Art Général –*per Artem inventivam et generalem*–, dont la dernière question –q₃₂) *Utrum ens et verum convertantur?*– se réfère directement à l'équiparence des transcendants. Le façonnement de l'Art ternaire sous la forme de la *Taula general* –écrite entre septembre 1293 et janvier 1294– relègue la pratique des questions à la distinction D^V où Lulle déclare que la plupart des questions concernent neuf sujets généraux de l'Art ternaire qui sont signifiés au moyen des lettres de l'alphabet par lequel tout homme peut tant faire que résoudre nombre de questions:

Les sujets dans lesquels se comprennent toutes questions sont .ix., c'est à savoir: Dieu, anges, firmament, âme, imagination, sensualité, végétation, éléments, artifice. L'homme peut faire questions de ces choses. Et ces .ix. choses, que nous avons dites, peuvent entrer dans l'alphabet de cet *Art*, en signifiant la première par .b. et la deuxième par .c., et ainsi des autres par ordre. Et cette signification est utile dans cet *Art*; car en regardant les lettres des figures, l'homme a matière et appareillement à faire questions et à multiplier celles-là. Cela même s'ensuit de la division de cette distinction, qui donne doctrine et pratique à résoudre questions en neuf manières: la

¹⁹ Lull, 1933, pp. 236-238.

²⁰ Romano, 2001, pp. 55-56.

²¹ Lullus, 2004, pp. 461-500.

première c'est résoudre questions par la première figure; la deuxième c'est résoudre questions par la deuxième figure; la troisième, par la troisième figure; la quatrième c'est par la quatrième figure; la cinquième c'est par définitions; la .vi.^e c'est par les règles; la .vij.^e c'est par la table; la .viii.^e c'est par questions; la .ix.^e c'est par les chambres et les questions. Par toutes ces .ix. parts l'homme peut résoudre questions; et ces .ix. parts sont convenantes à mettre dans l'alphabet de cet *Art* pour ce que les sujets des solutions soient signifiés dans les figures, en signifiant .b. la première part, et .c. la deuxième, et ainsi des autres par ordre. Par chacune des .ix. manières ou parts auparavant dites, nous proposons de donner doctrine à résoudre questions, et par la doctrine que nous donnerons dans les questions, qui sont écrites dans cet *Art*, l'homme peut avoir art et manière à résoudre les questions pérégrines, en suivant le procès de cet *Art* dans celles-là.²²

Le solutionnement des questions dérive régulièrement du procès de l'Art ternaire en neuf modes. Le maniement pratique du questionnaire de l'Art ternaire aboutit inévitablement à l'*Art de fer e solre qüestions* de 1294-1295 –Ms. Add. 16429 London, British Library, XIV^e-XV^e siècles, f^o 4^r; 98^r; 111^v; 118^{r-v}–, dont la traduction de quelques paragraphes catalans inédits montre effectivement que Lulle applique d'abord dix règles de l'Art ternaire tant au solutionnement implicite de dix questions qu'il pose au sujet de Dieu qu'au solutionnement explicite de quarante-cinq questions qui précèdent encore dix questions résolues par Lulle au début de la distinction D^{III} avant de résoudre brièvement mille questions qui concernent davantage trois sujets premiers:

Cet *Art* suit brièvement la manière et la doctrine de l'*Art inventif*. [...] Cependant, il nous convient d'utiliser certaines paroles latines dans cette science, sans lesquelles nous ne pourrions pas la traiter en vulgaire. Encore, il nous convient de poser en elle raisons naturelles et théologiques par les exemples qu'il nous convient de donner à montrer cette science, et afin que ceux-là, qui voudront la savoir, apprennent en elle philosophie et théologie, et ils pourront avoir connaissance des autres sciences, selon ce que l'*Art* se donne universel à toutes questions. [...] Dans cette part, nous proposons de traiter .x. questions de Dieu, pour ce que nous donnions doctrine de la manière par laquelle l'homme sache appliquer les questions aux commencements de cette science, car avec cette doctrine l'homme peut avoir connaissance à appliquer les autres questions au propos, selon l'art et la doctrine que nous proposons de tenir. [...] Dans cette part de l'application, nous posons, selon les .x. règles, .xlv. questions, dans lesquelles les termes des questions et les commencements de cette science sont explicitement applicables au propos. [...] Cette distinction est de questions. Et elle est divisée en deux parts. La première part est de .x. questions auxquelles nous appliquons les .x. règles selon le procès et la manière que nous avons tenus dans la question où nous avons prouvé être Dieu. [...] La deuxième part de cette distinction est de mille questions, lesquelles nous proposons de traiter

²² Lull, 1932, pp. 380-381.

brièvement. [...] Avec ces mille questions nous proposons de demander de .iij. choses, c'est à savoir, de Dieu, des anges et de l'homme, et de ces choses qui appartiennent à ces .iij.

Le susdit questionnaire de mille questions quodlibétales n'en atteint pas définitivement son aboutissement. Il suffit de dire que Lulle dénombre quelques quatre milles questions au fil du questionnement artificiel des quinze arbres de l'*Arbre de Ciència* – écrit entre septembre 1295 et avril 1296– qui n'en est qu'un sommet encyclopédique que Lulle élabore amplement à l'apparence arborescente de son questionnaire quodlibétique: «Par l'Arbre questionneur nous entendons art et mode de faire questions et résoudre celles-là, et de découvrir les vérités des choses, et de confondre les erreurs qui sont posées dans maints livres et par lesquelles maints hommes sont en ténèbres». ²³ Le questionnaire de l'arbre de questions est bien artificiel, puisqu'il relève de l'Art ternaire –*art e manera*– par lequel Lulle peut tant faire que résoudre nombre de questions. Il s'enjoint aussi bien à la découverte démonstrative des vérités qu'à la confusion des erreurs de maints hommes.

Le florilège des *Proverbis de Ramon* de 1296 contribue décisivement à l'éclaircissement de la manière de questionnement ainsi qu'à la manière de solutionnement artificiel des questions, puisqu'il montre que Lulle définit successivement tant la question –*questió*– que la solution –*solució*– au moyen de dix règles générales de l'Art ternaire, mais Lulle édicte ensuite que la solution de la question résulte des trois modes de démonstration –*propter quid, propter quia, per aequiparantia*– qui s'ordonnent à l'échelle de propriétés des choses questionnées:

La question est savoir désiré, lequel l'homme demande. En .x. manières l'homme peut demander ce qu'il désire savoir: si la chose est ou non; qu'est-ce qu'elle est; de quoi elle est; pourquoi elle est; combien elle est; quelle elle est; quand elle fut; où elle est; comment elle est; avec quoi elle est. [...] La solution est déclaration des doutes demandés. La manière de solution est conséquence de la manière de question. La solution, qui est de *propter quid*, est des commencements premiers, et celle de *quia*, des derniers. La solution, qui est par équiparence, existe par égales raisons et actes. Celui qui déclare *propter quid*, considère les propriétés qui appartiennent à la cause; et celui qui déclare par *quia*, considère les propriétés de l'effet. Celui qui déclare avec l'équiparence, déclare avec l'égalité des propriétés actives et passives. ²⁴

Le second retour de Lulle à l'Université de Paris se déroule entre 1297 et 1299, pendant que Lulle achève la composition de deux questionnaires très importants, mais qui diffèrent à l'égard de l'enjeu de leurs questions. Le premier questionnaire n'en suppose qu'un questionnement théologique. Il s'agit de la *Disputatio eremitae*

²³ Lulle, 2018, p. 6.

²⁴ Lull, 1928, pp. 144-146.

et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi –écrite en août 1298– où Lulle résout cent quarante questions difficiles qu’il extrayait du manuel des sentences de Pierre Lombard, afin de convaincre son disciple Thomas Le Myésier de prendre gracieusement quelque efficace remède intellectuel que la doctrine des dix-huit principes de l’Art Général –*octodecim principia generalia*– apporte artificiellement à l’enlèvement des doutes qui entourent diverses questions théologiques:

Raymond, en quoi cogites-tu et considères-tu? Raymond répondit: je cogite de quelque *Art Général*, lequel Dieu me révéla sur quelque montagne, avec lequel je tenterai volontiers de résoudre tes questions à l’honneur de Dieu et à ta paix. Raymond, dit l’ermite, les questions dubitables, et ainsi que je l’estime, plus difficiles au sujet de livres des Sentences sont cent quarante, sur lesquelles je te prie, afin que tu voies selon ton *Art*, si tu peux me montrer la vérité nécessaire de celles-ci, car je désire beaucoup savoir cela; ce que si tu ferais, grand bien proviendrais à moi et à plusieurs d’autres à cause de cela. Raymond dit: à l’honneur de Dieu et à cause du devoir de charité, laquelle à nous tous est nécessaire au salut, je désire obéir à toi dans cette partie, et enquérir la vérité des susdites questions par le prédit *Art* selon mon pouvoir avec l’aide de Dieu: cependant, il convient que tel ordre soit entre toi et moi, c’est-à-dire, que tu proposes premièrement la question, et ensuite je résolve celle-ci; et que tu en retour, en élisant la vérité, argues contre moi, et que je résolve ainsi tes raisons avec les principes dudit *Art*.²⁵

C’est à la fin de cette dispute théologique que Thomas Le Myésier se dévoile en tant qu’éventuel interlocuteur de Lulle qui met son Art au service du bien public, mais devant lequel Thomas Le Myésier avoue que la méthode de l’Art de Lulle diffère bien de la méthode des maîtres modernes –*magistri moderni*–, bien que Thomas Le Myésier promette de poursuivre son apprentissage des principes de l’Art de Lulle jusqu’à l’acquisition intégrale de l’étrange doctrine de son maître:

Raymond finit ses paroles en louant et en bénissant Dieu, et il dit que toutes choses, lesquelles il dit, il entendit dire à la louange et à l’honneur de Dieu, et pour le bien public. [...] Ensuite il dit à l’ermite, s’il était content de ces choses, lesquelles il avait dites? L’ermite dit: Raymond, tu m’as dit plusieurs choses bonnes et nouvelles, lesquelles je n’aurais jamais entendues; mais parce que tu as un mode étrange à celui qu’ont les maîtres modernes, et je suis habitué en science selon leur mode, et dans certaines opinions je suis nourri contre les tiennes, maintenant je n’ai pas accoutumé ni n’ai habitué tes raisons; et par cela, je propose de d’habituer diligemment celles-ci, et selon ton mode, par lequel tu m’as transmis celles-ci, concorder les principes de ton Art; et cela pour tant, parce que bien que je sois nourri en un autre habitus de science, et dans quelques opinions je reste contre les tiennes, si je verrai que tu dis vrai des choses enquisées, je veux consentir à tes raisons; puisque le l’habitus de

²⁵ Lullus, 1729, pp. 1-2.

science est plus principal par existence, que par apparence, et l'antique opinion non-vraie n'est pas aimable ni louable; cependant, je dis que tu as beaucoup illuminé mon intellect par les choses, lesquelles tu m'as dites.²⁶

Le questionnaire de cent quarante questions théologiques n'a pas une dimension quodlibétique. Le bilan des questions de la dispute incombe à l'avis de l'ermitte qui se réfère courtoisement à l'Art, même s'il n'en acquiesce pas complètement à l'ensemble des solutions, mais Lulle rédige ensuite quelque questionnaire quodlibétique qui concerne plutôt la philosophie que la théologie. Le questionneur n'est autre que Thomas Le Myésier qui s'intéresse de près à l'approfondissement du mode artificiel de solutionnement des questions quodlibétales.

Le questionnaire des *Quaestiones Attrebatenses* ne répond qu'en juillet 1299 à l'épître que Lulle avait reçue de la part de Thomas Le Myésier pendant qu'il s'empressait à l'achèvement du *Liber de geometria nova et compendiosa*, mais qu'il aurait fini en juillet 1299 selon la datation actuelle, bien que Lulle n'y puisse répondre qu'au lendemain de l'achèvement de son ouvrage *Principia theologiae* de juin 1299 –plus connu au moyen du sous-titre *Liber de quadratura et triangulatura circuli*–, où Lulle recourt aux principes de l'Art Général, afin de résoudre principalement cinquante questions quodlibétales auxquelles Lulle ajoute encore quelques questions secondaires pour lesquelles Lulle raccourcit leurs réponses à l'exemple des définitions:

En Christ, notre Seigneur Dieu, et la béate Vierge sa Mère, à son très cher maître Thomas d'Arras, Raymond Lulle, son dévot, salut et amour.

J'ai vu, seigneur, vos lettres, dans lesquelles c'était contenu que nous vous résolvions quelques questions, lesquelles quand je les ai reçues j'étais occupé par un nouveau livre de *Géométrie*, lequel je faisais; ensuite je fus occupé par un autre livre des *Principes de théologie*; lequel fini, je commençai ce traité: d'où, je vous prie que vous n'ayez pas pour mal, que nous tardâmes tant. Vous aurez reconnaître, seigneur, que dans certaines questions je vous répons explicitement par les principes de l'Art, afin que je vous découvre plus la pratique de l'Art Général, en appliquant les termes de l'Art aux questions; mais à moins peut-être que certains, qui ne savent pas l'Art, n'intelligent pas; c'est pourquoi, qu'il vous plaise, ainsi que je labore pour le bien public, que vous sachiez labourer pour celui-ci; et que vous posiez en tel mode celles questions, qu'elles puissent être intelligées par ceux-là, qui ne savent pas l'Art; et cela sera bon, puisque les questions sont très bonnes.²⁷

Le prologue du questionnaire quodlibétique suggère que la chronologie de quelques ouvrages mentionnés par Lulle doit être revue. C'est Lulle qui rassure Thomas Le Myésier qu'il s'affairait laborieusement à l'écriture du livre de la

²⁶ Lullus, 1729, p. 118.

²⁷ Lullus, 1746, pp. 1-2.

nouvelle géométrie avant de parfaire la composition du livre des principes de théologie. Il s'ensuit que Lulle ne répond ponctuellement aux questions quodlibétales de Thomas Le Myésier qu'au lendemain de l'achèvement du livre des principes de théologie. Il est certain que Lulle avait pris quelque retard avant de répondre aux questions de Thomas Le Myésier, mais Lulle se justifie au moyen de son affairément littéraire.

C'est au sillage du travail²⁸ d'A. Bonner que L. Badia, J. Santanach et A. Soler admettent que Lulle traite de toute chose *–de omni re scibili–*, lorsqu'il répond au questionnaire quodlibétique de Thomas Le Myésier, puisqu'il applique universellement son Art Général au solutionnement des questions qui relèvent du quartet de disciplines générales:

In keeping with the express request of Thomas Le Myésier, Llull showed in the *Quaestiones Atrebatenses* that his Art was capable of resolving quodlibetal questions or, in other words, questions posed on any subject matter whatsoever.²⁹

Le recours immédiat de Lulle aux principes de l'Art Général doit apprendre la pratique de l'Art ternaire à Thomas Le Myésier, puisqu'il applique leurs termes aux questions de son disciple. Ainsi Lulle n'enquiert-il qu'un solutionnement artificiel des questions. Mais Lulle ne déroge pas à l'intérêt éventuel des gens ignorants de son Art pour lesquels Thomas Le Myésier doit soumettre son épître de questions de telle sorte que Lulle puisse rendre leurs solutions intelligibles à l'intention des gens ignorants, puisqu'il octroyait ouvertement son Art à l'amélioration du bien public. Le questionnaire de Thomas Le Myésier ne se limite pas à l'auditoire habituel de l'Art de Lulle, puisqu'il prend une forme quodlibétique. Le questionnaire illustre bien la pratique de l'Art Général où Lulle intègre occasionnellement nombre de questions. Il soumet la plupart des questions à l'examen des principes de l'Art Général, afin que leurs solutions concordantes aux principes soient nécessairement validées. Le questionnaire de Thomas Le Myésier répond bien à l'enjeu pratique de l'Art, selon F. Domínguez Reboiras, puisqu'il s'avère être applicable aux questions quodlibétales: «Con estas *Quaestiones* pretende Le Myésier ensayar las posibilidades del Arte y cerciorarse de su practicabilidad».³⁰ Ainsi Thomas Le Myésier enjoint-il quelque validation scolastique à l'enseignement de l'Art de son maître.

C'est également Lulle qui avertit Thomas Le Myésier du branchement trinitaire de l'arbre humain de son encyclopédie *Arbre de Ciència* de 1296 à l'image de la Trinité de Dieu, lorsqu'il démontre que tout étant est une similitude trine des

²⁸ Bonner, 2007, pp. 178-181.

²⁹ Badia – Santanach – Soler, 2016, p. 11.

³⁰ Domínguez Reboiras, 1994, p. 75.

suppôts de Dieu, tandis que tout péché n'en est qu'une dissimilitude³¹ –*de ista dissimilitudine dictum est in arbore humanali, quae est una pars Arboris scientiae*– qui est accidentellement issue du néant. Le renvoi de Lulle à l'Arbre de science devient ensuite recourant. Mais Lulle renvoyait encore Thomas Le Myésier à la lecture de la variante latine du *Libre dels articles de fe* de 1296 où Lulle apportait des raisons nécessaires à l'existence³² du péché originel –*et quod sit peccatum originale, probavimus in Libro articulorum fidei*–, afin de conclure manifestement qu'une telle existence certaine s'étend généralement au genre humain.

Pour A. Llinarès, qui fait littéralement écho à l'avis d'A. Peers, il n'y a aucun doute que Lulle recourt aux règles de l'Art, afin de répondre aux questions quodlibétales de Thomas Le Myésier à l'exemple des maîtres de la Sorbonne, bien que la transmission de l'Art de Lulle à l'Université de Paris y employait quelque mode bien distinct, dont Thomas Le Myésier voulait extraire la doctrine au moyen du questionnement scolastique:

En 1299, celui-ci présente au maître cinquante questions auxquelles Lulle répond en appliquant les règles de son *Art*.³³

In June 1299 was completed a book upon another series of fifty questions which Lull solved by his *Art* at the request of his friend and disciple, Thomas Le Myésier, Canon of Arras, during this same visit to Paris.³⁴

C'est le même constat juste que les frères T. et J. Carreras y Artau faisaient à l'égard du questionnaire que Thomas Le Myésier soumettait à l'attention de Lulle, afin de tester la convenance scolastique de son Art ternaire: «Caracterizado discípulo suyo fué Tomás le Myésier, canónigo de Arrás. Cincuenta cuestiones que éste le presentó fueron contestates por Ramón com arreglo a su Arte».³⁵ Le solutionnement nécessaire des questions quodlibétales de Thomas Le Myésier est fondamentalement artificiel. Il dépend davantage tant des principes que des règles de l'Art Général qui démontrent nécessairement la plupart des solutions. Il s'ensuit que Lulle s'y sert soit de diverses variantes de l'Art Général soit de leurs applications ponctuelles –*De astronomia, De tabula levitatis et ponderositatis, Tabula generalis*– qui aident occasionnellement Lulle à l'éclaircissement du fonctionnement pratique de son Art Général au moyen des questions. Ainsi Lulle entend-il répondre à l'objection sous-entendue de Thomas Le Myésier qui exhortait Lulle à l'intégration explicite du mode de résoudre questions dans l'Art Général,

³¹ Lullus, 1746, p. 8.

³² Lullus, 1746, p. 14.

³³ Llinarès, 1963, p. 110.

³⁴ Peers, 1929, p. 288.

³⁵ Carreras y Artau, 1939, p. 247.

afin de connaître explicitement la signification des termes notifiés au moyens de notations alphabétiques:

Et quand vous dites que nous aurions du poser dans l'Art la doctrine, et le mode à distinguer telles solutions, je réponds, et je dis, que je le fis déjà, en raison de la combinaison des principes et des règles [...]; ainsi que celles choses, lesquelles sont implicites, sont implicites dans celles-là, lesquelles sont explicitement posées dans l'Art, en solvant les questions, lesquelles sont explicitement posées dans le même Art.³⁶

Mais Lulle n'oublie pas que Thomas Le Myésier avait basiquement une éducation scolastique. C'est pourquoi Lulle ne dédaigne pas tout appel aux autorités tant des Écritures –*Isaias* (38, 1)– que de l'Évangile –*Iohannem* (21, 17), *Matthaeum* (16, 24; 18, 7)–, afin de joindre quelque apport doctrinal des autorités bibliques ou évangéliques à l'affermissement des solutions rationnelles qui sont artificiellement démontrées. Le solutionnement artificiel de la dernière question principale –*q_L*) *Cum Deus sit trinus, et incarnatus, quaero: quare non fecistis in Arte quaestionem de divina Trinitate, et de Incarnatione?*– montre bien pourquoi Lulle veut réduire jusqu'à exclure tout recours immédiat à l'usage explicite des questions théologiques censées être résolues au moyen de termes explicites des articles de croyance catholique:

L'Art est général à tous, Chrétiens, Sarrasins, Juifs, et même Païens; mais il ne serait pas général à tous, si la foi chrétienne était explicitement dans celui-ci; cependant, elle est implicitement dans celui-ci, ainsi qu'il apparaît dans plusieurs choses, et maximalement dans les questions ultimes par les définitions des principes.³⁷

C'est le même raisonnement fort que Lulle reprend tant au prologue du *Libre de l'És de Déu* de septembre 1300 que du *Libre de coneixença de Déu* d'octobre 1300 où Lulle pose plusieurs questions capitales au sujet de Dieu avant de parfaire leurs solutions au moyen des commencements de l'Art Général qui impliquent des axiomes ou propositions maximales, tandis que tout article de croyance catholique y demeure implicite:

<p>Nous appelons l'Est de Dieu ce qu'il est, et sur cet Est nous édifions et divisons ce Livre, lequel nous faisons selon le procès de l'Art Général [...]; et nous ne voulons pas parler explicitement des divines propriétés personnelles, c'est à savoir, de Paternité, Filiation et Spiration, par ce car nous</p>	<p>À chercher Dieu, nous tenons la manière de l'Art Général et de ses commencements généraux [...]. Comme nous faisons recherche commune de Dieu, afin que ce Livre soit commun à toutes nations, nous parlons occultement des</p>
--	--

³⁶ Lullus, 1746, p. 18.

³⁷ Lullus, 1746, pp. 45-46.

proposons de mettre en arabe ce Livre, et les Sarrasins esquivent de parler que ce soit Paternité, Filiation et Spiration en Dieu. Mais, par ce que nous dirons de l'Est de Dieu, les divines propriétés personnelles y seront impliquées et signifiées et ainsi déclarées, que les Sarrasins sages ne les pourront pas nier. [...] C'est encore utile ce Livre à disputer avec les Sarrasins, Juifs et Païens, en donnant raisons vraies, fortes et que leur contraire est impossible de l'Est de Dieu.³⁸

divines Personnes, lesquelles nous signifions dans le procès de ce Livre; et nous n'en voulons pas parler manifestement pour ce que les Juifs et les Sarrasins ne soient pas agacés à lire et ouïr dans ce Livre, comme c'est ce qu'ils ont agacement d'ouïr parler de la divine Trinité de Dieu.³⁹

C'est pourquoi Lulle soumet inévitablement la plupart des questions de Dieu au solutionnement artificiel. Il s'y sert exclusivement du processus de l'Art Général – *segons lo prosés de la Art general [...]; A ensercar Deu tenim la manera de la Art general e de sos generals comensaments; En aquest libre entenem a proseir segons la Art general, ensercán ab los comensamens [...], los quals comensamens son aquests*– qui s'entame à partir des principes universels de l'Art Général, puisqu'ils sont communs à l'ensemble des interlocuteurs de Lulle qui sont censés connaître Dieu, dont ils sont créés en tant qu'hommes. Le solutionnement des questions bénéficie largement du renfort de la logique neuve de Lulle qui démontre nécessairement la plupart de leurs solutions qui sont artificiellement découvertes. C'est le cas de la *Logica nova* de mai 1303 où Lulle définit la question avant de décrire dix modes de questions ou règles générales du questionnement artificiel:

La question est pétition inconnue. Cela c'est pétitionner quelque chose, lequel l'homme n'intelligé pas, mais il désire intelliger. D'autre part, la question est divisée en dix parties générales, selon ce qui est dit dans l'*Art Général*. Mais les parties sont celles-ci: (1) Est-ce que, (2) qu'est-ce que c'est, (3) de quoi c'est, (4) pourquoi c'est, (5) combien c'est, (6) quel c'est, (7) quand c'est, ou quand fut, ou quand sera, (8) où c'est, (9) comment c'est, (10) avec quoi c'est. Et toutes questions se font selon ces dix modes. Et par cela, elles sont dites règles générales de questionner.⁴⁰

Le questionnaire de Thomas Le Myésier aboutit finalement au dernier discours de Lulle qui remercie Thomas Le Myésier de l'envoi des questions, puisque leurs solutions éclairent mieux la partie pratique de l'Art que Lulle réduit éminemment à l'artifice du questionnement, lorsqu'il pourvoyait à l'illustration concrète de la partie théorique de son Art ternaire:

³⁸ Lull, 2010a, pp. 35-36.

³⁹ Lull, 2010b, p. 65.

⁴⁰ Lullus, 1993, pp. 31-32.

Seigneur maître Thomas, les *Questions* sont finies, lesquelles vous m'avez envoyées, et il me plaît que vous m'avez envoyé celles-ci, puisqu'en solvant celles-ci la pratique de l'Art est bien déclarée; et je vous prie que ce Traité vous soit très cher, puisque par celui-ci vous pouvez plus pleinement intelliger l'Art, et l'apprendre, et découvrir les vérités des doutes.

Maître Thomas, vous m'avez envoyé les vocables, lesquels s'ensuivent, afin que nous vous les définissions par l'Art: et sachiez-vous que la seconde règle (*Quid?*) est de définitions, en tant qu'elle enquiert de *Quid?*; et parce qu'il est dit dans l'Art que la combinaison des principes et des règles de l'Art doit être faite en solvant les doutes, et à découvrir les secrets, par cela doctrine est donnée à faire définitions de choses, en combinant principe avec principe, règle avec règle, principe avec règle, afin que la définition apparaisse, et de cela nous voulons exemplifier en ce mode sur ces choses, desquelles vous questionnez.⁴¹

Le solutionnement des questions⁴² quodlibétales procède artificiellement jusqu'à l'*Ars generalis ultima* –écrite entre 1305 et 1308– où Lulle s'efforce de rendre artificielle toute démonstration des solutions. Mais Lulle définit encore la question au début de la distinction D^{II} de son *Ars compendiosa Dei* à Montpellier, en mai 1308, afin de conclure que la question est mieux définie au moyen de l'acte de questionnement –*quaestionare*– qui est essentiellement son propre prédicable: «La question est un étant auquel il incombe questionner».⁴³ Le questionnement se diversifie par rapport aux dix règles générales de l'Art par lesquelles Lulle questionne tout sujet dès Dieu jusqu'aux éléments. Mais Lulle se réfère toujours à l'Art, lorsqu'il s'efforce de résoudre la plupart des questions pour lesquelles Lulle prévoyait artificiellement la démonstration de leurs solutions nécessaires.

4. Conclusions

Le mode artificiel de questionnement ou de solutionnement appartient intrinsèquement à l'échafaudage doctrinal des distinctions de l'Art Général, mais Lulle recourt davantage à l'outil scolastique des lettrés, lorsqu'il enseigne son Art Général à l'Université de Paris où Lulle veut introduire la pratique de l'Art Général comme méthode de résoudre nombre de questions quodlibétales.

C'est pourquoi son disciple Thomas Le Myésier acquiesce à l'exigence de Lulle de soumettre ses questions aux principes de l'Art Général de sorte que leurs solutions s'en avèrent intelligibles. Le mode du solutionnement des questions est exclusivement artificiel. Il contribue artificiellement à l'amélioration du

⁴¹ Lullus, 1746, pp. 46-47.

⁴² Lullus, 1986, p. 395.

⁴³ Lullus, 1985, p. 27.

questionnement scolastique. Ce n'est qu'au moyen des principes de l'Art Général que Lulle entend répondre aux questions de Thomas Le Myésier, mais Lulle souhaite que leurs solutions soient intelligibles tant aux lettrés de l'Université de Paris qu'à la multitude des illettrés qui ignorent son Art Général, puisqu'elles sont très utiles à l'agrandissement du bien public pour lequel Thomas Le Myésier doit volontiers s'en soumettre aux labeurs de même que Lulle s'y adonnait ardemment au cours de son existence terrestre.

Bibliographie

- BADIA, Lola – SANTANACH, Joan – SOLER, Albert, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, Londres, Tamesis, 2016.
- BONNER, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden – Boston, Koninklijke Brill, 2007.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás et Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, 1939.
- DOMINGUEZ REBOIRAS, Fernando, «*Principia philosophiae [complexa]* y Thomas Le Myésier», *Studia Lulliana*, 34, 1994, pp. 75-91.
- LLINARES, Armand, *Raymond Lulle, Philosophe de l'action*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- , «La presencia de Ramon Llull en Francia», *Estudios Lulianos*, 19.1-3, 1975, pp. 107-115.
- LLULL, Ramon, *Art amativa*, Palma de Mallorca – Barcelona, Diputació Provincial de Balears – Institut d'Estudis Catalans, 1933.
- , *Art demostrativa*, Palma de Mallorca – Barcelona, Diputació Provincial de Balears – Institut d'Estudis Catalans, 1932.
- , *Llibre dels articles de la fe*, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 2016.
- , *Llibre de l'És de Déu. Llibre de coneixença de Déu. Llibre de Déu*, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 2010.
- , *Proverbis de Ramon*, Palma de Mallorca – Barcelona, Diputació Provincial de Balears – Institut d'Estudis Catalans, 1928.
- , *Taula general*, Palma de Mallorca – Barcelona, Diputació Provincial de Balears – Institut d'Estudis Catalans, 1932.
- LULLE, Raymond, *Arbre de Science*, Paris – Metz, Schola Lulliana – Messkhy Publications, 2018.
- LULLUS, Raimundus, *Ars compendiosa Dei*, Turnhout, Brepols Publishers, 1985.
- , *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1721.
- , *Ars generalis ultima*, Turnhout, Brepols Publishers, 1986.
- , *Ars inventiva veritatis*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014.
- , *Brevis Practica Tabulae generalis seu Ars compendiosa*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1930.
- , *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci Opera parva*, Mallorca, Pere Antoni Capó, 1746.

- , *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1722.
- , *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1729.
- , *Logica nova*, Turnhout, Brepols Publishers, 1993.
- , *Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, Turnhout, Brepols Publishers, 2004.
- , *Questiones dubitabiles super quattuor sententiarum cum questionibus solutiuis magistri Thome attrabatensis*, Lugduni, 1491.
- , *Questiones dubitabiles super quattuor libris sententiarum cum questionibus solutiuis Magistri Thomae attrabatensis*, Venetijs, Giovanni Taccuino, 1507.
- , *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1729.
- , *Vita coetanea*, Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1980.
- PEERS, Allison E., *Ramon Lull. A Biography*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.
- ROMANO, Marta M. M., «Un modo novo di esser autore: Raimondo Lullo e il caso dell' *Ars amativa*», *Studia Lulliana*, 41, 2001, pp. 39-63.
- ROTH, Ulli, *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999.
- RUBIO I BALAGUER, Jordi, *Ramon Lull i el Lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985.

2. ROGER BACON DINTRE DE RAMON LLULL: UNA RELACIÓ TEXTUAL

ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA

Universitat Autònoma de Barcelona

1. La comparació Roger Bacon – Ramon Llull

No hi ha constància que Roger Bacon (c. 1214/1220–post 1292) i Ramon Llull (1232–1316) es coneguessin, ni tan sols que es llegissin. Malgrat la seva contemporaneïtat, es pot afirmar que no van coincidir en cap espai comú, com ara a la ciutat de París, a la qual tots dos van acudir, però en moments diferents.¹ Aquesta distància, però, fa que les coincidències entre ambdós tinguin un valor significatiu per copsar l'ambient cultural de la seva època, ja que no és per influència mútua o unidireccional d'un envers l'altre com s'han d'explicar. No falten esments o estudis monogràfics que detecten paral·lels entre les obres d'aquestes dues figures de tradició franciscana, sobretot respecte al tractament de certs continguts, com ara la consideració sobre la manera d'apropar-se a l'infidel i atendre els processos de conversió.² Un altre punt de concordança, ara més adient al que volem atendre aquí, és la reflexió sobre la necessitat de revisar el sistema d'estudi, idea sobre la qual cadascú aportarà, és cert, solucions diverses, però tot i així coincidents en la seva proposta d'apertura del sistema establert (especialment per a la Universitat de París). Les obres ambdós autors constaten un ideal de coneixement universal que no bandeja l'estudi de les ciències naturals i, al mateix temps, l'especulació filosòfica i teològica.

Però, digue-m'ho clar, si bé les coincidències són interessants, les diferències entre els sistemes proposats per Bacon i Llull són molt evidents. Així, en Bacon no hi ha res similar a l'art lul·liana; i, al també al contrari, Bacon reivindica les *auctoritates* com a element primordial, davant la renúncia de Llull a basar-s'hi. Tanmateix, com veurem, seran els seus respectius deixebles els que apropiaran les postures dels seus mestres fins al punt de veure-les barrejades.

¹ Per a les dades relacionades amb Roger Bacon segueixo el perfil biogràfic ofert per Hackett, 1997; per a Ramon Llull, el de Domínguez Reboiras–Gayà, 2008.

² Els més recents que coneixem els de Marcacci–Muzzi, 2016, i Calpe, 2021, esp. pp. 275-278.

2. La *Parabola gentilis* de Tomàs le Myésier

Malgrat les diferències, l'evidència de *contaminatio* entre Bacon i Llull és plausible, el responsable de la qual és Tomàs le Myésier, l'amic i deixeble de Llull a París. Es produeix a la part setena de l'*Electorium*, en el moment en què, ni més ni menys, Le Myésier suplanta el pròleg original del *Liber de gentili et tribus sapientibus* per un de propi titulat *Parabola gentilis iuvans ad disponendum christicolis*.³ La nostra explicació de tal intervenció ha estat argumentada en altres moments,⁴ però ara fem un resum: entenem que quan Le Myésier afronta la còpia del *Liber de gentili* dintre del seu *Electorium*⁵ intenta solucionar un problema que Llull ni tan sols planteja al lector del *Gentil*. Sent que el personatge que dialoga amb cadascú dels savis representants de les tres religions, ell mateix, el Gentil, no és ni jueu ni cristià ni musulmà. Quina és, doncs, la seva identitat? En quines condicions intel·lectuals es troba aquest *gentil* per entendre els subtils raonaments dels savis? Efectivament, Llull presenta al Gentil com un home bastant entès en filosofia,⁶ però (sorprenentment) al mateix temps com algú que no té coneixement ni de Déu ni de la resurrecció ni de la *vita post mortem*.⁷ Allò que per a Llull era una mena de personatge esquemàtic, un catalitzador del diàleg, tanmateix suficientment eficaç per poder establir la roda d'entrevistes entre ell (com a persona, diguem-ne, neutra) i cadascú dels representants de les religions, degué sobtar a Le Myésier. Entenem, doncs, que va decidir ampliar la informació sobre el perfil intel·lectual d'aquest personatge, el qual –per no destruir el propi text de Llull– devia mantenir-se sent un gentil (és a dir, un pagà) sense identitat religiosa, oposat, en aquest sentit, a la identitat dels altres tres savis. Per fer aquesta mena d'aclariment, Le Myésier va substituir el pròleg de Llull al *Gentil* per una redacció pròpia titulada *Parabola gentilis*. Per exemple: la presentació anterior del Gentil com algú prou savi però que no coneixia Déu o les principals doctrines sobre la salvació espiritual és llargament ampliada per Le Myésier a la *Parabola*: el seu gentil és ara un *discretus et sapiens gentilis* coneixedor del

³ Pel que fa al *Gentil*, en aquest context ens hem de referir, naturalment, a la versió llatina, que és la recollida a l'*Electorium* i a la qual tenen accés els autors esmentats a l'estudi. Per a l'edició de la *Parabola* i l'explicació de la seva redacció, vegi's De la Cruz, 2014. Per a l'ed. de la versió llatina del *Liber de gentili*, De la Cruz, ROL XXXVI, 2015, amb al·lusions a la *Parabola* a les pp. 131-133.

⁴ Fem al·lusió als treballs refererits a la nota anterior.

⁵ L'*Electorium* és el ms. de la BnF lat. 15450 (c. 1325), i el *Liber de gentili* es troba als fols. 458r-495r. La *Parabola* s'hi llegeix als fols. 452rb-458r.

⁶ Llull, *Gentil* Prol. (ed. De la Cruz, ROL XXXVI, pàg. 233, lins. 48-49): «fuit homo quidam gentilis peritus ualde in philosophicis scientiis».

⁷ Llull, *Gentil* Prol. (ed. De la Cruz, ROL XXXVI, pàg. 234, lins. 52-54): «Ille siquidem gentilis nullam de Deo nec de resurrectione habebat notitiam, nec etiam credebatur post mortem cuiuslibet animalis aliquid esse posse».

grec, hebreu, llatí, àrab i i moltes altres llengües de nacions diverses, també un *astrologus naturalis* (és a dir, un «científic», diríem nosaltres) i també un filòsof, *sed nec multum profundatus*, que té la intenció de recórrer el món per veure i entendre les diferències que mantenen les diverses religions.⁸ Les novetats sobre el Gentil de Le Myèsier són múltiples, totes elles encaminades, com diem, a donar una justificació a la seva qualitat intel·lectual com a dialogant amb els tres savis. La *Parabola* de Le Myésier, fins i tot, adquireix trets barrocs *avant la lettre*: en la cerca d'algú que per ventura l'ajudés a entendre les doctrines religioses, el Gentil es troba un cristià que l'aconsella anar a la cerca d'un home que té un mètode infal·lible, el qual és, a totes llums, Ramon Llull:

[10] (...) Però, ja que m'has demanat un consell, us vull indicar que, com he dit, fa poc hi havia aquí un cristià que, amb una tècnica encertada i veritable, volia demostrar la verdadera fe cristiana infal·lible per a la salvació, el qual, com que sovint parlava amb savis sarraïns, fins a tal perfecció aclaria el més difícils articles de la nostra religió que la gent sarraïna va voler matar-lo segons l'edecte de Mahoma.

[11] El Gentil va respondre: – A on el puc trobar? I digué el cristià: – Ningú sabrà dir-te a on el pots trobar, perquè no para de mostrar la veritat que coneix de la nostra religió per llocs en els quals el seu coneixement pugui ser més profitós, ara a Roma, després a Mallorca (d'on és nascut), a París i així per tot arreu.

[12] Aleshores el Gentil partí i voltà tota la Mediterrània a través de Babilònia, Alexandria, la Barbària, Tunis i fins a la ciutat de Seca [*fort. La Meca*]; però com que no trobà cristians per tota aquesta terra, ni esglésies, ni campanes, hi tornà.⁹

⁸ Hem recollit, pràcticament traduït, *Parabola 1* (ed. De la Cruz, 2014, p. 27): «Erat quidam discretus et sapiens gentilis, qui circumspetus in multis, sciens graecum, hebraeum, latinum et arabicum et multa linguaia laicorum diuersarum nationum, mirabatur de mundo et partibus eius, de eius magnitudine. Astrologus enim erat naturalis atque aequaliter philosophus, sed nec multum profundatus, cogitans mundum circuire ad uidentum et sciendum gestus hominum omnium sectarum atque nationum».

⁹ *Parabola 10-12*, ed. De la Cruz, 2014, pp. 30-31. La traducció que l'acompanya és nostra: «[10] (...) Sed, quia petitis consilium, uobis uolo consulere, sicut dictum est mihi, quod nuper fuit hic quidam Christianus, qui per artem certam et ueram uolebat ostendere Christianorum fidem ueram, infallibilem ad salutem, qui cum sapientibus Saracenorum paulatine loqueretur, in tantum de difficilioribus articulis legis nostrae ita perfecte satisfecit, quod Saraceni uulgares iuxta edictum Machometi eum uoluerunt trucidare.

[11] Cui gentilis respondit: – Vbi posset eum inuenire? Respondit Christianus: – Nullus te sciret docere eum inuenire, quia ipse non cessat illam ueritatem, quam scit de lege nostra, ostendere per loca, ubi melius posset suum scire proficere posse, nunc Romae, nunc Maioricas (unde est oriundus), nunc Parisius, nunc alibi.

[12] Et ille tunc recessit statim et circuierat totum litus maris Mediterranei, per Babiloniam, Alexandriam, Barbariam, Tunicium, usque ciuitatem Secam; et cum per totam terram Saracenorum non inuenit Christianos, nec ecclesias, nec campanas, transfretauit».

La presentació, doncs, de Ramon Llull com a personatge de la *Parabola* és un preciós homenatge del deixeble. El lul·lisme, com és sabut, és primerenc en Tomàs le Myésier i aquest tipus de referències són petites llavors de la gran tradició lul·lística.

Si seguim llegint la *Parabola* trobem que algú aconsella novament al Gentil adreçar-se a Toledo, a on trobarà un *studium universale* amb la presència de jueus, cristians i musulmans.¹⁰ En canvi, abans d'atansar-s'hi, el Gentil passa per la ciutat de Còrdova a on, diu el text, anteriorment hi va haver la presència «de famosos filòsofs com ara Avicenna, Sèneca, Averrois comentador d'Aristòtil i d'Avicenna, i molts d'altres savis».¹¹ Novament és l'acadèmic Le Myésier qui parla. La seva manera d'afrontar les *auctoritates* no serà coincident amb la decisió de Ramon Llull de deixar-les pràcticament sempre de banda. Al contrari, quan el Gentil finalment arriba a Toledo (que és, fixem-nos, el lloc a on Le Myésier ha ubicat el diàleg del *Liber de gentili*) i, gràcies a la trobada amb els tres savis, pren consciència de les diferències entre les tres religions (com passa al final del llibre primer del *Gentil* de Llull), apareixerà el gran regitzell d'*auctoritates* que inunden la *Parabola*. Un tret, com sabem, gens lul·lià.

Els paràgrafs 43 i 44 de la *Parabola* són claus per a nosaltres. Llegim-los:

[43] Però si l'autoritat i les antigues traduccions han de tenir algun valor, trobem que Aristòtil i Avicenna concorden en alguns llocs amb els cristians quant a la Trinitat, com tenim en l'antiga traducció del *De caelo et mundo*, cap a l'inici, i en el tercer llibre del *De anima*, a on es veu que tot ent són tres coses quan parla sobre l'intel·lecte agent i el possible i sobre l'acte de l'ànima, malgrat que no se n'adonin que són conceptes favorables al cristianisme. I el mateix diu el comentarista d'Avicenna sobre l'altra vida a la qual esperen i a la qual anomenen santedat (*beatitudinem*).

[44] Hi ha alguns testimonis de filòsofs de gentils o d'infidels que hi va haver abans de la religió de Crist i potser abans que la de Moisès, i alguns [varen concordar] amb filòsofs antics –com afirma fra Joan de París en una compilació que va fer per devoció a la reina de Navarra– en demostrar a través de dites i testimonis de gentils i d'antics filòsofs; i també alguns profetes, no només sants, sinó també gentils, parlen del testimoni de Crist:¹²

¹⁰ *Parabola* 25, ed. De la Cruz, 2014, p. 33.

¹¹ *Parabola* 26, ed. De la Cruz, 2014, pp. 33-34.

¹² *Parabola* 43-44, ed. De la Cruz, 2014, pp. 43-44: «[43] Sed si auctoritas ualere deberet et antiquae translationes, inuenitur quod Aristoteles et Auicenna in aliquibus passibus concordant cum Christianis in Trinitate, ut habetur in antiqua translatione Coeli et Mundi, fere in principio, et in tertio De anima, ubi

En aquest passatge, doncs, destaquen dos trets significatius: 1) Le Myésier acudeix a la reclamació de les *auctoritates* dels autors no cristians i pagans, és a dir, clàssics, principalment Aristòtil, Avicenna i els seu comentarista (Averrois), per demostrar que els savis d'altres religions també van intuir la Trinitat; i 2) apareix la citació de fra Joan de París, el qual, diu el text, va compilar una obra per a la reina de Navarra a on demostraria a través d'autoritats (clàssiques i no cristianes) les doctrines cristianes. La continuació de la *Parabola* serà una llarga sèrie de citacions d'aquesta mena per demostrar la trinitat [*Parabola* 51-60], la creació del món [*Parabola* 62-66], la resurrecció [*Parabola* 69-76], l'encarnació i naixement de Crist [*Parabola* 77-133] i els àngels [*Parabola* 135-137]. La part final [*Parabola* 138-160] és una tornada al diàleg amb els tres savis amb la presència de la senyora Intel·ligència, un personatge igualment captat per Le Myésier del *Gentil* de Llull, però que ara no analitzarem.

En suma, doncs, la major part de la *Parabola* [44-137] és una compilació d'autoritats clàssiques i de tradició àrab que honestament Le Myésier atribueix a Joan de París. La nostra edició del text ja va identificar tot això amb la incorporació d'una còpia pràcticament integral del tractat de Joan Quidort de París, *Tractatus de probatione fidei per testimonia paganorum*, compost en 1300 en dedicació a la reina Joana de França i Navarra (Joana d'Évreux, 1272-1305), l'esposa de Felip del Bell. Una autèntica mecenes del seu moment i que també apareixerà a la làmina XII del *Breviculum* quan Le Myésier i el propi Ramon Llull (en incurrència d'un anacronisme) l'ofereixen les tres redaccions de l'*Electorium magnum* (cometent aquí també un altre tret barroc amb la representació del llibre dintre del llibre), l'*Electorium medium* (ara perdut) i el *Breviculum*.¹³

uult quod in omni ente sunt tria, cum loquitur de intellectu agente et possibili et de actu animae, licet haec non aduertant esse pro Christianis. Et illud idem dicit Auicenna commentator de alia uita quam expectant, quam beatitudinem appellant.

[44] Sunt aliqua testimonia gentilium uel infidelium philosophorum, qui fuerunt ante sectam Christi et forte ante Moysen, aliqui cum philosophis antiquis, ut asserit frater Iohannes de Parisius in quadam collatione, quam fecit amore reginae Nauarrae, ad ostendendum per dicta et testimonia gentilium et antiquorum philosophorum aliquorum, prophetae etiam aliqui, non solum sancti, sed gentiles, testimonium de Christo dicunt:»

¹³ El nostre treball, De la Cruz, 2014, ofereix per primera vegada l'edició del text esmentat de Joan Quidort, *Tractatus de probatione fidei*, el qual obre amb l'al·lusió versemblant a la reina Joana: «*Quoniam occasione cuiusdam sermonis, quem ad clerum feceram, de aduentu Domini nostri Iesu Christi, ut dicitis, me rogauit uestra dilectio, ut de libris gentilium testimonia colligerem de Christo et de eius sacrosancta natiuitate, de Virgine et secta eius et lege christiana, per quae increduli, qui auctoritatem Christi aut Euangeliorum aut etiam sacrae Scripturae generaliter non recipiunt, disponerentur facilius ad ueritatem fidei suscipiendam et firmiter retinendam et etiam approbandam uestrae deuotioni*» (ed. De la Cruz, 2014, p. 137).

Pel que fa a la lám. XII del *Breviculum*, vegei's Tomàs le Myésier, *Breviculum*, lam. XII, ed. ROL-Suppl.

3. El *Tractatus* de Joan Quidort de París

El tractat de Joan Quidort que fa servir Tomàs le Myésier és fonamentalment un conjunt de citacions contínues sobre els temes esmentats de la doctrina cristiana ara fonamentats en autoritats clàssiques i àrabs, és a dir, precristianes o alienes al cristianisme. L'ús abundant, enumerat, en regitzell, no és un tret lul·lià, però entenem que Le Myésier va trobar coherent incorporar-los al seu nou pròleg per al *Liber de gentili* en funció de mostrar la formació intel·lectual del Gentil, és a dir, d'un pagà més que no pas un infidel, des del punt de vista que no està marcat per cap de les tres religions. La idea que els autors clàssics o àrabs donen la raó a les doctrines cristianes demostra, a ulls de Le Myésier, la conversió del Gentil al cristianisme la final del diàleg, una solució que, efectivament, no és *expressis verbis* en Llull, però que és evidentment és la única possible a la decisió que pren el Gentil (per a Llull i per a qualsevol lector del text, és clar). L'important ara és que no seria mai una estratègia, aquella d'acudir a les *auctoritates*, almenys de manera tan intensiva, escollida per Llull. Sí, en canvi, per a Tomàs le Myésier. El més interessant des del nostre punt de vista és el següent: per a compondre el seu tractat, Quidort realment acudeix a la còpia (podríem dir, al plagi, si és que això no significa un problema) de nombroses citacions dels autors no cristians a partir dels escrits de Roger Bacon.

Potser val la pena recopilar la idea: Tomàs le Myéiser, el deixeble més eminent de Ramon Llull, substitueix dintre de l'*Electorium* el pròleg al *Liber de gentili* per una *Parabola gentilis*, la qual està bàsicament composta d'elements que amplifiquen la formació *pagana* del Gentil amb citacions preses de Joan Quidort, el qual, realment, les ha copiat de Roger Bacon, que és, quasi amb total seguretat, un dels seus mestres.¹⁴ Dit d'una altra manera,

Lul. I, pàgs. 48-49: «*Thomas reginae Franciae et Nauarrae dono dat Breuiculum promissum...*».

¹⁴ La col·laboració amb un tal Iohannes en la redacció de l'*Opus minus* i probablement a l'*Opus maius* de Roger Bacon és segura (vegi's Roger Bacon, *Opus minus*, ed. Weber, 1859, pp. 315-316: «*Sicut nec potuit scriptum principale propter impedimenta celsitudini vestrae praeparari, sic propter impedimenta nec potuit adhuc propter operis prolixitatem. Nam ea quae scribo magna sunt et difficilia, et animo quieto et solitario indigentia. Sed non solum juvenis Iohannes potest remedia aliqua exhibere, immo operis totius praelibatio jam digesta*»). La seva identificació amb Joan de París, dit Quidort (literalment, *qui dorm*, degut a la seva contínua dedicació a l'estudi per tenir sempre *els ulls tancats* –és a dir, les parpelles abaixades– durant la lectura) va ser suficientment demostrada per Grabmann, 1922. Existeix la discussió en obert sobre l'autenticitat de l'autoria de Roger Bacon de les *Tres epistolae ad Iohannem Parisiensem*, que tracten sobre temes d'alquímia i de física, però el fet demostra que existeix una antiga sospita de relació estreta entre ells [per a aquesta qüestió, vegi's Calvet, 2018, pàgs. 104-110]. En canvi, la demostració en aquest estudi de la intensa presència textual de la *Metaphysica* i de l'*Opus maius* de Roger Bacon en l'autor del *Tractatus* Joan de París [com hem recollit a la *Parabola* 44] afavoreix l'aclariment d'aquesta qüestió i deixa fora de dubtes que Joan [Quidort] de París és un dels deixebles de

finalment Roger Bacon apareix com una *contaminatio* en el pròleg del *Liber de gentili* tal com el va transmetre Le Myésier a l'*Electorium*, ni més ni menys una de les fonts textuais més prestigioses de la tradició lul·liana.

Però, de quins escrits de Roger Bacon pren la informació Joan Quidort? Aquesta qüestió ens demana una certa atenció cap a la producció rogeriana i la seva manera de treballar. Una de les característiques del pensament de Bacon és, precisament, la reclamació de les *auctoritates* clàssiques i les fonts àrabs per a la demostració de les doctrines cristianes. A més, la seva primera producció es correspon amb comentaris diversos d'obres aristotèliques sent professor a la Universitat de París entre 1240 i c.1249. Bacon,¹⁵ seguint el magisteri de Robert Grossatesta, havia entès la importància del coneixement de l'àrab per a la traducció de les obres científiques, com també va reivindicar en obres diverses el coneixement del grec i de l'hebreu per a l'estudi correcte dels textos bíblics, reclamant, de pas, una millora en el domini de la llengua llatina. Situat en el context mil·leranista de Joaquin da Fiore i desconfiat de la formació dels mestres universitaris, Bacon pensà en una reforma integral del sistema educatiu i moral, basat, igual que Llull, en el coneixement, el qual no només ha de ser políglota, sinó *universalis*, complet, sense renúncia a l'avançament científic. La seva famosa característica del mètode experimental el destaca com a redactor d'obres d'òptica i de alquímia. El seu *Opus maius*, l'obra senyera de Bacon, no deixa de ser una enciclopèdia, en la qual obra dedica capítols sencers a les matemàtiques, la gramàtica, la física, la moral, etc. de manera que, no tant com a compilació de coneixement, almenys demostra la necessitat d'una formació completa. Entre les seves propostes, ara remarcuem la idea de tornar als *auctores antiqui*, és a dir, als textos clàssics, i també als textos àrabs (recordem, a més, que el mateix Aristòtil era majorment *llegible* en àrab), els quals tenen en comú la producció d'un coneixement universal, també favorable al cristianisme i que no podien ser ignorats per avançar en les definicions de les seves doctrines. A petició del papa Climent IV, Bacon l'envia entre juliol de 1266 i 1268¹⁶ tres obres relacionades entre elles i encaminades a demostrar la necessitat d'una reforma en el sistema d'estudi: l'*Opus maius*, l'*Opus minus* i l'*Opus tertium*. Aquestes obres, sobretot l'*Opus maius*, comparteixen passatges, sovint força llargs, amb d'altres obres rogerianes, especialment amb les dues obres posteriors, el *Compendium studii philosophiae* (c. 1272), el *Compendium*

Roger Bacon, o almenys un dels seus lectors, des del punt de vista que transmet còpia de llargs passatges de la seva obra.

¹⁵ Acudim ara a la presentació del pensament de Roger Bacon ofert per Pereira, 2016, pp. 178-182.

¹⁶ La datació és de Hackett, 1997a, p. 22.

studii theologiae (1292)¹⁷, i, sobretot, amb la *Metaphysica*, la datació de la qual no és clara, tot i que nosaltres estem d'acord en pensar-la en relació amb les obres enviades al papa al voltant de l'any 1267.

Ahores d'ara, és realment problemàtic treballar amb les obres de Roger Bacon. Molt poques han estat editades críticament. Si bé la bibliografia sobre Bacon és enorme, l'accés a la majoria de les seves obres depèn de l'edició feta per Robert Steele i alguns altres eminents col·laboradors seus en la sèrie *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* apareguda entre 1905-1940, una labor encomiable però que basa les edicions en uns pocs manuscrits. Per exemple, la *Metaphysica de vitiis contractis in studio theologiae*, a la qual reclamarem com a possible font per a la *collatio* feta per Joan Quidort i presa, com hem dit, després per Tomàs le Myésier, continua parcialment editada, ja que Steele va conèixer només un manuscrit incomplet per a la seva edició (el ms. de la BnF lat. 7440, s. XIV). El present estudi ha estat una motivació personal per conèixer millor la *Metaphysica* de Roger Bacon, de manera que ens hem proposat la seva edició crítica. Per a la qual, recentment ha estat identificat el ms. d'Oxford, Bodleian Library, Digby 190 (s. XIII-XIV), que transmet només la part inicial al fol. 86v; però sobretot ha estat un nou descobriment el ms. de la BAV, Vat. lat. 5004 (s. XIV), fols. 1ra-20v, que transmet l'obra sencera, és a dir, ens permetrà llegir la *Metaphysica* de manera completa. Amb aquest material, seguirem la nostra argumentació.

4. La *Metaphysica* de Roger Bacon

La composició, doncs, del *Tractatus* de Joan de París amb els escrits de Roger Bacon és, com veurem, fora de dubtes. El problema és quina de les obres està citant o, dit d'una altra manera, de quina obra està recollint les citacions. La raó és que el mateix Bacon, com hem dit abans, fa servir llargs passatges en obres diverses. La nostra hipòtesi és que Bacon va construir un manual de treball amb una completa col·lecció de citacions d'autors clàssics, àrabs i del cristianisme llatí. Com que algunes de les citacions estan erròniament atribuïdes a un autor determinat o es troben millor localitzades en altres antologies medievals preexistents, entenem que Bacon construï el seu manual de treball no sempre a partir de fonts directes. Per exemple, a l'inici mateix de la *Metaphysica*, Bacon recull dues citacions diguem-ne errònees o, millor dit, erròniament atribuïdes: «Et quia “varietas ipsa legentium fastidio medetur”, ut ait Plinius vigesimo quarto *Librorum*

¹⁷ La datació d'aquestes obres és de Hackett, 1997b, p. 316.

naturalium, et Seneca libro *De copia verborum* dicit quod “nihil est iocundum nisi quid reficit varietas”...». La primera citació no li correspon a Plini, sinó que està dintre de la *Collectanea* de Solinus (Sol. *Coll. Praef. ad Adventum* 4: ed. Mommsen 1895, 2); la segona tampoc és de Sèneca, sinó que correspon a les *Sententiae* de Publius Syrus (Publ. Syr. *Sent.* 239: ed. Woelfflin 1869, 82). En tot cas, pensar que Bacon tingué un escrit previ de treball amb citacions d'autors diversos no sembla fora del costum de la Universitat del s. XIII.

Sigui com sigui, molts dels passatges que recull Joan de París al seu tractat es troben igualment identificats a obres diverses de Bacon. Per exemple: a la *Parabola* 48 trobem dues citacions d'Avicenna:

[48] Auicenna etiam, qui se confitetur de lege Machometica, dicit in *Radicibus civilis scientiae* quod obedientibus Deus praeparauit pro uisionem felicem, quam oculus non uidit nec in cor hominis ascendit, et inobedientibus pro uisionem terribilem. Ipse etiam Auicenna in *Radicibus moralis philosophiae* dicit quod, quia nos in hoc saeculo et hoc corpore demissi, praemimur in multa turpia, ideo non sentimus illam delectationem, quae nobis promittitur, nec allicimur ad eam, nisi prius deposuerimus a crinibus nostris iugum uoluptatis et irae et sorores earum.

Però aquestes dues citacions d'Avicenna es troben a la *Metaphysica* de Bacon (ed. amb numeració pròpia, però també a l'ed. de Steele, 1905, pàgs. 15-16 [per a §39] i pàg. 17 [per a §40]):

[39] Haec enim ex reuelatione habentur. Et posuerunt quod «Deus oboedientibus sibi praeparavit promissionem felicem, quam oculus non vidit nec in cor hominis ascendit», sicut Avicenna, ut dicit expresse in *Radicibus civilis scientiae*, et «inoboedientibus promissionem terribilem», sicut idem dicit. (...) [40] Unde Avicenna in *Radicibus moralis philosophiae* dicit eleganter: «quia nos in hoc saeculo nostro et hoc corpore demersi sumus in multa turpia, ideo non sentimus illam delectationem cum tamen apud nos fuerit aliquid de causis eius et ideo non inquirimus eam nec adlicimur ad eam, nisi prius deposuerimus a cervicibus nostris iugum voluptatis et irae et sorores earum, et sic degustemus aliquid illius delectationis; et sic fortasse imaginabuntur de illa parum, tamquam per interpositum.

i també es troben (en ordre d'aparició invers) al seté tractat de l'*Opus maius* (ed. Bridges, 1900, pàg. 244 [per a §39] i pàg. 242 [per a §40]):

[39] Postquam vero fuerunt praeparati ad illuminationes divinas recipientes eas, posuerunt quod felicitas haec est totius hominis, tan in corpore quam in anima, beatitudo, quam oculus non vidit nec auris audivit, ut dicit Avicenna. (...) [40] Unde dicit Avicenna eleganter, Quod nos, in saeculo nostro et hoc corpore, demersi sumus in multa turpia, et ideo non sentimus illam delectationem, cum tamen apud nos fuerit aliquid de causis ejus. Et ideo non inquirimus eam, nec allicimur ad eam, nisi prius

deposuerimus a cervicibus nostris jugum voluptatis et irae, et sorores earum, et sic degustemus aliquid delectationis illius; et sic fortassis imaginabimur de illa parum, tamquam per interpositum, quia adhuc revelatio necessaria est.

El nombre d'exemples que podriem posar són moltíssims, però el cas que hem escollit permet plantejar el nostre problema: de quina de les dues obres ha pres Joan de París les citacions per al seu tractat? Es veu que sense una lectura segura d'aquestes fonts, la identificació es fa molt difícil. Potser, per resumir la nostra posició en favor de la *Metaphysica*, caldria identificar passatges únics en aquesta obra, no compartits en altres de Bacon, però utilitzades també per Joan de París. O bé, com a l'exemple següent, en què la textualitat varia sensiblement entre l'ús que Bacon fa a la *Metaphysica* i a altres llocs, ara també a l'*Opus maius*, a l'exemple següent:

Tomàs le Myèsier a *Parabola* 52-54 (ed. De la Cruz, 2014, pàgs. 43-44): Plato enim in *Timaeo* loquitur, quem patrem, paternam mentem utriusque amorem, non solum in ore docuit, sed ita esse certis rationibus conuincit in libris eiusdem. [53] Et, ut narrat Augustinus in libro *Confessionum*, inuenitur: "In principio erat uerbum..." usque ibi "... uerbum caro factum est", ubi exprimitur sanctae Trinitatis misterium. [54] Et similiter Aristoteles in primo *Coeli et mundi*, ut praedictum est, cum dicit per hunc numerum ternarium adhibuimus nosmetipsos magnificare Deum; in quo uerbo non solum Trinitatem, sed eum creatorem confitetur. Vnde per hoc ostendit ternarium esse in omni re, licet primo in creatore et per imitationem in aliis.

Joan de París, *Tractatus* 52-54 (ed. De la Cruz, 2014, pàgs. 140-141): [52] Plato enim in *Timaeo* loquitur de Deo, quem patrem paternamque mentem et utriusque amorem mutuam non solum ita credi oportere docuit, sed ita esse certis conuincit. In libris etiam quibusdam eiusdem, [53] ut narrat Augustinus in libro *Confessionum*, inuenitur: In principio erat uerbum... et cetera, usque uerbum caro factum est, ubi exprimitur sanctae Trinitatis misterium. [54] Aristoteles etiam primo *Coeli et mundi* dicit quod per hunc numerum ternarium adhibuimus magnificare Deum, unum creatorem eminentem, proprietatibus eorum, quae sunt creata. Vnde per hoc ostendit ternarium esse in omni re, licet primo in creatore, et per imitationem in aliis.

Bacon, *Opus maius* (ed. Bridges, 1900, pàg. 229 (...) 230): Plato tres in Divinitate personas laudabili ausu, mirabili ingenio immutabili consilio quaesivit, invenit, prodidit; Patrem Deum, paternam quoque mentem artem sive consilium, et utriusque amorem mutuam. Unam summam aequitrinam indivisam Divinitatem non solum ita credi oportere docuit, set ita esse conuincit. Haec ex libro suo de divinis rebus manifesta sunt. (...) Et Aristoteles dicit in principio Coeli et Mundi quod in cultu divino adhibemus nos magnificare Deum unum per numerum ternarium eminentem proprietatibus rerum quae creatae sunt.

Bacon, *Metaphysica* 20 (ed. pròpia, però també Steele, 1905, pàgs. 7-8): Quoniam Plato Patrem paternamque mentem et utriusque amorem mutuam unam summam

indivisam trinitatem non solum ita credi oportere docuit, sed ita esse rationis certis convicit. Atque Aristoteles dicit: «per hunc numerum ternarium adhibuimus nos magnificare Deum unum creatorem eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata», et ideo per hoc ostendit hunc numerum ternarium seu trinitatem esse in omni re. Sed primo in creatore est haec trinitas, et ad imitationem eius in omnibus aliis quidam ternarius reperitur. Et cum Aristoteles perfecit philosophiam plenius et longe altius sensit, si Plato veram personarum trinitatem ostendit, multo fortius Aristoteles.

Aquest segon exemple permet transmetre la nostra seguretat en què la font de Joan de París per al passatge esmentat és la *Metaphysica* i no l'*Opus maius*. Entre ambdues, però, encara hi ha alguna casuística a comentar, principalment dues: 1) Joan de París no només selecciona els passatges de la *Metaphysica* que l'interessen (prescindint, doncs, de llocs literaris intermitjos), sinó que és capaç encara d'aportar-hi alguns més: és el cas de la inclusió de Aug. *Conf.* VII, 9, 13, transmés també per Le Myésier. 2) La còpia de Le Myésier manté –no només en aquest exemple, sinó al llarg de l'obra– una sèrie d'errades que fan difícil la seva comprensió, com és el cas de la seva còpia «non solum in ore docuit» en comptes de «non solum ita credi oportere docuit». Però la qualitat amb què l'*Electorium* transmet la textualitat de Quidort és un altre tema que ara no podem atendre.

No hem de concloure, però, que Quidort i, per tant, Le Myésier, només ha pres la textualitat de la *Metaphysica* de Bacon. Alguns passatges del *Tractatus de probatione* presents també a la *Parabola gentilis* no provenen de la *Metaphysica*. Per posar només un exemple molt clar: a la *Metaphysica* no hi és el text de la Sibila que recull Bacon només a l'*Opus maius* (ed. Bridges, 1900, pàg. 60)¹⁸. La solució al fet que Quidort hagi acudit a més d'un tractat de Bacon, tanmateix, no és definitiva: potser ell mateix tingué accés al model amb què treballava el seu mestre... però sobre aquesta especulació no val la pena afegir confusió, sense més dades.

5. Conclusions: la trobada Roger Bacon – Ramon Llull

L'*Electorium* de Tomàs le Myésier, doncs, no transmet una mera còpia dels textos de Ramon Llull. L'estructura temàtica en set parts i els pròlegs que obren cadascuda d'elles aporten un element expressament aristotèlic

¹⁸ Cal tenir consciència que Bridges reedità amb una profunda revisió l'*Opus maius*, i que aquesta labor aparegué també en 1900, en el mateix moment en què es reeditava la primera versió de l'obra. En tot cas, si prenem la segona reimpressió de 1900 (=1900²), la Sibila es troba al segon tractat cap. XV (p. 60), en canvi, a l'edició revisada també de 1900 (=1900³), la Sibila es troba al mateix segon tractat, però al cap. XVII (p. 71).

que distingeix el deixeble del mestre. La làmina VI del *Breviculum* col·loca significativament Aristòtil al davant de l'«exèrcit de la raó» (*exercitus Aristotilis ad destruendum turrim falsitatis cum suo commentatore*).¹⁹ També en contrast amb el seu mestre, el marcat academicisme de Le Myésier el porta a admetre amb molta naturalitat les *actoritates*, de les quals farà un ús intensiu en el seu pròleg alternatiu al *Liber de gentili* que copia a l'*Electorium*. Per fer-ho, però, declara haver pres de Joan Quidort de París un tractat (el *Tractatus de probatione fidei per testimonia paganorum*), el qual és, amb total probabilitat, un dels deixebles de Roger Bacon. En ser-ho, doncs, i fer servir la seva obra *Metaphysica*, Le Myésier acaba incorporant llargs passatges de l'obra de Roger Bacon entre les obres lul·lianes. Es produeix, a través dels respectius deixebles, una trobada que apropa literalment i literàriament els dos grans filòsofs: Ramon Llull i Roger Bacon. La proximitat entre ambdós queda, doncs, plasmada, no només a la bibliografia contemporània, sinó executada de bell nou per la primera generació de lul·listes, com ha fet Tomàs le Myésier.

Bibliografia

- BACON, Roger, *Opus maius*, ed. J.H. Bridges, *The Opus Maius of Roger Bacon*, Oxford, 1900 (ed. facsimilar Frankfurt/Main: Minerva, 1964).
- , *Opus minus*, ed. J.S. Weber, *Opera quaedam hactenus inedita Fr. Rogeri Bacon*, Londres, 1859, pàgs. 313-389.
- , *Opus tertium*, ed. J.S. Weber, *Opera quaedam hactenus inedita Fr. Rogeri Bacon*, Londres, 1859, pàgs. 1-310.
- , *Compendium studii philosophiae*, ed. Th.S. Maloney, *Compendium of the Study of Philosophy*, Auctores Britannici Medii Aevi 32, Oxford: The British Academy, 2018.
- , *Compendium studii theologiae*, ed. Th.S. Maloney, *Compendium of the Study of Theology*. Edition and Translation with Introduction and Notes, Leiden: Brill, 1988.
- , *Metaphysica de vitiis contractis in studio theologiae*, ed. R. Steele, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi*, fasc. 1, Oxford, [s.a. 1905].
- CALPE MELENDRES, Xavier, «Giovanni Duns Scoto e Raimundo Lullo a confronto sulla conversione dei musulmani», Diego R. Sarrió Cucarella (ed.), *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI), 2021, pp. 253-297.
- CALVET, Antoine, *L'alchimie au Moyen Âge. XIIIe-XVe siècles*, París: Vrin, 2018.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando – GAYÀ, Jordi, «Life», a Alexander Fidora – Josep Enric Rubio (eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout: Brepols, 2008, pp. 3-124.

¹⁹ Tomàs le Myésier, *Breviculum*, lam. VI, ed. ROL-Suppl. Lul. I, pàgs. 26-28.

- GRABMANN, Martin, «Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munic, 1922.
- HACKETT, Jeremiah, «Roger Bacon: his Life, Career and Works», a Jeremiah Hackett (ed.), *Roger Bacon & the Sciences. Commemorative Essays*, Leiden–New York–Köln: Brill, 1997a, pp. 9-23.
- HACKETT, Jeremiah, «The published works of Roger Bacon», *Vivarium* 35/2, 1997b, pp. 315-320.
- LE MYÉSIER, Tomàs (Thomasius Migerii), *Breviculum*, ed. Ch. Lohr – Th. Pindl-Büchel – W. Büchel, ROL-Supplementum Lullianum I, Turnhout: Brepols, 1990.
- , *Parabola gentilis*, ed. Ó. De la Cruz Palma, *Tommaso le Myésier, La Parabola gentilis con la Quaestio quam clamavit palam saracenis in Bugia e l'opuscolo di Jean Quidort Tractatus de probatione fidei per testimonia paganorum*, Palermo: Officini di Studi Medievali (amb traducció italiana de Giuliana Musotto), 2014.
- LLULL, Ramon, *Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Ó. de la Cruz Palma, ROL XXXVI, Turnhout: Brepols, 2015.
- MARCACCI, Flavia – MUZZI, Sara, «Ruggero Bacone e Raimondo Lullo, espressione di un medioevo multiculturale. La novità emerge dalla tradizione», *Anuario filosófico*, 49.1, 2016, pp. 155-175.
- PEREIRA, Michela, *La filosofia nel Medioevo. Secoli VI-XV*, Roma: Carocci editore, 2016.

3. AGOSTINO D'ANCONA, ANTILUL·LISTA¹

JAUME MENSA I VALLS

Universitat Autònoma de Barcelona

Institut d'Estudis Catalans

1. Introducció

Estem convençuts que Pèire Joan (anomenat Oliu), Arnau de Vilanova i Ramon Llull són la diana del *Tractatus contra divinatores et sompniatores* d'Agostino d'Ancona. El primer és esmentat pel seu nom, segurament perquè ja era mort quan Agostino d'Ancona redacta el seu tractat; les referències a Arnau de Vilanova també són inconfusibles. En canvi, les al·lusions a Llull no sempre han suscitat els consens dels estudiosos. L'objectiu d'aquestes nostres pàgines és justament argumentar que Ramon Llull és un dels autors contra els quals Agostino d'Ancona escriu el seu tractat i mostrar en què consisteix la seva crítica. O dit amb altres paraules, presentar Agostino d'Ancona com a antilul·lista.

En el primer apartat després d'aquesta introducció (2. *Agostino d'Ancona i el Tractatus contra divinatores et sompniatores*) comentarem breument la vida del teòleg agustinianà i l'obra que és objecte del nostre estudi. En l'apartat 3. *L'antil·lulisme d'Agostino d'Ancona* plantejarem el problema de les al·lusions a Llull, proposarem una solució i analitzarem el contingut de les crítiques, tot confrontant-les amb l'obra i el pensament de Llull. Clourem amb unes breus conclusions (4. *Conclusió*).

2. Agostino d'Ancona i el *Tractatus contra divinatores et sompniatores*

Poques dades biogràfiques es coneixen d'Agostino d'Ancona anteriors a l'any 1300.² Nasqué a Ancona en una data incerta. Alguns membres de la família *Triumphus*, ja en el Renaixement, el varen reivindicar com un dels seus, raó per la qual també és conegut com a Agostino Trionfo.

Agostino d'Ancona fou escollit en el capítol general de l'Orde dels Agustins de

¹ Aquestes pàgines són resultat del projecte de recerca *Arnau de Vilanova Digital*, PID2019-104308GB-I00, aprovat i finançat pel Ministeri de Ciència e Innovación.

² Sobre la vida i les obres d'Agostino d'Ancona, vegeu especialment: Ministeri, 1953 i 1960, amb bona informació. Seguirem especialment aquests estudis, sobretot el segon. Hom trobarà informació bibliogràfica actualitzada en les biografies de Brown – Flores, 2018; Drossbach, 2002; i Stjerna, 2008.

l'any 1300 per tal d'exercir com a lector de les *Sentències* de Pere Llombard a la Universitat de París. Com que els agustins acostumaven a obtenir aquest grau acadèmic cap als vint-i-cinc anys, hom ha suposat que Agostino d'Ancona hauria nascut entorn de 1275. Agostino d'Ancona fou sobretot un professor: a més de París exercí la docència a Pàdua, Venècia i Nàpols, ciutat on va morir l'any 1326. És autor de nombrosíssimes obres, entre les quals destaquen l'exposició de les *Sentències*, diversos comentaris a llibres del Nou Testament i a obres d'Aristòtil (*Analítics primers*, *Metafísica*) i sobretot la *Summa de ecclesiastica potestate*. Agostino d'Ancona va intervenir en diverses polèmiques de l'època, com per exemple en el procés entorn de Bonifaci VIII (*Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum Bonifacium VIII*) o en la dels Templers (*Tractatus brevis super facto Templariorum*).

Agostino d'Ancona fou un ferm defensor del poder papal (*plenitudo potestatis*): tant el poder espiritual com el temporal procedeixen directament de la voluntat divina. En canvi, el poder temporal dels emperadors o dels reis els és concedit *in ministerium* pel Papa.³ El teòleg agustinianà va exercir la seva influència en la cort pontifícia i també com a conseller dels Anjou (Nàpols).

El *Tractatus contra divinatores et sompniatores* (a partir d'ara, simplement *Tractatus*), adreçat al papa Climent V, fou escrit «molto probabilmente», segons l'editora Pierangela Giglioni,⁴ l'any 1310 (o en tot cas abans del concili de Vienne, de 1311-1312). L'obra consta de dues parts clarament diferenciades: la primera, formada pels set primers capítols, és una desqualificació en tota regla dels «sompniatores», és a dir, d'aquelles persones somiatruïtes que proposaven una reforma de l'Església i s'arregleraven al costat dels «espirituals». La segona, constituïda pels capítols que van del vuitè fins al darrer, el vint-i-unè, ataca els «divinatores», els defensors d'una visió màgica de l'univers. Entre el capítol setè i el vuitè hi ha una partió ben clara, però ambdues parts comparteixen una mateixa crítica a la «humanam superstitionem atque dyabolicam illusionem».⁵

El *Tractatus* fou escrit en un moment en què la Santa Seu estava revisant l'ortodòxia de les obres de Pèire Joan i d'Arnau de Vilanova, i els grups d'espirituals o persones a ells afins feien arribar a les màximes autoritats de l'Església no només els seus greuges i precis sinó també propostes de reforma de l'Església. El papa Climent V semblava decidit a prendre mesures favorables als franciscans espirituals. No feia gaire que, a la darrerria de l'estiu de l'any 1309, Arnau de Vilanova havia llegit davant el Papa i la cúria pontifícia la seva

³ Cf. Paravicini Bagliani, 2015.

⁴ Giglioni, 1985, p. 51.

⁵ Giglioni, 1985, p. 52-53.

Interpretatio de visionibus in somnibus,⁶ en la qual exposava els plans reformistes que el Papa hauria d'escometre en companyia dels reis Jaume II i Frederic III de Sicília (ambdós reis havien tingut uns somnis que, ben interpretats per Arnau de Vilanova, els mostraven el camí a seguir). Arnau de Vilanova també demanava a Climent V que intervingués a favor dels franciscans espirituals. En darrer terme, el *Tractatus* d'Agostino d'Ancona vol fer de contrapès d'aquestes influències i té com a objectiu persuadir Climent V de no parar l'orella als «somiadors».

Efectivament, no hi ha cap mena de dubte que els cinc primers capítols del *Tractatus* són dedicats a Arnau de Vilanova;⁷ ni que el setè ho és a Pèire Joan.⁸ En els cinc primers capítols, i sense anomenar mai Arnau de Vilanova, Agostino d'Ancona argumenta que la interpretació que el metge català feu del somni de Frederic (i del de Jaume II) és fantasiosa i de cap manera pot ésser el fonament d'un projecte de reforma. La Santa Seu no ha de fer cas dels somiatruites. Discernir entre una revelació divina i una il·lusió diabòlica és un do de Déu i ningú pot arrogar-se aquesta facultat. De fet, algunes característiques de la vida d'Arnau de Vilanova, com la «mobilitas», el seu concepte «deformat» de religiositat, la contrarietat amb la Bíblia o la seva «falsitas» —argumenta Agostino d'Ancona— fan pensar que la interpretació d'Arnau de Vilanova és un frau i un engany. Només una persona nomenada expressament per la Santa Seu podria exposar a prínceps i reis la manera de viure segons l'Evangelí. El setè capítol del *Tractatus*, en canvi, esmenta pel seu nom el difunt Pèire Joan, i reprèn la temàtica condemnada en la *Littera septem sigillorum* i en la *Responsio* del teòleg llenguadocià.⁹ I entre els cinc capítols dedicats a Arnau de Vilanova i el capítol setè n'hi ha un, el sisè, que ha estat objecte de discussió entre els estudiosos: alguns només hi veuen atacs a Arnau de Vilanova, d'altres també consideren que aquestes diatribes van dirigides a Ramon Llull. Tot seguit intentarem mostrar que Ramon Llull és, de fet, la diana principal de les crítiques d'Agostino d'Ancona en aquest sisè capítol.

⁶ Arnaldus de Villanova, 2019.

⁷ Mensa i Valls, 2019, pp. 59-63. Cf. també Mensa i Valls, 2017.

⁸ Sembla que Agostino d'Ancona desqualifica Pere Joan Oliu perquè és una referència per a Ramon Llull i Arnau de Vilanova. Augustinus Triumphus (Giglioli, 1985, p. 74): «Secundum beatum Augustinum, in libro *De vera religione*, c. V: “Christiana religio non est querenda in confusione paganorum, neque in purgamentis hereticorum, neque in languore scismaticorum, neque in cecitate iudeorum, sed apud eos solum qui Christiani catholici vel orthodoxi nominantur”. Ex quo dicto clare apparet petitionem istorum, qui interpretes sompniorum et visionum se faciunt, supersticiosam esse et malam; quia doctrinam cuiusdam fratris minoris Petri Johannis in tantum extollunt et commendant, ut preter illam religionem christianam et regulam evangelii dicant non posse haberi nec servari; et ipsos fratres minores, sacre fidei professores, eo quod doctrinam illius fratris tamquam supersticiosam et erroneam extirpaverunt, petunt condemnari et annullari, cum tamen clare clarius appareat doctrinam illius fratris vel sapere confusionem paganorum vel superstitionem hereticorum vel languorem scismaticorum vel cecitatem iudeorum, sicut liquide apparet per XII articulos qui in dictis eius reperiuntur».

⁹ Cf. Fussenegger, 1954; i Laberge, 1935.

3. L'antil·lulisme d'Agostino d'Ancona

3.1. Contra qui va dirigit el capítol sisè del *Tractatus*? Estat de la qüestió

Agostino d'Ancona anuncia el capítol sisè de la manera següent:

in quo ostenditur quod promittens irrefragabili demonstratione probare incarnationem Verbi et alios articulos fidei, cum hoc quod dicit falsum, derogat etiam fidei catholice et fomentum non modicum prestat hereticis.¹⁰

I tot just encetat el capítol, el teòleg agustinà reitera: «Tales igitur promittunt aliquibus regibus et principibus se irrefragabili demonstratione probare Dei filium esse incarnatum ac alios articulos fidei».¹¹ Aquestes paraules varen portar Richard Scholz a pensar que era Ramon Llull l'objecte de l'escomesa d'Agostino d'Ancona.¹² Karl Leopold Hitzfeld es va adonar,¹³ però, que el teòleg agustinà s'estava referint a un fragment de la *Interpretatio de visionibus in somniis* d'Arnau de Vilanova:

Ihesus Nazarenus est ille Messias uel Christus, qui fuit promissus patribus in saluatorem, et quod ipse est ille Deus, qui condidit uniuersa, et de hoc statim potestis certificari non solum persuasione articulorum fidei, sed etiam demonstratione irrefragabili, cui nullus hominum resistere potest, sicut in quadam scriptura, quam de presenti offero uobis, poteritis clarissime intueri.¹⁴

L'obra ('scriptura') al·ludida en el fragment citat seria, segons Karl Leopold Hitzfeld, la *Informació espiritual*.¹⁵ Raoul Manselli i Pierangela Giglioni varen seguir la diguem-ne tesi de Hitzfeld.¹⁶ Aquests estudiosos tenen raó en la coincidència nominal de les expressions. Les paraules d'Agostino d'Ancona es

¹⁰ Giglioni, 1985, p. 71.

¹¹ Giglioni, 1985, p. 71.

¹² Scholz, 1911, p. 195, afirma: «Im Folgenden allerdings scheint mir nicht mehr Arnald, sondern R. Lull der Angegriffene zu sein. Denn das in cap. 6 erwähnte Experiment, durch untrügliche Demonstration die Inkarnation und die andern Dogmen beweisen zu wollen, ist für Ramon Lulls Auftreten in Paris und seine Methode ganz charakteristisch. Jede Empfehlung einer solchen Doktrin, wie sie eben damals die Pariser Universität und Philipp der Schöne gaben, kommt Augustinus schon ketzerisch vor».

¹³ Hitzfeld, 1930, p. 34, n. 63.

¹⁴ Arnaldus de Villanova, 2019, p. 92, lín. 391-396.

¹⁵ Hitzfeld, 1930, p. 34, n. 63: «Augustinus Triumphus hat eine Gegenschrift verfasst gegen die Traumdeutungen u. a., die in der *Interpretatio* Arnalds stehen. Sie ist aber auch gegen die rationalen Beweise für di christl. Grunddogmen gerichtet, die in obiger *Informació* gestanden haben. Augustinus bekämpft hier also nicht eine Schrift Ramon Lulls, wie R. Scholz [...] glaubt, sondern die frühere "Informació" Arnalds». En la *Informació espiritual*, però, no hi ha cap «demostració» d'aquest tipus; és una obra de consell, de com ha d'actuar el rei.

¹⁶ Manselli, 1951, p. 20, n. 1: «Lo Scholz pensa che lo scritto del Trionfo sia diretto anche contro Raimundo Lullo, ma lo Hitzfeld [...] giustamente osserva che è tutto contro Arnaldo e (aggiungiamo noi) l'Olivio»; Giglioni, 1985, p. 39: «[L]o Hitzfeld, giustamente, osserva che anche in questo caso il discorso è rivolto contro Arnaldo; della stessa opinione è il Manselli».

corresponen perfectament amb les d'Arnau de Vilanova. Ergo, Arnau de Vilanova és al·ludit pel teòleg agustinà. Efectivament, el mateix Arnau de Vilanova, en la *Praesentatio facta Burdegaliae*, reconeix que en la *Philosophia catholica* «apertissime demonstratur Iesum Nazarenum fuisse uerum messiam patribus promissum». ¹⁷ Ara bé, aquesta «demonstratio» es porta a terme «per textum *Veteris Testamenti*»: no és una demostració racional, per raons necessàries, sinó una «demonstratio catholica», en paraules d'Arnau de Vilanova, és a dir, per l'autoritat de la Sagrada Escripura. ¹⁸ En canvi, els retrets, les acusacions o les desqualificacions que Agostino d'Ancona desenvolupa tot seguit en aquest capítol sisè pressuposen que la «demonstratio» es realitza «per lumen rationis», raó per la qual aquestes explicacions no encaixen amb afirmacions o, més en general, amb el pensament d'Arnau de Vilanova, sinó amb els de Ramon Llull. ¹⁹ A continuació, doncs, en primer lloc, analitzarem el contingut d'aquest capítol sisè i intentarem relacionar-lo amb la vida, les obres i el pensament de Ramon Llull. I després farem algunes observacions.

3.2. Ramon Llull, diana d'Agostino d'Ancona

Agostino d'Ancona comença el capítol sisè afirmant que hi ha persones superbes convençudes que amb el seu intel·lecte poden mesurar tota la realitat i, en conseqüència, judiquen que és ver i demostrable tot allò que a ells els ho sembla i fals el que no els ho sembla. Aquestes tals persones prometen a reis i prínceps que poden demostrar l'encarnació del fill de Déu i altres articles de la fe. La qual cosa: a) és falsa; b) comporta una «derogatio fidei catholice»; i c) «est magnum fomentun ipsius hereticis». ²⁰

a) És falsa, ²¹ perquè entre les obres meravelloses i admirables de Déu que

¹⁷ Arnaldus de Villanova, *Praesentatio facta Burdegaliae*, f. 255c.

¹⁸ Arnaldus de Villanova, 1991, p. 161, lín. 1610-1613: «Tempora prophetata de principali messia et documenta et exempla et opera, que per excellentiam illi soli conveniunt, indubitanter probant Iesum Nazarenum fore messiam verum ac principalem».

¹⁹ Així ho han fet notar alguns lul·listes. Citem a tall d'exemple: Perarnau, 1988-1989, p. 329; Soler, 1998, p. 19, n. 32; Bonillo Hoyos, 2008, pp. 41-42; o Teleanu, 2018. Teleanu, a més d'estudiar el text d'Agostino d'Ancona, tradueix bona part del capítol sisè al francès (2018, pp. 26-28). Bonillo Hoyos, 2008, p. 42, considera que la promesa de demostrar els articles de la fe a reis i prínceps al·ludida per Agostino Trionfo es podria referir al *Liber Natalis pueris parvuli Christi Iesu* que Llull va dedicar a Felip IV de França. Sobre aquesta obra, vegeu Domínguez, 2008, núm. 169, pp. 212-213. La data de l'obra, gener de 1311, certament no ho impedeix, perquè el *Tractatus* d'Agostino d'Ancona podria ésser posterior. Ara bé, el contingut no hi acaba d'encaixar. Jo m'inclino a pensar que Agostino d'Ancona s'està referint a la *Interpretatio de visionibus in somniis*, però que posa en un mateix sac Arnau de Vilanova i Ramon Llull.

²⁰ Gigliani, 1985, p. 71.

²¹ Gigliani, 1985, pp. 71-72, núms. 25-26 (primeres línies).

excedeixen la ment i la raó humanes hi ha l'encarnació del Verb: ningú no pot capir pels sentits o per la raó que el ver fill de Déu, essent Déu veritable, s'ha fet veritable home. I aquelles coses que excedeixen la ment i l'intel·lecte humà no poden ésser provades per cap raó o demostració; només poden ésser provades per demostració aquelles coses que són conegudes per la llum de la raó o descobertes pels sentits, la memòria o l'experiència, tal com diu el primer llibre de la *Metafísica* [d'Aristòtil].²² Per tant, conclou Agostino d'Ancona: «incarnatio Verbi ac alii articuli fidei, rationem humanam excedentes, demonstrari non possunt».²³ Per aquesta raó, Agustí d'Hipona, en parlar de si el fill de Déu i Déu pare són un sol Déu, adverteix contra els arrians i sabel·lians: «vobiscum disputare non debeo, quia “nisi credideritis nullatenus intelligetis” [Is 7,9]».²⁴ És més: aquelles coses que només es creuen «ex auditu» no es coneixen demostrativament, perquè la demostració produeix saber, no creença. I no sabríem que el fill de Déu es va encarnar si el Nou Testament no ho hagués explicat. Per tant, els «articuli fidei non demonstrantur, sed sola fide creduntur».²⁵ Encara més: si l'encarnació del Verb i els altres articles de la fe poguessin ésser provats i demostrats per la raó humana, es perdria tot el mèrit de la fe, tal com afirmen sant Gregori i sant Agustí.²⁶

b) Comporta una «derogatio et derisio fidei catholice»:²⁷ així com una persona idiota i rústega derogaria i es mofaria de la doctrina d'un gran savi si digués que amb el seu intel·lecte imbècil i rude pot provar i demostrar aquelles coses que el savi coneix demostrativament, així el simple «viator», que en aquesta vida només coneix Déu «in speculo et in enigmate»,²⁸ derogaria i es mofaria de la Sagrada Scriptura i de la doctrina cristiana si digués que pot provar i demostrar els articles de la fe, ja que tals articles de la fe només poden ésser coneguts demostrativament per aquells persones que ja són «in patria» i veuen Déu cara per cara.

c) Dóna ales als heretges, perquè, tenint en compte que «nosaltres» –afirma

²² És una referència molt genèrica als primers paràgrafs de l'obra: Aristoteles, *Metafísica*, A, 980a-982a, pp. 2-10.

²³ Giglioni, 1985, p. 72.

²⁴ Pseudo Augustinus Hipponensis, *Adversus quinque haereses, seu contra quinque hostium genera, tractatus*, col. 1103. Giglioni, 1985, p. 72, identifica equivocadament la citació (*De Trinitate*).

²⁵ Giglioni, 1985, p. 72.

²⁶ Gregorius Magnus, *XL homiliarum in Evangelia libri duo, Homilia XXIV*, col. 1197c: «Sed sciendum nobis est quod divina operatio si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum». Cf. també Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, col. 1034.

²⁷ Giglioni, 1985, p. 71. El paràgraf sencer fa: «Nam sicut ydiota et rusticus deriderent et derogarent doctrinam alicuius magni viri sapientis, quando diceret se posse suo intellectu imbecilli et rudi probare et demonstrare illa que ille magnus sapiens demonstrative cognosceret, sic purus viator, cognoscens Deus in hac vita solum in speculo et in enigmate, multum deridet et derogat sacre scripture et doctrine, si dicat posse se probare et demonstrare articulos fidei, cum tales articuli non possint demonstrative cognosci nisi ab illis qui sunt jam in patria et qui Deum facie ad faciem intuentur». El segon argument és exposat en l'apartat núm 26 (p. 71-72).

²⁸ Giglioni, 1985, p. 71-72.

Agostino d'Ancona identificant-se amb els teòlegs escolàstics— podem adduir raons de semblança, persuasió o congruïtat per tal d'argumentar els articles de la fe, «els heretges» es mofen de «nosaltres» perquè diuen que aquests arguments no són veritables raons, ans simples persuasions.

Són supersticiosos i superbs perquè creuen que les seves raons versemblants i persuasives són veritables demostracions.

Una cosa és creure simplement «illa que sunt fidei» i una altra, «illa que fides ponit tradere per modum doctrine et declarare ipsa simplicibus per aliquas similitudines repertas in creaturis et solvere rationes contradicentium».²⁹ Els «simples i inferiors» creuen de la primera manera; els savis, de la segona.³⁰

Doncs bé, que les acusacions de pretendre demostrar l'encarnació del fill de Déu i els altres articles de la fe «per lumen rationis» es refereixen a Ramon Llull, sembla clar. Efectivament, en el *Llibre dels articles de la fe*,³¹ de l'any 1296, llegim ja en l'incipit: «Deus, en virtut de ta gran ajuda e benedició començam aquest tractat, en qui provam per rahons necessaries los articles de la fe catholicha».³² I, més edavant, en tractar de l'encarnació, Ramon Llull declara: «Ara volem provar los .vii. articles qui pertanyen a la humanitat de Jesucrist [...] En començament volem provar que Deus deja esser encarnat».³³ I en el *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*,³⁴ de l'any 1304, es proposa l'objectiu següent:

Quoniam infideles ad fidem cogi non possunt per sacrae Scripturae et sanctorum auctoritates, cum eas negent, et expectent rationes, ideo hunc librum facimus sequendo modum *Artis generalis*, ut praedictos infideles ad fidem cogere valeamus. Et ut in ipso breuiter et euidenter procedamus, ipsum per modum syllogisticum compilamus.³⁵

El llibre és divideix en sis parts:

Prima pars est ad probandum Deum esse. Secunda ad probandum solum Deum esse tantum. Tertia ad probandum in Deo esse pluralitatem, per quam diuina trinitas significatur. Quarta ad probandum Deum esse incarnatum. Quinta ad probandum mundum esse creatum et nouum. Sexta ad probandum generalem resurrectionem.³⁶

²⁹ Giglioni, 1985, p. 72. Agostino d'Ancona exposa aquest tercer argument en l'apartat núm. 27 (p. 73).

³⁰ Giglioni, 1985, p. 73: «Primo modo, credunt illa que sunt fidei simplices et inferiores; secundo modo, credunt que sunt fidei tradendo ipsa per modum doctrine magistri et doctores».

³¹ Sobre aquest llibre, vegeu Domínguez, 2008, núm. 66, p. 170.

³² Ramon Llull, 1996, p. 23, l. 1-3.

³³ Ramon Llull, 1996, p. 49, l. 2-3 i 11.

³⁴ Cf. Domínguez, 2008, núm. 113, p. 186.

³⁵ Raimundus Lullus, 1995, p. 448, l. 4-9.

³⁶ Raimundus Lullus, 1995, p. 448, l. 10-17.

No hi pot haver cap dubte: Agostino d'Ancona es refereix a Ramon Llull. A més, algunes de les característiques que d'Ancona ha fet servir per desqualificar la interpretació dels somnis d'Arnau de Vilanova, en el capítol tercer, també són plenament aplicables a Llull:

Si igitur videmus aliquos mobiles et fluctuantes in statu eorum, ut nunc sint uxorati, nunc continentes, nunc seculares, nunc religiosi, nunc ultra mare, nunc citra, nunc mundum spernentes, nunc appetentes signum est visiones fatas talibus non esse divinas revelationes, sed dyaboli illusiones.³⁷

Agostino d'Ancona dirigeix el seu blasme devers la interpretació d'Arnau de Vilanova dels somnis dels reis Jaume II i Frederic de Sicília, però, de reüll —o potser de fit a fit— està mirant Ramon Llull: el fragment es pot aplicar perfectament a peculiaritats de la vida de Llull i a les seves «visions». Es més, les oposicions 'uxorati'—'continentes' i 'seculares'—'religiosi' escauen millor a la vida de Llull que no pas a la d'Arnau de Vilanova.³⁸

Encara hi hauria una altra possible referència a Llull en el capítol tretzè, «in quo ostenditur quomodo virtute artis notorie non potest fieri vere scientie acquisitio».³⁹ Es tracta, certament, d'una desqualificació genèrica de l'art notatòria, però Ramon Llull en va escriure una.⁴⁰

3.3. Observació crítica

Crec que l'estructura argumentativa del capítol sisè del *Tractatus* d'Agostino d'Ancona s'assenta sobre tres eixos temàtics: a) la possibilitat (o no) d'una demostració de la fe; b) el concepte de teologia; i c) el model d'Església.

a) *Possibilitat de demostració de la fe*. Per a Agostino Trionfo l'encarnació del Verb i els altres articles de la fe no es poden demostrar i si es poguessin demostrar, la fe deixaria de ser meritòria. Com hem vist, és una crítica adreçada al Doctor il·luminat. Ara bé, Ramon Llull planteja el tema de la demostració de la fe per raons necessàries en un context clarament apologetic (ho veiem d'una manera absolutament clara, per exemple, en el mateix començament del *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*, citat *supra*) i Agostino d'Ancona negligeix el context missioner de Llull. El mateix Llull cita diverses vegades la frase del profeta Isaïes «nisi credideritis nullatenus intelligetis»

³⁷ Giglioni, 1985, p. 64.

³⁸ Cf. Soler, 1998, p. 4.

³⁹ Giglioni, 1985, p. 93. Sobre l'*Ars notatoria*, vegeu Domínguez, 2008, núm. 5, p. 139.

⁴⁰ Raimundus Lullus, 1978, 2015. Cf. les observacions de Perarnau, 1980, amb el text d'Agostino d'Ancona relatiu a la desqualificació de l'art notatòria.

[Is 7,9] al·legada per Agostino d'Ancona.⁴¹ I és que la fe per a Ramon Llull sempre té una funció incoativa en el procés de demostració per raons necessàries.⁴² Potser l'error d'interpretació d'Agostino d'Ancona s'explica perquè atribueix a Llull el pressupòsit que la demostració es porta a terme com si la raó humana no estigués il·luminada per la gràcia, quan, per a Llull, tot el coneixement que l'home pot atènyer és sempre un coneixement en el qual ja intervé la gràcia. Tal com ha mostrat Alexander Fidora, fins i tot en el coneixement de les veritats qualificades tradicionalment de «naturals» (els *preambula fidei*), Ramon Llull parteix de l'«experiència concreta de la gràcia com a fet històric».⁴³ En el *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, Llull afirma que les proves de la fe no són de l'ordre natural.⁴⁴

Des d'aquesta perspectiva, doncs, el retret que Agostino Trionfo adreça a Llull, és a dir, que la demostració dels articles de la fe lleva tot mèrit a la fe, deixa de tenir sentit. Els textos del mateix Llull responen a aquesta objecció. Així per exemple:

Diu Ramon: [...] I quan dieu que si [la fe] fos demostrable deixaria d'haver-hi mèrit, us ho refuto perquè es tracta d'una experiència superior, que ultrapassa els sentits i la imaginació. Les experiències inferiors, en efecte, no són del gènere de la fe, ja que objectivament pertanyen al gènere dels sentits i de la imaginació.⁴⁵

O:

Videtur autem, quod qui dicunt fidem probari non debere, ut non amittatur meritum, plus se ipsos diligent, quam honorem Dei et conversionem infidelium. Et male faciunt, quia non sumus creati non propter nos, sed propter Deum, ut finis creationis nostrae sit in altiori gradu. Et hoc patet per istum syllogismum: Omne ens magis agens agit propter maiorem finem. Sed Deus eset ens magis agens; ergo agit propter

⁴¹ Solà i Simon, 2003; Pardo Pastor, 2004. Escoltem el mateix Ramon Llull, 2008, p. 131: «Diu Ramon: —He mostrat en molts llocs que l'intel·lecte pot entendre a partir de l'hàbit de la fe, amb el seu acte d'entendre situat a sota i amb el seu acte de creure a sobre, com l'oli que sura pel damunt de l'aigua. Que no sabeu que Isaïes va dir «si no creieu no entendreu»? L'averroista també diu que la fe catòlica no és intel·ligible, però que, tanmateix, és creïble. I vós, que suposeu la mateixa cosa, sou un fantàstic igual com ell».

⁴² Són molt interessants i clars els articles de Gayà, 2016; i Fidora, 2018. En aquests articles el lector interessat trobarà la bibliografia principal sobre el tema de la relació entre fe i raó en Ramon Llull.

⁴³ Fidora, 2018, p. 130: «[E]l pensador mallorquí no parte de una naturaleza pura del hombre como la presuponen ciertas interpretaciones tomistas, sino que parte, como san Agustín, de la experiencia concreta de la gracia como un hecho histórico y, en particular, de sus consecuencias también epistemológicas. El entendimiento que constituye el objeto del análisis de Llull es el entendimiento de un ser humano que ya está siempre llamado por Dios».

⁴⁴ Llull, 1978, p. 339, l. 413-414: «Et nos alias fecimus librum, in quo probatur, quod posito quod fides probetur, non tamen propter hoc ad naturam [...]».

⁴⁵ Llull, 2008, p. 130.

maiozem finem.⁴⁶

b) *Teologia escolàstica versus teologia vernacular*. Tot aquest capítol sisè està travessat per una oposició entre el «nosaltres» amb el qual s'identifica l'autor i els «aliqui superbi» contra els quals està argumentant. Els primers semblen ser els teòlegs escolàstics. Agostino d'Ancona en parla amb expressions com «magnus vir sapiens» o «magistri et doctores». Pel que fa al tema concret que ens ocupa, la posició d'aquests teòlegs consisteix a exposar la fe, utilitzant si cal raons d'analogia per tal que els «simples» la puguin entendre millor, i a desfer les objeccions que hom els pugui plantejar. Així com la raó humana no pot provar demostrativament la fe, tampoc la pot refutar. És la posició, per exemple, de Tomàs d'Aquino.⁴⁷ Els segons, tot i ser «simplices et inferiores» —sempre segons Agostino d'Ancona—, creuen que poden provar i demostrar els articles de la fe.⁴⁸ En comptes de creure simplement, com els pertocaria com a persones simples que són, pretenen demostrar allò que ni els savis poden demostrar. En això consisteix la seva supèrbia; una supèrbia, segons el teòleg agustinianà, que els porta a fer mofa de la teologia dels savis. Agostino d'Ancona no s'està de qualificar d'«heretge», i de difusor de l'heretgia, a qui defensa aquesta posició. Agostino d'Ancona sembla erigir-se en un representant dels «teòlegs professionals», escolàstics, d'ofici, que veuen amb preocupació l'emergència d'una teologia «laical», que sovint s'expressa en llengua vernacular, però també en llatí, fonamentada en uns valors radicament diversos i fins i tot oposats a la diguem-ne teologia «clerical». Ramon Llull i Arnau de Vilanova serien dos destacats representants d'aquest moviment.

c) *Dues eclesiologies en confrontació*. Darrere d'aquest capítol sisè del *Tractatus*, s'hi endevina un conflicte no només entre dues teologies, la teologia escolàstica i la vernacular, la clerical i la laical, sinó també entre dues eclesiologies i dues maneres radicalment diferents de viure i de pensar el cristianisme. D'una banda, entre un model d'església, clerical, jerarquitzat, que defensava l'*statu quo*; de l'altra, una església que havia fet del valor de la pobresa evangèlica la seva raó distintiva i que proposava una reforma d'acord amb uns valors que creia més genuïnament evangèlics.

Si, doncs, el capítol sisè s'estructura a l'entorn d'aquest triple eix temàtic, podem arribar a la conclusió que Ramon Llull n'és, de fet, el destinatari principal: el savi mallorquí planteja el tema de la demostració de la fe tal com Agostino d'Ancona el descriu, és un representant de la teologia vernacular i, pel que fa a l'Església, és reformista. Arnau de Vilanova el segueix en segon lloc: comparteix

⁴⁶ Llull, 1978, p. 339, l. 417-424.

⁴⁷ Thomas de Aquino, 1969.

⁴⁸ Agostino d'Ancona hi associa adjectius o expressions com «ydiota et rusticus», «superstitiosi». Gigliani, 1985, p. 72-73.

els dos darrers aspectes amb Llull, però només *nominalment* (aparentment) el primer: la «demostració» de l'encarnació del Verb d'Arnau de Vilanova no és racional («per lumen rationis»), sinó que procedeix a partir de textos bíblics. Finalment, Pere Joan Oliu és un teòleg d'ofici, escolàstic, que comparteix però amb els dos autors catalans l'anhel d'una reforma de l'Església.

4. Conclusió

Agostino d'Ancona va llegir les paraules de la *Interpretatio de visionibus in somniis* d'Arnau de Vilanova en el sentit que l'encarnació del Fill de Déu podia ésser provada «demonstratione irrefragabili», i, segurament sense ser prou conscient de les diferències de pensament que hi havia entre Arnau de Vilanova i Ramon Llull, les va refutar com si aquella demostració es portés a terme per raons necessàries. La demostració d'Arnau de Vilanova procedeix, en canvi, per l'autoritat de l'Escriptura. Més enllà de les paraules, l'explicació que Agostino d'Ancona ofereix d'aquell tipus de demostració concorda més amb Ramon Llull. El Doctor il·luminat és, doncs, el destinatari principal del capítol sisè del *Tractatus*. Altres possibles referències a l'*Ars notatoria* (capítol tretzè) i a l'estil i condició de vida (capítol tercer) del savi mallorquí ho confirmarien. No sabem exactament quines obres de Llull va poder conèixer Agostino d'Ancona: és probable, però, que tingués una certa informació del *Liber de articulis fidei et Apostrophe ad summum pontificem* i del *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*. O fins i tot que hagués conegut poc o molt l'art lul·liàna, qui sap si a París.

Al capdavant i a l'engròs, als ulls del teòleg agustinianà, Ramon Llull i Arnau de Vilanova devien ésser vistos de la mateixa manera: com a persones amb poca formació teològica, que no havien rebut el sagrament de l'orde sacerdotal, que escrivien bona part de les seves obres en llengua vernacle, que criticaven profundament la situació de l'església de l'època i proposaven una reforma. Si bé Pèire Joan Oliu era un teòleg d'ofici, ben format, sacerdot, compartia amb Llull i Vilanova un mateix model d'Església i de cristianisme. Aquesta manera d'entendre el cristianisme era al darrera de moltes comunitats de beguins i d'espirituals (els «simples» i «inferiors» al·ludits per Agostino d'Ancona). En darrer terme, les crítiques d'Agostino d'Ancona tenen una motivació eclesiològica: advertir les autoritats «del perill» de les doctrines que professen aquests «divinatores et sompniatores».

De fet, Agostino d'Ancona no s'«inventà» les crítiques de «fantàstics», «visionaris», «heretges», ans ja les trobem documentades en les mateixes obres de Llull i Vilanova. Així, per exemple, Llull, en el *Llibre de la disputa del clergue*

Pere i de Ramon, el fantàstic, el clergue afirma: «—Raimunde, diu de te audivi quod magnus sis phantasticus» i encara: «—Credebam —inquit— Raimunde, te phantasticum esse. Modo vero per haec verba tua cognosco te non modo phantasticum, sed esse phantasticissimum». ⁴⁹ En el *Raonament d'Avinyó*, Arnau de Vilanova recorda: ⁵⁰ «[...] uns deÿen que yo era fantàstich, los altres que nigromàntich, los altres que encantador, los altres que ypòcrita, los altres que eretge, los altres que papa dels eretges [...]»

La caracterització que fa el teòleg agustinianista dels pensadors catalans (que els redueix als seus aspectes comuns) i de la seva doctrina, que podríem anomenar 'arnaldolul·lisme', és la primera anella d'una llarga transmissió que passa després per Nicolau Eimeric i Gerson ⁵¹.

No hi ha cap mena de dubte que la concepció eclesiològica d'Agostino Trionfo es va anar imposant en forma d'ortodòxia i que el moviment que representen Llull i Vilanova (i Pèire Joan) fou literalment esclafat. Almenys en un primer moment. Temps a venir, els mateixos valors que compartien aquests autors varen impulsar la Reforma, de conseqüències greus per a l'Església catòlica. I al capdavant, el Concili Vaticà II en representa en part el seu reconeixement.

Potser en darrer terme, tant l'habilitat d'Arnau de Vilanova per revelar el sentit ocult dels somnis com les visions de Ramon Llull (que donen títol al *Tractatus* d'Agostino d'Ancona), han d'ésser interpretats en clau de legitimació del propi discurs per part d'unes persones a les quals es negava tota autoritat teològica.

Des d'aquesta perspectiva, no ens podem estar d'entreveure una certa veritat en les paraules en defensa pròpia que Arnau de Vilanova escriu en el *Raonament d'Avinyó*: ⁵² «[...] a promoure e administrar la veritat avangelical, en la qual està la veritat del christianisme, [Déu] à el·legits en aquets temps, e appellats, lecs ydiotes e muyllerats, dels quals fa universals doctors [...]».

En definitiva, Agostino d'Ancona és sense cap mena de dubte un antilul·lista.

⁴⁹ Ramon Llull, 2008, p. 108 i 110-112. En la traducció catalana el text fa (p. 109 i 111-113): «—Ramon, he sentit parlar molt de vós, que sou un gran fantàstic [...] —Creia, Ramon —digué—, que éreu un fantàstic; ara realment, però, veig per les vostres paraules que no només sou un fantàstic, sinó un superfantàstic». Sobre aquesta obra, vegeu Domínguez, 2008, núm 190, p. 220.

⁵⁰ Vilanova, 1947, p. 215, l. 16-19.

⁵¹ En el seu pamfletari *Diàleg contra els lul·listes*, l'inquisidor Nicolau Eimeric, 2002, p. 41, 35 i 35-36, llegim: «Les teories que va rebre Ramon Llull i que va posar per escrit en diverses obres, i que va escampar amb una gran xerrameca, reunint al seu entorn molts deixebles, ni les va tenir per un esforç d'investigació personal, ni per l'ensenyament d'altri, com diu ell mateix i reconeixeu vosaltres [els lul·listes]; per tant, només les va poder tenir o per revelació divina o per suggestió diabòlica» [...] «s'acostà a París i finalment a la Cúria romana, on exposà els seus propòsits, bo i essent fantasiosos» [...] «Però tothom se'l va treure de sobre com un fantasiós en les seves peticions i els seus propòsits». Cf. Teleanu, 2018, p. 28.

⁵² Vilanova, 1947, p. 220, l. 6-11.

En la seva obra *Contra divinatores et sompniatores*, escrita quan Ramon Llull encara era viu, però sense anomenar-lo mai pel seu nom, li dedica unes pàgines antològiques del capítol sisè (i el té especialment en compte en d'altres). No són, certament, textos llargs, però per la seva acritud i porfídia, i per la repercussió i influència que han tingut posteriorment, mereixen (si és que tal cosa és un mèrit) ocupar un lloc ben destacat en la història de l'antilul·lisme.

Bibliografia

- ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1998 [1970].
- ARNALDUS DE VILLANOVA, *Ars catholicae philosophiae*, dins Josep PERARNAU I ESPELT, «L'*Ars catholicae philosophiae* (primera redacció de la *Philosophiae catholicae et divina*) d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10, 1991, pp. 7-223.
- , *Interpretatio de visionibus in somniis dominorum Iacobi secundi, regis Aragonum, et Friderici tertii, regis Siciliae, eius fratris*, ed. Jaume Mensa i Valls, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans/Facultat de Teologia de Catalunya, 2019.
- , *Praesentatio facta Burdegaliae*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3824, ff. 254d-261d.
- ARNAU DE VILANOVA, *Informació espiritual*, ed. Miquel Batllori, dins *Obres Catalanes*, vol. 1, ed. Miquel Batllori, Barcelona, Editorial Barcino, 1947, pp. 223-250.
- , *Raonament d'Avinyó*, ed. Miquel Batllori, dins *Obres Catalanes*, vol. 1, ed. Miquel Batllori, Barcelona, Editorial Barcino, 1947, pp. 167-221.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS [PSEUDO], *Adversus quinque haereses, seu contra quinque hostium genera, tractatus*, dins *Patrologiae cursus completus*, vol. 42, ed. Jean-Paul Migne, Paris, Apud Garnier fratres, 1865, cols. 1101-1116.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, dins *Patrologiae cursus completus*, vol. 42, ed. Jean-Paul Migne, Paris, Apud Garnier fratres, 1865, cols. 817-1198.
- AUGUSTINUS TRIUMPHUS DE ANCONA, *Tractatus contra divinatores et sompniatores*, dins GIGLIONI, Pierangela, «Il *Tractatus contra divinatores et sompniatores* di Agostino d'Ancona: Introduzione e edizione del testo», *Analecta Augustiniana*, 48, 1985, pp. 54-111.
- BONILLO HOYOS, Xavier, *Ramon Llull a París. Un recorregut històric i intel·lectual*, Alacant, Biblioteca virtual Joan Lluís Vives, 2008.
- BROWN, Stephen F.; FLORES, Juan Carlos, «Augustine of Ancona (Augustinus Triumphus)», dins *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Lanham/Boulder, New York/London, Rowman & Littlefield, 2018 [2007], p. 69.
- DOMÍNGUEZ, Fernando, *Works*, dins Alexander Fidora; Josep E. Rubio, 2008, pp. 125-242.
- DROSSBACH, Gisela, «Augustinus Triumphus», dins *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, vol. 1 (A-B), ed. A. Frhr. v. Campenhausen; I. R. Riedel-Spangenberg; R. Sebott, Padeborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh,

2002, 182-183.

FIDORA, Alexander, «*Sicut oleum super aquam*: Sobre la relación entre fe y razón en Ramon Llull», *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 61, 2018, pp. 121-138.

FIDORA, Alexander; RUBIO, Josep E., eds., *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout, Brepols, 2008.

FUSSENEGGER, Gerold, «*Litteram septem sigillorum* contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita», *Archivum Franciscanum Historicum*, 46, 1954, 45-53.

GAYÀ ESTELRICH, Jordi, «Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad», *Anuario Filosófico*, 49/1, 2016, pp. 121-137.

GIGLIONI, Pierangela, «*Il Tractatus contra divinatores et sompniatores* di Agostino d'Ancona: Introduzione e edizione del testo», *Analecta Augustiniana*, 48, 1985, pp. 7-111.

GREGORIUS MAGNUS, *XL homiliarum in Evangelia libri duo*, dins *Patrologiae cursus completus*, vol. 76, ed. Jean-Paul Migne, Paris, Apud Garnier fratres, 1878, cols. 1075-1312.

HITZFELD, Karl Leopold, *Studien zu den religiösen und politischen Anschauungen Friedrichs III. von Sizilien*, Berlin, Verlag von Emil Ebering, 1930.

LABERGE, Damasus, «*Responsio quam fecit Petrus Ioannis ad litteram magistrorum praesentatam sibi in Avinione*», *Archivum Franciscanum Historicum*, 28, 1935, pp. 115-197, 374-407.

Littera septem sigillorum, ed. Gerold Fussenegger, 1954.

MANSELLI, Raoul, «La religiosità di Arnaldo da Villanova», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 63, 1951, p. 1-100.

MENSA I VALLS, Jaume, «Estudi introductorii», dins Arnaldus de Villanova, 2019, pp. 11-64.

—, «Il sogno di re Federico interpretato da Arnaldo da Villanova e la confutazione d'Agostino Trionfo», dins *Arnaldo da Villanova e la Sicilia*. I Convegno Internazionale in memoria di Alessandro Musco. Ed. Giuseppe Pantano, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2017, pp. 89-103.

MINISTERI, Biagio, «Agostino d'Ancona», dins *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, ed. A. Ghisalberti, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 475-478.

—, *De vita et operibus Augustini de Ancona O.E.S.A.*, Roma, Analecta Augustiniana, 1953.

NICOLAU EIMERIC, *Diàleg contra els lul-listes*. Traducció de Jaume de Puig, Barcelona, Quaderns Crema, 2002.

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, «*Papa maior est angelis*. Intorno ad una dottrina culmine della *plenitudo potestatis* del papa», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 23, 2015, pp. 365-408.

PARDO PASTOR, Jordi, «*Nisi credideritis non intelligetis* (Is 7,9) en la interpretació de Ramon Llull», *Patristica et Mediaevalia*, 25, 2004, 77-88.

PERARNAU, Josep, «Entorn de l'*Ars no(ta)toria* de Ramon Llull», *Revista Catalana de Teologia*, 5, 1980, pp. 223-227.

—, Recensió de Giglioni, 1985, dins *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 7/8, 1988-1989, pp.

328-330.

- PETRUS IOHANNIS (OLIVI), *Responsio ad litteram magistrorum*, ed. Damasus Laberge, 1935.
- RAIMUNDUS LULLUS, *Ars notatoria*, ed. de Jordi Gayà Estelrich, Madrid, CITEMA, 1978; i dins Villalba i Varneda, 2015, pp. 925-935.
- , *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*, ed. Jordi Gayà Estelrich, dins Raimvndi Lvlli Opera Latina, vol. 20, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 438-485.
- , *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, ed. Helmvrt Riedlinger, dins Raimvndi Lvlli Opera Latina, vol. 6, Turnhout, Brepols, 1978, pp. 319-373.
- RAMON LLULL, *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la Ciutat del món*, ed. Lola Badia, Turnhout/Santa Coloma de Queralt, Brepols/Obrador Edendum 2008, 288 pp. [Text llatí, *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici*, i traducció catalana]
- , *Llibre dels articles de la fe*, ed. Antoni Pons i Pons, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1996, pp. 19-72.
- SCHOLZ, Richard, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, vol. 1, Rom, Verlag von Loescher, 1911.
- SOLÀ I SIMON, Teresa, «Nisi credideritis non intelligetis. Lectura d'Is VII,9 per Ramon Llull», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 22, 2003, pp. 580-595.
- SOLER, Albert, «Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la Corona d'Aragó», *Studia Lulliana*, 38, 1998, pp. 3-26.
- STJERNA, Kirsi Irmeli, «Augustinus Triumphus of Ancona», dins *The New Westminster Dictionary of Church*, ed. R. Benedetto, Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2008, p. 61.
- TELEANU, Constantin, «La censure du magistère de l'*Ars Raymundi* à l'Université de Paris selon Jean Gerson», dins *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández – Rafael Ramis Barceló, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2018, pp. 13-29.
- THOMAS DE AQUINO, *De rationibus fidei*, ed. Hyacinthe-François Dondaine, dins *Opera Omnia*, 40, B-C, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1969, pp. B, 1-79.
- VÉRONÈSE, Julien, «Contre la divination et la magie à la cour: trois traités adressés à des grands aux XIVe et XVe siècles», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 23, 2015, pp. 405-431.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull, vida i obres*, vol. 1, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015.

4. NICOLAU EIMERIC VERSUS RAMON LLULL: PERQUÈ?

JAUME DE PUIG OLIVER

Institut d'Estudis Catalans

Nicolau Eimeric versus Ramon Llull: Perquè?

L'acusació d'heretgia que Nicolau Eimeric va orquestrar contra Ramon Llull i les polèmiques que se'n van seguir ha originat una bibliografia que aquí només serà evocada en record.¹ En aquests moments ja no cal insistir sobre la qüestió de l'ortodòxia lul·liana, donada per bona a Roma en el procés actualment en curs de canonització del beat mallorquí. Es tractaria, en canvi, de mirar d'entendre l'acció eimericiana contra Llull fora del context de la discussió doctrinal. No perquè tot ja sigui clar en aquest aspecte. Encara falta estudiar i editar el tractat fonamental de Nicolau Eimeric contra Llull, l'*Expurgate vetus fermentum* (1389),² tractat de caràcter doctrinal escrit al mateix temps que el *Dialogus contra Lullistas* (1389)³ i el tractat contra el rector de Silla (1390).⁴ Però per ventura una aproximació de naturalesa no estrictament doctrinal –per bé que en matèria d'inquisició l'intent és potser contradictori– podria ajudar a la comprensió del sentit que Eimeric va imprimir a la seva acció contra Llull.

La fama d'heterodox atribuïda a Llull s'ha basat secularment en la llista de cent articles lul·lians publicada per Eimeric al *Directorium inquisitorium*.⁵ Totes les altres obres escrites per Eimeric contra Llull i els lul·listes són obres polèmiques que l'inquisidor ha d'escriure a la defensiva, i, a diferència del *Directorium*, no van tenir difusió posterior. La força de la controvèrsia, però, fou enorme, i va tenir efectes des del primer moment, fins i tot en la redacció eimericiana d'alguns dels cent articles lul·lians, tal com vam tenir ocasió de constatar anys enrere. Efectivament, els articles 82-87 de la llista del *Directorium* provenen d'un bloc d'extrets de l'*Art amativa* lul·liana autògrafs d'Eimeric, conservats al ms. Vat. lat. 7199. Aquests extrets foren comparats per Josep Perarnau de forma minuciosa amb l'original lul·lià i amb la

¹ Se cita el *Directorium inquisitorium* de N. Eimeric segons l'edició romana de 1585. Per a una panoràmica bibliogràfica orientativa sobre la polèmica i els seus aspectes diversos, Perarnau, 1997, pp. 14-18, nota 12. Per a un elenc de més de cent vuitanta autors contraris a Ramon Llull, Madre, 1973, pp. 20-71.

² Cf. Kaepelli, 1980, n. 3081, p. 164.

³ Kaepelli, 1980, n. 3080, p. 163. Editat dins «ATCA», 19 (2000), 7-296.

⁴ És Pere Sesplanes, suposat seguidor de Llull, contra el qual Eimeric escriu un *Tractatus de duplici natura in Christo (inc.: In sordibus est, sordescat adhuc)*: Kaepelli, 1980, n. 3079, p. 163.

⁵ *Directorium*, pp. 272-278.

forma que van acabar prenent en el ms. del *Directorium* conservat a la biblioteca March de Palma de Mallorca, ms. provinent del convent dominicà de Girona i datable devers 1390,⁶ amb la particularitat que en aquest manuscrit la llista dels cent articles lul·lians és també autògrafa d'Eimeric. Al cap de poc, vam tenir ocasió de comprovar que en el ms. del *Directorium* de l'Escorial, procedent de la inquisició de Saragossa, escrit entre 1377 i 1385,⁷ els articles de l'*Art amativa* integrats a la llista dels cent eren divergents en lliçons significatives i conflictives, de manera que el manuscrit escorialenc es configurava com un pas intermedi entre els extrems del Vat. lat. 7199 i la redacció autògrafa d'Eimeric dels cent articles al ms. ara mallorquí.⁸ A part d'això, vam constatar vacil·lacions textuais, alguna anomalia crítica en l'escriptura eimericiana dels cent articles, i a més a més la supressió en el ms. mallorquí de l'esment de la font lul·liana de cada article, la qual cosa plantejava problemes nous i la necessitat de consultar altres mss. del *Directorium* —els més antics, almenys: Salamanca BU ms. 81, Bolonya BU ms. 2255, Gniezno Bibl. Kapitulna ms. 36, potser Leipzig BU ms. 579—, a part de les edicions del segle XVI, per tal de disposar finalment d'una llista depurada dels cent articles i per a saber quines havien estat les etapes o els accidents de la seva elaboració. En tot cas, quedava clar que fins a l'últim moment Eimeric havia treballat sobre la llista dels cent articles i que per a ell aquella llista no era un afer anodí.

Com sigui, el que voldríem esbrinar, si és possible, són les raons que van dur Eimeric a publicar en el *Directorium* tant la llista dels articles que incriminaven Llull d'heretgia com el text de la butlla *Conservationi puritatis* de Gregori XI, on la doctrina lul·liana era condemnada genèricament. Hom se situa, doncs, abans de les polèmiques. La qual cosa implica una conseqüència òbvia: cal centrar-se en el *Directorium* mateix.

El *Directorium* és l'obra central i per antonomàsia d'Eimeric. Tot fa pensar que la seva elaboració fou llarga en el temps. El 1359 el futur inquisidor havia enllestit el voluminós *Tractatus contra daemonum invocatores*, amb el seu apèndix *De suspitione levi, vehementi et violenta*, obra de caràcter jurídic que li obria les portes a l'estudi de la documentació papal referent a un punt concret de l'acció de l'inquisidor. Poc després ampliava les seves recerques sobre la jurisdicció eclesiàstica en el *Tractatus de censuris ecclesiasticis et de poenitentiaris*, escrit possiblement entre 1359 i 1360. Segueix un hiatus fins que la seva activitat literària es manifesta en el volum de *Sermones dominicales* acabat el 1366 i en el de *Sermones de communi sanctorum plurimorumque eventuum* que apareix el 1373. Entremig s'havia preocupat del problema religiós de jueus i sarraïns, enfocant-lo des

⁶ Perarnau, 1979, pp. 79-100.

⁷ Kaepelli, 1980, n. 3062, p. 159.

⁸ Cf. Puig, 2000, pp. 523-560.

del punt de vista d'una possible jurisdicció inquisitorial quan incorrien en invocació demoníaca o tractaven matèries relacionades amb la religió cristiana, i així el 1370 publica el *Tractatus de iurisdictione Ecclesiae et inquisitorum contra infideles daemones invocantes vel alias fidem catholicam agitantes*. Tres anys abans, el 1367, havia començat la *Postilla in evangelium beati Mathaei*. Conjecturem que des del 1359 fins al 1376, amb el contrapunt dels *Sermones* i dels altres escrits acabats d'esmentar, Eimeric aplega els materials i la informació que li serveixen per a la redacció del *Directorium*. Només després de la publicació del *Directorium inquisitorum* (1376), Eimeric acabarà la *Postilla* de sant Mateu (abril 1377) i emprendre les de sant Joan (1377-1383), sant Lluç (1383-1387), sant Marc (1387-1389), i les de les epístoles als Hebreus (1393-1396), als Gàlates (1398) i als Romans, aquesta última tot just encetada i interrompuda per la mort de l'autor a Girona el 1399. De 1376 per avall, Eimeric entrarà en el remolí d'escrits sobre el Cisma, contra els lul·listes, contra Arnau de Vilanova, i altres obres, grans o menors, totes relacionades amb l'ortodòxia, algunes de les quals són respostes a consultes o a problemes del temps, com és ara els averanys sobre la fi del mon, el poder de l'alquímia, la nigromància i l'astrologia.

Ara bé, el *Directorium* se situa d'entrada en una perspectiva pràctica. L'autor l'adreça als seus col·laboradors (pares i germans OP, comissaris i vicaris) en la lluita contra l'heretgia a totes les terres i regnes del domini del rei d'Aragó. I els la dirigeix amb un prec: que l'acceptin, que la mirin amb simpatia, que l'estudiïn de valent, que se l'aprenguin bé, que confiïn fermament en la seva veritat, que no s'apartin mai de la seva autenticitat, que ella dirigeixi tots llurs actes judicials, que l'expliquin als teòlegs i juristes que consultaran, i que la segueixin punt per punt quan imposin penitències o promulguin sentències.⁹ La convicció d'Eimeric d'haver fet una obra de bona qualitat –per no dir perfecta– de cara a facilitar el treball de l'inquisidor és patent. En el *Directorium* hi ha tot el que s'ha de saber de teòrica heretikal, hi ha tots els documents jurídics i teològics que fonamenten l'acció del tribunal de la fe, i totes les indicacions pragmàtiques per a un exercici profitós de l'ofici d'inquisidor. Tota la tercera part del Directori condensa les millors solucions pràctiques als diversos problemes que ha d'afrontar l'inquisidor, aportades per l'experiència dels inquisidors mendicants del segle anterior. L'autor és conscient de la vàlua del seu manual, i per això l'alaba i no té cap empatx a proposar-lo com a eina de treball.

Vida i obra d'Eimeric pledegen a favor de la seva irresistible vocació d'inquisidor. Fullejant els seus comentaris escripturístics, hom s'adona que ha explorat el Nou Testament per a trobar-hi la base textual per a debellar errors en matèria de fe. S'ha de reconèixer que hi ha ben pocs escrits d'Eimeric en els quals el

⁹ *Directorium, Epistola*, pp. 1-2.

combat contra l'heretgia no aparegui en primer terme, d'una manera que avui no pot deixar de semblar excessiva, obsessiva i abusiva.

Una característica rellevant del *Directorium* és el seu color aragonès. Al bell inici de la segona part sorprèn que al costat dels textos de l'autoritat eclesiàstica citats (catorze Decretals, quatre Extravagants, deu lletres papals, extrets de la glossa ordinària i dels grans glossadors), Eimeric hi afegeixi les conclusions del concili provincial de Tarragona al qual va assistir fra Ramon de Penyaforat i en el qual es van dictar normes a propòsit del tractament dels heretges (1230).¹⁰ No reproduceix cap més disposició de cap més concili, ni general ni provincial.

En aquesta mateixa segona part, dedicada a dreçar una llista exhaustiva dels heretges de tots els temps, Eimeric esmenta els heretges condemnats per Crist,¹¹ els condemnats en el *Decret de Gracià*,¹² en les *Decretals*, en el *Sisè de les Decretals*, en les *Clementines*,¹³ en les *Extravagants*;¹⁴ els condemnats pels papes després de llur mort¹⁵ (i aquí hi entren Llull i els lul·listes¹⁶), els condemnats pels inquisidors d'Aragó per manament papal,¹⁷ els condemnats pels inquisidors d'Aragó sense manament papal¹⁸ (i aquí hi entra Arnau de Vilanova).¹⁹ Segueix el mateix procediment pel que fa als llibres condemnats: *Decret*, *Decretals*, *Extravagants*,²⁰ papes (i aquí hi entra l'obra de Llull)²¹, llibres condemnats per manament especial del papa (i aquí hi entra un llibre d'invocació del dimoni i els opuscles de Ramon de Tàrrega, dit Ramon Neòfit, condemnats per l'arquebisbe de Tarragona i el mateix Eimeric)²², llibres condemnats pels inquisidors d'Aragó (obres d'Arnau de Vilanova, el *Virginal* de Gonçal de Conca copiat per Nicolau de Calàbria, el *Llibre de Salomó* – d'invocació de dimonis –, el *Llibre de la vinguda de l'Anticrist* de Bartomeu Janoès, tots condemnats amb intervenció d'Eimeric, llevat dels llibres d'Arnau).²³ És veritat que també esmenta la condemna de dues epístoles de Dolcí de Novara (1307) i la condemna massiva de llibres de totes les -màncies (necro-, geo-, piro- hidro-, quiro-) i dels llibres de sortilegis, d'invocació, etc., efectuada a París el 1290.²⁴ Més

¹⁰ *Directorium*, pp. 234-236

¹¹ *Directorium*, pp. 257-258.

¹² *Directorium*, pp. 258-262.

¹³ *Directorium*, pp. 264-266.

¹⁴ *Directorium*, pp. 266-268.

¹⁵ *Directorium*, pp. 268-272

¹⁶ *Directorium*, pp. 272-278.

¹⁷ *Directorium*, pp. 279-281.

¹⁸ *Directorium*, pp. 282-285

¹⁹ *Directorium*, pp. 282-283.

²⁰ *Directorium*, pp. 328-330.

²¹ *Directorium*, pp. 331-332.

²² *Directorium*, pp. 334.

²³ *Directorium*, pp. 336-337.

²⁴ *Directorium*, p. 337.

endavant Eimeric explica detalladament el cas del jueu Astruc de Piera, condemnat pel bisbe de Barcelona i per ell mateix com a invocador de dimonis; el rei reclamava que el jueu no podia ésser jutjat pel fur eclesiàstic, perquè queia sota la jurisdicció reial, però Gregori XI va obligar el bisbe de Lleida a lliurar el jueu al bisbe de Barcelona i a l'inquisidor, i aquests, després d'haver-lo fet abjurar, el van condemnar a cadena perpètua.²⁵

Color aragonès, doncs, i color personal eimericià tenyeixen de dalt a baix el *Directorium*. Hem parlat més amunt de perspectiva pràctica. Encara que el *Directorium* vulgui ésser un compendi teòric complet sobre l'heretgia i els procediments per a combatre-la, Eimeric no oblida mai que escriu per als seus col·laboradors, i aquests treballen «als regnes i terres subjectes al sereníssim príncep senyor rei d'Aragó». Per tant, es pot pensar que el *Directorium* està concebut i construït des de i per a tots aquells que hauran d'exercir l'ofici inquisitorial als països de la corona d'Aragó. És difícil de valorar si la centralitat aragonesa del *Directorium* té alguna cosa a veure amb el fet que l'inquisidor d'aquests països cobrava de l'erari públic, circumstància aquesta que donava al tribunal de la fe una rellevància pública notable als «regnes i terres del rei d'Aragó». En el *Directorium* Eimeric constata que la financiació pública del tribunal de la fe era excepcional en el món, i que a la pràctica el sistema no funcionava.²⁶

El color personal eimericià del *Directorium* sempre l'hem vist en relació amb un tret innegable del personatge. Eimeric és un home d'elit: mestre en teologia, escriptor infatigable, col·laborador de cardenals i papes, té aspiracions altes de tot tipus: intel·lectuals, socials, eclesiàstiques. És un home dur, i en el seu combat amb un altre home dur, el rei Pere III, arribarà a ésser destinat a la mort per ofec, sense que el rei es pugui sortir amb la seva, a causa de la malla de relacions que Eimeric té en el cercle íntim del rei. És indubtable que Eimeric va emprendre la seva vida religiosa com una carrera cap a l'excel·lència: jove mestre en teologia i ensenyant de filosofia, escriu un tractat de *Lògica* (i és dels quatre primers que s'escriuen durant el segle XIV) i un altre de *Física*. Escriu sermonaris per als seus germans d'ordre. Emula els comentaristes de l'Esriptura. Participa a fons en el gran daltabaix del Cisma, posant-se al servei del papat avinyonès. Abans havia estat en òptimes relacions amb Gregori XI, del qual aconseguí les tres butlles antil·ulianes: *Nuper dilecto filio* (5

²⁵ *Directorium*, pp. 381-382.

²⁶ Cf. Puig, 2003, pp. 175-222. En el *Directorium* Eimeric, molt realista i escarmentat per les incidències que ell mateix havia hagut d'endurar de part de Pere III, dona el sistema per acabat: «... in quibusdam mundi partibus domini temporales dabant inquisitoribus stipendia, quia habebant condemnatorum bona; modo autem, prauitate haeretica quam plurimum extirpata in tantum vt raro sint haeretici pertinaces et rarius relapsi et rarissime diuites, sed pauperes, vtpote Fraticelli, Beguini seu Valdenses, domini temporales non habent ita frequenter sicut olim bonorum confiscationes; et ideo nolunt prouidere inquisitoribus, vt eorum sumptibus fiant inquisitiones»: *Directorium*, p. 708.

juliol 1372), *Ad audientiam* (29 setembre 1374) i *Conservationi puritatis* (25 gener 1376). Va exercir el Provincialat, aspirà a l'episcopat, plantà cara a la monarquia sempre que convingué... Alguna vegada hem pensat que la seva dedicació a l'ofici d'inquisidor i el projecte del *Directorium* s'havia de veure com un projecte personal deliberat del dominicà gironí. Vist que sant Ramon de Penyafort havia codificat les *Decretals* dels papes, i que sant Tomàs d'Aquino havia sintetitzat la teologia catòlica en les seves dues *Summes*, quedava per a sistematitzar un dels objectius assenyalat pels papes als ordes mendicants: la lluita contra l'heretgia. D'aquí pot haver sorgit la idea de confeccionar el *Directorium*. En l'epístola dedicatòria, Eimeric parla clarament de la dispersió dels cànons pontificis, de les lleis imperials, de les constitucions papals i imperials, de les lletres pontificies, aparats, glosses, privilegis, indults, dictàmens de llegats apostòlics, bisbes i altres prelats eclesiàstics que tracten de la matèria. Aquest estat de dispersió constitueix un impediment per a l'exercici eficaç i correcte de la lluita contra l'heretgia. El *Directorium* és el remei aportat a la situació caòtica anterior, perquè ha esta construït concordant i compaginant els cànons, lleis, extravagants, aparats, determinacions, condemnes, prohibicions, aprovacions, condemnes, consultes, respostes, lletres apostòliques, privilegis, indults, consells, comissions i citacions referents a excomunionis, absolucions, caucions, purgacions, condemnes, sentenciacions, relaxacions, és a dir, tot el que incideix en l'exercici de l'ofici inquisitorial. La idea de *concordar* és presa del *Decret* de Gracià: *Concordia discordantium canonum*. Es tracta d'organitzar i seriar la normativa emanada de l'autoritat competent, per tal que la seva aplicació pràctica no plantegi dubtes ni dificultats. El mèrit tristíssim del *Directorium* als nostres ulls és que l'intent va sortir molt bé.

En aquest context de pragmatisme al servei del tribunal de la fe en el context espacio-temporal de la Corona d'Aragó durant el segle XIV esdevé possible la coloració molt personal que Eimeric confereix a les pàgines del *Directorium*. L'autor del codi inquisitorial fa actes de presència reiterats al llarg de tota l'obra. Al marge d'una valoració pejorativa del fet –infatuació, pretensió, vanitat irrefrenable–, és molt possible que Eimeric tingués elements de contrast, reals o imaginaris, per a considerar que la inquisició aragonesa havia d'ésser posada com exemple. Certament, els resultats obtinguts pels inquisidors catalanoaragonesos tal com s'exposen al *Directorium* –condemnes d'heretges, condemnes de llibres i doctrines– fan patxoca i acrediten la inquisició aragonesa com una institució treballadora i eficaç. Eimeric es refereix a l'activitat dels inquisidors dominicans que l'han precedit en l'ofici: Bernat de Puigcercós, Arnau Burget, Guillem Costa, Nicolau Rossell, amb un cert orgull latent. La tria d'aquests noms es pot posar en relació amb els destinataris del *Directorium*: els col·laboradors dominicans d'Eimeric evocats a l'epístola dedicatòria, perquè prenguin exemple i continuïn amb entusiasme el mateix combat.

Les còpies manuscrites que es faran als segles XIV i XV²⁷ acrediten l'èxit del *Directorium*. Com obra nova –i decisiva en el seu tema– calia coronar-la amb un cas espectacular. La troballa d'aquest cas espectacular havia d'ésser obra d'un inquisidor aragonès. I només hi podia haver cas i troballa espectaculars en el cas d'un heretge important, d'algú que hagués escampat doctrines amb un cert èxit social. Aquesta figura fou, doncs, Ramon Llull.

La figura de Ramon Llull hauria pogut passar desapercebuda en el *Directorium*, si Eimeric només hagués disposat en el moment de publicar-lo de les dues butlles antil·lulianes *Nuper dilecto filio* i *Ad audientiam* de Gregori XI, dels anys 1372 i 1374. Efectivament en la primera d'aquestes butlles el papa assenyalava a l'arquebisbe de Tarragona una llista de llibres de Ramon Llull²⁸ sospitosos d'heretgia i manava que fossin examinats i posteriorment cremats, si es confirmava llur caràcter herètic. En la segona butlla, el papa manava a l'oficial del bisbe de Barcelona que li enviés un llibre de Ramon Llull en català, on hi havia molts errors de fe.

Aquestes dues butlles no anaven mes enllà. El fet és que el 25 de gener del 1376 apareix la butlla *Conservationi puritatis*, obtinguda del papa per Eimeric contra els llibres i la doctrina de Ramon Llull. Segons Eimeric, una comissió de més de vint mestres en teologia presidida pel cardenal Ostiense va examinar vint volums de Ramon Llull i en va extreure dos-cents articles erronis. Basant-se en el treball de la comissió, Gregori XI manava que el llibres de Llull fossin retirats de la circulació i condemnava la doctrina lul·liana com errònia de forma genèrica.

El mateix any 1376 Eimeric publica el *Directorium*, on insereix la tercera butlla de Gregori XI,²⁹ «qua condemnantur viginti volumina Raymundi Lull et cetera eiusdem opera interdicuntur». Això és estampat en la q. XXVI de la segona part. Ara bé, en la precedent q. IX, n. 5, Eimeric havia publicat cent articles d'una llista anterior de cinc-cents, la qual cosa converteix Ramon Llull en un dels heretges més massivament herètic de tots els que apareixen en la segona part del *Directorium*. Sobre el joc de mans eimericià entre els cinc-cents, els dos-cents i els cent articles lul·lians objecte –o no– de la condemna papal, cal recordar l'estudi de Josep Perarnau citat supra, a la nota 6. Com que les conclusions d'aquell estudi esguardaven sobretot la qüestió de fons de l'ortodòxia lul·liana, bo i donant-les per vàlides, ara no hi entrarem. Només ens fixem en el fet brut de la publicació dels cent articles lul·lians suposadament representatius d'una doctrina prohibida en la butlla *Conservationi puritatis*. Llull queda marcat en el *Directorium* com un heretge de

²⁷ Són 25 segons Kaepeli, 1980, n. 3062, p. 158-159. Però cal afegir-hi el ms. de la biblioteca March de Mallorca (1390), desconegut de Kaepeli.

²⁸ Cf. *Directorium*, p. 331a, n. 3.

²⁹ *Directorium*, p. 331-332.

primer nivell i Nicolau Eimeric, el seu descobridor i perseguidor, com un inquisidor de diligència i eficàcia modèliques.

Practicitat, color local, color personal: tres trets que tenyeixen per bé i per mal l'obra cabdal d'Eimeric. La promoció de Llull a heretge important i a heresiarca, puix que el *Directorium* també denunciarà els errors dels lul·listes, té com efecte la promoció d'Eimeric al rang d'inquisidor excel·lent entre els inquisidors.

Deixant ara de banda la polèmica doctrinal, es fa palès que en el *Directorium* s'hi detecta la voluntat del seu autor de promocionar la qualitat del seu treball codificador, d'enaltir la inquisició catalanoaragonesa com una de les més eficaces de l'època, i de presentar un elenc de resultats espectaculars en el combat per la fe, el més espectacular dels quals és la denúncia contra Ramon Llull i el lul·lisme.

Bibliografia

- KAEPPELI, Thomas, O. P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma 1980.
- MADRE, Alois, *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium*, dins «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge», Band 11, Münster, Aschendorff, 1973.
- PERARNAU, Josep, «Tres nous tractats de Nicolau Eymeric en un volum de les seves *Opera Omnia* manuscrites procedent de Sant Domènec de Girona», dins *Revista Catalana de Teologia*, IV/1, 1979, pp. 79-100.
- , «De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Ars amativa de Llull, en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antil·lianes del seu *Directorium Inquisitorium*». *Arxiu de textos catalans antics*, 16, 1997, pp. 7-129.
- PUIG OLIVER, Jaume de, «Notes sobre el manuscrit del *Directorium Inquisitorium* de Nicolau Eimeric conservat a la biblioteca de l'Escorial (ms. N. I. 18)», dins *ATCA* 19, 2000, pp. 523-560.
- , «El pagament dels inquisidors a la corona d'Aragó durant els segles XIII i XIV», dins *ATCA*, 22, 2003, pp. 175-222.

5. IL PARADOSSO DEGLI ALCHEMISTI “LULLISTI”.

RITORNANDO SULLE ORIGINI DELL’ALCHIMIA PSEUDOLULLIANA

MICHELA PEREIRA

Università di Siena

1. Che cosa sappiamo veramente?

Com’è accaduto che a un autore certamente critico nei confronti dell’arte trasmutatoria, come lo fu di fatto Ramon Llull, sia stato attribuito un *corpus* di scritti d’alchimia fra i più cospicui, per numero e importanza, della tradizione occidentale? Questa domanda non ha ancora ricevuto una risposta esauriente, anche perché di nessuno dei testi pseudolulliani d’alchimia si è, non dico identificato, ma neppure fin qui ipotizzato il vero autore. La mancanza di un’attribuzione intenzionale nel testo fondativo del *corpus*, il *Testamentum* redatto nel primo terzo del XIV secolo, e la complessità delle dinamiche che hanno dato luogo alla vera e propria pseudoepigrafia lulliano-alchemica – temi di una ricerca di alcuni decenni fa, che ripercorro sinteticamente in queste pagine¹ –, aggiungono dettagli non anodini alla discussione su quale sia propriamente, dal punto di vista storico e storiografico, il significato (o i significati molteplici) del termine «lullista»². Possiamo infatti davvero considerare tali, sia pure nell’accezione più ampia che a questo termine ha attribuito il *Diccionari* di Sebastià Trias Mercant («una filosofia che nasce dal ripensare le idee di Llull a partire dalle correnti filosofiche di ogni epoca»³), gli autori di scritti che si richiamano a una tradizione sicuramente pseudoepigrafica? Ma questo è poi vero per tutti gli alchimisti «lullisti»?

La risposta alle domande appena formulate non è scontata, anche se certamente tutti gli scritti alchemici pseudolulliani appartengono con buona ragione alla storia

¹ Pereira, 1989; cfr. Cifuentes i Comamala, pp. 234-42.

² Tenendo sullo sfondo il classico lavoro dei Carreras y Artau, i contributi su questo tema a cui mi riferisco sono: Badia; Trias Mercant; e Romano che, citando Alessandro Musco scrive: «Personalmente sono dell’opinione che la stessa *categoria* (?) di lullismo vada sottoposta ad una attenta e rigorosa valutazione e revisione critica e che vada usata con giudizio ben più articolato e differenziato rispetto a quanto in atto si usi fare, forse più per silenziosa *traditio* che non per convinta e meditata riflessione» (p. 3). Fortunatamente il rilievo successivo sulla scarsa attenzione al problema è ormai superato, come mostrano diversi studi di Rafael Ramis Barceló, che ringrazio per l’invito a contribuire a questo volume e di cui mi limito a ricordare Ramis Barceló, 2021, pp. 77-100.

³ L’icastica definizione è data dallo stesso Sebastià Trias Mercant nella voce del *Diccionari* che si riferisce a lui stesso: Trias Mercant, p. 433. Per una discussione critica v. Ramis Barceló, 2009.

del lullismo – come hanno affermato Lola Badia e Anthony Bonner⁴ –, dal momento che hanno contribuito in maniera indiscussa alla fama di Ramon, sia fra i suoi seguaci, sia in ambienti che la sua *ars combinatoria* come tale non avrebbe forse raggiunto. Non va dimenticato, però, che hanno diffuso nella cultura europea fino al XVIII secolo (e anche oltre, come una semplice ricerca in Internet permette di verificare) un'immagine impropria del *Doctor Illuminatus*, sfociata in una leggenda formata da elementi di provenienza diversa; e che hanno offerto in alcuni momenti storici un argomento in più alle accuse degli anti-lullisti: le confutazioni dell'autenticità degli scritti alchemici da parte di Lucas Wadding e poi dei gesuiti Jean-Baptiste Sollier e Jaume Custurer erano certamente motivate anche da una preoccupazione in tal senso.⁵

Per quanto riguarda la domanda d'apertura, che aveva guidato la rassegna del *corpus* alchemico pseudolulliano intrapresa da chi scrive negli anni '80 del secolo scorso, non si registrano ad oggi passi avanti effettivi rispetto alla conclusione già raggiunta a partire dall'esame sistematico dei testi che lo compongono: ovvero, che il *corpus* non si è originato da un singolo scritto o evento, ma da una dinamica che ha coinvolto almeno due testi e verosimilmente due autori, purtroppo ancora anonimi⁶: il *Testamentum* scritto prima del 1332, come indica il colophon, non contraddetto da alcun dato interno⁷; e il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, risalente al terzo quarto del XIV secolo⁸. Di entrambi i testi, così come di tutti gli altri appartenenti al *corpus*, non possediamo manoscritti anteriori al XV

⁴ Una prima riflessione critica sul ruolo del *corpus* di scritti alchemici rispetto al lullismo si trova nel capitolo conclusivo di Bonner, Badia, pp. 163-4. In seguito Lola Badia, introducendo il numero monografico di *Randa* del 1990, riconduce i contributi raccolti nel volume a «l'àmbit de la influència del Ramon Llull històric i dels molts Ramons de la tradició apòcrifa» (Badia p. 6); ed effettivamente ben quattro contributi su sette riguardano scritti pseudolulliani, due in particolare lo pseudolullismo alchemico (Pereira 1990 e Bonner).

⁵ La condensazione di elementi leggendari attorno alla figura storica di Llull converge nel XVI secolo con lo sviluppo delle narrazioni su Llull alchimista, dapprima separate: la sua «conversione» all'alchimia da parte di Arnau de Vilanova, il viaggio in Inghilterra raccontato dal suo sedicente discepolo Cremer, il rapporto con diversi regnanti. Si forma in tal modo una leggenda complessa e di ampia e duratura diffusione, su cui v. Pereira 1979 e 2013. Per le prime confutazioni critiche v. Ead. 1989, pp. 50-53 e 56-58; e 2014.

⁶ Cfr. quanto scrivevo in Pereira 1989, p. 59: «I hope that I have demonstrated that it is time to abandon the notion of forgery, as well as the belief in a single origin of the alchemical corpus attributed to Lull. Much of the basic research still remains to be done. We have to ask: what was the origin of the earliest pseudo-Lullian texts and how were they related to one another? ... In this work I have attempted to identify the problems and to collect the material necessary for their eventual solution. Considerable work is still required, but I hope I have made a solid beginning». Dopo di che però, sedotta dal fascino della dottrina dell'elixir e dagli sviluppi dell'alchimia medica, che è il tratto distintivo della tradizione alchemica pseudolulliana, mi sono dedicata a verificarne la presenza nella storia dell'alchimia non solo medievale, lasciando senza risposta la domanda che avevo formulato. *Mea culpa!*

⁷ Ivi, pp. 6-11; Cifuentes i Comamala, *La ciència*, pp. 235-9. Il testo completo è edito in: Pereira, Spaggiari, pp. 1-515; v. anche *Le Testament* e la prefazione di Didier Kahn, ivi, pp. vii-xviii.

⁸ Pereira 1989, pp. 11-17; Cifuentes i Comamala, pp. 239-41. Non esistono edizioni moderne del testo.

secolo, ma la testimonianza di Guillem Sedacer, carmelitano e alchimista catalano, mostra che Llull era già considerato un alchimista negli anni '70 del Trecento in un contesto geo-culturale prossimo a quello di cui era originario egli stesso⁹; cosa che – insieme ad altri elementi, quali la redazione catalana del *Testamentum* e della *Cantilena*¹⁰ – conferma che almeno il testo più antico proveniva da ambienti vicini al magistero lulliano autentico. Un reale progresso su questo piano potrà aver luogo soltanto nel momento in cui sarà possibile dare un nome all'autore di almeno uno dei due testi: il suggerimento tradizionale di Ramon di Tarrega per il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* rimane non verificato, ancorché plausibile¹¹; e in termini più generali, ovvero pensando anche al *Testamentum*, non va dimenticata l'osservazione di Lynn Thorndike che «there were other Raymonds who wrote on alchemy» e che dunque l'attribuzione dei testi più antichi potrebbe essere il frutto di un'omonimia¹²; infine, le ricerche sulla diffusione dell'alchimia nella regione della Linguadoca e dintorni, fiorite negli anni successivi alla ricostruzione del *corpus* pseudolulliano, potrebbero permettere di trovare qualche filo interessante¹³.

La risposta alle altre due domande è più complessa. In primo luogo è certo che l'autore del testo più antico, convenzionalmente denominato *Magister*

⁹ Pereira, 1989, p. 41; Cifuentes i Comamala, p. 252.

¹⁰ Si veda la «Descrizione linguistica» effettuata da Barbara Spaggiari in Pereira, Spaggiari, pp. lxxv-cxxvii; cfr. anche ivi, Appendice I, *La «Cantilena»*, pp. 519-25.

¹¹ Purtroppo l'articolo di Patai 1988, ristampato come cap. 13 in Patai 1994, pp. 175-203, non può essere considerato una conferma, perché si basa su dati provenienti in massima parte da un gruppo di testi appartenenti allo strato più tardo del *corpus*, che già Lynn Thorndike aveva segnalato come tali (Thorndike pp. 11-15). Cfr. Pereira, 1986; e 1989, pp. 35-7. I dati solidi sulla biografia di Ramon de Tarrega rimangono quelli apportati da Coll 1949. È comunque interessante il suggerimento di Patai 1994, pp. 200-2, che accosta la condanna inquisitoriale del *De invocatione daemonum* del Tarrega da parte di Nicolas Eymerich al Canon 6 del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, «qui docet nos curam perfectam demoniacorum, melancholicorum, et omnium morborum caducorum» (Lullus, Ps. 1518, c. e iv verso). A ciò si può aggiungere che il *Contra alchimistas* dello stesso Eymerich è il primo testo in cui l'alchimia è stata messa in relazione con l'opera dei demoni (E); mentre lo stesso Eymerich non istituisce alcun collegamento fra l'alchimia e Ramon Llull, per quanto la sua attività inquisitoriale abbia notoriamente colpito anche quest'ultimo. Abbiamo dunque un possibile collegamento Tarrega – demonologia – alchimia, mentre almeno dagli scritti dell'inquisitore d'Aragona non emerge un collegamento Llull - alchimia.

¹² Thorndike, pp. 15-18. I nomi ivi presi in considerazione sono: Ramon Gaufredi, sulla base di uno scritto a lui attribuito; Raimundus de Terminis, autore di alcune inedite epistole sull'alchimia e di una *Practica*; Raimundus de Massilia, cui viene attribuito uno scritto, o forse una traduzione, in relazione con il *Lumen luminum* attribuito sia ad Aristotele che al medico arabo Rāzi – testo che fa parte di una serie di trattati di sicura importanza per l'introduzione della nozione di *aqua vitae*, anche se non è chiaro in quali rapporti stiano fra loro. Cfr. Pereira, 2019, pp. 121-2.

¹³ In primo luogo l'insieme delle ricerche sulla tradizione alchemica di Arnau de Vilanova, cui Antoine Calvet ha dedicato numerosi studi ora raccolti in Calvet, 2011; Pereira, 2004-2005, pp. 381-412. Sull'alchimia nella regione occitanica v. Thiolier-Méjean e Rodriguez Guerrero. Anche Badia, p. 6 indicava «un lul-lisme occità els segles XIV i XV» (non solo alchemico) come uno dei temi di ricerca da sviluppare.

*Testamenti*¹⁴, non ha inteso in alcun modo attribuire a Llull il proprio scritto, ma era senza dubbio un seguace del filosofo maiorchino: presenta infatti nel suo scritto dottrine certamente lulliane, come quella dei correlativi¹⁵, cita un capitolo dell' *Arbor philosophiae desideratae*¹⁶, e applica abilmente al campo dell'alchimia dispositivi di sicura derivazione dall'*ars combinatoria* (alfabeto, figure, matrici combinatorie), non tuttavia identici a quelli degli scritti autentici¹⁷. Il *Liber de secretis naturae* utilizza anch'esso, nella *Tertia distinctio*, dispositivi analoghi; ma richiama le opere mediche lulliane attribuendosele¹⁸, e allo stesso modo cita il *Testamentum* e le opere satelliti come proprie¹⁹, oltre a utilizzare un'indubbia e approfondita conoscenza della filosofia naturale lulliana per costruire un elaborato tentativo di giustificazione dell'alchimia. Usa dunque coscientemente il nome di Llull per creare un background autorevole al proprio scritto, identificando esplicitamente il filosofo maiorchino e il suo discepolo che ha scelto di farsi *filius Hermetis* (così si era definito il *Magister Testamenti*²⁰), e identificandosi a sua volta con il personaggio ibrido così creato.

Il *Liber de secretis naturae* è una costruzione complessa in cui si distinguono tre componenti: in primo luogo una ripresa dei due libri del *De consideratione quintae essentiae* del francescano spirituale Giovanni da Rupescissa – dunque di

¹⁴ Ho suggerito tale denominazione nello studio dedicato al *Testamentum*, Pereira, 1992, p. 94, tracciando una sorta di identi-kit storico, ulteriormente approfondito nella «Introduzione storica» in Pereira, Spaggiari, pp. xviii-xxi.

¹⁵ Pereira, 1992, p. 172.

¹⁶ *Testamentum* I, 4 in Pereira, Spaggiari p. 24: «sciencie, que sunt positive et non probative, grossificant intellectum et impediunt illud ad intelligendum necessitatem encium verissimorum, sicut est declaratum in *Arbore philosophie desiderate*, tercia distinctio, in capitulo “Intellectus de passionibus F Q”». Il capitolo FQ si trova effettivamente nella terza parte dell'*Arbor philosophiae desideratae* (Lullus 2011, p. 101), ma la locuzione «intellectus de passionibus» non ha corrispondenza nel testo edito.

¹⁷ Pereira, 1992, pp. 88-94, le figure del *Testamentum* sono riprodotte in Pereira, Spaggiari pp. cxxxv-clxiii.

¹⁸ Lullus, Ps. 1518, c. c iv verso: «Fili, valde prolixa est hec doctrina: sed sumus de intentione plus de hac materia in presenti non tractare, quoniam in pluribus locis plene tractavimus de hac doctrina, ad que te remittimus: ut est *liber principiorum medicinae*, qui dicitur *ars medicine*, *liber* qui dicitur *de ponderositate et levitate elementorum*. Item *liber de regionibus sanitatis*. Item *liber* qui dicitur *de gradibus*, in quibus ista scientia est satis diffusa, quia per ista que hic diximus, satis poteris de hac doctrina comprehendere». Cfr. anche i passi citati in Pereira, 1989, pp. 11-13, note 33, 36, 38.

¹⁹ Lullus, Ps. 1518, cc. a iii verso – a iv recto: «Ista virtus media ... materiam ponit in esse perfecto per virtutem mediam mineralem, que est communis res lapidibus et medicinis et metallis, sicut plene tractavimus in *nostro testamento* modo generali in parte prima in capitulo quod incipit: “Nunc fili mi obiectare poteris etc.” ... sicut declaravimus in *testamento* et inferius declarabitur in III distinctio. Preterea sumus de intentione ut breviter tractemus super *testamentum* et *codicillum*, quia requisiti sumus per dominum Regem Robertum illustrem. Item ... ad intentionem transmutandi metallorum materiam in lapides preciosos ... sicut declaratum in nostro *lapidario* existit». Nel giro di poche righe ha richiamato tre scritti appartenenti al nucleo testuale più antico del *corpus*. La citazione dal *Testamentum* potrebbe riferirsi al cap. I.26 (Pereira, Spaggiari pp. 78-86; I.25 in *Bibliotheca chemica* p. 722), che tratta della *virtus informativa* di tutti gli enti. La citazione tuttavia non corrisponde a nessuno dei due incipit.

²⁰ Pereira, 1992, pp. 90-92.

un'opera scritta a metà del XIV secolo²¹ – accresciuta di un ampio capitolo che contiene i riferimenti al *Testamentum* e ad alcune opere satelliti; a queste due sezioni segue una terza parte (di cui esistono due diverse redazioni²²) in cui alfabeto e figure producono una somiglianza superficiale con il *Testamentum*, dal quale differiscono sotto molti aspetti, tanto da rendere improbabile – anche se non del tutto impossibile – pensare che si tratti dello stesso autore; il tutto racchiuso entro una cornice narrativo-filosofica, prologo ed epilogo, in cui *Raimundus* dialoga con il monaco *Monaldus* per giustificare la compatibilità fra l'*opus* alchemico e la propria filosofia della natura²³.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, in verità, nessuna ipotesi può essere scartata del tutto: l'unico dato certo riguarda la successione cronologica dei tre testi: *Testamentum* (ante 1332), *De consideratione quintae essentiae* di Giovanni da Rupescissa (ca. 1351-2), e *Liber de secretis naturae* (ca. 1370). Scritti, come si vede, nell'arco di pochi decenni, sono centrali nella storia dell'alchimia occidentale per le innovazioni teoriche e pratiche che introducono: l'alchimia medica focalizzata sulla produzione dell'elixir come farmaco dei metalli e dei corpi umani e la preparazione della quintessenza, l'alcol di vino, e dei farmaci con essa preparati, fra cui un primo tentativo di quello che diventerà l'oro potabile. Da questi scritti e dai loro autori prese il via un filone di ricerca alchemica che sarebbe rimasto centrale fino a Paracelso e oltre; e poiché il testo rupescissiano sulla quintessenza fu rapidamente superato in diffusione e fama dal *Liber de secretis naturae* attribuito a Llull, fu il nome di quest'ultimo a divenire rapidamente uno dei più autorevoli dell'alchimia occidentale, il portabandiera dell'alchimia medica insieme all'altro catalano Arnau de Vilanova, cui anche vennero attribuiti scritti sull'elixir, in particolare il *Rosarius*, che presenta una *practica* molto simile a quella del *Testamentum* e del *Codicillum* pseudolulliani²⁴.

A poco più di un secolo dalla redazione del *Liber de secretis naturae* cominciò a realizzarsi la convergenza del *Raimundus* alchimista con l'ideatore dell'arte combinatoria, la cui eredità filosofica e letteraria si era diffusa a partire dai centri che egli stesso aveva destinato a essere fulcri d'irradiazione del suo pensiero e dei

²¹ De Vun, p. 2; sul rapporto con i testi pseudolulliani pp. 95-99.

²² Pereira, 1986c, pp. 1-16.

²³ Pereira, 1986a, pp. 145-63 (oltre all'epilogo contiene anche la trascrizione del prologo, che si legge in vari manoscritti e nell'ed. 1518 sopra citata alle cc. a ii *recto* – a iii *recto*, ma non è riprodotto nelle edizioni successive).

²⁴ Su questa svolta nell'alchimia occidentale v. Calvet, 2018, pp. 144-176; Pereira, 2019, pp.145-161 (cap. 9 «Dal sogno dell'elixir alla produzione della quintessenza»). Come segnalavo sopra, nota 6, ho dedicato a questo tema molti lavori, di cui mi limito a richiamare il primo, strettamente legato al *Testamentum* pseudolulliano, e uno degli ultimi, che ricostruisce gli inizi dell'alchimia medica dando spazio anche alla figura storicamente documentata di John Dastin: Pereira, 1993 e 2016; v. anche Ead. 2004-2005.

suoi libri. La leggenda che avesse praticato la trasmutazione deriva da elementi originariamente presenti, separatamente, in alcuni degli scritti più antichi del *corpus*, e trova espressione dapprima nell'ambito della tradizione alchemica, soprattutto ad opera di «alchimisti di biblioteca» (cioè eruditi non praticanti) come Guglielmo de Dya; nel corso del XVI secolo venne accolta anche dai seguaci del filosofo maiorchino, supportando l'incremento numerico e la sempre più ampia diffusione degli scritti d'alchimia, la cui confutazione da parte dell'erudizione seicentesca avrebbe avuto efficacia soltanto negli ambienti lullisti veri e propri, ma non in quelli ermetico-occulti²⁵.

Viste le caratteristiche sopra indicate, *Testamentum* e *Liber de secretis naturae* possono essere considerati a buon diritto opera di conoscitori del pensiero lulliano autentico, «seguidors sincers, bé que no fidels, del Beat»²⁶. Questa definizione appare molto calzante soprattutto per l'autore del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, che chiaramente non ignorava le critiche talora aspre sollevate da Llull contro l'alchimia, come si evince dallo stupore di *Monaldus monachus* di fronte all'affermazione di *Raimundus* che l'alchimia è vera («est ens et aliquid») e che quanti affermano il contrario lo fanno perché non conoscono i *principia naturalia* e di conseguenza falliscono («practica privatur fine proprio»): «Sed quid dicemus? quia tua ars asserit contrarium, ut patet per *Felicem* et per *librum entis realis et rationis* et per *artem magnam* et per *arborem scientiae* et per caetera alia multa volumina, in quibus asseruisti contrarium huius, quod hic dixisti.»²⁷

D'altra parte, il *Liber principiorum medicinae*, citato sia nel *Testamentum* che nel *Liber de secretis naturae*, è una delle opere in cui Llull si esprime più nettamente contro la verità della trasmutazione: lo fa nel contesto della discussione su generazione e corruzione dei metalli, affermando che la ragione per cui un metallo non può mutarsi nella *species* di un altro sta nel fatto che i metalli si generano da una *digestio* all'interno della terra, che non può essere propriamente riprodotta ma soltanto imitata dagli alchimisti, «sicut potest pictor in materia lignea figuram hominis artificialiter generare: quae quidem figura cum materia tali disconuenit. Ex qua inconuenientia reuelatur, quod forma, quam alchimista extraneae materiae dat, in tempore breui in corruptionem perducitur»²⁸. Non è però da escludere che un suo seguace abbia potuto pensare di superarne le riserve approfondendo il discorso sulla formazione dei metalli e la possibilità di

²⁵ Cfr. sopra, nota 5. La definizione di «alchimisti di biblioteca» è di Chiara Crisciani, che ha dedicato a Fabri de Dya uno studio con edizione del *De lapide philosophorum*, Crisciani, 2002.

²⁶ Bonner, p. 110.

²⁷ Pereira, 1986a, p. 766.

²⁸ Lullus, 2006, p. 526.

ripercorrere nell'*opus* il processo naturale, che è effettivamente quanto fa il *Magister Testamenti* all'inizio della sua *Theorica* (I, 3-4)²⁹.

Del resto era anche possibile agli alchimisti appoggiarsi alle osservazioni che potevano leggere in altri suoi libri, come il *Tractatus novus de astronomia* (dove, fra l'altro, in un passo sono accostati l'alchimista e il medico, che Llull considera favoriti dalla medesima configurazione astrale³⁰), il *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, o la q. 56 dell' "Arbor quaestionalis" nell'*Arbor scientiae*: «Nulla dispositio artificialis potest esse sine naturali. Et in hoc passu gaudet alquimista»³¹. A proposito di quest'ultimo passo, si deve sottolineare che il radicamento dell'*opus* artificiale dell'alchimista nel *cursus naturae* è uno dei motivi filosofici di fondo del *Testamentum* e, sulla sua scia, di tutta la corrente alchemica pseudolulliana³².

Le dottrine alchemiche elaborate e poi divulgate nei testi pseudolulliani non si limitavano comunque ad affermare la produzione *de facto* della materia prima negli alambicchi dove i corpi venivano dissolti nei quattro elementi loro componenti, ma cercavano di dimostrare filosoficamente come fosse possibile riportarli a uno stadio di confusione e mescolanza assimilabile al *chaos* primordiale, e come gli stadi successivi dell'*opus* procedessero secondo le stesse dinamiche costitutive della realtà naturale, sotto la direzione dell'umano intelletto che li avrebbe guidati alla produzione dell'*elixir*. La ricchezza e la complessità di argomentazioni, che soprattutto il *Magister Testamenti* esibisce nel corso dell'ampia parte teorica della sua opera, costituiscono il tentativo di superare le difficoltà teoriche di matrice aristotelico-avicenniana relative alla trasmutazione, sviluppando una vera e propria filosofia alchemica. Questa prende forma sullo sfondo di una cosmologia ilemorfica, che presenta somiglianze strutturali con la concezione autenticamente lulliana delle dinamiche naturali espresse, in particolare, nel *Liber chaos*, mentre le argomentazioni di *Raimundus* nell'epilogo del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* ripercorrono l'ontologia dinamica che regge tutta la struttura correlativa del cosmo lulliano, alla quale anche l'autore del *Testamentum* faceva riferimento³³.

Dunque accanto alla novità operativa rappresentata dal farmaco alchemico, che fece di «Llull» un'*autoritas* indiscussa nella tradizione dell'alchimia medica e

²⁹ Pereira, 2002.

³⁰ Lullus, 1989, p. 175, III.1.1 (21) «De Ariete, Sole, Venere et Mercurio»: «Et haec constellatio est bona alchimis et medicis». La distinzione fra scritti in cui «alchemy is sharply criticized» e altri in cui «more subtle opinions are expressed», che avevo formulato in Pereira, 1989, pp. 1-2 nota 6, non è stata – che io sappia – messa in discussione finora.

³¹ Lullus, 2000, p. 821.

³² Cfr. Pereira, 1992, pp. 130-34 e 157-66.

³³ Sul *Liber chaos* v. Lohr, pp. 158-165; Compagno, 2019. Per le argomentazioni nel *Liber de secretis naturae* cfr. Pereira, 1986a; per il *Testamentum* Ead. 2008, pp. 400-7.

prolongevistica, la portata teorica della prima parte del *Testamentum* rese quest'opera uno dei capisaldi della tradizione occidentale, intrecciando la filosofia naturale lulliana, all'insaputa e contro l'intenzione del maiorchino, alle sorti della trasmutazione alchemica. Ma chi ne era l'autore? è davvero impossibile definire la figura storica di quell'alchimista, fattosi «figlio di Ermete» dopo aver ricevuto una formazione medica e intellettuale di buon livello, che elaborò un serio tentativo filosofico di spiegare la produzione artificiale dell'agente di perfezione, aprendo una via teorico-operativa fra le più significative dell'alchimia occidentale?

2. Come andare oltre?

Esistono oggi strumenti di ricerca che non erano disponibili negli anni '80 del secolo scorso, e un molto più ampio e facilitato approccio alle fonti soprattutto grazie alla digitalizzazione e alla diffusione in rete di cataloghi, libri antichi, manoscritti. Prendiamo le mosse da quella che è a tutti gli effetti la porta d'accesso alle ricerche su Llull e il lullismo, la Llull DB, in rete da vent'anni³⁴. Un primo approccio alla sezione *Lul·listes-Alquímia* restituisce in effetti, utilizzando il criterio indicato da Bonner e Badia per definire i lullisti, un gran numero di personaggi che hanno fatto ricorso all'*auctoritas* di Llull «alchimista» nei propri scritti, confermando anche dall'ambito marginale, ma non troppo, della cultura ermetica e occulta, l'idea che Trias Mercant ha proposto del lullismo non-accademico. Al contempo, però, proprio la ricchezza di questa selezione pone il problema di discriminare tra diverse categorie di testimonianze.

Allo stato attuale, infatti, la lista riporta 168 nomi, il cui rapporto con gli scritti alchemici attribuiti a Llull è di natura molto diversa: da Alberto Magno, che s'interessò all'alchimia trasmutatoria e a cui, come a Llull, vennero attribuite opere alchemiche talora edite insieme a quelle pseudolulliane, ma da queste profondamente diverse³⁵, a Lazar Zetzner, editore di una raccolta di scritti lulliani autentici ma anche del *Theatrum Chemicum*, che contiene tra l'altro il *Testamentum*³⁶. Ritroviamo in questa lista Guglielmo Fabri de Dya, uno dei primi a

³⁴ <http://www.ub.edu/llulldb> [ultima consultazione: 28 dicembre 2021]. La banca dati incorpora, fra l'altro, tutti i materiali raccolti per la ricerca sul corpus alchemico (cfr. sopra, nota 1) e molto altro, come vedremo; risaltano così i limiti del mio lavoro del 1989, ma forse proprio a quei limiti, in parte auto-imposti e in parte oggettivi, si deve l'aver potuto comunque realizzare un lavoro che nella sua portata completa è ben superiore alle forze di una singola persona. Fra le risorse online è di primaria importanza per il campo pseudolulliano un'altra banca dati, <https://www.sciencia.cat> [ultima consultazione: 20 gennaio 2022].

³⁵ In verità il rapporto fra l'alchimia pseudolulliana e l'opera di Alberto Magno è esattamente opposto, dato che il *Magister Testamenti* utilizza nei primi capitoli della sua *Theorica* il *De mineralibus* di Alberto (Pereira 2002, pp. 154-60).

³⁶ Sul lavoro editoriale di Zetzner e la sua valorizzazione dell'*ars* lulliana «com a possible propedèutica

diffondere la leggenda alchemica che lega Llull e Arnau da Vilanova, come già si è accennato; Ludovico Lazzarelli e il suo maestro d'alchimia Johannes Rigaud de Branchiis; Guy de Montanor e George Ripley, seguaci e propagatori dell'alchimia «lulliana» nel Rinascimento, che sviluppano proprie elaborazioni teoriche e modalità operative³⁷. Non troviamo invece John Kirkeby, compilatore di una raccolta a cui dobbiamo la versione catalana più antica a noi nota dello stesso *Testamentum*³⁸; né il *Franciscus* cui è dedicata la raccolta di opere alchemiche attribuite a Llull e ad Arnau de Vilanova nel manoscritto miniato da Gerolamo da Cremona, che testimonia l'interesse per Llull alchimista negli anni '70 del Quattrocento a Firenze³⁹. È presente *Monaldus*, il monaco fittizio che discute di alchimia nel prologo e nell'epilogo del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, ma non il *Magister Testamenti*, autore del testo fondativo del *corpus* pseudolulliano!

Di fatto l'elenco, costruito con criteri ampiamente inclusivi ma come tutti i repertori passibile di essere ulteriormente incrementato, contiene per quasi un terzo nomi di autori di scritti d'alchimia datati dal XIV al XVIII secolo, che fanno uso o almeno esplicito riferimento ai testi pseudolulliani⁴⁰; un numero inferiore si ottiene considerando insieme i copisti di manoscritti con opere d'alchimia attribuite a Llull e gli editori di raccolte a stampa cui si deve la loro diffusione nell'età moderna, come Guglielmo Gratarolo, Ludovico Lazar Zetzner, Jean Jacques Manget⁴¹; la

general a les ciències ocultes» si veda Bonner, p. 109. Il *Testamentum* pseudolulliano si trova nella raccolta a partire dalla seconda edizione in quattro volumi (1613).

³⁷ Un profilo di questi autori con riferimenti bibliografici in *Arcana sapientia*, rispettivamente alle pp. 196-7 (Lazzarelli), 184 (Montanor), 183-4 (Ripley, su cui cfr. Rampling).

³⁸ Pereira, Spaggiari, pp. xxxi-xxxv.

³⁹ Pereira, 1984; cfr. sotto, nota 50.

⁴⁰ Estraggo, raggruppandoli in un ordine cronologico a maglie larghe, i nomi degli autori: s.d. Donatus, Petrus, Johannes Anglicus; XIV sec.: Cremer, Guy de Montanor, Jaume Lustrac; XV sec.: Bernardus, Christophorus Parisiensis, George Ripley, Guglielmo Fabri de Dya, Jean Rigaud de Branchiis, Jean Saulnier o Saunier, Lodovico Lazzarelli, Lorenzo da Bisticci, Ludovicus Cornelius Rigijs, Odoardo da Boxio, Paolo Romano Orsini, Paracelso, Petrus de Preziau, Petrus Voleacius, Philipp Ulsted, Ramon de Perellós, Robert Green of Welby; XVI sec.: Ettore Ausonio, Jaume Mas, Monsieur De Brosses, Justus a Balbian, Simon Forman, William Bloomfield, Johannes Baptista, Benedictus Figulus, Ludwig Combach, Johann Gerhard; XVII sec.: Ewald Van Hoghelande, Paul Jacob, Giovanni Bianchi, Giuseppe Vallisneri, Johann Seger Weidenfeld, Scipione Severino; XVIII sec.: Anonimo autore del *Lullius redivivus demudatus*, Ivo Salzinger.

⁴¹ Si tratta di: XV sec.: Dominicus de Laufon, Iacomo Coppa Modanese, Johannes Bonus, Matteo Della Viola, Pere Ripoll; XVI sec.: Agnolo Della Casa, Antonio Da Abbazia, Conrad Waldkirch, Guglielmo Gratarolo, Jacobus Bracius, Johannes Lecipionis, Karl Widemann, Lazarus Zetzner, Lorenz Zatzner, Ludolf Verdemann, Ludovico Tassoni, Martinus Dameron Matenhause o Mattehausser, Ottaviano De Spino, Robert Walton, Thomas Petre, Walter Hermann Ryff, Valentin Hernworst, Vulcanus; XVII sec.: Adam Adamandy Kochański, Anselmo Arias Teixeira y Ulloa, Balthasar de Monconys, Eredi Zetzner, Ferdinand von Plettenberg, Francesco Botti, Giulio Boncambi, Jacint Bertran, Stefano de Dominicis, Terentius Celestinus, Thomas Robson; XVIII sec.: Bartomeu Forners, Jean-Jacques Manget; XIX sec.: Rémi Louis François Pierret.

schiera più ampia, tuttavia, è quella di autori, alchimisti e non, che senza essere seguaci di una «via» lulliana – né alchemica né filosofica – conoscono Llull come alchimista e ne attestano in vario modo la fama. Mentre gli appartenenti al primo gruppo, seppure non definibili come seguaci di Llull, hanno composto opere alchemiche seguendo le linee teoriche e/o operative degli scritti pseudolulliani più antichi, o ne hanno prodotto compilazioni, estratti, glosse, e possono dunque essere considerati alchimisti «lullisti» in senso lato, non rientrano a mio avviso in questa definizione né i copisti né gli stampatori, per quanto abbiano evidentemente dato un contributo fondamentale alla trasmissione del *corpus*; e ancor meno tutti gli altri. È chiaro infatti che accanto agli alchimisti che seguono almeno per qualche aspetto il magistero reale di Llull e a quelli che, collocandosi sulla scia di costoro, arricchiscono la serie di opere pseudoepigrafe e danno vita al vero e proprio pseudo-lullismo alchemico fiorito tra tardo Medioevo e Rinascimento, ci sono molti altri che senza riprendere le dottrine (di Llull o dell'alchimia pseudolulliana) ne conoscono la fama di alchimista e lo includono pertanto in elenchi e storie che costruiscono una vera e propria tradizione «filosofale», oppure semplicemente alludono all'alchimia «lulliana» in opere sulla trasmutazione di carattere nettamente diverso. Il nome di Llull risulta dunque uno dei più importanti della tradizione alchemica occidentale, ma alla presenza ubiquitaria delle opere alchemiche a lui attribuite si contrappone, paradossalmente, la totale o quasi mancanza di indizi sulla loro reale provenienza.

La partizione dell'insieme *Lul·listes-Alquímia* che qui propongo non si sovrappone a quella che era emersa nel corso del lavoro di ricognizione sul *corpus*, dove – a partire dai cataloghi di lullisti che includevano opere alchemiche, dalle liste o storie dell'alchimia compilate nei secc. XV-XVIII, e dall'indagine sui manoscritti – gli scritti alchemici attribuiti a Llull erano stati organizzati su tre livelli: nel primo consiste il vero e proprio *corpus* alchemico pseudolulliano, il nucleo originario sopra ricordato con i testi a questo connessi apparsi fra XV e XVI sec., cui appartengono singole opere di rilievo sia teorico che pratico come il *Testamentum novissimum*, l'*Ars operativa medica* o il *Liber de investigatione secreti occulti*; e infine, a partire dal tardo XVI secolo, una serie omogenea di scritti che riprendono titoli e temi finendo per produrre un vero e proprio *corpus* nel *corpus* con caratteristiche proprie⁴². Al secondo livello sono state collocate le opere attribuite occasionalmente a Llull nei manoscritti, ma prive di elementi caratteristici, di contenuto o formali, che possano dar ragione dell'attribuzione; e al terzo le opere la cui attribuzione appariva decisamente da respingere⁴³. L'esame

⁴² Pereira, 1989, pp. 22-31, 35; Ead. 1986b, pp. 92-95.

⁴³ Pereira, 1989, p. 61. L'elenco delle opere alchemiche si legge, oltre che ivi, pp. 63-96, nella Llull DB sezione *Obres/Obres apòcrifes alquímiques*, con modifiche, spostamenti (riguardanti soprattutto la seconda e terza sezione) e aggiunte (specialmente di versioni in lingue diverse), oltre che arricchito di un'ampia

incrociato delle due serie (*Lul-listes-Alquimia* e *Catalogue*) non mi pare offra elementi immediati di chiarificazione, soprattutto perché l'una concerne persone e l'altra testi. Potrebbe essere promettente una ricerca dettagliata a partire dai copisti dei manoscritti più antichi, ma si deve ricordare che non conosciamo manoscritti anteriori al XV secolo, mentre lo strato più antico del *corpus* risale al XIV: dunque rimane un vuoto di documentazione che allo stato attuale non può essere (ancora?) colmato.

Se infine confrontiamo la lunga lista di *Lul-listes-Alquimia* con i nomi dei discepoli alchimisti di Llull presentati come tali da Ivo Salzinger, che fu un convinto assertore dell'autenticità delle opere alchemiche (si veda, in particolare, il suo scritto dal titolo *Perspicilia lulliana philosophica*⁴⁴), otteniamo una più che drastica riduzione del campo d'indagine. Fra gli *Auctores Primae Classis*, ovvero quei «discepoli del Beato Ramon Llull che in quest'arte furono famosi per la toga e per la mantella, cioè per la teoria e per la pratica, e che nei loro scritti tramandatici lasciarono evidenti testimonianze di aver penetrato i segreti di quest'arte»⁴⁵, sono indicati soltanto tre cultori dell'alchimia dei secc. XIV-XV, di carattere molto diverso fra loro: Giovanni da Rupescissa, Cristoforo *Parisiensis* e Ludovico Cornelio Rigio; a questi vanno aggiunti i più tardi Jean Aubry, Pierre Baudouin de Montarcis, Ewald Vogel, e una rapida menzione di Andrea Libavius⁴⁶. Manca in Salzinger, inaspettatamente, qualsiasi menzione di Giovanni Bracesco, alchimista lombardo che fu uno dei più influenti divulgatori dell'alchimia medica e prolungevistica. Ne *Il legno della vita* metteva in dialogo «Raimondo» con un discepolo avido dei segreti per ottenere perfetta salute e lunga vita, e nell'altro dialogo, *La esposizione di Geber*, spiegava le procedure metallurgiche per la preparazione dell'elixir seguendo la pratica dello pseudolulliano *Testamentum* e citando il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*⁴⁷.

quarta sezione prodotta da altri collaboratori alla Llull DB (F. Dominguez, E. Gisbert e altri non nominati).

⁴⁴ Su cui v. Compagno, 2018.

⁴⁵ Salzinger *Testimonia*, p. 34. Gli *Auctores Secundae Classis*, elencati nelle pagine precedenti (22-33), erano invece definiti come «gli uomini illustri, in parte discepoli di Llull e in parte di altri maestri, che nei loro scritti hanno coltivato l'*Ars* o ne hanno praticata una simile». Salzinger tiene dunque nettamente separate le due tradizioni, come nel suo catalogo delle opere lulliane colloca quelle autentiche – teologiche, filosofiche, letterarie ecc. – nella sezione *librorum speculativorum* e quelle alchemiche nella sezione *librorum practivorum*: Salzinger, *Catalogus*, pp. 1-4, 4-5 rispettivamente.

⁴⁶ Salzinger *Testimonia*: Rupescissa, 37-39, Cristoforo pp. 39-40, Rigio, pp. 40-44; Aubry, pp. 44-46; Baudouin de Montarcis, pp. 46-48; Vogel, pp. 5-6; Libavius p. 9.

⁴⁷ Bracesco, 1542, 1544. I due dialoghi furono tradotti in latino, e successivamente rifusi sotto l'unico titolo di *Lignum vitae*: in questa forma l'opera del Bracesco fu ristampata da Jean Jacques Manget nella *Bibliotheca chemica curiosa* subito di seguito al *Codicillus*, che chiude la serie delle opere pseudolulliane: *Joh. Braceschi Brixiani Lignum Vitae ... Quo Raymundi Lulli scripta explicantur*, pp. 911-38. Cfr. Pereira, 2021, p. 67. Una trascrizione moderna del *Legno della vita*, non tuttavia dall'*editio princeps* ma da un'edizione successiva realizzata a Venezia nel 1562, si trova online [<http://www.massimomarra.net/937/Giovanni-Bracesco-Il-legno-della-vita-dalledizione-del-1562>, data

Salzinger considera Giovanni da Rupescissa, il francescano spirituale autore di scritti profetici e alchemici⁴⁸, un commentatore del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* pseudolulliano; tuttavia il confronto pagina per pagina dei due testi mostra indubabilmente che, per la parte in cui il *De consideratione* rupescissiano e lo pseudolulliano *Liber de secretis naturae* coincidono, è quest'ultimo testo a riprendere il primo, elaborandone una versione «lullificata» (il termine *lullification* venne coniato per quest'opera da Lynn Thorndike) non solo mediante le parti aggiunte, come abbiamo già ricordato, ma con interpolazioni continue, fra cui rientrano le citazioni dei libri medici autentici di Llull e del nucleo di scritti alchemici, costituito dal *Testamentum* e scritti satelliti⁴⁹.

Di Cristoforo *Parisiensis*, alchimista attivo in ambiente veneto, Salzinger rammenta quattro trattati che gettano luce sulla *practica B. Raymundi: Apertorium alphabetale, Lucidarium o Summa maior, Summa minor o Summetta e Cythara o Violetta*. Cristoforo mostra effettivamente di aver assorbito la lezione alchemica degli scritti più antichi del *corpus*, che cita e dai quali riprende l'uso di alfabeti e figure: *Testamentum, Liber de secretis naturae, Epistola accurtationis, Codicillus* e anche il *Liber de investigatione secreti occulti*. Sulla base delle opere di Raimondo e di Rainaldo (Arnau de Vilanova) costruisce le proprie, tutte risalenti agli anni '70 del XV secolo, come mostrano le datazioni concordi dei manoscritti⁵⁰. Non sembra, tuttavia, aver conosciuto le opere autentiche di Llull: il Raimondo che chiama *singular preceptore nostro*⁵¹ è solo ed esclusivamente quello appartenente alla tradizione alchemica, anche se nel Veneto del tardo Quattrocento era presente una tradizione lulliana vera e propria, radicata nella presenza di manoscritti risalenti allo stesso Ramon Llull e sviluppata con traduzioni e commenti. Manca ad oggi uno studio su questo alchimista e la sua relazione con il lullismo italiano del secondo Quattrocento, epoca di grande interesse per l'alchimia pseudolulliana, come attesta anche il manoscritto fiorentino della Biblioteca Nazionale Centrale, BR 52, miniato da Gerolamo da Cremona negli stessi anni in cui sono datate le opere di Cristoforo⁵².

dell'ultima consultazione 23 gennaio 2022].

⁴⁸ V. sopra, nota 20.

⁴⁹ V. sopra, note 18 e 19, e gli studi citati alle note 21 e 22.

⁵⁰ A quelli elencati in Pereira 1989, p. 45 nota 46, si deve aggiungere il manoscritto, bello e leggibile online, posseduto dalla McGill University (Montreal), Osler Library of the History of Medicine 7529.

⁵¹ Osler Library of Medicine, ms 7529, f. 17v. Numerose menzioni di Raimondo e di Rainaldo e richiami sui margini ai ff. 16r-21r.

⁵² Cfr. sopra, nota 37. Va sottolineato che questo manoscritto contiene, oltre alle figure relative a *Testamentum* e *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, anche le figure dell'*Ars demonstrativa*, riprodotte ai ff. 113r-116v, e al f. 309v quella del *Liber principiorum philosophiae*, il cui testo (oggi mancante) doveva concludere la raccolta, come risulta dal sommario dei contenuti del codice: *Principiorum philosophiae capitula ut secretorum duces habeas – ultimum etiam omnium collocavi salve* (f. 10v).

Il terzo insigne alchimista ricordato da Salzinger, Ludovico *Rigius*⁵³, è ad oggi il personaggio più sconosciuto, appena nominato nella rassegna sul *corpus* alchemico pseudolulliano, in cui sia il Rupescissa che Cristoforo avevano goduto di qualche attenzione. Nonostante, infatti, Salzinger dichiara che Ludovico, nel cui *aureum opus* la fortuna ha voluto che egli si imbattersse, «può facilmente rivendicare il primato fra tutti i discepoli di Llull» e nonostante che le parole con cui cita tale *opus* richiamino da presso la prefazione al coevo manoscritto fiorentino qui sopra ricordato⁵⁴, lo scritto del Rigio non è stato finora considerato con la dovuta attenzione. Si tratta, secondo Salzinger, di un ampio commento alle opere alchemiche di *Raimundus* il cui titolo è riportato come *Thesaurus mundi absconditus, notus tamen sed paucis, et est Donum Dei* (uno dei ventuno libri che lo compongono, il *Triologus*, contiene una dedica al veneziano Francesco Bollano⁵⁵). Specificamente alle figure alchemiche del *Testamentum* è dedicato un altro dei libri del *Thesaurus*, intitolato *Voythia* ovvero *Adjutorii*: «redegit omnes Figuras totius magni Operis tam theoreticas quam practicas ... deficientes restituit (ut videre est in Arbore Elemental Testamenti ... sine qua Arbore Elemental nemo Lullistarum intelliget Arborem Elementalem Libri Arboris Scientiae)»⁵⁶. Ludovico, che aveva studiato i libri di Llull per quasi mezzo secolo arrivando a scriverne alla bella età di 79 anni nel 1492, sosteneva – sempre stando a Salzinger – che chi non conosce bene l'*ars generalis* di Llull non può comprenderne i libri segreti, riconoscendo lo stretto legame esistente tra le opere autentiche e (almeno) il *Testamentum* alchemico. E così per il momento il cerchio si chiude. Vicina all'età di Ludovico, non sarà infatti l'autrice di queste pagine a poter portare ulteriori contributi alla ricerca sugli alchimisti lullisti – ma spera almeno di aver mostrato che molto c'è ancora da fare e che ne vale la pena!

⁵³ Le due forme del cognome riportate nella Llull DB (Regius e Rigius) corrispondono in realtà a due personaggi diversi, come chiaramente dimostra Kiss, pp. 133-4, che conferma l'attribuzione al Rigio del manoscritto alchemico Glasgow University Library, ms Ferguson 13 già sostenuta da Davies, pp.1-29.

⁵⁴ Salzinger, *Testimonia*, pp. 40-1, riporta fra l'altro queste parole del Rigius: «Aurea Opera (sunt iterum verba Rigii par. 1 foculi prologo 2 n. 2) magni Raymundi, quae fragmentata et dilacerata penitus inscitia nonnullorum erant, in majori parte inventa alias in unum corpus restauratum solidumque redegerit, et accenderit novum foculum ...»; si confronti con quanto si legge al f. 5r del manoscritto Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, BR 52: «Aurea opera viri magni Raymondo que fragmentata dilacerataque undique penitus erant majori ex parte instauramus. Nam et alia sunt quae aut ignota sunt aut imperitorum manibus tenentur.» Non si conosce ad oggi il compilatore di questo manoscritto, che dalla stessa prefazione apprendiamo essere dedicato a un non meglio identificato *Franciscus* («Habes igitur Francisce mi novam hanc a me tantarum operum aggregacionem»), il cui nome è aggiunto in inchiostro diverso da quello della prefazione.

⁵⁵ Davies, pp. 20-21. Bollano (nominato dal Guicciardini nella *Historia d'Italia*, l. IX) e il fratello Maffeo (ricordato in Mazzucchelli, *Scrittori d'Italia*, p. 685), sono anche protagonisti del *Triologus*.

⁵⁶ Salzinger, *Auctores primae classis*, p. 41.

Bibliografia

Fonti

Llull e ps.Llull

- Beati Raimundi Lulli Operum Tomus I*, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana 1721.
- RAIMUNDUS LULLUS, *Tractatus novus de astronomia*, in *Raimundi Opera Latina* vol. XVII, Turnhout, Brepols, 1989, pp. 63-218.
- , *Arbor scientiae = Raimundi Opera Latina* voll. XXIV-XXVI, Turnhout, Brepols, 2000.
- , *Liber principiorum medicinae*, in *Raimundi Opera Latina* vol. XXXI, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 413-564.
- , *Arbor philosophiae desideratae*, in *Raimundi Opera Latina* vol. XXXIV, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 1-149.
- RAIMUNDUS LULLUS (PS.), *Sacri Doctoris Raymundi Lulii De secretis nature siue de quinta essentia libellus*, Auguste Vindelicorum 1518 [<https://archive.org/details/desecretisnatre00llul/>, data dell'ultima consultazione 12 gennaio 2022].
- , *Testamentum*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, I, pp. 707-777.
- , *Testamentum*, in PEREIRA, SPAGGIARI, *Il Testamentum alchemico*, pp. 1-515.
- Le Testament du Pseudo-Raymond Lulle*, tr. H. van Kaastel, Grez-Doiceau (Belgique), Beya Éditions, 2006.

Altri

- Bibliotheca chemica curiosa*, 2 voll., ed. J.J. Manget, Genevae, Sumpt. Chouet et al., 1702.
- BRACESCO, GIOVANNI, *Il legno della vita*, Roma, Luigi e Valerio Dorico, 1542.
- BRACESCO, GIOVANNI, *La espositione di Geber*, Venezia, Gabriele Giolito, 1544 [<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10181701?page=1>, data dell'ultima consultazione: 23 gennaio 2022].
- CHRISTOPHORUS PARIISIENSIS, *Opera*, Osler Library of the History of Medicine ms 7529 [https://archive.org/details/McGillLibrary-osl_alchemical-treatises_BibOsl7529-20009, data dell'ultima consultazione: 15 gennaio 2022].
- RIGIUS, LUDOVICUS, *Thesaurus mundi absconditus*, Glasgow University Library ms 13 [<http://collections.gla.ac.uk/#/details/ecatalogue/265626>, data dell'ultima consultazione: 22 gennaio 2022].
- SALZINGER, IVO, *Testimonia virorum insignium*, in *Beati Raimundi Lulli Operum Tomus I*, iv, pp. 22-52.
- , *Catalogus librorum magni operis lulliani*, ivi, ii, pp. 1-28 (edito in Llull DB – *Catàlegs SA 2*).
- , *Perspìcilia lulliana philosophica*, ivi, v, pp. 53-92.
- Theatrum chemicum*, 6 voll., ed. L. Zetzner, Argentorati, Sumpt. Heredum E. Zetzner.

Studi critici:

- BADIA, Lola, «Justificació», in *Del frau a l'erudició. Aportacions a la història del lul·lisme dels segles XIV al XVIII = Randa*, 27, 1990, pp. 5-9.
- BONNER, Anthony, «El lul·lisme alquímic i cabalístic i les edicions de Llätzer Zetzner», in *Del frau*, pp. 99-117.
- BONNER, A., BADIA, L., *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Editorial Empúries, 1988.

- CALVET, Antoine, *L'alchimie au Moyen Âge. XII^e-XV^e siècles*, Vrin, Paris, 2018.
- *Les œuvres alchimiques attribuées à Arnould de Villeneuve. Grand œuvre, médecine et prophétie au Moyen-Âge* (Paris – Milan: S.É.H.A – Archè, 2011).
- CARRERAS Y ARTAU, J. E T., *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Editora Nacional, 1943 (rist. Barcelona-Girona, Institut d'Estudis Catalans, 2001).
- CIFUENTES I COMAMALA, Lluís, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, 2a ed., Barcelona-Palma, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 2006.
- COLL, JOSÉ. M. , *Ramón de Tarrega fué formalmente hereje?*, «Ilerda» 9-11 (1949), pp. 5-29
- COMPAGNO, Carla, (2018) «I *Perspicilia lulliana philosophica* di Ivo Salzinger», in *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, edd. C. Panti, N. Polloni, Firenze, Sismel- Edizioni del Galluzzo, 2018, pp. 375-90.
- , (2019) «The *Liber Chaos* and Ramon Llull's doctrine from creation to the generation of material substance in the sublunar world», *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 21/2, 2019, pp. 25-55.
- CRISCIANI, Chiara, *Il papa e l'alchimia. Felice V, Guglielmo Fabri e l'elixir*, Viella, Roma 2002.
- DAVIES, M.C., «An Enigma and a Phantom: Giovanni Aretino and Giacomo Languschi», *Humanistica Lovaniensia*, 37, 1988, pp.1-29.
- DE VUN, Leah, *Prophecy, Alchemy and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, Columbia University Press, New York 2009.
- Il Lullismo in Italia. Itinerario storico-critico*, ed. M.M.M. Romano, Palermo-Roma, Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015.
- KISS, Daniel, «Ludovico Regio, Giovanni Luchino Corti and Manilio Cabacio Rallo», *Studi medievali e umanistici*, 12, 2014, pp. 125-40.
- LOHR, Charles, «Chaos theory according to Ramon Llull», in *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, eds. T.E. Burman, M.D. Meyerson, L. Shopkow, PIM, Toronto 2002, pp. 158-165.
- PATAI, Raphael, *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*, Princeton, University Press, 1994.
- , «Raimund de Tarrega: Marrano, Heretic, Alchemist », *Ambix*, 35, 1988, pp. 14-30.
- PEREIRA, Michela, (1979) «La leggenda di Lullo alchimista», *Estudios Lulianos*, 17, 1979, pp. 145-63.
- , (1984) «Quintessenza alchemica», *Kos*, 7, 1984, pp. 33-54.
- , (1986a) «Filosofia naturale lulliana e alchimia. Con l'inedito epilogo del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*», *Rivista di storia della filosofia*, 41, 1986, pp. 145-63.
- , (1986b) «Stratificazione dei testi nella tradizione degli scritti alchemici pseudolulliani», in *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600*, edd. G. Canziani, G. Paganini, Milano, F. Angeli, 1986, pp. 91-97.
- , (1986c) «Sulla tradizione testuale del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* attribuito a Raimondo Lullo: le due redazioni della "Tertia distinctio"», *Archives Internationales d'Histoire des sciences*, 36, 1986, pp. 1-16.
- , (1989) *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, London, The Warburg Institute, 1989.
- , (1990) «*Opus alchemicum* i *Ars combinatoria*. El *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* en la tradició lul·liana», in *Del frau*, 1990, pp. 45-55.

- , (1992) *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, CISAM, Spoleto 1992.
- , (1993) «Un tesoro inestimabile: elixir e *prolongatio vitae* nel Trecento», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 1, 1993, pp. 161-187.
- , (2002) «Prima materia. Echi aristotelici e avicenniani nel *Testamentum pseudolulliano*», in *Aristoteles chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, ed. C. Viano, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 145-64.
- , (2003) «L'alchimista come medico perfetto nel *Testamentum pseudolulliano*», in *Alchimia e medicina nel Medioevo*, a c. di C. Crisciani, A. Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2003, pp. 77-108.
- , (2004-2005) «Maestro di segreti o caposcuola contestato? Presenza di Arnaldo da Villanova e di temi della medicina arnaldiana in alcuni testi alchemici pseudo-lulliani», in *Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova = Arxiu de Textos Catalans Antics*, 23/24, 2004-2005, pp. 381-412.
- , (2008) , «*Cosmologie alchemiche*», in *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*, edd. C. Martello, M.C. Militello, A. Vella, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2008, pp. 363-410.
- , (2013) «Il santo alchimista. Intrecci leggendari attorno a Raimondo Lullo», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 21, 2013, pp. 471-515.
- , (2014) «Raimondo Lullo e l'alchimia: un mito tra storia e filologia», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana*, 80, 2014, pp. 517-523.
- , (2016) «Projecting Perfection. Remarks on the Origin of the “Alchemy of the Elixir”», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 24, 2016, pp. 73-93.
- , (2019) *Arcana Sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Roma, Carocci, 2019².
- , (2021) «Tracce di alchimia pseudolulliana in Bruno», in *Assonanze e dissonanze. Storie di filosofia, musica, scienza per Ferdinando Abbri*, edd. S. Brogi, A. La Vergata, M. Segala, Pisa, ETS, 2021, pp. 65-8.
- PEREIRA, Michela, SPAGGIARI, Barbara, *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael (2009) «La historia bibliografica del lulismo», *Pensamiento*, 65, 2009, pp. 549-57.
- , (2021) «Ensayo bibliográfico sobre la historia del lulismo (2008-2016)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid), 38 (2021).
- RAMPLING, Jennifer, M., «Catalogue of the Ripley Corpus: Alchemical Writings Attributed to George Ripley, d. ca. 1490», *Ambix*, 57, 2010, pp. 125-201.
- RODRIGUEZ GUERRERO, José, «Un Repaso a l'Alquímia del Midi Francés en el siglo XIV. Parte I», *Azogue. Revista de Historia de l'Alquímia*, 7, 2010-13, pp. 75-141. [<http://www.revistazogue.com/azogue7.htm>, data dell'ultima consultazione 10 gennaio 2022]
- THIOLIER-MÉJEAN, Suzanne, *Alchimie médiévale en Pays d'Oc*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999.
- THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, IV, New York, Columbia University Press, 1934.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul-listes*, Palma-Barcelona, Universitat de les Illes Balears-Universitat de Barcelona, 2009.

6. BELTRAMO DELLA CERVARA, PROMOTORE DI RAMON LLULL?

FRANCESCO SANTI

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

1. La scoperta di Beltramo della Cervara e del suo rapporto con il lullismo

Fino agli anni Ottanta del secolo scorso, Beltramo della Cervara (o anche de' Correnti o anche *de Currentibus*) era soprattutto un personaggio noto nella storia del monachesimo italiano nell'inizio del secolo XV¹. Nato intorno a 1380, probabilmente a Milano, lo sapevamo sotto priore (dal 1414) e poi priore (almeno dal 1419 al 1425) nel monastero di San Girolamo della Cervara, presso Portofino, che si trova ora nella Diocesi di Chiavari e che era allora in quella di Genova, da cui dista pochi chilometri. Dopo aver ricoperto la carica di priore a San Girolamo (l'ufficio più alto in quel monastero, per un atto di Urbano VI), Beltramo sarà dal 1447 abate del monastero di San Giovanni Evangelista di Parma, dove morirà nel 1461. Senz'altro tutta la sua vita fu segnata dall'impegno a promuovere la Congregazione che per qualche anno fece capo alla Cervara, alla quale negli anni della sua vita saranno legati – oltre al San Giovanni di Parma (dal 1437) - San Benigno Capofaro (1421), Santa Maria della Cella (1436), San Fruttuoso a Capodimonte (1439) e San Giuliano d'Albaro (1443)². Il profilo della congregazione, ovvero il suo orientamento culturale e spirituale, è forse in qualche modo rappresentato nel suo esito finale, avvenuto subito dopo la morte di Beltramo, ovvero dall'affiliazione nel 1463 alla Congregazione di Santa Giustina di Padova, promossa da Ludovico Barbo e preparata da molti anni di trattative, nelle quali lo stesso Beltramo fu coinvolto³. I maggiori riferimenti per avere un profilo alla figura di Beltramo erano dunque, nella tradizione storiografica, in

¹ Beltramo non ha una scheda nei grandi repertori degli autori latini del Medioevo, ma è censito, sotto il nome principale di *Beltramus de Cervarie*, in *BISLAM* 2021, n. 131, p. 27, sotto il nome *Beltramus de Cervarie* (la scheda è di Rino Modonutti). Una scheda su Beltramo (*Beltranus*) anche nella *Base de Dades Ramon Llull* 2022, nella sezione *Lul.listes* al n. 325. Per la data di nascita - del tutto ipotetica - ci si basa su fatto che Beltramo sarebbe morto nel 1461 «consunto dalla vecchiezza» secondo D. Munerati 1907, p. 399.

² A parte le opere che si citeranno di seguito, per l'erudizione antica su La Cervara, rimando Santi 1986, pp. 231-276, in part. su Beltramo pp. 242-244, 248, 265. Si ricordi però che per un primo orientamento nello studio del monachesimo di quest'area Gatti L. 1979, pp. 65-91, ma anche Buscaglia 1979-1980, pp. 3-14. *Sentieri sacri sul monte di Portofino* 2010, con una scheda su San Girolamo e su San Fruttuoso a Capodimonte, ma soprattutto Gatti A. 2019, pp. 7-24. Per un'introduzione all'Osservanza benedettina Italia cfr. Fois 1984, pp. 225-262.

³ Per Ludovico Barbo e Santa Giustina nel suo contesto si vedano gli studi di Picasso, 1999. In sintesi, Picasso, 2005, pp. 51-3.

rapporto al movimento di riforma monastica con la fitta rete di relazioni che esso comportò, soprattutto nel Nord Italia.

Fu Josep Perarnau a mettere in evidenza il rapporto di Beltramo con la storia precoce del lullismo italiano, per via di un acefalo *Prologus* che gli deve essere attribuito e che introduce il così detto *Artificium Artis generalis*⁴, conservato nel manoscritto di Palma de Mallorca, Biblioteca Bartolomé March Servera 105-V1-26, ai ff. 8r-8v; al f. 8v si legge appunto della stessa mano del copista del testo: «Explicit *Prologus* venerabilis patris Beltrami incliti prioris Ceruarie super *Artificium* beati Raymondi Lullii etc.». L'*Artificium* a cui il testo di Beltramo introduce (e che a sua volta si trova ai ff. 8v-26v del manoscritto) fa parte del gruppo di dodici testi studiati da Marta Romano, in rapporto con le lezioni che Joan Bolons tenne dal 28 settembre del 1433 a Venezia, presso la casa di Fantino Dandolo, che in quell'anno aveva terminato l'incarico di legato pontificio di Eugenio IV ed era rientrato da Bologna⁵. Il *Prologus* in questione è frammentario (mancando della parte iniziale); subito il lettore vi legge l'esortazione a superare la barriera linguistica che potrebbe rendere difficile il primo accesso all'*ars*: si deve aver infatti ben presente che quella meravigliosa Arte era nata per far fronte a interlocutori arabi, tenendo conto della loro dimensione culturale e linguistica, e che da qui potevano nascere quelle difficoltà:

Suplico ergo puro corde studentibus in hac arte ut non intendant super aliquam ineptitudinem uerborum, scilicet -tium, -bile et -are, quia fortasse magister non potuit aliter demonstrare ea ad quae intendebat. Est enim modus arabicus et est optimus ad confundendum errores infidelium. (f. 8r),

Si tratta di una difficoltà che vale dunque la pena superare perché l'*ars* è una grande risorsa, anzi – anche a proposito del suo uso – ci si può lamentare perché *massis quidem multa, operarii autem pauci* (Matteo 9.37): quella che sarebbe *ad fidelium illuminationem uia aptissima*, rendendoli capaci di opporsi a infedeli ed eretici, resta purtroppo assai poco frequentata. Da qui Beltramo prosegue l'elogio dell'*ars* che oltre tutto ha effetti meravigliosi sull'anima e senz'altro *spem coroborat, fidem magnificat, caritatem inflammat* e anche *pietatem exercet, obscura dilucidat, omnem quaestionem soluit et declarat*: ciò è detto per introdurre con entusiasmo allo schema delle regole, dell'alfabeto e delle questioni che costituiscono i rudimenti dell'*ars*.

⁴ Perarnau i Espelt, 1983, p. 153.

⁵ Per l'identificazione dell'*Artificium artis generalis* cfr. *Base de Dades Ramon Llull 2022*, FD II.266. (Inc.: *Dividitur praesens artificium in tres partes principales in quas similiter Ars generalis divisa est. Quarum prima est de terminis, secunda de mixtione, tertia de applicatione. ... Expl.: ac etiam generaliter specialiter et singulariter omnia exponuntur. Amen*). Si vd. sul gruppo di testi a cui appartiene Romano 2007, pp. 71-115.

A parte la possibile connessione con l'iniziativa di Joan Bolons, è dunque abbastanza chiaro che il *Prologus* e il manoscritto di Palma che lo trasmette ci rivelano molto del punto di vista lulliano di Beltramo: esso è connesso con l'acquisizione dei primi rudimenti dell'arte, che si vuole finalizzata soprattutto al confronto con il mondo islamico, ma anche alla crescita della consapevolezza cristiana. Si può aggiungere che il ruolo che Beltramo ebbe nel movimento di riforma del monachesimo benedettino del suo tempo, rendeva del tutto plausibile il suo contatto con le prime letture lulliane in Italia, anche perché il movimento dell'Osservanza benedettina trovò proprio a Padova uno dei suoi riferimenti decisivi.

Certamente il *Prologus in Artificium* non ci dice molto sulla consistenza di questo contatto, tuttavia, esso non risultò essere l'unica attenzione lulliana di Beltramo. Grazie all'accurata analisi codicologica del manoscritto Riccardiano 1001, dovuta a Gabriella Pomaro, possiamo a lui attribuire con sicurezza anche il progetto o almeno l'organizzazione della raccolta di testi lulliani che il manoscritto trasmette⁶. Si tratta di un progetto che anticipa di qualche anno le attenzioni lulliane di Beltramo, perché il manoscritto venne copiato da un frate degli Eremiti agostiniani, Nicolaus Muckenwalt, che era stato accolto alla Cervara e che proveniva da un convento della Provincia di Turingia e Sassonia⁷; la copia della collezione avvenne appunto «in monasterio suo proprio scilicet Cervaria temporis vicem gerens dominus Beltrammus...»⁸, e precisamente tra il 20 aprile 1417 e il 16 marzo 1418. Nel manoscritto, la Pomaro ha individuato nella mano indicata con la sigla C la testimonianza dell'autografia di Beltramo: si tratta di poche note ma che appunto mostrano il suo controllo nella realizzazione del manoscritto e un preciso intervento organizzativo. La raccolta di testi che viene predisposta pare voler offrire un panorama completo del funzionamento dell'arte. A parte i due opuscoli logici iniziali di carattere senz'altro propedeutico (la *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli* e le *Novae et compendiosae introductiones logicae*, su cui torneremo), vi si trovano infatti, tra l'altro, l'*Ars brevis*, la *Tabula generalis*, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, la *Lectura compendiosa super artem inveniendi*

⁶ Pomaro – Tenge-Wolf, 2008, pp. 21-28.

⁷ La provincia OESA di Turingia e Sassonia era nata nel 1299 dalla divisione della provincia tedesca. Alla fine del XIV aveva una quarantina di conventi, tra cui i maggiori furono quelli di Erfurt, Würzburg, Magdeburgo e Osnabrück. Provengono da qui alcuni tra i maggiori intellettuali dell'Ordine, come Enrico di Friemar (+1340), Hermann von Schildesche (+1357) e Giordano di Sassonia, autore del *Liber vitasfratrum*. Qui nacque anche il movimento di Osservanza dell'Ordine.

⁸ Firenze, Biblioteca Riccardiana 1001, f. 166v, f. 214v; f. 361v. Al f. 13v una nota di possesso che sembra registrare nel 1428 uno spostamento del codice nel monastero vicino di San Nicola del Boschetto da cui proviene anche un altro importante testimone lulliano, il Vat. lat. 3858. Pomaro – Tenge-Wolf, 2008, pp. 22 e 25. San Nicola sarà il primo monastero non Veneto a entrare nella Congregazione di Santa Giustina: cfr. Penco 1972, pp. 415-30.

veritatem, la *Lectura super figuras artis demonstrativae*, il *Compendium artis demonstrativae*, il *De articulis fidei catholicae*, la *Declaratio Raimundi*, il *Liber proverbiorum* e il *Liber de confessione*. Ancora in discussione la provenienza di questi testi, che certo rappresentano una collezione importante: essa dovette far parte di un'attività di copia più ampia, volta a dare alla Cervara – di istituzione relativamente recente – una sua biblioteca; nel codice lulliano si incontra infatti la mano di un altro confratello (mano B), che verga il calendario liturgico iniziale, che fin da subito accompagnò la raccolta; quest'altro copista lavorò poi anche a un altro codice, l'Urbinate Latino 597, che possiamo collegare strettamente a Beltramo, visto che sappiamo che egli lo porterà con sé a Parma, una volta divenuto abate di San Giovanni, con il diritto di tenerlo fino alla morte⁹.

Un interesse particolare potrebbero averlo per noi i due testi introduttivi della collezione del codice Riccardiano. Il secondo – le *Novae Introductiones* – risulta un'introduzione alla logica lulliana abbastanza diffusa; in ragione delle sue connessioni con la *Logica parva* e la *Logica brevis et nova*, questo testo è stato posto in rapporto da Eleonora Buonocore ad ambienti scolastici italiani, tra i secoli XIV e XV. La *Loyca discipuli* è invece attestata solo in questo manoscritto e pare «an introduction to the introduction»¹⁰. Se la collezione nel suo insieme rappresenta un evidente manifesto di interesse per il lullismo, questi due testi, molto elementari e di carattere introduttivo, generano un punto interrogativo sul suo contesto intellettuale. Essi ci colpiscono, almeno sul piano della sociologia della cultura se non anche per problematizzare le nostre categorie storiografiche: le *Novae introductiones* sono senz'altro di ispirazione lulliana e congrue alla collezione, ma la *Loyca* (che per altro sul piano dell'impostazione grafica quasi si fonde con le *Novae introductiones*, che alla sua conclusione cominciano senza soluzione di continuità) sembra piuttosto un rapido compendio della *Summa logicae* di Guglielmo d'Ockham. Se si può immaginare in contesto francescano una convergenza trecentesca del mondo lulliano e di quello ockhamista (una convergenza non dottrinale ma di ambienti), è veramente sorprendente che in un contesto umanistico, nell'ambito dell'Osservanza benedettina, si verifichi questa commistione, segno forse della larga diffusione dell'ockhamismo, che risulta utilizzato quasi come sapere logico comune, al di là di certi proclami umanistici.

⁹ Pomaro – Tenge-Wolf, 2008, p. 21. Nicola potrebbe aver copiato una parte del codice nel monastero genovese di San Nicola del Boschetto da dove sarebbe transitato (dopo diversi movimenti precedenti) un altro codice lulliano di rilievo il Vat. lat. 3858 (Ivi, p. 25)

¹⁰ Buonocore 2015, pp. 71-91. Una nota di lettura dell' *Ars compendiosa* conservato a Terni, Biblioteca Comunale 61, f. 4v, che si riferisce alla *Loyca discipuli* ne dimostra una qualche diffusione, ma non ne conosco ad oggi alcun altro testimone. Sulle *Novae introductiones* cfr. Buonocore, 2013, pp. 23-66. Si veda anche Buonocore, 2009.

Dopo il *Prologus* di Palma di Maiorca, anche il secondo documento del lullismo di Beltramo ci lascia dunque con molte incertezze: egli sembra organizzare con cura la sua collezione, ma poi apre il percorso lulliano con una sintesi ockhamista: quanto vedremo di seguito, su di lui, rende ancora più evidente la problematica, che non deve essere necessariamente spiegata in maniera semplicistica.

2. Beltramo nel suo contesto

In quali presupposti storici e intellettuali ponesse le sue radici l'interesse di Beltramo per Lullo e quale consistenza questo interesse potesse avere mi pare incerto. Per comprendere la sua personalità, possiamo vedere riflessi in lui alcuni elementi che qualificano il monastero della Cervara, nel quale fu certamente una figura rappresentativa. Si dovrà dunque ricordare che si trattava di un centro assolutamente rappresentativo del potere e della tradizione ecclesiastica genovese, ma che era nato agganciandosi a tradizioni eremitiche. Presso la Cervara, infatti, sono attestati rifugi eremitici almeno dal 1318 e per consolidare quella esperienza, verso il 1360, il vescovo di Genova Guido Scetten sostenne la sua fondazione affidata a Lanfranco di Ottone, cappellano di Santo Stefano a Genova. Scetten era colto amico e corrispondente di Francesco Petrarca, ma evidentemente segnato da un'inquietudine religiosa, tanto da rinunciare alla sua carica negli ultimi anni della vita per ritirarsi proprio in San Girolamo, che scelse poi come luogo per la sua sepoltura, nel 1368. Famiglie eminenti della Genova del secolo XIV hanno il monastero della Cervara come riferimento. Senz'altro tra esse si dovrà ricordare la famiglia Spinola, che volle offrire al monastero donazioni significative, a cominciare da quelle di Faravello Spinola, nel 1371¹¹. Membri della famiglia ebbero nel monastero incarichi di rilievo, come nel caso di Lorenzo priore della Cervara negli anni 1386-1387 e nel 1393, e di Manfredo, che sarà priore nel 1410, quando gli si affianca Beltramo, nel 1414, come sotto-priore. E' ovviamente problematico – almeno per quanto so- collegare questi Spinola a coloro che riceverono la donazione di libri di Lullo. Si porterebbe essere incoraggiati a pensare a una soluzione di continuità tra il fondo dei manoscritti lulliani degli Spinola e queste esperienze tardo trecentesche e del primo secolo XV per la nota che si legge nell' *Artificium* (almeno quello trasmesso a München, Clm 10542), una nota che era stata trascritta dal Perarnau, nota nella quale si dichiara che fino a quel momento la *notitia* dell'ars lulliana *in partibus ianuensis* risultava *minimella*¹².

¹¹ Scarsella, 1914.

¹² Perarnau i Espelt 1983, p. 153.

Il tema eremitico costituisce anche un punto di comunicazione tra la tradizione Benedettina, che cercava di riformarsi, e quella Minoritica, che dai primi decenni del secolo XIV risolve le sue problematiche più radicali nel ritorno al monachesimo antico (si pensi alle vicende biografiche di Ubertino da Casale e di Angelo Clareno). Questo minoritismo benedettino, per così dire, pare toccare anche Beltramo, se diamo significato a quello che leggiamo nel manoscritto che egli volle con sé a Parma (l'Urbinate latino 597), perché in esso vediamo trasmessa una laude pseudo iacoponica, tutta incentrata sui temi della passione e dove al nome di Francesco viene sostituito quello di Benedetto: se questo manoscritto fu importante per Beltramo (che lo usò fino alla morte pur restando di proprietà della Cervara, come si legge al f. 4r), esso ci dà un altro elemento delle linee generali della sua visione religiosa¹³.

3. Un epistolario illuminante?

L'insieme delle informazioni che abbiamo ricordato fin qui ci dà qualche elemento del profilo di Beltramo, ma esso resta ancora piuttosto sfumato. Un seppur piccolo passo avanti ce lo fanno fare ora alcuni pezzi di una raccolta di lettere dirette al portoghese Eanes Gomes, una raccolta promossa dal loro stesso destinatario. Gomes era giunto a Padova nel 1409 per divenire giurista, ma nel 1414 era divenuto monaco a Santa Giustina, mettendosi alla sequela di Ludovico Barbo. Il nostro Gomes conquistò presto la piena fiducia di Ludovico, tanto che nel 1418 venne da lui inviato a Firenze, con altri 16, con il compito di riformare il monastero della Badia. Nel 1419, alla morte improvvisa di Niccolò Guasconi, l'abate che lo aveva accolto, Gomes era addirittura divenuto a sua volta abate della Badia fiorentina, conducendovi poi per vent'anni una vigorosa opera di rinnovamento, sempre in rapporto con Santa Giustina. Egli avrebbe prima lasciato il monastero fiorentino nel 1439 per diventare generale dei Camaldolesi (succedendo ad Ambrogio Traversari) e poi l'Italia, per guidare i Canonici Agostiniani di Coimbra, dal 1441 al 1459, anno della sua morte. Negli anni in cui Eanes Gomes guida la Badia, Firenze era al centro delle attenzioni della cristianità, divenendo per qualche tempo la residenza del papa Martino V, che aveva installato la Curia nel convento dei domenicani di Santa Maria Novella, tra il marzo del 1419 e il settembre del 1420, negli anni difficili in cui la sede apostolica tentava di uscire dalla crisi dello Scisma.

La raccolta di lettere indirizzate a Gomes si trova ora a Firenze, suddivisa in due manoscritti, il primo custodito nella Biblioteca Nazionale Centrale, di Firenze,

¹³ Si tenga presente che nel 1477(?) San Giovanni Evangelista da Parma, già famoso per la spezieria, venne distrutto da un incendio.

segnato Conv. soppr. da ordinare Badia Fiorentina 4 e l'altro alla Biblioteca Laurenziana, con segnatura Ashburnham 1792. I documenti raccolti in parte si riferiscono ai diritti dell'abbazia ma in parte importante hanno carattere personale e sono in relazione con un'esigenza di rappresentazione e di memoria, di Gomes e della sua attività di riformatore. Tra i corrispondenti incontriamo alcune tra le personalità più rappresentative del momento come Marino di Maffeo, Ludovico Barbo, Antonio Correr, Iacopo di Lapo Niccolini, Domenico Capranica, Giovanni da Tossignano, Tommaso Salvetti e Ambrogio Traversari; si tratta in tutto di 552 missive e 62 documenti pubblicati nel 2017 da Rita Costa-Gomes¹⁴. In questo ampio dossier si trovano anche quattro lettere che Beltramo della Cervara diresse a Gomes e ancora una lettera in cui si parla di lui¹⁵. Il piccolo dossier, che non è stato studiato dal nostro punto di vista, ci consente qualche altra osservazione.

Si tratta dunque dei seguenti documenti:

n. 4. 1420, luglio 1, da Firenze

Lettera del monaco Marino de Maffei a Gomes Eanes (in latino)

BNCF, Conv. Soppr. da ordinare Badia 4, ff. 115-116 (207x113mm.)

Ed. Costa-Gomes, n. 4, pp. 6-8 in part. p. 7.

Nella lettera Marino de' Mafferi informa l'abate Gomes (che in quel momento si trovava «in montanis») a proposito di fatti della vita della Badia. Anche ricorda che il priore della Cervara, Beltramo, vorrebbe andare a trovarlo, ma che teme il freddo (*propter frigus timet*).

n. 5. 1420 (?), settembre 18, da Genova (in latino)

Lettera di Beltramo de' Correnti a Gomes Eanes

BNCF, Conv. Soppr. da ordinare Badia 4, ff. 263b, 264b (209x87mm.)

Ed. Costa-Gomes, n. 5, p. 8.

Si giustifica per incomprensioni e ribadisce l'amicizia che lo lega a Gomes e il loro interiore legame che va al di là di momenti di silenzio. Beltramo spera di raggiungere presto l'amico a Firenze.

n. 210. 1427 (?), dicembre 4, da Cervara (in italiano)

¹⁴ Costa Gomes, 2017, in part. pp. 8, 200-201, 271-2, 277-8. La collezione ha prevalentemente lettere in latino ma anche in portoghese e in italiano, con un'introduzione dedicata a Gomes, che nonostante il coinvolgimento negli affari ecclesiastici italiani e il suo forte impegno a fianco di Ludovico Barbo mantenne sempre un rapporto con il Portogallo in qualità di membro del consiglio del re Duarte; senz'altro ritornò in Portogallo, due volte tra il 1424 e il 1426, e poi tra 1435 e 1436. Si segnala una biografia di Gomes dovuta a Tommaso Salvetti, nota grazie al testimone unico Firenze, Laurenziana, Ashburnham 885. Su Gomes cfr. anche Borges Nunes, 1963, in part. pp. 342-44.

¹⁵ Ancora una lettera ricorda il monastero della Cervara, quella di Francesco di Giovanni a Gomes Eanes, scritta a Pisa il 23 marzo del 1428 (Costa Gomes, 2017, p. 223-24) ma semplicemente citando un monaco di quel monastero, senza dirne il nome e osservando che aveva richiesto "ut micterem istas litteras Florentiam" (Ivi, p. 224).

Lettera di Beltramo de' Correnti al monaco Filippo della Cervara, che si trova alla Badia a Firenze

BNCF, Conv. Soppr. da ordinare Badia 4, ff. 255a-256a

Da Beltramo a Filippo frate della Cervara

Ed. Costa-Gomes, n. 210, pp. 200-201. In italiano.

Una lettera relativa agli affari del monastero «maximamente de la dispensatione de li fratri nostri e di una *creatura* che a se possa elezer uno confessore che la absolve etcetera dalo somo penitentiero». Filippo è alla Badia, a Firenze

n. 282. 1429, aprile 18, da Cervara (in latino)

Lettera di Beltramo de' Correnti a Gomes Eanes

BNCF, Conv. Soppr. da ordinare Badia 4, ff. 249b, 250b

Ed. Costa-Gomes, n. 282, p. 271-72.

Ancora una lettera con dichiarazioni di amicizia. Racconta della sua cattiva salute e della morte dell'abate del monastero di S. Benigno di Capofaro, parte della congregazione della Cervara. Si riferisce a «multas tibi amantissime pater literas scriptitavi». Si firma con il monogramma B.

n. 289. 1429 (?), maggio 4, sembra da Tortona, ovvero *Terdone* (Alessandria) (in latino)

Lettera di Beltramo de' Correnti a Gomes Eanes

BNCF, Conv. Soppr. da ordinare Badia 4, ff. 251, 252

Ed. Costa-Gomes, n. 289, p. 277-78.

Ancora giustificazioni a proposito del ritardo nella scrittura di lettere e dichiarazioni di amicizia che danno spunto a un discorso sull'amore. Anche qui fa riferimento ad altre *literulae*. Si firma con il monogramma B.

La prima impressione che si ha dalla lettura dei cinque documenti è quella di un rapporto significativo tra Gomes e Beltramo. La ripetuta dichiarazione di un legame affettuoso, del desiderio di incontrarsi e il riferimento a ulteriori lettere per noi perdute, vuole senz'altro almeno rappresentare la consistenza di una comunicazione, se non una vera e propria amicizia. Detto questo, due dati di contesto devono essere subito considerati, anche a giustificare quelle che sembrano in queste lettere giustificazioni da parte di Beltramo e riferimenti a diversi punti di vista. Gli anni che vanno dal 1420 al 1429 sono quelli nei quali Beltramo ebbe l'incarico di priore della Cervara (forse con un'interruzione nel 1425); in questi stessi anni vi è un forte impegno (che di certo lo coinvolse) all'allargamento della congregazione che alla Cervara faceva capo. E' possibile che Gomes a sua volta abbia sollecitato Beltramo, perché la Cervara entrasse nella Congregazione padovana e anche è possibile che Beltramo abbia fatto qualche resistenza a questa soluzione. Si dovrà in effetti notare che le trattative tra Santa Giustina e la Cervara

divennero più forti dal 1446 (quindi alla vigilia del trasferimento di Beltramo a Parma) e si completarono con l'annessione della Cervara a Santa Giustina solo nel 1461, alla morte di Beltramo.

E' certo che i testi di queste lettere restano largamente allusivi. Vi è tuttavia un'altra dimensione da considerare, che in sé stessa ha consistenza e ci dice qualcosa del nostro Beltramo. Le sue lettere sono senz'altro documenti di una retorica che sembra tipica dell'umanesimo monastico contemporaneo. Nel contesto dell'Osservanza benedettina fiorì una letteratura di rimprovero contro chi fosse entrato in monastero solo per poter coltivare i suoi studi (a questo proposito anche alcuni testi del Barbo sono esemplari) ma la documentazione letteraria e giuridica di cui ormai disponiamo, mostrano che proprio nell'ambiente riformato che faceva riferimento al Barbo erano presenti personalità che dimostrano capacità letterarie e gusto per la tradizione culturale, che si sentiva in rapporto con la tradizione benedettina. Si tratta di un'esigenza letteraria che diventa programmatica in certi autori che entreranno nella congregazione di Santa Giustina, come nel caso dell'abate Girolamo Aliotti (1412-1480) e del suo *De monachis erudiendis*, e corrisponde alla politica libraria promossa dalla stessa Santa Giustina che mostra da una parte una preoccupazione di controllo del patrimonio librario ma anche un'attenzione a mantenere integro il posseduto librario delle diverse sedi che aderiscono alla congregazione¹⁶. Questa partecipazione a un mondo letterario oltre che spirituale, risulta coinvolgere anche Beltramo, che mostra nelle sue lettere latine un vero impegno stilistico, dal quale emergono elementi di una fisionomia culturale e spirituale.

Vorrei esaminare con maggiore attenzione quella che mi sembra la più impegnativa delle quattro lettere di Beltramo a Gomes, quella del 4 maggio del 1429, spedita da Tortona (la n. 289). Nella scelta stilistica delle sue lettere, Beltramo vuole farsi riconoscere da Gomes come parte del suo mondo: il tema centrale della lettera è quello antico dell'amicizia monastica e delle sue vie, che dà occasione per un più esplicito discorso sull'amicizia cristiana, con una scrittura piuttosto complessa. All'inizio Beltramo si giustifica del fatto di non aver provveduto «te sepius literulis uisitare»: questo silenzio, questa oscurità, gli dà l'occasione di parlare dell'amore e del fatto che il suo amico e interlocutore non debba dubitarne: non si deve ritenere inusuale «si amatus cacumen montis per caliginis tenebras ascendere decrevit», perché il Signore stesso *posuit enim tenebras latibulum suum* (Ps. 17.12). Questo amore ha poi la capacità di risolvere ogni cosa: «reponet igitur te in eo qui dilexit te in eternum», perché postosi in *amor*, ogni uomo troverà *amans et amatus*. Insistentemente Beltramo riprende il tema del

¹⁶ Cantoni Alzati, 1982.

passaggio nell'oscurità che segna l'amore, sull'esempio di Cristo che «prius spoliatus et mortuus ad inferna descendit deinde resurgens non amplius moriturus ascendit». A questo punto Beltramo introduce alcune allusioni che restano in parte oscure, aggiungendo che se queste sono le vie di amore, contraddirle risulterà *pexima et tyrannis crudelitas et fera sinceritas* anche perché ci fu imposto *pro minimo* omne debitum *relaxare* (segno in corsivo l'espressione che potrebbe indicare un riferimento a Matteo 18.31). Piuttosto l'amore si coniuga con la fede, e dunque *qui enim me talia scribere iussit imprimat in affectu ad effectum perducens in fide*, una fede non limitata solo alla lettera ma *secundum potentiam, sapientiam et amorem illius in quo fidem habet*. In questo modo la fede *supra ordinem rationis ascendit*, secondo l'esempio di Abramo, «*supra naturam corporis, supra amorem voluntatis, supra gratiam permissionis ascendit in spem contra spem* (Rom. 4,18), *credens quod Deus omnipotens et suprapotens est. Ama igitur et crede*»¹⁷.

Anche questa rapida sintesi mi sembra sia sufficiente a indicare una situazione culturale segnata da un'esigenza di raffinatezza che conduce alla fine a una scrittura complicata e pesante, che però cerca forme moderne, anche con espressioni tipiche come quella *structura amoris* che sosterebbe l'amicizia tra Beltramo e il suo corrispondente Gomes. I riferimenti biblici, che emergono poi a più riprese per rafforzare gli argomenti proposti, sembrano quasi soffocati nel diverso contesto¹⁸. Non mi pare che in questa *modernità* si possa però trovare traccia di un riferimento a Lull veramente significativo, riferimento che è anzi semmai scoraggiato da certe espressioni, come quando si ribadisce che «*sola fides supra ordinem rationis ascendit*». Si potrebbero notare piuttosto altri riferimenti: certi accenni a proposito della necessaria compresenza di *amor-amatus-amans* e sul fatto che l'ispirazione divina della Bibbia sia da riferirsi a *Potentia, Sapientia et Amor* potrebbero ritenersi abbastanza tradizionali, ma può essere utile ricordare che si rileggono insieme in analoga formulazione in una stessa pagina dell'*Explanatio in libros Dionysii de diuinis nominibus* di Tommaso Gallo, il canonico di San Vittore attivo alla metà del secolo XIII, che risultò però essere tra gli autori guida nella spiritualità di Jean Gerson e nella *Devotio Moderna*, lo sbocco forse più qualificato di tanta Osservanza del XV secolo¹⁹. Non sarà allora una mera curiosità osservare come, paradossalmente, nell'ambiente che circola intorno al mondo ecclesiastico di Martino V, che cerca di uscire dalla crisi scismatica e dalle tensioni conciliariste, Lull suscitasse interesse (anche) in personalità che risultano avere qualcosa in comune proprio con quel Gerson che la dottrina di Lull stava criticando, per la stranezza del linguaggio e anche per l'accondiscendenza alle

¹⁷ Costa-Gomes, 2017, p. 277.

¹⁸ In effetti, neanche il moderno editore rileva i riferimenti biblici che ho indicato.

¹⁹ Thomas Gallus, 2011, cap. 2, pp. 142-43. Per il riferimento a Gerson, cfr. Vannini, 1992, p. 21.

rationes necessariae che non potevano conciliarsi con l'intimismo della *Devotio moderna*²⁰.

Con tutto ciò, ne siamo consapevoli, non abbiamo fatto fare molti progressi alla conoscenza del lullismo italiano, delle sue possibilità dottrinali e spirituali: dando qualche elemento di concretezza a dati eruditi che sono ormai nella familiarità degli studi su Llull speriamo però di aver offerto qualche consapevolezza in più a proposito di uno dei fili che tesse la situazione in cui si compì la riabilitazione dottrinale della memoria di Llull, con il riconoscimento della sua ortodossia, appunto per iniziativa di papa Martino V.

Bibliografia

- Base de Dades Ramon Llull*, Barcelona: Centre de documentacio Ramon Llull - Universitat de Barcelona (<http://www.ub.edu/llulldb/index.asp>, u.v. 14.03.22).
- BISLAM. *Bibliotheca Scriptorum Latinorum Medii Recentiorisque Aevi. Repertory of Medieval and Renaissance Latin Authors II Censimento onomastico e letterario degli autori latini del medioevo. Identificazione, classificazione per genere letterario e bibliografia fondamentale. Onomastic and Literary Census of Medieval Latin Authors. Identification, Classification by Literary Genre, and General Bibliography. Nuove acquisizioni. New Acquisitions 2*, cur. Roberto Gamberini, adiuv. Rino Modonutti, Firenze: SISMEL. Edizioni del Galluzzo, 2021.
- BORGES NUNES, Eduardo, *Dom Frey Gomez, Abade de Florencia: 1420-1440*, Braga: Livraria Pax, 1963.
- BUONOCORE, Eleonora, *A Basic Handbook of Lullian Logic and Its Introduction. Edition and Study of Two Unknown Logical Texts of the Medieval Lullian Tradition: the Novae et compendiosae introductiones and the Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli*, Siena: Tesi di dottorato dell'Università di Siena, 2009, (consultabile in *Bases de Dades Ramon Llull*).
- , «The Ur-text of Late Medieval and Renaissance Lullian Logic. Textual Interrelations Between the «Nove introductiones» and Two Traditional Pseudo-Lullian Handbooks of Logic: The «Logica parva» and the «Logica brevis et nova», *Studia Lulliana*, 53, 2013, pp. 23-66.
- , «The Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli: Introducing an Introduction to Lullian Logic at the End of the 14th c.», *Il lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, cur. Marta M.M. Romano, Officina di studi francescani-Edizioni Antonianum 2015 (Biblioteca dell'Officina di studi medievali 19), pp. 71-91.
- BUSCAGLIA, Angelo E., «La congregazione di San Girolamo della Cervara e la Badia di San Pietro di Precipiano», *Julia Dertona*, 27, 1979-1980, pp. 3-14.
- CANTONI ALZATI, Giovanna (ed. comm.), *La biblioteca di S. Giustina di Padova. Libri e cultura presso i benedettini padovani in età umanistica*, Padova: Antenore, 1982 (Medioevo e Umanesimo 48).

²⁰ Imbach 2018, pp. 139-57: il riferimento è a *Contra curiositatem studentium* (1402), dal *Super doctrinam Raimundi Lullii* e dal *De examinatione doctrinarum* (1423).

- COSTA GOMES, Rita (ed.), *A Portuguese Abbot in Renaissance Florence. The Letter Collection of Gomes Eanes (1415-1463)*, Firenze: L.S. Olschki, 2017 (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum». I. Storia, letteratura, paleografia 472).
- FOIS, Mario, «I movimenti religiosi dell'osservanza nel '400: i benedettini», *Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*. Atti del Convegno per il VI Centenario della Nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Padova, Venezia, Treviso 19-24 sett. 1982, cur. Francesco G. B. Trolese, Cesena, 1984 (Italia benedettina. Studi e documenti di storia monastica VI), pp. 225-262.
- GATTI, Alice, «L'abbazia di S. Gerolamo della Cervara», *Diocesi di Chiavari: il cristianesimo dalle origini ai nostri giorni II Contributi di approfondimento* cur. F. Baratta-B. Bernabo-M. Ostigoni, Chiavari: Edizioni Inter nos, 2019, pp. 7-24.
- GATTI, Luisella, «Diocesi di Chiavari», *Liguria monastica*, cur. Geo Pistarino - Valeria Polonio Felloni, Cesena: Badia Santa Maria del Monte, 1979 (Centro storico benedettino italiano. Italia benedettina. Studi e documenti di storia monastica 2), pp. 65-91.
- IMBACH, Ruedi, *Notule sur Jean Gerson, critique de Raymond Lulle in Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale* cur. Dominique de Courcelles, Turnhout: Brepols 2018 (Instrumenta patristica et mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 81. Subsidia Lulliana 6), pp. 139 -57.
- MUNERATI, D., «Cronotassi degli abati di San Giovanni Evangelista di Parma», *Ricerche Storiche Benedettine*, 2, 1907, pp. 393-401.
- PICASSO, Giorgio Giuseppe, *Tra umanesimo e «devotio». Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'Autore* cur. Giancarlo Andenna - Giuseppe Motta - Mauro Tagliabue, praef. Giuseppe Cremascoli, Milano: Vita e Pensiero 1999 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche 67).
- , «Il monachesimo nel secolo XV», *Quaderni dell'Abbazia. Fondazione Abbazia Sancte Marie de Morimundo-Museo dell'Abbazia di Morimondo*, Morimondo 12 (2005) pp. 51-53.
- PENCO, G., «Il primo monastero cassinese di Genova: San Niccolò del Boschetto», *Benedictina*, 19, 1972, pp. 415-30.
- PERARNAU I ESPELT, Josep, «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 2, 1983, pp. 123-69.
- POMARO, Gabriella - TENGE-WOLF, Viola, «Primi passi per lo «scriptorium» lulliano, con una nota filologica», *Studia Lulliana* 48, 2008, pp. 3-40.
- ROMANO, Marta M. M., «Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della «Lectura» di Joan Bolons», *Studia Lulliana* 47, 2007, pp. 71-115.
- SANTI, Francesco, «Osservazioni sul manoscritto 1001 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, per la storia del lullismo nelle regioni meridionali dell'Impero nel secolo XIV», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 5, 1986, pp. 231-276.
- SCARSELLA A. R., *Annali di Santa Margherita Ligure dai suoi primordi all'anno 1863*, Rapallo, 1914 (ristampa anastatica Bologna: A. Forni 1969).
- Sentieri sacri sul monte di Portofino*, cur. Colette Dufour Bozzo, adiuv. Marina Cavana, Milano: Silvana Editoriale, 2010.
- THOMAS GALLUS, *Explanatio in libros Dionysii de diuinis nominibus* ed. Declan Anthony Lawell, Turnhout: Brepols, 2011 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 223), cap. 2, pp. 142-43.
- VANNINI, Marco, «Un itinerario alla pace della contemplazione. Saggio introduttivo», Jean Gerson, *Teologia mistica*, Roma: Edizioni Paoline, 1992 (I classici del pensiero cristiano 8).

7. MOMENTI DELLA STORIA DELLA FORTUNA VENEZIANA DI RAIMONDO LULLO: DA PIETRO AD APOSTOLO ZENO

PATRIZIO RIGOBON

Università Ca' Foscari Venezia

Due personaggi veneziani, rappresentanti di due mondi, di due epoche radicalmente diverse, distanti anche per rilievo documentale edito e/o inedito, scarso per il primo, molto abbondante per il secondo, rappresentano i limiti temporali di questo intervento. Ci sono quattro secoli di differenza ed è evidente che non potremmo trattare della presenza di Lullo (citeremo il nome secondo la tradizione italiana) nella città lagunare in modo esaustivo in questo periodo. Traceremo soltanto un abbozzo. Non solo perché si tratta di una materia costantemente segnata da progressi e dall'inserimento di nuovi tasselli, quindi sempre *in fieri*, ma perché il farlo esorbiterebbe ampiamente i nostri intendimenti e le nostre possibilità. Ci limiteremo, dunque, ad alcune modeste puntualizzazioni, legate non solo alle figure citate, ma anche alla circolazione delle opere lulliane in area veneziana. La bibliografia si è arricchita, dopo i pionieristici e tuttora fondamentali studi di Miquel Batllori, di alcuni contributi, tra i quali segnaliamo quelli di Soler, Romano, Santi e Fiorentino¹. Se non c'è dubbio che la circolazione dei manoscritti e la loro presenza storica, più o meno significativa, nelle biblioteche e negli archivi costituisce un indice della fortuna delle opere di un certo autore², non è men vero che anche la presenza, e ancor di più la produzione, di volumi a stampa dell'opera lulliana (a partire dagli incunaboli e fino alle edizioni settecentesche) rappresenti un indice di qualche rilevanza, da considerarsi non separatamente dalla presenza storica di questi testi nel patrimonio delle biblioteche. In questo senso sono fondamentali i cataloghi, i registi e tutta la documentazione idonea a fornire informazioni sui volumi e sui relativi possessori storici e sui diversi passaggi di proprietà. Considerati questi aspetti, ci pare oggi si possa abbondantemente rivedere l'affermazione di Arturo Farinelli, secondo il quale «[t]erra in verità poco benigna fu l'Italia a due Catalani di spirito elevatissimo, avventurieri della loro fantasia, Arnau de Vilanova e Ramon Lull»³. Una visione che non teneva in considerazione gli stessi scritti lulliani nei quali, com'è noto, era

¹ Batllori, 1943, 1983, 1993, 2004; Soler, 1994; Romano, 2007, 2015; Santi, 1986 e 2016; Fiorentino 2015, pp. 239-255. Per ulteriori aggiornamenti si veda la bibliografia ragionata su studi pubblicati di recente, curata da Ramis Barceló (2021, pp. 77-100).

² Santi, 1986, p. 232.

³ Farinelli, 1929, p. 44.

evidente la volontà di Lullo di creare un «deposito» delle sue opere anche in Italia. Così sia nel testamento⁴, ma anche nella *Vita coetanea* (1311) è assai esplicito: «Divulgati quidem sunt libri sui per universum, sed in tribus locis fecit eos precipue congregare; videlicet in monasterio Cartusiensium Parisius, et apud [...] nobilem civitatis Ianue, et apud [...] nobilem civitatis Maioricarum»⁵. Con queste premesse, la ricerca di opere lulliane nelle biblioteche europee riserva sempre molte sorprese⁶. Proprio Venezia, la repubblica marinara storicamente avversaria di Genova, appare invece centrale, insieme a Padova, nei progetti lulliani, tanto da vantare, com'è già stato ampiamente osservato, assai significative tracce. Di queste, come dicevamo, ne seguiremo una piccola parte al fine di individuare diacronicamente alcuni momenti significativi, al di là della pur fondamentale ricerca monografica, per periodo o per personaggio o per opera, che resterà da fare.

1. Proprio la figura di Pietro Zeno appare legata a un duplice dibattito che riguarda aspetti storici (chi era? E di quale Pietro Zeno si tratta?), contenutistici (è riconducibile a Pietro Zeno la figura del veneziano Petrus Venetus della *Consolatio Venetorum* del 1298?) e paleografico-codicologici (la dedica apposta su c.1r del ms. marciano Lat VI, 200 [=2757] è autografa?). Le tre domande sono state oggetto di approfondimenti specifici, anche se solo recentemente un ritrovamento nell'Archivio di Stato di Venezia ha permesso di identificare esattamente il Pietro Zeno in questione tra gli Zeno di San Giovanni Crisostomo. Marcello Bolognari, in un convegno dell'aprile di quest'anno svoltosi a Palma di Majorca, ha fornito i primi risultati della sua ricerca, evidenziando come nel testamento rinvenuto, il testatore, il Pietro Zeno citato nella dedica di cui sopra, nomini esplicitamente un volume lulliano: «Item dimitto comuni Veneciarum librum magistri Rimundi quem habui in vita mea et post mortem meam debet esse Communis»⁷. Questo ritrovamento rappresenta un notevole passo in avanti nelle conoscenze. Nello stesso intervento Bolognari nega l'autografia della dedica, ipotizzando, in base alla «dispositio» grafica, l'esistenza di «una lettera o foglietto volante», questo sì autografo di Lullo, trasferito poi dal copista in apertura del volume da trasmettere al doge Pietro Gradenigo. Queste le conclusioni più recenti della critica su tale

⁴ Bofarull, 1896, p. 454.

⁵ Lullo, 2010, p. 74.

⁶ Una semplice occhiata alla fondamentale «Base de Dades Ramon Llull» (<http://www.ub.edu/llulldb/index.asp>) ci fa capire quanti e quali manoscritti siano presenti nelle biblioteche del mondo. Moltissimi in Italia.

⁷ Un ringraziamento vivissimo a Marcello Bolognari per avermi anticipato il testo, ancora inedito, della sua comunicazione «Raimondo Lullo e Pietro Zeno: Venezia 1319» letta al convegno: «“Fenit és aquest tractat en la ciutat de Nàpols en l'any de la encarnatió de mil e .cc.xc.iiij. en la vespra de pascha”. Ramon Llull i Itàlia: viatges, relacions, lul·lisme», svoltosi a Palma di Majorca dal 6 all' 8 aprile 2022. Le relazioni verranno pubblicate nella col·lecció Blanquerna (Càtedra Lulliana/UB-UIB).

manoscritto e su questa dedica. Mi pare comunque di rilievo ricostruire, sia pure parzialmente, le argomentazioni pretermesse circa invece l'autenticità del presunto autografo, affinché sulla conflittualità delle conclusioni e la bontà delle argomentazioni in un senso o nell'altro, si possa trarre una conclusione sulla effettiva rilevanza di questo tema (autenticità) ai fini della ricostruzione storica della presenza di opere lulliane a Venezia.

1.1. Ricorriamo dunque al catalogo della Biblioteca di Giacomo Nani a cui il ms. in questione appartenne, prima di approdare alla Libreria di San Marco. Diciamo subito che, per ora, non abbiamo documenti sugli ulteriori (verosimilmente non pochi, dati i secoli di distanza) passaggi di mano del volume prima di finire tra le mani di Giacomo Nani. Jacopo Morelli redige un catalogo assai completo dei fondi di quella biblioteca⁸. A questo manoscritto e al presunto testo autografo, Morelli dedica l'ultima parte della sua scheda:

Codicem Reipublicae Venetae Lullius dono misit, hac manu sua inscriptione apposita, quam pagina prima praefert [transcriptio sequitur] [...] Gradonicus ab anno 1289. Ad 1311, principatum obtinuit: Petrus vero Zenus bellica virtute maxime claruit; quem Antonius Stella iis adscripsit, qui inter Venetos navali pugna illustres evasere, multisque laudibus cumulavit.⁹

Morelli sembra dunque aver le idee chiare sull'identità di Pietro Zeno. Valentinelli¹⁰, un secolo dopo, si limiterà a copiare, aggiungendo qualche riga di suo, la descrizione morelliana del 1776. Il Pietro Zeno in questione, secondo Morelli, era dunque un militare («bellica virtute maxime claruit») e non invece il «collezionista di libri di strettissima area domenicana, e in particolare tomistica, che aveva un legame fortissimo con i frati Predicatori», quale evidenziato da Bolognari¹¹. Questo risolve il dubbio espresso da Soler sull'impossibilità, in base alle conoscenze di allora, di precisare di quale Pietro Geno/Zeno si trattasse¹². Morelli però non offre argomenti, se non la sua profonda sensibilità di studioso. L'elemento che confermerebbe l'identificazione di Bolognari è la storica e documentata vicinanza all'ordine dei Predicatori di Lullo, anche se poi, notoriamente, preferì i Francescani in ambito religioso «considerans hinc sui dampnationem nisi ispe cum Predicatoribus» per motivi proprio legati alla diffusione della propria opera che i Minori avevano considerato per l'appunto con migliore disposizione: «pocius quam quod Ars predicta [...] perderetur»¹³. Le

⁸ Morelli, *Codices manuscripti latini*. Nelle pagine 41-43 descrive il volume in questione. La stessa viene ripresa da Valentinelli.

⁹ Morelli, *Codices manuscripti latini*, p. 43.

¹⁰ Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta*, t. IV, 1871, pp. 137-140.

¹¹ Bolognari inedito, p. 3.

¹² Soler, 1994, p. 57.

¹³ Lullo, 2010, p. 40.

aggiunte di Valentinelli a quanto già scritto da Morelli, sono di marginale rilievo, tranne l'assicurazione che il ms. in questione dalla famiglia Nani passò direttamente in Marciana («ex liberalitate Nanianae familiae») alla pubblica fruibilità, per onorare quanto disposto. Non sappiamo, per ora, quando e in che modo il manoscritto sia passato, dopo l'esecuzione del testamento alla morte di Pietro Zeno (1319), sotto il dogado di Giovanni Soranzo, alla famiglia Nani. La figura di Giacomo, a cui rimanda l'ex libris del ms VI 200 (=2757) presenta un curriculum che induce a supporre un qualche interesse per la figura di Lullo, soprattutto relativamente alle opere naniane, studiate da Piero del Negro¹⁴, che contengono riflessioni di natura prevalentemente politica. Generale da Mar della Repubblica Veneta, militare di lungo corso, spesso impegnato in imprese belliche, si occupò, oltre che di fortificazioni, di riformare lo *Studium* patavino, morendo poco prima della caduta della Repubblica. Nella biblioteca della sua famiglia di certo Lullo era ben rappresentato¹⁵, anche lo pseudo-lullo alchemico¹⁶: «In questo volume trovansi riportati in volgare, e talvolta in latino molti pezzi d'opere in materia di Chimica scritte da *Raimondo Lullo*, da *Cristoforo Parigino*, da *Maestro Regio Lombardo*, da *Giovanbattista Nazari Bresciano*, da *Lorenzo Ventura veneziano*, e da altri simili autori»¹⁷, secondo Obrador di «muy escasa importancia, por su indigesta, à veces incoherente y siempre pesadísima lectura»¹⁸. Ancora due questioni ci sembra opportuno ricordare. La prima, riguarda l'identificazione della figura di Pietro Zeno che ha una fondamentale importanza per ricostruire il tessuto di conoscenze di Lullo a Venezia. E questo Pietro è certamente quello della dedica di c.1r di VI 200 (=2757). Meno interessa invece sapere se lo stesso Pietro Zeno sia il Petrus interlocutore della *Consolatio*. Come osservato da José Higuera Rubio, ci sono elementi che legano le idee espresse dal Beato, a proposito dell'astrologia, a quelle di Pietro d'Abano, col quale pure storicamente era stato identificato il «Petrus» del dialogo. Tali elementi contribuiscono, se non altro, a far capire che c'è una parte «letteraria» o di rielaborazione dei materiali, potenzialmente «fanzionale», nella costruzione del testo, anche se composta da mattoni molto spesso riconducibili alla realtà. Gli indubbi legami del dialogo lulliano con la storia non devono far pensare ad una identificazione puntuale e meccanica di ciascuna parte della *Consolatio* con dati sempre documentabili. Come

¹⁴ In Arnaldi-Pastore Stocchi, 1986, pp. 138-144.

¹⁵ Morelli, *Codices manuscripti latini*, pp. 41-43, 60-61.

¹⁶ Sembrerebbero vergati proprio a Venezia, secondo l'estensore del catalogo, anche i due mss. alchemici pseudo-lulliani presenti nella biblioteca dell'Hispanic Society di New York, risalenti, stando sempre al catalogo, alla metà del Cinquecento: il *De secreto occulto* e il *Testamentum novissimum* (Faulhaber, 1983, nn. 428 e 429). Sul *Testamento* e sul «corpus alchemicum» pseudo-lulliano in generale si vedano i classici studi di Spaggiari e Pereira (Pereira-Spaggiari, 1999 e Pereira 2007, pp. XI-XXI e 555-594).

¹⁷ Morelli, *I codici manoscritti volgari*, p. 49.

¹⁸ Obrador y Bennassar, 1900, p. 311.

già osservato da Friedlein: «Zunächst ist zu bedenken, daß bei Lull regelmäßig Pere/Petrus als generischer Name verwendet wird, wenn “irgend jemand” personalisiert werden soll [...]»¹⁹. Se pure è vero che Lullo arricchisce con altri dati «storici» il profilo dell’interlocutore nella *Consolatio* (narra per esempio che la causa della sua afflizione è una lettera che il fratello, fatto prigioniero dai genovesi, gli ha fatto pervenire e che lui stesso si trova dalle parti di Parigi insieme a Lullo) nondimeno «Petrus ist durch keine [sott. nostra] individualisierenden Merkmale gekennzeichnet, die über die Angaben seiner venezianischen Herkunft und Verwicklung eines namenlosen Bruders in die militärischen Geschehnisse von 1298 inhausen»²⁰. Su questa base nemmeno tutto ciò che Raimondo dice di se stesso in quest’opera può esser sempre riferibile ad aspetti autobiografici. E ci pare conseguentemente che tale considerazione estenda le opportunità di riflessione sull’eventuale influsso di Pietro d’Abano in Lullo, come già utilmente proposto da José Higuera Rubio nel citato recente simposio majorchino.

1.2. La seconda questione riguarda l’autografia lulliana della ben nota dedica in c.1r di Lat. VI 200 (=2757). Bolognari la esclude categoricamente, attribuendola a uno scriptor che «ricopiò all’inizio del codice il bigliettino lulliano»²¹. Santi pure²². Tendenzialmente la esclude Villalba i Varneda²³, mentre Pomaro, negando che si tratti di Lullo, la attribuisce a Pietro Zeno. Soler la ritiene invece «probablement autògrafa»²⁴.

Pur con tutte le cautele del caso, non darei la questione dell’autografia della dedica come definitivamente chiusa sfavorevolmente a Lullo. Riporto per intero alcuni degli argomenti di Obrador esposti alla fine del suo articolo:

la palabra y la frase intercaladas, aquel «*vestrum*» de la cuarta línea, que representa una distracción; aquel añadido «*et exaltationem fidei catholice*», trasunto de una idea expletiva, ampliación de un concepto²⁵, que perfila y concreta más la intención del autor; hasta aquel desliz ortográfico del *Set*²⁶ con que empieza la última frase; todo esto me borra y desvanece la imagen de un pendolista intermediario [...].²⁷

¹⁹ Friedlein, 2004, p. 165.

²⁰ Friedlein, 2004, p. 165-166.

²¹ Bolognari inedito, p. 13.

²² Santi, 2016, p. 437.

²³ Villalba i Varneda, 2015b, p. 221.

²⁴ Soler, 1994, p. 54 e p. 61, nota 37.

²⁵ Per Bolognari un «saut du même au même in quanto si trova tra due “et”» dovuto allo scriptor. (Bolognari, inedito, p. 14)

²⁶ Annota il lullista majorchino: «En los manuscritos latinos procedentes de autor ó copista catalán, no es raro hallar la *d* final latina sustituida por *t* (v.gr. *set*, *quot*, *aput*, *illut*, etc); lo cual podría explicarse por la costumbre catalana de escribir siempre con *t* final dichas terminaciones (*bondat*, *set*, *ardit*, *salut*, *virtut*, etc.)» (Obrador y Bennassar, 1900, p. 322, nota 39). Notiamo solo che Morelli, in ambito

Direi che il rilievo della questione ha anche molto a che vedere con aspetti «emozionali»: dato che gli autografi certamente lulliani sono men che pochi²⁸, poter per lo meno considerare questa dedica come tale conferirebbe a questo ms. un'importanza assoluta, al di là di quella storica, ecdotica e critica, già sottolineate²⁹. Delle vicissitudini di un altro ms. marciano contenente opere lulliane, It II 109 (=5044), discuteremo più oltre, quando tratteremo della figura intellettuale di Apostolo Zeno e della sua biblioteca.

2. Un altro dei momenti tipici per la presenza di Lullo a Venezia è quello dei primi due incunaboli lulliani, stampati proprio nel capoluogo lagunare. La prima è un'edizione rarissima dell'*Ars brevis*³⁰ che, secondo l'*Incunabula Short Title Catalogue*³¹ sarebbe stata prodotta da due sigilli editoriali: Gabriele di Pietro (edizione risalente al 1475 circa) e Christophorus Arnaldus (risalente al 1476-78). Ma la cosa andrebbe ovviamente verificata «de visu» perché le indicazioni catalografiche potrebbero essere imprecise. L'attività di Gabriele di Pietro inizia probabilmente a Treviso dove la stampa era stata portata da Gerard de Lisa ovvero Van der Leye nel 1471³². Con il fratello³³ Filippo sono gli stampatori più produttivi a Venezia in questo scorcio di secolo³⁴ fino alla partenza di Gabriele da Venezia nel 1478³⁵, tuttavia pare fosse attivo anche nella Terraferma veneziana, segnatamente a Treviso, di dove era originario. Nelle biblioteche di questa città (Capitolare, Comunale e del Seminario) non vi sono mss. lulliani. Va detto però che buona parte del patrimonio antico della Capitolare è andato perduto a causa del bombardamento subito dal capoluogo della Marca il 7 aprile del 1944 e purtroppo non esiste nemmeno un catalogo che abbia registrato i fondi fino ad allora presenti. L'unico «Raimondo» di cui ci siano mss. è Ramon de Penyafort, rappresentato alla Comunale. Questo in base a un primo sondaggio che va

veneziano, quando trascrive la dedica corregge «set» in «sed»: «Sed supplico» (Morelli. *Codices manuscripti latini*, p. 43).

²⁷ Obrador y Bennassar, 1900, p. 322.

²⁸ «In definitiva l'unica testimonianza grafica relativamente certa del Nostro [Lullo] – ma è una sicurezza basata sulla tipologia della nota, che generalmente implica l'autografia – sembra essere la nota di dono vergata nel BNF Lat. 3348A» (Pomaro, 2015, p. 252).

²⁹ Guilleumas 1972, p. 16. Il ms veneziano in questione è il più antico con figure (Bonner-Soler, 2016, p. 70) ed è uno dei trentadue in relazione diretta con l'autore stesso perché a lui appartenuto (Soler 2010, pp. 181 e 189).

³⁰ Quest'opera ha conosciuto una vasta diffusione ed è presente in circa sessanta mss. e una ventina di edizioni a stampa (Romano in Lullo, 2002, p. 81).

³¹ <http://www.ub.edu/llulldb/obres.asp> (consultata il 7 aprile 2022).

³² Kikuchi, 2018, pos. 737.

³³ Secondo Infelise «Nessuna fonte prova che F[ilippo] e Gabriele fossero fratelli» (Infelise, 1997).

³⁴ Kikuchi, 2018, pos. 801.

³⁵ Plebani, 1998 e Kikuchi, 2018, pos. 4034.

ulteriormente approfondito, soprattutto per la Capitolare per la quale, non avendola potuta visitare direttamente, ci siamo avvalsi d'informazioni fornite dal bibliotecario. Gabriele di Pietro è uno di quegli stampatori quasi itineranti che caratterizzano gli esordi della nuova arte a Venezia, preludio di uno sviluppo impetuoso che porterà la città dogale ad un'indiscutibile leadership europea: «la ville devient en effet le premier centre de production incunabile dès le milieu des années 1470, avec un développement fulgurant»³⁶. Esattamente quando si pubblicano i primi due incunaboli di opere lulliane. Di Christophorus Arnoldus non abbiamo reperito notizie, tranne una citazione incidentale di Lilian Armstrong che lo pone (solo il nome e il cognome, senza altri commenti) tra gli «other early printers for whom I have been able to assemble some numbers for the years 1470-74»³⁷. Non ci risulta che ci siano specifici studi su questo incunabolo lulliano che evidentemente meriterebbe un' articolata disamina, non foss'altro per la sua rarità, visto che lo posseggono solo due istituzioni: la Bibliothèque Victor Cousin a Parigi, e la Huntington Library di San Marino (California). Forse è una mera coincidenza, ma uno dei promotori della stampa in Italia e, per evidenti ragioni, a Venezia, fu il cardinale Bessarione³⁸, prima forse che il lullista Niccolò Cusano, o in concomitanza con il prelado tedesco, facesse arrivare dalla Germania i primi tipografi. Meno noto è forse che tra i codici di Bessarione vi siano proprio, stando al catalogo attribuito a Giovanni Sozomeno, due manoscritti ascritti a Lullo, uno dei quali è proprio quello dell'*Ars brevis*³⁹; l'altro è un'opera pseudo-lulliana⁴⁰ di carattere alchemico, diffusa in tante biblioteche e tradotta in diverse lingue, che citiamo così come la riporta il catalogo «Epistola accurtationi lapidis Benedicti Magistri Raimundi Lulli ad Robertum Regium, in papiro»⁴¹. Ignoriamo se vi sia una qualche relazione tra il primo incunabolo lulliano e la presenza nella biblioteca bessarionea proprio dell'*Ars brevis*⁴². Qualunque affermazione in proposito

³⁶ Kikuchi, 2018, pos. 32.

³⁷ Armstrong, 2020, p. 785.

³⁸ Baldacchini, 2006, p. 26.

³⁹ Sozomeno, *Catalogus librorum Bibliothecae Venetae*, p. 64, n. 13.

⁴⁰ Il *De auditu cabbalistico*, per esempio, è stato attribuito da P. Zambelli a Pietro Mainardi. Tuttavia alcuni studiosi rilevano talune somiglianze concettuali con Lullo, anche in relazione agli allora spesso labili confini tra scienza ed esoterismo (Romano in Lullo, 2002, p. 74).

⁴¹ Sozomeno, *Catalogus librorum Bibliothecae Venetae*, p. 68, n. 29.

⁴² Il catalogo di Sozomeno riporta anche, oltre ai fondi manoscritti bessarionei, una serie di edizioni a stampa, tutte posteriori alla morte del Cardinale (1472) in cui Lullo e gli scritti pseudo-lulliani sono molto ben rappresentati. Per quanto riguarda invece il titolo «Algazelis logica, Ven. 1506» (Sozomeno, *Catalogus librorum Bibliothecae Venetae*, p. 199), non è riportato il nome dell'autore. Non pensiamo tuttavia che si tratti di Lullo, malgrado la prossimità del titolo al *Compendium logicae Algazelis*, ma piuttosto della *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, stampato in Venezia da Peter Liechtenstein proprio nel 1506, traduzione di Domenico Gundisalvo. Questo libro in realtà potrebbe essere proprio la scaturigine del *Compendium*, cosa che va accertata perché, stando invece a Villalba i Varneda, l'opera «ispiratrice» potrebbe essere anche altra (Villalba i Varneda, 2015a, p. 915). Il catalogo di Sozomeno continua però con altri testi certamente lulliani, come la maggioranza di quelli contenuti nell'edizione

dev'essere confortata da un'indagine approfondita che possa fornire riscontri oggettivi ai dati bibliografici che qui possiamo solo enunciare.

L'altro incunabolo veneziano (il secondo dunque, almeno per ora) è invece molto diffuso nelle biblioteche europee⁴³. Si tratta dell'*Ars generalis ultima*, stampata da Filippo di Pietro nel 1480, che qualificava sé stesso come «da Venetia», diversamente dal fratello che si diceva «trevisanus»⁴⁴: due anni dopo questo libro lulliano (1482) si perdono le tracce di Filippo di Pietro, analogamente alle attività di Gabriele di Pietro che non continuano a lungo presso Toscolano, sul lago di Garda, dove si era trasferito a seguito della sua partenza da Venezia nel 1478: abbiamo trovato un solo incunabolo, risalente al 1479 stampato in questa località. Sull'incunabolo del 1480 ha condotto una ricognizione Miquel Batllori⁴⁵ mettendo in rilievo l'importanza delle annotazioni a margine: anche in questo caso, data la difformità tra le singole copie stampate e la diversità dei lettori, sarebbe necessario uno studio specifico che individuasse gli esemplari più significativi. Noi abbiamo potuto condurre solo un rapido confronto tra due copie disponibili on line, cioè sulle scansioni elettroniche di due esemplari dell'incunabolo del 1480 stampato da Filippo di Pietro: si tratta di una copia presente alla Bayerische Staatsbibliothek⁴⁶ («A» ai fini del nostro breve confronto) mentre l'altro esemplare, di cui si può scaricare il file pdf, riproduce l'incunabolo 278 della Biblioteca di Palma di Majorca – Can Sales⁴⁷ («B»)⁴⁸.

«A» presenta in quasi tutte le cc. rubriche rosse e capilettera, con qualche eccezione per esempio al fascicolo F3, in cui queste sono assenti da diverse cc. «B» invece è privo di quest'aspetto decorativo, che tuttavia comporta anche la

zettneriana «Raimundi Lulli Opera, Arg. 1598» (Sozomeno, *Catalogus librorum Bibliothecae Venetae*, p. 201) indicazione sommaria del volume *Opera ea quae ad inventam ab ipso Artem Universalem, Scientiarum Artiumque omnium brevi compendio [...]* pubblicato appunto a Strasburgo da Lazarus Zetzner nel 1598. Sono registrati inoltre moltissimi testi alchemici pseudo-lulliani, assai diffusi, dal *Testamentum* al *De quinta essentia*, in compagnia peraltro di svariati libri di Paracelso, altro autore molto ben rappresentato in questo catalogo. Tali volumi a stampa (circa 2200) provengono, tranne poche eccezioni, dalla collezione del medico e botanico di origine germanica, ma attivo a Venezia e Padova, dove tra l'altro diresse l'orto botanico, Melchiorre Guilandino (Zorzi, 1987, p. 182 e 208 e Giachery 2020, pp. 344-345).

⁴³ Peraltro nel 2003 ne sarebbe stata venduta anche una copia da Christie's, proveniente dalla collezione del conte Oswald Seiern (<https://www.christies.com/en/lot/lot-4068883> consultata il 6 aprile 2022).

⁴⁴ Infelise, 1997.

⁴⁵ Batllori, 1993, p. 183)

⁴⁶ <https://daten.digital-sammlungen.de/0005/bsb00056148/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00056148&seite=1> (consultato il 24 aprile 2022).

⁴⁷ Il file si può scaricare all'indirizzo <https://bvpb.mcu.es/ca/consulta/registro.cmd?id=400020> (ultimo accesso il 24 aprile 2022).

⁴⁸ Per i riferimenti, e allo scopo di essere più chiari, utilizzeremo il numero di pagina elettronica che compare nel campo «Bl/S» (Blatt/Seite) del link di «A»; il riferimento alla pagina del pdf nella barra degli strumenti del pdf di «B».

mancanza delle lettere iniziali il cui spazio veniva lasciato semplicemente in bianco dallo stampatore proprio per introdurre manualmente, in un secondo tempo, le rubriche e i capilettera. Qualche pagina poi è stata probabilmente ricomposta dal tipografo. La c. 128r/v di «A» presenta un diverso uso delle abbreviature rispetto a «B» (c. 261 e 262). Per es. «primā» («A») vs «primam» («B»), oppure «alioꝝ vitioꝝ» («B») vs «aliorum vitiorum» («A»). Con conseguente sfasamento di tutte le righe. Il «colophon» di entrambi, com'è già stato notato per quest'edizione⁴⁹, contiene in realtà un incipit: «Deus cum tua sapientia et amore incipit ars brevis» («A» c.216v, «B» c.438). La differenza sostanziale è che «B» non contiene altra opera, mentre «A» prosegue con un altro incipit a c. 219r: «Deus cum tua summa p[er]fectione incipit logica brevis» e si conclude a c.224v⁵⁰ con uno stringatissimo colophon, che segue le ultime parole del testo: «...contrarietas quam habent circa hoc de quo disputant.// DEO GRATIAS». Ovviamente non è questa la sede per proporre una seria collazione tra le varie edizioni. Tuttavia da questo più che sommario campione si può dedurre come le prime edizioni a stampa (e le primissime in particolare, come gli incunaboli) presentino sempre delle differenze. Non sappiamo (e non possiamo dirlo) se le differenze che abbiamo riscontrato possano essere riconducibili a una edizione differente che attesterebbe un certo successo dell'opera in questione. In base a quanto ha scritto R. Chartier: «[il successo] presupponeva edizioni successive, che però non erano mai esattamente identiche tra loro»⁵¹, confermando l'«intrinseca instabilità» del testo a stampa⁵². Anche in questo caso sono necessari ulteriori approfondimenti sulle copie fisiche di questi due incunaboli veneziani che, al di là di tutto, attestano la centralità della Serenissima nell'arte tipografica nonché la grande circolazione di libri in laguna, spesso dedotti da mss. che vi giungevano anche per poter accedere a (nuova e diversa) vita editoriale. I motivi per cui Lullo viene pubblicato per la prima volta a Venezia sono di doppio ordine: il primo, la densità di torchi presenti in Città e in Terraferma; il secondo evidentemente legato alla tradizionale presenza delle sue opere in area veneta. Se è vero che Venezia di fatto ha solo Parigi⁵³ (altra città lulliana) come rivale nella nuova arte, è altrettanto certo che l'industria tipografica catalana dell'epoca è molto distante dai livelli veneziani: nel periodo degli incunaboli, nella sola Venezia, erano attivi circa 200 torchi (un quinto del totale della penisola italiana), contro i 18 della Catalogna e i 52 del resto della penisola iberica⁵⁴. Dimensioni diverse che consentivano, tramite la concorrenza e le

⁴⁹ Batllori, 2004, p. 132.

⁵⁰ Questa c. sul r. presenta il numero 106, di mano moderna, in alto a destra.

⁵¹ Chartier, 2015, p. 49.

⁵² McKitterick, 2005, p. 113.

⁵³ «La seule ville qui parvienne à lui faire concurrence à partir des années 1480 est Paris» (Kikuchi, 2018, pos. 110).

⁵⁴ Iglesias-Fonseca, 2020, p. 756.

economie di scala, la produzione di molteplici edizioni, probabilmente a costi anche più contenuti. In questo senso Venezia, è stato il luogo che ha visto nascere numerose edizioni «principes», di autori classici e non, anche in alfabeti diversi dal latino, e Lullo non è un'eccezione. La diversità delle culture presenti in Città e i secolari contatti della Serenissima con l'Oriente, oltre a costituire un importante trampolino per i fini proselitistici del Beato, hanno contribuito a formare importanti comunità urbane alloglotte che hanno espresso presto esperti tipografi. Colpisce comunque la precocità della pubblicazione dei testi lulliani contenuti nei due incunaboli. Lullo sta in compagnia di molti classici greci e latini che a Venezia approdano per la prima volta all'onore dei torchi. Si tratta di autori come Erodoto, Euclide, Tolomeo (sia pure nella versione latina) o come Properzio, Catullo o Tibullo, tanto per citare solo alcuni nomi, che vengono stampati a Venezia dagli anni '70 del Quattrocento in poi e contribuiscono a darci un'idea del credito attribuito al *doctor illuminatus*. Per concludere questo paragrafo, osserviamo solo come un accurato studio filologico potrebbe chiarire i rapporti e definire i mss. da cui derivano⁵⁵ queste *principes* lulliane (lavoro in parte già fatto)⁵⁶ consentendoci di capire magari se esse siano in collegamento con qualcuno dei mss. veneziani già noti (oppure no) e chiarire ulteriormente, in rapporto ai possessori dei singoli mss. (ove attestati) e delle edizioni a stampa, quali siano state le vicissitudini della

⁵⁵ Come in epoche successive il ms. utilizzato per la composizione, se superstite, porta dei segni grafici distintivi abbastanza tipici (Andrés-Garza, 2000, p. 38). Ho scritto "se superstite" perché «una volta stampate le opere, non c'era più l'imprescindibile necessità di preservare l'esemplare manoscritto. Poco dopo esser stati stampati, è giusto per fare due esempi, i manoscritti di Plinio e di Livio non si videro più» (E.J. Kenney, *The classical text* [...] cit. da McKitterick, 2005, p. 30).

⁵⁶ Madre 1984 (pp. e 1986 (pp. XXXII-XXXV). Madre non cita, probabilmente non si conosceva ancora, l'*Ars brevis* pubblicata per i tipi di Gabriele di Pietro, probabilmente verso la fine degli anni Settanta del Quattrocento (dunque prima in assoluto). Il filologo tedesco presenta un duplice stemma nella sua esemplare edizione critica dell'*Ars brevis*, uno per i mss. e l'altro per le edizioni a stampa (1984, pp. 176 e 182) stabilendo le possibili connessioni. Considera come prima impressione dell'*Ars brevis* quella barcellonese del 1481 che avrebbe dato il via anche ad una serie di libri a stampa lulliani in quella città: «Mit dieser Edition beginnt, so RD3 [S. 3], die äusserst interessante Serie von in Barcelona gedruckten Lullus-Inkunabeln, durch die Barcelona zumzeitlich gesehen – ersten Lull – Editionszenentrum wird. Dies wiederum lasse, so RD, auf die Existenz einer editionsfreudigen Lullusschule in Barcelona schliessen» (Madre, 1984, p. 182). Recepisce quindi quanto già riportato, per le edizioni a stampa, da Rogent-Duran, ossia l'attribuzione dell'altro incunabolo veneziano, quello del 1480, contenente l'*Ars generalis ultima*, allo stampatore veneziano non attestato Filippo Petio (in realtà Filippo di Pietro). Attribuzione esito della lettura difettosa di «[...]fuit impressa hec ars venetiis per magistrum philippum petione magistri iohannis cordubensis eiusdem artis professoris qui ipsam diligenter correx[it]» (B., 438). Giovanni di Cordoba è ovviamente il committente («petitione») della stampa in parola che anche Madre sostiene essere la prima in assoluto (Madre 1986, p. VII e p. XXXII, n. 15): « Die Editio princeps, 1480 in Venedig erschienen, ist der erste Druck eines Lull-Werkes». L'*Ars brevis*, prima opera passata in tipografia (almeno stando alle conoscenze attuali) è strettamente legata tipograficamente all'*Ars generalis ultima*, tanto che il colophon di quest'ultima (B., 438) annuncia in realtà, come già visto, l'inizio proprio dell'*Ars brevis*. Come già sottolineato urge anzitutto un riscontro sui due incunaboli lulliani superstiti dell'*Ars brevis* stampati da Gabriele di Pietro al fine di meglio precisarne la descrizione, le filiazioni e la genealogia.

fortuna di Lullo in ambito lagunare. Poi i singoli incunaboli (ma questo vale anche per i libri immediatamente successivi) presentano certamente delle annotazioni dei proprietari (come già rilevato da Batllori⁵⁷) utili a precisare l'accettazione o il rigetto del pensiero del Beato presso il pubblico lettore dell'epoca. Pubblico non estesissimo (ma comunque molto più numeroso rispetto ai mss.) se si considera che la tiratura di un incunabolo era mediamente compresa tra le 250 e le 1000 copie in base alla tipologia di testo⁵⁸.

L'avvento della stampa cambierà radicalmente la prospettiva nella produzione dei libri⁵⁹, introducendo tante nuove figure e professioni. Ma sarà solo molto più tardi quando potranno risolutamente affermarsi non solo eruditi o chierici, ma veri e propri «intellettuali militanti», che pubblicheranno su riviste, talora da loro stessi fondate, ampie recensioni di novità librarie, contribuendo a diffondere, e a criticare, le idee esposte nei libri recensiti. Si rivolgono sostanzialmente alle élites col proposito, tra gli altri, di fare opera di acculturazione. Una di queste figure sarà centrale a Venezia, a cavallo tra Sei e Settecento: Apostolo Zeno. E nella sua ricca biblioteca trovavano posto volumi di Raimondo Lullo.

3. Secondo Batllori «El segle XVIII representa una veritable decadència del lul·lisme italià⁶⁰. La causa de la seva ortodòxia s'agreuja tot sovint [...]. Benet XIV, previngut contra el Beat, creu que no se l'ha condemnat per pur respecte a la cort d'Espanya»⁶¹. In questa parte vedremo in che modo Lullo fosse presente nella Venezia del primo Settecento, sempre attraverso le testimonianze dei libri e delle vicende che ad essi riconducono. Non solo la figura appena citata di Apostolo Zeno, ma anche quella, meno nota epperò dal punto di vista della conoscenza di Lullo, non secondaria, di Giovanni Benedetto Mittarelli (1707 o 1708-1765), abate camaldolese responsabile della ricca, e purtroppo oggi non più esistente, Biblioteca di San Michele «prope Murianum».

3.1. Vicino al pensiero di Muratori e di Jean Mabillon, il bibliofilo Mittarelli non poteva non incrociare la bibliofilia del ben più anziano Apostolo Zeno. Come

⁵⁷ Batllori, 1993, pp. 183 e ss.

⁵⁸ Kikuchi, 2018, pos. 971.

⁵⁹ Com'è noto «nel XIV e XV secolo, i libri in circolazione erano pochi e costosi, e venivano lasciati in eredità insieme alle altre proprietà di valore» (Chaytor, 2008, p. 132). Le opere strettamente letterarie rimangono in subordine rispetto agli scritti di natura «saggistica» e appaiono meno frequentemente nei testamenti. Dopo il 1450 i lasciti non sono in generale analitici e il capitolo viene risolto genericamente con la formula «i miei libri». Rispetto a quando Chaytor scrisse il citato libro, molte cose si sono precisate e sono state approfondite, però non vi è dubbio che l'avvento della stampa contribuì a conferire all'oggetto libro un valore diverso.

⁶⁰ In questo testo con lullismo non intendiamo solo la «corrente di pensiero» e l'opposizione ad essa (antilullismo), ma l'accezione più ampia riferita a «tutti coloro che si sono dedicati a scrivere di Lullo o delle sue opere» (Romano, 2015, pp. 2-3).

⁶¹ Batllori, 1983, p. 30-31.

quest'ultimo costituì un'immensa, per quei tempi, libreria privata, così Mittarelli arricchì la biblioteca di San Michele in Isola tramite numerose nuove accessioni: «[...] fece molti e preziosi gli acquisti di codici e libri allora che n'era bibliotecario⁶², e tra' primi a ricordar si debbono quelli, che gli sortì di avere, e che furono del grande senatore Francesco Barbaro, di Girolamo Barbaro patriarca di Aquileja, di Domenico Grimani, di Pietro Bembo, di Pietro Foscardi cardinale, di Domenico de' Domenichi [...] e vi si aggiunsero poscia doni ragguardevoli»⁶³. Libri che vengono indicati per l'appunto nel suo volume postumo⁶⁴. Infatti qui apprendiamo che Francesco Barbaro possedette il volume «Raymundus, De vitiis & eorum remediis. Iste Raymundus est Francisci Barbari. Codex chartaceus Latinus in folio num. 7»⁶⁵. Una cinquantina d'anni fa, Aubrey Diller, che aveva identificato alla fine di un inventario di opere appartenenti a Pico della Mirandola, una serie di manoscritti «of the library of the Venetian Ermolao Barbaro, including that of his grandfather Francesco Barbaro»⁶⁶ aggiungeva però che: «A few codices of Francesco Barbaro cannot be found in our list. [...] The following were in San Michele in 1779: 7. Raymundus, De vitiis et eorum remediis [...]»⁶⁷. Sapendo degli acquisti sopra citati, non vediamo perché dubitare della dichiarazione di Mittarelli in base al quale il ms. predetto era «Francisci Barbari». Nella descrizione⁶⁸ del ms. Mittarelli riporta, oltre al titolo «De vitiis & eorum remediis», la «Praefatio» in cui leggiamo: «In desolatione & fletibus stetit Raymundus sub quadam arbore pulchra, & suam desolationem cantavit, ut modicum suum alleviaret dolorem, quem habuit, quia negotium sanctum Iesu christi et totius Christianitatis publicam utilitatem in Curia Romana non potuit obtinere». Questo incipit corrisponde all'*Arbor scientiae* lulliano, peraltro da Mittarelli riccamente descritto (forse più del dovuto, c'è l'abate) con numerose citazioni. Egli identifica correttamente l'autore (lo farà anche per altre opere lulliane, allora anonime): «Ex his omnibus, quae prolixius fortasse quam par erat, excerpimus ex hoc codice, non levem, inquam, conjecturam deducimus auctorem libri fuisse Raymundum Lullum, qui hac tempestate vivebat & delectabatur libros componere huiusce farinae: Illud tamen parum intelligimus, qua ratione arti huic & huic libro titulum apposuerit de Vitiis & eorum remediis»⁶⁹. Ci pare abbastanza sicura l'identificazione di questo ms. con quello oggi marciano Lat III, 118 [=2477] che Obrador descrive annotando: «En la

⁶² Lucia Merolla ha svolto un'eccellente e certosina ricerca volta a rintracciare in tutte le biblioteche del mondo, i mss., già appartenuti alla biblioteca di San Michele in Isola, descritti da Mittarelli (per quelli d'interesse lulliano si veda Merolla, 2010, pp. 53-54, 59-60, 339-343).

⁶³ Moschini, *Della letteratura veneziana*, p. 34.

⁶⁴ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, pp. XV-XXI.

⁶⁵ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, pp. XVIII.

⁶⁶ Diller, 1963, p. 253.

⁶⁷ Diller, 1963, p. 261.

⁶⁸ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, col. 1000.

⁶⁹ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, col. 1003.

guarda anterior léese “De vitiis et eorum remediis”»⁷⁰. Peraltro Mittarelli sostiene di non spiegarsi questo titolo. Dalla lettura della *Bibliotheca codicum manuscriptorum* riteniamo si possano trarre ulteriori utili notizie, anche sulla percezione di Lullo a Venezia nella seconda metà del Settecento, oltre che sulla presenza di sue opere nella biblioteca che qui ci occupa: ci soffermeremo soltanto su una piccola parte di questi aspetti, quelli più legati alla circolazione dei suoi testi, più che sull’interpretazione dei contenuti dei medesimi. In tutti i sensi Mittarelli offre puntuali osservazioni. Una su tutte riguarda gli scritti circolati sotto il nome di Lullo (riteniamo si riferisca a quelli alchemici) i quali meritano un suo giudizio pesantemente negativo:

Pauca ex illius operibus lucem viderunt, plurima supersunt inedita in multis publicis privatisque Bibliothecis, pleraque etiam sub alio nomine, & praesertim sub illo Eremitae Blacquernae, nonnulla etiam ignorantur. Verum inter tot ipsius Opera, multa circumferuntur inscripta ejus nomine, tam in impressis quam in mss. Ineptissima & futilia opera.⁷¹

Altri due punti ci sembrano degni di essere notati, uno dei quali ci rimanda alla figura di Apostolo Zeno ed ai suoi interessi lulliani: il primo concerne un’interessante notizia su un lettore veneto del *Llibre d’amic i amat* in latino, del *Liber super Psalmum quicumque vult* e della *Disputatio quincque hominum sapientium*; il secondo riguarda la ricerca di manoscritti lulliani fatta in Italia da Ivo Salzinger per allestire un’edizione a stampa completa di Lullo. Sulla prima notizia, credo che Mittarelli alludesse alla figura di Giacomo Filippo Tomasini (1595-1655) e alla sua *Bibliotheca Veneta* nella quale il prelado informa dell’esistenza di opere lulliane (l’autore non è sempre identificato chiaramente) nella biblioteca veneziana di Sant’Antonio di Castello: «Revera Tomasinus in Bibliotheca Veneta, ad eam S. Antonii de Castello, Expositionem super Psalmum *Quicumque*, Librum quoque *Amici et Amati*, Disputationem *inter Latinum, Graecum et Saracenum* Raymundo Magistro tributa affert, nimirum Raymundo Lullo»⁷². Abbiamo verificato il testo di Tomasini⁷³, richiamato da Mittarelli, che effettivamente riporta, sia pure con qualche omissione in parte giustificata, le opere lulliane ricordate. La seconda notizia riferisce della notevole iniziativa editoriale lulliana di Salzinger, concretizzatasi tra il 1721 e 1742⁷⁴ dopo una lunga

⁷⁰ Obrador y Barrassar, 1900, p. 306.

⁷¹ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, col. 1003. col. 696.

⁷² Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, col. 1003. col. 140. La citazione rispetta i toni e i corsivi dell’originale.

⁷³ Tomasini, *Bibliothecae Venetae manuscriptae*, pp. 11 e 109. In realtà Mittarelli omette la citazione dell’apocrifo *Liber qui dicitur synodalis Ecclesiae* (p. 11) e del *Tractatus de anima* (109), che Tomasini invece considera.

⁷⁴ I motivi per cui i volumi VII e VIII non furono mai pubblicati va fatto forse risalire alla volontà da parte degli editori magontini d’includere le opere alchemiche. Scelta che vide opporsi fermamente i

preparazione. Salzinger in realtà poté vedere pubblicati solo i primi tre volumi (1721-1722)⁷⁵ dell'opus lullianum e lasciò in parte allestiti il quarto, quinto e sesto, pubblicati nel 1729. Mittarelli si sofferma proprio sulla fase, diciamo così, istruttoria, citando sempre le sue fonti:

Raymundi Lulli opera omnia edere meditabatur Elector Palatinus, gener Magni Ducis Ethuriae Cosmi III anno 1712. Et ad hoc direxit in Italiam Johannem Buchles Bibliothecarium suum, et Antonius Magliabecchius pretiosos codices notitiasque ad eum misit de Raymundo; sed ob mortem dicti Electoris opus ad finem non fuit reductum. Videantur Diaria Literatorum Italiae Tomo XIII, pag. 392 et Tomo XXXII, parte prima pag. 32. Elogium insuper Lulli misit ex Dusseldorpio Magliabecchio Ivo Salzinger Minister et a Secretis ejusdem Electoris, in quo effertur, quod Raymundus fuit, *cui similem nulla unquam vidit aetas, nec forsan unquam habebit posteritas*⁷⁶.

Un biografo ottocentesco di Mittarelli ne conclude il profilo con parole che ben si adattano alla figura del ricercatore puro di ferrea memoria, estraneo alle polemiche, non per mancanza di argomenti, ma per scelta esistenziale:

Fu il Mittarelli donato da natura di stupenda memoria⁷⁷ e nello stesso tempo di sommo criterio. Non voleva mai prender parte nelle disputazioni letterarie, e quantunque fosse franco e sincero nel conversare, sdegnava coloro che si compiacciono di opporsi di continuo alle altrui opinioni per solo diletto di disputare. Sentiva assai basso di se, non per ipocrisia, ma per interno convincimento.⁷⁸

C'è una sorta di reciproca stima tra Apostolo Zeno e Mittarelli, che abbiamo trattato per primo anche se cronologicamente posteriore a Zeno. Questi, tornando dal suo soggiorno viennese, constatava come fosse molto più folta la schiera degli «ingegni eccellenti» di cose veneziane. E tra questi, Francesco Negri, biografo di Apostolo Zeno, nominava esplicitamente il p. Mittarelli⁷⁹, il quale a sua volta avrebbe ricambiato citandolo molto spesso per le opere e per l'attività bibliofila, fino a definire lo Zeno «clarissim[us]»⁸⁰. Se è vero che nel Settecento l'interesse per la figura di Lullo in Italia conoscerà una flessione (di certo rispetto al secolo precedente), vanno però tenute in considerazione queste figure che, pur non potendo essere certo definite «lulliste» in senso filosofico, nondimeno manifestano

gesuiti Sollier e Custerer che dimostrarono ampiamente, in un fitto carteggio, la non autenticità delle opere in questione attribuite a Lullo. Per l'esatta ricostruzione del processo editoriale dell'edizione di Salinger si veda A. Grotton (1915, p. 9).

⁷⁵ Villalba i Varneda, 2015b, pp. 524-525.

⁷⁶ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, col. 696. Il testo ci sembra però largamente debitore dello zeniano *Giornale de' letterati d'Italia* (1713, v. 14, pp. 292 e ss), come si può verificare più oltre.

⁷⁷ Magari anche con l'ausilio di qualche opera lulliana, potremmo aggiungere.

⁷⁸ G.B. Baseggio in Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri*, p. 144.

⁷⁹ Negri, *La vita di Apostolo Zeno*, p. 301.

⁸⁰ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, col. 761.

un notevole interesse per la figura del beato e per le sue opere, di cui posseggono qualche esemplare. Apostolo Zeno aggiunge anche la sua infaticabile attività proto-giornalistica che lo condurrà a incrociare, anche in termini giornalistici, il pensiero e i libri lulliani.

3.2. Una delle fonti della biografia zeniana è la già citata opera di Francesco Negri, ma fondamentali, come per molti altri casi d'intellettuali ed eruditi del Settecento, sono le lettere, pubblicate in buona parte poco dopo la sua morte. Si parla di autori, di opere, delle vicissitudini legate a tutte le iniziative editoriali e bibliografiche di Zeno. Ricordiamo solo questo piccolo frammento della sua ricca biografia perché è quello che maggiormente interessa in questa sede. La sua lunga vita (1668-1750), di fatto da scapolo (fatto rilevante per le questioni successive)⁸¹, gli permise di passare attraverso diverse temperie culturali a cavallo tra XVII e XVIII secolo, nonché di coltivare molteplici interessi che spaziavano dal melodramma, di cui fu notevolissimo esponente e autore, alle imprese giornalistico-editoriali che lo videro tra i più attivi intellettuali nella Venezia d'inizio Settecento. Documentati studi sulla sua figura, in rapporto alla cornice di «italiana venezianità» e alle iniziative da lui promosse, sono quelli di Brendon Dooley, Marco Cuaz e Antonio Franceschetti⁸², di Gino Benzoni⁸³ (per la parte seicentesca) e di Marino Zorzi⁸⁴ (per quella settecentesca e bibliofila), a cui rinviamo. Abbondanti sono gli interventi su questo o quell'aspetto della vasta opera zeniana: citeremo quelli che più attengono al presente studio. Dobbiamo inoltre precisare che gli interessi culturali e bibliografici di Zeno sono talmente vasti e poliedrici che, al suo interno, si potrebbero ritagliare numerosi segmenti riguardanti questa o quella cultura, questo o quell'autore, spinto com'era da una curiosità enciclopedica e dalla seduzione esercitata dall'oggetto-libro. Basti vedere, per esempio, l'importanza dei fondi zeniani di ambito slavistico, di certo legati anche ai suoi soggiorni a Capodistria: ogni forma di autentica conoscenza era filtrata sempre attraverso i testi ed era veicolata da una pluralità di lingue⁸⁵. Il che non confliggeva affatto con la sua volontà di dare nerbo a una cultura «nazionale»⁸⁶ italiana, anzi ne era la necessaria premessa di sprovincializzazione, che condivideva con il fratello Pier Catarino, con Scipione Maffei ed Antonio Vallisneri, sodali nella fondazione del *Giornale de' letterati d'Italia*. Sappiamo che nell'ideazione e nella redazione⁸⁷ del giornale Zeno ebbe un ruolo centrale, tanto

⁸¹ Ziliotto, 1949, p. 8.

⁸² Arnaldi-Pastore Stocchi, 1985, passim.

⁸³ Benzoni-Cozzi, 1997, pp. 911 e ss.

⁸⁴ In Del Negro-Preto, 1998, in particolare pp. 840 e ss.

⁸⁵ Pelusi, 2011, pp. 125 e ss.

⁸⁶ Ulvioni, 2008, pp. 113, 118, 141.

⁸⁷ «Zeno curò personalmente i primi trentuno volumetti [del *Giornale de' letterati d'Italia*] che uscirono ogni tre mesi dal 1710 al 1718» (Rosada, 2007, p. 84). Successivamente se ne farà carico il fratello Pier

da risentirsene quando Maffei sembrò volersi attribuire il merito prevalente⁸⁸. E questo, nonostante i rapporti tra il veronese Maffei e il veneziano Zeno fossero collaborativi e proficui, tanto che avevano investito anche i propri capitali per fondare un giornale, il cui successo non era affatto garantito. Una volta uscito, ebbe però una notevole fortuna⁸⁹. Del resto Zeno era avvezzo alle modalità del neonato giornalismo culturale, avendo egli collaborato – e molto attivamente – ad un'altra impresa dell'editoria veneziana che rispondeva al nome di *La Galleria di Minerva*. Di questa talora un po' caotica miscellanea di memorie, destinata a cessare nel 1717, l'accademico animoso curò personalmente ben due dei sette tomi totali. La figura di Lullo si affaccia, adoperiamo questo termine perché non sempre si può sostenere che vi sia una presenza consistente, fin da questa rivista, passando poi per qualche missiva zeniana, approdando infine a più numerose citazioni nel *Giornale de' letterati d'Italia*. Ma procediamo per ordine e iniziamo dai libri lulliani posseduti da Apostolo Zeno. A questo proposito abbondano le informazioni, date anche le vicissitudini documentate della sua biblioteca legata, mentre lui è ancora in vita (tanto da organizzarne personalmente il trasferimento) ai frati del collegio del S. Rosario dei padri Domenicani Osservanti, alle Zattere, noti (ed il nome oggi è ancora questo) come «Gesuati». Sulla questione del lascito ai frati, accusati di non aver mantenuto integro il fondo bibliografico, nonché sulla causa intentata nel 1751 da Andrea Corner, fratello del «de cuius», esiste un'ampia messe di documenti ai quali rimandiamo⁹⁰. Evidenziamo la questione per far capire la rilevanza del lascito⁹¹ e il suo probabile valore venale. Nonostante le traversie politiche, che implicarono in epoca napoleonica l'alienazione dei beni delle istituzioni religiose, i libri di Apostolo Zeno, assieme all'intero fondo dei Domenicani⁹² furono acquisiti nel 1823 dalla Biblioteca Marciana. Approfondiremo dunque la presenza di opere lulliane nel fondo zeniano sulla scorta dei numerosi cataloghi⁹³ disponibili (e delle descrizioni contenute) che costituiscono la fotografia del fondo scattata in diversi momenti e da angolazioni differenziate.

3.2.1. Cominciamo da un noto ms. in una lingua italiana fortemente intrisa di elementi veneti, individuato oggi dalla segnatura IT-II-109 (=5044). Già abbondantemente descritto in letteratura⁹⁴, esso contiene una versione,

Catarino.

⁸⁸ Ulvioni, 2008, p. 194.

⁸⁹ La tiratura variava, dopo il primo numero, tra gli 800 e i mille esemplari (Barzazi, 1997-1998, p. 38)

⁹⁰ *Per li rr. pp. Domenicani Osservanti delle Zattere* [documento a stampa], 1770, Marc. It. X, 55 [=6531], pp. 39. L'accusa era di non eseguire la volontà del defunto.

⁹¹ Secondo De Rubeis ammontava a 17.500 volumi (Barzazi, 1997-1998, p. 26)

⁹² Zorzi, 1986, p. 287.

⁹³ Grimani et al., 1906, p. 106.

⁹⁴ Compagna, 1992, pp. 76 e ss. Vedi anche i rinvii contenuti in Batllori, 2004, p. 108, nota 177. Ciceri,

presumibilmente della metà del Trecento, del *Fèlix* o *Llibre de meravelles* (1287-89). Il manoscritto in questione appartenne ad Apostolo Zeno, come anche rappresentato dall' *ex libris* sul piatto anteriore. Il volume è descritto e ben presente nei vari cataloghi mss. zeniani disponibili in Marciana. Il ms. IT. XI, 285 (=7165) contiene l'indice dei codici mss. già posseduti da Zeno e venne compilato da Marco Forcellini, che fu vicino per lungo tempo a Zeno, redigendo peraltro anche il *Diario zeniano*, fonte prevalente della biografia di Negri⁹⁵, rimasto per lungo tempo inedito e pubblicato nel 2012. La fonte del catalogo è certamente affidabile per la prossimità dell'autore al proprietario della biblioteca. In questo catalogo il ms. zeniano di Lullo è così descritto:⁹⁶

CCCL

Cod. CLXII (s. II, 109)

Il Libro di meraviglie, in un'altra maniera chia-/mato Felix (di Raimondo Lullo, tradotto di / Latino [sopra cancellatura per probabile dubbio su lingua originale. Si legge forse una "t" sottostante] in volgare. Comincia a car. 1. In tristitia e langore stava uno homo in strania terra: finisce a car. 270r[?] et esser in via de eternal maledictione. Codice cartaceo [?] in quarto diviso in libri, e questi in capitoli, colle rubriche di minio, mancante in un luogo di molte carte, scritto da due mani del secolo quindicesimo verso il principio.⁹⁷

Vi è un altro richiamo a questo stesso ms. a carta 625r, ma nel catalogo non compaiono altri mss. lulliani. In un altro elenco, presumibilmente autografo⁹⁸, di Apostolo Zeno (It XI 287 [=6807]) il ms. lulliano appare nuovamente. Il ms. zeniano che contiene la lista dei testi a stampa e mss. si presenta come una rubrica cartacea con lettere in ordine alfabetico a cui corrispondono, sulla base delle iniziali dei cognomi degli autori, ma talora anche in base alla prima lettera del titolo, le informazioni bibliografiche. All'interno di ogni lettera non c'è suddivisione alfabetica per cui la consultazione è piuttosto malagevole. I mss. sono raggruppati invece, dopo l'ultima lettera che chiude la rubrica delle opere a stampa in scansione alfabetica, con indicazione «MSS». Anche qui la ricerca non è semplice perché non vi è intuibile un ordine. In ogni caso al n. 220 (o 120?) della sezione «MSS» (ma i numeri talora non seguono l'ordine progressivo!) vi è il:

2011, pp. 27-35; Ciceri, 2016, pp. 5-23.

⁹⁵ Viola, 2012, p. 260.

⁹⁶ Riproduciamo alcune delle caratteristiche grafiche dell'originale. Tra parentesi quadre i nostri commenti.

⁹⁷ Ms. It. XI, 285 (=7165), c.420v.

⁹⁸ «L'appartenenza di [...] alla biblioteca di Zeno è ampiamente documentata; compare infatti descritto nel suo catalogo autografo²¹ ed in quello successivo curato da Marco Forcellini nel 1748-49, sotto la guida dello stesso Zeno, poco prima che il letterato cedesse la sua biblioteca ai Gesuati. [...] nota 21. Venezia, Biblioteca Marciana, cod. IT. XI 287 (=6807) [...]» (Medioli Masotti, 1984, pp. 454-455).

«Libro di meraviglie, in un'altra maniera chia/mato Felix. Incom: In tristitia a[?] langore/ stava uno E. Finisce. De eternal maleditione./ cartac. sec. XV. Opera del B. Raimondo Lullo.»⁹⁹. La datazione proposta da Zeno è, come si può vedere, XV sec., più genericamente rispetto a Forcellini che precisava «verso il principio». Un dato puramente aneddotico: la presenza del sostantivo «meraviglie» nel titolo lulliano ha indotto alcuni studiosi del Beato a pensare che esso possa aver ispirato il titolo dell'opera di Marco Polo. Batllori sostiene che «no parece en modo alguno inverosímil» la proposta di Salvador Galmés in questo senso¹⁰⁰.

L'accademico animoso possedeva però anche altre opere del Beato. Le troviamo in un altro ms. che raccoglie il catalogo dei testi a stampa a lui appartenuti: IT. XI 291 (=7276). In questo caso abbiamo consultato la versione digitalizzata (non ancora on line) che presenta diversi inconvenienti di lettura. Fortunatamente, però, il catalogo offre un decente ordine alfabetico che consente d'individuare facilmente l'unica opera lulliana registrata (o meglio raccolta di opere):

LULLIUS Raymundus. Opera, quae ad Artem universalem q. pertinent; cum commentarijs Jordani BRUNI, Cornelii AGRIPPAE, et Valerii [de] VALERIIS Patricii Veneti, Argentorati, typis Lazari Zetzneri, MDCVIII in 8.

_____ n [?] LAURO PIETRO

Si tratta, come nel caso del catalogo di Sozomeno che conteneva i fondi manoscritti bessaroni e quelli a stampa di Melchiorre Guilandino, di un'edizione zetzneriana pure presente nella Biblioteca Marciana¹⁰¹. Interessante come vi siano questi due volumi zetzneriani che raccoglievano le stesse opere, pur nella diversità delle edizioni. L'allusione a Pietro Lauro mi sembra degna di nota perché richiama una figura di notevole rilievo nella Venezia capitale editoriale, città in cui fu attivo e nella quale probabilmente morì. Come già noto, Lauro tradusse lo pseudo-lullo alchemico¹⁰² e, per il suo temperamento eterodosso, frequentò anche ambienti riformati. Attestati anche i contatti di Lauro con la Spagna e con i rappresentanti diplomatici spagnoli presso la Serenissima.

Al di là di questa presenza lulliana nella biblioteca di Apostolo Zeno è possibile rinvenire altre tracce legate maggiormente alla storia delle idee?

⁹⁹ IT. XI 287 (=6807) cc.nn. sez. rubrica mss.

¹⁰⁰ Batllori, 1943, p. 300. Si veda anche Galmés 1997, pp. 113-119.

¹⁰¹ *Opera ea quae ad adinuentam ab ipso artem vniuersalem, scientiarum artiumque* con segnatura C 069C 172, che contiene anche opere (*De auditu cabbalístico*) che studi più recenti hanno attribuito ad altri, come più sopra rilevato.

¹⁰² *Raimondo Lullo maiorico filosofo acutissimo, et celebre medico De' secreti di natura, ò della quinta essentia. Libri due. Alberto Magno sommo filosofo, de cose minerali, & metalliche. Libri cinque. Il tutto tradotto da m. Pietro Lauro*, uscito a Venezia per i tipi dei fratelli Gioambattista, & Marchio Sessa nel 1557. Non abbiamo però trovato tracce di questo libro nei cataloghi della biblioteca zeniana.

3.2.2. Uno spoglio sommario de *La galleria di Minerva*, del *Giornale de' letterati d'Italia* ed, infine, delle *Lettere* offre numerosi spunti in questo senso. Cominciamo dalla *Galleria*, pubblicazione della quale abbiamo già detto: la prima allusione è del 1697 e non riguarda direttamente Lullo, ma «Giuseppe Valsinieri». Si tratta di Giuseppe Vallisneri, amico, come dice l'anonimo articolo minerviano, di Marcello Malpighi, zio del medico Antonio co-fondatore del *Giornale de' letterati d'Italia*, pure lullista, che già ci situa in un ambito di studi scientifici di medicina e fisiologia. Apprendiamo anche che «Giuseppe Valsinieri» o Vallisneri aveva cinque mogli e, se morte non l'avesse colto, ne avrebbe preso una sesta. Per l'identificazione esatta del personaggio ci si potrà anche avvalere della lista dettagliata delle consorti e della scarsa discendenza a lui superstite. Ma ecco cosa interessa all'estensore della nota: «Professava l'Astrologia, mediante la quale ad altri, ed a se medesimo predisse strani avvenimenti, ed era gran seguace, anzi Maestro dell'Arte Magna, e prodigiosamente loquace di Raimondo Lullo, della quale ha lasciati anche molti scritti. Fu amicissimo del Sig. Marcello Malpighi»¹⁰³. Ci pare utile notare come la posizione rispetto all'astrologia e la sua virtù divinatoria siano in armonia col determinismo astrologico, sul quale Lullo aveva opinioni oscillanti, per lo più contrarie, nella già citata *Consolatio venetorum*, in cui il Beato negava l'influsso astrale sullo spirito dell'uomo (che quindi può scegliere liberamente), mentre è il corpo a subirlo: «verum est quod corpora supracelestia per constella[t]iones suas virtutem habent et potestatem in corporibus inferioribus, sed non in animabus homini[s], cum ita sit quod anima ra[t]ionalis sit spiritus et non corpus»¹⁰⁴. La ricezione delle idee lulliane appare mediata nel caso di Vallisneri dall'*Ars Magna*, concretizzando la riflessione in «molti scritti» di cui però si sono perse, almeno fino ad oggi, le tracce e sui quali varrebbe la pena di cercare documentazione superstite. Non va dimenticato poi, dato estremamente importante come abbiamo già rilevato, che Apostolo Zeno era in stretto contatto con Antonio Vallisneri (padre), uno dei fondatori del *Giornale* nonché autore di opere di ambito medico e lullista¹⁰⁵.

Ancora sull'*Ars Magna* si sofferma una noticina anonima pubblicata nella *Galleria veneziana* del 1707 che riferisce il pensiero di Elia Astorini su Raimondo Lullo e discetta sulla fallacia dei presagi astrologici e di coloro che tale artificio professano, come gli «Astrologi giudiziari». La nota in sé è molto succinta, ma rimanda evidentemente a una riflessione più ampia su Lullo, sulla «brevitate vitae» e dunque sull'utilità dell'*Ars* ad apprendere molto in pochissimo tempo. Il testo di cui si dà notizia viene pubblicato nella sua integrità negli *Elogi*

¹⁰³ *La Galleria di Minerva*, 1697, p. 76.

¹⁰⁴ Cit. da Friedlein, 2004, p. 291.

¹⁰⁵ Di Brazzà, 2011, p. 161.

*Accademici della Società degli spensierati*¹⁰⁶, riportati da Giacinto Gimma e pubblicati da Gaetano Tremigliozi. L'ordine delle responsabilità, relativamente ai contenuti dello scritto in questione, non è chiaro, anche se in realtà dovrebbe essere, per l'appunto, il carmelitano Elia Astorini, figura non presente però nella completissima lista di lullisti della «Base de Dades Ramon Llull». In verità quest'elogio contiene molto altro, nomi e fatti che meriterebbero senz'altro uno studio molto più accurato e approfondito rispetto alla nostra giocoforza breve allusione. Ma l'intervento più importante su Lullo appare nel *Giornale* zeniano: una lunga corrispondenza da Firenze in cui si parla diffusamente del progetto di pubblicare le opere del *doctor illuminatus*, promosso dal «Serenissimo Elettore Palatino regnante» affinché «sia dato conveniente riparo a tanti pregiudizi, che possono offuscare in qualche parte la riputazione di Raimondo Lullo»¹⁰⁷ proprio tramite la pubblicazione di tutte le sue opere. Viene descritta la ricerca di manoscritti in tutte le biblioteche e il conseguente investimento economico effettuato a tal fine. L'incontro del «Sig. Giovanni Buchels» con Strozzi e Magliabechi per avere alcuni testi lulliani inediti. Lo scopo sembra essere quello di ripristinare una visione corretta del Beato, molto gravata nel tempo dai libri indebitamente attribuitigli. Si cita inoltre la lettera di Salzinger a Magliabechi. Questa corrispondenza fiorentina sta senza dubbio alla base, come già rilevato, anche di quanto scritto da Mittarelli nel suo profilo di Lullo¹⁰⁸. C'è una curiosa «coda» epistolare a questa corrispondenza in cui Apostolo Zeno risponde a Magliabechi, ringraziandolo per il suo apprezzamento per quanto pubblicato dal *Giornale* su Lullo. La lettera è del 4 novembre 1713: «Godo intanto, che a lei sia riuscito di soddisfazione quanto si è detto nel *Giornale* in proposito dell'insigne edizione dell'opere di Raimondo Lullo. Si sarebbe detto molto di più, se non si fosse temuto di far torto alla sua somma moderazione»¹⁰⁹. Zeno è certamente consapevole della rilevanza culturale di Lullo e come uomo di studio avrebbe senza dubbio dedicato altre pagine al *doctor illuminatus*, se non avesse temuto di far torto alla ritrosia e alla modestia di Magliabechi illustrando magari in eccesso i meriti dello stesso nell'impresa tedesca. Con grande eleganza e sobrietà, Apostolo Zeno fa capire che l'interlocutore non è precisamente un paradigma di ritrosia e modestia.

4. I tre momenti che abbiamo scelto di approfondire sulla presenza veneziana di Lullo pensiamo possano fornire un'adeguata dimensione del ruolo non marginale delle sue opere e del suo pensiero in ambito lagunare. Riteniamo tuttavia che sia più corretto parlare di una presenza veneta tout-court, con un'evidente centralità

¹⁰⁶ Napoli: Carlo Troise, 1703, pp. 387-413.

¹⁰⁷ *Giornale de' letterati*, 1713, p. 393-394.

¹⁰⁸ Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum*, col. 696.

¹⁰⁹ Zeno, *Lettere di Apostolo Zeno*, 1752, p. 337.

dell'asse Venezia-Padova e con ramificazioni in altre città della Terraferma. Venezia, grazie anche alla vivacità della sua editoria, riesce a mantenere il ruolo di catalizzatore, contando anche su personalità che gravitavano attorno allo *Studium* patavino. A proposito di questi aspetti però sarà opportuno attendere più circostanziate conferme, sia da una più approfondita analisi delle opere delle personalità citate in questo nostro breve intervento, sia dalle indagini d'archivio.

Bibliografia

- ANDRÉS, Pablo; GARZA, Sonia, eds., *Imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.
- ARMSTRONG, Lilian, «The Decoration and Illustration of Venetian Incunabula. From Hand Illumination to the Design of Woodcuts» in Dondi, Cristina (ed.) *Printing R-Evolution and Society 1450-1500. Fifty Years that Changed Europe*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2020, pp. 775-818.
- ARNALDI, Girolamo; PASTORE STOCCHI eds., Manlio, *Storia della cultura veneta. Il Seicento* 4/I, Vicenza: Neri Pozza, 1983.
- , *Storia della cultura veneta. Il Settecento* 5/I, Vicenza: Neri Pozza, 1985.
- , *Storia della cultura veneta. Il Settecento* 5/II, Vicenza: Neri Pozza, 1986.
- BALDACCHINI, Lorenzo, *Il libro antico*, Roma: Carocci, 2006.
- BARZAZI, Antonella, «Dallo scambio al commercio del libro. Case religiose e mercato librario a Venezia nel Settecento» *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di scienze morali, lettere ed arti*, CLVI, 1997-1998, pp. 1-45.
- BARZAZI, Antonella, «Libertino o devoto? Apostolo Zeno nello specchio della sua biblioteca» in *Il «Giornale de' letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010). Atti del convegno*, ed. Enza del Tedesco, Pisa-Roma: Fabrizio Serra editore, 2012, pp. 133-144.
- BATLLORI, Miguel, «El lulismo en Italia (Ensayo de síntesis)», *Revista de Filosofia* (Istituto de filosofia «Luis Vives»), 1943, 5, pp. 253-313; 6-7, pp. 479-537.
- , «La fortuna de Ramon Llull a Itàlia (Conferència)» in *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona: Edicions 62, 1983.
- , *Ramon Llull i el Lul·lisme. Obra completa volum II*, edició a cura de Eulàlia Duran, coord. Josep Solervicens, pròleg Albert G. Hauf, València: Tres i Quatre, 1993.
- , *Il lulismo in Italia. Tentativo di sintesi*. Aggiornamenti di Francesco Santi e Michela Pereira, trad. di Francisco José Díaz Marcilla, Roma: Antonianum, 2004.
- BENZONI, Gino; COZZI, Gaetano eds, *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima. VII la Venezia barocca*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997.
- BIZZARINI, Marco, «Apostolo Zeno» in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 100, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2020. In rete: https://www.treccani.it/enciclopedia/apostolo-zeno_%28Dizionario-Biografico%29/ (consultato: 23 marzo 2022).
- BOFARULL Y SANS, Francisco de, *El testamento de Ramón Lull y la escuela luliana de Barcelona*. Memoria leída en la Real Academia de Buenas Letras en la sesión ordinaria

- celebrada el día 15 de Enero de 1894, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* t. V, 1896, pp. 437-477.
- BONNER, Anthony; SOLER, Albert, «Representació gràfica i ècfrasi en l'obra de Ramon Llull», *Magnificat Cultura i Literatura Medievals*, 3, 2016, pp. 67-93.
- BRAIDES, Orsola; SCIARRA, Elisabetta, «The Archivio dei Possessori of the Biblioteca nazionale Marciana: a provenance data-base», in *Digital Libraries and Multimedia Archives: 12th Italian Research Conference on Digital Libraries, Ircdl 2016, Florence, Italy, February 4-5, 2016*, eds. Maristella Agosti, Marco Bertini, Stefano Ferilli, Simone Marinai, Nicola Orio; Cham: Springer, 2017. Versione italiana on line: *L'Archivio dei possessori della Biblioteca nazionale Marciana: un database di provenienze*: http://www.micc.unifi.it/ircdl/wp-content/uploads/2016/01/ircdl2016_paper_13.pdf (consultato il 7 aprile 2022).
- CHARTIER, Roger, *La mano dell'autore, la mente dello stampatore. Cultura e scrittura nell'Europa moderna*, Roma: Carocci, 2015.
- CHAYTOR, Henry J., *Dal manoscritto alla stampa. La letteratura volgare nel Medioevo*, a cura di Walter Meliga, Roma: Donzelli, 2008.
- CICERI, Marcella, «Le “Meraviglie” di Raimondo Lullo. Brevi incursioni in alcuni manoscritti lulliani», *Rivista Italiana di Studi Catalani*, 1, 2011, pp. 17-35.
- , «Il cielo delle Meraviglie. Un'altra incursione nel “Fèlix” di Ramon Llull», *Rivista Italiana di Studi Catalani*, 6, 2016, pp. 1-23.
- COMPAGNA PERRONE CAPANO, Anna Maria, «Sulla diffusione del *Llibre de Meravelles* in Italia. Il ms. di Venezia» in *[Istituto Universitario Orientale] Annali. Sezione romanza , XXXIV, 1, 1992, Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia. Omaggio a Miquel Batllori [...]* ed. Giuseppe Grilli, pp. 69-103.
- DEL NEGRO, Piero; PRETO, Paolo eds., *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima. VIII l'ultima fase della Serenissima*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998.
- DI BRAZZÀ, Fabiana, «Apostolo Zeno dalla “Galleria di Minerva” al “Giornale de' letterati”», in A. Battistini, C. Griggio, R. Rabboni eds., *La Repubblica delle lettere, il Settecento italiano e la scuola del secolo XXI. Atti del Congresso internazionale*, Pisa: Serra ed., 2011, pp.155-164.
- DILLER, Aubrey, «The Library of Francesco and Ermolao Barbaro», *Italia Medioevale e Umanistica*, n. 6, 1963, pp. 253-262.
- FARINELLI, Arturo, *Italia e Spagna*, vol. II, Torino: Fratelli Bocca, 1929.
- FAULHABER, Charles B. (ed.), *Medieval Manuscripts in the Library of the Hispanic Society of America, Religious, Legal, Scientific, Historical, and Literary Manuscripts*, compiled by Charles B. Faulhaber, New York: The Hispanic Society of America, 1983.
- FIorentino, Francesco, «Il lullismo in Veneto. Glosse alla *Lectura* di Bolons sullo sfondo del cenacolo quattrocentesco di Fantino Dandolo» in ROMANO, 2015, pp. 239-255.
- FRIEDLEIN, Roger, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004.
- , *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologetica*, trad. Raül Garrigasait, Barcelona: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2011.
- [GALLERIA DI MINERVA, La], *La Galleria di Minerva ovvero notizie universali di quanto e stato scritto da Letterati d'Europa non solo nel presente secolo [...] tratte da libri non*

- solo stampati, ma da stamparsi [...] a profitto della Repubblica delle Lettere [...], tomo secondo*, Venezia: 1697.
- [GALLERIA DI MINERVA, La], *La Galleria di Minerva ovvero notizie universali di quanto e stato scritto da Letterati d'Europa non solo nel presente secolo [...] tratte da libri non solo stampati, ma da stamparsi [...] a profitto della Repubblica delle Lettere [...], tomo quinto*, Venezia: 1707.
- GALMÉS I SANCHO, Salvador, *Lul·lisme*, Edició a cura de Pere Rosselló Bover, Barcelona: Ajuntament de Sant Llorenç des Cardassar – Publicaciones de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- GIACHERY, Alessia, «La formazione delle raccolte marciane. I cataloghi storici: genesi, struttura, presenza di incunaboli» in Dondi, Cristina (ed.) *Printing R-Evolution and Society 1450-1500. Fifty Years that Changed Europe*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2020, pp. 341-374.
- GIMMA, Giacinto, *Elogj accademici della società degli spensierati di Rossano, descritti dal dottor signor D. Giacinto Gimma Promotor perpetuo della medesima, avvocato della fedeliss. Città di Napoli ecc., pubblicati da Gaetano Tremigliozzi [...]*, Napoli: Carlo Troise Stampatore Accademico, 1703, pp. 388-394.
- GIORNALE de' *Letterati d'Italia. Tomo decimoterzo, ANNO MDCCXIII [...]*, Venezia: appresso Gio. Gabbriello Ertz, 1713.
- GIORNALE de' *Letterati d'Italia. Tomo decimoquarto, ANNO MDCCXIII [...]*, Venezia: appresso Gio. Gabbriello Ertz, 1713.
- GIORNALE de' *Letterati d'Italia. Tomo trentesimoterzo, ANNI MDCCXIX. MDCCXX [...]*, Venezia: appresso Gio. Gabbriello Hertz, 1721.
- GOTTRON, Adam, *L'edició maguntina de Ramón Llull. Amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Maguncia*, Barcelona. Institut d'Estudis Catalans, 1915.
- GRIMANI, Filippo et all, *La Biblioteca Marciana nella sua nuova sede. XXVII Aprile MDCCCCV*, Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana, 1906.
- GUILLEUMAS, Rosalia, «Sobre la tradició manuscrita i impresa del *Llibre d'Amic i Amat* fins al segle XVI», *Estudios Lulianos*, 16, 1972, pp. 12-18.
- IGLESIAS-FONSECA, J. Antoni, «Tra il libro manoscritto e l'edizione a stampa in Catalogna nella seconda metà del XV secolo (1450-1500)», in Dondi, Cristina (ed.) *Printing R-Evolution and Society 1450-1500. Fifty Years that Changed Europe*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2020, pp. 753-772.
- INFELISE, Mario, «Filippo di Pietro» in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997. In rete: https://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-di-pietro_%28Dizionario-Biografico%29/ (consultato: 25 marzo 2022).
- HILLGARTH, J.N., *Diplomatari Lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, Barcelona: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2001.
- KIKUCHI, Catherine, *La Venise des livres 1469-1530*, Ceyzérieu: Champ Vallon, 2018. Ed. Kindle.
- LAMBERTI, Andrea, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.
- LULLO, Raimondo, *Arte breve*, Introduzione, traduzione e apparati di Marta M. M. Romano, presentazione di Alessandro Musco, Milano: Bompiani, 2002.
- , *La vita coetanea*, a cura di Stefano Maria Malaspina, Milano: Jaca Book, 2010.

- MADRE, ALOIS, *Raimundi Lulli opera latina 123-127. Barcinone, in Monte Pessulano, Pisis annis MCCCIV-MCCCVIII composita*, [contiene anche *Ars brevis*], edidit Aloisius Madre, Turnhout, Brepols, 1984.
- , *Raimundi Lulli opera latina 128. Ars generalis ultima Lugduni anno MCCCIV incepta Pisis anno MCCCVIII ad finem perducta*, edidit Aloisius Madre, Turnhout, Brepols, 1986.
- MCKITTERICK, David, *Testo stampato e testo manoscritto. Un rapporto difficile, 1450-1830*, Milano: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2005.
- MEDIOLI MASOTTI, Paola, «Codici scritti dagli accademici romani nel carcere di Castel S. Angelo (1468-1469)» in R. Avesani, M. Ferrari, T. Foffano, G. Frasso, A. Sottili (eds), *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, vol. II, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1984, pp. 451-459.
- MEROLLA, Lucia, *La biblioteca di San Michele di Murano all'epoca dell'Abate Giovanni Benedetto Mittarelli. I codici ritrovati*, Manziana: Vecchiarelli editore, 2010.
- MITTARELLI, Johannes Benedictus, *Bibliotheca codicum manuscriptorum monasterii s. Michaelis Venetiarum prope Murianum una cum appendice librorum impressorum seculi XV. Opus posthumum Johannis-Benedicti Mittarelli Veneti abbatis ex-generalis benedictino-camaldulensis*, Venetiis: ex Typographia Fentiana sumptibus præfati monasterii, 1779.
- MORELLI, Jacopo, *Codices manuscriptorum latini bibliothecae nanianae a Jacobo Morello relati. Opuscula inedita accedunt ex iisdem deprompta*, Venetiis: typis Antonii Zattae, 1776a.
- , *I codici manoscritti volgari della libreria naniana riferiti da don Jacopo Morelli [...]*, Venezia: Antonio Zatta, 1776b.
- MOSCHINI, Giannantonio, *Della letteratura veneziana del secolo XVIII fino a' nostri giorni opera di Giannantonio Moschini*, tomo secondo, Venezia: Stamperia Palese, 1806.
- NEGRI, Francesco, *La vita di Apostolo Zeno scritta da Francesco Negri*, Venezia: dalla tipografia di Alvisopoli, 1816.
- OBRADOR Y BENASSAR, M[ateo], «Ramón Lull en Venecia. Reseña de los códices é impresos lulianos existentes existentes en la biblioteca veneciana de San Marcos», *Boletín de la Sociedad Arqueológica luliana*, t. VIII, Junio-Julio 1900, pp. 301-324.
- PARDO PASTOR, Jordi, «El cercle lul·lià de València: Alonso de Proaza i Joan Bonllavi», *Zeitschrift für Katalanistik*, 14, 2001, pp. 33-45.
- PASCERINI, Maria Cristina, «Ramon Llull en Italia: una perspectiva a partir de Menéndez Pelayo», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy*, 61, 2018, pp. 329-339.
- PELUSI, Simonetta, «“Quel libro... che vale un tesoro” La circolazione dei manoscritti slavi a Venezia: dalle biblioteche religiose alla Pubblica Libreria» in *Venecija i slovenske književnosti: zbornik radova*. Priredili Dejan Ajdačić i Persida Lazarević Di Đakomo, Beograd: SlovoSlavia, 2011.
- PEREIRA, Michela; SPAGGIARI, Barbara, *Il «Testamentum» alchemico attribuito a Raimondo Lullo- Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244*, Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 1999.
- PEREIRA, Michela, ed., *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, Milano: Mondadori, 2007.
- , «Un manoscritto settecentesco e il lullismo di Salzinger», *Studia lulliana*, 60 (2020), pp. 57-82.

- PISTOLESI, Elena, «Le traduzioni lulliane tra missione e storia» in *La Catalogna in Europa, l'Europa in Catalogna. Transiti, passaggi, traduzioni. Associazione italiana di studi catalani Atti del IX Congresso internazionale (Venezia, 14-16 febbraio 2008)*, ed. in linea: <http://www.filmod.unina.it/aisc/attive/Pistolesi.pdf> [consultata 12 marzo 2022].
- PLEBANI, Tiziana, «Gabriele di Pietro» in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 51, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998. In rete: https://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-di-pietro_%28Dizionario-Biografico%29/ (consultato: 25 marzo 2022).
- POMARO, Gabriella, «Un caso particolare: dentro lo *scriptorium Lullianum*» in *Scriptoria e biblioteche nel basso Medioevo (secoli XII-XV). Atti del LI Convegno storico internazionale [...]*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2015, pp. 243-284.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Ensayo bibliográfico sobre la historia del lulismo (2008-2016)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, núm. especial, 2021, pp. 77-100.
- ROGENT, Elies; Duràn, Estanislau, *Bibliografia de les impressions lul·lianes per [...] amb un proemi, addiccions i index de Ranón d'Alós Moner*, vol. II de Estudis de bibliografia lul·liana, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1927.
- ROMANO, Marta Maria Maddalena, «Il primo lulismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* di Joan Bolons», *Studia Lulliana*, 47, 2007, pp. 71-115.
- , *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscellaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo. In memoria di Alessandro Musco*, Palermo: Officina di Studi Medievali – Edizioni Antonianum, 2015.
- ROSADA, Bruno, *Il Settecento veneziano. La letteratura*, Mestre Venezia: Corbo e Fiore editori, 2007.
- SANTI, Francesco, «Osservazioni sul manoscritto 1001 della biblioteca Riccardiana di Firenze per la storia del lulismo nelle regioni meridionali dell'Impero nel secolo XIV» *Arxiu de textos catalans antics*, 5, 1986, pp. 231-267.
- , *La letteratura francescana. La mistica. Angela da Foligno e Raimondo Lullo*, a cura di Francesco Santi, Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, 2016.
- SCIARRA, Elisabetta, «Acquisizioni e asportazioni alla caduta della Repubblica di Venezia» in *Printing R-Evolution and Society 1450-1500. Fifty Years that Changed Europe*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2020, pp. 375-412.
- SFORZA, Giovanni, «Riflessi della Controriforma nella Repubblica di Venezia» *Archivio Storico Italiano*, 93, núm. 355, 1935, pp. 25-52.
- SOLER, Albert, «“Vadunt plus inter Sarracenos et Tartaros”: Ramon Llull i Venècia», in *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, eds. Lola Badia i Albert Soler, Barcelona: Curial, 1994, pp. 49-63.
- , «La transmissió de l'obra de Ramon Llull», *Ramon Llull: història, pensament i llegenda*, Palma de Mallorca: Obra Social Fundació La Caixa, 2008, pp. 47-54.
- , «Els manuscrits lul·lians de primera generació» *Estudis Romànics*, 32, 2010, pp. 179-214.
- SOZOMENO, Giovanni [attribuito a], *Catalogus librorum Bibliothecae Venetae. Quae statutis diebus publice studiosorum commoditati aperietur*, Venezia [Luogo presunto di stampa]: [senza indicazione di stampatore], 1624 [data presunta per riferimenti interni].

- TENENTI, Alberto; TUCCI, Ugo eds, *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima. IV Il Rinascimento. Politica e cultura*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1996.
- TIPALDO, Emilio De, *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII e de' contemporanei compilata da letterati italiani di ogni provincia e pubblicata per cura del professor Emilio de Tipaldo*, vol. 10, Venezia, Tipografia Cecchini, 1845, pp. 140-145.
- TOMASINI, Giacomo Filippo, *Bibliothecae Venetae manuscriptae publicae et privatae quibus diversi scriptores hactenus incogniti recensentur, opera Jacobi Philippi Tomasini*, Udine: Typis Nicolai Schiratti, 1650.
- ULVIONI, Paolo, "Riformar il mondo". *Il pensiero civile di Scipione Maffei. Con una nuova edizione del Consiglio politico*, Alessandria: dell'Orso, 2008.
- VALENTINELLI, Giuseppe, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Digessit et commentarium addidit Joseph Valentinelli Praefectus*, Venezia: ex Typographia Commercii, vol. I, 1868; vol. II, 1869; vol. III, 1870; vol. IV, 1871; vol. V; 1872; vol. VI, 1873.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull. Vida i obres. Volum I Anys 1232-1287/1288, Obres 1-37*, Barcelona: Elsa Peretti Foundation – Institut d'Estudis Catalans, 2015a.
- , *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència*. Palma de Mallorca, 1232-1316, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015b.
- VIOLA, Corrado, «Intervista ad Apostolo Zeno», in *Il «Giornale de' letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010). Atti del convegno*, ed. Enza del Tedesco, Pisa-Roma: Fabrizio Serra editore, 2012, pp. 259-269.
- ZENO, Apostolo, *Lettere di Apostolo Zeno cittadino veneziano storico e poeta cesareo. Nelle quali si contengono molte notizie attenenti all'istoria letteraria de' suoi tempi; e si ragiona di libri, d'iscrizioni, di medaglie, e d'ogni genere d'erudita antichità*, volume primo, Venezia: appresso Pietro Valvasense, 1752.
- , *Lettere di Apostolo Zeno cittadino veneziano storico e poeta cesareo. Nelle quali si contengono molte notizie attenenti all'istoria letteraria de' suoi tempi; e si ragiona di libri, d'iscrizioni, di medaglie, e d'ogni genere d'erudita antichità*, seconda edizione, in cui le lettere già stampate si emendano, e molte inedite se ne pubblicano, volume primo, Venezia: appresso Francesco Sansoni, 1785.
- ZILIO, Baccio, «Un grande amore di Apostolo Zeno», *La Porta Orientale*, XIX, 1949, 1-2, pp. 8-16.
- ZORZI, Marino, *La libreria di San Marco. Libri, lettori, società nella Venezia dei Dogi*, Milano: Mondadori, 1987.
- , «Le biblioteche a Venezia nel secondo Settecento», *Miscellanea marciana*, I, 1986, pp. 253-324.

8. EL LULISMO DE DIEGO DE ANAYA Y MALDONADO (1357-1437) Y DEL COLEGIO DE SAN BARTOLOMÉ DE SALAMANCA: ESTADO DE LA CUESTIÓN¹

FRANCISCO JOSÉ DÍAZ MARCILLA

Universidad de Almería

1. Introducción

No cabe duda de que el tema escogido para este capítulo es complejo y dificultoso. En primer lugar, la historiografía que le dedicó espacio al posible lulismo de Diego de Anaya y Maldonado no fue más allá de indicar que poseyó algunos libros de temática luliana, formular algunas hipótesis intuitivas², y, solo en una ocasión, intentar profundizar en la relación entre él, el lulismo y su fundación, el Colegio de San Bartolomé de la Universidad de Salamanca³. En otras palabras, queda mucho trabajo por hacer y esta contribución pretende apenas sugerir las líneas principales a estudiar⁴.

Sobre la carrera tanto eclesiástica como política –tantas veces unidas en época medieval– de Diego de Anaya y Maldonado, cabe comentarse que es algo bien estudiado y conocido en general⁵. Nacido en el seno de una familia noble salmantina en torno a 1357, estudió en la universidad de su ciudad natal hasta conseguir el bachillerato en Decretos. Comenzó su carrera en la Iglesia como obispo de Tuy de 1384 a 1390, pasando entonces a la sede orensana hasta 1392 y a la salmantina hasta 1407. Compaginó este último puesto con el de Oidor de la Real Audiencia, cargo que le proporcionó el ascenso a obispo de Cuenca hasta 1418. Desempeñando este último, también subió en el escalafón político, al convertirse en consejero real de Juan II y siendo nombrado embajador para el importante Concilio de Constanza en 1416 y para otra misión diplomática a Francia en 1419.

¹ Este trabajo ha sido financiado por la Unión Europea – NextGenerationUE y el Ministerio de Universidades a través del Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia y su Programa de Excelencia “María Zambrano” otorgado a la Universidad de Almería con código RR_C_2021_02. Se engloba igualmente en el Grupo de Investigación HUM145 “Abdera”, perteneciente a la Universidad de Almería, al CEI Patrimonio y al CEI Mar.

² Satorre, 1980; Perarnau, 1985.

³ Díaz Marcilla, 2015.

⁴ Tal vez esta nota pueda ser interpretada como una excusa poco creíble, pero se debe tener en cuenta que el contexto pandémico de los últimos años, con todo tipo de restricciones de movilidad y de acceso a bibliotecas y archivos, ha dificultado notablemente la tarea de completar convenientemente toda la información. De ahí, el carácter exploratorio del presente estudio. Rogamos disculpas y agradecemos la comprensión del lector.

⁵ Para la biografía de Diego de Anaya: Monsalvo Antón, 2014; Ruiz de Vergara, 1661.

Acaba su carrera como arzobispo de Sevilla hasta 1431, año en que tiene desavenencias con el poderoso condestable de Castilla Álvaro de Luna, que apoyará a su medio-hermano Juan de Cerezuela y conseguirá que se le aparte de la sede arzobispal hasta 1435. Muere poco después, en 1437 en Cantillana.

No será el objetivo de este artículo discutir aspectos de la vida del clérigo salmantino, ya bien conocida, aunque caben mencionar una serie de documentos conservados en el Archivo de la Catedral de Sevilla, que sirven para conocer mejor el período 1428-1431 y las acusaciones de ser ciego y demasiado viejo, y que hasta ahora no todos han sido utilizados en las biografías del arzobispo Anaya⁶. Dejan claro, eso sí, que Anaya nunca tuvo una buena relación con la sede metropolitana de Sevilla casi desde su llegada⁷.

El objetivo de este estudio es mucho más concreto: dilucidar si se puede hablar o no de lulismo en el caso del arzobispo Anaya, o, por lo menos, de su entorno. El origen de esta posible vinculación se encuentra en que este prelado fue el fundador en 1417 – aunque con la idea ya fraguada desde 1413 – del Colegio Mayor de San Bartolomé, adscrito a la Universidad de Salamanca. Su empeño fue el de crear un centro de formación de juristas, canonistas, teólogos y filósofos del más alto nivel para servir de bastión de la fe católica y la expansión de la misma por vía misionera e, incluso, creando mártires – según se lee en la biografía de Francisco Ruiz de Vergara –, pero dando una oportunidad a aquellos que no tuvieran recursos para poder llevar a cabo sus estudios.

2. Los códices de contenido luliano

La atención se va a centrar en la biblioteca, en donde se han conservado varios manuscritos con obras de Llull o de inspiración luliana. Se trata de 7 códices actualmente conservados en la Biblioteca Universitaria, de los que únicamente 2 presentan el escudo de armas del arzobispo Anaya. Desgraciadamente, se puede avanzar desde ya que la presencia del escudo de armas no será indicativa de que el arzobispo poseyera realmente un códice, sino que el Colegio fundado por él, como modo de recordarlo, lo puso en más de un códice que ingresó en la biblioteca en fecha posterior a su muerte⁸. Este dato explicará algunas incongruencias que presentaban los códices y que hasta la fecha habían llevado a error en los análisis.

⁶ Forman parte de una investigación en curso que se desarrolla en el mencionado Archivo sobre las vicisitudes y juegos políticos en la Castilla de Juan II y que se espera publicar en breve.

⁷ Así lo atestiguaría el documento del Archivo de la Catedral de Sevilla, Fondo Histórico General IX, 182, 113, donde explícitamente manda no proveer con ningún beneficio a Pedro de León, arcediano de Reina y canónigo de la catedral de Sevilla ya en 1423, lo que denota malas relaciones con el cabildo casi desde su llegada.

⁸ Tavelli, 2020, p. 98 y, sobre todo, p. 138.

Así pues, se analizará a continuación cada manuscrito para saber el grado de relación con el Colegio y con la constitución de un posible foco luliano en Salamanca.

Siguiendo el orden numérico de las signaturas, el primero es el ms. 1763, que contiene una *Arte memorativa* que sigue muy fielmente –con algunas variantes de composición– al *De ascensu et descensu intellectus*⁹, también presente en la biblioteca del Colegio. Siendo una traducción castellana, se puede suponer que el origen pueda encontrarse en su uso interno dentro del Colegio, aunque, como todas las suposiciones que se hagan aquí, deben ser tomadas como indicios y no como certezas. Dicha obra se encuentra acompañada de otras de carácter formativo¹⁰, como los *Bocados de oro* (ff. 1-47r), *Libro de los cien capítulos* (ff. 47r-69r), *El filósofo Segundo de Atenas* (ff. 86r-v), *Libro de los buenos proverbios* (ff. 87r-111v), *Poridat de poridades* (ff. 111v-126r) y *Calila e Dimna* (ff. 126v-137v), ninguna de ellas luliana. Según los expertos, el tipo de escritura sería de principios del siglo XV, aunque las filigranas lo sitúan entre la década de los 40 y los 60 de esa centuria. De cualquier forma, su contenido encajaría con ese espíritu formativo que se puede observar en varios códices que circularon en el Colegio.

Se puede intentar contextualizar mejor el códice si se atiende a las notas de posesión y de prueba de pluma según las notas del f.69v, aunque nos sitúen en pleno siglo XVI. Entre ellas, encontramos una nota de prueba que alude al conde de Feria, Gómez Suárez, que puede referirse al 2º (1461-1505) o, más posiblemente, al 5º (1552-1567)¹¹. Después están las notas de posesión de un tal Guzmán, que puede ser únicamente el licenciado Buenaventura de Guzmán, natural de Roa, bachiller en Leyes y que ingresó en 1551 y salió en 1559, según las listas de colegiados de San Bartolomé de Ruiz de Vergara¹². Por último, aparece la firma de Francisco de Toro, posiblemente el colegial del mismo nombre que aparece en los listados de Ruiz de Vergara como maestro en Artes y doctor en Teología, natural de El Pedroso (Sevilla), ingresando en el Colegio en 1543 y saliendo como canónigo magistral de Granada, donde muere en 1557¹³.

⁹ García de la Concha, 1983, p. 190. Por desgracia, todavía está por hacer una buena edición crítica de los textos de lulismo autóctono en castellano, que identifique correctamente las fuentes de estos textos y de los pasajes que copian o sirven de inspiración para componerlos.

¹⁰ Para la descripción del códice: Lilao y Castrillo, 2002, pp. 100-101.

¹¹ No siendo nota de posesión, se puede conjeturar que alguno de los colegiales tal vez trabajara como escribano o notario del conde de Feria y aprovechara el códice para practicar, pues no parece haber salido de la biblioteca del Colegio al no encontrarse sello o indicación de pertenecer a la casa condal de Feria.

¹² Ruiz de Vergara, 1661, p. 225.

¹³ Ruiz de Vergara, 1661, p. 219.

El problema, como suele ocurrir en estos casos, es que estos datos solo arrojan luz sobre la trayectoria del manuscrito, posiblemente circulante entre los colegiales de San Bartolomé a mediados del siglo XVI. De hecho, desgraciadamente, nada se sabe ni se puede suponer a primera vista sobre el autor de esa *Arte memorativa* de inspiración luliana, excepto que seguramente pertenezca al Colegio de San Bartolomé y que pudiera tener una cierta influencia italiana según De la Concha, tal como se deduce de algunas expresiones y palabras de procedencia de ese idioma¹⁴, si bien Perarnau considera que el texto era la traducción de una obra de Bernat Garí escrita en 1338 en Valencia y en catalán¹⁵. Lo cierto es que el desconocido autor reconoce explícitamente su vinculación con Llull cuando comenta que las razones necesarias que expone, «me miembra que ayan oydo dezir que son en el arte de maestre Ramon Llull malilorquiq»¹⁶. Llamo la atención sobre este hecho pues las otras obras de lulismo autóctono castellano obvian mencionar su fuente, como se verá en breve, e invitaría a pensar que la autoría de las obras no corresponde a la misma persona, aunque sí al mismo círculo.

El segundo manuscrito es el 1866, que contiene la denominada *Novela moral de Gracián* y que sí perteneció, según Satorre, al arzobispo Anaya¹⁷. Comenta este estudioso que el códice es del siglo XV, pudiendo hacerse la datación entre 1425 y 1450, siendo su contenido el siguiente: el tratado de príncipes *Bocados de Oro* (ff. 1r-91vb); la *Historia de la doncella Teodor* (ff. 91vb-96va); el *Cronicón Cordubense* (ff.96vb-112ra); la *Novela moral de Gracián* (113r-174v); y un pequeño recetario (ff. 175-176). Se comentó recientemente¹⁸ que la obra de lulismo autóctono fue patrocinada por Diego de Anaya y que respondería a su deseo de lamentar la actitud de privados y prelados, a la vez que resaltar las virtudes de la vida ascética. Sin embargo, esta afirmación nace de una asociación errónea entre dicha obra y las otras que se encuentran en el manuscrito. La asociación consiste en considerar que la autoría de la copia del *Chronicon Cordubense*, que es de Fernando de Salmerón¹⁹ –que fue capellán del Colegio desde 1417–, también

¹⁴ García de la Concha, 1983, p. 189.

¹⁵ Perarnau, 1988-1989, p. 585. Cabe comentar que esta atribución no parece tener mucho fundamento, pues se basa en un texto del que no se conserva el original, desaparecido en el incendio que hubo en la Biblioteca de Turín en 1904. El texto castellano no tiene ninguna mención a Garí ni contiene trazas de traducción del catalán. No obstante, los vínculos de Salamanca con el grupo lulista de Valencia sí están constatados como se verá más adelante.

¹⁶ García de la Concha, 1983, p. 197.

¹⁷ El estudio sobre la obra, su transcripción y los índices en Satorre, 1980, 1981-1983, y 1984.

¹⁸ Monsalvo Antón, 2014, pp. 252-254, que sigue en esto la hipótesis anterior de Satorre, 1980, pp. 188-191.

¹⁹ Satorre, 1980, p. 187. El estudioso señala que la biografía de Anaya de Ruiz de Vergara menciona probablemente de forma incorrecta a un Francisco de Salmerón que se trata de Fernando, tal vez por una mala lectura de la F. en los documentos originales. A la vista del colofón del *Chronicon*, optamos por dejar Fernando en vez de Francisco: «Este libro fue acabado miercoles quatro dias de febrero anno de

incluye a la copia de la *Novela de Gracián*, lo cual, a efectos codicológicos, es erróneo, ya que la segunda obra y la primera pertenecen a dos códices diferentes unidos con posterioridad. Dicho de otra manera, si hasta ahora el nexo de unión entre el arzobispo Anaya y el lulismo era precisamente esta obra de lulismo autóctono castellano, y el hecho de que tuviera su sello estampado en el códice, dicho nexo se diluye hasta volverse un problema de asociación, ya que el sello pertenecería a lo que Lilao y Castrillo llamaron parte A del códice, mientras que la *Novela moral* se encuentra en la parte B, que, además, indican que tendría letra cortesana de finales del XV²⁰, siendo por tanto posterior a la muerte del arzobispo. La presencia de las recetas médicas en las páginas finales que siguen a la *Novela moral*, asociadas al arzobispo Anaya según Federico Tavelli²¹, tampoco son un argumento sólido, ya que se trata de copias también de finales del XV. No obstante, esto no significa que el nexo Anaya-lulismo desaparezca totalmente, sino que conviene matizarlo, como se explicará más adelante.

A la luz de este importante cambio de perspectiva y volviendo al texto luliano, la autoría de esa obra está en el terreno de lo desconocido y las hipótesis de contextualización flaquean en parte. Satorre, como se indicó antes, consideró que el autor de la *Novela moral* perteneció al círculo íntimo de Diego de Anaya, fue contrario a Álvaro de Luna y vinculado en algún modo con el Colegio salmantino. Alegaba como pruebas, en primer lugar, que la obra se compone principalmente de una crítica a los privados como causa de los males de un mal gobierno, concretamente a Álvaro de Luna, lo cual no es exactamente así, si se tiene en cuenta la época. Forma parte de una serie de obras en prosa y en verso que atacan la desidia de la administración en general y el mal gobierno del reino por parte de las autoridades, como también hace la obra del canciller de Castilla Pedro López de Ayala (*Rimado de Palacio*)²² o los poemas del *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena²³, entre otras. Atacan a los privados del rey, pero no exclusivamente.

Teniendo en cuenta, en segundo lugar, que la intención de la obra es más educar y orientar sobre moral y religión, sostiene Satorre que, dado que Diego de Anaya fue el maestro de los infantes Enrique (III) y Fernando (I) y Álvaro de Luna lo fue de Enrique (IV), no resultaría extraño encontrar esta obra junto con otras como *Bocados de Oro*. Sin embargo, también esta consideración se queda en mera

mill t quatro çientos t treynta t tres annos estando mi sennor don diego de anaya arçobispo de sevilla en la muy noble çibdat de cordova t yo fernando de salmeron lo escrevi por su mandado» (Satorre, 1980, p. 182).

²⁰ Lilao y Castrillo, 2002, p. 199. En Tavelli, 2020, p. 143, se afirma, contrariamente a todo lo que afirma en otras páginas y al criterio codicológico mencionado antes, que ese colofon sirve para asociar el códice entero a la biblioteca de Diego de Anaya, lo cual no es sostenible.

²¹ Tavelli, 2020, p. 251.

²² López de Ayala, 2012.

²³ Baena, 1993.

conjetura si atendemos al hecho que el códice analizado anteriormente también contiene ese espejo de príncipes del *Bocados*.

En tercer y último lugar, Satorre alude a que el anonimato puede ser entendido como un arma de defensa ante los posibles ataques del privado Álvaro de Luna, lo que no se sostiene, pues, como se ha visto, no es que ataque directamente al condestable, sino que se inserta en una corriente más amplia de obras de denuncia social. Además, todas las obras de lulismo autóctono castellano son anónimas, como la ya mencionada *Arte memorativa* o las novelas de Gonzalo Morante²⁴, y como otras obras compuestas por lulistas entre los siglos XIV y XV por toda Europa. El anonimato es más bien marca de lulismo.

Sobre la autoría, solo se puede elucubrar en base a una serie de datos dispersos. El primero consiste en que las únicas ciudades que se mencionan explícitamente en él son Córdoba²⁵, Sevilla y Lepe, lo que podría indicar un origen andaluz, aunque sin demasiado fundamento. Al final del libro, el protagonista vende todas sus pertenencias y se retira a un monasterio a orar y estudiar, lo que hay que unirlo a una utilización recurrente de textos bíblicos de San Pablo, pudiendo su autor ser un clérigo cercano a la Orden de los Jerónimos, aunque también esta afirmación es endeble. En conclusión, el autor anónimo de la *Novela moral* tiene menos vinculación con el arzobispo Anaya de la que se ha intentado ver, aunque sí podría pensarse que tenga relación con el Colegio de San Bartolomé.

En mi opinión, totalmente discutible, a la luz de los datos creo que el autor fue un colegial de San Bartolomé que escribió su obra en un tiempo posterior a la muerte de Anaya, ya en la segunda mitad del siglo XV. Es más, se podría suponer también una cierta vinculación de ese autor con alguna orden religiosa de regla severa y observante, como los franciscanos o los jerónimos o alguna similar, pues en el texto la única mención a órdenes religiosas es la referida a la Tercera Orden Regular y a unas «mugeres ençerradas» que podrían ser beguinas (siempre en partes de texto que no son copia de obras de Llull, y, por lo tanto, son aportaciones originales del autor). Ciertamente, hay también un espíritu agresivo-defensivo con respecto a los judíos, a la vez que no hay un ataque acentuado contra los musulmanes, que podrían indicar que el autor estudió en el ambiente severamente antijudío del Colegio, como se desprende de las bulas fundacionales del mismo de Benedicto XIII y Martín V que especifican la limpieza de sangre de los alumnos,

²⁴ Obras conservadas en un manuscrito del área de Zamora, sin vinculación aparente con el Colegio de San Bartolomé, pero cuya pretensión pedagógica y moralizadora sí coincidiría con la de los textos lulianos de San Bartolomé: la *Novela moral* y el *Arte memorativa*. Sobre los tratados lulianos: Perarnau, 1978; Vázquez, 1984.

²⁵ Tal vez cabe suponer que los que unieron las dos partes del códice se basaron en la nota de Salmerón sobre que él y Anaya estaban en Córdoba para vincular la parte A con el texto siguiente, que se desarrolla igualmente en esa ciudad.

así como también lo dicen los mismos Estatutos del Colegio²⁶. Habrá, pues, que esperar a la aparición de nuevos datos que permitan identificar correctamente al autor de la *Novela moral* y colocarlo en el contexto salmantino.

Siguiendo con los códices lulianos del Colegio, el tercero es el ms. 1870, que contiene el *De ascensu et descensu intellectus* y que presenta algunas cuestiones para la reflexión. La aparición del único libro de Ramon Llull mencionado expresamente en los inventarios del Colegio de San Bartolomé, recogidos en un manuscrito que abarca desde los años 20 hasta los 90 del siglo XV²⁷, se produce a la muerte de Anaya. Según el estudio de Tavelli²⁸, pertenecería a la donación testamentaria del arzobispo que se ejecutó más tardíamente, en 1440, con la mención «De açensu intellectus Raymundi». La identificación de este libro con el códice 1870 resulta automática, aunque no esté el escudo de armas del arzobispo, a diferencia de lo que ocurre con otros códices, lo cual no resulta extraño pues la lista de libros, que figuran en el inventario de las sucesivas donaciones testamentarias del arzobispo, sin el escudo de armas es larga.

La duda proviene de otro dato: el poseedor que sí aparece mencionado en tres ocasiones –una en portugués y dos en latín, tanto al inicio como al final del códice– es un no identificado Marcus Portugalensis de Villa». La duda reside en que, si este Marcos poseyó el libro antes de pasar a engrosar la biblioteca de Anaya –lo cual, a la luz de las evidencias paleográficas es complicado de aseverar–, quiere decir que el arzobispo tal vez leyó este libro en las décadas finales de su vida. Por el contrario, si el Marcos portugués lo poseyó después de pasar el códice a la biblioteca del Colegio, entonces, en este segundo caso, resultaría extraño que dicho códice saliera sin el permiso expreso del Colegio, ya que los estatutos son especialmente rígidos en cuanto al movimiento de libros²⁹. Con todo, en un intento de abarcar todas las hipótesis, si se atiende a los nombres de colegiales reflejados por Ruiz de Vergara en su historia, no se menciona a ningún Marcos de Portugal, sino a un Rodrigo de Elvas en 1461. Si bien por otro lado, según los inventarios del ms. Espagnol 524, habría existido un estudiante, conocido simplemente como «el portugués», que habría estado viviendo en el Colegio entre 1459 y 1460, y que es diferente de Rodrigo Eanes o de Elvas, que sí aparece mencionado por nombre según el registro de licencias para salir que se conserva entre los ff. 69r-70r³⁰. Tal vez el anónimo portugués se llamase Marcos y agradeció al que le prestó el libro con una bendición: «Aquel que o mundo reformou, paraíso outorgue a quen me

²⁶ Carabias, 1989, p. 339.

²⁷ Ms. Espagnol 524 de la Bibliothèque National de France, f. 54v.

²⁸ Tavelli, 2020, pp. 82 y 249.

²⁹ Jiménez, 2018, p. 216.

³⁰ Ms. Español 524.

este livro tan deboamente emprestou»³¹. De todas maneras, no parece que el código estuviera fuera del Colegio mucho tiempo, si fuera el segundo caso.

Otra reflexión más en torno al ms. 1870 radica en que, como se ha visto antes, el *Arte memorativa* conservada en castellano, bebe abundantemente del *De ascensu*, por lo que surge la posibilidad de que el autor anónimo de ese arte lulista recabara la información para traducir de dicho manuscrito. Partiendo de la base de que no resulta creíble la autoría del propio Anaya –pues no se entendería que los panegiristas obviarán ese dato y no hay el más mínimo indicio al respecto–, tal vez la redacción del tratado sobre la memoria haya que situarla con fecha posterior a 1440, una vez que el código con el *De ascensu* llegó al Colegio.

Pasaremos a continuación al siguiente código, el ms. 1875, que contiene una copia en latín del *Liber de gentili et tribus sapientibus* y del *Ars brevis*³², habiendo sido la primera hecha por el presbítero burgalés Juan Martínez de Balbás. Este personaje protagonizó un curioso hecho por su afán predicador en Sahagún: en 1399 sus prédicas contra los judíos, en la estela de las que ocasionaron en 1391 los pogromos por toda la Península Ibérica, provocaron las quejas ante Enrique III del rabino Mordohay –que fue agraviado e incluso encarcelado en el monasterio de San Benito de la villa durante los tumultos–, y que llevó al clérigo a tener que refugiarse en ese monasterio al amparo del abad porque era buscado para ser juzgado; al final un dudoso «milagro» lo libró de prisión en 1403³³. Dados estos datos, parece lo más lógico que el Colegio adquiriera el código, sin que exista relación alguna entre el presbítero y la institución salmantina, por lo menos aparentemente, ya que es anterior a la fundación misma del Colegio. Dicha adquisición se produce, además, en un momento posterior, pues aparece en los inventarios redactados a mediados del siglo XVIII y no antes, aunque la letra sea del XV³⁴. No obstante, vale la pena detenerse en el brevísimo escrito que el presbítero añadió al texto luliano, donde se alaba la inestimable ayuda que recibió de él –cabe señalar que no dice explícitamente que lo haya copiado–, probablemente para rebatir a los judíos³⁵:

[f.86v] Tibi domine Deus sit honor et laus qui illuminasti me servum tuum indignum et filium prodigum per librum qui nuncupatur liber rationum tuum legum tamen non est nisi una sola lex vera quia sic ait propheta in carmine davitico “Beatus vir qui in lege domini meditatur”. Et iterum “legem pone mihi domine”. Et iterum “iniquos odio habui et legem tuam dilexi” etc. que quidem lex testificatur in

³¹ Lilao y Castrillo, 2002, p. 204.

³² Primer acercamiento en Perarnau, 1978, p. 245.

³³ Senra, 2002, p. 684.

³⁴ Galende Díaz, 2000, p. 55.

³⁵ No me consta que este breve texto haya sido transcrito por nadie, si bien podría haberse producido este hecho en otro trabajo todavía no consultado. En ese caso, pediríamos disculpas por la ignorancia.

omnibus et per omnia de domino nostro altissimo Ihesu Christo et de eius nativitate dicens. Exortum est in tenebris lumen rationis, misericors et miserator et iustus et iterum. Tecum principium in die virtutis tue in splendoribus sanctorum ante luciferum genuite. Et iterum veritas de terra orta est, idest, Christus dominus de vergine sancta et immaculata intacta et semper beata. Et iterum verbo domini celi firmati sunt. Et Iohannes verbum caro factum est. Et de spiritu sancto ait et spiritu oris eius omnis virtus eorum. De presente nulli dubium. Et confiteor corde animo et verbo que persona patris est persona divina. Et persona filii similiter. Et persona spiritus sancti non dico tamen neque confiteor que tres persone in una sola substantia divina. Propter quem librum ego cognovi [f.87r] quidem que tua deus divina substantia est trina in personis et una in essentia. Et cognovi etiam per ipsum certitudinem quatuordecim articulorum et que sola lex catholica extra quam nemo salvatur continet in se veritatem. Unde benedicatur tua magestas in eternum, quia postquam tu dedisti mihi gratiam legendi in predicto ego ab illa hora citius fui certificatus in vera fide. Et tremorii ame omnem ambiguitatem nostre fidei, quia in illo sunt efficacissime rationes que probant totaliter legem nostram esse veram. Et alias que illi contrariant. Si leges possunt dicere esse falsissimas et contrarias rationi. Et propter hoc domine deus ego nimis peccator sacerdos indignus Iohannis martini de balvas diocesis burgensis tuus famulus tibi humiliter gratias refero propter beneficium veri intellectus michi collatum et benedicta sit Virgo Maria. Amen.

Incluye el código igualmente el *Ars brevis*, a efectos paleográficos también copiado por la misma mano, pero ya sin comentarios adicionales, lo que hace pensar que el copista de finales del XV trasladó el texto de Martínez de Balbás sin pararse a considerar que no pertenecía al original luliano.

El quinto manuscrito conservado en Salamanca es el 2311, cuyo contenido ha sido estudiado por varios investigadores³⁶. En el estudio más reciente de Tavelli, este código se incluye en la lista de libros pertenecientes a la biblioteca personal de Anaya, que pasa al Colegio en 1440, como parte de las mandas testamentarias que se ejecutan más tardíamente, aunque solo mencionando a Boecio³⁷. El código se divide en siete conjuntos³⁸, cuyo contenido luliano es el siguiente: el *Tractatus de decem preceptis legis, de quatuordecim fidei articulis et de septem sacramentis* del grupo lulista de Valencia de 1327 (en la quinta parte), el *Art abreujada de confessió* anónimo (posiblemente, del grupo lulista de Valencia), el *Dictat dels infants* (también atribuible al grupo lulista de Valencia pero aún sin confirmar, escrito en catalán y castellano), el *De virtute veniali et vitali, insuper de peccato veniali et mortali* de Ramon Llull, un resumen del *Dictat dels infants* (en la sexta parte), y el *Art de Confessió* de 1317 del grupo lulista de Valencia (en la séptima).

³⁶ Perarnau, 1985; Marcos, 1971; Pérez, 1971, 1972 y 1973.

³⁷ Tavelli, 2020, p. 81.

³⁸ Para la descripción codicológica del manuscrito nos remitimos a Perarnau, 1985, pp. 63-68.

Dado que en el inventario de los libros donados por Anaya aparece un «Boecius de unitate et Plato in Timeo cum aliis»³⁹ justo antes de mencionar la obra luliana del ms. 1870, se reforzaría la idea de que la composición facticia del códice 2311 fue posterior a la muerte de Anaya, aunque, ciertamente, la copia de los textos del grupo lulista de Valencia debe situarse entre finales del siglo XIV y principios del XV.

Aparte de todo ello, la importancia de estos textos reside no solamente en el hecho de ser uno de los pocos testimonios de esos textos del grupo lulista de Valencia, sino también el ser la demostración de que la llegada del interés por el pensamiento luliano a Salamanca tal vez tuvo origen en Valencia. De hecho, hay un dato interesante en el colofón que se puede leer en el manuscrito conservado en Innichen (ms. VIII.B.13) que contiene también el *De decem preceptis* del grupo lulista valenciano, ya que dice que el opúsculo fue escrito por Ramon Llull en Salamanca, iniciándolo el mes de marzo de 1314 y acabándolo en abril del mismo año⁴⁰. Esa «confusión» tal vez podría explicarse si se piensa que el manuscrito que termina en Innichen fue copiado del texto actualmente conservado en Salamanca.

El sexto códice es el ms. 2465, que contiene otra obra luliana y anónima: la *Logica parva*. Podría estar presente en la biblioteca del Colegio desde los primeros momentos de su fundación⁴¹, habiendo pertenecido a la lista de códices donados por Anaya en 1433, si se cumple la aparente mención al contenido de un manuscrito solamente por la primera obra, ya que figuran un «Trabetus super boecium cum alia glossa» y un «Boecius cum glossa trabeti in pergamena» entre aquellos⁴², en referencia a la *Expositio in Boethii De consolatione philosophiae* y a la *Expositio literalis in Boethi* de Nicholaus Trevetus presentes en el códice. Sin embargo, como ocurre en casi todos los códices que se están analizando aquí, el 2465 también es facticio, compuesto por tres partes: una para cada obra de Trevetus y otra para el texto de la *Logica parva*. En esta ocasión, la datación paleográfica y codicológica vuelve a situar la copia y su posterior unión con los otros dos tratados en torno al siglo XV, aunque sin posibilidad de precisar en detalle. Poco más se puede comentar sobre este manuscrito, aparte del hecho de incrementar la lista de obras de inspiración luliana, cuya presencia en Salamanca casi iguala al número de obras de Llull.

Se termina la lista con el ms. 2577, en cuyo interior encontramos el *Liber apostrophe seu De articulis fidei*, y que posee el escudo de armas del arzobispo

³⁹ Ms. Espagnol 524, f.54v.

⁴⁰ Rubió, 1917, p. 323.

⁴¹ Ms. Espagnol 524, f.5r.

⁴² Ms. Espagnol 524, f.55v. Si bien, existe otro códice, el ms. 2666 con esas obras de Trevetus, donado por Anaya en la misma fecha. Cfr. Tavelli, 2020, p. 77.

Anaya. Se encuentra, efectivamente, entre la lista de los libros donados por Anaya en 1433 un «Flores Francisci de Mayrones super eodem [sobre el *De civitate Dei* de San Agustín]»⁴³, que es una de las obras que precede al texto luliano y que, en principio, los inventarios a veces no describen todo el contenido de los códices sino solo la primera obra⁴⁴. Cabe así permanecer en la misma duda que ha acompañado este estudio desde el momento: ¿es la obra luliana un añadido a las otras dos obras contenidas en el código (de Francisco de Mayronis)? Aunque en este caso no describen Lilao y Castrillo este código como facticio⁴⁵, sí se identifican manos diferentes para los copistas de las tres obras, siendo la del texto de Llull de la primera mitad del siglo XV. Por tanto, una vez más, deducir que el arzobispo Anaya poseyó este código –y, consecuentemente, demostrar que estuvo interesado en el pensamiento luliano– resulta un tanto precipitado, pues el sello del arzobispo pudo haber sido colocado antes de producirse la copia del texto luliano o después de la muerte de Anaya. No obstante, tal vez sea la única endeble prueba del lulismo del fundador del Colegio de San Bartolomé, junto con el ms. 1870.

3. Consideraciones y reflexiones finales

Cabe comenzar este apartado haciéndose una pregunta básica: ¿fue el arzobispo Diego de Anaya y Maldonado un lulista? La respuesta, a la luz de los datos que sabemos sobre su vida y sobre su biblioteca apuntarían a responder que no. O mejor dicho, no hay evidencias de que Anaya se interesara de manera especial por Llull, aparte de las endeble evidencias de los mss. 1870 y 2577. El arzobispo poseyó un número muy considerable de manuscritos y hay constancia de que determinados autores le eran especialmente de interés⁴⁶, no siendo Ramon Llull uno de sus favoritos, al contarse apenas con una obra expresamente señalada en los inventarios. Puede suponerse que, como humanista interesado que era, el fundador de San Bartolomé tuvo interés por conocer alguna obra de Llull, si bien no llegara al punto de querer conocer el pensamiento luliano en su totalidad.

Se llega, por tanto, de una manera consecutiva a la segunda gran pregunta de este trabajo: dado que, según lo expuesto, hay pocas posibilidades de que el arzobispo Anaya fuera lulista o fomentara algún tipo de profundización en el lulismo, ¿existió entonces un foco lulista en el Colegio de San Bartolomé? La respuesta es, como la anterior, provisional, pero en este caso afirmativa. Es decir, hay serios

⁴³ Ms. Espagnol 524, f.55r; Tavelli, 2020, p. 233.

⁴⁴ Concretamente en este caso, sigue apareciendo el código en el inventario del obispo de Salamanca Antonio Tavira en 1802 mencionando solo la obra de Mayronis, si bien es de suponer que la obra luliana ya estaría incorporada al código. Tavelli, 2020, p. 233.

⁴⁵ Lilao y Castrillo, 2002, p. 924.

⁴⁶ Jiménez, 2020.

indicios que invitan a pensar en la existencia de un grupo de colegiales estudiosos del pensamiento de Ramon Llull y fomentadores de escritos basados en sus teorías y prácticas filosóficas. Se pasará pues a discutir cada una de las evidencias y a plantear posibles hipótesis de trabajo.

En primer lugar, es innegable la existencia de un grupo caracterizado por seguir la filosofía luliana en Castilla, siendo las fechas más tempranas en que las fuentes empiezan a hablar de *remonistas* las décadas de los 20 y los 30 del siglo XV⁴⁷. Todas las referencias los suelen asociar a la práctica de la alquimia, a los «alumbrados» o, cuanto menos, a apoyar ideas de poca consistencia filosófica. Así lo atestiguan las alusiones de Juan Alfonso de Baena en 1432, como la del poema +586 de su *Cancionero* a unos «grandes sabios remonistas/ et sotiles alquimistas»⁴⁸. Hay menciones a ellos en la obra de Alfonso Martínez de Toledo, arcipreste de Talavera, *El Corbacho* (1438), cuando dice que «nin argumento llulista remonista, nin sofista»⁴⁹ logrará explicar la voluntad de Dios. Ya en el siglo XVI, se perpetúan las menciones con connotaciones negativas, como la que se encuentra en los autos de fe de la Inquisición en el caso contra fray Francisco Ortiz de 1529/1532, aludiendo a que ciertas acusaciones de ser «alumbrado», que recaían sobre él son mentira porque él las cree «sueño de remonistas»⁵⁰. Otra mención se constata en la obra de Domingo Baltanás de 1555 en la que afirma que «no se pueden por razón natural con demostraciones provar las cosas de fe, como falsamente lo afirman los remonistas»⁵¹. Cabe añadir que el estudio de estos *remonistas* en época medieval está tan mal estudiado como sus homólogos portugueses, los *reymonistas*, a pesar de los esfuerzos realizados hasta ahora⁵². De todas formas, aunque para el siglo XVI el estudio de García Oro sobre Cisneros y su círculo delimitó perfectamente el foco lulista de la primitiva Universidad de Alcalá⁵³, queda por hacerse lo mismo sobre el foco lulista de Salamanca en época moderna y su relación con los llamados «alumbrados».

En segundo lugar, estos *remonistas* prácticamente no se definen a sí mismos como tales y suelen mantenerse en el anonimato, como atestiguan las obras que se

⁴⁷ Ya llamó la atención sobre ellos Claudio Sánchez Albornoz al calificarlos de «escuela», tal como notó Martínez Esteruelas, 1992, p. 83.

⁴⁸ Baena, 1993, p.741.

⁴⁹ Martínez de Toledo, 1466, f. 73r. Resulta extremadamente curioso que todas las ediciones impresas desde los incunables de 1498 de esta obra reportan «nin argumento jurista remonista», lo que modifica sustancialmente el significado, pues de referirse a Ramon Llull se pasa a referir a Raimundo de Penyafort. Será el caso de ver si este «desliz» forma parte de la eliminación o intento de erradicación del lulismo en el siglo XVI.

⁵⁰ Selke, 1968, p. 196.

⁵¹ Baltanás, 1555, f. 131v; Ramis, 2015.

⁵² No existe un estudio global, sino parcial respecto al lulismo castellano y portugués y sus prolongaciones africana y americana, denominado «lulismo atlántico». Díaz Marcilla, 2019.

⁵³ García Oro, 1992.

han visto anteriormente –*Novela moral de Gracián, Logica parva, Arte memorativa* y las producidas por el grupo lulista de Valencia– y otras como el *Tratado de predestinación* del probablemente inexistente Gonzalo Morante o el anónimo fraile autor del *Libro de la celestial jerarquía e infernal laberinto*, dedicado a Luis de la Cerda y Vega, 1º duque de Medinaceli (1442-1501)⁵⁴, aunque no sea estrictamente un libro luliano y todavía esté por ser estudiado a fondo. Ese anonimato tal vez venga provocado precisamente por lo dicho anteriormente, es decir, esa asociación peyorativa de *remonistas* con algo potencialmente herético como la alquimia o los alumbrados, o con algo de poca consistencia argumentativa.

De cualquier forma, y siguiendo con las conclusiones en un tercer punto, se puede afirmar que existió un foco de lulismo en el Colegio de San Bartolomé, pero fue, casi con certeza, posterior al arzobispo Anaya y se desarrolló durante los años centrales del siglo XV (tendencialmente entre la muerte del fundador), llegando hasta principios del siglo XVI (probablemente con la aparición del problema de los alumbrados). No fue, sin embargo, un foco estructurado e institucionalmente reconocido –a diferencia de las diferentes escuelas lulistas que abrieron en Mallorca, Barcelona o Valencia, o la cátedra que posteriormente crearía el cardenal Cisneros en la universidad de Alcalá– sino más bien una tendencia interna, tal vez fomentada por alguno de los profesores del Colegio, que habría provocado la escritura de textos de corte luliano, así como el estudio del pensamiento de Llull a través de la compra de libros y los comentarios a los mismos.

Hay un indicio externo al ambiente salmantino que proporciona algunos datos que se conectarían con esta posible existencia de un incipiente centro de formación en el arte luliano dentro de las paredes del Colegio de San Bartolomé. Se trata de la información que se deduce del ms. 5-1-42 conservado actualmente en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, pero proveniente de Valladolid, donde fue comprado por Hernando Colón, hijo natural del descubridor Cristóbal Colón. En efecto, el contenido trasluciría una composición salmantina, pues consta de un comentario al pensamiento de uno de los profesores más ilustres de San Bartolomé, Alfonso Fernández de Madrigal, conocido como «el Tostado», que fue rector allí entre los años 1437 y 1455⁵⁵, que lleva por título *Questio reuerendi magistri Alfonsi de Matricali episcopi Abulense de presciencia et predestinatione*⁵⁶, y que

⁵⁴ Andrés Martín, 1976, p. 295. Se reproduce ahí una interesante estrofa: «Allí vi que estabas tú, buen mallorquín,/ que al mundo le diste rayos muy claros./ Acerca de ti aquellos muy claros/ Lobete y Daguí, con lindo través/ a ti te miraban, después en envés/ al sol divinal tan limpio atacaban/ que con claridad a muchos guiaban./ así que un aspecto teniedes los tres [...]».

⁵⁵ Gonzalo Maeso, 1955.

⁵⁶ Biblioteca Capitular y Colombina, ms. 5-1-42, ff. 59r-60v.

también contiene citas de otros autores que se conservaban en la biblioteca del Colegio como Bartolomeo de San Concordio⁵⁷.

Desgraciadamente, el estado actual de las investigaciones no permite ofrecer certezas todavía sobre qué colegial de San Bartolomé pudo haber promovido el lulismo en el Colegio o incluso haber escrito los textos lulianos que se conservan allí. Se espera que en los tiempos más breves posibles se pueda avanzar más en el conocimiento de este foco –incluso verificar si se trata de un foco y no simplemente de algunas actividades esporádicas y aisladas– y de la posible influencia que tuviera en el ambiente académico e intelectual salmantino.

No obstante, se espera que esta contribución ayude a delimitar mejor algunos aspectos del erróneamente afirmado lulismo del arzobispo Diego de Anaya y del, más que probable, lulismo existente en el Colegio de San Bartolomé de Salamanca, aun a sabiendas de lo limitado de este estudio.

Bibliografía

- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- BAENA, Juan Alfonso de, *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Madrid, Visor, 1993.
- BALTANÁS, Domingo, *Exposición de los Evangelios con sermones desde el primer domingo de Adviento hasta el domingo XXV después de la Trinidad*, Sevilla, Imprenta de Martín de Montedoca, 1558.
- CARABIAS TORRES, Ana María, «Los Colegios Mayores en el siglo XVI», en *Historia de la Universidad de Salamanca*, ed. M. Fernández Álvarez et alii, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, pp. 339-356.
- DÍAZ MARCILLA, Francisco José, «El hilo luliano de la madeja cultural castellana medieval. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso», en *Knowledge, Contemplation, and Lullism*, ed. José Higuera Rubio, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 165-190.
- , «La influencia del pensamiento de Ramon Llull en la expansión atlántica portuguesa y castellana (ss. XIV-XV). Instrucción y misiones», en *Ramon Llull y el lulismo: contemplación y acción*, ed. Lucio N. Nontol y Rafael Ramis Barceló, Madrid-Oporto, Editorial Síndesis, 2019, pp. 73-92.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos, «La biblioteca del Colegio Mayor salmantino de San Bartolomé en el siglo XVIII», *Revista General de Información y Documentación*, 10.2, 2000, pp. 33-69.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, «Un Arte memorativa castellana», en *Serta Philologica in Honorem Lázaro Carreter*, vol. II, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 187-197.

⁵⁷ Actualmente el ms. 187 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.

- GARCÍA ORO, José, *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- GONZALO MAESO, David, «Alonso de Madrigal (Tostado) y su labor escrituraria», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, 4, 1955, pp. 143-185.
- JIMÉNEZ LÓPEZ, Jorge, «Los espacios del libro en el Colegio Mayor de San Bartolomé», en *Espacios en la Edad Media y el Renacimiento*, ed. María Morrás, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas/ Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2018, pp. 211-224.
- , «Diego de Anaya y la pasión por los libros», en *Libros, bibliotecas y cultura visual en la Edad Media*, ed. Jorge Jiménez López y Carmen Sánchez Tamarit, Salamanca, Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales/ Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2020, pp. 187-203.
- LILAO FRANCA, Óscar y CASTRILLO GONZÁLEZ, Carmen, *Catálogo de los manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, vol. II, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.
- LÓPEZ DE AYALA, Pedro, *Rimado de Palacio*, ed. Hugo O. Bizzarri, Madrid-Barcelona, Real Academia Española/ Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2012.
- MARCOS RODRÍGUEZ, Florencio, *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* 2 (1971) 261-522.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso, *El Arcipreste de Talavera que habla de los vicios de las malas mugeres e complexiones de los hombres o Corbacho*, Real Biblioteca de El Escorial, ms. h-III-10, 1466.
- MARTÍNEZ ESTERUELAS, Cruz, *Cisneros, de presidiario a rey*, Barcelona, Planeta, 1992.
- MONSALVO ANTÓN, José María, «Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo. Aristócrata, obispo, diplomático y humanista», en *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media*, ed. M. A. Pena González y L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2014, pp. 217-254.
- PERARNAU I ESPELT, Josep, «El diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval», *Estudios Lulianos*, 22, 1978, pp. 241-259.
- , «El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art Abreujada de Confessió», en *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4, 1985, pp. 61-93.
- , «Ressenya», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 7/8, 1988-1989, p. 585.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *Fondos lulianos en bibliotecas españolas*, en *Estudios Lulianos* 15 (1971) 221-236, 16 (1972) 78-86, 17 (1973) 197-204.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias lulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI», *Antonianum*, 90/3 (2015), pp. 583-606.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, «Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen (Tirol)», *Revista de Filología Española*, 4, 1917, pp. 303-340.
- RUIZ DE VERGARA Y ÁLAVA, Francisco, *Vida del Illustrissimo Señor Don Diego de Anaya Maldonado*, Madrid, Imp. Diego Díaz de la Carrera, 1661.

- SATORRE GRAU, José J., «La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV)», *Estudios Lulianos*, 24, 1980, pp. 165-210; 25, 1981-1983, pp. 83-165; 26, 1983, pp. 165-251; y 27, 1984, pp. 215-240.
- SELKE, Angela, *El Santo Oficio de la Inquisición: proceso de Fr. Francisco Ortiz, 1529-1532*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968.
- SENRA GABRIEL Y GALÁN, J. L., «Sahagún, en *Enciclopedia del Románico en León*, ed. por AA. VV., Aguilar de Campoo, 2002.
- TAVELLI, Federico, *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación del humanismo español*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2020.
- VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la trinidad y la encarnación*, Madrid, Bibliotheca Theologica Hispana, 1984.

9. I MANOSCRITTI LULLIANI E IL LULLISMO ALL'ABBZIA DI SAN VITTORE PRESSO PARIGI¹

SIMONE SARI

(Centre de Documentació Ramon Llull - Universitat de Barcelona)

Parigi aveva due centri fondamentali per la conservazione e la lettura delle opere lulliane: da una parte la certosa di Vauvert, in cui lo stesso Llull aveva lasciato dei manoscritti oltre a stabilire, per volere testamentario, che diventasse uno dei centri di copia per le sue opere²; dall'altra il Collegio della Sorbona, nel quale confluirono parte delle collezioni dei suoi contatti parigini, Pierre de Limoges e Thomas le Myésier³. Oltre a questi due centri, una piccola raccolta di manoscritti lulliani era conservata all'abbazia di San Vittore⁴, nucleo che viene raddoppiato grazie all'interesse per la produzione del *mestre* da parte del due volte priore dell'abbazia, Charles Sauvage, nel s. XVII.

La collezione medievale è ricostruibile grazie al catalogo che Claude de Grandrue redige nel 1514 [VICT1]⁵. Quattro dei cinque manoscritti inventariati si trovano oggi a Parigi, tre alla BnF e uno all'Arsenal, uno invece non è stato ancora rintracciato. Seguendo l'ordine del catalogo il primo codice conservato è siglato L 4 (=Arsenal, 516). Codice pergameneo fattizio assemblato verso la metà del s. XV, la prima unità contiene il commento di Egidio Romano al *Liber de causis* e conserva il caratteristico scudo dell'abbazia vittorina; l'annotazione al f. 77v sull'acquisto del codice da parte di Jean Lamasse (priore e poi abate dal 1448), che aveva arricchito la biblioteca con diversi manoscritti di diversa provenienza⁶; infine una nota di possesso poco leggibile «De libris fratris Petri de ...argii, ordinis

¹ Questo articolo è stato finanziato dal progetto *Ioculator seu mimus. Performing music and poetry in medieval Iberia* (European Research Council, No. 772762, *MiMus*), Universitat de Barcelona. Sigle: BnF = Bibliothèque nationale de France, Paris; BSB = Bayerische Staatsbibliothek.

² Tra i manoscritti donati da Llull alla certosa ricordiamo la traduzione francese del *Blaquerna* (Berlino, Staatsbibliothek, Phill. 1911) e la traduzione latina del *Llibre de contemplació* (BnF, lat. 3348A). Il testamento di Llull si legge in Hillgarth, 2001, pp. 87-90.

³ Su Pierre de Limoges, cf. Soler, 1993; la grande antologia lulliana preparata da Le Myésier (*l'Electorium magnum*, BnF, lat. 15450) era stata pensata per la Sorbona, cf. Hillgarth, 1972, pp. 120-121.

⁴ Nel prologo a Llull, 1516, p. 3, l'editore Jacques Lefèvre d'Étaples, indica che tutte e tre le biblioteche erano «adornate» di volumi lulliani. Nell'appendice 1 è riassunta la collezione completa fino alla soppressione dell'abbazia.

⁵ I cataloghi citati sono in corso di elaborazione sulla banca dati Ramon Llull <ub.edu/llulldb>. Quello di Grandrue è siglato VICT1; quelli di Sauvage VICT2 e SAU.

⁶ Cf. Delisle, 1874, p. 217; Ouy, 1999, I, p. 27 e 43-44.

Predicatorum» (f. 78r). La seconda unità contiene le *Quaestiones disputatae* e i *Quodlibeta* di Riccardo di Mediavilla e la terza il *Llibre de amic e amat* in latino, acefalo e mutilo, copiato in una corsiva inglese risalente alla prima metà del s. XIV⁷. Secondo Grandrue era preceduto da un'altra opera lulliana non identificata⁸. Il codice presentava già l'attuale configurazione quando venne redatto il catalogo.

Il codice MM 16 (=BnF, lat. 14586), manoscritto del s. XV, terzo quarto, in carta e pergamena, copiato da diverse mani fiamminghe, raduna alcune *Vitae*: quella di Llull e quelle di S. Francesco, di S. Basilio, di Geert Groote (*Gerardus Magnus*) e di S. Guglielmo d'Aquitania⁹. Il codice OO 11 (=BnF, lat. 15145) forma parte della serie dedicata all'opera di Pierre Bersuire, umanista e amico di Petrarca. Il codice membranaceo, datato nel 1430 e acquisito da Lamasse¹⁰, contiene la quindicesima parte del *Reductorium morale*, ovvero l'*Ovidius moralizatus*, seguito dalla lulliana *Consolatio venetorum*. Infine, il codice MMM 21 (=BnF, lat. 14713), membranaceo della metà del s. XIV, contiene solo opere lulliane, tra le quali spicca la traduzione francese del *Libro dell'amico e dell'amato*, che ne riporta anche un indice.

Grandrue registra infine un ultimo manoscritto, dato per perduto, di contenuto alchemico:

1-120. In papiro alkimie libri quidam, scilicet in lumbardico Testamentum magistri Raymundi, liber videlicet lapidis cum suis entibus realibus, cuius libri sunt 185 capitula.

121. Quedam concernentia predicta et tituli singulorum capitulorum prefati libri.

140-160. Figure quamplures pro practica predictorum.

161. De materia predictorum liber in latino dictus Compendium sive Vade mecum aut Clausula testamenti, centum capitulorum, et tituli eorundem capitulorum.

212. In gallico liber de Practica astralabii, cuius sunt tres partes principales, quem composuit magister Johannes Fusoris, et Petro, filio regis Navarre, obtulit.¹¹

⁷ Ouy, 1999, II, p. 88 lo data alla metà del s. XIII, si veda invece Llull 2012, p. 220, e la scheda sulla banca dati Ramon Llull, nella quale sono riportati i contenuti dettagliati dei manoscritti citati.

⁸ La traduzione latina di questo testo è vincolata al *Liber super psalmum «Quicumque vult»*, cf. Llull 2012, p. 36.

⁹ Cf. Ouy, 1999, II, p. 317-318.

¹⁰ Secondo, Ouy 1999, II, p. 345-346, Lamasse sarebbe stato il committente dei codici OO 9-11: il manoscritto OO 10 (=Arsenal, 731) è datato nel 1425 mentre l'OO 9 (=BnF, lat. 14412) nel 1437. I tre codici completano il *Reductorium*, del quale Lamasse aveva già acquisito altri due manoscritti: OO 7 (=BnF, lat. 14276) e OO 8 (=Mazarine, 290), entrambi del 1400 c., che presentano le stesse caratteristiche.

¹¹ Ouy, 1999, II, pp. 631-632, che porta il numero 19.

Questo codice avrebbe quindi conservato il Testamento alchemico in volgare, seguito dall'indice e dalle figure; il *Codicillus* in latino; infine, gli *Usages de l'astrolabe* di Jean Fusoris, il cui termine *ante quem* è la morte del dedicatario, Pietro di Navarra, nel 1412. Nonostante questa sezione del catalogo indichi che i manoscritti scomparsi erano registrati in quelli più antichi, un bibliotecario successivo, Pierre Bouët de la Noue, avverte che questo codice dedicato al lullismo alchemico non era stato inventariato in precedenza, doveva, perciò, essere un'acquisizione recente, presto sparita¹².

Nell'immaginario catalogo della biblioteca di S. Vittore, che François Rabelais fa frequentare al suo Pantagruel durante gli studi (cap. 7), si trova un *item* attribuito a Lull: *De batisfolagiis principium*¹³. Al capitolo successivo, nella lettera che manda al figlio, Gargantua gli consiglia di studiare in particolare l'astronomia, lasciando a lui «l'astrologie divinatrice, et l'art de Lullius, comme abuz et vanitez»¹⁴. Non credo sia necessario trovare un'associazione diretta tra l'astrologia e l'Arte lulliana o lo pseudo-Lullo alchemico per spiegare la presenza del maiorchino nel catalogo¹⁵. Rabelais doveva essere al corrente della grande rinascita degli studi lulliani a Parigi dell'inizio del s. XVI e delle pubblicazioni che ne conseguirono ed è probabilmente questa «moda» che castiga attraverso la satira¹⁶.

Nella vera biblioteca dell'abbazia entrano altri due manoscritti entro la prima metà del s. XVII: l'attuale Mazarine 3500 (s. XIV), che contiene solo opere lulliane legate all'Arte e alle dimostrazioni, e il BnF, lat. 14664 (s. XVII), una raccolta eterogenea di materiali riferenti alla storia dell'abbazia¹⁷, nel quale è inserita una copia dell'*Arbor philosophiae amoris*. Su entrambi i manoscritti fa luce il catalogo che si trova all'inizio dell'attuale BnF, lat. 15095, il primo dei sei codici (numerati 15095-15100) appartenuti a Charles Sauvage. Al f. 1rv è elencata, registrandone il solo contenuto lulliano, la maggior parte dei manoscritti citati finora [VICT2], i primi tre con la catalogazione di Grandue, ovvero i codici MM 16, L 4, MMM 21. A proposito del Mazarine 3500, invece, si indica che non è presente nei cataloghi antichi e che è entrato nella biblioteca quarant'anni prima della stesura dell'inventario, informazione seguita dall'indicazione sulla revisione compiuta da Bouët e il numero 392. Per quanto riguarda il BnF, lat. 14664, si avverte solo che

¹² Il padre Bouët fece la sua prima rassegna nel 1654, cui ne seguì una seconda nel 1684. Il suo lavoro paziente e metodico è elogiato da Ouy, 1999, I, pp. 69-71, riuscì per esempio a ricostruire alcuni furti di volumi. Su queste questioni si veda Ouy, 1999, I, pp. 30-34, ma anche quanto indicato dal padre Gourreau in Buffévent, 1999, pp. 127-128.

¹³ Rabelais, 1965, p. 39. Il titolo del volume immaginario è un'aggiunta a partire dall'edizione del 1534, cf. Pouey-Mounou, 2020, p. 52.

¹⁴ Rabelais, 1965, p. 46. Questo riferimento a Lull è presente in tutte le edizioni.

¹⁵ Come si sforza di fare Lewis, 2010.

¹⁶ Cfr. Hillgarth, 1971, pp. 283-293, e Victor, 1975.

¹⁷ Principalmente cronache e lettere, cfr. Luchaire, 1899, pp. 42-43 e, sulle lettere, pp. 138-145.

contiene «plusieurs pièces ramassées, cotté par M. Le Tonnelier»¹⁸. Se il secondo doveva essere un prodotto della e per l'abbazia, il primo sembrerebbe essere entrato prima della grande donazione che cambierà profondamente la biblioteca.

Nel 1654, infatti, entrano a San Vittore circa seimila volumi, per la maggior parte libri a stampa, per volontà testamentaria di Henri du Bouchet, signore di Bournonville. Una delle clausole per il lascito era la trasformazione della biblioteca abbaziale in biblioteca pubblica per almeno tre giorni la settimana, cosa che puntualmente avvenne¹⁹. Sauvage fu eletto priore prima e dopo questo evento e si deve sicuramente a lui la copia delle opere principalmente lulliane copiate nella sua collezione.

Il parigino Charles Sauvage (c. 1605-1677) fu ricevuto nell'abbazia il 24 novembre 1625, prese l'abito il 22 dicembre all'età di 20 anni ed emise la professione religiosa il 28 dicembre dell'anno seguente²⁰. Nel 1636 era notaio del capitolo quando venne eletto priore-vicario Jean de Thoulouse (1590-1659)²¹, accompagnando quest'ultimo al colloquio/prova cui era stato sottoposto dal p. Charles Faure nel tentativo di inglobare l'abbazia vittorina nella Congregazione di Francia²². Fu più volte procuratore degli affari, canonico di Champeaux nel 1642²³, e priore in diverse abbazie: la prima volta a Saint-Victor nel triennio 1648-1651; a Saint-Guénault de Corbeil dal 1652²⁴ al 1657²⁵; rieletto a San Vittore per il triennio 1657-1660; infine a Bois-Saint-Père a partire dal 1660 fino alla morte nel 1677²⁶.

Philippe Gourreau de la Proustière (1611-1694), che se ne considerava un amico²⁷, lo descrive come un buono studioso, ma non brillante, che studiava per soddisfazione personale²⁸. La narrazione che fornisce dei suoi due priorati triennali è, però, poco lusinghiera:

¹⁸ La *revue* di Charles le Tonnelier ebbe luogo nel 1664, cfr. Ouy, 1999, I, p. 70. L'inventario dei manoscritti di Sauvage è quindi databile tra questa data e la seconda revisione del padre Boüet nel 1684.

¹⁹ Cfr. Willems 2009, dove si riporta che nel 1684 la biblioteca possedeva 18000 volumi e circa 3000 manoscritti. Il ms. Arsenal, 809, proveniente da Saint-Victor e di contenuto alchemico, potrebbe essere entrato con questa donazione. Non avendo potuto esaminarlo non lo tratteremo in questa occasione.

²⁰ Capit, 2011, p. 356 e p. 384.

²¹ Capit, 2011, pp. 550-552.

²² Capit, 2011, pp. 567-571.

²³ Capit, 2018, p. 143.

²⁴ Capit, 2018, p. 351.

²⁵ Capit, 2018, p. 548; Buffévent, 1990, p. 250.

²⁶ Nella *Lettre-réponse* firmata da Des Gouges, 1682, si indica chiaramente che il vittorino Charles Sauvage fu priore a Bois-Saint-Père per diciassette anni fino alla morte, come confermato da Simon Gourdan, cf. appendice 2.

²⁷ Buffévent, 1990, p. 105.

²⁸ Buffévent, 1990, pp. 129-130.

Sauvage qui vit encore, prieur de Saint-Pry,²⁹ vivoit avec quelque douceur. [...] Sauvage ne se fesoit point aimer. Il ne concludoit rien. Il avoit des mais, des si et des car. Il remettoit et tenoit le monde en suspend, d'un naturel lent et rude, ne montrant point bon visage et cependant il n'estoit pas ennemy de sa personne, quoy qu'il le fut jusques à l'austérité pour les aultres. Il avoit conféré avec des personnes qui estudioient l'art de Rémond Lulle. Il raisonnoit et ces discours estoient bastis sur ses maximes et principes. On fesoit beaucoup de discours de luy. Il y en eust mesme qui firent quelque satyre. Son terme venu, il quitta et fit place encore: Au P. Derieux [...]. Et Sauvage y fut remis encore une foys à cause d'une contestation de compétiteurs qui ne s'accordoient pas [...]. Et comme on eust peine de trouver un homme qui put soutenir cette charge et remplir dignement cette charge, on jetta insensiblement les yeux sur Sauvage qui l'accepta quoy qu'en vérité, il fut mieux au prioré de Saint-Guénault qu'il avoit. Il fut assez éprouvé dans ses 3 ans et il eust tout sujet de regretter son premier poste, car on fut très malcontent de luy. Il se fit des amys qui luy firent beaucoup de confusion dont il est sorty enfin, ayant obtenu le prioré de Saint-Pry par la mort de Michel Sevin. Je m'estonne que l'on ne se corrige pas de ses défauts ayant déjà passé par un employ, à moins que l'on abonde en son sens.³⁰

Non abbiamo rintracciato nessuna satira su Sauvage, ma pubblichiamo nell'appendice 3 una parte del suo *Discours sur la divinité*, basato sull'arte ternaria, compilato l'anno precedente la sua prima elezione a priore. La spiegazione delle prime due figure sembra un'elaborazione personale, le questioni³¹, invece, provengono dal *Liber de experientia realitatis*, ma la risposta, nonostante segua la distribuzione delle camere dello stesso testo, è comunque un prodotto originale, non una pura traduzione, che conferma quanto indicato da Gourreau sul suo uso di ragionamenti e massime lulliane. Nella successiva compilazione storica su Saint-Victor, il padre Simon Gourdan (1646-1729) ne fa una descrizione meno caustica, nella quale, però, non si accenna al suo interesse per Llull né alle sue frequentazioni³².

L'inventario dei manoscritti di Sauvage (BnF, lat. 15095, ff. 2-4) elenca 44 *item* con il titolo: *Index operum Raymundi Lulli, M.S. ex collectione fr. Caroli Sauvage, canonici regularis Sancti Victoris parisiensis* [SAU]. Solo sei di queste opere non si ritrovano in manoscritti conservati:

²⁹ Il priore vittorino di Bois-Saint-Père risiedeva a Saint-Prix.

³⁰ Buffévent, 1990, pp. 451-452.

³¹ Pubblichiamo solo la prima.

³² Cf. il testo trascritto nell'appendice 2.

n° catalogo	<i>Opera non ritrovata</i> / =manoscritto esistente
[non num.]	<i>Disputatio Raymundi Christiani et Homeri christianii</i> in fol. <i>sarraceni</i> fol.
1-9	=BnF, lat. 15095
10-18	=BnF, lat. 15097 [Opere 15 e 18 non presenti nell'indice del manoscritto]
19	<i>De quatuor mundi partibus</i>
20	=BnF, lat. 15100
21-30	=BnF, lat. 15096
31-32	<i>Contemplationum libri duo</i> , fol.
33	<i>Epilogata methodus artis inuenienda</i> , fol.
34	<i>Centum morales formae respondentis iis qua Lullio traduntur</i> , fol.
35	<i>Raymundi Lullii epistula accurtacionis lapidis ad regem Robertum ex libro quintae essentiae</i>
36-42	=BnF, lat. 15099 [Nell'ordine 40-42, 38-39, 36-37)
43-44	=BnF, lat. 15098

A questo elenco segue un'altra sezione (f. 5r), intitolata: *Autres M.S. de M. Sauvage [...] point de [...] et qui se trouvent à la Bibliothèque St. Victor*, che include undici titoli divisi in due gruppi, forse copie parziali dei manoscritti BnF, lat. 14713 e Mazarine, 3500. L'inventario si conclude con l'elenco di diciassette opere a stampa. Al f. 5v è infine copiato il catalogo delle opere lulliane dell'*Electorium*.

Sauvage copia alcune delle opere della sua collezione da manoscritti già presenti a San Vittore, in particolare i mss. BnF, lat. 14713 e il Mazarine, 3500, ma usa anche l'*Electorium* e alcune edizioni a stampa³³. La biblioteca dell'abbazia era frequentata anche da altri lullisti contemporanei, in particolare dal signore di Meliand e da Pierre Baudouin de Montarcis.³⁴ Nelle loro collezioni, ora a Monaco di Baviera, si indica chiaramente che alcuni dei loro antigrifi si trovavano a San Vittore:

³³ Seguiamo gli stemmi ricostruiti nelle edizioni ROL delle opere latine pubblicate.

³⁴ Cf. Hillgarth, 1971, 299-311, Goy, 2016, e NEORL XVIII, pp. 259-261.

<i>Possessore</i>	<i>Segnatura copia</i>	<i>Manoscritto copiato</i>	<i>Opere copiate</i>
Meliand	BSB, clm. 10567	BnF, lat. 14713	1 (1), 7 (2), 8 (3), 10-12 (4-6)
	BSB, clm. 10568	BnF, lat. 14713	3-5 (1-3), 9 (4), 13 (5)
Montarcis	BSB, clm. 10576	BnF, lat. 14713	3 (2)
	BSB, clm. 10578	BnF, lat. 14713	1 (1)
	BSB, clm. 10581	BnF, lat. 14713	12 (5), 13 (6)
	BSB, clm. 10576	Mazarine, 3500	1 (10)?, 7 (5)

In un caso abbiamo fonti comuni alle diverse collezioni che non riguardano direttamente l'abbazia: il *Tractatus novus de Astronomia* copiato nel BnF, lat. 15098 (Sauvage) e nel BSB, clm. 10569 (Meliand), è esemplato dalla stessa fonte, un manoscritto perduto appartenuto ad un altro lullista parigino, Robert le Toul, signore di Vassy, come indica la copia monacense³⁵. Sauvage frequentava inoltre Jacques de Goubis, signore de La Rivière, un ex-benedettino da cui ottiene lo pseudo-lulliano *Liber de conservatione vitae humanae*, copiato nel BnF, lat. 15095³⁶, e basa la sua traduzione in francese delle *Regulae introductoriae ad practicam Artis demonstrativae* su un manoscritto perduto appartenuto al padre Esprit³⁷, fonte copiata nella collezione di Meliand (BSB, clm. 10571) e in quella di Montarcis (BSB, clm. 10579)³⁸. Oltre agli studiosi già indicati, nel 1653 è accolto nell'abbazia un altro lullista:

Le mardy 12^e aoust, fust receu à cléricature un jeune homme parisien nommé Jean de Marnef, aagé de 19^e ans accomplis dès le 18 may passé. Le jeune homme subit l'examen de tout le couvent en la salle de l'infirmerie, estant fort capable en la science de Raymond Lulle.³⁹

Le poche righe a lui dedicate da Jean de Thoulouse sono approfondite da Gourreau:

En ce temps-là, le P. Marnef qu'on avoit receu sans avoir égard à la reconnoissance ny à l'intérest, croyant qu'il suppléroit par son esprit et par la religion, le défaut du secours extérieur, fesoit assez bien mais il s'introguoit un peu trop, mestant son née partout. Il se mit à la prédication. Il estoit fort hardy quoyqu'il n'eust pas grand fond, mais une certaine suffisance et entregent suppléoié à tout. Son abord estoit

³⁵ Su Robert le Toul, cfr. Hillgarth, 1971, p. 304-307.

³⁶ Cfr. la nota al f. 306r. Sull'*abbé de la Rivière*, cfr. Hillgarth, 1971, p. 307, e Goy 2016, p. 109.

³⁷ Ovvero il cappuccino Esprit Sabathier, cf. Goy, 2016, pp. 82-83 e NEORL XVIII, p. 259, n. 65. Tra i *Plurimorum principia* del manoscritto BnF, lat. 15097, f. 257, si trovano anche quelli del *père* Esprit: unità, verità, bontà; che coincidono con quelli indicati nel suo *Idealis umbra sapientiae generalis*.

³⁸ Cf. NEORL XVIII, pp. 276-278.

³⁹ Capit, 2018, p. 382.

agréable et ses premiers complimens en forme de lieux comuns gaignoient les gens. Il avoit un beau-père qui enseignoit l'Art de Raimond Lulle. On fesoit coure le bruit qu'il y estoit fort scavant et un certain abbé Lenormad qui s'en picquoit, sollicita pour luy à sa réception, l'élevant si hault qu'il nous surprit et nous fit tomber dans le panneau. Ils jouèrent tous fort bien leur personnage. Comme j'eus examiné son esprit et qu'il buttoit à ses prétensions, décréditant tousjours par ses discours quelques officiers, je rompis avec luy, ne voulant plus qu'il m'entretint de cloistre, qu'il estudia et fit son devoir, qu'il laissa les aultres en repos et qu'aussy bien, je n'aurois aucun égard à ses raports.⁴⁰

Non sappiamo chi possa essere il 'patrigno' che insegnava l'Arte⁴¹, mentre siamo a conoscenza che l'abate Jacques Le Normand (†1667), soprannominato *Dom Scélérat*, era considerato un *fripon* che faceva il filosofo lullista ma era conosciuto per la sua ipocrisia⁴². Marnef, continua Gourreau, agli inizi del 1665 si allontana dall'abbazia per andare a Ponts-de-Cé, sotto la protezione del vescovo di Angers: «où il a trouvé des femmes dévotes qui adoucissent sa condition»⁴³, ma ritorna a San Vittore nella seconda metà del 1666, per ripartire poco dopo di nuovo verso l'Angiò. Dato per morto, si ripresenta invece all'abbazia parigina nel 1687 dove gli viene dato il posto di maestro dei novizi⁴⁴.

Se il quadro di questi lullisti giustifica il severo giudizio di Cartesio sull'Arte lulliana⁴⁵ il loro studio, ancora da completare, dà un'immagine di come questi studiosi abbiano tentato di dare valore all'Arte lulliana nel dibattito suscitato dal *Discorso sul metodo*. Gli esiti sono noti.

Appendici

1. Manoscritti conservati provenienti da Saint-Victor

s. XIV	s. XV	s. XVI	s. XVII
BnF, Lat. 14713 (=MMM 21) Arsenal, 516 (=L 4) Mazarine, 3500	BnF, Lat. 14586 (=MM 16) BnF, Lat. 15145 (=OO 11)	BnF, Lat.14664	BnF, Lat. 15095- 15100 Arsenal, 809

⁴⁰ Buffévent, 1990, p. 390.

⁴¹ Antoine Perroquet elenca tra gli allievi del signore di Vassy, oltre ai citati De la Rivière, Montarcis ed Esprit, un *M^r de Marneuf* che potrebbe il patrigno, cf. Hillgarth, 1971, p. 303 e n. 194. Vassy e Montarcis hanno tradotto diverse opere lulliane, cf. NEORL XVIII, p. 255.

⁴² Cf. Buffévent, 1990, p. 390, n. 314.

⁴³ Buffévent, 1990, p. 391.

⁴⁴ Buffévent, 1990, pp. 501-502.

⁴⁵ L'Arte lulliana servirebbe a parlare, senza giudizio, di quello che si ignora, più che a impararlo. Una revisione del rapporto tra Llull e Cartesio è proposta in Mehl, 2005.

2. Descrizione dei priorati di Sauvage secondo Simon Gourdan (BnF, fr. 22397, pp. 908-912)

Charles Sauvage fut élu prieur par l'assemblée générale du 29 d'aoust de l'année 1648. Il avoit passé par quelques emplois où sa suffisance et sa religion s'étoient fait remarquer, et ainsi les vœux conspirèrent unanimement à lui conférer ce principal gouvernement de la Maison. C'étoit un homme en qui le don de sagesse regnoit avec éminence. Son esprit éclairé de la lumière de Dieu fugeoit de toutes choses par des règles et des raisons certaines, fondées sur la science de l'Église et sur la maturité de ses réflexions. L'esprit de conseil habitoit aussi dans cet homme juste, et comme ses voies étoient droites, sa conscience pure, et sa piété mâle et solide, il conduisoit les autres par cette même voie, soit dans ses avis publics et particuliers, soit dans le régime général où la direction des consciences. L'attachement qu'il avoit à son devoir et l'estime qu'il faisoit de ses obligations le rendoient surveillant sur les moindres infractions de ses frères, et les répréhensions par lesquelles il les corrigeoit étoient toujours assaisonnées du sel de la prudence, et pesées avec la balance de la discrétion. Mais il se rendoit lui-même un modèle de régularité le plus exemplaire, quoique ses infirmités fussent fréquentes, et l'on pouvoit étudier dans tous ses mouvemens les plus excellentes maximes de la vie régulière et sacerdotale. Jésus Christ étoit le grand livre qu'il contemploit sans cesser ; il s'unissoit à lui par des devoirs assidus, il méditoit aux pieds de son trône et ses desseins et les moïens de les accomplir, et fasoit ensorte que cet adorable maître fut le chef et le directeur invisible de ses disciples. La consolation qu'ils ressentirent sous sa conduite fut telle, qu'en 1657, ils l'élurent derechef pour le gouverner, ce qu'il fit avec un épanchement nouveau de grâces et de trésors. Sa vie s'est ainsi passé à se remplir de Dieu et à le communiquer. Le prieuré du Bois St. Père, où il fini<t> ses derniers jours, lui fut un agréable séjour ordonné de Dieu pour se préparer à la mort dans une parfaite retraite. Une vie très frugale, et le soin des pauvres y partagèrent sa dépense. Et comme il ne se regardoit qu'en qualité d'administrateur, il crut avec justice que le nécessaire étant satisfait, le surplus appartenoit à la maison dont il étoit l'oeconome ; et ainsi cet homme désintéressé remit entre les mains de son supérieur une somme très considérable, et mourut ensuite dans une admirable paix, le 9 d'octobre de l'année 1677.

3. Charles Sauvage, *Discours et quaestions par les principes de Raymond Lulle sur la divinité, faict l'an de nostre Seigneur 1647 à Paris* (BnF, lat. 15098, f. 69r-77r)

[f. 69r] PREMIÈRE FIGURE : Dieu est bon, Dieu est grand, il est éternel, tout-puissant, tout-cognoissant, il est aymant et aymable, c'est la charité mesme, la vérité et la gloire infinie. Si bien qu'estant bon, il a la bonté, et ceste bonté est dans

une immensité ~~naturelle~~ éternelle où la toute-puissance et la sagesse divine et aimable concourent sans concourir à la véritable perfection de son estre absolu et indépendant. Et ceste mesme bonté ne peust estre sans estre bonne, d'autant que l'abstract ne peust estre sans le concret, non plus que la chose colorée ne peust estre sans lea ~~concret~~ couleur, et l'un et l'autre dans la divinité est une mesme chose, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu mesme, estant incoessentié dans une conversion purement substantielle vers qu'il ne s'y peust trouver aucune matière. Si il y en avoit, elle appéteroit la forme pour la perfection, puisque c'est elle qui donne l'estre à la chose, et elle désireroit d'avoir quantité et d'estre déterminée, parce que la matière ne peust exister sans la quantité. Or Dieu estant un estre dénué de toute sorte de matière, il est nécessaire que le concret et l'abstract se convertissent simplement dans sa nature. Dieu est, donc, bon et Dieu est la bonté. Dieu produit le bien et par sa bonté il perfectionne toutes choses, puisqu'elles dépendent de sa diffusion et de sa souveraine communication. Par son immensité il comprend tout sans estre compris, et par son éternité il est dans une permanence immuable et toute-puissante, par le bénéfice de laquelle, l'oysiveté en ayant esté bannie, l'entendement divin se cognoist soy-mesme et objecte son vérité en soy-mesme, lequel il trouve aimable par sa volonté accuse de la participation indivisible de son unité, où la vérité le fait exister triun et un, triné dans une majesté incompréhensible. On demande si la divine bonté est la grandeur, l'éternité et la toute-puissance, etc., on r[espond] affirmativement. Si cest énonciation n'est substantielle et véritable, il s'ensuit que la divine bonté est grande et éternelle, etc., par accident et non par soy, et ainsi qu'il y a en Dieu de l'accident, ce qui est impossible. Il est donc certain que la bonté est grande infiniment puisque la malice ne sçauroit l'empescher, ny la petitesse, vers qu'elle est l'immensité, ny le temps, puisque c'est l'éternité mesme, et par conséquent ma proposition est nécessaire, d'autant que la divine bonté est la vérité, et ceste mesme vérité la [f. 69v] rend absolument infaillible, autrement la vérité seroit fausseté. Et il est bon que ~~la divi~~ la divine bonté soit la grandeur et l'éternité et la toute-puissance, d'autant qu'il n'est rien qui puisse ruiner son établissement. Ce n'est pas ~~que~~ Dieu premièrement parce qu'il se détruiroit soy-mesme en ce qu'il fesoit contre la grandeur, l'éternité et la toute-puissance de sa divine bonté ; ce n'est pas aussi le monde ny toutes les créatures d'autant qu'elles en sont les effects. L'effect n'agist jamais contre la cause, et n'a pas mesme de quoy y agir, vers que l'effect est fini et la cause infinie, le fini n'a aucun pouvoir sur l'infini, d'où je conclud que mon énonciation ne peut estre, avec apparence de raison, contredite. Je sçay bien que les scotistes disent que les attributs de Dieu sont distincts formellement, mais ceste distinction de formalité ne met rien dans la réalité, parce qu'elle regarde ou l'object seul de la divinité ou l'object avec l'entendement humain qui le contemple. Si l'object seul, la formalité est la réalité ~~parce qu'elle regarde ou l'object seul~~ d'autant que tout ce qui est en

Dieu est Dieu mesme, mais les attributs divins ne sont pas distincts réellement parce qu'il y auroit autant de Dieu qu'il y auroit d'attributs, et par conséquent ils ne le sont point formellement. Si, en second lieu, on regarde l'object avec l'entendement humain, il est certain que par le bénéfice de nostre cognoissance, nous considérons la bonté distincte de l'éternité, puisqu'ils ont différentes définitions, mais ceste distinction formelle dépend entièrement de la faculté intellectuelle, laquelle disjo<i>nt ce qu'elle doit unir et unit ce qu'elle doit disjoindre. Ne voyons-nous pas une mesme cause dans les choses créées produire de différents effects ? Le soleil, par le bénéfice de son action, en mesme temps sèche la boue et fond la cire, et il est ~~v~~ vray de dire que la siccité et la fluidité, quoyque les qualités contraires se convertissent de telle sorte dans l'action solaire, qu'elles ne sont qu'une sans distinction de formalité ny de réalité, si ce n'est à l'esgard du subject qui patist.

SECONDE FIGURE : Mais quoyque les dignités de Dieu ne soyent distinctes que par le bénéfice de nostre entendement, si est-ce qu'en la divinité il y a de la différence prévenante des opérations des attributs, lesquels sont dans une convenance supérieure et indicible, exempte de toute sorte de contrariété, sans majorité ny minorité puis tout y est dans l'égalité, et où le principe est sans principe, le moyen [f. 70r] sans moyen et la fin sans fin, par ceste différence les dignités divines ont leurs raisons claires, distinctes et non confuses, à raison de quoy elles s'appellent à la mutuelle résistance du désordre pour se maintenir dans le ~~corps~~ repos éternel et bannir l'oisiveté par leurs productions dans l'essence divine ; de telle sorte qu'elles opèrent en se reposant, et se reposent en opérant, mais d'un repose et d'une opération existante tout à la fois, sans devant ny sans après, qui ne laisse pas toutefois de marques en sa nature la différence laquelle y est nécessaire pour en chasser entièrement la confusion et y faire régner l'ordre de ses admirables productions, lesquels font que Dieu est distinct en soy et hors de soy. Distinct hors de soy de toutes les choses, puisqu'elles sont émanées de sa divine bonté, laquelle est l'origine et la source qui se communique par participation dans toutes les substances. Elle doit, donc, estre opérante en soy avant que l'estre en autrui ; autrement elle seroit plus par autrui que par soy-mesme, et ainsi l'extrinsèque seroit devant l'intrinsèque, l'effect devant sa cause, et l'accident seroit plus que la substance, ce qui est impossible. Il est, donc, certain qu'ayant un opérant il fault qu'il ayt un opéré duquel il soit différent, affin que l'un ne soit pas l'autre. Et si cela n'estoit, sa bonté seroit oiseuse et seroit sans sa nature puisqu'elle n'auroit point de rélation ; d'où il appert qu'il y a de la différence premièrement en soy, puisqu'il se cognoist soy-mesme en opérer hors de soy, parce que tout ce qui est tant spirituel que sensuel, soit dans la disjonction ou dans la conjonction, luy est entièrement soumise et dépendant de son indépendance. Il est principiant tous les estres créés sans estre principe, si bien que toute la nature luy doit homage. Il est,

donc, très-constant qu'entre Dieu et la créature il y a une manifeste et évidente distinction. Ce point n'a pas besoin, à mon jugement, d'une plus grande estendue pour sa manifestation. Quand au premier, que je reprenne et où est toute la difficulté, voici ma preuve : tout estre qui existe et agist est plus parfait que celui qui existe seulement, d'autant que par l'existance et par l'agence il est exempt de toute sorte d'oisiveté, mais Dieu, estant simplement parfait, comme nous l'avons monstré et monstrerons, il doit exister et agir, et s'il n'agissoit en soy, n'ayant rien de toute éternité hors de soy, il seroit dans une [f. 70v] privation éternelle et, par conséquent, de moindre force et de moindre vigueur que toutes ses créatures, quoyqu'il en soit la cause. Et ceste privation le rendroit plus parfait que l'action mesme, d'autant que la privation seroit en acte et l'action en puissance, et la puissance plus noble que la privation ; et ainsi Dieu seroit très-parfait parce qu'il est éternel et comprend toutes les perfections, leur a donné l'estre et les conserve, et il ne le seroit pas autant qu'il n'auroit point d'action en soy, et quoyque très-bon, sa bonté suprême ne pourroit estre active, puisqu'elle ne seroit pas diffusive de soy ny communicative en soy, et ainsi sa bonté seroit évacué de son essence et de sa nature et, par conséquent, il n'auroit point de bonté, et, n'en ayant point, il faudroit qu'il creast la malice, puisque deux propositions entant que contradictoires ne peuvent jamais estre ensemblement vray. Dire qu'il ayt de la malice c'est le poser et le destruire en mesme temps, que si l'on veult qu'il ayt de la bonté, elle doit estre communicative de soy, et pour l'estre il fault qu'elle ayt un tiers auquel elle se communique, et le tiers communiqué ne peut estre sans celui du communiquant, et comme l'action est des supposts, il y doit avoir de la distinction entre l'un et l'autre, puisqu'une mesme chose ne se produit par soy-mesme. Je veux dire que le communiquant ne produit pas le communiquant, mais le communiqué, autrement ce ne seroit pas production, mais au contraire de la confusion et du désordre, en ce que l'un des termes seroit l'autre et ~~ne~~ ne le seroit pas, ce seroit retourner à nostre preuve inconvenient luy donner une agance et la luy oster. Ceste contradiction est trop manifeste pour s'y impliquer. Je conclue, donc, qu'il est très-parfait et, par conséquent, qu'il agist, et qu'il y a de la différence entre le terme produisant et ~~l'éternité~~ le terme produit, si bien que ces deux supposts, estants tous-puissants, ils concourent ensemblement a s'aymer, autrement il y auroit du vide, et leur nature ne seroit pas une simple, et quoyque toute-puissante, elle seroit en vain, puisqu'elle ne pourroit pas causer l'existence et l'agence entre le produisant et le produit et, par conséquent, il ne se trouveroit jamais dans l'identité absolue mais, au contraire, ils seroyent frustrés du bien de leur amour mutuel, et ainsi il seroit plus de toute éternité par l'impuissance et par la faiblesse que par la puissance et par la force, ce qui est du tout impossible. L'entendement humain [f. 71r] formeroit opposition contre vous et nous : feroit à vous bon gré mal gré que n'estant pas ignorant il cognoist en soy-mesme ce qui est cognoissable, et que par se cognoistre il fault

qu'il y ayt un cognoissant, et ce cognoissant ne peut estre actif qu'en ce que doit estre cognée. Il fault, donc, qu'il y ayt un terme cogné et ce mesme terme, avec celuy du cognoissant, ne peust estre sans le cognoistre, puisque l'acte faict juger de l'opération par le moyen duquel ils agissent réciproquement. J'appelle les productions trinité, lesquels sont dans la simplicité de l'unité, puisque Dieu est un acte pur et éternel. D'ailleurs, il est impossible qu'une mesme nature et une mesme essence soyt infiniment distante du rien, et n'en soit pas infiniment distante, cela implique contradiction. Or, l'essence divine est une mesme chose avec sa toute-puissance, parce que la nature divine est simple, et ceste essence est infinie et infiniment distante du rien : si de soy et naturellement elle ne peut rien produire, sa puissance n'estant pas infiniment distante du rien, au contraire elle a le rien avec soy, duquel elle peut produire le rien, donc, la divine essence est infiniment esloigné du rien, et la divine puissance, laquelle est une mesme chose, n'en est pas esloignée, ce qui est impossible. Donc, la divine puissance peut et doit produire de soy et en soy non pas un estre fini seulement parce qu'elle est indivisible, mais un estre infini, d'où je conclue la pluralité des relations et par conséquent la trinité.

[...] LA TABLE : On demande si Dieu a une agence autant ~~immense~~ intense et infinie par sa bonté, par sa grandeur, etc., comme par son entendement et par sa volonté. On respond affirmativement parce que :

BDC Si la bonté divine n'agissoit intrinsèquement et ne faisoit en soy quelque production, elle seroit dans l'oisiveté et ainsi elle ne seroit pas communicative de soy et n'auroit point de nature ; et sa production ne comprendroit pas toutes les choses sans pouvoir jamais estre comprise que par soy-mesme, puisqu'elle est immense et dans une durée existante tout à la fois, sans devant ny sans ~~derrière~~ après, d'où il s'ensuit nécessairement que Dieu a une agence autant intense et infinie par sa bonté et par sa grandeur que par son entendement et sa volonté ; ou bien il fault dire qu'il n'y a point de conversion simple et que tout ce qui est en Dieu n'est pas Dieu mesme, BCTB par ce que si l'acte de l'émanation souveraine ne se trouve dans [f. 71v] l'infinité avec celuy de la cognoissance divine, la bonté et l'entendement se trouveront distincts réellement en ce que l'agence de l'entendement sera dans le plus et celle de la bonté dans le moins, et ainsi la bonté sera intelligible et aymable par accident et les autres dignités auront une émanation, laquelle sera bonne accidentellement. Au lieu d'y rencontrer une distinction purement substantielle, on n'y verra qu'un meslange de l'un et de l'autre, BCTC si bien que pour ceste composition la convenance, ne trouvant point l'existence et l'agence, ne les pourra accorder dans la simplicité de l'unité, par ce que y ayant du dessus et du dessous, il fault conclurre de nécessité qu'il y a plusieurs essences et, par conséquent, qu'il n'y a point de Dieu, BCTD puisqu'il souffre en sa perfection de la contrariété, laquelle par sa répugnance empesche que l'action, l'agence de la

divine bonté, ne soit dans l'infinité avec celuy de l'entendement et de la volonté, et ainsi elle reverse l'identité divine et éternelle et, formant parti avec la pluralité, elle introduit son effect BDtB parce que, suivant que la cause se comporte, la production s'en ensuit, et par la on trouveroit dans le subject divin deux bontés, et deux éternités, l'une substantielle et l'autre accidentelle. La substantielle seroit infinie et l'accidentelle ne le pourroit estre, parce que l'accident n'est pas pour soy mais pour la substance, BDtC si bien que la substance doit tousjours précéder l'accident puisqu'il est pour elle, mais ce que est pour autry ne sçauroit estre infini, d'où je conclue qu'il n'y a point en Dieu de hault ny de bais, et que l'acte de la bonté, de l'immensité et de l'éternité se convertit avec celuy de l'entendement et de la volonté, BDtD sinon il faudroit destruire absolument la rarité et la simplicité de la nature divine et dire que la répugnance osteroit l'union et la concorde de la bonté et de l'éternité, pour la mettre seulement entre l'entendement et la volonté, ce qui est du tout impossible ; BtBC d'autant qu'un acte pur ne sçauroit avoir d'existence si toutes ses dignités ne sont équivalentes dans le ~~mesme~~ souverain degré, BtBD et si cela n'estoit il y auroit plusieurs bontés différentes par la pluralité d'essence, en ce que la grandeur et l'éternité seroyent bonnes dans l'extensité, et l'entendement et la volonté dans l'intensité. Or l'intensité et l'extensité dans une souveraineté sont opposée ; BtCD et par ceste opposition la nature divine se trouveroit entièrement destruite puisqu'elle ne seroit plus dans l'indivisibilité de sa simple nécessité ; CDtB si bien que toutes les dignités de Dieu sont une pure substance dénuée de toute sorte d'accident où il n'y peut avoir aucune confusion, CDtC tout y est de mesme valeur et dans la conformité, on n'y void point de [f. 72r] plus ny de moine CDtD par ce qu'il y auroit de la répugnance et seroit poser Dieu et, en mesme temps, le destruire, et par conséquent, CtBC s'impliquer dans une contradiction en ce que par les unes de ses raisons il seroit dans l'immutabilité, et par les autres dans le changement et dans la mutabilité, quoyque les unes et les autres ne facent qu'une mesme entité CtBD et néantmoins elle ne la fairoit pas ~~parce que~~ puisque par la destruction, sa clairté suprême seroit ostée et la rendroit de mesme condition que ses créatures, CtCD en un mot il en seroit la cause et ne le seroit pas, d'autant que la privation seroit également grande à sa convertibilité, et souffrant ceste position ce seroit entièrement effacé sa nature divine. DtBC Concluons, donc, et disons que toutes les attributs y sont dans une égalité parfaite DtBD sans qu'il y ayt plusieurs éternité, l'une inferieure, l'autre supérieure, comme le voudroit l'énonciation négative; DtCD l'existence et l'agence s'y trouvent dans l'intensité exempte de toute sorte de composition, de pluralité d'essence, de toute corruption, tBDC si bien que toutes les dignités s'y convertissent purement et simplement, sans aucune opposition puisque cest un acte pur, autant se recontre dans le souverain degré n'ayant rien qui soit au-dessus de soy puisqu'il est la cause de toutes les choses lesquelles sont bonnes, lesquelles sont grandes, lesquelles sont dans la permanence

par sa bonté, par son immensité et par son éternité, c'est le point fixe où toutes les choses doivent aboutir.

Bibliografia

- BUFFÉVENT, Béatrix de, *Mémoires de Philippe Gourreau de la Proustière, chanoine de Saint-Victor de Paris et curé de Villiers-le-Bel (1611-1694)*, Paris, Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, 1990.
- CAPIT, Jean-Baptiste, *Le Mémorial de Jean de Thoulouse, prieur-vicaire de Saint-Victor de Paris. Tome I : Les années 1590-1637*, Turnhout, Brepols, 2001.
- , *Le Mémorial de Jean de Thoulouse, prieur-vicaire de Saint-Victor de Paris. Tome II : Les années 1638-1659*, Turnhout, Brepols, 2008.
- DE GOURGES, (s.n.), *Lettre servant de réponse à un écrit sur le Fief de Heubert*, Paris, Chez Sebastien Cramoisy, 1682.
- DELISLE, Léopold, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 2, Paris, Imprimerie Nationale, 1874.
- GOY, François-Pierre, «Pierre Baudouin de Montarcis, un lulliste français du Grand Siècle», *Studia Lulliana* 56, 2016, pp. 53-154.
- HILLGARTH, Jocelyn N., «Thomas le Myésier: la primera síntesis lulista», *Estudios Lulianos* 16, 1972, pp. 113-126.
- , *Diplomatari lul-lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, trad. L. Cifuentes, Barcelona/Palma, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2001.
- , *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- LEWIS, John, «Rabelais and the reception of the “art” of Ramón Lull in early sixteenth-century France», *Renaissance Studies* 24.2, 2010, pp. 260-280.
- LLULL, Ramon, *Llibre d'amic e amat*, ed. A. Soler, Barcelona, Barcino, 2012.
- , *Proverbia Raemundi. Philosophia amoris eiusdem*, ed. J. Lefèvre d'Étaples, Paris, Josse Badius, 1516.
- LUCHAIRE, Achille, *Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris*, Paris, Félix Alcan, 1899.
- MEHL, Édouard, «Descartes critique de la logique pure», *Les Études philosophiques*, 2005.4, pp. 485-500.
- OUY, Gilbert, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)*, 2 vols., Turnhout, Brepols, 1999.
- POUEY-MOUNOU, Anne-Pascale, «La Librairie de Saint-Victor et l'amplification créatrice», in *Early Modern Catalogues of Imaginary Books*, ed. A.-P. Pouey-Mounou, P. J. Smith, Leiden/Boston, Brill, pp. 32-60.
- RABELAIS, François, *Pantagruel*, ed. V. L. Saulnier, Genève, Droz, 1965.
- SOLER, Albert, «Ramon Lull and Peter of Limoges», *Traditio* 48, 1993, pp. 93-105.
- VICTOR, Joseph M., «The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516», *Renaissance Quarterly* 28.4, 1975, pp. 504-534.

WILLESME, Jean-Pierre, «La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris», *Cahiers de recherches médiévales*, 17, 2009, pp. 241-255.

10. EL LULISMO DE NICOLÁS DE CUSA Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

MAURICIO BEUCHOT

Universidad Nacional Autónoma de México

1. Introducción

La semiótica es la ciencia del signo, no únicamente del lingüístico, sino de todas sus clases. Pero el lingüístico es el que toma como objeto principal. Por eso está asociada a la filosofía del lenguaje. En lo que sigue trataré esa filosofía del lenguaje en un seguidor de Lulio en los comienzos del Renacimiento, que fue Nicolás de Cusa. Pero primero daré unas mínimas pinceladas de la filosofía del lenguaje de Lulio, para que se vea la herencia que legó al Cusano.

2. El legado semiótico de Lulio

La tradición luliana se coloca en la Edad Media madura, a finales del siglo XIII y principios del XIV. Recoge elementos de la filosofía griega, de la patrística, de la árabe, de la judía y de la latina medieval.¹ Ya se había dado, pues, toda una corriente que estudiaba las llamadas propiedades de los términos, las cuales se trataban en la lógica, aunque ahora las destinaríamos a las partes de la semiótica: sintaxis, semántica y pragmática. En efecto, la semiótica, entendida como la teoría general del signo, tiene tres partes o dimensiones, que son la sintaxis, la cual estudia las relaciones de los signos entre sí; la semántica, que considera las relaciones de los signos con los objetos designados, y la pragmática, que se ocupa de las relaciones de los signos con los usuarios de los mismos. Así, la sintaxis abarca la relación de coherencia; la semántica, la de correspondencia y la pragmática la de uso de los signos.

En la Edad Media, todos estos temas se trataban en los libros de lógica. Eran los *parva logicalia* o tratados menores de la lógica, concernidos con el signo y el significado; constituían las propiedades lógicas de los términos, que se trataban al principio de los manuales o sùmulas lógicas (*summulae logicales*), precisamente al abordar el tema de los términos. Esta tradición, que estudiaba el lenguaje desde la lógica, se daba junto con otra tradición, más lingüística, que constituía la *grammatica speculativa*. En la escuela luliana convergen las dos tradiciones, la lógica y la gramatical o más lingüística. A ellas corresponden la sintaxis y la

¹ Trías Mercant, 1976, p. 74.

semántica. La pragmática puede colocarse en sus estudios de retórica, que también escribió; pero nos centraremos en su sintaxis y semántica, que eran los tratados más usuales en esos textos.²

Ramon Llull o Raimundo Lulio (1235-1315) ocupó un lugar destacado en la historia de la lógica y, por lo mismo, en la historia de la filosofía del lenguaje. Es considerado como uno de los precursores del ideal de un lenguaje perfecto y un cálculo lógico general para alcanzar una ciencia enciclopédica o universal.³ Supo conjuntar las tradiciones griega, árabe y latina medieval en sus investigaciones sobre la lógica, llegando a resultados que sólo ahora empiezan a ser valorados adecuadamente.⁴

Dado su proyecto del *ars magna*, Lulio estuvo más interesado en la combinatoria lógica que en las propiedades de los términos de la tradición de las sùmulas, como las de Pedro Hispano.⁵ Más bien se centró en los términos principales del arte y en sus combinaciones, como se ve en la *Logica nova*, en la que no aparece el tratamiento de las propiedades lógico-semánticas de los términos.⁶

Sin embargo, en la tradición luliana, es decir, entre los continuadores de Lulio se atendió a las cuestiones sobre el lenguaje usuales en la lógica de ese tiempo, que hacía las veces de semiótica aplicada. Es bien sabido que en la lógica se trataban las cuestiones que ahora reservamos para la filosofía del lenguaje o para la semiótica, concretamente las relativas a la semántica. Al tratar del signo y del término, se desahogaban las cuestiones pertenecientes a los *parva logicalia*, o *proprietates logicae* de los términos, esto es, la teoría de la significación, la suposición y cuestiones alledañas, como la ampliación, la restricción, la apelación, la alienación, la disminución, etc. Tal se ve en un tratado atribuido a Lulio, pero que se ha visto que más bien es de Bernardo Lavinheta.⁷ Allí se tratan las propiedades lógicas de los términos. Lo he estudiado en otra parte.⁸

Sólo resumiré lo más esencial de esa parte sintáctico-semántica.⁹ La significación (*significatio*) era una propiedad que el término tenía fuera de la proposición, y consistía en la acepción que se le daba para significar algo. Es simplemente la capacidad que tiene el término de significar algo. Coincide con lo que después de Frege llamamos *sentido*. En cambio, la suposición es una propiedad que el término

² Beuchot, 1991, pp. 29-34.

³ Beuchot, 1985, pp. 183 ss.

⁴ Beuchot, 2010, pp. VII-VIII.

⁵ Hispano, 1986, pp. 67 ss.

⁶ Raimundus Lullus, 2018.

⁷ Lull, 1617, p. 152. (Esta obra de lógica aparece en la lista de obras de Llull elaborada por Cruz Hernández, 1977, p. 370, núm. 46.)

⁸ Beuchot, 2011, pp. 107-116.

⁹ Beuchot, 1991, pp. 29 ss.

tiene sólo cuando está dentro de la proposición, esto es, en el contexto proposicional. Podemos decir que coincide con lo que después de Frege llamamos *referencia*. En efecto, es la capacidad de suplir o estar en lugar de la cosa que se significa. Por ejemplo, el término «hombre» puede tener significación por sí mismo, aisladamente; pero sólo puede tener suposición en el seno de la proposición, como en «el hombre discute».

Además, el término tenía algunas otras propiedades relacionadas con la suposición. Así, la ampliación era precisamente la expansión de la suposición para que designara más significados de los que tenía usualmente, por ejemplo cuando se usaba un verbo en pasado, como en «el hombre habitó en estas tierras (de esta manera se refería no sólo a los presentes sino también a los pretéritos) o en futuro, como en «el hombre destruirá el planeta» (con lo cual se amplía a los que están por venir). La restricción hacía que el término supusiera por menos significados de los que tenía usualmente, como en «el hombre blanco corre», pues así se refiere a menos individuos que si sólo se dijera «el hombre». También se hablaba de la apelación, que era la suposición de los adjetivos, la alienación y alguna otra. En el tratado luliano solamente se abordan la suposición, la ampliación y la restricción.

La teoría de la suposición tenía que ver con lo que ahora denominamos sintaxis y semántica, ya que abarcaba elementos sintácticos, como es el control de la cuantificación lógica de los enunciados, y también, y sobre todo, tenía que ver con lo que ahora llamamos semántica, esto es, la teoría de la significación, el modo de presentar conceptos y de referirse a los objetos.

Lo principal de Lulio fue su construcción lógica —así haya sido más un ideal inalcanzable—¹⁰ y eso lo hizo atender a las condiciones de un lenguaje perfecto. Por ello, la sintaxis de Lulio es su lógica combinatoria; su semántica es la interpretación que da a los conceptos principales (*dignitates*) que se combinan; y su pragmática se contiene en sus obras sobre retórica. Así, en la *Retòrica nova*, habla de la forma, la materia y el fin de las palabras, que son dobles. En efecto, la palabra tiene una doble forma: una que le pertenece por sí misma y que le es esencial, y otra que le adviene por estar adjunta a otra palabra, y le es accidental. Por ejemplo, la palabra «reina» tiene de suyo una belleza esencial, pero le adviene otra belleza cuando se dice «La reina es buena», ya que la bondad tiene también su belleza. Y todo esto es muy útil para la retórica, en la que cuenta la belleza de las palabras.¹¹

También la materia de las palabras es doble. Una es esencial y otra accidental. La primera la tienen «reina», «grandeza» y «belleza»; poseen belleza en «La reina tiene una gran belleza». La segunda la poseen «reina», «grandeza» y «bondad», en

¹⁰ Cruz Hernández, 1977, pp. 65 ss.

¹¹ Lull, 2006, p. 98.

«La reina tiene una gran bondad», pues también conducen a la belleza, que está aledaña a la bondad.¹²

Igualmente, el fin de las palabras es doble. Uno es el de la expresión o explicación; otro es el que tiene el hablante y por el cual habla. El primero se halla en «La reina, que tiene gran belleza, tiene gran bondad». El segundo se da, «por ejemplo, cuando una doncella dice a la reina: “Señora, vos tenéis gran belleza y gran bondad”, intentando este fin, a saber, que la señora le proporcione marido; pues por ese fin la doncella se dirigía así a la señora».¹³ En esto último, en la finalidad de las palabras, según Lulio se puede encontrar el uso y la intencionalidad del hablante. Esto se halla en la línea del «*speaker's meaning*», tan propio de la pragmática, e incluso es algo parecido a la distinción de Austin y Searle entre constativo y performativo.

Con esto la escuela luliana embona con la otra línea medieval de la gramática especulativa, como la de Tomás de Erfurt y la de los modistas, llamados así porque estudiaban los *modi dicendi*, que estaban de acuerdo con los *modi cognoscendi* y los *modi essendi*.¹⁴ Es la relación de la lingüística con la epistemología y con la ontología. Es la tradición que proviene de la gramática clásica, mientras que la otra proviene de la lógica. Las dos son típicamente medievales, sólo que la última (la lógica) es más conocida.

Tales son las líneas esenciales de la semiótica luliana, desarrollada tanto por Lulio como por algunos de sus seguidores. Pero debe añadirse que también fue acogida por algunos pensadores sobre los que influyó, como el cardenal Nicolás de Cusa. Él heredó de Lulio el interés por el lenguaje y la semiótica, que trató de una manera muy personal.

3. La recepción por parte de Nicolás de Cusa

Así, pues, en lo que sigue intentaré exponer algunos puntos que un eximio seguidor de Lulio dice acerca de la semiótica o teoría de los signos. Se trata del filósofo alemán Nicolás de Cusa (1401-1464). Éste aborda esos temas al hablar del hombre, en una obra que es toda una pieza de antropología filosófica. Se trata de un compendio de su pensamiento filosófico-teológico, pero está centrado en el ser humano, y por eso me interesa tanto. Para ver la concepción que de él tiene este gran pensador, y sacar la lección o lecciones que nos ofrece.

¹² Lull, 2006, p. 100.

¹³ Lull, 2006, p. 102.

¹⁴ Que Lull entronca con la tradición lingüística de la *grammatica speculativa* y de los *modistae*, lo atestiguan J. Batalla, L. Cabré y M. Ortín, en Lull, 2006, p. 99, nota 10 y p. 101, nota 13.

Es el *Compendium*, escrito por nuestro autor entre 1463 y 1464, es decir, en sus dos últimos años de vida, por lo que puede verse como una síntesis de su pensamiento. Al Cusano se lo considera a caballo de la Edad Media y la Modernidad del Renacimiento, por lo cual contiene elementos novedosos y originales, claro que sacados de la tradición que le precede. Veremos lo que ahí dice acerca del hombre.

3.1. El ser humano como animal semiótico

El Cusano habla, pues, acerca del hombre. Lo hace en un *Compendio* que ha elaborado. De él dice Kurt Flasch, especialista en nuestro pensador, que recoge su pensamiento anterior, pero con cierta novedad.¹⁵ Al inicio de ese tratado, y como preparación, el Cusano señala su realismo: las cosas existen antes de que las capte el entendimiento. De acuerdo con ello, el conocimiento no conoce las cosas, pues lo anteceden y lo superan, sino que conoce su concepto, que es un signo (mental): «[C]uanto se alcanza con cualquiera de los modos de conocer sólo significa el modo de ser que le antecede; y no es por tanto la cosa misma, sino semejanza, especie y signo de ella».¹⁶ Así, pues, lo que se conoce es semejanza o analogía de la cosa, esto es muy analógico; y esa semejanza se plasma en la especie o concepto (se llamaba al concepto especie, porque *species*, en latín, era una copia de la cosa, de ahí viene *speculum* o espejo). Porque todo nos sirve para ver a Dios como en un espejo.

Ya que los conceptos o especies son signos, no alcanzan a representar el objeto de manera plena. Por eso hay que atender a muchos signos, para tener un mejor conocimiento de la cosa. Por lo demás, algunas de las cosas necesitan tener conocimiento, como el animal, pues sólo así puede sobrevivir. Con los cinco sentidos busca el alimento, se cuida de los depredadores y convive con los de su misma especie. Pues bien, el hombre es el animal que más necesita el conocimiento, para vivir bien, y por eso ha creado las artes (mecánicas y liberales), a las cuales añade las virtudes morales y las teologales. Por eso todo hombre desea saber, y transmitir lo que sabe por la enseñanza.¹⁷ Y, ya que esto sólo puede hacerse por los signos, pasa a ellos. Como se ve, Cusa tiene un gran sentido semiótico.

Dice que todos los signos son sensibles, y significan ya de modo natural, ya de modo arbitrario, por institución. Los naturales significan las cosas por el sentido, como oír, ver, etc., y no necesitan ninguna enseñanza, igual la risa y el gemido; los

¹⁵ Flasch, 2008, pp. 622-633.

¹⁶ Cusa, 2005, p. 129.

¹⁷ Cusa, 2005, p. 131.

arbitrarios, como las palabras y las escrituras, necesitan aprenderse, y por eso el maestro lo primero que enseña al discípulo son signos.

Habla de Adán, quien debía tener ciencia perfecta, y, por lo mismo, signos perfectos, mediante los cuales se comunicaba con Eva y con sus hijos y sus descendientes. Todas las lenguas se derivan de esa lengua adámica, que era perfecta y éstas imperfectas. Por eso el arte más propia y primera del hombre es la del habla. Y también los primeros padres tuvieron la escritura, pues por ella se hacen presentes las cosas pasadas o ausentes. Primero se aprende a hablar y después a escribir, como se ve en los niños.¹⁸ Así, el hombre, con su intelecto, crea primero el lenguaje oral, del sonido, y después la escritura.

Con un gran sentido de la semiótica, Cusa comienza hablando del hombre en relación con los signos y el lenguaje. El ser humano es un animal semiótico. Aborda el tema del lenguaje porque el hombre es, como decía Aristóteles, un animal que tiene palabra, que habla. Señala cómo aprende la lengua y cómo la ejerce. Después del lenguaje hablado, pasa al escrito. En cuanto al hablado, se refiere al lenguaje de Adán, al idioma adámico, como origen de las lenguas. Era la idea, acorde con el *Génesis* de la Biblia, que el lenguaje de los primeros padres era el original, que después se perdió en la Torre de Babel. Añade que también el lenguaje escrito tuvo que haber tenido un sistema de signos adámicos. Algo muy curioso.

Esta conciencia tan grande de los signos o de la semiótica por parte de Cusa, ha sido señalado por Guy Debrock, el cual añade que tiene muchas semejanzas con lo que haría mucho después Charles S. Peirce.¹⁹ De la semiótica o teoría de los signos, tanto naturales como arbitrarios, así los lingüísticos, pasa a la epistemología o teoría del conocimiento. Y lo hace como algo que acompaña a los signos.

Los signos, que son sensibles, pasan del objeto al sentido mediante la luz. Algunas cosas son luminosas en acto, y otras en potencia, cuando necesitan ser iluminadas o tener color. Pues la luz da el color, ya que se necesita para poder captarlo. Esto hace la vista, pero también el oído y los demás colaboran en esta captación. Todo eso se ordena a nuestro bienestar. Las cosas nos dan sus signos o especies para conocerlas. A través de esos signos las cosas permanecen en la fantasía, y esa permanencia es la memoria. Estos signos de la fantasía son más materiales o necesitados de lo sensible que los del intelecto. Los de la imaginación necesitan de lo sensible. Los mismos animales llegan a este nivel. «Sin embargo, sólo el hombre busca el signo —absoluto de toda connotación material— que es del

¹⁸ Cusa, 2005, p. 134.

¹⁹ Debrock, 1998, pp. 21 ss. Se ve que al Cusano le gustaba proceder por enigmas; en un caso, el de la abducción y, en el nuestro, el del espejo (del conocimiento).

todo formal y que representa la forma simple de la cosa, de la cual le viene el ser [a ésta]. Y como ese signo está alejadísimo de las cosas sensibles, está por tanto allegadísimo a las intelectuales».²⁰

La comprensión del signo sigue un proceso. Primero es confuso y general, después es distinto y específico. Y esto con todos los signos sensibles. Pues cada cosa puede conocerse con varios signos, unos genéricos y otros específicos. Pero no hay signo que no pueda perfeccionarse; por eso no puede haber signo de la singularidad. Se requiere la magnitud y la multitud. Por eso no puede haber signo natural de lo singular; hay signo o especie de *la* cantidad, pero no de *esta* cantidad. La cosa singular la conocemos bajo su universal. Así conocemos su semejanza con otras y su desemejanza, y así conocemos la diversidad.

El hombre saca de los signos sensibles las especies que pasan a su fantasía y luego a su razón, para obtener su bienestar. Tanto para el cuerpo como para el espíritu o intelecto. «De este último tipo son las especies de los diez predicables, de los cinco universales, de las cuatro virtudes cardinales, y las que similares a éstas convienen al hombre de razón».²¹ El hombre recoge de los sentidos más especies que los demás animales. A partir de esas especies sensibles, por medio de la razón, alcanza las especies de las distintas artes, que suplen la debilidad de sus sentidos y saca de la razón la ignorancia hasta llegar a la especulación de las cosas divinas. También consigue las virtudes de lo equitativo y justo, de lo prudente. Con las artes mecánicas se adapta a su entorno, y con las artes liberales y las ciencias morales se adapta a la sociedad. Fabrica armas para defenderse, vehículos para transportarse, y otras por el estilo. Y con la enseñanza se hace docto y puede leer y escribir. «Componer y dividir las especies naturales, y hacer de ellas especies intelectuales y artificiales y signos nocionales, le viene al hombre de su poder intelectual. En ello excede a los brutos y el hombre docto al indocto, el primero de los cuales tiene un intelecto ejercitado y reformado».²² Todavía no se trata de la *reforma del intelecto* de los modernos, pero ya lo anticipa.

3.2. El conocimiento como semiosis

En efecto, del lenguaje Cusa pasa al conocimiento. Los conceptos son, para él, signos. Como lo fueron para los escolásticos, señaladamente para Ockham y los nominalistas o conceptualistas, que hablaban de un lenguaje mental, de conceptos. Así, las especies (sensibles e inteligibles), como se llamaba a los conceptos o ideas, representaciones, son signos. Es el contacto del lenguaje con el pensamiento, de la

²⁰ Cusa, 2005, p. 137.

²¹ Cusa, 2005, p. 141.

²² Cusa, 2005, p. 142.

semiótica con la epistemología. El hombre, además de tener *logos* lingüístico, tiene *logos* razonador o como razón. La razón es intelectual y razonadora (discursiva, lo que propiamente llamamos «razón»). El intelecto es intuitivo, y, en ese sentido, es el que alimenta al raciocinio, que es ilativo, pues la razón procesa lo que le da el intelecto. Este último le da los elementos simples para que trabaje, los cuales son los conceptos y los juicios, los cuales la razón dispone o compone en forma de discurso.

Pero, dado que el intelecto es simple, y la razón compuesta o compleja, por ello el intelecto es superior a la razón, la cual no tiene esa intuición directa e inmediata, sino mediata y progresiva. De acuerdo con ello, Cusa da más relevancia al intelecto, es decir, al conocimiento intuitivo, y sostiene que la intuición es la que nos lleva a la comprensión de lo suprasensible: de lo metafísico e incluso de lo divino.

Es importante distinguir el intelecto y la razón, ya que Cusa dirá que el conocimiento intuitivo es el mejor, y el que nos conecta con lo espiritual. El conocimiento empieza en los sentidos, y de ahí pasa a la imaginación, y luego al intelecto, en sus dos aspectos de intuitivo y de razonador.

Cusa dice que incluso se puede conseguir una especie en la que estuvieran contenidas varias artes. O para conocer algún aspecto de todas las cosas naturales, como con la especie *movimiento*. Porque ninguna de ellas se hace sin esa característica. Y hasta una especie por la que conozcas todas las cosas, como si obtiene la que le da la clave para un arte general (aquí hay ecos de Lulio). «Pero quien sobre todos daría en el punto con máxima precisión [sería quien comprendiera] que todo lo inteligible está complicado en una única especie llamada *palabra*, la cual forma las especies de todas las artes».²³ En efecto, con la palabra hacemos todo. Véase cómo Cusa llega a un punto sumamente semiótico, en el cual se conjuntan la especie o concepto con la palabra. Esta última expresa al que la profiere y a lo que designa. «También se llama luz, porque hace visibles a ella misma y todas las cosas; e igualdad, porque se halla en igual relación con todas las cosas; no es más una que otra y se da en todas de igual manera pues ellas son las que son, ni más ni menos».²⁴ ¿No resulta sorprendente que Cusa llame «igualdad» a la palabra?

La materia da posibilidad a las cosas de tener forma, y existir. Así la palabra sirve para mostrar la mente, es decir, los conceptos. «El concepto, pues, mediante el cual la mente concibe la sabiduría, es una palabra nacida de la mente y, por tanto, conocimiento de esta misma. El vocablo, en cambio, es ostensión de aquella

²³ Cusa, 2005, p. 143.

²⁴ Cusa, 2005, p. 144.

palabra; y cuando pude decirse, nada sino palabra mental».²⁵ Aquí recoge la teoría tradicional del lenguaje, a saber, hay una palabra interior o mental, que es el concepto (o especie intelectual), y la palabra exterior es expresión de aquélla.

Por los cinco sentidos entran noticias a la mente. Todos esos datos sensibles los ordena la mente como un cosmógrafo que hace un mapa. Y eso lo remitirá al Creador, que es anterior al mundo, como el cosmógrafo lo es al mapa. «Por la relación que existe entre el mapa y el mundo verdadero, vería en sí mismo en cuanto cosmógrafo al Creador del Mundo como en un espejo, contemplando la verdad en la imagen, y en el signo lo designado por la mente».²⁶ Es decir, las cosas sensibles sirven de signos para encontrar a su Creador. Sobre todo porque el hombre ve la virtud creativa en sí mismo más que en cualquier otro animal.

Así pasará el hombre de los signos sensibles a los inteligibles, más formales y simples. Así llegará a lo incomprensible, «y que este modo, incomprensible para todo modo comprensible, es la forma de ser de todas las cosas que son».²⁷ Todo eso lo ve como en un espejo, pues a través de sus productos sensibles captamos la mente, que es inteligible. Al modo como, a través de las creaturas, captamos al Creador.

Cusa habla de las letras, las palabras y las oraciones. Añade que las oraciones pueden ser, además de correctas, bellas u ornamentadas. A la gramática se añade la lógica, la retórica, la poética y la música, además de otras artes. Todas son signos de la naturaleza. Las concordancias y discordancias de las cosas fueron llevadas a un arte, que imita a la naturaleza.

El conocimiento parte de los sentidos y pasa a la imaginación, y de ahí al intelecto. En ellos se elaboran especies e imágenes, que son conceptos, ideas o representaciones: especies sensibles, imaginativas e inteligibles. Las especies inteligibles son propiamente los conceptos, y éstos son vistos por Cusa como signos, son palabras mentales (*verba mentis*), que conforman un lenguaje mental, al cual corresponden las palabras orales (*verba oris*), o lenguaje hablado y escrito. Esto lo sabían los escolásticos, en seguimiento de Aristóteles, y lo defienden varios filósofos analíticos en la actualidad, tanto en filosofía del lenguaje como en filosofía de la mente: el término o palabra corresponde al concepto y éste a la cosa.²⁸

²⁵ Cusa, 2005, p. 145.

²⁶ Cusa, 2005, p. 147.

²⁷ Cusa, 2005, p. 148.

²⁸ Uno de esos filósofos analíticos fue Wilfrid Sellars, quien acepta algo como una especie en la sensación; ver Sellars, 1971, pp. 52 y 62-63.

Uno puede querer expresar su pensamiento, y para eso tiene que manejar bien las palabras. Lo mismo para entender el pensamiento de otro. Cusa aconseja llegar a la interpretación más cercana a la mente del autor. Así se desharán las contradicciones aparentes.²⁹ Como se ve, nuestro pensador es buen hermeneuta, pues prefiere equivocarse en la interpretación de un texto que achacar errores al autor del mismo, cosa que se repetirá en Hans-Georg Gadamer, como lo resalta su estudioso Agustín Domingo Moratalla.³⁰

3.3. El Dios semiotista de Cusa

Pasa luego Cusa a dar un argumento a favor de la existencia de Dios. Es el conocimiento del Principio. «éste debe ser aquello que lo cual nada puede ser anterior ni nada más potente ni nada mayor puede [haber], pues nada hay mayor que la potencia que genera su propia y precisa igualdad».³¹ Explica que nada puede ir antes del Poder, porque nada *va* antes si no *puede ir* antes. Ese Poder es un Principio Omnipotente, anterior al ser y al no ser, porque nada es o no es si no *puede* ser o no ser. También precede al hacer y al ser hecho, porque nada hace ni es hecho si no *puede* hacer o ser hecho. De ahí concluye que todo lo que es y todo lo que puede ser conocido está complicado en el Poder mismo, es decir, está implicado en Él.

También lo Igual es igualdad del Poder, porque éste genera la igualdad consigo mismo. Ese Poder «está en igual relación con las cosas contradictorias, de modo que no puede más una que otra»,³² por virtud de esa misma Igualdad. Del Poder y de su Igualdad procede una Unión potentísima, porque la unión hace que el poder sea máximo. Así resulta un Único Principio Potentísimo, Igualísimo y Unísimo. Resultado de esto es que el Poder une todas las cosas de manera igual, las complica y las explica. Es decir, expresa lo que ya contiene en sí mismo, por lo cual produce lo semejante a Él. Así, lo singular es lo igual, y por eso el objeto del conocimiento sensitivo, del imaginativo y del intelectivo es la igualdad.

Cusa pasa entonces a tratar del conocimiento, que es uno de los atributos principales del ser humano. Y lo explica por la semejanza o analogía: «De manera natural la potencia [o facultad] conoce su objeto, pero el conocimiento se hace por semejanza. De ahí que [aunque] la Igualdad sea objeto de todas las potencias cognitivas, es la semejanza lo que las pone en acto».³³ Es la tesis escolástica de que

²⁹ Cusa, 2005, p. 151.

³⁰ Domingo Moratalla, 1991, pp. 310 ss.

³¹ Cusa, 2005, p. 152.

³² Cusa, 2005, p. 153.

³³ Cusa, 2005, p. 154.

las cosas se conocen por sus semejanzas o especies, esto es, los conceptos o ideas. Añade que también se conoce la igualdad por la semejanza o especie que se tiene en el intelecto; y toda semejanza es signo de la Igualdad. «La Igualdad misma y Única, que es la forma del ser y del ser-conocidas de todas las cosas, se percibe [ahí] como [algo] que aparece de varias maneras en varias similitudes; y en su esplendor [se percibe como] una aparición singular de ella a la que llamamos cosa».³⁴

La mente humana se intuye a sí misma como aparición viva e inteligente de la Igualdad, pues es signo de la Co-igualdad. Así brilla la Igualdad, y en su esplendor el hombre conoce su ley, la cual lo hace naturalmente bueno, equitativo, justo y recto. Es una luz inteligible; la luz sensible es imagen suya. Y es semejanza de la Igualdad. La mente ve sus signos, pero sabe que si esa luz desapareciera, no se podrían conocer las cosas a las que esos signos remiten. «¿De qué modo subsistiría el intelecto, cuyo ser consiste en una adecuación que seguramente cesaría si se quitase la Igualdad? ¿No se quitaría también la verdad, que es una adecuación del intelecto y la cosa? Nada de verdad permanecería si se suprimiese la Igualdad, pues en la verdad misma no se encuentra más que la Igualdad».³⁵ Y la igualdad está representada y concretizada por la semejanza o analogía.

Cusa distingue el alma sensitiva y el intelecto o alma intelectiva. La sensitiva es semejanza o imagen de la intelectiva. Explica el conocer, en el que hay dos formas: una informante, que es la semejanza del objeto, y otra formante, que es la semejanza del intelecto. El objeto informa con su semejanza al intelecto de manera natural, y el intelecto forma el concepto lo hace por su propia semejanza. Hay, por eso, dos semejanzas, una del objeto y otra del intelecto. «La similitud del objeto es superficial y extrínseca, la similitud del intelecto es central e intrínseca. La primera es instrumento de la segunda, pues el intelecto siente y conoce mediante ella».³⁶ La sensación, entonces, se da por el alma sensitiva, que es semejanza del intelecto, y una especie del objeto, que es semejanza suya. El alma sensitiva no es el intelecto, porque ella necesita de esa semejanza del objeto; pero, a diferencia de ella, el intelecto no depende, para conocer las cosas inteligibles, de una especie sensible, es decir, de un instrumento distinto de sí mismo. Así se entienden los principios, como el de no contradicción: «Cualquier cosa es o no es», que se conoce sin necesidad de ningún medio o instrumento. Así, el intelecto no conoce lo que es sensible, a saber directamente, sino que tiene que hacerse inteligible.

La mente del hombre, con su facultad o potencia cognoscitiva, es un microcosmos dentro de ese microcosmos que es el hombre mismo. Porque, como decía

³⁴ Cusa, 2005, pp. 154-155.

³⁵ Cusa, 2005, p. 156.

³⁶ Cusa, 2005, p. 157.

Aristóteles, la mente se hace de alguna manera todas las cosas, es decir, es todas en potencia y de manera intencional o psíquica, no material o física. Es un pequeño universo de manera psíquica, al modo como el hombre es un universo en pequeño de manera física, porque contiene en sí mismo todos los reinos de la naturaleza. Cusa habla del hombre como microcosmos o pequeño mundo, y parece insinuar lo mismo del alma o de la mente humana, en su conocimiento. Usó la imagen del hombre-microcosmos, como lo resalta Karl Jaspers.³⁷

Pasa a mostrar que en las cosas sensibles hay Igualdad, en lo plano, lo redondo y lo mixto. La superficie plana tiene más esplendor; la redonda también tiene cierto esplendor, pero con movimiento (y cita su libro *De ludo globi*); y también la mixta, pues no carece de toda igualdad. Y lo mismo pasa con las líneas: recta y curva; y lo mismo en los números, pues son progresión de la unidad y ninguno puede recibir más ni menos, en ellos hay igualdad. Y también se da en otras cosas: «¿No es cierto que en la salud, la vida, y cosas de ese tipo no se encuentra verdaderamente más que la Igualdad, eliminada la cual no permanecerían ni los sentidos, ni la imaginación, ni la comparación, ni la proporción ni el intelecto; y no serían ni podrían durar ni el amor, ni la concordia ni la paz?». ³⁸ Esa igualdad, como se ha dicho ya, se expresa en la proporción o analogía.

Después de todo esto que ha dicho sobre el Primer Principio, inferirá ciertas cosas sobre el alma. Para poder percibir las especies de los objetos sensibles, el alma sensitiva tiene que vivificar el aire. Por eso el alma no es ni aire, ni fuego, ni tierra ni agua, sino el espíritu que vivifica el aire para poder captar las especies sensibles. Las ponen en acto tanto el espíritu como el aire. Por eso el aire es un cuerpo que sirve de instrumento al alma sensitiva, y así el espíritu no es de la naturaleza de los objetos sensibles, sino de una virtud más simple y más alta. En el sentir, que es cierto padecer, la especie sensible actúa en el aire, que es cuerpo instrumental, por lo cual no es corporal, sino intencional, porque es formante respecto de ese cuerpo instrumental. El alma sensitiva tiene una virtud vivificante y una virtud cognitiva, imagen del intelecto, al cual se une.

El rayo de sol que traspasa un vidrio coloreado, hace aparecer en el aire la especie del color, y su esplendor hace que se vea el aire coloreado a semejanza del vidrio. Así, «el color del vidrio es como el cuerpo y el color del aire como la intención y espíritu relacionados con él. Pero lo que se siente en la vista —o sea en el [medio] vivo, transparente y aéreo del ojo— es la especie de tal intención, porque es más sutil y espiritual, desde que es esplendor de ella». ³⁹ El alma sensitiva, que es

³⁷ Jaspers, 1964, pp. 34-35.

³⁸ Cusa, 2005, p. 158.

³⁹ Cusa, 2005, p. 160.

espiritual, porque vivifica lo transparente, conoce en su propia transparencia el esplendor del esplendor.

Cusa encuentra una semejanza entre el aire coloreado y el hombre, ya que en los dos hay un cuerpo, un alma y un espíritu. El aire es como el cuerpo; la especie del color, que penetra al aire, es como el alma; y el rayo de luz que ilumina el color es como el espíritu. El alma racional del hombre tiene un espíritu que discrimina, en el que reluce el conocimiento que no tienen los otros animales. Esa luz nos viene de arriba y no se mezcla con el cuerpo. Es la luz que nos da Dios, la Virtud que Todo lo Crea.

En el epílogo, al Primer Principio o Causa de las Causas lo llama Poder-Ser; es el *poseest*, que él ha estudiado en otra obra, porque todo lo que es, puede ser, y el Poder-Ser mismo es la Causa de todas las causas. Y esto se debe a la Suma Igualdad y a la Suma Unidad. Por eso la mente puede captar Aquello que es lo más potente. Es la Potencia más potente que la cual no hay ninguna; y las cosas que pueden ser Cusa las llama «números»; pero la visión mental es de la Unidad, no del número, pues en los números múltiples busca la unidad invariable.

[La visión mental] contempla aquello que se numera en todo número, y no el número, porque en cualquiera de ellos —sin importar cuán grande o pequeño, par o impar— no puede haber más que aquella Virtud que la cual nada es más potente, pues ella sola sin mutación de Sí puede ser todas las cosas, y sin ella nada podría ser. ¿Cómo podría haber algo sin el Poder mismo? Y si algo pudiera ser sin el Poder mismo, entonces habría *podido* ser sin el Poder.⁴⁰

Dice que Dios podría ser todas las cosas, porque considera que en Él están todas complicadas o co-implicadas. Y a partir de Él, son explicadas, es decir, explicadas, o expresadas, en la creación. Así, todas las cosas sensibles son, y están hechas para verlo a Él con el intelecto, porque Él quiere ser visto. Y ahora lo vemos en ellas, como en un espejo. Que es lo que se dijo en un principio, y con ello se cierra su discurso como un círculo perfecto.

La voluntad depende del intelecto, trabajan en conjunto para constituir la libertad humana. Para Cusa, el hombre tiene esos varios aspectos, pero coordinados por el alma, que es lo más importante. Es su vena platónica, o neoplatónica. Tiene, por tanto, una veta mística, por encima de todo. El hombre está llamado a la contemplación de Dios, y todas las cosas son signos de Él, incluso el lenguaje y el hombre mismo.

⁴⁰ Cusa, 2005, p. 163.

4. Reflexión: el analogismo del Cusano

A pesar de que se ha colocado a Cusa como ejemplo de teología negativa y se piensa que subrayó la desproporción de Dios con respecto al conocimiento humano, lo cierto es que en el fondo de su planteamiento se cierne la analogía, que él recoge de Eckhart (el cual la toma de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino). Esa desproporción no lo conduce al equivocismo de los demasiado nominalistas, como Ockham, ni al univocismo de algunos demasiado realistas, como Escoto.

Es cierto que adopta y adapta el argumento anselmiano, y lo reformula diciendo que Dios es aquello más potente que lo cual nada hay, y eso es un procedimiento a priori, como el mismo argumento ontológico; pero también considera las cosas como signos, cifras o vías hacia Dios, en línea plenamente apriorística, como la de Santo Tomás y otros. Y allí, en las creaturas como signos del Creador, opera la analogía, si se quiere más al modo en que San Buenaventura lo aplica en su *Itinerarium mentis in Deum*, que al modo de Santo Tomás en sus cinco vías de la *Summa theologiae*, las cuales son sólo eso: vías o caminos, y no demostraciones contundentes y apodícticas, con lo cual dejaría de haber propiamente fe en Dios.

Se ve en la concepción tan semiótica que tiene Cusa del ser humano, ya que las palabras del lenguaje son signos de las cosas, pero como signos de las especies o conceptos de las mismas, ya que primero significan las cosas como conocidas y luego las cosas como reales o existentes (según aquello de la filosofía medieval del lenguaje, de que los *modi dicendi* significan primero los *modi intelligendi* y luego los *modi essendi*).⁴¹ Y las especies son semejanzas o analogías de las cosas y las palabras son semejanzas o analogías de las especies o conceptos. Es una visión muy analógica del conocimiento y del ser. No se puede negar el carácter analogista del pensamiento del Cusano.

Conclusión

Nicolás de Cusa, que fue un gran filósofo y teólogo, nos recoge las enseñanzas que ya se encuentran en los medievales neoplatónicos, aristotélicos y nominalistas de los que depende y a los que conjuga en lúcido eclecticismo. Pero me parece encontrar en él algunas cosas más. Su insistencia en la semiótica, en el hombre como animal de signos, e incluso en un Dios semiotista, que se da a conocer a través de signos, de un lenguaje cifrado o de cifras que deja en las cosas.

⁴¹ Beuchot, 1991, pp. 184.

El Cusano supo recuperar muchas cosas de los místicos, como Eckhart, a quien siguió de cerca. Se refiere a las cosas como signos, en una semiosis extendida. No se contentó con los signos lingüísticos, sino que accedió hasta los de los seres. De esta manera, puede decirse que alcanzó a captar, con un gran talento semiológico, el esplendor de las cosas, a veces pálido, a veces intenso, que nos conduce al esplendor inmenso de la Trascendencia.

También recogió elementos de Lulio, sobre todo su afán de una lógica combinatoria, con el gusto por las matemáticas, seguramente recibido de Roger Bacon y los nominalistas. Todo eso lo ha hecho muy interesante. En especial por su herencia luliana, que siempre ha sido señalada en el célebre cardenal de Cusa.

Bibliografía

- BEUCHOT, Mauricio, «El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz», *Diánoia*, 31, 1985, pp. 183-194.
- , *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: UNAM, 1991 (2a. ed.).
- , «Prólogo» en Juan José Ibarra de la Paz, O.F.M., *La lógica simbólica en el Beato Ramón Llull y George Boole: del silogismo a la ciencia*, Zapopan (México): Orden de Hermanos Menores - Provincia de los SS. Francisco y Santiago, 2010, pp. VII-VIII.
- , «Some Features of the Semantics in the Lullian Tradition», en *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, eds. Alexander Fidora – Carles Sierra, Barcelona: Artificial Intelligence Research Institute – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, pp. 107-116.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia: Fundación Juan March – Editorial Castalia, 1977.
- CUSA, Nicolás de, *Compendio o muy compendiosa guía*, traducción y notas de Daniel González García, en su tesis *El enigma del espejo. Claves para una lectura del Compendio de Nicolás de Cusa*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2005.
- DEBROCK, Guy, «El ingenioso enigma de la abducción», *Analogía Filosófica*, 12.1, 1998, pp. 21-40.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca: UPSA, 1991.
- FLASCH, Kurt, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008 (3a. ed.).
- HISPANO, Pedro, *Tractatus llamados después Summule Logicales*, trad. de M. Beuchot, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.
- JASPERS, Karl, *Nikolaus Cusanus*, München: R. Piper, 1964.
- LLULL, Ramon, *Dialectica seu logica nova M. Raymundi Lullii, diligenter emendata: restitutis quae olim fuerant sublata: et additis Tractatu de onventione medii, item Tractatu de conversione subjecti et praedicati per medium: per M. Bernardum*

Lavinhetam, en R. Lullus, *Opera*, Argentorati, Sumptibus haeredum Lazari Zetzneri, 1617.

—, *Retòrica nova*, ed. J. Batalla, L. Cabré y M. Ortín, Turnhout: Brepols – Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2006.

LULLUS, Raimundus, *Logica noua* (op. 101),

<http://www.kennydominican.joyeurs.com/LatinPatrology/RaymondLull.LogicaNova.htm>, 2011.

SELLARS, Wilfrid, *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid: Tecnos, 1971.

TRIAS MERCANT, Sebastià, «Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull», *Augustinus*, 21, 1976, pp. 59-80.

11. EL *DIRECTORIUM INQUISITORUM* I EL SEU EDITOR

GUILLEM CASELLES

JOSEP AMENGUAL I BATLE, M.SS.CC.

Monestir de la Real (Mallorca)

Si a més de ser el mallorquí més universal, el Beat Ramon Llull ha estat al centre de les controvèrsies dels intel·lectuals illencs, que alçaven els ànims populars en els segles XVII i XVIII, també Llull ha estat el centre dels odis més visceral, sense que li puguem atribuir cap casta de desitjos hostils als cristians, al temps que va gastar la seva vida per al bé comú, i per a la missió sense espasa, i per al diàleg amb els musulmans, jueus i jacobites cristians. Encetam aquest assaig tot manifestant que la diversitat de pensament, les opcions teològiques prou allunyades ens semblen inevitables i bones. Però seguidament presentam el cap d'un enfilall d'enemics del Beat Ramon Llull, a les formes de l'animadversió dels quals vers ell no en sabem retre una explicació. Tanmateix crida l'atenció que el personatge més hostil a Llull, com ho va ser fra Guillem Caselles, romanguí en l'obscuritat, quan l'any 1503 va ser el que va omplir el *Directorium Inquisitorium* de fra Nicolau Eimeric, amb un apèndix de textos falsificats de Ramon Llull, per obra del mateix Eimeric, però aliens al *Directorium*. Els va refutar A. R. Pasqual, en el volum II de les *Vindiciae Lullianae*.

En aquest assaig malavejarem atansar-nos a l'ambient i a la sumària biografia de fra Caselles, persona no gens marginal en el trànsit del segle XV al XVI.

1. Unes referències biogràfiques

Fra Guillem Caselles, va néixer a Felanitx, segons l'epitafi que ell mateix deixà compost en llatí: *Me Felanitx genuit*, és a dir, Felanitx me va engendrar.¹ Ometen aquest punt els versos en llatí de l'epitafi que li va dedicar el prevere, també felanitxer, Francesc Caselles.² Va ingressar en l'orde de Sant Jeroni de Miramar,³ en data desconeguda, i quan aquests monjos l'any 1442 deixaren aquest indret

¹ Bover, 1840-1841, pp. 654-655.

² Bover, 1868, p. 172, n.º 251, «Casellas, Francisco»: IV. *Venerabilis admodum Magistri Fr. Guilelmi Caselles praed. Ord. olim hic vicarii generalis et Inquisitorii apostolici, viri religiosissimi doctissimique. Epitaphium.*

³ A més de l'acta de professió, vegeu l'epitafi que va dictar, Bover, 1840-1841, pp. 654-655: *Ante Hieronimiana, istaec post cepta subivi.* de Montaner, 1974, pp. 327-339.

lul·lià, i els substituïren els dominicans, Caselles hi romangué, i dia 17 de març de 1469, va professar com a frare predicador, quan ja era ordenat com a prevere, segons consta en l'acta de professió.⁴ Caselles va morir a Catalunya, l'any 1516.⁵ Els ajuntaments de Felanitx i de Palma el van declarar fill il·lustre.⁶

Fra Guillem Caselles va ser lector de teologia en els convents de la Ciutat de Mallorca i de Tortosa,⁷ i va exercir com a predicador, com consta en llibres de clavariat, per exemple a Felanitx, per l'any 1476, quan encara vivia sa mare.⁸ No just va mantenir-se vinculat al seu poble nadiu, sinó que ho va escriure en el seu epitafi, i al cap de mig segle encara era recordat per haver-hi solucionat el problema de l'aigua potable, quan l'any 1490, fra Guillem Caselles, presidí unes pregàries solemnes, i després d'enfondir divuit pams l'ull de la font, l'aigua sortí amb abundància, el dia de Santa Margalida. Així ho feren constar en la vista pastoral de 1559.⁹ No podríem garantir l'exactitud de que, en aquesta data, de finals del pontificat del bisbe Giovanni B. Campeggi, algú practicàs la visita pastoral. No és impossible.

L'any 1491 ja era mestre i va assistir al capítol provincial de Cotlliure, assistí a la junta de diputats i definidors de Saragossa, de 1494, en qualitat de sots-definidor de la província d'Aragó.¹⁰ També va ser vicari general dels convents de Mallorca,¹¹ que devien pertànyer al grups dels reformats.

Tot i que els Reis Catòlics reformaren la Inquisició l'any 1478, tanmateix aquesta innovació no es va estendre a la Corona d'Aragó fins uns anys més tard. Així trobam que, vora aquestes tasques a l'interior de l'orde, Caselles fou inquisidor de Mallorca, al temps que era prior del convent de la Ciutat de Mallorca, en el trienni de 1482-1484.¹² El 1484 fou designat per al càrrec de la inquisició al

⁴ «Casellas, Guillermo», Bover, I, 174-176, n.º. 252. En concret, 174. Segons consta a l'epitafi de Francesc Caselles, del segle XVII, Casellas, Francisco», Bover, I, 252, 171-174. En concret, 172, publicat pel mateix Bover, *Historia de Mallorca*, II, 654. B. Guasp Gelabert, 1961, p. 57, segons el *Llibre de professions*, que era a l'ARM, f. XXII. S'hi referí Bover, I, 251, 174, que indica que posseïa aquest llibre un amic seu.

⁵ Bover, 1868, I, 175, n.º. 252, que cita la crònica de fra Vicenç Pons, el manuscrit de la qual existia en el convent dominicà.

⁶ Colom Palmer, 2008, pp. 112-113

⁷ Bover, 1840-1841, p. 655: *Clarus in his olim, quippe Magister eram*. «Casellas, Guillermo», Bover, I, 174, n.º. 252. Coll, 1952, p. 144.

⁸ Rosselló Vaquer, 1975, p. 155, 24-04-1476: fou recompensat amb 6 lliures, més una altra, pels dies que va estar a ca sa mare. Dels seus diners, va pagar la canal de la font. 193, 20-07-1490, Caselles era per Mallorca, i va proposar enfondir devuit pams l'ull de la font, i va brollar aigua amb abundància. Bover, 1868, p. I, 174, n.º. 252.

⁹ Bover, 1841, 655: *Felanitx patria mea haec structa lavacra dedi*. Xamena Fiol, 1970, Xamena Fiol – Rosselló Vaquer, 1975, 146: ADM, Visites pastorals, quadern 7, f. 33-35.

¹⁰ Bover, 1868, I, 174, n.º. 252.

¹¹ Bover, 1868, I, 174, n.º. 252. Bover, 1841, II, 655: *Ipsa vices Generalis habens, clavumque tenebam*.

¹² Colom Palmer, 2008, 112-113; Muntaner-Pérez-Colom, 1989, p. 202.

Principat, juntament amb Joan Franco, però no arribà a exercir a causa de l'oposició de les autoritats barcelonines. Però l'any 1486, Innocenci VIII destituïa els inquisidors tradicionals, acte que afectava a fra Guillem Caselles, inquisidor de Mallorca.¹³

En aquest ofici, exercit segons el model medieval i, de bell nou, segons les innovacions dels Reis Catòlics va mostrar-se devot de la Mare de Déu i acèrrim enemic de la creença en la Puríssima, tot emparant-se en la seva dependència de la doctrina de Sant Tomàs d'Aquino,¹⁴ i, per tant, perseguidor de les doctrines de Ramon Llull. Inquisidor i també passat dels jerònims als dominics, ho va ser fra Nicolau Merola.¹⁵ Abans havia fet el mateix canvi fra Nicolau Martí.¹⁶

Caselles fou de bell nou prior entre 1503 i 1505.¹⁷ Tot i això és un personatge desconegut, que no consta en el *Diccionari d'escriptors lul·listes*, de Sebastià Trias Mercant publicat l'any 2008,¹⁸ com ja un gran antilul·lista dels anys que formen l'arc entre els segles XVII i XVIII, fra Martí Serra, en el seu llibret, *La gallina orba*,¹⁹ l'oblida per complet, tot i que feu obrir la seva obra amb un llistat de 161 autors antilul·listes. Sobre aquestes pàgines va escriure Bover: «*Estas producciones, particularmente las que están en mallorquín, son todas satíricas y originales, y su elegancia y jocosidad pueden muy bien competir con las obras del filósofo rancio*».²⁰

Nosaltres consideram que amb J. N. Hillgarth ens hem de preguntar, a la posta del s. XV, què passava a Mallorca on, a diferència de la reacció contra Eimeric, que va caracteritzar els lul·listes de la Corona d'Aragó, tombant el segle XV, a l'Illa, l'inquisidor, mallorquí de naixement, Guillem Caselles, encara va poder encausar el lul·lista Pere Deguí,²¹ i, més encara, és que el més greu va ser que Caselles esdevingué el difusor de la màquina persecutòria del Beat Ramon, com a autor de

¹³ Llorca, 1949, pp. 119-124, n.º 23. A p. 121-122, hi llegim: «Nos igitur super his providere volentes, ut tenemur, dilectos filios Iohannes de Colivera et Johannem Epila, Johannem Franco necnon Guillermmum Casillac in Aragonie et Iohannem Orts in Valentiae Regnis [...] Apostolica auctoritate amovemus et privamus eosdem, omnes quoque eis pro illius exercitio concessas facultates et factas commissiones dicta auctoritate revocamus et volumus pro infectis haberi». Evidentment, Guillermmum Casillac era fra Guillem Caselles, inquisidor a Mallorca i no a Aragó, com ja ho va observar Santamaría, 1975, p. 179, a la nota 19. L'autor fa aquesta precisió, ben necessària, a Bernardino Llorca, 1948, pp. 374-378.

¹⁴ Bover, 1841, II, 655: *Fortiter Angelici defendi dogmata Thomae*.

¹⁵ Muntaner Bujosa, 1953-1960, pp. 467-503.

¹⁶ Guasp Gelabert, 1961, pp. 49-50, segons el *Llibre de professions*, que era a l'ARM, f. XIII.

¹⁷ Colom Palmer, 2008, p. 112.

¹⁸ Trias Mercant, 2008.

¹⁹ Serra, *La gallina orba qui busca las mentides de una Porrogia Luliana composta per un de Montesion de la Ciutat y Reyna de Mallorca en defensa de Ramon Llull. 1748, Anno a Nativitate Dni. MDCC. BB-II*, 353.

²⁰ Bover, 1868, II, n.º 1194, p. 382.

²¹ Hillgarth, 1991, I, 228.

la interpolació de 20 textos, la majoria manipulats, atribuïts al Beat, en l'edició que feu del manuscrit de fra Nicolau Eimeric, el *Directorium Inquisitorum*. Volem pensar que l'enveja ha jugat fort en la nostra societat illenca petita, quan el repté és sumar amb cordialitat. Probablement els darrers antilul·listes hagin estat mallorquins.

2. Els tomistes i la Inquisició, contra els lul·listes. La Immaculada

Tanmateix, en el segle XV el tribunal medieval no romangué inactiu. És cert que no sovintejaren els processos. Recordem solament el de 1458, quan va atrapar un home i una dona, que foren acusats d'heretges, i van ser torturats i cremats.²² També, segons el model tradicional, el predicador fra Guillem Caselles, l'any 1477, va ser proposat pel rei Joan II com a inquisidor de Mallorca, ateses les seves bones virtuts, i amb ocasió de la vacant, per defunció de Nicolau Merola.²³ Sabem d'ell, que l'any 1476 havia predicat la quaresma en el seu poble nadiu,²⁴ i, com ho acabam de notar, abans de l'any 1480 ja era inquisidor,²⁵ i des d'aquest any era prior del convent de dominics de la Ciutat²⁶ i ja exercia com a Inquisidor de Mallorca,²⁷ funció de la qual el va revocar Ferran II, dia 27 de juliol de 1487.²⁸ Però, durant aquells anys, foren diverses les persones condemnades.²⁹ Es tracta d'accions molt més greus que les exercides contra els lul·listes, que sortosament no foren ni tan sols torturats. Realment és deplorable que els mendicants, sorgits com a predicadors evangèlics, haguessin estat envilitos, i que acceptassin degradar-se amb les tèrboles pràctiques inquisitorials, quan el que mancava més era l'evangelització dels batejats, com ens ho mostraren els casos de diversos encausats com a protestants, o com a blasfems, o com ho veieren els que contemporàniament, a Mallorca, crearen un equip apostòlic de dotze preveres, destinats a evangelitzar.³⁰

El temps corria i les pressions dels Reis Catòlics als papes eren insistents, perquè la forma de regnar tendent a l'absolutisme era imperant, i ja abans de la reacció de Pere Litrà, els monarques havien arrabassat del papa Innocenci VIII, dia

²² Campaner, 21967, 173.

²³ Rosselló Vaquer, 1986, p. 79, 10-09-1477. ACA.

²⁴ Rosselló Vaquer, 1975, II, p. 155, 24-04-1476: fou recompensat amb 6 lliures, més una altra, pels dies que va estar a ca sa mare. Dels seus diners, va pagar la canal de la font. 193, 20-07-1490, Caselles era per Mallorca, i va proposar enfondir devuit pams l'ull de la font, i va brollar aigua amb abundància.

²⁵ Rosselló Vaquer, 1986, p. 73, 11-01-1480, Arxiu de Protocols de Mateu Moranta.

²⁶ Rosselló Vaquer, 1986, p. 73, 04-03-1483, Arxiu de Protocols de Mateu Moranta.

²⁷ Rosselló Vaquer, 1986, p. 28, 12-11-1505, ARM, Arxiu de Protocols, Joan Crespí.

²⁸ Rosselló Vaquer, 1975, II, p. 182, 27-07-1487. Prometé acudir a la cort, amb el Vicari General, per donar raó de tot el que havia fet «en lo ofici de la sancta Inquisició».

²⁹ Colom Palmer, 1992, p. 62.

³⁰ Balle Oliver, f. 131, 10-12-1485, ARM, lletres missives, f. 88v, que comentam a un altre lloc.

6 de febrer de 1486, un breu amb el qual destituïa els inquisidors tradicionals, fet que afectava a fra Guillem Caselles, inquisidor de Mallorca. Per altra banda, donava facultats a fra Tomàs de Torquemada, com a Inquisidor General, perquè nomenàs uns nous inquisidors, facultat que el Papa va renovar el dia 24 del març següent, i expressament les competències de l'inquisidor s'estenien a la Corona d'Aragó. Els poders de l'Inquisidor eren tan grans, que dia 25 de setembre de 1487 Innocenci VIII establia que els bisbes havien de procedir juntament amb els inquisidors i en cas d'apel·lació havia de ser l'Inquisidor General qui canalitzés la causa.³¹ Evidentment, el poder venia del nomenament, i no del sagrament de l'orde, que correspon al bisbe. Es tractava d'una aberració papal de conseqüències inabastables. Evidentment, no es tocava el Credo; però espanyava la convivència entre els cristians i els ministres. També havia començat a ser present a Mallorca l'espant al que al·ludia Litrà.

Entrava l'absolutisme, i la maquinària reial engolia tot el que trobava. Inspirats en el retorn al dret romà, més conegut amb l'humanisme, el camí cap a l'absolutisme era imparabile. Així, dia 17 de maig de 1488, data en què el papa Innocenci VIII, per tal que molts processos ordinaris no haguessin de recórrer a Roma, va nomenar el bisbe de Mallorca, Diego de Avellaneda, com a jutge d'apel·lació per a la Corona d'Aragó.³² Per suposat, el bisbe no era en el seu bisbat. Poc va durar aquesta situació, puix el bisbe absentista de Mallorca va morir dia 21 de novembre d'aquell any. Per a les causes mallorquines, hom haurà d'apel·lar no al bisbe mateix, sinó al seu oficial delegat.³³

La destitució papal de Guillem Caselles li va ser comunicada a través del rei i del Procurador reial, Gregori Burgues, tres mesos després que el Papa havia signat el nomenament del bisbe Avellaneda, el 17 d'agost de 1488, com referent en les apel·lacions. Era, per tant, una operació pensada i sincronitzada, en la qual els protagonistes eren Torquemada i el monarca. Es lamentaven que, malgrat havia passat cosa d'any i mig, Caselles seguia exercint d'inquisidor.³⁴ Interpel·laven el Vicari General, Arnau de Santacília, doncs, el bisbe era absent, perquè Caselles havia d'explicar-se davant Torquemada o el seu comissionat, sobre les anomalies de la seva gestió inquisitorial. Caselles i Santacília eren objecte, segons escriví Pere Litrà, d'una «sinistra informació». Contrariat, el notari s'esbravava escrivint: «No cregau nació al món sia tan notada de ser apassionada com mallorquins que ja som

³¹ Llorca, 1949, pp. 137-138, n.º 28, 25-09-1487.

³² Llorca, 1949, pp. 153-159, n.º 36. Diago, 1599, p. 60v.

³³ Llorca, 1949, pp. 153-159. Per a Mallorca, p. 157.

³⁴ Santamaría, 1975, p. 181, nota 23, ARM, Lletres reials del Reial Patrimoni, 26, f. 98-100.

assò que per honesta demanda que fassen tots los homens stan ab recel de passions».³⁵

Hom desconeix quin era el fonament de l'acusació contra Caselles i Santacília. Podria ser que es tractàs, com esdevingué a altres llocs, d'una maniobra per a distreure la diguem-ne opinió pública, perquè s'implantàs simplement el nou tribunal. Santacília retornà prest a Mallorca, mentre que Caselles també sortí de Saragossa, però tardà molt en retornar a l'Illa,³⁶ on fins i tot va tornar ser inquisidor en el nou sistema, que queda constituït, amb l'arribada dels nous ministres pel juny 1488.³⁷ D'altra banda, no sembla que el Gran i General Consell tractàs amb esment aquest esdeveniment, per tal d'evitar-lo.³⁸

Si llençam el nostre esguard, observarem que, amb un abast insospitable, Ferran II i d'Elisabet I de Castella, l'any 1483 posaren uns antecedents que, amb el temps, traspalsarien la vida de Mallorca, amb unes repercussions que no s'han repetit a cap dels altres països hispànics. Sorgia un nou model d'Inquisició, que era la castellana, independent de la jurisdicció episcopal. Sixte IV, dia 29 de gener de 1482 havia concedit als reis la facultat de nomenar els inquisidors, i així ho feren el mateix any a València.³⁹ El darrer inquisidor segons el model medieval a Mallorca ho era el dominic fra Guillem Caselles,⁴⁰ amb el qual toparen fortament els lul·listes en anys successius.⁴¹ El dominic va ser destituït per Innocenci VIII, a causa del seu antilul·lisme, quan el varen denunciar els Jurats Forans, els quals brindaren, sense pretendre-ho, la millor oportunitat per a nomenar inquisidors castellans, amb uns objectius més específicament orientats a perseguir els conversos. Ferran II, amb data de 27 de juliol de 1487, va enviar una reial ordre, que el Procurador reial de Mallorca va entregar al Vicari General, Arnau de Santacília, juntament amb el breu papal. També remetia una carta de Torquemada, per a fra Guillem Caselles.⁴² El pretext per canviar de model inquisitorial el va motivar el darrer esclat antilul·lista. Torquemada va crear un sistema en el qual els inquisidors anaven en parella. Un era teòleg i l'altre jurista.⁴³

Coneixent els projectes de la corona, el Gran i General Consell el 1487 va

³⁵ Santamaría, 1975, p. 181, ARM, Lletres reials, 5, f. 92. L'autor explica el malestar de Litrà, el qual des de lluny cregué que a Mallorca hom li atribuïa la destitució de Caselles i la convocatòria del Vicari General.

³⁶ Santamaría, 1975, pp. 181-182.

³⁷ Santamaría, 1975, p. 182.

³⁸ Santamaría, 1975, pp. 182-184.

³⁹ Terrassa, *Anales de Mallorca*. BLR, Ms, BB-II-106-II, 207.

⁴⁰ Terrassa, *Anales de Mallorca*. BLR, Ms, BB-II-106-II, 207.

⁴¹ Terrassa, *Anales de Mallorca*. BLR, Ms, BB-II-106-II, 207-214.

⁴² Terrassa, *Anales de Mallorca*. BLR, Ms, BB-II-106-II, 214, on es remet a ARM, Cartes reials, 27, 1484-1491, f. 97, 2.

⁴³ Colom Palmer, 1992, pp. 23-24, on hi trobareu altres informacions i més noms.

reclamar l'atenció del rei Ferran II, per tal que l'antiga inquisició, dirigida pel bisbe («per los ordinaris»), no fos suplantada pel nou model, que comportaria que vinguessin «altres strany». Afegeixen que aquesta previsió «ha aportat molta terror y espant als principals de aquest vostre regne».⁴⁴

En definitiva, l'any 1488, uns inquisidors castellans havien estat enviats a Mallorca, per inaugurar la trista i deplorable història de la nova inquisició. Tanmateix, anys més tard, Caselles va ser renovat en l'ofici per Tomàs de Torquemada,⁴⁵ i va restar en el encàrrec fins a 1515, encara que amb qualque interrupció.⁴⁶ D'aquesta manera Caselles va ser un inquisidor experimentat en els dos sistemes coneguts, l'antic, i l'implantat pels Reis Catòlics. Era el prototipus de l'antilul·lisme, amb les seves lluites amb Pere Dagú, com ho veiem al seu lloc.

Tot i que els Reis Catòlics havien previst que els inquisidors havien de ser forans, ben prest foren anomenats una altra vegada mallorquins, tant frares com preveres seculars. Així, després de Francisco de Oropesa, l'any 1502 fra Guillem Caselles fou nomenat inquisidor de Mallorca,⁴⁷ on hi exercia l'any 1505,⁴⁸ però del 1506 al 1508 passà al Principat amb el mateix càrrec; de bell nou, del 1509 al 1512, tornà a exercir a les Illes.

Amb el retorn de Caselles a Mallorca, per l'any 1502, aquest tribunal tornà a reverdir l'antilul·lisme, per una banda superat per la força dels privilegis dels reis Pere III, Martí I i Joan II.

Tanmateix, el judici de Caselles amb el d'altres teòlegs, va ser favorable, a la beguina Sor Elisabet Cifre,⁴⁹ fundadora del col·legi de la Criança de la Ciutat de Mallorca, agraciada amb nombroses revelacions i visions. Ateses certes

⁴⁴ Pérez i Martínez-Muntaner-Colom, 1986, pp. 289-290, 28-07-1487. ARM Lletres missives 638, f. 82v-83v.

⁴⁵ Santamaría, 1975, p. 175.

⁴⁶ Rosselló Vaquer, 1986, 30, 1511-1515. Mut, 1841, pp. 362-364. És confós en la cronologia de Caselles, com a inquisidor, de manera que a vegades sembla que no ho hauria estat, durant el segle xv, quan les referències que don ho mostren, i en realitat ho va ser. Afegim que Llorca, 1949, p. 119, en la nota es refereix a un *Miguel Casell*, com a inquisidor de Barcelona, després de *Juan Franco*, i a la 122, aquest *Miguel*, es canvia en *Guillén*. Nosaltres creuríem que és el frare dominic mallorquí, que ens ocupa. De fet, amb breu adreçat a fra Tomàs de Torquemada, dia 6 de febrer de 1486, Innocenci VIII destitueix una colla d'inquisidors de la Corona d'Aragó, entre els quals hi torna ha haver, i en el mateix ordre en que apareixen sempre, *Iohannem Franco necnon Guillermmum Casillac in Aragonie [...]*. També creiem que aquest *Casillac* és Caselles. Notem que a l'índex onomàstic i de coses consten «Casells», dues entrades, per a Miquel i Guillem, i una, *Casillac, G*. Queda molt per a esbrinar, pel que fa a aquest inquisidor.

⁴⁷ Hillgarth, 1991, p. 226, cf. nota 253; Ventura i Subirats, 1998, p. 467.

⁴⁸ Rosselló Vaquer, 1986, *Apèndix*, 28, 12-11-1505, ARM, Arxiu de Protocols, Joan Crespi.

⁴⁹ Vicente Mut, *Vida de la Venerable Madre sor Isabel Cifra, fundadora de la casa de la educació de la Ciudad de Mallorca, [...]*, Impreso en Mallorca en casa la Viuda Piza año 1655, 112.

expressions seves, i tenint present alguns dels seus directors i protectors, nosaltres creiem fudadament que era lul·lista.

3. La Inquisició mallorquina deficitària: Caselles i els conversos

Ja hem recollit com per l'any 1480 era inquisidor,⁵⁰ el que el duqué a condemnar a la reconciliació un grapat de conversos, en uns temps de poca activitat del tribunal.⁵¹ En una segona etapa, sembla que el tribunal de Mallorca era poc productiu, doncs els documents mostren que l'economia era precària, i ja en temps de fra Caselles, per 1497, hi hagué una rebaixa en els sous,⁵² d'aquí que a Caselles la retribució li va quedar en 150 lliures anuals.⁵³ Tot i això, li queia qualche complement del sou, com ho foren els 30 ducats d'or, que li foren atorgats el 13 de juny de 1509.⁵⁴ Ara bé, Caselles es queixava al rei del retard amb què era pagat.⁵⁵ A causa de l'estat deficitari crònic de l'economia inquisitorial, el tribunal mallorquí va pretendre fruir d'un benefici canonical a la Seu. Aquesta situació, que era general, va fer pensar als reis que l'economia de la Inquisició no havia de recaure sobre les confiscacions als condemnats, que havien de passar a resoldre les finances reials, sinó que calia establir un finançament estable, pel què pensaren en que es suprimís una canongia en les catedrals i col·legiates, de cada bisbat, i els fruits passarien a dotar la Inquisició. Així deixaria de dependre, en certa manera, de la hisenda reial, i seria sostinguda per les eclesiàstiques. De fet, Ferran II, l'any 1501, va escriure al Capítol, que una canongia passàs al Sant Ofici.⁵⁶

A causa d'això, pel novembre de 1504, hagueren de recórrer al rei, el qual els va reiterar els seus drets de propietat, a través d'un complicat procés, enormement pesat per els conversos. El monarca va al·legar que ell no podia concedir la propietat d'uns bens segrestats per la Inquisició. En conseqüència, aquells béns havien de ser venuts als fills i néts, etc. dels conversos, segons el preu registrat en l'inventari del tribunal. Aquesta acció es va realitzar amb la intervenció del qui aleshores era inquisidor, fra Guillem Caselles, i d'Arnau Litrà, *scrivano de sequestros*. D'aquesta manera aquells compradors havien de ser respectats en els seus drets de propietat,⁵⁷ perquè hi havia qui furgava entre papers i per la societat

⁵⁰ Rosselló Vaquer, 1986, 73, 11-01-1480, Protocols de Mateu Moranta.

⁵¹ Colom Palmer, 2008, 112.

⁵² Ventura i Subirats, 1977, pp. 106-107.

⁵³ Rosselló Vaquer, *Cronicó felanitxer*, IV, *Apèndix*, 30, 1511-1515. Ventura, «Els inicis de la Inquisició espanyola a Mallorca», 107, on podeu comprovar com eren retribuïts els titulars d'altres càrrecs.

⁵⁴ Ventura i Subirats, 1977, p. 110, AHNE, 243, 352v.

⁵⁵ Ventura i Subirats, 1977, p. 111, AHNE, 243, 365v-366r, 03-09-1509.

⁵⁶ *Documentación inédita sobre el pontificada de D. Antonio de Rojas*. [Anònim], f. 6, on remet a les actes capitulars.

⁵⁷ Ventura i Subirats, 1977, p. 95, amb referència a l'AHNE, 243, 158v-159r.

per tal d'aprofitar-se dels béns confiscats, i creava situacions violentes entre els descendents dels conversos.⁵⁸

El tribunal de la Inquisició fou instrumentalitzat de diverses maneres. Citem solament dos casos en els quals hi van intervenir el rei Ferran II i l'inquisidor Guillem Caselles. L'any 1509 el rei es va servir d'aquesta institució, amb finalitat religiosa, per cobrar deutes corrents. I l'any 1510, per tal que Joan Garriga, convers, no fos molestat a Nàpols, on es mudava, per a viure-hi, l'inquisidor havia d'arranjar les qüestions de propietat adequadament.⁵⁹

Un altre d'aquests processos esdevingué dia 8 d'octubre de 1514, sota els inquisidors Guillem Caselles, els frares predicadors, i Mn. Arnau Albertí, Vicari General, en el qual foren condemnats per heretgia i apostasia una viuda d'un pare de Muro i un home de Manacor. Les despeses dels bastaixos, per transportar bancs i cadafal del Temple a la Seu i del frare que predicava i del que portava el Santcrist, foren degudament pagades.⁶⁰

Eren aquells dies els que corresponien a l'exercici inquisitorial del frare predicador, Guillem Caselles,⁶¹ l'actitud del qual va atreure l'animositat dels forans contra ell i contra l'orde al qual pertanyia, i el rebutjaven car el feien responsable d'haver impugnat Llull. L'Orde dels dominics:

havent *ab antiquo* per odiosa la dita gloriosa e admirable Art e Sciència del gregi Mestre Ramon Llull, han tengut e tenen tot lo studi e art que poden en molestar e anutjar lo dit Mestre Daguí per tant que aquell, lo qual ells saben es demanat en altres parts, inquietat per les coses que ells tempten fer assí, sen vaje e desampar les ditas escholas e rest lo tan gran bé que de aquellas se espere.⁶²

4. Pere Daguí i la Puríssima

Entram en un nou raig d'oposició de Caselles, que consisteix en la presència de Pere Daguí, defensor de la fe en el privilegi de la Puríssima, que arribà a Mallorca quan tot just esclatava una polèmica pels anys 1480, quan, com a prior del convent de Sant Domingo de la Ciutat, Caselles ja s'havia enfurismat a causa d'uns versos que porta escrits una imatge de la Mare de Déu, que mostren la doctrina de Sant Tomàs, segons la qual l'encarnació del Fill de Déu va ser causada pel pecat.⁶³ Ara

⁵⁸ Ventura i Subirats, 1977, pp. 96-100.

⁵⁹ Ventura i Subirats, 1977, pp. 95, amb referència a l'AHNE, 243, 163r; 244, 89.

⁶⁰ Rosselló Vaquer, 1990, III, p. 298, 089-10-1514, Arxiu del Regne de València, Mestre Racional, 8.367, f. 26v, 32 i n.º. 8.318.

⁶¹ Pérez Martínez, 1960, pp. 303-304.

⁶² Pérez Martínez, 1960, p. 301.

⁶³ Vegeu, ja, Diago, 1599, 60v, 61v.

bé, no oblidem que des de Sant Anselm i l'escotisme l'Encarnació es considerava com una mena de culminació de la creació, que implica certament la redempció del pecat de la humanitat. Ara bé, hem d'observar com la imposició de les opcions d'escola se va manifestar, per ambdós bàndols, degut als esmentats versos, del convent dels frares predicadors, que deien així:

*Non abhorres peccatores,
Sine quibus nunquam fores,
Tanto digna Filio.*⁶⁴

Podríem traduir-los, molt literalment, d'aquesta faisó:

No avorreixes els pecadors,
Sense els quals mai no hauries estat
Digna d'un Fill tan gran.

Els lul·listes exigiren que els dominics borrassin el segon vers, especialment l'adverbi *numquam*, car en ell s'expressava l'opinió tomista sobre la inclusió de la Verge entre els redimits, car hauria contret el pecat original, i no creien que l'alliberament del pecat es degués al fet que hi hagués pecadors. Caselles va apel·lar al papa Sixte IV, tot adreçant-se a Roma.

Per aquelles saons, per l'any 1481,⁶⁵ mestre Pere Daguí, natural de Montblanc (Catalunya), fou cridat a la Ciutat de Mallorca per ocupar la càtedra de filosofia lul·liana, fundada per Agnès Pacs de Quint i autoritzada pel rei l'any 1483, com a mestre vitalici. Acusat d'heterodòxia per l'inquisidor de Mallorca Guillem Caselles el mateix febrer de 1483, hagué d'anar a Roma per defensar-se davant d'una comissió de teòlegs,⁶⁶ entre els quals hi havia Fernando de Córdoba, que finalment el van absoldre. Les dues opinions eren probables, la tomista, que suposava que el pecat era necessari per a l'Encarnació, mentre l'escotista suposava que l'Encarnació s'hagués realitzat com a plenitud de l'obra de Déu, encara que l'home no hagués pecat. Segons la bul·la de dia 11 de setembre de 1483, que havia d'executar el bisbe de Mallorca, De Avellaneda.⁶⁷

⁶⁴ Costurer, 1700, pp. 298-299. Terrassa, *Anales de Mallorca*. II, 214; Mut, 1841, III, p. 363.

⁶⁵ Pasqual Fleixes, 1778, p. 774.

⁶⁶ Ferran II manà que el substitut de Deguí fos degudament retribuït en la seva absència, segons Trias Mercant, 2008, 216.

⁶⁷ Vegeu, *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*, 1731, 621-622, reproduït. Diago, 1599, 60v-61v, reproduïx el decret romà. Terrassa, *Anales de Mallorca*. II, 214-215, segons bul·la de Sixte IV, 11-09-1483. A més, la bul·la condemna les vuit proposicions herètiques, que ja havien condemnat els teòlegs a València, com si fossin de Deguí, mentre el document romà s'absté d'assignar al mestre català tal doctrina. Podríem dir que la seva anada a Roma li permeté clarificar les situacions. Bover, 1868, I, 174-175, n.º 252.

La comissió va examinar, sobre tot, l'obra de Deguí, *Janua artis*, que fou considerada ortodoxa, en bul·la d'Innocenci VIII, de 1485,⁶⁸ aprovació que li permeté publicar-la a Roma mateix. Abans d'acabar l'any el trobam de retorn, tot dirigint-se al seu lloc de naixement, Montblanc.⁶⁹ Bover informa que no solament Caselles va ser condemnat, sinó que els dominics mallorquins foren privats de ser inquisidors.⁷⁰ Creiem que es tracta del ja esmentat breu d'Innocenci VIII, de 1486, en el qual hi hagué la reforma de la inquisició en la Corona d'Aragó, que va conduir a la destitució de diversos inquisidors, entre els quals Caselles. El que sembla més real és el que ens ha transmès fra Joan Riera, seguit per Costurer, quan diu que Caselles fou desterrat, i creiem que a Barcelona,⁷¹ on va ordir la publicació de l'obra encara inèdita d'Eimeric.⁷²

Després d'una nova acusació de l'inquisidor Caselles, pel 1486 Daguí es refugià a la Cort⁷³ i l'any 1487 és nomenat capellà dels reis, així els seguia on es dirigien i exercí càtedra itinerant de filosofia lul·liana on la cort s'aturava (Saragossa, Jaén, Sevilla...). Aquesta activitat docent va contribuir a difondre el lul·lisme per Castella i per Itàlia.

En aquella estada a la cort de Ferran el Catòlic,⁷⁴ Deguí tingué com a deixeble l'ermità de Montserrat Bernat Boïl, que, més tard, acompanyaria Cristòfol Colom a Amèrica, i mantingué una estreta correspondència amb el cavaller mallorquí Arnau Descós.⁷⁵ Quan se va crear l'Estudi General, aquesta càtedra hi va ser incorporada.⁷⁶

En tota aquella causa, fou decisiva la intervenció del seu amic, admirador i deixeble Bernat Boïl davant del rei Ferran perquè aquest intercedís a favor del lul·lista. De tot el procés en queda constància en la correspondència que es van intercanviar durant aquest temps l'ermità Boïl i el mallorquí Descós. Daguí, poc després del seu retorn a Mallorca l'any 1499, va morir l'any 1500.⁷⁷ El 15 de maig de 1502 a Sant Francesc es van celebrar amb grans festes els èxits obtinguts per aquest mestre davant els papes Sixte IV, Innocenci VIII⁷⁸ i, també, davant Ferran

⁶⁸ Trias Mercant, 2008, p. 130.

⁶⁹ Terrassa, *Anales de Mallorca*. II, pp. 239-240.

⁷⁰ Bover, 1868, I, p. 175, n.º 252.

⁷¹ Costurer, 1700, pp. 397-398, on cita la informació Riera.

⁷² Avinyó, 1925, pp. 338-339; Carreras Artau, 1943, p. 281.

⁷³ Vilallonga, 1993. Ramis Barceló, p. 237.

⁷⁴ Pasqual, 1789, pp. 188-191, carta, en català, de Ferran II, 04-02-1493.

⁷⁵ Fita, 1891, pp. 284-348; Pasqual, 1789, pp. 173-174.

⁷⁶ Pasqual, 1789, p. 163.

⁷⁷ Pascual Pont, 1987, p. 83, ADM, Llibre de col·lacions, 1500-1501, f. 56v-57. Ramis Barceló, 2013, p. 238.

⁷⁸ Costurer, 1700, p. 303.

II. Fins i tot l'inquisidor, ja no mallorquí, Francisco de Oropesa, hi prengué part.⁷⁹ Aquest seguit d'aprovacions va continuar el mateix any de 1503, en què Caselles editava manipulats el *Directorium inquisitorum*. Diguem un cop més que no podem identificar la persecució dels lul·listes amb la Inquisició, que no els pertorbà gaire, sinó que l'antilul·lisme com ja ho indicarem, prové en gran part dels seguidors del *Directorium* manipulats per Caselles.⁸⁰

Amb el canvi de segle, hi hagué un reorganització de la Inquisició a Mallorca, on fou destinat Toribio de la Vega, que sembla que no prengué possessió del càrrec, mentre a partir d'un document datat a Sevilla, dia 7 d'abril de 1500, esmenta que Francisco de Oropesa, batxiller en lleis, i abat de Toro, havia partit cap a Mallorca, com a inquisidor.⁸¹ L'any 1502, després que l'inquisidor volia entrevistar-se amb el rei, va ser substituït per fra Guillem Caselles, que repetí en el càrrec l'any 1509.⁸² Era mallorquí, característica que se sumava a la de ser mendicant. Ambdues condicions no l'avalaven com a candidat a ocupar aquell càrrec a Mallorca, puix els nous inquisidors no eren de la terra, i la monarquia, contra el parer del Papa, havia marginat els mendicants.

Així, l'any 1508 hi tornà a haver delacions i cremadissa de conversos, com sempre, a la Porta Plegadissa.⁸³ Més greu va ser la cremadissa de dia 28 de juny de 1509, en la qual varen ser consumits quatre homes i 7 dones, a més de la condemna de 5 homes i 6 dones absents. No hi hagué cap reconciliat.⁸⁴ Pel 28 de setembre, del mateix any, l'inquisidor Guillem Caselles, encara va enviar tres dones al braç secular, perquè fossin ofegades i cremades.⁸⁵ Tres jueus més foren arrossegats fins a la mateixa porta i amb idèntica sort el 27 de setembre de 1510, vora els quals tocava haver-hi cinc absents, homes i dones.⁸⁶ En canvi, dia 15 de juliol de 1511, foren cremades les efigies de 52 jueus, ja difunts, els noms dels quals llegim en el repetidament citat Terrassa.⁸⁷ Ferran II, quan va saber que, pel juliol de 1509, la Inquisició confiscava els béns dels jueus, volgué ser-ne ben informat.⁸⁸

Ara bé, la poca feina que tingué la Inquisició a Mallorca, degut a la poca extensió del territori i a la consegüent reduïda població, ocasionà una crònica crisi econòmica, de manera que hagueren de substituir els inquisidors forasters pels

⁷⁹ Mut, 1841, III, p. 363. Campaner, 1881, p. 219, 15-05-1502.

⁸⁰ Amengual i Batle, 2018, pp. 79-102.

⁸¹ Ventura Subirats, 1977, p. 102: *qui profectus est Inquisitor in insulam Majoricarum*.

⁸² Ventura Subirats, 1977, pp. 102-104.

⁸³ Campaner, 1881, pp. 221-222, 17-06-1508, citat per G. Terrassa.

⁸⁴ Terrassa, III, f. 180.

⁸⁵ Terrassa, III, f. 181.

⁸⁶ Terrassa, III, f. 182-183. Campaner, 1881, p. 223 27-09-1511, rebaix a dos els cremats.

⁸⁷ Terrassa, III, f. 181.

⁸⁸ Terrassa, III, f. 180.

mallorquins, fet que dugué a una conxorxa d'interessos, al nepotisme, i a tota casta de corrupció, d'aquells que, per ofici, vetlaven per la moralitat del poble. Una mostra menuda d'aquest entrunyellat d'interessos, la tenim ben prest, quan Joan Vidal, de la nissaga de rics conversos, perseguits per la Inquisició, prestava a fra Guillem Caselles, deu florins d'or, durant el temps que el frare era a Barcelona, indret i temps durant el qual va editar el *Directorium Inquisitorum* de fra Nicolau Eimeric (1503). Va ser en aquesta sinistra edició, quan sortiren en públic les interpolacions que introduí Caselles, preses d'un altra obra d'Eimeric, segons les quals Ramon Llull era autor d'un centenar de proposicions falses o herètiques.

No podem fer història de futuribles. Hillgarth ja va observar que, en el segle XV, a Mallorca vingueren els lul·listes forans: el català Llobet, l'italià Passa, i l'altre català Deguí, ultra la dama protectora, la catalana Beatriu de Pinós. Solament al tombant de la centúria, apareixeran els filo-humanistes mallorquins, que es glorien de tenir Llull per compatriota. Ha nascut un nou concepte: la pàtria. Ara bé, qui va encendre l'odi contra Ramon Llull va ser el mallorquí Guillem Caselles, amb projecció secular. En efecte, si la font de l'antilul·lisme és Eimeric, tanmateix aquest era controlat. Els seus escrits romanien inèdits. El propagandista d'aquest inquisidor va ser el seu homòleg dominic, mallorquí, d'aquí que no sabem per on hagués seguit la causa del lul·lisme i de Llull, sense l'edició de l'annex antilul·lià que va introduir Caselles. Més encara, si el ventall d'Eimeric era teològicament ample, diríem que l'aversion de Caselles al Mestre provenia de l'oposició que sentia a les seves doctrines immaculistes. En darrer terme, podríem llençar la hipòtesi que el mòbil contra Llull era una oposició a la doctrina sobre la Immaculada Concepció de Maria.

A més d'aquesta esca acadèmica, en aquest conflicte, per mor dels versos immaculistes, encetat l'any 1483, no seria d'excloure que hi hagués fins i tot una certa tensió entre interessos de la Ciutat i els de la Part Forana. Si consideram que Deguí exercia el magisteri en el Puig de Randa, on ja Mario de Passa hi havia mantingut una docència lul·lística. Terrassa acusa d'enveja els dominics. Un document que l'inquisidor havia obtingut de Roma, pel 1483, manifestava que el Mestre havia infectat moltes ànimes a Mallorca en els darrers anys.⁸⁹ Deguí es veié obligat a consumir el seu preciós temps en un viatge a Roma per defensar-se d'aquelles impertinències inquisitorials.

Per l'altra banda, presentaren les al·legacions a la cort els Jurats de la Part Forana, que consignaren a l'ambaixador davant Ferran II, Francesc Eixartell.⁹⁰ Començaven per atribuir als dominics i, en concret a fra Caselles, la persecució de

⁸⁹ Hillgarth, 1991, I, p. 219

⁹⁰ Terrassa, II, 208. Pérez Martínez, 1960, pp. 283-295.

Deguí, que volien que acabàs en la seva expulsió del Regne, amb el què les escoles quedarien abandonades. Comencen a fer memòria d'Eimeric, i fan present com Pere Joan Llobet havia estat molestat, mentre els monarques, la Universitat de París i el rei de França havien aprovat les doctrines lul·lianes. Les al·legacions acusaven Caselles d'haver propagat que Deguí ensenyava doctrines herètiques, però que no el perseguí d'ofici, per no ser descobert. D'aquí que recorregueren al Lloctinent. Sembla que la confusió se va desfer, en un primer moment, amb un acte en presència del Bisbe, dels Jurats, canonges, etc., en el qual Caselles va reconèixer la innocència de Deguí. Però, Caselles apel·là, d'amagat, a l'Inquisidor general, que era a València, acusant Deguí de vuit proposicions herètiques. En aquesta falsa atribució Caselles seguia la petja d'Eimeric. Deguí i els seus deixebles foren condemnats, sense ser ni tan sols citats. Amb aquest procediment tortuós aconseguien Caselles i els dominics que les escoles de Deguí desapareguessin. En conseqüència, els Jurats forans demanaven a Ferran II que Deguí fos eximit de la jurisdicció dels inquisidors, i que solament depengués del bisbe. La gestió d'Eixartell tingué èxit. L'any 1486 el papa Innocenci VIII va respondre a una instància del monarca, en la qual no solament Deguí quedava excusat, sinó que també els dominics eren trets de la inquisició, quedant solament en exercici l'inquisidor General, fra Tomás de Torquemada, confessor reial.⁹¹

En efecte, ja pel 1475 un ermità provinent de Venècia, *eremita venetus*,⁹² mestre en arts i medicina, Mario de Passa, era per Mallorca.⁹³ Dia 13 de maig, d'aquest any, actuava en nom de Beatriu de Pinós.⁹⁴ El mestre italià a Barcelona havia visitat Joan II, el qual el 5 de setembre de 1478 el va autoritzar a refer les cel·les de l'ermita de Sant Honorat, per a implantar-hi a Sant Honorat una escola lul·liana.⁹⁵ Tot i que comptava amb el suport econòmic d'aquella dona lul·lista, l'any següent l'ermità retornà a son país, on hi va morir l'any 1481.⁹⁶ Dia 12 de juliol de 1479, va nomenar el notari de Lluçmajor, Gabriel Salvà, com a administrador de Sant Honorat, amb facultat de poder expulsar fins i tot els ermitans.⁹⁷ A més, va tenir cura de respectar l'inventari de l'ermità Pujol, esmentat. Trobà una forta oposició de l'ermità Ramon Pujol,⁹⁸ i, posteriorment, la filla de Beatriu de Pinós, la qual,

⁹¹ Terrassa, *Anales de Mallorca*. II, ff. 212-213.

⁹² Barceló-Ensenyat, 2000, p. 195, nota 23, on citen el document de l'ARM, Prot. A-100, 123r-124r. Pere Miquel Carbonell, en una carta del 29-03-1479, adreçada a la protectora de l'ermità, s'acomiadava «comanant-me al pater ermità», cf. Aguiló, 1889, pp. 30-31.

⁹³ Terrassa, 1760. BB II-99-II (Olim BB-MS II-12-4-II), cap. XXIII, f. 143v.

⁹⁴ Pascual Pont, 1987, pp. 54-55, ARM, Prot. M. Abellar, A-100, ff. 123-124v.

⁹⁵ Munar i Oliver, 1973, p. 20.

⁹⁶ Pasqual i Fleixes, 1789, p. 163. Hillgarth, 1991, I, p. 214; Barceló-Ensenyat, 2000, p. 107. Gili i Ferrer, 1988, p. 28.

⁹⁷ Font Obrador, 1974, p. 514, ARM, Prot. S (324), f. 90v.

⁹⁸ Gili i Ferrer, 1988, p. 29.

l'any 1478, va revocar la donació feta per sa mare.⁹⁹ Aquest va ser el motiu principal de la renúncia de l'italià a seguir en la seva pretensió de mantenir una escola lul·liana. A més, va posar-se gelós pel mestratge de Pere Deguí, a tot el que afegí la seva ingènua conducta amb l'inquisidor, fra Guillem Caselles, enemic declarat de Ramon Llull,¹⁰⁰ com podrem veure.

La mateixa dama, abans que morís el venecià, per l'onze de novembre de 1476, havia fundat un benefici a Monti-sion, per tal que a les escoles que hi havia prop, s'hi explicàs «la doctrina de l'Il·luminat i diví mestre Ramon Llull».¹⁰¹ Pel que sembla, les escoles lul·lianes solament foren ateses a Monti-sion, i no a Santa Fe.¹⁰² Pel 1478, existia la «Ylla del Call dels juehus», i la «Ylla de l'Esgléya del Call», església que esdevingué la capella de Monti-sion. Per l'altra banda, la sinagoga perseguida pel rei Sanç, pels anys 1314 i 1315, s'hauria transformat en la capella de Santa Fe, que l'any 1333 ja va quedar emplaçada allò on la coneixem.¹⁰³ Tampoc s'hi va instal·lar l'Estudi General, com hom ho havia projectat.¹⁰⁴

Poc temps després (1481), una altra dama, Agnès de Pacs i Segarra/ de Quint,¹⁰⁵ fundà una càtedra de doctrina lul·liana, a la Ciutat de Mallorca, dotada amb cent lliures anuals, per a la qual varen cridar el mestre de l'escola lul·lística de Barcelona, Mn. Pere Deguí,¹⁰⁶ el qual ensenyà contemporàniament amb altres lul·listes, com, per exemple, Bartomeu Caldentey, antic deixeble seu a Barcelona,¹⁰⁷ i menys especulatiu i més pastoral.¹⁰⁸ Probablement la manca de suport i d'instal·lacions suficients per a l'escola, l'aconsellaren a traslladar-se a Randa, d'aquí que aquests lul·listes de tendència més oberta foren coneguts com a «puig-randistes».¹⁰⁹ Deguí hagué d'interrompre el seu ensenyament, a causa de les

⁹⁹ Pascual Pont, 1987, p. 56. A les 57-58 explica les vicissituds d'aquesta fundació. Barceló Crespi, 2012, pp. 149-154.

¹⁰⁰ Pons Pastor, 1936, pp. 114-118. Hillgarth, 1991, I, p. 214.

¹⁰¹ Llabrés, 1924-1925, pp. 305-310. Vegeu la p. 307: «*et decantiri in ecclesia seu capella beatae Mariae de Monte Sion presentis Civitatis Majoricarum quamdiu in scolis juxta dictam capellam scituatis legetur per magistrum seu magistros habiles, et sufficientes sciencia illius illuminati, et Divi Magistri Raimundi Luili civis, et naturalis hujus regni Majoricarum. Et si juxta ecclesia seu capellam Sancte Fidei dicta sciencia fortasse legeretur tenendo ibi scolas generales, cum de hoc alias verbum factum fuerit, tali casu dictum Beneficium. in dicta ecclesia Sancta Fidei volumus cantari, et de serviri*». Estelrich Costa, 2002, p. 83, referint-se a Mn. Bernat Duran. Pascual Pont, 1987, p. 88.

¹⁰² Pascual Pont, 1987, pp. 87-90.

¹⁰³ Pascual Pont, 1987, p. 88.

¹⁰⁴ Pascual Pont, 1987, p. 89.

¹⁰⁵ Costurer, 1700, pp. 297-312. Terrassa, *Anales de Mallorca*. II, f. 215, segons un privilegi de Ferran II, signat a Astorga, 06-03-1483. Un assaig biogràfic a Barceló Crespi, 2000, pp. 21-47.

¹⁰⁶ Terrassa, *Anales de Mallorca*. II, 208. Barceló-Ensenyat, 2000, p. 107. En general, vegeu Trias Mercant, 2008, p. 130.

¹⁰⁷ Caldentey s'havia ordenat de diaca i sots-diac a Barcelona, l'any 1476, i l'any següent de prevere a la Seu. Cf. Rosselló Vaquer, 1975, pp. 159, 00-00-1477.

¹⁰⁸ Hillgarth, 1991, I, p. 220.

¹⁰⁹ Barceló-Ensenyat, 2000, p. 107.

acusacions de les quals anà a defensar-se a Roma i a Sevilla, perquè directament el papa i el rei l'escoltassin. De fet, l'any 1499 retornà a Mallorca, on pel març de 1500 se va presentar a la Seu, i una carta adreçada al Capítol de la Seu de Jaén, ens assabenta que havia mort a Mallorca, dia 18 d'octubre següent.¹¹⁰

5. La publicació del *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric, Barcelona 1503.

Caldrà situar-nos en els temps en que la impremta comença a ser un element social, per la capacitat de difondre les idees, i aquesta possibilitat esdevenia un colossal poder, que va alarmar papes i bisbes per un costat, i els reis i prínceps per altre. Així, la primera prohibició amb què controlava la producció impresa vingué dels Reis Catòlics, amb data del dia 8 de juliol de 1502, en la qual estableixen la censura literària.¹¹¹ No podem excloure que aquesta mesura fos un al·licient per a fra Caselles, per tal de combatre Ramon Llull, com ho feu l'any següent.

És ben instructiu recollir com ho va conèixer el paborde Terrassa. Tot començà, segons ell, després dels bons resultats que va obtenir mestre Deguí, a Roma i a Sevilla, i una volta que els papes Sixte IV, i Innocenci VIII, així com el rei Ferran II havien fortificat la causa del Beat Ramon, amb els seus privilegis. A més, s'hi va sumar l'èxit del certamen celebrat dia 15 de maig de 1502, en l'església de Sant Francesc en honor del màrtir mallorquí. No solament això, sinó que, a més, hi va participar l'inquisidor Francisco de Oropesa i el bisbe de Bugia, Miquel Morro.¹¹² Guillem Caselles era a Barcelona, i, com ho hem escrit, editar el *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric, tot interpolant-hi els 100 errors que ell atribuï a Ramon Llull, i que no se troben en cap obra seva, sinó que són una recopilació fraudulenta de textos contra Llull.¹¹³

6. L'oposició d'alguns inquisidors a la manipulació de Caselles en el *Directorium Inquisitorum*

L'any 1587,¹¹⁴ Francisco de la Peña, al servei de la inquisició a Roma va reeditar aquesta obra, amb la intenció de retornar-la a la seva integritat, com ell ho

¹¹⁰ Pascual Pont, 1987, pp. 84-85. Diu així, el text: *commutavit enim vitam por morte et ad astra confugit idem Petrus Dagui, sub die decima octava mensis octobris proxime elapsi*. ADM, Llibre del col·lacions, 1500-1501, f. 172.

¹¹¹ *Novísima Recopilación de leyes de España*, Madrid 1805, lib. VIII, tít. XVI, ley I y II, vol IV, 122-123. Text, a M[artínez] de Bujanda, 1993, pp. 121-122.

¹¹² Terrassa, *Anales de Mallorca*, II, f. 2.

¹¹³ Perarnau i Espelt, 1997, pp. 7-129.

¹¹⁴ Eymeric, 1587 i 1578.

escrivia, car tant els exemplars manuscrits com els impresos eren *depravata*. Si hagués obrat com prometé, i com pertocava, en tot cas havia d'haver editat Eimeric, però no les interpolacions, que hi havia introduït Caselles, amb els fraudulents 100 articles antilul·lians. Peña, tot adreçant-se al Dr. Lluís Vileta, reconeixia la manipulació de l'inquisidor mallorquí, com també feia constar que la bul·la de Gregori XI, de 1375, solament apareix en el *Directorium* imprès per Caselles.¹¹⁵

Ja Bonaventura Serra, per l'any 1771, recollia com Francisco de la Peña qualificava l'inquisidor Eimeric de porta estandard dels enemics de Llull.¹¹⁶ Ara bé, el comercial publicitari d'Eimeric va ser Guillem Caselles. El rei Ferran II va reaccionar publicant el reial privilegi, que recopila les anteriors aprovacions de la doctrina lul·liana.¹¹⁷ Reiterem que en temps encara de l'antecessor del bisbe Juan Díaz de la Guerra, tant a l'Ajuntament, com altres persones, fins i tot qualcuna amiga del bisbe, com l'esmentat Bonaventura Serra, sabien expressament que el papa Benet XIV feia anys que el seu judici negatiu sobre el Beat Ramon s'havia mudat fins al punt d'escriure d'ell que era *Sanctus martyr*.¹¹⁸ Aleshores, els enigmes que ens reserva l'ús de les interpolacions de Caselles se'ns fa més obscur. ¿Què en sabia el bisbe, autor de la més forta persecució de Llull, consumada amb els ministres de Carles IV (III)? ¿Era possible que un home que venia de Roma no fos al corrent del bul·lari papal, que és a les biblioteques de Mallorca, i que probablement ja hi era? ¿És cert que ho desconeixien els dominics, i els curials mallorquins? Per altra banda, ¿Com es relacionava Serra amb el bisbe, sabent el que coneixia sobre una qüestió sobre la qual l'erudit mallorquí havia escrit diversos plecs, que podem llegir avui? Encara no ens sabem explicar com l'Ajuntament no va ser més clar en les seves exposicions al monarca, tot i saber que a Roma les coses havien canviat. Havia aconseguit fer fora el bisbe, però la causa derivada de Caselles a Mallorca era quasi perduda. Som ben lluny de conèixer les darreres fortes repercussions de la manipulació feta per Caselles editor, en temps de Díaz de la Guerra.

Per la seva banda, el jesuïta Sebastià Salelles, pels anys 1656, inquisidor durant 40 anys, tot seguint fra Joan Riera, considerava que Guillem Caselles havia estat un home extremós i havia adjuntat al *Directorium* la falsa bul·la de Gregori XI, calumniadora de Ramon Llull, d'enrere sospitosa, condemnada i sepultada. Són expressions fortíssimes en un inquisidor.¹¹⁹

¹¹⁵ Terrassa, *Anales de Mallorca*, II, f. 5.

¹¹⁶ Serra Ferragut, BB. SL- 123, f. 155v-156r, i, f. 214.

¹¹⁷ Terrassa, *Anales de Mallorca*, II, f. 6.

¹¹⁸ Amengual i Batle, 2014.

¹¹⁹ Riera, [1627], p. 17: «*Praedicto anno 1503, aut paulo ante subortam iterum esse eandem de*

Ara bé, no deixa de ser una ironia fatídica que un mallorquí, com Caselles, fos el primer editor de l'obra emblemàtica d'Eimeric, el *Directorium inquisitorum*, Barcelona 1503,¹²⁰ i que, per altra banda, aparegués el privilegi que Ferran II, dia 21 de febrer del mateix any, va atorgar als Jurats i a la Universitat de Mallorca, en el quals se mostren a favor de Ramon Llull, en aquests termes: *Illuminati et divi doctoris Magistri Raymundi Lulli*.¹²¹ Fins aquell moment el *Directorium*, per nociu que fos, romania manuscrit, i d'ús privat.

Avinyó assegurà que aquella concessió reial va ser obtinguda pels lul·listes mallorquins, exasperats per l'agressió que anava a cometre Caselles,¹²² que preparava l'edició del *Directorium*, de l'any 1503. L'ambaixada davant el monarca era encapçalada per Gaspar Calaf, poeta del certamen de 1502. Joan Cabaspre pogué fruit de la llibertat d'ensenyament lul·lià, que li atorgava el rei.¹²³ L'any 1516 Caselles morí desterrat de Mallorca, en un indret de Catalunya.¹²⁴

Tanmateix, l'edició del *Directorium* no hauria estat perillosa per la causa del Beat Ramon, si no fos que sortí precisament amb una manipulació colossal del text, que fitava decidivament contra el Beat Ramon Llull. En efecte, Caselles hi va afegir, en la II part, en la qüestió novena, un catàleg de cent proposicions atribuïdes

Purissima Conceptione Deipare Virginis controversiam, inter Fratrem Guillelmum Caselles, Dominicanum [sic] simul, & Inquisitorem Regni Balearis, & Lulli Scholae Professores: his, ut supra, pugnantibus, & contra ipsos, Inquisitore Dominiciano. Tantoque exarsit dolore contentio, ut Romam perrexerit Inquisitor; & egerit coram Sanctissimo contra Lullianos. Sed, tanto suscepto labore: nec ipsis, nec Lullianae Doctrinae in aliquo nocere potuit. Reversus tandem ad Baleare Regnum, & in eadem contentione perseverans, dicitur fuisse pulsus a Regno. Quae omnia creduntur, praedicto nimirum homini, fuisse stimulum ad extremum, ut Anno 1503. Directorium Eimerici Typis mandans Barchinone, simul annexerit ex Bulla fictitia eiusdem calumniam contra Lullum, iam diu convictam, damnatam, atque sepultam». Segueix fra Joan Riera l'inquisidor Sebastià Salelles, (Gandia, 1576-† Malta 1666), 1651-1656, Lib. 3, cap. 15, regla 276, m 190-193. Riera i Salelles citats per Costurer, 1700, p. 397, nota 62, n.º 91. Vegeu aquestes referències a Amengual i Batle, 2018, p. 82.

¹²⁰ *Directorium inquisitorum. Sequuntur decretales tituli de summa trinitate et fide catholica*, al foli [221v] hi llegim: «*Explicit totum directorium inquisitorum heretice prauitatis compilatum Auinione per fratrem Nicholaum Eymerici ordinis fratrum predicatorum sacre theologie magistrum ac inquisitorem Aragonie heretice prauitatis. Impressum barchinone per iohannem Luchner Alemannum. Sub factis et expensis Reuerendissimi Domini Didaci de deça Episcopi Palentini Comitis pernie Anno Domini M. D. iii. Die. xxvii. Mensis Septembris*». [Barcelona 1503]. L'exemplar de la Biblioteca Vaticana no du paginació, si bé, a mà, a partir del segon foli, comença una numeració dels folis, amb el n.º. 1. A la segona pàgina hi ha un Pantocrator, a ploma, i en els angles de l'orla, hi ha uns quadrats, en els quals se distribueixen respectivament els quatre evangelistes. A alt, esquerre, Mateu, solament figurat per un àngel, sense nom, a la dreta l'àguila, i el nom de St. Joan, a baix, esquerre, el lleó amb el nom de St. March i a la dreta, el bou, amb la indicació de Sant Lluc. Sobre la figura, a alt, hi ha inscrit: *Saluator mundi salua nos*. Les p. [3-5] duen una carta de Pere Badia, adreçada al bisbe de Palència, Jaume de Deça, penitencier dels Reis Catòlics. A la [5] Comença el text d'Eimeric, com tot, a dues columnes de lletra gotitzant.

¹²¹ Terrassa, *Anales de Mallorca*. III, f. 3: 21-02-1503.

¹²² Avinyó, 1925, p. 347.

¹²³ Avinyó, 1925, pp. 347-348. Costurer, 1700, p. 350.

¹²⁴ Bover, 1868, I, n.º. 252, 175.

a Ramon Llull, que no figuren en el text original d'Eimeric,¹²⁵ sinó que són extractades de la bul·la de Gregori XI, tan combatuda per Terrassa. El síndic de la Ciutat, Gaspar Calafat, i altres denunciaren l'abús a Ferran II, que reiterà l'aprovació de la doctrina lul·liana, dia 23 de febrer de 1503, com ho hem indicat.¹²⁶ Com ho va recollir Costurer, el postulant a Roma, fra Joan Riera, n'era ben conscient del mal que havia perpetrat a la causa l'inquisidor Caselles, precisament perquè aquest havia perdut en la causa immaculista.¹²⁷

Tanmateix no van ser, pel que creiem, les qüestions pròpies del mètode al servei de la missió, que va elaborar Ramon Llull, les que el dugueren al *Directorium Inquisitorum*, ans sobre tot l'arrel de la persecució secular provenia de la seva fe en la Puríssima Concepció. Llull va ser un màrtir incruent per la seva fe en la Immaculada, que tant alçurava Nicolau Eimeric, com segles després va enfurismar fra Guillem Caselles, contra el lul·lista mestre Pere Daguí, el qual va acusar al Papa, i, vençut, pocs anys més tard va culminar la persecució contra el Beat Ramon

¹²⁵ *Directorium inquisitorum*, després d'haver formulat, en la qüestió IX, de la II part, els errors dels espirituals, condemnats anteriorment, [98r-101], comença així: «*Nona quaestio est hereses et errores per diuersos summos pontifices de fratrum consilio condemnati post mortem illorum qui errores huiusmodi possuerunt qui sunt. 101r, comença: Uicesimusseptimus error quod predicatorum et doctores religiosi viri qui infestabant a clericis transibunt ad infideles et timendum est ne ad hoc transeat ut cogant eos in prelium contra romanam ecclesiam iuxta doctrinam iohannis apoc. xv*». Immediatament, d'una manera forçada, fra Guillem Caselles hi va introduir les condemnes de Ramon Llull, [101r-105r]. El text comença així: «*Postquam dominus papa gregorius xi. in consistorio etiam de concilio fratrum interdixit et condemnauit cuiusdam raymundi lulli catalani mercatoris de ciuitate maioricarum oriundi laici fantastici imperiti qui quamplures libros ediderat in vulgari catalanico quia totaliter grammaticam ignorabat: quae doctrina erat plurimum diuulgata quam credit habuisse a diabolo cum eam non haberit ab homine nec humano studio: nec a deo cum deus non sit doctor heresum nec errorum; licet ipse Raymundus asserat in libris suis quo eam habuit in quodam monte a xristo qui sibi ut dixit apparuit crucifixus: qui putatur diabolus et non xristus: quae doctrina durauit fere per lxxx. Annos quousque scilicet frater nicholaus eimerici ordinis predicatorum aragonie inquisitor ex certis causis habens eandem multum suspectam de heretica prauitate illam multo cum labore transcurrit et postea pesentauit praedicto papae gregorio xx volumina et causa commissa domino cardinali hostiensi: de eius mandato fuerunt per .xx. et ultra magistros in theologia diligenter examinata et tandem de fratrum consilio ut hereticalia condemnata et tota doctrina generaliter interdicta: quae doctrina continebat plusquam quingentos articulos erroneos de quibus ut prolixitati parcatur centum presentibus inseruntur. Primus articulus quod deus habet multas essentias. In lb.. De philosophia amoris. [...] 104 v, després de l'error 100, segueix: *Horum centum articulorum primus in duobus codicibus quorum tamen unus ab alio est extractus non inuenitur taliter totaliter sed ut mihi videtur qui satis legi contuli et perlegi inuenitur equipollenter seu consequenter qui centum articuli a compilatione xx. Magistrorum predictorum fuerunt abstracti. Iste raymundus lull multos sequaces habuit atque habet hodie qui impudenter doctrinam suam licet hereticam et peruersam atque ab ecclesia reprobata totis viribus sustinent et defendunt et defendentes in errores varios incidunt qui sequaces lulliste ab isto raymundo lull communiter appellantur. Hereses autem et errores istorum lullistarum isti sunt. [...]*» enumera els dotze errors, i acaba en el del començament de la 105. L'edició de Roma, de 1585, comença el tractament de Llull, a la 272, i acaba en la 277, en la qual comença l'enumeració dels dotze errors, que es clouen en la p. 278. Avinyó, 1925, pp. 338-339, i molts altres autors.*

¹²⁶ Terrassa, *Anales de Mallorca*, [III], ff. 3 i 6.

¹²⁷ Costurer, 1700, p. 397, nota 62, ns. 89-91.

Llull, quan va treure dels arxius el manuscrit del *Directorium Inquisitorum*, de Nicolau Eimeric, que hi romania des de feia més d'un segle, en el qual hi va afegir els cent articles contra el Mestre. Va ser el gran servei de síntesi per als superficials antilul·listes, que gairebé mai l'estudiaren directament. Sense aquest servei de Caselles molts no haguessin conegut Llull. Per la seva banda, l'abat A.R. Pasqual va qualificar aquests enemics del Beat de manca d'originalitat, fins al punt que Aloys Madre li va manllevar unes imatges molt provocadores, quan els descriu com si fossin un *agmen auctorum sub duce Eymerico*,¹²⁸ és a dir, una guarda d'enemics de Llull que segueix Eimeric com a ovelles, *pecudum more*, sense cap crítica, *absque ullo examine*, mentre van darrere el xot passador, que és Nicolau Eimeric, el qual consideren que és la sola i universal autoritat: *unica et originaria in omnibus sit Eymerici auctoritas*.¹²⁹ Aquest és el gran mèrit de Guillem Caselles.

Bibliografia

Fons manuscrites:

- BALLE OLIVER, F., *Documentación inédita referente a algún pontificado de Mallorca de los siglos XIV, XV, XVI, Arnaldo Mari de Santa Cilia (1460-1464), Rodrigo de Borja (1490-1492), Guillermo Raimundo de Moncada (1493-1496)*, [manuscrit]. 1933. 205 fulls. CERT-57-4. Palma: Consell de Mallorca. Departament de cultura, 2005, n.º. 113.
- , *Documentación inédita de algún Pontificado de los siglos XIV a XVII: Documentación inédita sobre el pontificado de D. Antonio de Rojas*. [Anònim]. [Els Certàmens del Seminari Conciliar de Sant Pere, Palma].
- SERRA FERRAGUT, B., *Historia de Mallorca [...] Memorias sobre el B. Raymundo Lulio*, Biblioteca del Monestir de La Real, BB. SL- 123.
- SERRA, M., *La gallina orba qui busca las mentides de una Porrogia Luliana composta per un de Montesion de la Ciutat y Reyna de Mallorca en defensa de Ramon Llull. 1748, Anno a Nativitate Dni. MDCC.48*. BB-II, 353. Manuscrit en bella cal·ligrafia, sense paginació, de les dimensions següents: 20x13'00. Caixa de 16'16x9'04, d'unes 27 línies.
- TERRASSA, G., *Anales de Mallorca. Siglo Décimo Vº. Tomo 2º. Centuria del año 1400. De los Anales de Mallorca*, BLR, Ms, BB-II-106-II.
- , *Siguiendo la Cronología de los años se da quenta de lo q[ue] ordenaron en su Iglesia, y se refieren diferentes sucesos q[ue] acahecieron en Mallorca en tiempo de sus respective Gobiernos. Dividida en quatro tomos para Mayor Comodidad. Tom. II. Escriviola Dn. Guillermo Terrassa Presbítero, y Paborde de las Santa Ig[lesia] Cathedral. Año de MDCCCLX 1760*. BB II-99-II [Olim BB-MS II-12-4-II].

¹²⁸ Madre, 1973, p. 142, amb text de Pasqual Fleixes, 1778, II, p. 828.

¹²⁹ Pasqual Fleixes, 1778, II, p. 791. Amengual i Batle, 2014.

Fonts impreses

- Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum sub auspiciis SS. D. N. D. Benedicti XIII, Pontificis Maximi, ejusdem Ordinis, opera reverendissimi Patris F. Thomae Ripoll, Magistro Generalis, editum, Et ad autographum fidem recognitum variis Appendicibus, Notis, Dissertationibus, ac Tractatu de Consensu Bullarum, illustratum, a F. Antonino BREMOND, S. T. M. Provinciae Tolosanae ordinis memorati alumno.* III, Ab anno 1430 ad 1484, Romae, Ex Typographia Hieronymi Mainardi memorati alumno. III, Ab anno 1430 ad 1484, Romae, Ex Typographia Hieronymi Mainardi, 1731.
- CAMPANER, Á., *Cronicón Mayoricense, Noticias y relaciones históricas de Mallorca desde 1229 á 1800*, Palma: 1881. Palma de Mallorca: Luis Ripoll, 1967.
- EYMERIC, N., *Directorium inquisitorum. Sequuntur decretales tituli de summa trinitate et fide catholica*, al foli [221v] hi llegim: *Explicit totum directorium inquisitorum heretice prauitatis compilatum Auinione per fratrem Nicholaum Eymerici ordinis fratrum predicatorum sacre theologie magistrum ac inquisitorem Aragonie heretice prauitatis. Impressum barchinone per iohannem Luchner Alemannum. Sub factis et expensis Reuerendissimi Domini Didaci de deça Episcopi Palentini Comitis pernie Anno Domini M. D. iii. Die. xxvii. Mensis Septembris.* [Barcelona, 1503].
- , *Directorium Inquisitorum*, PEÑA, F., (ed.), Romae: G. Ferrari, 1587.
- , *Directorium Inquisitorum*, Rome: In Aedibus Populi Romanorum, 1578.
- FITA, F., «Escritos de Fray Bernat Boyl, ermitaño de Montserrat. Correspondencia latina con D. Arnaldo Descós», *BRAH*, 19 (1891) pp. 284-348.
- HILLGARTH, J. N., *Readers and Books in Majorca. 1229-1550*, I-II, Paris: CNRS, 1991.
- LLABRÉS, G., «Testamento de doña Beatriz de Pinós. Ciudad de Mallorca, 11 Noviembre 1484», *BSAL*, 20, 1924-1925, 305-310.
- LLORCA, B., *Bulario Pontificio de la Inquisición Española. En su periodo constitucional (1478-1525)*, (Miscellanea Historiae Pontificiae, 15. Coll. 48), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1949.
- MUT, Vicente, *Vida de la Venerable Madre sor Isabel Cifra, fundadora de la casa de la educación de la Ciudad de Mallorca*, [...], Impreso en Mallorca en casa la Viuda Piza año 1655.
- RIERA, J., *Transumptum memorialis in causa pii eremitaе, et martyris Raimundi Lulli, quae nunc Romae vertitur coram Sanctissimo, per Admodum Reverendum Fr. Ioannem Riera, Seraphici Ordinis Franciscani Theologum, & Regni Balearium Syndicum, in Romana Curia hanc causam agentem*, [Gabriel Guasp, Mallorca, 1627],
- ROSSELLÓ VAQUER, R., *Cronicó felanitxer*, II, 1400-1499, Felanitx: 1975.
- , *Cronicó felanitxer*, IV, Apèndix, s. XIII-XVI, Felanitx: 1986,
- SALELLES, S., *De materiis tribunalium S. Inquisitionis seu De regulis multiplicibus pro formando quouis eorum Ministri, praesertim Consultore*, III, Romae: Apud Thomassum Colonij 1656.

Bibliografia general

- ALOMAR I ESTEVE, G.- ROSSELLÓ VAQUER, Ramon, *Història de Muro*, III, (1350-1516, Muro: Ajuntament de Muro, 1990.

- AMENGUAL I BATLE, J., *Ramon Llull, Sanctus Martyr mallorquí. La reivindicació de Benet XIV*, (Llibres Ramon Llull. El quadern gris. C. B.), Palma: 2014.
- AMENGUAL I BATLE, J., «Els començaments de la historiografia general mallorquina i la causa de Ramon Llull», *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 7, 2018, pp. 79-102.
- AVINYÓ, J., *Història del lulisme*, (Llibreria i tipografia Catòlica), Barcelona, 1925.
- BARCELÓ CRESPI, M., «Agnès de Pacs i l'entorn humanista», *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genològics, Heràldics i Històrics*, 10, 2000, pp. 21-47.
- BARCELÓ CRESPI, M.- ENSENYAT, G., *Els nous horitzons culturals a Mallorca, al final de l'Edat Mitjana*, (Menjavenets, 36), Palma: Documenta Balear, 2000.
- BARCELÓ CRESPI, M., «Gregori Genovard i Espanyol, entre el cercle de canonges humanistes», dins *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge: Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner*, RIPOLL M.I.- TORTELLA, M. (eds.), (Col·lecció Blaquerna, 10), [Palma]: Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 2012.
- BOVER, J. M. a J. DAMETO- V. MUT-G. ALEMANY, *Historia general del Reino de Mallorca*, [editada per] M. MORAGUES-J. M. BOVER, II, Palma, 1840-1841, pp. 654-655.
- BOVER, J. M., *Biblioteca de Escritores Baleares*, I, Palma, 1868 (repr. Barcelona-Sueca 1975).
- CARRERAS ARTAU, T. i J., *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II, (Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales), Madrid, 1943. (Edició facsímil, Institut d'Estudis Catalans. Diputació de Girona. Barcelona-Girona, 2001).
- COLL, José M., «Tres confesores del Rey Catolico y la Ciudad de Gerona», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 7, 1952, pp. 142-155.
- COLOM PALMER, M., «Guillem Caselles», *Fills il·lustres de Palma*, Coordinació, TUR CATALÀ, M., (Ajuntament de Palma-Diari de Balears-Promomallorca), [Mallorca]: 2008, pp. 112-113.
- COLOM PALMER, M., *La Inquisició La Inquisició a Mallorca (1488-1578)*, Miguel AVILÉS, (pròl.), (Biblioteca Històrica dels Països Catalans, 6), Barcelona: Curial, 1992,
- COSTURER, J., *Disertaciones historicas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio Dotor iluminado y màrtir. Con un apendiz de su vida*, (En la emprenta de Miguel Capó), Mallorca, 1700.
- DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*, Impresa por Sebastian de Comellas en Sancta Catherina martyr de Barcelona, a costa de la Prouincia: Año de .M. D. XCVIII.
- ESTELRICH I COSTA, Josep, *El monestir de Santa Elisabet. Beguins, terceroles, jerònimes. Mallorca 1317-2000*, Palma: Documenta Balear, 2002.
- FONT OBRADOR, B., *Historia de Llucmajor*, II: *El siglo XV*, Mallorca: 1974.
- GILI I FERRER, A., *Ermitaños de Mallorca. Juan Mir y su obra*, Mallorca: 1988.
- GUASP GELABERT, B., *Jerónimos en Miramar de Mallorca. Ermitaños del sacro yermo insular*, Palma: Imprenta SS. Corazones, 1961.

- LLORCA, B., «Los conversos judíos y la inquisición española», *Serfarad*, 8, 1948, pp. 374-378.
- MADRE, A., *Die Theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium*. Münster: Aschendorf, 1973
- M[ARTÍNEZ] DE BUJANDA, Jesús, *Index des livres interdits V: Index de l'Inquisition espagnole 1583, 1584*, Sherbrooke-Ginebra: Librairie Droz, 1993.
- MONTANER, P. DE , «Aportación al estudio de la Inquisición de Mallorca», *BSAL*, 34, 1974, pp. 327-339.
- MUNAR I OLIVER, G., *La muntanya dels tres santuaris*, [Llucmajor: l'Angel Pastor 1973].
- MUNTANER BUJOSA, J., «La primera imprenta mallorquina. Los impresores Caldentey y Calafat», dins *BSAL*, 31, 1953-1960, pp. 467-503.
- MUNTANER, L. [LIM]- PÉREZ, L. [LIP] -COLOM, M. [MC], «Caselles, Guillem», *GEM*, 3, 1989, 202.
- PASQUAL FLEIXES, A.R., *Vindiciae lullianae, sive, Demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminatis b. Raymundi Lulli Martyris, ab erroribus eidem à Nicolao Eymerio impactis, à Censuris ab Albitio Cardinali relatis; reliquisque aliorum lituris. Fundata in collatione Textuum Lulli, ex quâ proprius ostenditur catholicus sensus, & in consensu Doctrinae, imò, & modi loquendi eiusdem cum Patribus, & Doctoribus Sacris: cui subnectitur Explicatio aliorum quorundam Textuum, quibus aliqui fortè possent offendi. In quatuor tomos divisae*. II, Avenione: Apud J. Garrigan ,1778.
- PASQUAL FLEIXES, A.R., *Descubrimiento de la aguja náutica, de la situacion de la América, del arte de navegar, y de un nuevo método para el adelantamiento en las artes y ciencias: disertacion en que se manifiesta que el primer autor de todo lo expuesto es el Beato Raymundo Lulio, Mártir y Doctor Iluminado. Con un apéndice De la enseñanza pública, de los progresos de la literatura, y otros puntos históricos pertenecientes á Mallorca*, Madrid: En la imprenta de Manuel Gonzalez, 1789.
- PASCUAL PONT, M., *Bartomeu Caldentey fill insigne de Felanitx. Fundador de la primera impremta mallorquina i lul·lista eminent*, Felanitx, 1987.
- PERARNAU I ESPELT, J., *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Art amativa de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu Directorium Inquisitorum. Conferència pronunciada en l'acte acadèmic de la festa del beat Ramon Llull a la Ciutat de Mallorca el 27 de novembre de 1997*, (Facultat de Teologia de Catalunya. Centre d'Estudis Teològics de Mallorca), Barcelona- Ciutat de Mallorca, 1997. = «De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Ars amativa de Llull, en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu Directorium Inquisitorum», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 16, 1997, pp. 7-129.
- PÉREZ MARTÍNEZ, L., «El maestro Pedro Dagú y el lulismo mallorquín de fines del siglo XV», *Estudios Lulianos*, 4, 1960, pp. 303-304.
- PÉREZ I MARTÍNEZ, L.- MUNTANER, L.- COLOM, M., *El tribunal de la Inquisición en Mallorca. Relación de causas de fe. 1578-1806*, I, Transcripción, estudio preliminar y notas. ESCANDELL, B., (pròl.), (La rodella, 10), Mallorca: Miquel Font, 1986.

- PONS PASTOR, A., «Cap a la fundació d'escoles lul·lianes», *Mediterraneum* (Maioricis), 1, juli, 1936, pp. 114-118.
- RAMIS BARCELÓ, R., «En torno al escoto-lulismo de Pere Dagui», *Medievalia* 16, 2013, pp. 235-264.
- SANTAMARÍA ARÁNDEZ, Álvaro, «La instauración de la “Nueva Inquisición”, en Mallorca», *Homenaje a Juan Reglá*, I, Valencia 1975, pp. 174-187.
- TRIAS MERCANT, S., *Diccionari d'escriptors lul·listes*, (Col·lecció Blaquerna, 6), Palma: Universitat de Barcelona. Universitat de les Illes Balears. 2008.
- VENTURA I SUBIRATS, J., «Els inicis de la Inquisició espanyola a Mallorca», *Randa*, 5, 1977, pp. 106-107.
- VILALLONGA, M., *La literatura llatina a Catalunya al segle XV*, Barcelona: Curial/PAM, 1993.
- XAMENA FIOL, P., *Rincones de Nuestra Historia* (III), Felanitx, 1970.
- XAMENA FIOL, P. –R. ROSSELLÓ VAQUER, *Història de Felanitx*, I, *De la prehistòria al segle XVI*, RIERA MONTSERRAT, F., (pròl.), Mallorca, 1975.

11. EL PENSAMENT ESCOTO-LUL·LISTA DE PERE DAGUÍ: DE LES FORMALITATS A LES DIGNITATS

MARIA CABRÉ DURAN

Universitat de Girona

1. Introducció

La difusió d'alguns corrents filosòfics propis de l'escolàstica es caracteritza, en gran part, per l'eclecticisme i el sincretisme, és a dir, per la formació d'un cos doctrinal a partir de l'elecció, integració i síntesi d'aspectes propis de diferents doctrines prèvies o de l'època. Un clar exemple d'aquest fenomen històric és el corrent escoto-lul·lista, és a dir, la simbiosi entre l'escotisme i el lul·lisme, dos corrents claus per entendre la història de la filosofia en els segles XIV, XV i XVI.¹ Es tracta d'una línia de pensament fonamentalment metafísica que combina el formalisme propi de Joan Duns Escot (†1308) i de l'escola escotista, amb l'Art de Ramon Llull (†1316). Aquesta síntesi, molt estimulante a nivell filosòfic, va néixer al segle XV en els estudis franciscans de la Corona d'Aragó, entre els què destaquen especialment el de Barcelona i Mallorca,² i va permetre la divulgació i actualització de les doctrines dels dos grans mestres de l'Orde franciscana esmentats, sobretot del primer lul·lisme. A més, la síntesi Escot-Llull, actualment encara poc estudiada, va ampliar les tradicions escotista i lul·lista vers nous àmbits acadèmics i literaris, és a dir, més enllà de l'obra dels autors fidels de cada una d'aquestes escoles –com són, per exemple, els nombrosos comentaristes de l'obra d'Escot.³

Un dels exponents d'aquesta síntesi és el filòsof i teòleg català Pere Daguí, que va néixer a Montblanc (Tarragona) l'any 1435 i va morir a Mallorca el 1500. Destaca, entre d'altres coses, per haver sigut el primer en ocupar la càtedra de l'Escola Lul·lista de Palma de Mallorca.⁴ D'aquesta manera, i encara que afirmi que no va conèixer la doctrina de Llull fins als 37 anys,⁵ Daguí va contribuir a la

¹ Sobre aquest corrent, veure Calpe, 2018 i Ramis Barceló, 2013. Sobre la difusió de l'escotisme i els seus sincretismes, veure Schmutz, 2002 i Pini, 2010; sobre la difusió del lul·lisme durant els segles XIV-XVIII, veure Ramis Barceló, 2019.

² Citem aquests dos centres d'estudi per la importància que tenen en la formulació i difusió tant de l'escotisme com del lul·lisme. Sobre l'*studium* franciscà de Barcelona, veure Schabel i Smith, 2012; sobre el centre d'estudis lul·lians a Mallorca on es va investigar la síntesi Escot-Llull, veure Trias Mercant, 1985 i Ramis Barceló, 2015a.

³ Sobre l'escola escotista, veure Hoenen, 1998 i Courtenay, 2011.

⁴ Per la figura i obra de Pere Daguí, veure Ramis Barceló, 2013; Romano, 2011; i la introducció del Dr. Claus A. Andersen a Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis. Tractatus de Differentia*, pp. xii-xxxvi (d'ara en endavant *Tractatus*).

⁵ «Timens igitur ego hec pericula et obmissionem, temporis maxime quia triginta septem annorum eram et nihil nisi maternas habens litteras ad illam viam qua cicius ducerer ad finem cucurri, ineffabilem illum

difusió del lul·lisme a Mallorca, on a partir d'aquesta càtedra es va començar a estudiar de manera oficial. Ara bé, la carrera acadèmica de Daguí també va patir contratemps. En primer lloc, el 1484 va haver de viatjar a Roma per tal de defensar la seva obra dels atacs rebuts per part del dominic i inquisidor Guillem Caselles.⁶ Aquesta estada de Daguí també el fa responsable de la recepció i difusió de la doctrina de Llull a Itàlia durant part del segle XVI, on l'any 1485 es reedità l'*Ars brevis* de Llull.⁷ En segon lloc, Daguí va ser acusat de pseudo-lul·lista pels deixebles de Bartomeu Caldentei (†1500), qui havia fundat una altra escola lul·lista a Mallorca, precisament a causa d'haver combinat l'Art de Llull amb un nou marc conceptual com és el formalisme escotista. Per Caldentei, l'eclecticisme doctrinal de l'obra de Daguí obria la porta a una alteració del sistema lul·lista, i per tant, a la idea implícita de la seva manca d'autosuficiència.⁸ Durant els darrers tres anys de la seva vida, Daguí va ser capellà de la cort itinerant dels reis Catòlics, Isabel i Ferran, on va ensenyar filosofia lul·liana, la qual cosa el va dur a viure en diverses ciutats espanyoles, com Saragossa i Sevilla, i a difondre la seva obra per Castella.

En aquestes línies analitzarem de quina manera Daguí sintetitza els dos corrents de pensament esmentats, però abans cal observar que no va ser l'únic autor en fer-ho. De fet, l'escoto-lul·lisme va formar part de la tradició franciscana intel·lectual dels segles XV i XVI, encara que mai de manera generalitzada ni formant un corrent concret, sinó que va prendre diverses formes al llarg del temps i dels autors. En aquest sentit cal esmentar altres importants lul·listes que van interessar-se per aspectes propis de l'escotisme, com el venecià Valerio de Valeriis;⁹ Bernard de Lavineta (†1530);¹⁰ o Fernando de Córdoba (†1486).¹¹ Igualment, la proposta filosòfica de Daguí va ser perpetuada per algun dels seus deixebles, com el monjo cistercenc Jaume Janer en l'obra *Ars metaphysicalis* (1506).¹² Posteriorment, la bibliografia destaca el nom del menorquí Francesc Marçal (†1688),¹³ encarregat d'articular la síntesi Escot-Llull com a doctrina acadèmica.¹⁴

verum et excellentem magistrum Raymundum inveniens» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 10, f. 425).

⁶ Per les acusacions de Caselles a Daguí, veure Batllori, 1944, pp. 495-499.

⁷ Pel renaixement de Llull a Itàlia, veure Batllori, 1944 i Romano, 2011.

⁸ Veure Pere Daguí, *Tractatus*, pp. xxviii-xxl.

⁹ Veure Fidora, 2007.

¹⁰ Veure Pereira, 1983. Recentment s'ha editat el seu text *De formalitatibus et novem modis distinctionum* (veure Pere Daguí, *Tractatus*, pp. 201-205).

¹¹ Veure Monfasani, 1992, esp. pp. 32-34; i Ramis Barceló, 2015b, qui afirma que l'obra *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis* de Fernando de Córdoba és una fita en la transmissió de l'escoto-lul·lisme dels segles XIV i XV.

¹² Veure Rovira i Valls, 2016-2017.

¹³ Veure Trias Mercant, 1989.

¹⁴ Veure Ramis Barceló, 2015a.

2. L'escoto-lul·lisme en l'obra de Daguí

La síntesi que efectua Daguí entre el lul·lisme i l'escotisme és un tret que apareix al llarg de tota la seva obra,¹⁵ on presenta elements doctrinals propis del primer cercle de seguidors d'Escot que seran molt discutits al llarg del segle XV en ambients escolàstics.¹⁶ La primera obra de Daguí, publicada a Barcelona el 1473, és un comentari a l'*Ars* de Ramon Llull, titulada *Ianua Artis magistri Raymundi Lull*. Es tracta d'una exposició introductòria i propedèutica del pensament de Llull, tan teològic com lògic i cosmològic, on Daguí intenta convèncer el lector de la utilitat de l'*Ars*, tant per la teologia com per investigar la naturalesa. El gran èxit editorial i acadèmic d'aquesta obra, probablement a causa del seu to didàctic i adequació als interessos escolàstics de l'època,¹⁷ va determinar la recepció de Llull durant el segle XVI a Catalunya i també a Itàlia. Ara bé, la síntesi doctrinal que Daguí presenta en el *Ianua Artis* va ser acusada d'heterodòxia per Caselles, qui hi va identificar vuit tesis herètiques; tant teològiques, com la defensa del dogma franciscà de la Immaculada Concepció o la seva concepció de la Trinitat; com filosòfiques, com la doctrina de la univocitat de l'ésser transcendental o el concepte i genealogia de la bondat. Daguí es va defensar davant del papa Sixt IV (†1484) i d'una comissió de teòlegs creada especialment per aquest assumpte, la qual va absoldre'l.¹⁸

Tot i que en el *Ianua Artis* ja aplica el mètode escotista per explicar certs aspectes de la teologia de Llull, la qual cosa és evident en l'anàlisi de la noció de substància,¹⁹ ens centrarem en la segona obra de Daguí i la més important pel que fa a la filosofia: l'*Opus de formalitatibus sive Metaphisica* (o *Tractatus maior formalitatum* o, simplement, *Metaphisica*). Daguí la va escriure l'any 1485 al Puig de Randa, a Mallorca, on s'havia refugiat en tornar de Roma. El 1489 va ser publicada a Barcelona amb el títol *Opus divinum*²⁰ i reimpressa el 1500 a Sevilla.

¹⁵ Veure Calpe, 2018, p. 32; Ramis Barceló, 2013, pp. 240-242; i Pere Daguí, *Tractatus*, pp. xii-xvi. Tot i que es desconeix com i on va tenir lloc la formació acadèmica de Daguí, els autors consultats convenen que originàriament hauria rebut formació escolàstica, probablement escotista, i posteriorment s'hauria orientat vers el lul·lisme, la qual cosa concorda amb la seva pròpia declaració (veure nota 5).

¹⁶ Pere Daguí, *Tractatus*, p. xiv.

¹⁷ Ramis considera que l'ús de l'aparell conceptual escotista de Daguí respon precisament a «una forma de hacer más accesible el Arte de Llull a los escolares moldeados ya por la escolástica. A través de algunos conceptos del escotismo, el lulismo resultaba una doctrina más cercana y asimilable por parte de los alumnos. [...] El escotismo daba al lulismo una cierta pátina de homogeneización escolástica, y ayudaba a hacer una transición más suave hasta las doctrinas lulianas» (Ramis Barceló, 2021, p. 43).

¹⁸ Veure Pérez Martínez, 1960. Alguns exemplars manuscrits del *Ianua Artis* contenen el veredicté absolutori de la comissió papal al final del text, publicada a Monfasani, 1992, pp. 95-99.

¹⁹ A la primera part, Daguí s'ocupa de la matèria primera, informe i indiferent (substància corporal), la qual es determina i contrau en la realitat natural per l'adició de formes; en la segona part, Daguí exposa l'origen de la substància espiritual, que considera pels seus actes —que són els actes divins de les seves facultats intrínseques: memòria, intel·lecte i voluntat— i ho fa amb la doctrina lul·liana dels correlatius. Veure Carreras y Artau, 1943, p. 72; Buonocore, 2009, pp. 91-94 i Pereira, 1983, pp. 253-254.

²⁰ En podem consultar una còpia a <https://mdc.csuc.cat/digital/collection/incunabileBC/id/12540/>.

Aquest text, que no va gaudir d'una difusió ni d'una influència tan notables com el *Ianua Artis*, és una harmonització acadèmica i sistemàtica de la metafísica de Llull a partir de la terminologia escotista de les formalitats.²¹

La *Metaphysica* es divideix en quatre parts: tres preàmbuls i un tractat sobre les formalitats, que és el tema del qual Daguí ja afirma que s'ocuparà de bon principi: «de formalitates ac de causa plurificationis ipsius».²² El primer preàmbul està dedicat a la metafísica en una concepció i estructura onto-teològica, és a dir, Daguí parteix d'una anàlisi de l'ésser que vol passar a ser aplicat i útil per estudiar l'ésser diví, la qual passa inevitablement per qüestions epistemològiques i lògiques. Daguí entén la metafísica com una ciència unitària i transcendental que comprèn tant l'estudi dels conceptes transcendents, anteriors a les determinacions de l'ésser, com de l'ésser infinit i la seva intel·ligibilitat. En el segon preàmbul, sobre la filosofia natural, Daguí fa una anàlisi metafísica de la substància corporal, sotmesa al canvi i al moviment, on comença mostrant diverses posicions a l'hora de determinar el subjecte de la *scientia naturalis*, entre les quals inclou la d'alguns escotistes com Antoni Andreu (†ca.1335) i Joan Mabres, els quals «increparunt Aristotelem non sufficienter tradidisse phisicam, qui solum corpus mobile voluit illi subiciri».²³ El tercer preàmbul tracta sobre lògica, on Daguí analitza els éssers de la raó o segones intencions, encara que aquest esdevé un àmbit secundari donat el seu interès per la realitat natural i metafísica.

La quarta i última part de la *Metaphysica* és un tractat sobre les formalitats o principis reals de l'ésser, i les causes de la seva pluralitat o distinció. La noció de les *formalitates* i els diversos tipus de distinció de l'ésser fou un tema fonamental pels primers escotistes, tal com demostren els nombrosos tractats sobre la identitat i la distinció que van publicar.²⁴ Cal observar que Daguí ja havia escrit, durant la seva estada a Roma, un opuscle sobre els modes de distinció, el *Tractatus formalitatum brevis* (1485).²⁵ De fet, la qüestió de la distinció i de les formalitats fou un dels temes que més l'interessà ja que, quan era capellà de la cort reial, poc abans de morir, encara li va dedicar un altre breu tractat, el *Tractatus de differentia*

²¹ Monfasani, 1992, p. 35.

²² Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 2. L'incipit de l'obra també resa el mateix: «Deus cum tua benedictione et amore incipit liber formalitatum, quem nostri discipuli Metaphysicam appellatur, cum quibusdam preambulis preiacentibus introductivis ipsarum».

²³ Es tracta d'una crítica a Aristòtil com a físic, concretament a la insuficiència de la filosofia natural aristotèlica pel a determinar-ne el seu subjecte, que Andreu exposa en l'obra *Quaestiones de tribus principiis* (Laurentius Canozius, Pàdua, 1475) i Joan Mabres en les *Quaestiones super VIII libros physicorum Aristotelis perutiles* (Venècia, 1520). Sobre aquesta qüestió, veure Mahoney, 1988.

²⁴ La literatura formalista va proliferar durant el segle XV i la redacció de tractats *de formalitatibus* és una característica general de l'escotisme primerenc, com exemplifiquen els tractats de Pere Tomàs (*Tractatus bevis de modis distinctionum, De ente*, entre d'altres), de Francesc de Maironis (*Conflatus*, Frankfurt a.M., 1966), o de Nicolau Bonet (*Formalitates*, Pàdua 1475).

²⁵ Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, pp. 76-115 (en llatí, català i anglès).

(1500).²⁶ Aquests tres textos han de ser llegits i estudiats en complementarietat, considerant la darrera part de la *Metaphysica* com una possible revisió i compleció del seu opuscle inicial sobre les formalitats, en el qual tan sols les anomena i defineix breument.

3. El pensament formalista de Daguí

Daguí, en la primera part de la *Metaphysica*, identifica quatre principis ontològics intrínsecs a tota realitat: quiditat, naturalesa, essència (*essentia entis*) i existència (*esse entis*). Són quatre entitats universals que constitueixen i s'objectiven en tot ésser finit i compost²⁷ –que, com veurem, no és l'ésser diví– i són compreses com a formalitats, un concepte clau en l'obra de Daguí. Veiem com la noció de formalitat apareix en la recerca i indagació de la manera com l'ésser es concreta o contrau en la realitat singular, finita i creada: les formalitats són les que intervenen en el procés d'individuació de l'ésser i componen els ens creats. De fet, en tota l'obra de Daguí hi batega un interès per conceptualitzar, tant físicament com metafísica, la concreció o contracció de l'ésser –o el gènere suprem, que és la substància– en tot allò que és, és a dir, la manera com l'ésser transcendental, que es troba i es diu de qualsevol cosa,²⁸ es manifesta i s'individualitza en l'ésser singular (*omnis forma contractiva substantiae*).²⁹ En aquest sentit, Daguí, que distingeix tres modes de contracció (física, de la qual en resulten les substàncies corporals i espirituals; lògica, dels universals als particulars; i metafísica), analitza el paper de la substància i l'addició de les determinacions accidentals en ella –que són les nou categories o modes de predicar l'ésser– per explicar la pluralitat. La solució de Daguí és que els ens adquireixen realitat extensa i esdevenen éssers complexos no per l'addició de les diferències contractives sinó quan als quatre principis ontològics esmentats se'ls afegeix el de la singularitat i les determinacions accidentals.

²⁶ Pere Daguí, *Tractatus de differentia*, pp. 118-199 (en llatí, català i anglès).

²⁷ «Quod quidquid ens prout est inclusivum quattuor quidicorum conceptuum, et praecisum ab omni posteriori non habet subsistentiam nisi in prima simpliciter causa et in effectibus suis [...] et isti conceptus sunt universales quia universaliter sunt in quolibet univocato [...] inspicimus secundum quod in quolibet ente univoco communiter obiectantur» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 12, ff. 29-30).

²⁸ «In quolibet designetur et reperiatur, quia ideo universale» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 12, f. 27).

²⁹ Pere Daguí, *Tractatus de differentia*, §41. En parlar de l'ésser, afirma que «est ultimata secundum naturam et ordinem subiecti metaphisices, ac etiam obiecti potentie intellective, ut concrete sua sumatur abstractio, cum retentione quattuor conceptuum supradictorum, secundum quos sua perfecta ratio complementum in se et in quolibet inferiori continet; et in quolibet quiddico conceptu conceptus secundum ordinem et naturam omnium formalitatum concrete sive abstractive quiddice habet» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 24, f. 97).

En aquest primer punt ja observem que Daguí, en estudiar la gènesi metafísica de la realitat finita, es mostra partidari de la teoria de la pluralitat de formes substancials, pròpia de la filosofia natural escotista, la qual van exposar autors com Antoni Andreu o Joan Marbres. Defensen que en els éssers creats es dona una multiplicitat de formes que concreten i singularitzen l'ésser de manera gradual fins a les seves últimes determinacions, els individus. De fet, Antoni Andreu, en el seu comentari a la *Metafísica*, afirma una *latitudo formarum*, és a dir, diversos graus d'intensitat en les diverses formes que es troben en els éssers, tant en els substancials com en els accidentals.³⁰ Aquesta teoria s'oposa a la teoria tomista de la unitat de la forma substancial, car per Tomàs d'Aquino és impossible que una substància composta tingui més d'una forma substancial, mentre que els escotistes reconeixen una pluralitat de perfeccions formals o *formalitates*.

La literatura formalista on ubiquem l'obra de Daguí es centra principalment en exposar i discutir els modes amb els quals es distingeix la realitat i com aquests modes es relacionen entre si, tot en el context d'una anàlisi més general de l'ésser i les seves propietats, els transcendents. Escot i Francesc de Maironis (†1328) ja van jerarquitzar diversos tipus de distincions, però va ser Pere Tomàs, docent a l'*studium* de Barcelona durant la primera meitat del segle XIV, qui va proposar-ne una classificació original –que ultrapassava la posició del seu mestre i la d'altres predecessors–, les va definir i en va exposar algunes consideracions metafísiques i epistemològiques.³¹ Pere Tomàs distingeix set tipus de distincions: de raó, a partir de la naturalesa de la cosa o *ex natura rei*, real, formal, essencial, la qual pot ser totalment subjectiva o totalment objectiva.³² Daguí reprèn la classificació de Pere Tomàs –quelcom que prova la gran rebuda d'aquesta teoria en els cercles escolàstics posteriors– així com una idea fonamental en la seva conceptualització, a saber: les distincions precedents estan incloses en les posteriors, ja que aquestes cada vegada tenen un abast ontològic més ampli.³³ El lul·lista, que exposa els tipus de distinció tan en la primera part del seu tractat sobre les formalitats com en la darrera de la *Metaphysica*, afegeix una vuitena distinció, la numèrica,³⁴ la qual

³⁰ Veure Antonius Andreae, *Quaestiones de tribus principiis* VII, q. 17, ff. 70rb-71rb; sobre aquesta obra veure Gensler, 1996; sobre la pluralitat de formes en la física escotista, Cross, 1998, cap. IV.

³¹ Sobre el concepte de formalitat escotista, veure Hoenen 1998; Möhle, 2007; i l'excel·lent introducció a Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, pp. lxxx-clxxvi. Per la proposta de Francesc de Maironis, Hoffmann, 2002.

³² Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, §2-4.

³³ «In posteriori essentialiter includitur definitio prioris»; «et quaecunque distinguuntur essentialiter, distinguuntur realiter; et quaecunque distinguuntur realiter, distinguuntur formaliter» (Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, §4 i §38). Veure, Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, §2-4 i §56. Aquesta idea és una de tesis herètiques que va identificar Caselles en l'obra de Daguí, ja que du a una manca de distinció clara entre les tres essències de la Trinitat. Veure Carreras i Artau, 1943, p. 73.

³⁴ «Pluralitatem habent diversam ab alio, diversum numerum habent ab eo, quelibet autem a latere differentia pluralitatem habet distinctam a quocumque quod non est ipsa, quoniam nulla pluralitas est

compendia la distinció *se totis subiective* i la *se totis obiective*.³⁵ De fet, en la *Metaphysica*, Daguí distingeix primerament les cinc distincions (racional, *ex natura rei*, formal, real i essencial),³⁶ i considera que les distincions totalment subjectiva i totalment objectiva, que són la numèrica, estan implícites en l'essencial, que en serien dos subtipus.³⁷ En aquesta reducció del nombre de distincions originàries observem l'inici o perpetuació d'una línia de pensament simplificadora que va patir la teoria de les distincions de Pere Tomàs durant els segles posteriors.³⁸ És important veure que en Pere Daguí els extrems de les distincions sempre són formalitats, la qual cosa l'allunya d'algunes formulacions de Pere Tomàs, per qui els extrems són elements ontològics diferents, com l'essència, la cosa, la realitat, la formalitat o el mode.³⁹

Els quatre principis ontològics o formalitats identificades per Daguí mantenen entre elles una distinció formal i, a la vegada, es distingeixen formalment de l'ésser infinit o Déu. La distinció formal admesa per Daguí, que inaugura la noció de *formalitates*, es basa en la naturalesa de la cosa (*ex natura rei*) però supera el binomi elemental entre la distinció racional (*ens rationis*)⁴⁰ i la distinció real (*ens reale*). En aquest sentit, la formal és una distinció extramental o real *secundum quid* que es dona entre dues entitats o realitats diferents, que es relacionen en una mateixa *res* i que són els aspectes formals que la constitueixen.⁴¹ Però, què és la formalitat? Daguí la defineix en sentit propi com «l'arrel quiditativa de l'ésser o de l'operació d'una cosa, ja sigui simple o composta»⁴², és a dir, és allò que fa que una cosa sigui i actuï com és i com actua; i «es troba en qualsevol cosa substancial, tal com la quiditat de la

sine numero. Igitur, quecumque distinguuntur pluralitate, numero distinguuntur, de differentiis enim dictum est quomodo in conceptu totalis eius» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 8, f. 373).

³⁵ «Ideo sufficit distinctio numeralis, pro se totis subiectiva, sicut dictum est de qualibet differentia et de qualibet dignitate substantie; quibus distinctio estiam se totis obiective proprie convenit» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 10, f. 421).

³⁶ «Ideo de distinctione in hac parte tota versetur intentio de qua secundum quinque modos in quos omnis distinctio reperitur reducibilis, diferere decreui, alii vero modi si qui sint omne sunt ad istos reducibiles: ut in fine huius partis patebit. Primus enim modus rationis, secundus ex natura rei, tertius est formalis, quartus est realis, quintus est essentialis» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 4, f. 352).

³⁷ «Sunt etiam non nulli qui etiam distinctionem se totis subiective et se totis obiective (ultra istos quinque modos) ponunt, a nobis enim implicite in distinctionis essentialis membro actum est» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 10, f. 419).

³⁸ Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, p. ccii.

³⁹ Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, p. ci.

⁴⁰ Pere Tomàs i Pere Daguí coincideixen en la conceptualització de l'*ens rationis*, ja que ambdós semblen afirmar que es pot entendre en dos sentits: en sentit determinat, com quelcom que fabrica la raó quan la seva *potentia intellectiva* és moguda per algun objecte extern; o en un sentit indeterminat, com un ens que fabrica la raó i que depèn de manera total i incondicional de la facultat cognitiva. Veure Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, §6-7 i Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, p. cxvi-cxviii.

⁴¹ Sobre la distinció formal en Escot i els escotistes, veure Wolter, 1965 i Beuchot, 1994.

⁴² Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, §23.

bondat⁴³». Així, observem que per Daguí –i en això estaria d'acord amb Escot i Antoni Andreu– la formalitat és una entitat distinta i real (*entis realis*), que existeix fora de l'intel·lecte, però amb menys realitat que un ens real. La formalitat existeix en tots els éssers racionalment possibles però de manera objectiva, prèvia i independent de l'intel·lecte humà, talment que gaudeix «d'una certa realitat que no és simplement conceptual».⁴⁴ Amb tot, la *formalitates* obre un nou espai ontològic entre l'ordre del pensament i l'ordre de la realitat –no necessàriament connectats–, una frontissa entre l'ésser de la raó i l'existent singular i particular. Aquest espai de l'ésser formal permet encarar la pregunta que sembla obrir l'obra d'Escot: ¿com podem anomenar real el concepte unívocament comú d'ésser, que és l'objecte primer de l'intel·lecte i el subjecte més adequat de la metafísica? A aquest concepte, segons Antoni Andreu, li correspon la seva pròpia realitat formal –la qual cosa l'allunya del conceptualisme formalista d'Escot i inaugura el realisme metafísic. A Daguí, aquesta noció de formalitat, també li permet analitzar aspectes reals diversos, indiferents a la universalitat i a la singularitat,⁴⁵ la qual cosa el porta a aprofundir en el realisme de les seves proposicions, tant pel que fa a la física (*in rerum natura*) com a la metafísica (*in tota entis latitudine*).⁴⁶ De tal manera que, en l'avantsala del debat modern entre nominalistes i realistes, Daguí es situa clarament entre els darrers. El realisme doctrinal de Daguí també el podem llegir en la seva conceptualització de la diferència, causa de la multiplicació de totes les coses concretes⁴⁷ –de manera que s'aplica a tots els nivells de la realitat– i que l'autor comprèn com quelcom real, com una primera intenció i no com un concepte resultant d'un acte reflexiu de l'intel·lecte; és a dir, la considera metafísicament.⁴⁸ Així constatem la proximitat de Daguí al realisme metafísic i lògic de Llull, qui va defensar una visió substancial i ontològica dels universals i de la majoria d'entitats metafísiques –com de la mateixa noció de diferència, que constitueix un dels divuit principis de l'*Ars brevis*.⁴⁹

⁴³ Observem que els exemples que emprà Daguí en el seu *Tractatus formalitatum brevis* per exposar com es comporten les formalitats i les seves distincions són la bondat i la veritat, formalitats que també són exposades per Pere Tomàs com a conceptes abstractes i transcendents.

⁴⁴ Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, p. lxxxiv. I segueix: «En realitat, no hi ha una distinció entre coses, ans també hi ha una distinció entre els elements que constitueixen les coses».

⁴⁵ «Nam in ente transcendentis unica sola est relatio realis, quae est entificativum, entificabile, entificare, in quantum entificativum est bonificativum, et entificabile est bonificabile, et entificare est bonificare, et sic de aliis formalitatibus entis [...] quamvis non de se, sed indifferenter ad sic et aliter» (Pere Daguí, *Tractus de differentia*, §9).

⁴⁶ Veure Carreras y Artau, 1943, p. 74: «[Daguí] considera el mundo real o el ser en toda su amplitud».

⁴⁷ «Ideo differentia [...] dicitur causam plurificationis [...] concretio eius sine concretis esse non valet ratione differentiae» (Pere Daguí, *Tractus de differentia*, §64); «Omnis plurificationis causa est differentia. Nulla quidem pluralitas absque differentia reperiri valet» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 4, f. 353).

⁴⁸ «Ideo differentia prima intentio est unum principium commune et transcendentis [...] quoniam haec reperitur in quocumque et in ente» (Pere Daguí, *Tractus de differentia*, §35 i 37).

⁴⁹ Veure Pere Daguí, *Tractatus*, pp. lviii-lxiv.

Ara bé, la definició d'*ens formaliter* de Daguí difereix de la d'Antoni Andreu, per qui la formalitat és la *ratio* objectiva que l'intel·lecte descobreix en la cosa aprehsa a partir de la naturalesa de la cosa,⁵⁰ és a dir, que troba o descobreix en un ésser real; de manera que qualsevol cosa que l'intel·lecte pugui concebre de manera distinta *ex natura rei* presenta diverses formalitats; i, de retruc, «la *ratio* objectiva d'una formalitat és suficient per a permetre que l'intel·lecte faci una distinció en la mateixa realitat».⁵¹ Aquesta noció objectiva que obté l'intel·lecte és suficient per a distingir elements en la mateixa realitat, la qual cosa implica una perspectiva epistemològica que no apareix ni en Pere Tomàs ni en Daguí. De fet, la definició d'Andreu de la formalitat sembla restringir-la als éssers reals positius, mentre que la de Daguí –com la de Francesc Maironis–⁵² són definicions més àmplies. En tot cas, i malgrat les seves diferències, els escotistes, inclòs Daguí, fan referència a maneres distintes de ser real que singularitzen els éssers existents. En el món creat, la distinció formal s'aplica, entre altres, a les distincions entre acte i potència, gènere i diferència, espècies i diferències individuals, l'ànima i les seves facultats, però també s'aplica entre els transcendentals, com l'ésser i la unitat.⁵³

Per Daguí la formalitat, tal com ho fa la quiditat –amb qui sembla identificar-se–, s'obté per abstracció i, en la mesura que qualsevol cosa pot ser sotmesa a l'abstracció, la formalitat es pot estendre a qualsevol essència i a qualsevol ésser, sense ser-ho.⁵⁴ L'abstracció, en la qual Pere Tomàs fonamenta la distinció formal, és un acte intel·lectual pel qual aïllem i separem allò que la cosa és (la seva definició quiditativa) del que no és.⁵⁵ Ara bé, sembla que Daguí l'entengui diferentment: a més d'emprar-la per definir i diferenciar totes les distincions –i no tan sols la formal–, l'entén en termes d'addició (*in sui abstractione a posteriori quodlibet sumitur*).⁵⁶

⁵⁰ Antonius Andreae, *Quaestiones super duodecim libros Methaphysice*, IV, q. 2, f. 17ra.

⁵¹ Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, p. cc.

⁵² Veure Pere Daguí, *Tractatus*, p. lii, n. 72.

⁵³ Pel que fa als transcendentals, Daguí afirma que «si bene conspicerent primum et formalem obiectum in metaphysica, tale non invenirent inconveniens, quod convertitur cum bono, cum vero, cum uno et esse et tamen hec distinguntur formaliter» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 7, f. 371).

⁵⁴ Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, §10; «Quoniam multa sunt positiva que non sunt entia, ut omnes formalitates entis [...] que formaliter nec quiditative sunt entia» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 24, f. 96).

⁵⁵ «Abstractio dicitur ultimata secundum quam aliquid abstrahitur ab omni eo quod in eius ratione quidditativa seu definitiva proprie et simpliciter dicta nullo modo includitur» (Petrus Thomae, *De distinctione praedicamentorum*, a. 1, p. 298, cit. a Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, §9, n. 13).

⁵⁶ Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, §10; «Secundum quam quaelibet ab alia abstrahit posteriori per additionem ad priorem» (Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, §16; veure n. 9).

4. Les formalitats com a dignitats

Daguí ofereix, tan en el *Ianua Artis* com en la *Metaphysica*, una teoria metafísica de la substància divina o espiritual en clau escoto-lul·lista.⁵⁷ Cal veure aquesta teoria en correspondència amb dos elements de la seva proposta: 1) l'estructura onto-teològica de la seva metafísica, que ja hem descrit i 2) l'aplicació dels diversos tipus de distincions a tres àmbits ontològics diferents –que són, a la vegada, tres maneres de considerar les formalitats, a saber:⁵⁸ a) l'ésser transcendental, que és l'*ens abstractum ab omni determinatione* universal i unívocament comú a Déu i a les criatures, que és el concepte primer i més simple;⁵⁹ b) l'ésser diví, del qual depèn la subsistència de tot ésser (*quo ens primo subsistit*); i c) l'ésser creat, en el qual concebem l'ésser en la seva singularitat.

L'ésser diví és un ésser simple format per una agregació de diverses parts o entitats formals que tenen una entitat ontològica *per se*, és a dir, constituït per diverses formalitats, que formen la seva substància simple.⁶⁰ Així, Daguí aplica la noció de formalitat que hem vist, fonament ontològic del realisme escotista, a la noció de dignitat i principi de l'*Ars* de Llull, la qual cosa respon a l'aplicació de l'anàlisi formal pròpia de l'escotisme al sistema metafísic lul·lista. Les dignitats en Llull designen les qualitats o atributs ontològics, indistints i infinits, que es poden predicar de Déu; equivalen, per tant, als transcendentals o propietats de l'ésser en tant que ésser, encara que en Llull són convertibles i predicables unes de les altres, i convertibles també amb l'essència divina. Daguí entén les dignitats que formen Déu com essències o realitats que poden ser separades unes de les altres⁶¹ i, en tant que formalitats, es distingeixen formalment *ex natura rei*, és a dir, en Déu es donen diverses distincions que tenen un fonament objectiu en la naturalesa de la cosa.⁶²

⁵⁷ Veure nota 19.

⁵⁸ Observem una correspondència d'aquesta divisió tripartida de l'ésser amb l'estructura del *Quodlibet* de Pere Tomàs en una primera part dedicada a analitzar l'ésser en general i les seves propietats, els transcendentals; una segona part dedicada a estudiar Déu; i una tercera, sobre el món creat. Veure Petrus Thomae, *Tractatus brevis*, p. lvi, n. 44.

⁵⁹ «Uno modo abstracte a Deo et creatura in sua universalitate, ut videlicet in ente» (Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis*, §36); «Ista igitur summa et immensa simplissima unitas est primum ens existens, cuius subsistentia Deus est [...] Ens igitur in quantum ens concrete suos quiddicos concernens conceptus est primum et simplicissimum quodquidem, non habens quodquidem, primitivatem ferendo in derivato esse» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 16 i 25, f. 46 i 97).

⁶⁰ «Conceptus enim simplicissimus est in ordine essendi concrete, abstracte autem et si simplicissimus sit, plures habet quiddicos conceptus, qui est concrete et abstracte de ipsa quidditate praedicatu [...] ex unione enim principium sive formalitatum quia substantialium, substantia simpliciter resultavit» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 14 i 22, f. 35 i 79).

⁶¹ «Quimvis quelibet dignitatum ab alia formaliter sit alia, hoc est, quod bonitas alia est formalitas sive ratio formalis a veritate una, quoniam quelibet est id quod est» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 14, f. 35).

⁶² Escot ja va aplicar la noció de distinció formal per exemplificar la relació que mantenen les perfeccions divines (I. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 8, q. 4, §191-121, pp. 260-274).

Amb tot, Daguí concreta els quatre principis ontològics que constitueixen tot ens en les nou dignitats lul·lianes de la figura A –bondat, grandesa, eternitat, poder, saviesa, etc.– i en els nou principis de la figura T (de l'etapa ternària de l'*Ars*), que són els atributs divins, principis absoluts i necessaris que emanen de Déu. Tal com els principis són mútuament predicables de Déu i són iguals en la seva perfecció, és a dir, no mantenen diferències de grau o qualitatives, les quatre formalitats o principis identificades per Daguí es confonen i s'identifiquen entre si en la substància divina.

Les dignitats lul·lianes es reflecteixen en totes les criatures i s'apliquen a tots els elements del món creat,⁶³ on esdevenen principis finits i relatius que es distingeixen entre si, inconvertibles. O, en altres paraules, allò creat és un reflex de la perfecció divina; de manera que Daguí, seguint a Llull, atribueix a Déu la causació eficient de la realitat finita.⁶⁴ De fet, en tant que formalitats, les dignitats no són conceptes independents de les coses, sinó que d'alguna manera tenen un fonament en les coses reals, *in re*. Així, tal com hem exposat en definir les formalitats, l'intel·lecte humà pot discernir les nou dignitats en Déu, com la bondat o la grandesa, mitjançant un procés d'abstracció. Però el cas és que Daguí, en la seva lectura metafísica de l'*Ars*, no explica conceptualment aquesta doctrina exemplar dels principis o dignitats subsistents sobre els éssers finits –que és l'exposició de la multiplicitat– a través de la noció tradicional d'analogia i d'atribució, sinó que ho fa a partir de la noció d'univocitat de l'ésser, la qual cosa l'aproxima a una concepció més emanatista, pròpia de la tradició platònica i augustiniana.⁶⁵

Et omnes istae dignitates habent commune esse; quantum in se est determinatum vero in summo esse infinitatae, rationes cuius omnes sunt idem realiter, et habent unicum solam relationem, quae erat in ente communis ad essentiam et ad numerum potentiarum sive dignitatum.⁶⁶

Amb aquesta idea, observem com Daguí està en deute amb la teoria escotista de la univocitat, ja que considera que l'ésser és unívoc respecte les coses de les quals es predica. L'ésser comú i unívoc és el subjecte formal de la metafísica i, d'acord

⁶³ «Voluit suam bonitatem extrinsece communicare, et quia eandem numero bonitatem communicare non potuit, ad similitudinem sue bonitatis de nihilo bonitatem creavit, et sic de ceteris formalitatibus entis, in quare qualibet Deus impressit similitudine sue bonitatis secundum quattuor conceptus qui predicati in ea fuerunt (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream 1, cap. 16, f. 46) «Quamquam enim natura creata omnis ut effectus a summo esse exordiat» (Pere Daguí, *Tratatus formalitatum* brevis, §5).

⁶⁴ Veure Carreras y Artau, 1943, p. 74.

⁶⁵ Ramis Barceló, 2013, pp. 243-244. Ramis Barceló ja va descriure el *Ianua artis* com la indagació d'una base ontològica comuna entre Escot i Llull a partir d'aquesta tradició: «Daguí acomodó el Arte [...] a un esquema general de corte neoplatónico, capaz de integrar una metafísica ultrarealista» (Ramis Barceló, 2015b, p. 130).

⁶⁶ Pere Daguí, *Tractus de differentia*, §37.

amb la seva darrera abstracció, es contrau universalment a tots els ens inferiors que conté, dels quals es predica unívocament i dels quals no podem saber res del cert sense ell. Així, encara que sembla que es prediqui de Déu de manera equivocada, això només succeeix de manera aparent, ja que en realitat l'èsser es manté unívoc respecte Déu i les criatures.⁶⁷ Igualment, i seguint amb el paral·lelisme que sembla establir entre els tres àmbits ontològics, Daguí aplica la idea d'univocitat al concepte de substància, que vincula amb l'èsser (*de omni illo de quae substantia predicatur univoce, predicatur univoce ens*), però la d'equivocitat als accidents.⁶⁸

Aquest ús de la univocitat escotista per explicar l'ascendència de la realitat creada i singular a les dignitats o ésser diví –o la unitat de la multiplicitat– cal situar-la en el seu interès pel procés de concreció gradual o individuació de la realitat. De fet, cal acabar observant el paral·lelisme que trobem en Daguí entre la concreció metafísica de l'èsser unívoc, comú i indiferent en tot allò que *és* –en la qual apareix la noció de formalitat entorn de la qual gira la seva obra–, amb la concreció gradual i successiva de la matèria informada primera a la individualitat física. Observem també que Daguí pren la distinció formal escotista i la noció de formalitat –que, tot i ser una creació intel·lectual, té un fonament real– per resoldre alguns problemes metafísics i teològics complexos, com la mateixa individuació de l'èsser, la relació de les persones de la Trinitat o la relació d'exemplaritat de les dignitats lul·lianes amb la realitat creada. Aquest realisme de Daguí està en harmonia amb la lògica lul·liana que considera les coses tal com són fora de l'intel·lecte. De fet, la proposta de Daguí és una porta d'accés al lul·lisme a partir de l'escotisme, i per això s'afirma que eleva el primer a ser un «instrumento ontológico para llegar al conocimiento de Dios y de lo creado».⁶⁹ Tanmateix, els autors de la bibliografia consultada semblen coincidir en que l'eclecticisme de Daguí, del qual aquí tan sols n'hem exposat alguna idea, el condueix a allunyar-se del lul·lisme original i a la seva atenuació.⁷⁰

⁶⁷ «Est igitur ens inconfusum et clarum in suis formalitatibus, ideo univocum Deo et substantie predicamentali» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pream. 1, cap. 24, f. 94). Veure Buonocore, 2009, p. 93.

⁶⁸ «Univocam enim et substantiale relationem includunt omnia entia universaliter, de quibus substantialitas praedicari potest, et talia sunt res. Et sic omnis formalitas ab esse non abstracta ab alia formalitate habente esse realiter distinguitur, quoniam esse cuiuslibet relationem substantialem indicat. Equivocam quidem relationem dicuntur includere omnia accidentia, non enim habent univocum esse, ideo non habent univocam relationem, quoniam omne proprium esse dependet a substantiali relatione sine qua esse non esset» (Pere Daguí, *Metaphysica*, pars 2, cap. 8, f. 373).

⁶⁹ Ramis Barceló, 2013, p. 259; veure també Calpe, 2018, pp. 46-48.

⁷⁰ Ramis Barceló, 2013, p. 245: «La tradición del Doctor Iluminado quedo progresivamente desdibujada en el seno del escotismo formalista».

Referències bibliogràfiques

Edicions

- ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones super duodecim libros Methaphysice*, ed. Johannes de Gregoriis i Gregorius de Gregoriis, Venècia, 1495.
- Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, ed. Laurentius Canozius, Pàdua, 1475.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, dd. 4-10, en *Opera Omnia*, vol. III, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.
- PERE DAGUÍ, *Tractatus de differentia: prout est principium artis divi magistri Raymundi Lull (...) Metaphisica*, Sevilla, Estanislau Polono, 1500.
- Tractatus formalitatum brevis. Tractatus de Differentia*, ed. R. Ramis Barceló i C. A. Andersen; col. R. Andrews; trad. M. Cabré Duran, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edendum, 2018.
- PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed C. López Alcalde i J. Batalla, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edendum, 2011.

Bibliografia secundaria

- BATLLORI, Miguel, «El lulismo en Italia (Ensayo de síntesi)», *Revista de filosofia*, 2, 1944, pp. 255-313 i 481-537.
- BEUCHOT, Mauricio, «La teoria de las distinciones en la edad media y su influjo en la edad moderna», *Revista española de filosofia medieval*, 1, 1994, pp. 37-48.
- BUONOCORE, Eleonora, «A Basic Handbook of Lullian Logic and Its Introduction. Edition and Study of Two Unknown Logical Texts of the Medieval Lullian Tradition: *The Nove et Compendiose Introductiones Logice* and the Loyca Discipuli Magistri Raymundi Lulli», Tesi Doctoral, Universitat de Siena, 2009. En línia: <http://www.ub.edu/llulldb/docs/Buonocore-dissertation-finalrevisions.pdf>
- CALPE, Xavier, «Sentido Histórico y Perspectivas del Escoto-Lulismo», *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 7, 2018, pp. 25-58.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomàs i Joaquim, *Historia de la filosofia espanyola. Filosofia catalana de los siglos XIII al XV*, vol. 2, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas i Naturales, 1943, pp. 65-79
- COURTENAY, William J., «Early Scotists at Paris: A Reconsideration», *Franciscan Studies* 69, 2011, pp. 175-229.
- CROSS, Richard, *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*, Oxford, 1998.
- FIDORA, Alexander, «Peirce's Account of the Categories and Ramon Lull», *Studia lulliana*, 47/102, 2007, pp. 175-186.
- GENSLER, Marek, «Antonius Andreae. Scotism's Best Supporting Auctor. II: Antonius Andreae's *De tribus principiis naturae*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 8, 1996, pp. 68-79.
- HOENEN, Maarten J.F.M., «Scotus and Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period», dins *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy*, ed. E. Bos, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 197-210.
- HOFFMANN, Tobias, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Munich, Aschendorff, 2002.
- MAHONEY, Edward P., «Aristotle as <The Worst Natural Philosopher> (*pessimus naturalis*) and <The Worst Metaphysician> (*pessimus metaphysicus*): His Reputation among Some

- Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreae, and Johannes Canonicus) and Later Reactions», dins *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, ed. O. Pluta, Amsterdam, B. R. Grüner, 1988, pp. 261-273.
- MÖHLE, Hanns, *Formalitas und modus intrinsecus: Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Munic, Aschendorff Verlag, 2007.
- MONFASANI, John, *Fernando of Cordova: A Bibliographical and Intellectual Profile*, Darby, Pa., USA, DIANE Publishing, 1992.
- PEREIRA, Michela, «Bernardo Lavinheta e la difussione del lullismo a Parigi nei primi anni del 500», *Interpres. Rivista di Studi Quattrocenteschi*, 5, 1983, pp. 242-265.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, «El Maestro Pedro Dagú y el lulismo mallorquín de fines del siglo XV», *Estudios lulianos*, 4, 1960, pp. 291-306.
- PINI, Giorgio, «Scotus's Legacy», a A. Speer y D. Wilmer (eds.), 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit, Berlin and New York, De Gruyter, 2010, 486-515.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «En torno al escoto-lulismo de Pere Dagú», *Medievalia*, 16, 2013, pp. 235-264.
- , «Las cátedras escotistas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1824)», *AFH*, 108/1-2, 2015a, pp. 301-317.
- , «Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV», *Medievalia*, 34, 2015b, pp. 125-142.
- , «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», a *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, eds. A. M. Austin i M. D. Johnston, Leiden/Boston, Brill, 2019, pp. 437-470
- , «Antoni Bellver y el lulismo del siglo XVI», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38 (Especial), 2021, 41-56.
- ROMANO, Marta M. M., «Aspetti del lullismo spagnolo: Pere Dagú», a *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, eds. J. Martínez Gázquez, O. de la Cruz Palma i C. Ferrero Hernández, Florència, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 275-280.
- ROVIRA I VALLS, Josep M., «Fra Jaume Gener (de Cabra), el gran lul·lista de Santes Creus, i la seva relació amb Pere Dagú (de Montblanc) i Joan Bonllavi (de Rocafort de Queralt)», *Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus*, 28, 2016-2017, pp. 49-112.
- SCHABEL, Christopher y SMITH, Garrett M., «The Franciscan Studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century» en *Philosophy and Theology at the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, eds. K. Emery Jr., W. J. Courtenay i S. M. Metzger, Turnhout, Brepols, 2012, 359-392.
- SCHMUTZ, Jacob, «L'héritage des subtils cartographie du scotisme de l'âge classique», *Les Études philosophiques*, 60, 2002, pp. 51-81.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Historia del pensament a Mallorca*, vol. I, Palma, Moll, 1985.
- , «El lulismo barroco y Fray Francisco Marçal», *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 16, 1989, pp. 107-125.
- WOLTER, Allan B., «The Formal Distinction», dins *John Duns Scotus, 1265-1965*, eds. J. K. Ryan i B. M. Bonansea, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1965, pp. 45-60.

13. A LULLIST CONTRIBUTION TO THE FORMALIST LITERATURE OF THE RENAISSANCE: JAUME JANER'S *TRACTATULUS DE DISTINCTIONIBUS OMNIUM RERUM* (1491)¹

CLAUS A. ANDERSEN

University of South Bohemia, České Budějovice (Czech Republic)

1. Introduction

One of the most significant results of John Duns Scotus's (ca. 1265–1308) novel doctrine of a special «formal distinction» (*distinctio formalis*), applicable in both metaphysical and theological discussions, was a new interest in the plurality of ways one may distinguish between items on various levels of reality. Early Scotists, here especially Petrus Thomae († 1340) and Franciscus de Mayronis (1285–1328), were quick to develop whole systems of distinctions designed to capture all sorts of differences in the domains of both created and divine being.² A new literary genre, the so-called *Tractatus formalitatum*, named after this literature's occupation with Scotus's formal distinction, was one outcome of this new interest. During the 15th and 16th centuries, this today widely understudied literature became part of the scholastic mainstream. Toward the middle of the 17th century, the famous Scotist philosopher and theologian Bartolomeo Mastri (1602–1673) remarked that all of the scholastic schools had developed their own doctrines regarding the number of distinctions, listing Scotist, Thomist, Aristotelian, and Nominalist authors as well as followers of Giles of Rome.³ Missing in Mastri's list is the Lullist tradition. Mastri is not alone in this. That Lullist authors were influenced by, and indeed in their own eclectic and transformative way contributed to, the Formalist tradition has only recently received proper scholarly attention. Notably, an edition of two Formalist works of Pere Dagui (1435–1500), the first professor in the Lullist *Studium Generale* on Majorca, has recently been published within the *Bibliotheca Philosophorum Medii Aevii Cataloniae* series.⁴ Dagui's most prolific student, Jaume Janer O.Cist. († after 1506), contributed to the Formalist literature as well. In this present article, I

¹ Work on this article was funded by the Czech Science Foundation (project *Theory of Cognition in Baroque Scotism*, no. GAČR 20-01710S). To some extent, the article draws on research that I have published elsewhere, partially in cooperation with Rafael Ramis Barceló, whom I wish to thank at this place for directing my attention to the eclectic Lullist tradition and its surprising and understudied affiliations with Scotism. I also thank Gabriella Wietlisbach from the Zentral- und Hochschulbibliothek, Luzern, for providing photo material of the main text studied in this present article, and Robert Andrews for careful proofreading and valuable suggestions.

² Cf. Andersen, 2011, pp. 81-93, with references to further literature.

³ Mastri's doxography is extensively quoted in Poppi, 1966, p. 615, and Andersen, 2016, pp. 687-688.

⁴ Dagui, 2018; cf. also Ramis Barceló, 2013.

shall shed light on Janer's interest in Formalist distinction theory. I shall first briefly introduce this fairly unknown Renaissance Lullist and then focus on his early opuscule *Tractatulus de distinctionibus omnium rerum* (henceforth called *Tractatulus*) and its main philosophical motifs. This indeed very short opuscule itself is appended to the article.

2. Jaume Janer and his *Tractatulus de distinctionibus*

Despite being a prominent figure in Renaissance Lullism, only very little is known about Janer's life.⁵ He is assumed to have been born at some date during the second half of the 1450s and to have died after the publication of his last work in 1506. Based on the frequency of his family name Janer (also Gener, Giner, Januarius) at that place, he is believed to have been born in Cabra del Camp in the present-day Province of Tarragona. He certainly later entered the nearby Cistercian monastery Santes Creus. At the age of thirty, he went to Majorca to study with Pere Daguí, who had only recently become the first professor of the island's new Lullist *Studium Generale* (founded 1481), which at the time when Janer studied there (the late 1480s) was situated in the Franciscan monastery on the small mountain Puig de Randa. In 1489 we find him in Barcelona, engaged in the publication of two of his Master's works as well as a short introduction to logic falsely attributed to Ramon Llull. Janer appears to have stayed some years, possibly more than a decade, in Barcelona, during which time he published his pocket-size introduction to philosophy *Naturae ordo studentium pauperum* (1491) as well as his much more substantial *Ingressus facilis rerum intelligibilium* (1492), an introduction to all of the disciplines in the scholastic curriculum, from logic to theology. During these years, he must also have earned his doctorate, the circumstances of which however remain unknown, and probably taught in the Lullist Studium of Barcelona. In 1500, King Ferdinand, who had previously also supported Daguí, granted him a privilege to teach Lullist doctrines within the Crown of Aragon, and specifically to lead the new Lullist *Studium* in Valencia.⁶ At that same place, Janer published his second major work, the *Ars methaphysicalis naturalis ordinis cuiuslibet rei intelligibilis arboris naturae* (1506), again an introduction to the whole scholastic curriculum, but this time with much more overt adherence to Ramon Llull, whose *Ars* is thus constantly referenced. No notice as to Janer's life beyond 1506 has come down to us.

⁵ The following sketch of his life is based on Andersen and Ramis Barceló, forthcoming; cf. also the older biographical study by Miquel (pseudonym for Fort i Cogul), 1954-1956.

⁶ The privilege is included as an appendix in Janer, 1506, ff. 278v-279r; it is reproduced in Miquel (Fort i Cogul), 1954-1956, pp. 132-135.

The *Tractatulus* is contained in an exceedingly rare printed volume of thirty leaves in quarto. The volume also includes the above-mentioned *Logica abbreviata* falsely attributed to Llull as well as Janer's own *Naturae ordo* (now called *Tractatus de ordine naturae*). The volume itself carries no indications as to its place or time of printing, but appears to have been printed between 1505 and 1510 by Jacobo Cromberger in Sevilla.⁷ The *Tractatulus* is placed at the end of the volume. This opuscle is not known to have ever been printed separately, although its colophon states that it was completed (not printed) in Barcelona on 14 May 1491, that is, just five days prior to the *Naturae ordo*, which makes the opuscle the earliest of Janer's works. The colophon further states that the work was completed while Janer stayed with the Benedictines (in St. Paul's Monastery) in Barcelona.⁸ The whole Sevilla volume has gone almost unnoticed in the bibliographical literature, and the *Tractatulus* has thus so far remained unknown. Its authenticity is beyond doubt, though, since Janer explicitly refers to it once in his *Naturae ordo*.⁹

It is not difficult to guess why the *Tractatulus* was added to the Sevilla volume. Both of Janer's major works are philosophical encyclopedias. The *Naturae ordo* that is intended as a textbook of the whole curriculum does have sections on metaphysics, theology, and natural philosophy. But whereas both logic (or at least some aspects of logic) and a long discussion of the doctrine of distinctions (as a part of metaphysics) are included in the *Ingressus facilis* and the *Ars methaphisicalis*, corresponding sections are lacking in the *Naturae ordo*.¹⁰ The *Logica abbreviata* and our *Tractatulus* have been included in the Sevilla print in order to cover the whole curriculum. This fact demonstrates how important formalist distinction theory was to Janer and those in his milieu. Discussions of distinction theory indeed played a central role in Renaissance Lullism. Janer's own teacher Daguí, besides treating the subject in two separate treatises, had included a long discussion of the various kinds of distinctions in his encyclopedic presentation of philosophy (called *Opus divinum* in the first and *Metaphisica* in the second edition). The slightly later Lullist Bernard de Lavinheta included a corresponding

⁷ For a discussion of the bibliographical details, see Andersen and Ramis Barceló, forthcoming. Only one copy of this volume is presently known to exist, the one held in the Zentral- und Hochschulbibliothek, Luzern, Ink. 630.8. The title *Tractatulus de distinctionibus omnium rerum* is found on f. 1r, whereas the opuscle is simply called *Distinctiones* in the headline of the treatise itself (f. 28r). Since the exact year of publication is uncertain, I shall refer to this work by its title.

⁸ Janer, *Tractatulus*, f. 30r.

⁹ Janer, 1491, f. 34v. The titulus (Janer, *Tractatulus*, f. 28r) presents the work as one that is «edited» by Janer; this does not impact upon its authenticity, since what is meant is that Janer here gives his version of a widespread scholarly genre.

¹⁰ For a discussion of Janer's view on the curriculum of disciplines, see Andersen and Ramis Barceló, forthcoming.

section in his discussion of the term *differentia* in the Lullist system, the so-called «angle of difference» in the second figure (called «T») in Llull's general Art.¹¹ At least until the second half of the 17th century, a number of Lullists and authors with Lullist leanings continued to discuss Formalist distinction theory.¹² Janer and his teacher Daguí stood at the beginning of this long, and long since forgotten, tradition within Lullism.

3. The main motifs of the *Tractatulus de distinctionibus*

3.1. A quest for clarity: the foundational aspect of distinction theory

The presentation of eight different kinds of distinctions, and their subdivisions, constitutes the core of the *Tractatulus*. Before discussing the individual distinctions, Janer gives a general introduction to the topic of difference and distinction, these two terms here being used synonymously (at other places Janer also employs the term «otherness», *alietas*). The importance of difference and distinction lies in their capacity to bring clarity to other concepts, including in particular key concepts of the Lullist Ars:

Difference is that formality to which it properly pertains to differentiate one concept from another concept. Or difference is that because of which goodness, magnitude, and so on, are clear and unconfused notions. And it certainly is manifold, as our Doctor claims in the *Tree of Science*, due to eight modes of distinctions: For one is of reason, another from the nature of the thing, another formal, another real, another essential, another numerical, another totally subjective, another totally objective. In the *General Art*, however, the Doctor formulates three kinds of difference in its triangle, namely between sensual and sensual, sensual and intellectual, intellectual and intellectual, which differ by difference. Indeed, the concept of distinction figures among the interior [notions], and it is defined thusly: Distinction in general is the clarity of concepts. As for the particulars, I intend to provide a definition of each kind, so that their truth may be better understood.¹³

In his later works, Janer repeats this general definition of *distinction* as «clarity of concepts» (*claritas conceptuum*).¹⁴ The same definition is found in Daguí's writings on distinction theory.¹⁵ According to Daguí, although all being is

¹¹ Cf. Andersen and Ramis Barceló, 2018, pp. 43-57. Lavinheta's discussion of the distinctions is included as an appendix in Daguí, 2018, pp. 201-205. Prior to Daguí, the eclectic Lullist Fernando of Córdoba had briefly reported, but not in any detail discussed, the Formalist system of distinctions; cf. Córdoba, 1911, p. 33.

¹² For references to such discussions in works of Valerio Valier, Johann Heinrich Alsted, Athanasius Kircher, and Francesc Marçal, see Andersen and Ramis Barceló, forthcoming.

¹³ Janer, *Tractatulus*, f. 28r.

¹⁴ Janer, 1492, f. 6va, and 1506, f. 55r.

¹⁵ Daguí, 2018, p. 78. Cf. Daguí, 2018, pp. 118 and 120. The definition has echoes in the later tradition

knowable (*scibile*), in fact nothing can be known if not for difference, which thus is a *causa sine qua non* for all knowledge.¹⁶ Llull himself talked of difference as «the light of reason».¹⁷ On various occasions, Llull emphasizes the function of difference in clarifying other concepts.¹⁸ Distinctions have a foundational function in the sense that they enable knowledge of other things. They support the general Lullist methodology, the *Ars*, in Lullist understanding a God-given instrument for knowledge of all things, natural and super-natural. In the *Ars methaphysicalis*, Janer brings out this connection in clear words: «God made a rational creature, so that it could understand the highest good with clarity and distinction through the angle of difference, not with confusion through the angle of contrariety».¹⁹ Distinction theory thus becomes a means of human knowledge even of God, the highest good. At the same place, Janer also emphasizes the usefulness of distinctions when dealing with the natural world; they bring clarity – that is, the «clarity of distinctions» (*claritas distinctionum*) – into the created world.²⁰ It would seem that a highly detailed doctrine of distinctions would best suit this high purpose. For Janer, as well as for his teacher Daguí, this is the very attraction of the Formalist doctrine of a series of neatly defined distinctions. From the quote above it would seem that Janer ascribes the eight distinctions to Llull; however, the point he is making is simply that Llull operated with a plurality of distinctions, namely the three kinds of distinctions Janer mentions later in the quote (Llull discusses them both in the *Arbor scientiae* and in his *Ars generalis*). The Formalist doctrine as such is not of Lullist origin, but it is imported into a distinctly Lullist methodological framework.

3.2. Eight kinds of distinctions: the influence from Petrus Thomae

The list of distinctions discussed by Janer, for the most part, goes back to the early Scotist Petrus Thomae, a professor of theology in the Franciscan Studium of Barcelona in the 1320s. This Franciscan master is the earliest presently known author to talk explicitly of a «Scotist school» (*schola Scotica*).²¹ Curiously, he does

of eclectic Lullism; for references, see Andersen and Ramis Barceló, forthcoming.

¹⁶ Daguí, 2018, p. 118.

¹⁷ Llull, 1998, p. 46: «[D]ifferentia est ita lumen intellectus, ut cognoscat res; sicut lux est uisus, ut attingat entia uisibilia».

¹⁸ Llull, 1984, p. 213: «Differentia est id, ratione cuius bonitas, etc. sunt rationes inconfusae siue clarae». Cf. similarly Llull, 2001, p. 20.

¹⁹ Janer, 1506, f. 60r: «Ideo fecit deus rationalem creaturam, ut summum bonum intelligeret cum claritate et distinctione per angulum differentie et non cum confusione per angulum contrarietatis». Cf. again Andersen and Ramis Barceló, forthcoming.

²⁰ Janer, 1506, f. 60r.

²¹ Thomae, 2018, p. 13. General introduction to this author in Smith, 2010. For his doctrine of distinctions, see also Bridges, 1957.

not identify with this school, although he is himself deeply indebted to Scotus, whose works he at one point claims to have seen in Scotus's own handwriting.²² He clearly qualifies as a Scotist. His lasting influence first of all is due to his system of distinctions developed in a short treatise, edited as *Tractatus brevis de modis distinctionum*, devoted exclusively to this topic.²³ It was not his only discussion of distinctions, nor was Petrus the only one to offer a differentiated system of ways to distinguish between various items of reality. It is his list of seven kinds of distinctions as presented in his short treatise, though, that echoes down through the long history of the Scotist tradition, even long after their author was forgotten. The list was often accompanied with references to a special «modal distinction» (*distinctio modalis*) that is often ascribed to Franciscus de Mayronis, author of a competing list of four kinds of distinctions, though the modal distinction also figured among the kinds of distinctions discussed by Petrus Thomae in his *Quodlibetal Questions*, quaest. 7.²⁴ Janer himself discusses this modal distinction in his *Ars methaphisicalis*, but not in his other works.²⁵ In the *Tractatulus*, another distinction, a special «numerical distinction» (*distinctio numeralis*), is added to Petrus Thomae's original list. However, the fact that Janer essentially elaborates on Petrus Thomae's list is easily seen from the following schematic presentation (fig. 1).

Petrus Thomae's list of seven distinctions	Distinctions discussed by Jaume Janer
Distinctio rationis	Distinctio rationis simpliciter Distinctio rationis secundum quid
Distinctio ex natura rei	Distinctio ex natura rei
Distinctio formalis	Distinctio formalis simpliciter Distinctio formalis secundum quid
Distinctio realis	Distinctio realis simpliciter Distinctio realis secundum quid
Distinctio essentialis	Distinctio essentialis Distinctio numeralis (Distinctio modalis; 1506 only)
Distinctio se totis subjective	Distinctio se tota subjectiva
Distinctio se totis obiective	Distinctio se tota obiectiva

Fig. 1. Lists of distinctions in Petrus Thomae and Jaume Janer.

Petrus Thomae arranged his distinctions such that they represent a certain order: Whereas the first one, the rational distinction, posits only a minimal difference, one

²² Thomae, 1957, p. 53.

²³ This treatise exists in two different versions; for a discussion of the relationship between these versions, see Andersen, 2011, pp. 47-81.

²⁴ Thomae, 1957, pp. 119-122. Cf. Andersen, 2011, p. 99.

²⁵ Janer, 1506, f. 58r-v.

that is due to the workings of an intellect, the next distinction in the list holds among real items. The farther one goes down the list, the larger is the gap between the items distinguished, the last and strongest kind of distinction being the «totally objective distinction» (*distinctio se totis obiective*) that holds between things that do not concur in any *objective* reality and thus do not even have a real univocal concept in common. Petrus explains that when one turns to the counter-concept of *identity* it is the other way around: the objective identity is the weakest one possible, for not all things that are objectively identical, i.e., have an objective reality (concept) in common, are identical in any other way; the rational identity is the strongest one, since all items that are rationally identical are also identical in other ways. Certain kinds of distinction are thus combinable with certain kinds of identity.²⁶

Important at this place is that Janer adheres to the truly *systematic* character of the original list. Going down the list, he repeatedly remarks that a given kind of distinction is included in the «superior», i.e., earlier mentioned, ones (though always emphasizing that the distinctions that occur in reality do not participate in the rational distinction). He deviates from Petrus Thomae, though, by not explicitly discussing the relationship between identity and distinction. It is uncertain whether Janer was directly acquainted with Petrus Thomae's treatise, which goes unmentioned throughout the *Tractatulus*. In the *Ars methaphisicalis* he does explicitly refer to the latter, but the references are vague and do not allow for any definite conclusion regarding direct influence.²⁷ Janer is certainly directly influenced by his teacher Daguí, whose *Tractatus formalitatum brevis* he had prepared for press only shortly before composing his own piece. Daguí too has the whole list of distinctions, and his understanding of the individual distinctions is close to Janer's. At least Petrus Thomae's name as well as essential features of his list of distinctions were known in the eclectic Lullist circles of Janer and Daguí.

3.3. Beings and distinctions of reason: false statements and real monsters

Whenever Janer discusses the rational distinction (*distinctio rationis*), he bases his argument on a differentiation between two kinds of beings of reason (*entia rationis*), one of which is a pure product of an intellectual activity, whereas the other has some foundation in reality. In the *Tractatulus*, this differentiation is stated thusly:

²⁶ Thomae, 2011, pp. 310-314.

²⁷ Janer, 1506, ff. 55v, 56v, 58r, and 59r, mentions a certain *Petrus*, undoubtedly Petrus Thomae, in the printed marginal notes. For the character and significance of these and similar marginalia, see Andersen and Ramis Barceló, forthcoming.

The distinction of reason is an otherness of concepts that either simply or in a qualified sense depend on an intellectual power and that either simply or in a qualified sense are impossible. Concerning them there is a rule about how to cognize them: all those that by themselves include impossibility either simply or in a qualified sense are said to be beings of reason simply or in a qualified sense.²⁸

Janer does not say that the distinction of reason is one that is either «simply» (*simpliciter*) or «in a qualified sense» (*secundum quid*) dependent on an «intellectual power» (*potentia intellectiva*), but rather only that it holds among items that in one of these ways depend on such a power. The remainder of his discussion then focuses on these items, rather than on the rational distinction itself. To illustrate how he understands beings of reason in an *unqualified* or simple sense, Janer gives the following list of sentences that represent such beings:

- «Man is not an animal»
- «God is not infinite»
- «An angel is not spiritual»
- «Man is an irrational animal»
- «A donkey is a man»
- «God is a donkey»
- «The Antichrist is God».

Janer says that these sentences are due to either composition or division.²⁹ The meaning clearly is that composition applies in the positive sentences, whereas division applies where a negation is involved. We further learn that these sentences «only exist in a cognitive power» (*solummodo sunt in potentia cognitiva*), since «nothing corresponds to them in reality» (*non correspondeat eis aliquid a parte rei*).³⁰ Since these sentences represent simple or unqualified beings of reason, they in an unqualified way include impossibility. Janer, however, does not explicitly state whether this is because they *necessarily* represent falsehoods, or whether any falsehood, including *contingent* ones, could be included in the list. In his discussion in the *Ingressus facilis*, he includes such statements as «Being as being is not the subject matter of metaphysics», «God is the subject matter of metaphysics», and «Ramon is ignorant».³¹ Thus, both a false conception of metaphysics and an unjust estimation of Ramon Llull's intellectual brilliance result in simple beings of reason. From these examples, it would seem that the distinction between necessary and contingent falsehoods is not really crucial to Janer. It rather seems that in his

²⁸ Janer, *Tractatulus*, f. 28r. Cf. similarly Janer, 1492, f. 5vb, and 1506, f. 55r-v. Regarding Janer's and Dagui's discussions of beings of reason, see in more detail Andersen, forthcoming.

²⁹ Janer, *Tractatulus*, f. 28r.

³⁰ Janer, *Tractatulus*, f. 28r-v.

³¹ Janer, 1492, f. 6ra.

opinion *all* false representations of reality belong under items that are due exclusively to the workings of an intellect.

Also qualified beings of reason, those with a foundation in reality, include impossibility, though apparently in a less crass way as the others. Janer's explanation of this kind of beings of reason has some surprising elements. The chimera is usually seen as a standard example of an absolutely impossible entity. Janer understands it as an example of beings of reason that do correspond to something in reality. A chimera, being an animal consisting of the tail of a lion, the head of an ox, and the body of a man, according to Janer in the *Tractatulus* (or the head of a lion, the body of a man, the legs of a wolf, and the forepaws of a leopard, according to his description in the *Ingressus facilis*),³² may be resolved into its parts. These are real things. Chimeras, and like them golden mountains as well as goatstags, have a foundation in reality and thus are not beings of reason in an unqualified sense. Janer adds that nature, due to a superabundance of matter, is in fact capable of producing chimera-like monsters (*natura possibilitatem habet propter materie illimitationem producendi monstrum unum et plura*).³³ This point is stated rather obscurely in the *Tractatulus*. In the *Ingressus facilis*, Janer is somewhat clearer that chimeric monstrosity, though not intended by nature, does not lie wholly outside of nature. In that work he even quotes a historical record of a pair of conjoined twins to illustrate his assumption that something that would seem to be a mere being of reason may in fact enter into reality.³⁴ The main difference between the two kinds of beings of reason is thus simply that the one kind may *de facto* become real, whereas the other may not.

Janer's reasoning makes beings of reason in a qualified sense an issue for natural history or biology, rather than for logic (for a long time, the usual context for discussing beings of reason).³⁵ In this, he is actually only taking a route already charted by his teacher Daguí, who in his *Tractatus formalitatum brevis* has a similar account of the two kinds of beings of reason as well as their corresponding kinds of distinctions of reason.³⁶ By contrast, Petrus Thomae did not discuss beings of reason in general in the context of distinction theory. He also only assumed one

³² Janer, 1492, f. 6ra. For a survey of traditional views of the chimera, see Ebbesen, 1985.

³³ Janer, *Tractatulus*, f. 28v.

³⁴ Janer, 1492, f. 6ra. In the background clearly lies Aristotle's explanation of nature's acceptance of deformity in *De generatione animalium* IV.4 769b10-770b26, where Aristotle suggests form's lack of control over matter as the cause of natural deformity. Aristotle, however, is clear that nature is only capable of deformity, not of chimeric monstrosity, a distinction that collapses in Janer's account. Cf. again Andersen, forthcoming.

³⁵ For a survey of discussions of chimeras in the context of logic among Janer's contemporaries, see Ashworth, 1977. In later times, beings of reason were frequently discussed in metaphysics as well. Cf. Andersen, 2016, pp. 239-242.

³⁶ Daguí, 2018, pp. 80 and 84-86. Cf. Andersen and Ramis Barceló, 2018, pp. 49-51.

type of distinction of reason, namely the *simpliciter* version, which he even understood quite differently than Daguí and Janer. Most importantly, he described this distinction itself as a fabrication of an intellect, or of some other faculty of the soul capable of drawing comparisons and thus establishing some distinction not available in reality (his example, at this place, being the distinction between a definition and something that is defined).³⁷ The idea that a distinction of reason must obtain between beings of reason, and that the kind of distinction of reason depends on the kind of beings of reason among which it holds, seems to be peculiar to our eclectic Lullists.

3.4. The kinds of real distinctions: a formal ontology *in nuce*

A fairly recent introduction to formal ontology as a philosophical discipline states that, «Formal ontology studies the most general features of real objects by reflecting on the forms by virtue of which we identify them».³⁸ This is exactly what the late-scholastic Formalist literature is about, even though the features of things by which we *distinguish* them are its primary focus (distinction of course being the flipside of identity). Both Janer and his teacher Daguí subscribe to the view that the standard genre of this literature (*tractatus formalitatum*) owes its very name to its preoccupation with Duns Scotus's formal distinction.³⁹ Some Formalists considered their extensive discussions of distinction theory worthy of a separate science, for which the name «science of formalities» (*scientia formalitatum*) was invented.⁴⁰ This science of formalities may be seen as a forgotten forerunner of formal ontology. Especially the discussion of those distinctions not due to the workings of an intellect is committed to investigating the general features of various levels of reality.

Introducing the first of these distinctions, the *distinctio ex natura rei*, which Janer here seems to be taking as a genus that comprises all other non-rational distinctions, he points to its three domains (called «formalities») of application:

³⁷ Thomae, 2011, pp. 286-290.

³⁸ Hennig, 2008, p. 54.

³⁹ Note that Janer, *Tractatulus*, f. 29r, seems to begin a sentence that would lead to an explanation of the name of this literature («Et quia haec distinctio difficilior est aliis...»), but then breaks off; the sentence simply seems to be incomplete. Compare with the parallel *loci* in Janer, 1492, f. 7va («Et quia hec distinctio difficilior perfectior et nobilior est aliis igitur ab ea tractatus sumit nomen quia formalitas: ideo tractatus formalitatum seu distinctionum»), and Daguí, 2018, pp. 80-82 («Et quia difficilior est omnium, quia formalitas, ideo ab ista tractatus sumit nomen formalitatum»). For examples from 16th- and 17th-century authors' discussions of the name of the genre of *treatises of the formalities*, see Andersen, 2016, pp. 662-665.

⁴⁰ Du Dovet, 1587, pp. 12-13. Cf. Andersen, 2016, p. 664.

infinite being, finite being, and such being that is indifferent to this dichotomy.⁴¹ It would seem we may translate this tripartition into divine, created, and transcendental being. These then are the levels of reality to which not merely rational distinctions may apply. The formal distinction, we learn shortly later, also applies to three domains; these domains are here left without any description, but it seems safe to assume that Janer is alluding to the same three domains that he mentioned in connection with the *distinctio ex natura rei*.⁴² This is confirmed by Janer's discussion of the formal distinction in the *Ingressus facilis*, where he explicitly says that the formal distinction applies to common, divine, and created being.⁴³ Both of these two kinds of distinctions, then, are characterized by their shared broad scope.

The formal distinction, however, particularly has to do with «formalities» (*formalitates*). Janer has a rather flexible understanding of this concept, but in connection with the formal distinction, both in the *Tractatulus* and in the *Ingressus facilis*, he quotes Franciscus de Mayronis's definition: «A formality is the quiddity of whatever has a quiddity, be it definable or not».⁴⁴ Accordingly, all quiddities are formally distinguished. In both works Janer, following Dagui, then differentiates among proper and improper uses of the formal distinction, depending whether one applies the distinction to formalities taken properly or improperly.⁴⁵ The importance of this differentiation at first sight is less than obvious; its main attraction seems to lie in that it enables the application of the formal distinction to key terms of the Lullist *Ars*, e.g., goodness and magnitude taken as whole items (*tota bonitas*, *tota magnitudo*) rather than as Scotist quiddities. The mentioned differentiation indeed is peculiar to the eclectic Lullists; it has no correspondence in Petrus Thomae's or Mayronis's discussions. When Janer, however, emphasizes that the formal distinction (now properly understood) allows us to arrive at some «primitive concept» (*conceptum primitivum*) in the intrinsic order of things, without which concept an infinite regress would endanger all scientific certainty,⁴⁶ then this seems to echo Petrus Thomae's talk of an «ultimate abstraction» (*abstractio ultimata*) that strips off everything that does not belong to a quiddity, so that the abstract quiddity

⁴¹ Janer, *Tractatulus*, f. 28v. Cf. similarly Janer, 1492, f. 6va.

⁴² Janer, *Tractatulus*, ff. 28v-29r.

⁴³ Janer, 1492, f. 7ra-b.

⁴⁴ Janer, *Tractatulus*, f. 29r, and 1492, f. 7rb, quotes Mayronis, 1520, f. 48vbQ: «Dico ergo quod formalitas est quidditas uniuscuiusque habentis quidditatem, sive diffinibile sit sive non».

⁴⁵ Janer, *Tractatulus*, f. 29r (mentions only the improper senses of «formality»), and 1492, f. 7rb (mentions also the proper ones, such as the «quiddity of goodness» and the «quiddity of man»); Dagui, 2018, pp. 86-90.

⁴⁶ Janer, *Tractatulus*, f. 29r. It is not entirely clear whether Janer here has just *one* first concept in mind or rather the first concept in various orders of things. I suspect the latter is the case, since Janer in his metaphysics generally operates with a plurality of first abstract concepts. Cf. especially Janer, 1492, f. 2rb, and 1506, f. 9v.

alone remains.⁴⁷ For both authors, the formal distinction helps us finding first concepts.

The «real distinction» (*distinctio realis*) is said to hold among interior features of a substance (called «substantial formality»⁴⁸). In *Ingressus facilis*, Janer again says it has three domains of application; it has the same large scope as the two preceding distinctions.⁴⁹ Its special focus, however, is on *res*, since it always holds between things (*inter rem et rem*).⁵⁰ That is, the features in question are correspondingly conceived as things (*res*), which again allows for a differentiation between a proper and an improper use of this distinction, apparently depending on one's notion of *res* (the criterion for this differentiation is not spelled out, though). In the *Tractatulus* there is no talk of the divine Trinity in this context (the same is the case in the *Ars methaphisicalis*), but in the *Ingressus facilis* Janer has a discussion of how this distinction holds among the divine persons that are seen as «three real existing things» (*tres res reales existentes*).⁵¹ That a real distinction holds among the Trinitarian persons is not a particularly Lullist assumption; it is also common in the Scotist tradition, where the real distinction is often said to differ from the essential one exactly by its Trinitarian application.⁵²

In connection with the real distinction, Janer introduces a specific Lullian motif. He refers to the Lullian «tree of nature» (*arbor naturae*), which may be seen as a rather extravagantly expanded version of the classical Porphyrian tree. Both of his major works include depictions of the tree of nature, of which each work has its own version; the version from the *Ars methaphisicalis* is reproduced below (fig. 2). Like the Porphyrian tree, the tree of nature plots the relationship among concepts of various degrees of commonness. In the *Tractatulus*, Janer refers to the tree to illustrate his point that a given distinction not only holds between universal concepts or common natures, but rather also between their singular instances at the roots of the tree (exemplified with *Jesus Christus* and other persons in fig. 2). Besides the real distinction, this applies to the essential, the numerical, and the subjective distinctions, all of which Janer restricts to the domain of created being.⁵³

⁴⁷ Thomae, 2011, p. 296. This ultimate abstraction is applied in various contexts in Janer, 1492, f. 11vb, and 1506, ff. 59r and 75v.

⁴⁸ Janer, *Tractatulus*, f. 29r.

⁴⁹ Janer, 1492, f. 7va.

⁵⁰ Janer, *Tractatulus*, f. 29r.

⁵¹ Janer, 1492, f. 7vb.

⁵² For examples from 14th- and 15th-century Scotism, see Andersen, 2011, pp. 91, 149-151, 215, 219, 231.

⁵³ Janer, *Tractatulus*, f. 29r-v. Cf. similarly as regards these distinctions Janer, 1492, ff. 7va-8vb.

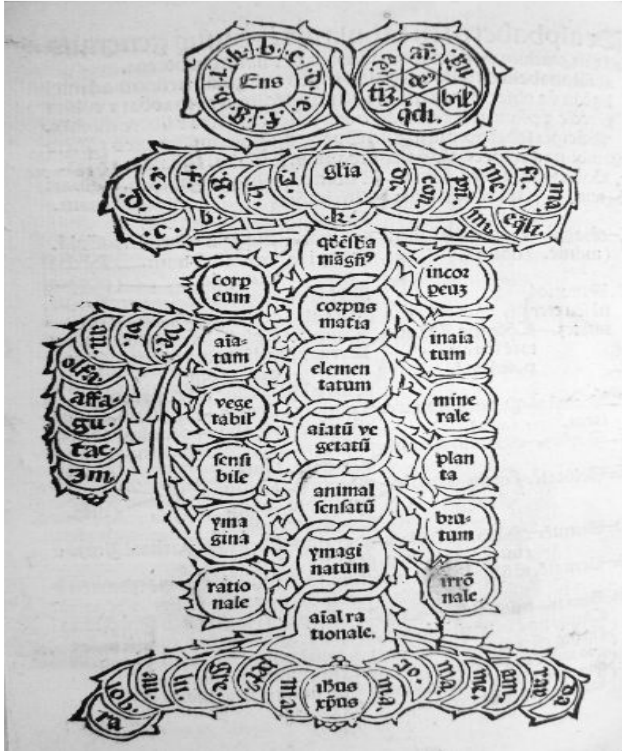


Fig. 2. The *arbor naturae* as depicted in Janer, 1506; identical tree printed on ff. 2v, 95v, 116v, 205v. Original held in the Biblioteca Fundación Bartolomé March, Palma. [With permission].

In the *Tractatulus*, Janer does not have much to say about the «essential distinction» (*distinctio essentialis*), besides that it only holds within the domain of created being. The same goes for the «numerical distinction» (*distinctio numeralis*), which nevertheless deserves some attention, since this distinction is among the Lullist innovations within the system of distinctions. Daguí had introduced it, and Janer and other eclectic Lullists followed him.⁵⁴ Janer says that it holds among «items that include diverse numbers» and he illustrates this with appeal to created goodness and magnitude, seemingly referring to created individual instances of these concepts. Subsequently, we learn that the «totally subjective distinction» (*distinctio se tota subiectiva*), holding among individualized instances of such concepts, coincides with the numerical distinction.⁵⁵ It was indeed Petrus Thomae's intention that this latter kind of distinction should hold among individuals – his example being individual persons – that share some generic or specific reality (belonging as they do

⁵⁴ Daguí, 2018, p. 82. Cf. Andersen and Ramis Barceló, 2018, pp. 55-57, and Andersen and Ramis Barceló, forthcoming.

⁵⁵ Janer, *Tractatulus*, f. 29v. Cf. similarly Janer, 1506, f. 58v.

to one and the same *genus* and *species*), but not a subjective reality, being the kind of reality that pertains to actually existent singulars. The *objective* counterpart to this distinction, according to Petrus, holds among such items that in addition to this do not even share any objective reality, which is the kind of reality pertaining to concepts in the mind. Hence the strangely sounding terminology of the final two distinctions in his list.⁵⁶ Now, if the subjective and the numerical distinctions coincide, one may wonder what the point was in introducing the latter. In the *Ingressus facilis*, Janer explicitly says that he only discusses the subjective distinction lest his readers be ignorant of the complete list of distinctions.⁵⁷ That is close to admitting that there is no significant difference between the numerical and the subjective distinctions.

The objective distinction (*distinctio se tota obiectiva*) holds, as Janer repeatedly points out, between items «that do not convene in any common reality, that is, from them no common and univocal real concept can be abstracted».⁵⁸ This description clearly echoes Petrus Thomae's own understanding just mentioned.⁵⁹ Up for debate is only the application of this distinction: to which items might it be applied? Petrus Thomae mentions being and the good; this makes sense, since the good as a transcendental concept qualifies being and is therefore not included under the concept of being itself. He also mentions the individualizing differences of individuals; being radically individual they do not participate in anything universal. Janer rather holds that this distinction obtains among key concepts of the Lullist Ars, e.g., goodness and magnitude, which are then clearly seen as notions that cannot be reduced to any more universal concepts.⁶⁰ Janer also mentions non-individual differences as examples of items that are objectively distinguished; he explicitly refuses that this should also apply to individualizing differences. Following Dagui, he says that being «simply distinctive» (*simpliciter distinctiva*) they cannot be

⁵⁶ Thomae, 2011, pp. 308-310. Note further the discussion in *ibid.*, p. 344, whether two categories are subjectively distinct when they pertain to one individual and thus share some reality *in numero*; they are indeed as such individually distinct. Petrus Thomae has thus already discussed what the Lullists call a «numerical distinction» in the context of his subjective distinction and apparently saw no reason to assume one further distinct distinction. As for terminology, note that Petrus Thomae speaks of distinctions that are due to items that are «wholly subjectively» or «wholly objectively» distinct (*subiective* and *obiective* are here used as adverbs), whereas Janer's terminology in the *Tractatulus* rather qualifies the distinctions themselves as wholly subjective or wholly objective (these terms being here used as adjectives). Both approaches are frequent throughout the Formalist literature. Janer, 1492, ff. 8va-9ra, has the same terminology as Petrus Thomae, whereas Janer, 1506, ff. 58v-59r, rather has the terminology of the *Tractatulus*.

⁵⁷ Janer, 1492, f. 8vb. For other aspects of his discussion of the subjective distinction in this work, see Andersen and Ramis Barceló, forthcoming.

⁵⁸ Janer, *Tractatulus*, f. 30r. Cf. similarly Janer, 1492, f. 9ra, and 1506, f. 59r.

⁵⁹ Thomae, 2011, pp. 310 and 346. For a detailed discussion, see Andersen, 2011, pp. 147-177.

⁶⁰ Janer, 1492, f. 9ra, and 1506, f. 59r. This example is not mentioned in the *Tractatulus*.

distinct themselves.⁶¹ In our opuscle, the criticism is stated rather obscurely. The result is clear, though: individual differences (called *haecceitates* by the Scotists) have no place in Janer's, and Daguí's, version of the Formalist system of distinctions.

Conclusion

The synthesis of Lullism and Scotism brought about by Pere Daguí and Jaume Janer's interest in Formalist distinction theory is quite remarkable. For these authors, the elaborate Formalist system of distinctions, first outlined by the early Scotist Petrus Thomae, is an attractive doctrinal complement to their own Lullist thought. It provides them with a framework both for discussing beings of reason and for presenting key elements of their ontology. In abbreviated form, Janer's *Tractatulus* contains many essential features of his and his teacher's doctrinal synthesis. It exhibits how tenets from the Scotist tradition have been accommodated to Lullism, to some extent though at the cost of both conceptual and argumentative clarity. This lack of clarity is somewhat ironic given the emphasis both Daguí and Janer put on what they call «clarity of distinctions». Janer is generally dependent on Daguí, whose *Tractatus formalitatum brevis* he had redacted before writing his own short piece. With their writings on distinction theory, both of these eclectic Lullists inscribe themselves into the Formalist tradition that, in their time, seems to have possessed a much broader appeal than previous philosophical historiography has recognized.

Appendix

Jacobus Januarius

*Tractatulus de distinctionibus omnium rerum*⁶²

[fol. 28r] [1.] Immobilis substantia et infinita trina et una consubstantialis potestas tua cum benedictione nec non gratia atque perfectione, breviter copulate editeque a reverendo Jacobo Ianer in sacra theologia Cistierciensis ordinis inclyto professore distinctiones feliciter incipiunt.

[2.] Differentia est illa formalitas cui proprie competit differentiare unum ab alio conceptum, vel differentia est id ratione cuius bonitas, magnitudo etc. sunt rationes

⁶¹ Janer, *Tractatulus*, f. 30r. Somewhat fuller discussion in Janer, 1492, f. 9rb, and 1506, f. 59r. Cf. also Daguí, 2018, p. 114. For the latter, see Andersen and Ramis Barceló, 2018, p. 55.

⁶² The appendix reproduces the original text printed, presumably, by Jacobo Cromberger in Sevilla at some point between 1505 and 1510. While I have retained the original spelling, I have simplified the punctuation and added capital letters at the beginning of proper names. All (in total, very few) emendations are signaled in the footnotes. Paragraph numbers as well as indications of the folios in the original print have been inserted in square brackets. The headings are as in the original print.

clare et inconfuse. Que quidem plurificabilis⁶³ est, ut vult doctor in *Arbore scientie*,⁶⁴ per octo modos distinctionum. Nam alia rationis, alia ex natura rei, alia formalis, alia realis, alia essentialis, alia numeralis, alia se tota subiectiva, altera se tota obiectiva. Doctor vero tres in *Arte generali* ponit differentie species in eius triangulo, videlicet inter sensuale et sensuale, sensuale et intellectuale, intellectuale et intellectuale, que differunt per differentiam.⁶⁵ Que quidem inter interiores reperitur conceptus distinctio dicitur que sic diffinitur. Distinctio enim in communi est claritas conceptuum, in particulari vero de earum qualibet diffinitionem elargiri intendo, ut earum veritas melius intelligatur.

De distinctione rationis simpliciter et secundum quid

[3.] Distinctio rationis est alietas conceptuum simpliciter dependentium vel secundum quid a potentia intellectiva in se impossibilitatum⁶⁶ simpliciter vel secundum quid, de quibus habetur regula et secundum se eorum cognitiva: Omnia illa que includunt de se impossibilitatem simpliciter vel secundum quid, talia entia rationis simpliciter vel secundum quid dicuntur, que quidem formatur per divisionem aut compositionem, ut sunt homo non est animal, deus non est infinitus, angelus non est spiritus etc.; homo est animal irrationale, asinus est homo, deus est asinus, antichristus⁶⁷ est deus, quia solummodo [fol. 28v] sunt in potentia cognitiva et non in obiectis, quia non sunt talia a quibus abstrahat talia que simpliciter sunt entia rationis, cum non correspondeat eis aliquid a parte rei.

[4.] Secundum quid vero formatur ut sunt animal formatum ex cauda leonis et capite bovis corpore hominis, quia correspondet eis aliquid a parte rei obiectorum, et a quibus abstrahitur talis similitudo et quando resolvuntur tendit ad sua priora, et sic intelligendum est de monte aureo, hircocervo et chimera, que quamvis non sit quantum ad existentiam tamen natura possibilitatem habet, propter materie illimitationem, producendi monstrum unum et plura, que quamquam sit preter eius intentum, non tamen posse, et non solum repugnat nature et eius intentioni ac etiam intellectui, inter que cadit distinctio rationis secundum quid. Aliud est ens rationis, que sumitur a ratione rei, et tale ens est reale cum sit a natura reali realiter sumptum, quod quidem non est de presenti speculatione, cum sit ratio realis sine qua res foret nihil, et cum qua res est id quod est etc.

De distinctione ex natura rei

⁶³ The original has «purificabilis».

⁶⁴ Cf. Llull, 2001, p. 20.

⁶⁵ Cf. similarly in the *Arbor scientiae*: Llull, 2001, p. 21.

⁶⁶ The original has «impossibilitatem».

⁶⁷ The original has «antechristus».

[5.] *Distinctio ex natura rei est alietas conceptuum unius unidentice essentie nature et quiditatis, que reperitur in triplici⁶⁸ formalitate, videlicet indifferenti, infinita et finita; inter conceptus realiter ordinatos in prioritatem nature, que est presuppositio huius ab hoc, igitur inter conceptum priorem et posteriorem, concretum et abstractum, est ex natura rei distinctio etc.*

De distinctione formali secundum quid et simpliciter

[6.] *Distinctio formalis simpliciter est alietas quiditatum seu rationum includens superiorem distinctionem, excludendo rationis distinctionem que duntaxat est per intellectum simpliciter vel secundum quid, alia vero in re manent propter ipsum. Que reperitur in triplici formalitate, que quidem formalitas est simpliciter primus conceptus quidicus⁶⁹ cuiuslibet formalitatis. Ut est sententia Francisci octava distinctione: formalitas est quiditas cuiuscumque entis habentis quiditatem [fol. 29r] sive sit diffinibilis, sive non,⁷⁰ igitur formalitas dicit quiditatem cuiuslibet rei et est alietas a forma, cum prescindat ab ea; unde omnes quiditates, sive sint simplices sive composite sive transcendentis sive determinate, simpliciter formaliter distinguuntur inter se proprie.*

[7.] *Improprie vero tota bonitas, tota magnitudo a quiditate inclusive usque ad singularitatem exclusive inter se formaliter distinguuntur in primo modo improprietas; totus homo totus angelus et sic de ceteris. Improprie secundo modo activitas et passionalitas, in quacumque formalitate dicuntur formalitates; ideo inter se formaliter distinguuntur ac etiam ab essentia, si in se considerentur. Improprie vero in tertio modo improprietas dicuntur formalitates omnes conceptus interiores quidici vel non ac etiam omnia accidentia igitur inter se formaliter distinguuntur.*

[8.] *Et quia hec distinctio difficilior est aliis quia formalitas que a nullo priori distingui potest cum non habeat.⁷¹ Nam in ordine essentiali deveniendum est ad unum primitivum conceptum, supra quem non est aliter evitando processum in infinitum in rebus mirabiliter intrinsece ordinatis aliter non foret noticia certa de aliqua scientia.*

De distinctione reali simpliciter et secundum quid

[9.] *Distinctio realis simpliciter est alietas relativorum interiorum qui sunt unius et eiusdem essentie nature et quiditatis. Et reperitur in formalitate substantiali interioris, ut puta in bonitate, in magnitudine per se sumpte et in se et ceteris cum sint exemplum et speculum ad omnia que sub eis continentur. Secus autem dicitur*

⁶⁸ The original has «triplici».

⁶⁹ The adjective «quidicus, -a, -um» is frequent in Janer's works; cf., e.g., Janer, 1506, f. 78r: «Ens est subiectum quidicum cui proprie competit entificare [...]». It is synonymous with «quidditativus, -a, -um».

⁷⁰ Mayronis, 1520, f. 48vbQ.

⁷¹ This sentence is incomplete; cf. footnote 39 above.

distinctio realis secundum quid est alietas formalitatum includentium interiorem et superiorem substantialem et realem relationem, includens superiorem, preter illam que rationis per intellectum simpliciter vel secundum quid nuncupatur. Et dicitur realis quia semper inter rem et rem cadit seu reperitur, et descendit per arborem nature usque ad bonitatem et magnitudinem individuales comparate adinvicem existentes singularizatas ultimata individuazione incommunicabili.

[fol. 29v] De distinctione essentiali

[10.] Distinctio essentialis est alietas essentialium ordinarum inter se comparate, includens superiores utique quiditative distinctiones, que duntaxat in creaturas mediatas vel immediatas invenitur a bonitate immediate creata per arborem nature descendendo usque ad individua eiusdem per comparisonem earum.

De distinctione numerali

[11.] Distinctio numeralis est alietas numerorum in diversis essentiis discretorum inter se comparatorum includens superiores distinctiones que solum reperitur in rebus creatis et factis descendendo per nature arborem incipiendo a prima creatura usque ad ultimam facturam etc. Nam includentia diversos numeros ad invicem comparata numero distinguuntur ut bonitas et magnitudo prout sunt create et sic de aliis usque ad individuales formalitates singulares et existentes ultimate per arborem nature descendendo.

De distinctione se tota subiectiva

[12.] Distinctio se tota subiectiva est alietas subiectorum adinvicem comparata subiective distinguuntur. Ut est bonitas et magnitudo prout sunt create et accidentibus substantie, et sic de aliis eis inferioribus, per arborem nature descendendo usque ad bonitatem individuatum, que quidem distinctio vitalis ac sensualis videtur distinguendi modus, cum habeat coincidentiam cum numerali igitur etc., cum sint entia de per accidens de quibus non habetur scientia neque diffinitio nec per consequens distinctio, cum sint res duorum predicamentorum, ideo in predicamento poni non possunt, si⁷² per abstractionem etc.

De distinctione se tota obiectiva

[13.] Distinctio se tota obiectiva est alietas obiectantium adinvicem et non in aliquo communi convenientium. Per hanc quidem duntaxat substantie formalitates distinguuntur: et omnes differentie [fol. 30r] laterales que immediate creature appellantur, de quibus collata est nobis regula: illa distinguuntur se totis obiective que non conveniunt in aliqua realitate communi, a quibus non potest abstrahi aliquis conceptus realis communis et univocus. Nec refert illa opinio que dicit quod ultime

⁷² Possibly, this a mistake for «nisi»; the meaning of the subclause remains obscure in either case.

differentie seu gradus individuales distinguuntur tali distinctione. Et ratio est nam illa que sunt simpliciter distinctiva non possunt aliquo modo distincta esse, et cum ultime differentie sint huiusmodi, ergo non distinguuntur obiective; etiam quia non sunt formalitates cum careant conceptibus quidicis; nec conveniunt in aliqua realitate communi licet conveniant in secunda intentione seu unitate, non tamen in prima, etc.

[14.] Ad infinite trinitatis et unitatis laudem obsequiumque brevium distinctionum finis adest in nobili civitate Barchinone in divique Pauli cenobio beati Benedicti ordinis. xiiii. kalendas. Madii. Anno nativitatis domini nostri Iesu Christi. M.cccc.xc.i.

Bibliography

- ANDERSEN, Claus A., «Introduction», in Pere Tomàs, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed. Celia López Alcalde, Santa Coloma de Queralt: Obrador edendum, 2011, pp. 13-271.
- , *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotistischen Tradition ca. 1620–1750*, Amsterdam: J. Benjamins, 2016.
- , «The Doctrine of Beings of Reason in Renaissance Lullism – Its Late-Medieval Background and Early-Modern Repercussions», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, forthcoming.
- ANDERSEN, Claus A. and RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Introduction», in Pere Daguí, *Tractatus formalitatum brevis, Tractatus de differentia*, ed. Claus A. Andersen and Rafael Ramis Barceló, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2018, pp. 11-73.
- , «Jaume Janer OCist († after 1506) and the Tradition of Scoto-Lullist Metaphysics», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, forthcoming.
- ASHWORTH, Elisabeth J., «Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification», *Vivarium*, 15, 1977, pp. 57-77.
- BRIDGES, Geoffrey G., *Identity and Distinction in Petrus Thomae, O.F.M.*, St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 1959.
- CÓRDOBA, Fernando de, «De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis», in Adolfo Bonilla y San Martín, *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los Orígenes del Renacimiento filosófico en España*, Madrid: S.n. [Establecimiento tipográfico de Fortanet], 1911, Appendix I, pp. 3-74.
- DAGUÍ, Pere, *Tractatus formalitatum brevis, Tractatus de differentia*, ed. Claus A. Andersen and Rafael Ramis Barceló, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2018.
- DU DOVET, Jean [Ioannes DOVETUS], *Formalitatum Doctoris Subtilis Scoti, Antonii Sirecti, Antonii Trombetæ, et Stephani Bruliferi Monotessera*, Venice: Melchior Sessa, 1587.
- EBBESEN, Sten, «The Chimera's Diary», in *The Logic of Being. Historical Studies*, eds. Simo Knuuttila and Jaakko Hintikka, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo: Reidel, 1986, pp. 115-143.
- HENNIG, Boris, «What is Formal Ontology?», in *Applied Ontology. An Introduction*, eds. Katherine Munn and Barry Smith, Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008, pp. 39-56.

- JANER, Jaume, *Ordo naturae studentium pauperum*, Barcelona: Pere Miquel, 1491.
- , *Ingressus facilis rerum intelligibilium*, Barcelona: Pere Miquel, 1492.
- , *Tractatus de ordine nature qui bene merito opus divinum nuncupari debet et dividitur in hos libellos, videlicet methaphisicam, theologiam et philosophiam ac tractatulo de logica, et de distinctionibus rerum omnium a sapientissimo, nec non facundissimo magistro Jacobus Ianer, in sacra pagina professore cisterciensis ordinis editus*, s.l. (Sevilla: Cromberger), s.a. (probably 1505–10).
- , *Ars metaphisicalis naturalis ordinis cuiuslibet rei intelligibilis arboris*, Valencia: Leonard Hutz, 1506.
- LLULL, Ramon, *Ars brevis* (op. 126), in *Opera latina XII* (123-127), ed. Alois Madre (CCCM 38), Brepols: Turnhout, 1984.
- , *Logica nova* (op. 101), in *Opera latina XXIII* (101-105), ed. Walther Euler (CCCM 115), Brepols: Turnhout, 1998.
- , *Arbor scientiae* (op. 65, pars I), *Opera latina XXIV* (65, pars I), ed. Pere Villalba-Varneda (CCCM 180A), Brepols: Turnhout, 2001.
- MAYRONIS, Franciscus de, *In libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus formalitatum, De primo principio, Terminorum theologialium declarationes, De univocatione*, Venice: Haeredes Octaviani Scoti, 1520 (reprint Frankfurt am Main: Minerva, 1966).
- MIQUEL, Francesc [pseudonym for FORT I COGUL, Eufemià], «Un gran lul·lista de Santes Creus: Fra Jaume Gener», *Boletín del Archivo Bibliográfico de Santes Creus*, 1, 1954-1956, pp. 117-156.
- POPPI, Antonino, «Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni», in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova: Edizioni Messagero, 1966, pp. 601-790.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «En torno al escoto-lulismo de Pere Dagú», *Medievalia*, 16, 2013, pp. 235-264.
- SMITH, Garrett R., «Bibliotheca manuscripta Petri Thomae», *Bulletin de philosophie médiévale*, 52, 2010, pp. 161-200.
- THOMAE, Petrus, *Quodlibet*, ed. Eligius Buytaert and M. Rachel Hooper, St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 1957.
- [Pere Tomàs], *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed. Celia López Alcalde, Obrador edendum: Santa Coloma de Queralt, 2011.
- , *Quaestiones de ente*, ed. Garrett R. Smith, Leuven University Press, Leuven 2018.

14. IMAGINARY JOURNEYS: THE LITERARY SOURCES OF BARTOLOMEO GENTILE DA FALLAMONICA'S *CANTI* BETWEEN RAMON LULL, DANTE AND PETRARCH

ELEONORA BUONOCORE

University of Calgary

1. Introduction

The Renaissance philosopher, author, and follower of Lull, Bartolomeo Gentile Fallamonica together with his main poetic work, the *Canti*, are still largely unknown to scholars and public alike within the history of Italian literature. His biography is more widely accessible thanks to the studies by S. Caramella, D.W. McPheeters, and T. Cirillo, which contributed to S. Foà's synthesis, published in the *Dizionario Biografico degli Italiani* in 1994.¹ Bartolomeo was a nobleman from Genoa, born around 1450, whose main claim to fame lies in becoming a follower of Ramon Lull's philosophy and being part of the Lullian circles of the schools of Valencia and Barcelona. In fact, his role in the development of XVth c. Lullism is mentioned in the seminal studies by Carreras y Artau in 1943 and it was better explored by Batllori's research.² Bartolomeo was part of the revival of Lullism in XV c. Europe and as such he came in contact with famous Lullian scholars such as Joan Bolons, Pere Dagui, and Alonso de Proaza, all involved in the early publishing of both authentic Lullian and pseudo-Lullian texts such as the *Logica Brevis et Nova* and the *Metaphysica* around the years 1489-1491.³ But despite his philosophical ambitions, Bartolomeo was mostly a poet. It is probably around the same time that he came in touch with Alonso the Proaza, that he begun composing his own main work, his *Canti*, which he finished around 1510. The *Canti* are a poetic text in the Italian vernacular composed of 44 canti, of which only 43 are extant, since one is lost and one is present only in one manuscript.⁴ The poetic *opus* lacks a more specific title, and it describes the encounter between the author and Ramon Lull who becomes his guide in an imaginary journey through the heavens

¹ Caramella, 1925, pp. 127-176; McPheeters, 1953, pp. 375-379; Foà, 1994, pp. 456-457. See also Cirillo, 1992, pp. 339-364.

² Carreras y Artau, 1943, briefly talks about Bartolomeo Gentile's *Canti* at pp. 82-83. Batllori studies were recently updated and republished by F. Santi and M. Pereira in Batllori M., *Il lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*, ed. and intr. by Francesco Santi and Michela Pereira; trad. Francisco José Díaz Marcilla, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma, 2004.

³ Romano, 2007, 71-115 and 2008, pp. 279-80; Victor, 1975, pp. 505-506; Pereira, 1984, pp. 253-254.

⁴ On the manuscript history of the *Canti*, see the introduction to the modern edition by Giuseppe Gazzino, Bartolomeo Gentile, 1877, pp. v-xi.

and the elements, Christian doctrine and finally the three otherworldly realms of Hell, Purgatory and Heaven (*Inferno*, *Purgatorio* and *Paradiso*). Despite being a complex text, it has been studied by few people, and was lost for a long time, and then found and modernly published in 1877. The most recent scholarly work on Bartolomeo and his *Canti* is a very good analysis by Marta Romano from 2008, which specifically focuses on Bartolomeo as a philosopher, exploring his journey through knowledge, his debt to Lull and his attempt to create an original philosophy.⁵ By contrast, this chapter chooses to analyze Bartolomeo's poetic journey, his style, identifying its varied influences and how the poet plays with his sources in order to create an original poetic style which matches his original synthesis of Ramon Lull's doctrines. Taking the proemial canto as my focus, I will show how from its beginning Fallamonica mixes Dante's echoes with Petrarchan quotations in order to assert his own originality. The model of Petrarch's *Trionfi* takes the central stage as an alternative ethical narration in the Italian vernacular, which allows Bartolomeo to detach from his Dantean archetypal journey. Thus, I believe that Gentile Fallamonica creates a new poem that brings together the epistemological breath of Ramon Lull's doctrines, together with the didactic import of Dante's *Divine Comedy* and the poetic and moral echoes of Petrarch's *Trionfi*. His aim was to bring his readers along through a new journey, whose purpose is at the same time to teach the Lullian principles of the world and to show them the way towards salvation.

2. The Proemial Canto: Fallamonica's use of Petrarch's echoes to mark his poetic originality from Dante

From an analysis of the first introductory canto, we notice that Bartolomeo's poem begins with an emphasis on time. As we can see, time is the first word mentioned: «Nel tempo che s'inclina il fiore a l'erba / per dar le care spoglie a l'aspra terra/ partendo dall'età dolce e superba», («In the time that the flower bends to the grass/ to give the beloved remnants to the bitter ground/ starting from the age that is sweet and prideful»).

Bartolomeo clarifies from the first line that time is of the essence, hence the passing of time, both in the day and in the life of the poet, marks the initial moment for two different yet connected endeavors, that of poetry and that of philosophy, both seen as ways to seek knowledge. The poet begins to write in his old age, in a time of decay, when the flower bends down to the earth, this metaphor inverts the

⁵ Romano, 2008, pp. 273-299.

⁶ Gentile Fallamonica, 1877, p. 1. All the translations from Gentile Fallamonica are mine.

common trope in vernacular poetry of spring as the time most apt for love and for poetry.

From its start Bartolomeo's poem subverts the stereotypes of vernacular love poetry, and signals that he is commencing a different sort of enterprise: that of a didactic poem, whose aim is to enlighten its readers both the principles of cosmology and in the dynamics of salvation. This didactic aim yokes together the two main influences that can immediately be detected in Gentile da Fallamonica's poetry, namely Ramon Lull and Dante. Ramon Lull is the declared guide of Bartolomeo during this journey, and his teacher of philosophy, while Dante is the immediate poetic reference, due to the fact that the *Canti* use as a vehicle for poetry in the Italian vernacular the Dantean meter per excellence, namely the *terza rima*. Despite this fact, Bartolomeo's poetic style appears to be influenced also by Petrarch's poetry, probably as a way to differentiate his didactic poem from Dante. Echoes of Petrarch's poetry, both from the *Canzoniere* and from Petrarch's own poetry in *terza rima*, the *Trionfi*, pervade the text of the *Canti*, from that very pregnant beginning about the concept of time in *Canti* I, 1.

In fact, «nel tempo che s'inclina il fiore all'erba» calls to mind the form, and inverts the meaning of the beginning of the famous Petrarchan song, RVF 23, *Nel dolce tempo della prima etade* (*In the sweet time of the first age*).⁷ In addition, this line bears a resemblance also to the beginning of Petrarch's *Triumph of Love*, vv. 1-2, «Al tempo che rinnova i miei sospiri/per la dolce memoria di quel giorno» («In the time that renew my sighs/ for the sweet memory of that day»)⁸. In both cases the poet begins with the word «tempo» thus starting his poem by placing it within the circle of seasons, in a specific moment in time. For Bartolomeo's poem, it is fall and the poet is old, precisely in contrast with Petrarch and the entire tradition of love poetry in the vernacular from the troubadours onward, as one can see from the very poem by William of Poitiers *Ab la dolchor del temps novel* (*In the sweetness of the new time*). Moreover, Fallamonica continues in the second *terzina* describing his sad state as he approached writing «tornava senza onor dalla mia guerra, con tutte le mie speranze sparse al vento» («I was coming back without honor from my war, with all my hopes scattered in the wind»)⁹. The poet has gained no honor from his war, namely he has reached no goal from his struggles and he is now hopeless, as he has dispersed all hopes in the wind. Such mental state is akin to that of Petrarch's at the beginning of the *Canzoniere*, as the poet in his

⁷ For Petrarch's *Rerum Vulgarium Fragmenta* (RVF), also known as *Il Canzoniere*, all the citations are from Petrarch 2001, although I have proposed my own translations, for the purpose of showing better the intertextual connections.

⁸ For Petrarch's *Trionfi*, all the citations are from Petrarca 1957, and all the translations offered are mine.

⁹ Gentile Fallamonica, 1877, p. 1.

old age reflects on his life in the proemial sonnet. Even more importantly, these lines follow clearly in wording yet reverse in meaning those of Petrarch's *Triumph of Death*, v. 4 : «tornava con onor dalla sua guerra» («she was coming back with honor from her war»), in which it is the woman who comes back with honor from her struggles.

Despite the fact that this is an almost perfect quotation, Bartolomeo here expresses the opposite sentiment; the poet has lost his war, and his hopes are scattered in the wind, much like Petrarch's «vane speranze e van dolore», «vain hopes and vain sorrow» in the opening sonnet of the *Canzoniere* I, 6. The poetic influence of the *Triumph of Death*, though, continues to be felt strongly in the next line, as Bartolomeo declares to be «già presso il fin che tutto il mondo atterra» «already close to the end that brings down the entire world», namely already nearing an encounter with death. In fact, that same line can be found in the *Triumph of Death*, v.6, as the great enemy, death herself, is described exactly as «con suo' ingegni tutto 'l mondo atterra».

The mirroring of the *Triumph of Death* is even more striking as the two almost direct citations are placed in the exact same position in both poems, as the opening and the closing rhymes of the second *terzina*, at verses 4 and 6. Nevertheless, Bartolomeo's use of Petrarch is anything but slavishly imitation. He uses Petrarch to distance himself from Dante, at the same time in which he uses Dante to create his own didactic poem to spread his own interpretation of Lull's epistemology. In fact, in this moment, «allora», as the third *terzina* begins, Fallamonica places his first direct echo of the second line Dante's *Divine Comedy*, I, 2 «mi ritrovai per una selva oscura», which becomes «Allor mi ritrovai tanto scontento./ de' miei passati giorni indarno spesi», «I found myself so unhappy /for my past days spent in vain».¹⁰ The physical wood in which Dante's character finds himself at the beginning of his poem, becomes here a state of mind, a discontent so profound that it destroys any possibility of happiness, «che ogni piacer in me restava spento». Once again, Bartolomeo's attitude here is closer to that of Petrarch's poetic ego in the *Canzoniere*, and he seems to purposely allude to sonnet LXII, *Padre del ciel dopo i perduti giorni*, as he also laments his «lost days» and his nights spent in vain pursuits, «vaneggiando». Fallamonica evokes this sonnet also through the use of internal rhyme and the correlation between «indarno» at verse 8 and «affanno» at verse 11, «eran gli miei pensier tutti compresi/ d'un immortal e doloroso affanno» («my thoughts were all absorbed in an immortal and painful suffering») which creates a parallel with Petrarch's «reti indarno tese» («the nets cast in vain») and his «non degno affanno» («not worthy suffering»).¹¹ In this entire poetic

¹⁰ Gentile Fallamonica, 1877, p. 1.

¹¹ Gentile Fallamonica, 1877, p. 1. Petrarca, 2001, LXII, v. 7 and v. 12.

construction, the Petrarchan allusions create a very different starting point for the poem if compared to that of Dante's *Divina Commedia*. To start with the poet is at a different stage of his life than Dante the pilgrim, who in *Inferno* I,1 famously was «nel mezzo del cammin di nostra vita», «in the middle of the journey of our life» at 35 years old.¹² On the other hand, Bartolomeo is now in his old age, «Lasciando a dietro il sessagesim' anno»; he has left behind his sixtieth year, and he has finally understood the vanity of mundane preoccupations, and he meditates on his new realization with a rhetorical question that ends the fifth *terzina*, on verses 14 -15: «E dissi: o tristo ormai dove t'appoggi,/ se quanto il mondo dona è tutto inganno» («And I said, oh sad one what do you rely on now, if what the world offers is only a deceit»)¹³ This is a fitting conclusion for Bartolomeo's introductory verses, not only because he has successfully painted a picture of his emotional disarray as he entered the final part of his life, his *senectus*, which according to the Romans begins at 60 years old. Even more with these lines Gentile Fallamonica has created a sort of extended sonnet, 15 verses, which mirrors from the beginning to the end the proemial sonnet in Petrarch's *Canzoniere*. In fact, even its closing verse, «se quanto il mondo dona è tutto inganno», («if what the world donates is all a trick») expresses a similar sentiment and shows a parallel structure to Petrarch's Sonnet I final verse 14, when he says «che quanto piace al mondo è breve sogno», («that what the world likes is a short dream»).

The set-up of Bartolomeo's journey continues with a series of allusions to the year that turns towards its end «lasciava il sole i mesi dolci e cari» which parallels the poet who has left his youth behind for his old age «senil tempo». Human life is full of highs and lows «travagli gravi, lunghi e breve gioia», «grave, long troubles and short joy», an emblematic chiasmic line, which emphasizes the problems in life, more than its reasons for happiness.¹⁴ Once again we find in these line a direct quote from *Trionfi*, as the poet seems to put together two lines «E dentro assai dolor con breve gioco» from *Triumph of Love*, 1 and «Dubbia speme davanti e breve gioia» from the *Triumph of Love*, 4. After this meditation on the sorrow of life, the poet realizes the inanity of his own existence so far: «Quando guardando vidi già passato il più della mia vita senza frutto», «when looking back I saw already past the most of my life without fruit». Gentile Fallamonica realizes what was his error, «al mio supremo ben voltar le spalle» he has turned his back to the supreme good, in a fault akin to that which Beatrice attributes to Dante in her famous rebuke of *Purg.* XXX, when she says «e volse i passi suoi per via non vera, immagini di ben seguendo false» (vv. 130-1). Both Dante and Bartolomeo have

¹² All the citations from Dante are taken from G. Petrocchi's edition, Alighieri 1966-1967, but all translations are mine, as to highlight better the literal meaning and the textual correlations.

¹³ Gentile Fallamonica, 1877, p. 1.

¹⁴ Gentile Fallamonica, 1877, p. 2.

strayed from the right path, that which leads to the supreme good, and both will require supreme intervention in order to be saved.

Something comes down from the sky, the poet defines it as «un gran motor», literally «a great machinery» as in a *machina* coming from the sky to indicate the way and leading Bartolomeo in a literalization of the *deus ex machina* technique used in the Greek comedy. This device brings the poet to a «dark valley» («oscura valle») which unites the characteristics of Dante's selva oscura («dark forest», *Inf.* I, v.2) with that of the «valle che m'avea di paura il cor compunto» («valley that had filled my heart with fear», *Inf.* I, v.14-5) of a few verses later in *Inferno* I.

3. Bartolomeo's declaration of poetics

At this early point in the text Bartolomeo Gentile is still framing his poem, and introducing himself as a character. The emphasis on language and specifically on poetic language that we encounter early on, emerges as a fundamental feature of the text.

In the fiction of the *Canti*, it's late and dark, and the poet is found without any understanding of his whereabouts, hence he closes his eyes so that his hearing would be enhanced. Here he finds himself in the mists of the sounds of war, which give way to a Babel of languages «più lontan sentia parlar più lingue», («further away I heard many languages spoken»)¹⁵ It is the sounds of human voices that donates to Bartolomeo the courage to rise and see the spirits that reside in that place, which he describes as a «desert». This valley is not verdant, in a striking contrast with Dante's valley of the Princes in *Purgatory* VII. On the other hand, this valley is more akin to the landscape of *Inferno* IV, a limbic space, in which Fallamonica places a variety of intellectuals, both poets and philosophers. Bartolomeo specifies this difference in this part of the poem, when he declares: «qual dice in prosa e qual cantava in verso, leggiadre cose allora alte e sottili», («one tells in prose, and one sings in verse, graceful things, or then high and subtle»)¹⁶ Furthermore, the poet underscores the importance of both these disciplines with a parallelism and a chiasm that weaves together philosophy, the science of the high and subtle things, with poetry, that deals with lovely, elegant, graceful matters. Even more importantly, the manner of speaking used by these disciplines is described as «gentil, polito et terso», («gentle, polished, and terse»). These three adjectives are very pregnant with meanings, as «gentile» is both the identifying code word for Dante's and Guinizelli's *Dolce Stil Novo*, which had

¹⁵ Gentile Fallamonica, 1877, p. 3.

¹⁶ Gentile Fallamonica, 1877, p. 3.

replaced nobility of blood with «gentilezza», gentleness of spirit, and at the same time a clear nod to the poet's own name Gentile. The style needs to be gentle, but also polished, which is an allusion to the work of the poet, who labors to create a clear and elegant text. Finally, the style needs to be terse, clear, as it becomes to a philosopher, a subtle thinker. Thus, this very definition of poetic style brings together aspects of poetry with aspects of philosophy. Bartolomeo's philosophy is intrinsically poetic and his poetry is intrinsically philosophical.

Before starting his journey Bartolomeo Gentile da Fallamonica not only places a discussion on poetic style, and gives an original definition of good poetry but he even puts himself as the first element of the triad of adjectives defining good poetic style.

What follows is a protestation of humility, the customary authorial *captatio benevolentiae*, in which the poet denies to be able to follow the style of the souls he hears, «I was not enough for sayings so gentle», («non fui bastante a detti sí gentili»). What is striking about his declaration is again the use of the adjective «gentile», now declined in the plural, to define the style of the words of the poets. The poet denies to possess gentleness, the very quality that is part of his name, Bartolomeo Gentile Fallamonica. Yet he continues with his own poetic vein (as he says «mia vena propria») and he proceeds to describe the relevant spirits present both «ancient and new» («antiqui e novi»), including poets and pagans, «quelli dei sogni e cose contra 'l vero/ questi de' Dei e gesti nostri umani» («those of dreams and of things against truth/ these of the Gods and of our human deeds»).

Among them Bartolomeo notices first Orpheus, which comes even before Homer, then the Greek poets mixed with the Latin writers, the list goes on to enumerate: «Hesiod, Pindar, and Varro./ Livy, Lucan, Horace, Persius, Linus, Ennius, Propertius, Ovid and Cicero», in a tercet that is entirely comprised of a catalogue of names.¹⁷ Virgil, Dante's guide, get his own mention «more divine among the others» just before Bartolomeo encounters the philosophers, which the poet describes as those who go searching for truth, «ch'el vero va cercando», in a line that echoes Dante's *Purgatory* I, when Virgil presents Dante to Cato as one that seeks truth «verità va cercando ch'è sì cara come sa chi per lei vita rifiuta». This second catalogue of philosophers is heralded by another Dantean beginning «mi ritrovai» («Allor mi ritrovai tutto concinto d'un mormorar in voce di persona»). Here we find a short recap of the history of ancient philosophy beginning with Tales first, all the way to Socrates and Plato, culminating with Aristotle «the lit light of all philosophers», «di lor filosofanti un lume acceso».¹⁸

¹⁷ Gentile Fallamonica, 1877, pp. 4-5.

¹⁸ Gentile Fallamonica, 1877, p. 7.

Unlike Dante, who had given Aristotle a prominent place among ancient philosophers and defined him as «il maestro di color che sanno», («the master of those who know»), for Bartolomeo, Aristotle is a light for the philosophers, but only one among many lights of equal brilliance. Since Gentile was a good follower of Lull's philosophy, he would know that Lull's considered his logic superior to that of Aristotle, and that it offers more tools to convert the infidels and convince them using necessary reasons, as it is beautifully illustrated by Le Meysier's *Breviculum* when he portrays Lull's war chariot as going to support Aristotle's in the war against the tower of ignorance.¹⁹

4. Ramon Lull as Bartolomeo's Guide in the *Canti*

After the customary homage to Aristotle, Bartolomeo finally introduces the real star of this line-up: Ramon Lull, whose entrance is signaled by «una gran stella», («a great star»), which attracts the attention of the poet. Lull's arrival is reminiscent of that of Cato in *Purgatorio* I, whose face is illuminated by the rays of four stars (*Purg.* I, 37-38). In addition, Lull is defined as an «ardente face» («a burning flame»), in an analogy that yokes the Catalan philosopher together with Ulysses, the hero of the Greek myth, as Marta Romano as already pointed out.²⁰ Yet there is a main difference between Dante's Ulysses and Fallamonica's Lull, as the Ramon Lull did not commit any crime, and instead he is presented as a positive example. He is a true human light («lume umano») who, according to the legend, did lose his life for the truth of the Christian faith, as he was supposed to be a martyr, stoned to death after a debate with a Muslim sage in Bugia, Tunisia.

The etymology of Lull's name becomes, in the true medieval fashion of Isidore of Seville, a «nomen omen» since Raymundus is characterized as «un raggio al mondo in forma di Romito» literally «a ray to the world in the form of a hermit».²¹

This etymology for Raymundus as a ray to the world is interesting because it is first found in the explicit of an extremely important if not so famous treatise of logic inspired by Lull, the *Nove Introductiones*, a text which tries to put together the Lullian teachings with those of Peter of Spain, thus rendering them acceptable for a scholastic public. The *Nove Introductiones* read: «qui Raymundus nomine dictus, Lulii cognomine dignus: et bene Raymundus Lulii, qui vere radius lucis mundi», («He who is called by name Raymundus and he is worthy of the last name

¹⁹ Le Myésier, 1990.

²⁰ Romano, 2008, pp. 274-276.

²¹ Gentile Fallamonica, 1877, p. 7.

Lullus: and that is aptly so, Raymoundus Lulli is truly a ray of light to the world».²²

This text found in two mss, one in Munich, BSB, Lat. 10542, and one in Florence, Riccardiana 1001, which is dated 1417 and comes from the monastery of La Cervara in Santa Maria Ligure, and it is not far-fetched to hypothesize that Bartolomeo had access to this manuscript or to a copy of it.²³

In the text of the *Canti*, the encounter with Ramon Lull announces the beginning of Fallamonica's journey proper. Raimondo, defined as «you that opened with your words every secret» («ch'apristi col tuo dir ogni secreto»), comes to the help of Bartolomeo, but first asks him the reason that pushes him to roam these woods, again using a Dantean code-word – «selva», and again Bartolomeo answers with a verse that contains a quote from Virgil in *Purg.* I, when he describes Dante to Cato as one who goes seeking freedom «libertà va cercando». Instead in the *Canti* it is Bartolomeo that talks about himself as he one that seeks eternal life: «Le gran miserie estreme del mondo tristo fam ch'io vo cercando con grande ardor la vita che non gema», («the great miseries of the sad word make it so that I go seeking with great ardor the life that does not cry».²⁴ At this point, Ramon moved by his words proffers his help, and, behaving more like a nurturer than like a guide, takes the poet «with sweet and great affection he took me by the hand» («con dolce e grande affetto per mano prese») promising to show him Hell and Heaven, «l'error che tanti ha fatto cader giuso, e più la Gloria ancor del ben future», («the error that has made many fall down, and more the Glory of the future good».²⁵

Fallamonica here leaves Petrarch's poetic model to follow more closely in Dante's footsteps.

As to signal this shift in poetic model, from the end of the proemial canto Dantean echoes abund. Lulls shows to Bartolomeo another great machine come from the sky, this time in the form of mythical image, that of the chariot of the sun, which will allow the poet to receive his vision. Marta Romano defines the entire first part of the *Canti* as a «vision from above».²⁶ This vision is actually the view that is offered to Bernardo when he physically enters onto the chariot of the dawn, («il carro dell'aurora»), which carries the sun as it makes its way through the sky. This privileged view point allows the poet to see the entirety of creation, beginning with the planet and ending with the sublunar world, in an Aristotelian,

²² Buonocore, 2013, p. 51.

²³ Peramau, 1983, pp. 123-169, and Santi, 1986, pp. 233-267.

²⁴ Gentile Fallamonica, 1877, p. 8.

²⁵ Gentile Fallamonica, 1877, p. 8.

²⁶ Romano, 2008, p. 284.

Ptolomeic cosmology, which was typical of scholastic teachings at the time. Such a vision is overwhelming for the character of Bartolomeo, who, after being entrusted to the immortal light by Lull, is unable to continue staying conscious and declares in the line that closes the canto: «And I fell then as a man does for a sweet death», («E caddi allor come uom di dolce morte»). This line mirror closely the verse that in Dante marks the ending of *Inferno* V, v. 142: «E caddi come corpo morto cade» («And I fell as a dead body falls»). This is not the only echo of *Inf.* V at the end of the proemial canto. In fact, only two lines above, Bartolomeo describes Lull's love for him as «e quel mi strinse con amor sì forte» («and he squeezed me with a love so strong») which immediately calls to mind the famous words of Francesca da Rimini to Dante, who talks about her love for her husband's brother Paolo as «mi prese del costui piacer sì forte» («and it took me so strong a pleasure of him»). Here the adulterous, carnal love of Francesca for Paolo is transformed in a spiritual love that the teacher, Ramon, feels for his pupil, Bartolomeo, hence reclaiming the Dantean language of love for a higher purpose, that of a scholarly friendship devoted to the pursuit of knowledge.²⁷

After this dramatic closing, the second *Canto* opens when the poet is finally out of that dark night («oscura notte») and he sees the moon and the stars, and his mind is ennobled, or in his words «it seems to me divine» («mi parve diva»), in the moment when it finds itself among so much light. Here Bartolomeo uses again the Dantean verb «ritrovarsi» and then the following verse is basically a direct quote from *Inferno* I. Dante the pilgrim was still full of fear, when he turns behind and looks at the danger he barely escaped from, «si volse a retro a rimirar lo passo che non lasciò già mai persona viva», («he turned behind to look at the passage that never left a person alive», *Inf.* I, vv. 26-27). Bartolomeo merges those two lines from *Inferno*, creating a new line «che ben mirar non può persona viva» («that a person alive can not look at well»), in which it is the light the new object of the poet's gaze, which cannot normally be seen by living people.²⁸ Bartolomeo is granted this special boon thanks to the good offices of his guide («il mio duce»), Lull.

5. Lullian Doctrines and Dantean Poetics

Bernardo and Ramon begin here a journey that will take them from the heavens to the corporeal worlds of the elements and then into an ethical dimension, exploring the dogmas of the Christian religion and will conclude with a travel through the three other-worldly realms of Hell, Purgatory and Heaven. Sketching a

²⁷ Gentile Fallamonica, 1877, p. 9.

²⁸ Gentile Fallamonica, 1877, p. 10.

possible roadmap for them, we find that first the the poet and the philosopher will ascend to the heavens, since the canti II-IV are in fact dedicated to «i cieli» (the heavens and secondly, they will explore the elements at canti V-VI. Specifically, Canto V opens with the senses of the poet again filled with light and sounds, here his guide, Lull, gives him one of his rays («mi diede in pegno un de' suoi rai»), again playing on the etymology of his name Raymundus, but also signaling the specific Lullian character of the explanation that will follow.

Bartolomeo first encounters the sphere of fire, which he describes Aristotelically as «composed of accidents and substances» («composta d'accidenti e di sustanza»²⁹ Subsequently Bartolomeo gives a visual representation of the elements, attributing to each a color and a quality, and more importantly he harmonizes the typical Aristotelian cosmology based on the four elements with the typical lullian doctrine of the correlatives, as he explains that each element carries inside a treasure, the correlative structure. In Bartolomeo's words: «Tutti hanno in sé come un proprio tesoro/ tre suoi correlativi in esistenza» («They all have inside themselves something like each own treasure/ their three correlatives in existence»³⁰ This correlative structure is then explained better in the next tercet, they are «the passive, and active, and the act in their difference» («passivo e attivo e atto in differenza») whose role is to 'activate' nature, to bring a dynamic principle of action inside even the elements. Ramon Lull had explained his doctrine of the correlative structure of reality, which lies at the center of his world view, and of his logic, in the *Liber De Venatione Substantiae, Accidentis et Compositis* he explains how to find a middle term: «The middle term is a subject through which the end influences the beginning, and the beginning arrives to the end, knowing the nature of both, like to love which exist in the middle between the lover and the beloved»³¹ Through the doctrine of the correlatives Lull had brought an active principle inside each of God's attributes (*dignitates*), and it is the triadic structure of the correlatives, which mirrors that of the divine trinity, which makes possible Lull's new demonstration, namely the *demonstratio per aequiparantiam*.³² This demonstration based on god's attributes is Lull's claim to fame to improving Aristotle's theory of demonstration.³³ Bartolomeo Gentile was familiar with the theory of correlatives since one of his main teachers of lullism, Pere Dagui, was

²⁹ Gentile Fallamonica, 1877, p. 38.

³⁰ Gentile Fallamonica, 1877, p. 39.

³¹ Raimundus Lullus, 1998: «Medium est subiectum, in quo finis influit principio, et principium refluit fini, sapiens naturam utriusque; sicut amare, quod existit medium inter amantem et amatum».

³² Raimundus Lullus, 1981.

³³ Buonocore, 2013, p. 42

very interested in the correlative structure of reality and in the active character that they confer to the *dignitates*.³⁴

After the elements, Bartolomeo and Ramon investigates the realm of minerals in Canto VIII and the realm of vegetals in Canto VIII, thus showing the continuity among all creature, which Marta Romano defines as typically lullian.³⁵ In that same vein the centrality of mankind that emerges in Fallamonica's explanation is typically of Lull's anthropology, as it is exemplified in the definition of man present in the *Ars Brevis* «man is the animal that actively shapes man (manifying)» («homo est animal homificans») and then expanded in the *Liber de Homine*.³⁶ Gentile states: «la causa sua final fu sol per l'uomo», namely «its final cause was only for mankind»,³⁷ where the possessive adjective refers both to the apple of knowledge and to everything else in the universe, which was made for mankind to use and understand. For Fallamonica, who follows Lull, man is literally at the center of the great chain of being, and it is fully free, as it possess free will. As a direct manifestation of that, canto IX is devoted to animals while canti X to XII are entirely devoted to man, as he declares explicitly at the beginning of canto X: «are the animals and the heavens so adorned/ were by God so ordered all/ that mankind had to serve as a lord/ because for him he had them all made» («son gli animali, e i cieli tanto adorni/ furon da Dio cosi ordinati tutti/ che l'uom servir dovean come a signore»).³⁸ Mankind is in turn defined as comprised of both the three Aristotelian souls, a rational soul, a sensitive soul and a vegetative soul, and in an Augustinian fashion, of three faculties, «d'intendere, e volere e ricordarsi», «of understanding, willing and remembering», namely the three actions of intellect, will and memory.³⁹ This move is analogous to the philosophical explanation offered by Dante in *Purgatory* XXV, delivered through the mouth of Statius while giving a lesson on embryology, which includes both how the soul enters in a phoetus and an account of what happens to this newly minted human soul at the end of its life. Statius says: «When Lachesis has no more flax, the soul is loosed from the flesh and carries with it both the human and the divine faculties—all the others mute, memory, intelligence and will». ⁴⁰ This shift projects the Trinity onto the human mind, following what Augustine had demonstrated in *De Trinitate* X «since, then, these three, memory, understanding, will, are not three lives, but one life; nor three

³⁴ Pereira, 1984, p. 253.

³⁵ Romano, 2008, p. 285.

³⁶ Raimundus Lullus, 1984, p. 226 and Raimundus Lullus, 2001.

³⁷ Gentile Fallamonica, 1877, p. 69.

³⁸ Gentile Fallamonica, 1877, p. 83.

³⁹ Gentile Fallamonica, 1877, p. 93.

⁴⁰ Alighieri, 1966-1967, *Purg.* XXV: «Quando Lachesis non ha più del lino./ solvesi da la carne, e in virtute / ne porta seco e l'umano e 'l divino:/ l'altre potenze tutte quante mute; /memoria, intelligenza e volontade/ in atto molto più che prima agute», vv. 79-81.

minds, but one mind; it follows certainly that neither are they three substances, but one substance».⁴¹ And it is a shift that is perfectly in agreement with Lull's own projection of the Trinity on man through the use of the correlative structure.

Ramon and Bartolomeo's journey continues by exploring moral precepts in canto XVI, the dogmas and tenets of the Christian religion including the Divine Essence and the Trinity at canti XVII-XX, the creation of the world, angels, incarnation, immaculate conception, the passion, the sacraments, predestination, divine and profane love, usury, hazardous games, scandals and fame at canti XXI-XXXIII, and finally Inferno (Hell) at canto XXXIV, Purgatorio (Purgatory) at canto XXXV, the last judgment at canto XXXVI and Paradiso (Heaven, or Paradise) which occupies the final 5 canti (XLVII to LII).

The structure of this work is still hard to reconstruct. Agreeing with M. Romano's fundamental study, I maintain that in the text one can find a subdivision in three parts, which in turn suggests a numerological structure behind these divisions, centered around the number 14 (1 proemial canto + 3 sections of 14 canti each).⁴² Such a tripartite structure allows for a more layered understanding of the text. Infact, building on my understanding of the use of the art of memory in Dante, I believe that is likely that Gentile Fallamonica in creating his poem and his imaginary journey had in mind the precepts of the medieval art of memory, the *ars memoriae*.⁴³ As he follows Lull and learns his doctrines, Bartolomeo, both the poet and the character, is also following the rules of a modified art of memory, which unifies the teachings of Rhetoric (in particular of the *Rhetorica ad Herennium*) with those of Ramon Lull. While Lull himself was never a big believer in the art of memory, as Frances Yates showed, his followers from a very early stage began to use the precepts of the lullian art, namely the figures that were meant to be used as an inventive tool for preachers, as a support for memory, as can be attested by the *Liber ad memoriam confirmandam*, which was produced by the Lullian school of Valencia as early as 1335.⁴⁴

Conclusion

The *Canti* end with Bernardo's vision of the saints in canto XLII, which includes the Apostles and a beautiful homage to Mary Magdalen, defined as «Apostolessa» or lady apostle, and even more «turned from prophane, a semi

⁴¹ Augustine, 2017, p. 146 (*On the Trinity*, X, xi-xii).

⁴² Romano, 2008, p. 283.

⁴³ Buonocore, 2021, pp. 36-58.

⁴⁴ Yates, 1966, pp.173-198, especially p. 195; Tarré, 1951, pp. 22-30. Pseudo-Raimundus Lullus, 1996, pp. 99-121.

goddess ... beloved by God» («tornata di profana, semidea ... Da Dio diletta»). With her the poet finds also Saint Ann, the mother of the Virgin Mary, curiously appelled «the mother-in-law of the Father» («suocera del Padre») and Saint Joseph, Christ adoptive father.⁴⁵ Confronted with such splendor his tongue falters, just as Dante's tongue had been unable to describe the moment of the *excessus mentis*, of the final vision.

Yet the conclusion of canto XLII differs again from that of the *Divine Comedy*. While Dante's didactic intent takes the central stage in the final tercine, where the poet clarifies his desire to pass on his vision to the future people «alla futura gente», Bartolomeo after this poetic journey returns to himself, and in a more Petrarchan move, asks for his own salvation: «that I desire to save myself» («ch'io pur desio salvarme»). He feels still a sinner and confesses that «I still go deep and enter amid sins», in the original Italian «io fra peccati ognor m'affondo e entro».⁴⁶ This stanza calls to mind the end of Petrarch's *Canzoniere*, when in the last song XXXLXVI, *Vergine bella*, he prays to the Virgin Mary and confesses in verses 84-85: «my days, more swift than an arrow, have gone away amid wretchedness and sin», «i dì miei più correnti che saetta/fra miserie et peccati sonsen' andati». Both Bartolomeo and Petrarch end their poetic work by declaring themselves sinners and recurring to God's and the Virgin Mary's succour. Bartolomeo finally asks for God's forgiveness using the famous Psalm LI *Miserere di me*, which echoes Dante's first words to Virgil in *Inferno* I, the souls's singing in Purgatory V, and finally Ruth's introduction as the ancestor of David, the author of the *Miserere*, but also is a direct quotation of Petrarch's sonnet XLII, *Padre del cielo*, when he says «miserere del mio non degno affanno» and of Song XXXLXVI, when at verse 115 he prays to the Mary as the Virgin who is human and enemy of pride: «miserere d'un cor contrito humile». While canto LXII is definitely connected to *Paradiso* XXXIII, for the portrayal of the blessed saints, the ending of the canto goes back to a Petrarchan sensibility. The poet asks for his own salvation and he is concerned for the state of his own soul, including the final nod to the church and to the orthodoxy of his own work, in which Bartolomeo lies his work at the feet of the church.

In the conclusion of his work Bartolomeo continues to find his own poetic voice, by mixing his poetic and philosophical sources. Through his use of Dantean and Petrarchan rhymes and his synthesis of Lullian doctrines, he shows his independence and he declares that he is not only a mere follower of Dante or of Lull. Petrarch's echoes allows Fallamonica to distance himself from Dante in the same way that using Dante's tercine and Dante's model provided him with a

⁴⁵ Gentile Fallamonica, 1877, p. 358.

⁴⁶ Gentile Fallamonica, 1877, p. 359.

resource to differentiate himself from Lull. The *Canti* exists in this delicate balance of intertextual relations, in this space that Bartolomeo Gentile Fallamonica has opened for himself, thus managing to become an original poet as well as an original thinker.

Bibliography

- AUGUSTINE OF HIPPO, *On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises*. Transl. By Arthur West Haddan, Jazzybee Ferlag, 2017.
- ALIGHIERI, Dante, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Mondadori, Milano 1966-1967.
- BATLLORI, Miquel, *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*, ed. and intr. by Francesco Santi and Michela Pereira; trad. Francisco José Díaz Marcilla, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma, 2004.
- BUONOCORE, Eleonora, «The ur-text of Late Medieval and Renaissance Lullian logic. Textual interrelations between the *Nove introductiones* and two traditional pseudo-Lullian handbooks of logic: The *Logica parva* and the *Logica brevis et nova*», *Studia Lulliana* 53, 2013, pp. 23-66.
- , «Per una politica e retorica della memoria in Dante. Il ruolo del poeta nella *Monarchia* a confronto con l'Antepurgatorio», *Studium* 117/1 2021, pp. 36-58.
- CARRERAS Y ARTAU J., *Historia de la filosofía española cristiana de los siglos XIII al XV*, Real Academia de Ciencias, Tomo II, Madrid, 1943.
- CIRILLO, T., «Ramon Llull “Duca e Maestro” nel poema di Bartolomeo Gentile Fallamonica» in GRILLI G. (ed). *Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza 43. 1, Napoli, 1992, pp. 339-364.
- GENTILE FALLAMONICA, Bartolomeo, *Canti di Bartolomeo Gentile Fallamonica, poeta genovese del sec. XV*, ed. a cura di G. Gazzino, Genova, 1877.
- LE MYÉSIER, Thomas, *Raimundus Lullus Opera latina: Supplementum Lullianum I Breviculum seu electorium parvum Thomae Migerii* (Le Myésier). Ed. C. Lohr, T. Pindl-Büchel and W. Büchel, Brepols 1990. [Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (CCCM-PB 77)].
- LULLUS, Raimundus, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, ed. A. Madre, Brepols 1981. [Op.121 . ROL IX, CCCM 35].
- , *Ars brevis*, ed. A. Madre, Brepols 1984. [Op.126 . ROL XII, CCCM 38].
- , *Liber De Venatione Substantiae, Accidentis et Compositis*, ed. A. Madre, Brepols 1998. [Op. 130. ROL XXII, CCCM 114].
- , *Liber De Homine*, ed. F. Dominguez Reboiras, Brepols 2001. [Op. 94. ROL XXI, CCCM 112].
- PERARNAU I ESPELT, Josep, «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians medievals de la ‘Bayerische Staatsbibliothek’ de Munic», *ATCA* II, 1983, pp. 123-169.
- PEREIRA, Michela, «Bernardo di Lavinhetta e la diffusione del Lullismo a Parigi nei primi decenni del ‘500», *Interpres* 5, 1984, pp. 242-265.

- PETRARCA, Francesco, *Rime e Trionfi*, a cura di Bezzola G., Rizzoli, Milano, 1957.
- PETRARCA, Francesco, and DURLING, Robert M. *Petrarch's Lyric Poems: The Rime Sparse and Other Lyrics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001.
- PSEUDO-RAIMUNDUS LULLUS, «Liber Ad Memoriam Confirmandam», Ed. A. Madre and Ch. Lohr, *Studia Lulliana* 36, 1996, pp. 99-121.
- ROMANO, Marta M.M., «Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* de Joan Bolons», *Studia Lulliana* 47, 2007, pp. 71-115.
- , «I *Canti* di Bartolomeo Gentile da Fallamonica (1450- 1510/20). Poesia, scienza e studio di Lullo», *Pan* 24, 2008, pp. 273-299.
- SANTI, Francesco, «Osservazioni sul manoscritto 1001 della Riccardiana di Firenze», *ATCA* V, 1986, pp. 233-267.
- TARRÉ, Josep, «Un quadrienni de producció lullística a València (1335-1338)», *Studia monographica & recensioni* 6, 1951, pp. 22-30.
- VICTOR J.M., «The Revival of Lullism at Paris 1499-1516», *Renaissance Quaterly* 28, 1975, pp. 504-534.
- YATES, Frances, *The Art of Memory*, Routledge, 1966.

15. JOAN CABASPRES, “CIUTADÀ HONRAT” I LUL·LISTA (1455-1529)¹

MARIA BARCELÓ CRESPI

GABRIEL ENSENYAT PUJOL

Universitat de les Illes Balears

El coneixement que tenim del lul·lista mallorquí Joan Cabaspre és limitat. Deixant de banda notícies anteriors, J. M. Bover en va proporcionar la corresponent entrada biogràfica a la seva *Biblioteca de escriptors balears*, tan imprescindible encara com, a vegades, poc fiable². Més recentment S. Trias³ la va posar al dia (tot i que li va passar per alt la correcció que fèrem els dos autors d'aquest article l'any 2000, quan publicàrem que, després de la mort de Pere Daguí, el seu successor immediat a la càtedra lul·liana creada per Agnès de Pacs no fou Cabaspre sinó Bartomeu Caldentei, el qual morí pocs mesos després i, ara sí, fou substituït per Joan Cabaspre)⁴.

L'objectiu del nostre article consisteix a aportar la documentació d'arxiu que hem pogut arreplegar entorn a Cabaspre. Això implica fer referència també als seus ascendents, a fi de situar el personatge dins el context de l'època. Una bona part de les referències tracten aspectes diferents a la seva activitat lul·liana i fan esment a la persona i la quotidianitat que l'envolta: les propietats, la percepció i el pagament de censos i censals, l'exercici de la procuradoria, el nomenament de representants legals, etc. En definitiva, tot allò que definia la realitat de qualsevol persona en relació amb la societat de la qual formava part. L'interès d'aquestes informacions sempre és relatiu respecte de la faceta cultural de qualsevol personatge implicat en l'àmbit intel·lectual però permet una aproximació integral que situa el lletraferit en relació a tot el ventall del món en què es va moure i, en ocasions, ens proporciona claus explicatives no contemplades. En tot cas, sempre ens en permet un millor coneixement.

¹ Les referències arxivístiques que fem servir són: ACM: Arxiu Capítular de Mallorca. ARM: Arxiu del Regne de Mallorca; AH: Arxiu Històric; ECR: Escrivania de Cartes Reials; EU: Extraordinaris de la Universitat; Prot.: Protocol Notarial; RP: Reial Patrimoni. BPM: Biblioteca Pública de Mallorca; ms.: manuscrit.

² Bover, I, 1868, pp. 129-130.

³ Trias, 2009, p. 93.

⁴ Barceló/Ensenyat, 2000, pp. 110-115.

Els antecessors

Joan Cabaspre era fill de Lleonard Cabaspre i nét del qui també s'anomenava Joan Cabaspre⁵. Tots dos es dedicaren a l'activitat mercantil. L'avi, qualificat de mercader, el documentam el 23 de novembre de 1429. En aquesta data constituïa el dot de la seva filla Bàrbara casada amb el ciutadà Joanet de Sales, consistent en 12 lliures censals que percebia de la Universitat. A través del document sabem que era casat en primeres núpcies amb Caterina, ja difunta.⁶ De bell nou l'hem trobat el 24 d'abril de 1431, en què actua de testimoni de Caterina, vídua del mercader Antoni Reinés⁷. Aquest mateix any va concertar el matrimoni de la seva filla Caterina amb Lluís Sanglada⁸. Arran de les núpcies sabem que la primera esposa, Caterina, era filla del mestre en medicina Pere Font. Mentre que Lluís Sanglada ho era de Mateu Sanglada. Com és habitual arran dels convenis matrimonials la núvia Caterina va rebre diverses quanties, se suposa que relacionades amb el dot. En concret, d'acord amb l'herència i legítima de la mare, rebé 950 lliures, mentre que son pare, Joan Cabaspre, li n'entregà 350 més.⁹ D'altra banda, aquell mateix any de 1431 reconeixia un deute amb el seu sogre Pere Font, ara qualificat de «físic» de 26 lliures, 3 sous i un diner censals¹⁰. Pere Font ja era mort dos anys després, i a l'inventari de béns figura un censal amb aquesta mateixa quantia, que li havia de satisfer anualment el gendre, a qui s'anomena «jove mercader», alhora que el censal, segons s'afirma, anava adreçat a cobrir les necessitats dels seus fills: «Item trobí que-n Johan Cabaspre, pus jove mercader, ciutadan de Mallorques ha comprades de la Universitat del regne de Mallorques per a obs e de moneda de sos fills e filles, néts e nétes del dit Pere Font...¹¹» i figura la suma esmentada. El 1447 apareix esmentat un botiguer amb el mateix nom, casat amb Romia, la qual li fa donació de béns¹². Pensam que es tracta d'una persona diferent. El 1453 l'avi del lul·lista ja figura com a difunt¹³.

Pel que fa al pare del lul·lista, la primera referència que en tenim és del 5 de desembre de 1447¹⁴. I la darrera, en vida, és arran del seu testament, datat el dia 18 de setembre de 1495¹⁵. Era casat amb Magdalena.¹⁶ D'altra banda, tenia una

⁵ Aquesta és la relació que es pot deduir a través de la documentació. Cal tenir en compte, però, que sempre hi pot haver algun cas d'homonímia no contemplada.

⁶ ARM, Diputació 23, full solt entre els ff. 95-96.

⁷ ARM, Prot. J-13, f. 11v.

⁸ ARM, Prot. A-84, ff. 30r-33r.

⁹ Aquests aspectes es trobem reflectits, a través de diversos documents, al protocol ARM, A-84, ff. 26r-33r.

¹⁰ ARM, Prot. A-84, ff. 64v-65r.

¹¹ ARM, Prot. C-73, f. 43r.

¹² ARM, Prot. P-286, ff. 95r-v.

¹³ ARM, Prot. M-150, ff. 47v-48r.

¹⁴ ARM, Prot. P-286, f. 102r.

¹⁵ ARM, Prot. C-157, ff. 43r-44v.

germana monja al convent de Santa Margalida, així com una altra anomenada Joaneta. Segurament amb motiu del dot conventual, el 1453 Lleonard feia entrega a la comunitat monàstica de la quantia de 125 lliures, 25 de les quals transmetia en efectiu i les altres cent mitjançant un censal anual de 8 lliures¹⁷. Així mateix sabem que el mateix convent albergava altres filles (o són les mateixes?) del mercader, que compartien la reclusió espiritual de les monges¹⁸. Tot plegat palesa un vincle ferm entre la família Cabaspre i el convent femení, caracteritzat per acollir dones de classe social alta.

Els protocols el qualifiquen de mercader i ciutadà i tota la documentació que hem recollit té relació amb l'activitat pròpia d'una persona que participa de les activitats pròpies de la condició ciutadana. Una de les més habituals és, precisament, la de censaler i censalista, unes pràctiques que afectaven els ciutadans de les característiques de Lleonard Cabaspre. En aquest sentit ens trobam amb diverses entregues per part seva de quanties relatives a censos. El 3 de novembre de 1468 satisfia 4 lliures de cens «per lo seu raffal» a Joan Busquet de Castellitx¹⁹. El 1479 era Joan Pol qui rebia de Lleonard 9 lliures, 14 sous i 1 diner procedents de la gabella de la sal²⁰. I de l'any següent tenim constància que feia un cens d'una lliura de pebre al Reial Patrimoni, que, en aquell moment, satisfia de manera anticipada fins a 1493²¹.

Quant a la faceta de creditor censalista, el 27 de juny de 1457, Cabaspre, juntament amb el notari Baptista Rul·lan i l'esposa d'aquest, Caterina, establien un censal de 8 lliures a favor de Lluís de Pau Pardo, ciutadà de Mallorca²². El 1466 ell i la seva esposa Magdalena duïen a terme una operació similar amb Francesc Rovira, prevere beneficiat de la seu. El censal era per un valor de 16 lliures²³. L'any següent ambdues parts repetiren la mateixa operació; en aquesta ocasió el censal fou de 8 lliures anuals, a canvi d'un muntant de 100 lliures²⁴. Bastants d'anys després de morir, encara es troba el nom de Lleonard Cabaspre relacionat amb la percepció d'un cens: és el cas de les cases que tenia Gabriel Crespi en alou,

¹⁶ ARM, Prot. M-247, ff. 234v.

¹⁷ ARM, Prot. M-150, ff. 44r-48v.

¹⁸ Sastre, 2017, p. 160. No es tracta de cap circumstància especial. Cal recordar que dins el convent, fins al Concili de Trento, era permesa la presència de familiars de les monges, que no estaven subjectes a les obligacions i pràctiques conventuals.

¹⁹ ARM, Prot. T-809, f. 12r.

²⁰ ARM, Prot. S-41, f. 7r.

²¹ ARM, RP 1681, f. 27v.

²² ARM, Prot. S-39, 8r. El document és incomplet i no proporciona més informació.

²³ ARM, Prot. M-245, ff. 178v-179r.

²⁴ ARM, Prot. M-247, f. 234v.

es diu, de Lleonard Cabaspre, a la capbreuació que es va fer de la parròquia de Santa Eulàlia, a la segona dècada del segle XVI²⁵.

Pel que fa a altres partides de caràcter econòmic, el 5 de desembre de 1447 va rebre 8 lliures que li devia Joan Descoll²⁶. El 7 d'octubre de 1460 era ell qui entregava al mercader Joan Bartomeu la quantia de 241 lliures²⁷; una operació que es repeteix poc temps després, amb una altra partida de 62 lliures i 8 sous²⁸. Devia ésser amb motiu d'alguna transacció: Joan Bartomeu era un dels mercaders illencs més importants del moment²⁹. El 12 de gener de 1479, juntament amb el forner Pere Planes, reconeixien que tenien un deute contret amb mestre Llucià de Colomines, professor de medicina, per 10 lliures³⁰. Es tractava d'un dels metges més qualificats de la Mallorca del moment, fill d'un altre metge i poeta en llatí i gramàtic³¹. Altres notícies fan referència a immobles de propietat seva. El 6 de novembre de 1481 el prevere Gil Garriga establia a Alfons Piris, gerrer, i la seva muller Margalida unes cases que havia adquirit a Lleonard Cabaspre, situades a la parròquia de Sant Jaume, «prope furnum vocatum lo forn Cremat»³². També tenim constància que posseïa un hort dins la ciutat: la casa del donzell Lluís Sanglada, situada al carrer de sant Feliu, el 1480 confrontava amb el carrer públic, la plaça del Born, l'hort o verger del donzell Melcion Tomàs, l'hort de Lleonard Cabaspre i el carreró tapat³³.

En relació amb les activitats quotidianes, era habitual el nomenament de procuradors, per tal que duguessin a terme gestions diverses en nom de la persona que els encomanava la procuradoria. El 16 d'agost de 1455 Lleonard Cabaspre i Arnau Sureda nomenaven procurador l'escrivà i advocat Joan Puig per tal que se'n cuidàs del cobrament de certes quanties que els eren degudes «per quascumque persones habitants in dicta civitate quan extra dictam civitatem [debitas]»³⁴. En altres ocasions és ell qui du a terme la tasca. El 7 de març de 1448 figura com a tutor i curador, assignat per la cúria del batle de la ciutat, de la persona i dels béns de Blanca, donzella, filla i hereva del mercader difunt Gabriel Vicenç³⁵. El 15 de maig de 1465 era el pintor Miquel d'Alcanyís, amb qui ja l'hem vist relacionat

²⁵ Santamaría, 1989, p. 824.

²⁶ ARM, Prot. P-286, f. 102r.

²⁷ ARM, Prot. M-239, ff. 95v-96r.

²⁸ ARM, Prot. M-239, ff. 224v-225r.

²⁹ Sastre, 2006.

³⁰ ARM, Prot. P-374, f. 7r.

³¹ Sobre aquest professional sanitari, vegeu Barceló/Ensenyat, 2000, pp. 117-118; Barceló/Ensenyat, 2003, pp. 52-55.

³² ARM, ECR 498, f. 265. Un dels testimonis de l'acta notarial és el pintor Miquel d'Alcanyís.

³³ Sastre, 1998, p. 27.

³⁴ ARM, Prot. M-152, f. 106r.

³⁵ ARM, Prot. P-287, f. 69r. El 13 de juny del mateix any tornava a actuar com a tal (ARM, Prot. P-287, ff. 53r-v).

abans, qui le'n nomenava procurador³⁶. I el 10 de maig de 1477, amb motiu de la procuradoria que exercia de Blanca, esposa del cavaller Arnau Sureda, litigava amb Lluçia, vídua i hereva del notari Rafel Perera, en relació amb una quantia de 600 lliures³⁷.

Una altra comesa freqüent és la de testimoni. En aquest cas, el trobam el 21 de febrer de 1448, com a testimoni del prevere Pere Domènec, domer de la Seu³⁸, i el 30 de gener de 1454, que ho és d'Anneta, esposa del mercader Francesc Tocaló³⁹.

L'última referència que tenim de Lleonard Cabaspre és el seu testament, redactat el 18 de setembre de 1495⁴⁰. Va elegir la sepultura a l'església conventual de Sant Francesc, «in tumulo seu carnerio que ibi habeo intus capellam Sancti Ludovici constructo». Els marmessors foren el fill Joan Cabaspre, el nét Joan Riera i Gabriel Mora, prevere de la Seu. Aquest últim era un destacat clergue, que va participar en iniciatives com la fundació del col·legi de la Criança⁴¹. Quant a Joan Riera, era fill d'una germana del lul·lista anomenada Anneta⁴². Fa les deixes habituals als convents i a la fàbrica de la Seu, i també figuren diverses donacions als néts i nétes, innominats, del fill Joan Cabaspre. A l'altre fill Gabriel Cabaspre li deixa una gramalla amb caperutxa, de pany negre, de dol. I institueix hereu universal Joan Cabaspre. Entre la nombrosa relació de testimonis destaquen tres professionals de la sanitat (un col·lectiu amb el qual ja hem vist que mantenia relació, potser derivada de l'ofici?): Joan Garriga, mestre en medicina, Bernat Xipre, batxiller en la matèria, i Miquel Barberà, barber⁴³.

D'acord amb la documentació que manejam, Joan Cabaspre, doncs, tenia un germà, Gabriel, i una germana, Anneta. A Gabriel, a més del testament de son pare, el documentam en un seguit d'ocasions, sempre en l'exercici d'activitats habituals. El 21 de març de 1502, en relació amb matèria de delmes, rep el tractament de ciutadà⁴⁴. El 30 de setembre de 1507 actua de testimoni d'Arnau de Puigdorfila i Joanot Riera, administradors de l'Hospital General⁴⁵. El 9 de setembre de 1508 el seu germà Joan el designava procurador perquè percebés les quantitats que li

³⁶ Llompert, 1980, p. 149.

³⁷ ARM, Prot. R-307, ff. 95r-96v.

³⁸ ARM, Prot. P-287, f. 216.

³⁹ ARM, Prot. M-177, f. 54v.

⁴⁰ ARM, Prot. C-157, ff. 43r-44v.

⁴¹ Sobre aquest clergue, que va estar molt relacionat amb l'ambient cultural del moment, del qual va prendre part activament, vegeu Barceló, 1999, 2002b i 2011, i Barceló/Ensenyat, 2013, pp. 67-84.

⁴² Joan Riera actuà de testimoni, el 27 de gener de 1508, en una transferència feta per Cabaspre, que esmentarem més endavant.

⁴³ Joan Garriga era un metge convers, processat per la nova Inquisició i posteriorment absolt. Vegeu Barceló/Ensenyat, 2002, p. 136.

⁴⁴ ARM, Prot. T-452, f. 18r-v.

⁴⁵ ARM. Prot. T-490, f. 97r.

devien certes persones⁴⁶. El 22 de setembre del mateix any feia negocis amb Marc Barceló d'Andratx; el document el qualifica de mercader⁴⁷. Més tard, el 1511 va col·locar en matrimoni la seva filla Magdalena amb Gabriel Santiscle, «alias Mesquida», apotecari de Porreres⁴⁸. Amb aquest motiu Joan Cabaspre va prometre al germà i a Santiscle, «futuro genero dicti fratris mei», la quantia de 100 lliures procedents del dot de 300 lliures que havia d'aportar Gabriel Cabaspre com a dot de la filla⁴⁹. En aquest mateix protocol apareix tres vegades més, una nomenant procurador el misser Andreu Sorell⁵⁰, i les altres dues en activitats diverses⁵¹. Les dues darreres referències són del 10 de març de 1519, quan actua de testimoni⁵², i del 15 de setembre de 1520, en què torna a exercir com a procurador del seu germà Joan Cabaspre. En nom d'ell rep 3 quarteres de forment que li feia Arnau Burguet, ciutadà, per un cens de 10 quarteres⁵³.

El ciutadà Joan Cabaspre

Joan Cabaspre va néixer a la ciutat de Mallorca el 1455. Segons J. M. Bover era fill de Joan Cabaspre i Gual i de Jerònima Santjoan i Térmens, una dada incorrecta (d'acord amb la documentació que aportam), segurament deguda a l'habitual homonímia⁵⁴. Com hem vist, els seus pares eren Lleonard i Magdalena. Es va doctorar en dret –ignorant en quina universitat– i, un cop assolida la graduació, sembla que va dur a terme tota la seva activitat a Mallorca, ja que el documentam a l'illa des de finals del segle XV. Es va casar amb Francina de Berga, filla del ciutadà Gabriel de Berga. Desconeixem la data, però en un document de 29 de maig de 1500 es fa referència a un fill ja difunt del matrimoni, anomenat Lleonard, com el seu avi⁵⁵. El 12 d'agost de 1506 Gabriel de Berga va fer testament i el seu

⁴⁶ ARM, Prot. S-1091, f. 2r.

⁴⁷ ARM, Prot. T-458, ff. 50v-51r.

⁴⁸ ARM, Prot. N-24, ff. 46r-v.

⁴⁹ ARM, Prot. N-24, ff. 46r-v.

⁵⁰ ARM, Prot. N-24, ff. 69v-70.

⁵¹ ARM, Prot. N-24, ff. 65v, 103v-104r.

⁵² ARM, Prot. V-287, f. 51v.

⁵³ ARM, Prot. G-176, ff. 30v-31r.

⁵⁴ Bover, I, 1868, pp. 129-130.

⁵⁵ ARM, Prot. T-837, ff. 87v-88v. En aquest document, Joan Cabaspre feia donació al donzell Joanot de Santjoan i a la seva esposa Elisabet de Verí dels dret i facultat («ius et facultatem») que tenia respecte de la quantia d'un cens de 9 lliures i 1 diner consignats sobre la gabella de la sal, provinents de l'herència del fill finat. Amb tot, si posam en relació la referència abans esmentada de Bover sobre Jerònima Santjoan i Térmens amb aquest Joanot de Santjoan i la donació al·ludida podem conjecturar sobre vincles de parentiu o possibles homonímies, un aspecte, però, que la documentació manejada no ens ha permès aclarir. En tot cas, ho constatarem a fi de prevenir sobre possibles interpretacions errònies o probables rectificacions futures.

gendre Joan Cabaspre en fou designat un dels marmessors⁵⁶. Abans, el 13 de maig de 1495, havia actuat com a «procurator generalis» de l'honorable Bernat de Berga, ciutadà. Es tractava del seu cunyat, a qui el 1500 va fer de diversos drets que tenia relatius a un ciutadà amb qui devia mantenir un litigi⁵⁷.

El lul·lista posseïa un patrimoni important, del qual encara es deu derivar el nom actual de la finca de Son Cabaspre, al terme d'Esporles. També tenim una referència, el 1495, a un hort anomenat de mossèn Cabaspre, situat a la plaça del Born⁵⁸. A la talla de 1478 al seu pare li assignaren 5 lliures i 10 sous, una quantia respectable⁵⁹. A la talla posterior de 1512 se li varen assignar 2 lliures i 5 sous, una quantitat que correspon a una persona de classe mitjana alta. Habitava a la illeta de mossèn Jaume Desmàs, a la parròquia de Santa Creu⁶⁰. Era un lloc de residència de persones benestants. Per tal de fer-nos-en una idea, alguns veïns (o molt a prop) eren els Burguès (entre els quals destacà el procurador reial), els Tomàs (riquíssims mercaders que després s'ennobliren), els Espanyol (esment especial a Esperandéu, canonge lul·lista i humanista), que tenien la casa prop de l'actual confluència entre l'actual Born i l'avinguda Jaume III, el notari Onofre Canet, que habitava a l'altra banda de la Riera, davant l'església del sant Esperit de Roma, prop de que avui és Correus-Delegació del Govern, etc. És a dir, gent destacada de la societat del moment. No ens estranyarà, per tant, llegir que Joan Cabaspre fou perseguit per la Germania, com afirma Bover⁶¹.

Diverses implicacions seves en la qüestió censalista, ja com a receptor o perceptor, indiquen la posició en què es trobava. El 20 de novembre de 1493, a l'inventari del notari Antoni Massanet, es fa referència a un cens de 8 lliures que li feia Cabaspre⁶². El 13 de desembre de 1501 Teseu Valentí va rebre de Joan Cabaspre la quantia de 215 lliures, 13 sous i 6 diners en redempció parcial d'un cens de 17 lliures, 5 sous i 1 diner que li feien els pares Leonard i Magdalena⁶³. I

⁵⁶ ARM, Prot. P-454, f. 8v.

⁵⁷ Llegim que fa donació a Bernat de Berga, «levirum meum», de «omnia jura, nomina et locha mea vocesque vices a cationes meas que et quas habeo et mihi pertinent spectantque versus et contra omnia bona honorabilis Vincentii Sehert (?), civis Maioricarum», alhora que es reserva alguns drets. ARM, Prot. S-633, 45r-v.

⁵⁸ Barceló, 2006, p. 401.

⁵⁹ Barceló, 1988, 246. És una quantia similar a la que satisfien altres ciutadans o mercaders de condició acabalada, com Nicolau Espanyol, fill de Pere Espanyol (6 lliures), Felip de Pacs (5 lliures) o Felip Pont (5 lliures).

⁶⁰ Barceló, 2002a, p. 82. A la talla anterior l'habitatge se situava a la illeta de Lluís Sanglada; en tot cas es tractava del mateix lloc. De fet, el casal servia de referència. Per exemple, el 1470 el mercader Joan Bartomeu tenia l'alberg en el carrer de sant Feliu, «davant en Cabaspre» (ARM, Prot. P-450, f. 37r).

⁶¹ Bover, 1868, 129-130. En concret, afirma, sense donar més informació, que Cabaspre va ésser «muy perseguido por los Comuneros».

⁶² ARM, Prot. T-496, f. 31r.

⁶³ ARM, Prot. T-451, ff. 101v-102r. Teseu Valentí, fill de Ferrando Valentí, era, a més, un destacat membre de l'oligarquia urbana i de l'elit cultural del moment, vinculat al corrent si fa no fa humanista de

el 27 de gener de 1508 era ell qui transferia 20 lliures al mercader Joan Garcia 20 lliures censals que rebia de la Universitat, pel preu de 250 lliures⁶⁴.

Un seguit de referències documentals l'impliquen en les activitats habituals d'una persona de la seva condició. En primer lloc, com a testimoni en actes notarials. El dimecres 12 de febrer de 1494, primer dia de Quaresma, actua com a tal en la donació de 400 lliures que feu el paraire Jaume Alzina en contemplació del matrimoni del seu fill Melcion Alzina, mercader, amb Catalina, filla del notari Pere Prats i de la seva muller també anomenada Catalina⁶⁵. El 3 de març de 1504 exercí de testimoni de l'admissió del canonge Gregori Genovard com a membre del capítol catedralici⁶⁶. Genovard era un clergue destacat del moment, vinculat als ambients més o menys humanistes de l'illa i promotor d'importantes iniciatives socials, com la fundació del col·legi de la Criança (1510), i culturals. Entre aquestes últimes, en destaca una d'específicament lul·liana: el patrocini de l'edició del *Blaquerna* lul·lià –plet inclòs– que va preparar Joan Bonllavi a València, aspecte que tractarem més endavant, ja que també hi veiem implicat Joan Cabaspre⁶⁷. En tot cas, la relació entre Genovard i Cabaspre, amb interessos culturals i lul·lians comuns, ja es posa en relleu en aquest moment. I, a més d'altres aspectes que comentarem, es veu confirmada a través de diferents comeses. Així, en dues ocasions Joan Cabaspre intervé en afers relacionats amb ambaixades a la cort reial en les quals participa Gregori Genovard. La primera va ésser el 10 de novembre de 1515.⁶⁸ I la segona el 28 del mateix mes de 1519. En aquesta data Genovard escriu als jurats que «he pres un cambi de CL lliures per necessitat mia y de la causa, remet-les a pagar a mossèn Cabaspre i a mon germà [Gaspar Genovard]. Supplich molt a V. M. per amor de déu que·ls paguen»⁶⁹. Un mes després, el 26 de desembre, els jurats li contestaven que tenien notícia que s'havia efectuat el pagament de «lo cambi haveu pres y tret a pagar a mossèn Cabaspre y a vostra germà»⁷⁰. També la podem constatar al testament del canonge, alçat el 4 de març de 1527 davant el notari Alexandre Brondo, en el qual Cabaspre figura com un dels marmessors⁷¹, una tasca que no pogué realitzar ja que va morir uns anys abans que Genovard. Així mateix en una altra ocasió va exercir de testimoni del

procedència itàlica relacionat amb persones que, com ell, havien fet estudis a la península itàlica. Sobre la qüestió, Barceló/Ensenyat, 1996, pp. 63-75.

⁶⁴ ARM, Prot. P-528, ff. 58r-59r.

⁶⁵ ARM, Prot. P-389, f. 48r.

⁶⁶ ACM, Actes Capitulars, 1626, ff. 38r-v; 213r.

⁶⁷ Sobre Gregori Genovard, Barceló, 2012 i Barceló/Ensenyat, 2013, pp. 49-65.

⁶⁸ ARM, EU, 27, f. 54v.

⁶⁹ ARM, AH, 689, ff. 53r-v.

⁷⁰ ARM, AH 689, ff. 59v-60r.

⁷¹ Els altres dos marmessors són Joanot Riera, que, com veurem, era un nebot de Cabaspre i el donzell Felip Fuster (Barceló, 2002b)

notari Joan Sala, el qual nomenava procuradors⁷². Paga la pena remarcar que un altre testimoni fou Gabriel Vaquer, un altre dels eclesiàstics destacats del període, amb qui també matenia una vinculació que incloïa el lul·lisme⁷³.

En altres ocasions Joan Cabaspre intervé en representació d'una altra persona. El 28 d'agost de 1494 actuà com a procurador substituït de Joan Riera, el qual ho era de Pere de Lasques, porter del governador de València⁷⁴. També fou procurador de l'abans esmentat Gregori Genovard, el 5 d'octubre de 1519⁷⁵.

El lul·lista

La faceta més important de Joan Cabaspre és, evidentment, la que ara ens ocupa, la de lul·lista, ensems amb altres aspectes de caràcter cultural.

Ja hem esmentat la relació que tenia amb Gregori Genovard, de qui fou procurador, testimoni, marmessor i es troba involucrat en diferents comeses. Cal afegir que aquest fou rector de l'Estudi General des del 1495 fins que morí el 1533. Encara que no hem pogut esbrinar-ne detalls més concrets, Cabaspre també va intervenir en la famosa edició del *Blaquerna* lul·lià, impulsada pel canonge Genovard i que va dur a terme Joan Bonllavi. De la impressió dels llibres va tenir cura Alonso de Proaza a la ciutat de València.⁷⁶ L'aspecte que ens interessa remarcar és que el primer dia d'abril de 1519 Genovard i Cabaspre, davant el notari Mateu Moranta, nomenaren procurador el prevere «in teologia magistrum» Joan Bonllavi per tal de recuperar 33 lliures, moneda de València en relació amb l'edició del llibre: «ad petendum, exhigendum, recipiendum et habendum illes triginta tres libras monente Valencie vel alias quasius pecunie quantitates processas ex precio quorundam librorum scientie seu artis illuminati doctoris Raymundi Lulli quos venere et providus vir Alfonsus de Proaza imprimi curaverant in civitate Valencie que peccunie quantitates dicuntur esse in posse reverendi prioris (?) et

⁷² ARM, Prot. T-447, f. 3v.

⁷³ Precisament una de les quatre obres de Ramon Llull que figuren a l'inventari de Gabriel Vaquer (1531) és l'edició esmentada del *Blaquerna*. També sabem que anys enrere havia tengut un conflicte amb Pere Daguí. Encara que indeterminat, el motiu sembla lul·lià: el 1495 els jurats presentaren Vaquer i Daguí com a candidats al benefici instaurat per Beatriu de Pinós. Tot i que el nomenament no es va dur mai a terme, atesa la situació de paràlisi en què es trobava la donació de Pinós, el fet pogué provocar estira i arronses, que es repetiren arran de l'absència de Daguí que, pel que sembla, Gabriel Vaquer pretenia aprofitar per ocupar la càtedra lul·liana creada per Agnès de Pacs. Sobre aquests aspectes i, en conjunt, la figura de Gabriel Vaquer, remetem a Barceló/Ensenyat, 2006, 2013, pp. 85-104.

⁷⁴ ARM, Prot. C-290, ff. 44r-45r. Joan Riera era cosí germà seu, de part de mare (ARM, Prot. C-157, f. 43r).

⁷⁵ Barceló/Ensenyat, 2013, p. 52.

⁷⁶ Soler, 1995, p. 125.

domini Johannis Calvo, heretice pravitatis inquisitoris in regno Valencie»⁷⁷. De fet, Bonllavi, igual que Nicolau de Pacs, es considerava deixeble de Cabaspre⁷⁸.

També va ésser un dels protectors de la Criança. La fundació el 1510 d'aquest centre femení d'ensenyament de tipus laic fou una iniciativa duita a terme per l'esmentat Gregori Genovard, Guillem Caldentei, Gabriel Mora i Jaume d'Olesa, persones de relleu en l'àmbit cultural del moment⁷⁹. Guillem Caldentei havia cedit un immoble en el qual s'establís la institució educativa però quan morí els fills reivindicaren la propietat d'un hort contigu, que consideraven exclòs de la donació, la qual cosa generà el litigi corresponent. Cabaspre hi intervingué en nom de la Criança, com un dels protectors: «magistrum Joannem Cabaspre, cive Maioricarum, ut protectorem dicte domus de la Criansa», llegim en el document en el qual defensa que la propietat correspon a la institució⁸⁰.

L'activitat més destacada de Joan Cabaspre fou al front de la càtedra lul·liana creada per Agnès de Pacs. Cabaspre hi succeí Bartomeu Caldentei, el qual l'havia ocupada després de la defunció de Pere Daguí. Caldentei només pogué dur a terme l'ensenyança lul·liana durant uns mesos, ja que també va morir el mateix any de 1500. El substitut no fou Arnau Descós, com habitualment s'afirmava (seguint una vegada més informacions incorrectes de Joaquim Maria Bover), sinó Joan Cabaspre⁸¹. I ho va fer després d'uns dubtes inicials, generats pels problemes que havia tengut Daguí amb l'inquisidor antilul·lista Guillem Caselles. No debades el jurat Gabriel Aixartell va deixar escrit que «ab gran treball s'és obtès que mossèn Johan Cabaspre haie acceptade la cadira»⁸². La reticència s'esvaí després que Ferran el Catòlic promulgàs el privilegi de Saragossa (1503), que ratificava la creació de l'Estudi General i confirmava altres resolucions anteriors favorables a l'ensenyament de la doctrina lul·liana⁸³. El text contenia una clàusula addicional que, a més de confirmar-lo amb caràcter vitalici en la lectura de l'Art lul·liana, el blindava de possibles atacs inquisitorials. També cal tenir en compte que el context de la polèmica lul·liana del moment inclou així mateix les disputes entre les dues escoles, la de Miramar i la de Randa, que caracteritzaren els anys anteriors, amb les ensenyances de Caldentei i Daguí respectivament. I la defensa que va haver de fer a Roma Esperandeu Espanyol de la càtedra mateixa el 1502, davant intents de desviar-ne la dotació cap a altres finalitats.

⁷⁷ ARM, Prot. M-601, s/f. Repetit al Prot. M-604, ff. 77v-78r.

⁷⁸ Duran, 1982, p. 213.

⁷⁹ Barceló/Ensenyat, 2013. Pel que fa a la intervenció concreta d'aquestes persones en la fundació del col·legi, pp. 105-108. Quant a la Criança, Cruz/Bordoy, 2000.

⁸⁰ Barceló/Ensenyat, 2013, p. 106.

⁸¹ Aquest aspecte es troba aclarit a Barceló/Ensenyat, 2000, 115.

⁸² Santamaría, 1983, p. 114.

⁸³ Santamaría, 1983, pp. 116-118.

En realitat, Cabaspre havia tengut un vincle directe amb la càtedra des de la mateixa creació, ja que fou testimoni del document de dotació el 1481⁸⁴. A part del lligam amb el lul·lisme, aital circumstància també palesa un vincle amb els Pacs. Coincidint amb l'elecció per ocupar la càtedra, el lul·lista també va intervenir en el trasllat del lloc on impartir les classes, que a iniciativa seva es va ubicar a la part baixa de la ciutat, concretament a «una casa de mossèn Gontard» entorn a l'actual passeig de Born⁸⁵. La remuneració anual que rebia Cabaspre per les seves lliçons era de 50 lliures; així consta, almenys, el 1507, en què s'especifica que provenien del llegat d'Agnès de Pacs⁸⁶. Com veiem, aquestes 50 lliures corresponien a la meitat de la dotació anual que aquesta dama havia establert per a la dotació de la càtedra, mentre que les altres 50 les havia consignat sobre rendes del deute públic de l'administració illenca.

De l'activitat lul·liana de Joan Cabaspre només ens ha arribat un manuscrit, el *Liber de ordinatione superioris et inferioris*, encara inèdit⁸⁷. Tenim notícia d'altres, que s'han perdut, entre els quals figuraven uns *Commentaria in Artem Raymundi Lulli*. Va ésser elogiada per Jaume d'Olesa, en el context de la polèmica que aquest últim va mantenir amb Pere Daguí. En concret, en el també inèdit *Fornax Jacobi Olesie civis Balearici constructa in examinationem non omnium sed aliquorum errorum Petri Deguini pseudo Lullistae*, Olesa defineix Cabaspre amb aquestes paraules: «Venerabilis ille ciuis et doctus vir Johannes Cabaspra in doctrina divi Raymundi admodum eruditus et in eius publicis scholis artem eiusdem ordinarie Legens»⁸⁸. També afirma que Cabaspre exposà els «errors» de Daguí, una circumstància que el situa proper a la línia de Bartomeu Caldentei, en el context de la coneguda polèmica mantinguda entre els dos primers ocupants de la càtedra lul·liana i les seves respectives escoles. Amb tot, R. Ramis⁸⁹ el situa en una tercera via, a través de la qual seguia directament Lull –al contrari que Daguí– mentre que les seves lliçons tenien una disposició escolar alhora que mostraven una visió propera al misticisme. No coneixem la relació mantinguda entre Olesa i Cabaspre.

⁸⁴ Barceló, 2000, p. 36.

⁸⁵ Fajarnés, 1896, pp. 315-316; Santamaría, 1983, p. 126.

⁸⁶ «Paguí an Johan Cabaspre qui té les Scoles de la sciència de mestre Ramon Llull 50 llibres que les dites Scoles reben del delme dels blats de Santanyí del señor rey, per laxa feta de aquellas a las dites Scolas per la dona Agnès Quint, migantsan codicilis rebuts per en Miquel Avellar notari a 10 de mars de 1485, e són per lany 1507 en lo qual any lo dit delme és stat cullit per la règia cort e aquell no ha bastat a pagar los càrrechs que fa lo dit delme». Campaner, 1984, p. 221.

⁸⁷ BPM, ms. 1048.

⁸⁸ BPM, ms. 1080, f. 24r. Bover (1868, 129-130) indica que Cabaspre també va rebre elogis per part de Nicolau de Pacs i, ja al segle XVIII, d'Antoni Raimundo Pasqual.

⁸⁹ Ramis, 2017, p. 223.

Seguint R. Ramis,⁹⁰ l'estructura de l'obra era genuïnament lul·liana, en la qual refonia aspectes de diverses obres del beat, com el *Llibre de contemplació* i el *Llibre d'ascens i descens de l'intel·lecte*. De fet, pel que fa al primer, sabem que en va posseir el volum que es troba a la Biblioteca Ambrosiana de Milà (que és la còpia més antiga conservada de l'obra, feta per Joan Pagès i acabada el juliol de 1280). Al marge inferior del foli 1 llegim «Hic liber est Magistri Joannis Cabaspre Lulliste», escrit de mà humanista. També conté un bitllet en paper amb una anotació comptable i un fragment referit a Pere Cabaspre, documentat el 1538⁹¹. També tenim notícia que fou possessor d'un volum de l'*Ars generalis ultima* de Llull⁹². Pel que fa a altres volums, a l'inventari de Miquel Mesquida, de Porreres, alçat el 23 d'octubre de 1526, es diu que dins una caixa d'àlber, a la casa de Joan Cabaspre, hi havia 32 llibres seus⁹³.

Entre els seus deixebles hem de destacar Nicolau de Pacs, que després continuà la faceta lul·liana cridat a Alcalà per Cisneros, i Antoni Serra. Aquest últim, també anomenat «àlies Serra» és definit el 1507 com «studentem sub scientifico et in doctrina illuminati doctores balearici Raymundi Lull egregio preceptore Johanne Cabaspre»⁹⁴. Fou copista d'obres lul·lianes, com la *Nova compendiosa geometria*, «scripta a Joanne Cabmario / Antonio Seguino [ratllat i corregit per «Serra»] Raymundi nominis amantissimo idibus octubris 1511»⁹⁵. Segons R. Ramis, aquest Joanne Cabmario era el mateix Cabaspre⁹⁶. Pel que fa a Serra, era domer de la Seu i posseï diferents manuscrits lul·lians, igual que el seu mestre, i adoptà la seva visió del lul·lisme quan fou elegit catedràtic el 29 de gener de 1534⁹⁷.

Pel que fa a altres notícies, disposam d'informacions vagues en el sentit que fou perseguit pels agermanats. Arran de la mort, Joan Cabaspre va ésser soterrat en un bell sepulcre d'estil renaixentista que es troba elevat en una paret lateral la capella dedicada a sant Onofre a l'església de Sant Francesc de la ciutat de Mallorca. Bover en fa la següent descripció, després d'examinar-lo de prop:

«Pusimos una escalera y vimos que en su frente principal tiene un bajo relieve con la figura del difunto que, encierra, adornada su cabeza con la borla de doctor, y entre las dos graciosas ménsulas que lo sostienen, hay una pequeña lápida, de la que copiamos esta inscripción: “Hic jacet Johannes Cabasper vir partitius et intelligens

⁹⁰ Ramis, 2017, pp. 223-224.

⁹¹ Ramon Llull, 2015, p. 26.

⁹² BPM, ms. 1043.

⁹³ Hillgarth, 1991, pp. 732-734.

⁹⁴ BPM, ms. 1052, f. 89v.

⁹⁵ BPM, ms. 1068, f. 51v.

⁹⁶ Ramis, 2017, p. 226.

⁹⁷ ARM, EU 14, f. 14v.

qui sibi moriens vivit Deo annos IIII et LXX quorum VI et XX divi R. Lulli dogma substinuit et docuit: Obiit anno MDXXIX”»⁹⁸.

Bibliografia

- BARCELÓ CRESPI, Maria, *Ciutat de Mallorca en el trànsit a la Modernitat*, Palma, Institut d'Estudis Baleàrics, 1988.
- , «Gabriel Mora, un humanista porrerenc», *Al tombant de l'Edat Mitjana. Tradició medieval i cultura humanista. XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals*, Palma, 1999, pp. 199-211.
- , «Agnès de Pacs i l'entorn humanista», *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 10, 2000, pp. 21-47.
- a, *La talla de la Ciutat de Mallorca, 1512*, Palma, Edicions UIB, 2002.
- b, «El testament de dos humanistes: Gabriel Mora i Gregori Genovard», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 58, 2002, pp. 281-290.
- , *La ciudad de Mallorca. La vida cotidiana en una ciudad mediterránea*, Palma, Leonard Muntaner Editor, 2006.
- , «Gabriel Mora, un prevere porrerenc en el cercle d'humanistes de la ciutat de Mallorca», *III Jornades d'Estudis Locals de Porreres*, Porreres, 2011, pp. 125-143.
- , «Gregori Genovard i Espanyol, entre el cercle de canonges humanistes», *Actes de les Jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner*, Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2012, pp. 137-160.
- BARCELÓ CRESPI, Maria / ENSENYAT PUJOL, Gabriel, *Ferrando Valentí i la seva família*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.
- , *Els nous horitzons culturals a Mallorca al final de l'edat mitjana*, Palma, Edicions Documenta Balear, 2000.
- , «Notes sobre Joan Alexandre Adrets, metge convers de Mallorca (segle XV)», *Actes del XIIè Congrés d'Història de la Medicina Catalana. Vol. I. Gimbernat. Revista Catalana d'Història de la Medicina i de la Ciència*, 37, 2002, pp. 131-137.
- , «La cultura mèdica a Mallorca a través d'alguns professionals sanitaris de finals del segle XV», *Randa*, 50, 2003, pp. 49-59.
- , «Mossèn Gabriel Vaquer en el context de les lletres mallorquines de la tardor medieval», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 62, 2006, pp. 185-222.
- , *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*, Palma, Publicacions Catedral de Mallorca, 2013.
- BOVER, Joaquín Maria, *Biblioteca de escritores baleares*, 2 vols., Palma, Imprenta de Pedro José Gelabert, 1868.
- CAMPANER Y FUERTES, Álvaro, *Cronicón Mayoricense*, Palma, Luis Ripoll Editor, 1984.
- CRUZ PÉREZ, Esther / BORDOY BORDOY, Maria José, «La Criança: una aportació humanística a l'ensenyança», *XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals. Al tombant de l'Edat Mitjana. Tradició medieval i cultura humanística*, Palma, 2000, pp. 311-326.

⁹⁸ Bover, 1868, 130.

- DURAN, Eulàlia, *Les Germanies als Països Catalans*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1982.
- FAJARNÉS, Enrique, «Curiosidades históricas», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 6, 1896, pp. 314-316.
- HILLGARTH, J. N., *Readers and books in Majorca, 1229-1550*, París, Editions du CNRS, 1991.
- LLOMPART, Gabriel, *La pintura medieval mallorquina*, vol. 4, Palma, Luís Ripoll Editor, 1980.
- LLULL, Ramon, *Llibre de contemplació en Déu*, ed. crítica d'Antoni I. Alomar (dir.), Montserrat Lluch, Aina Sitjes i Albert Soler, Palma, Patronat Ramon Llull (NEORL, XIV), 2015.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Els inicis de l'ensenyament del lul·lisme a l'Estudi General de Mallorca», a *Actes del Congrés d'Obertura de l'any Llull. En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció*, ed. Lola Badia, Alexander Fidora, Maria Isabel Ripoll Perelló, Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2017, pp. 211-232.
- SANTAMARÍA ARÁNDEZ, Álvaro, *La promoción universitària en Mallorca. Època de Fernando el Catòlico*, Palma, Universitat de Palma de Mallorca, 1983.
- *Nueva planta de gobierno de Mallorca. Enfiteusis urbana y real cabrevación*, Palma, Consell Insular de Mallorca, 1989.
- SASTRE MOLL, Jaime, *Alguns aspectes de la vida quotidiana a la ciutat de Mallorca (època medieval)*, Palma, Institut d'Estudis Baleàrics, 1997.
- «La actividad comercial del mercader mallorquín Johan Bartomeu a mediados del siglo XV», *Mayurqa*, 31, 2006, pp. 251-273.
- *La dona medieval a la ciutat de Mallorca (ss. XIII-XV)*, Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2017.
- SOLER, Albert, «Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximi», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 31, 1995, pp. 125-150.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma, Edicions UIB, 2009.

16. JAUME D'OLESA: UN POETA LUL·LISTA I ANTILUTERÀ

ALBERT CASSANYES ROIG

Universitat de les Illes Balears

1. Introducció¹

Entre la segona meitat del segle XV i les primeres dècades del XVI, els corrents humanistes arribaren a Mallorca gràcies als contactes amb Itàlia². Entre les moltes característiques que compartien els mallorquins imbuïts per aquestes noves idees, cal destacar la seva adhesió a la doctrina de Ramon Llull³. Un dels representants d'aquest humanisme i lul·lisme que es va moure a cavall del quatre-cents i del cinc-cents va ser Jaume d'Olesa, un personatge polifacètic i amb interessos diversos: tant componia poemes marians per a certàmens literaris com rebatia els arguments de Pere Daguí o del mateix Martí Luter. Aquesta activitat literària tan variada, que requeria una bona formació en diferents camps del coneixement, fou un el reflex del període històric i cultural en què va viure.

Les facetes que més han destacat de Jaume d'Olesa són la intel·lectual, la literària i la de lul·lista. Ja Vicenç Mut l'inclou en una llista de *gravissimos, eruditos, doctos y espirituales autores* que defensaven la doctrina de mestre Ramon⁴, i Jaume Costurer també l'esmenta entre els literats lul·listes⁵. Com no podia ser d'una altra manera, Jaume d'Olesa fou incorporat a la *Biblioteca de escritores baleares* (1868) de Joaquim Maria Bover⁶, que constitueix, probablement, el primer intent de reconstruir-ne la biografia. També l'aborda des de la perspectiva literària Joan Salvadó en l'estudi més reeixit sobre Jaume d'Olesa⁷. Entre aquestes dues fites, es localitzen diverses aportacions, com la de Miralles de Imperial, també centrada en aquest caràcter literari⁸, o la del seu

¹ Aquest text s'emmarca en el projecte de recerca «El poder vivido en la Baja Edad Media: percepción, representación y expresividad en la gestión y la recepción del poder» (PID2019-104085GB-I00), finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació.

² L'humanisme a Mallorca ha estat ben estudiat per Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2000; Ensenyat Pujol, 2009; Ensenyat Pujol 2012; Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2013.

³ Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2000, pp. 101-116; Ensenyat Pujol, 2009, pp. 7-9.

⁴ Mut i Armengol, 1650, pp. 54-55.

⁵ Costurer, 1700, pp. 442-443.

⁶ Bover de Rosselló, 1868, pp. 11-20.

⁷ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 267-304.

⁸ Miralles de Imperial y Gómez, 1948, pp. 175-195.

descendent José de Oleza, que, tot i ubicar-lo en la genealogia familiar, es limita pràcticament a prendre notícies extretes d'altres publicacions⁹.

Aquest capítol aspira a ser una breu semblança biogràfica de Jaume d'Olesa. Més que prendre com a objecte d'estudi la figura del literat, es voldria privilegiar l'individu, la persona que va ser Olesa. Evidentment, les obres són indissociables de l'autor, per la qual cosa se n'haurà de fer referència, però es vol remarcar la formació lul·liana de Jaume d'Olesa i el rol central que la doctrina de mestre Ramon jugà en la seva vida. Per aquest motiu, s'ha adoptat, conscientment, una estructura cronològica, ja que, d'aquesta manera, resta palesa la construcció intel·lectual de Jaume d'Olesa i el progrés de la seva vida al llarg dels anys.

2. Els orígens familiars

Jaume d'Olesa i Sanglada nasqué a la ciutat de Mallorca a mitjan segle xv. Era fill del jurista Rafel d'Olesa i Pont i d'Isabel Sanglada i Sureda¹⁰. Com es pot veure, Jaume d'Olesa pertanyia, tant per part de pare com de mare, a dos destacats llinatges de l'estament de ciutadans militars, això és, de la baixa noblesa mallorquina. També es té constància que Jaume no era fill únic, sinó que tenia, almenys, tres germans —Rafel, Francesc i Domingo— i una germana —Agneta¹¹.

Val la pena aturar-se uns instants per revisar alguns dels parents de Jaume d'Olesa, començant per la figura de son pare, Rafel d'Olesa i Pont (†1464). Era doctor en dret per la Universitat de Bolonya i ocupà el càrrec de jurat de Mallorca en dues ocasions, els anys 1451 i 1458. El reconeixement social que tenia s'evidencia pel fet que Rafel d'Olesa fou un dels representants de la ciutat per negociar amb els forans l'aixecament del setge de 1451¹². També fou enviat per les autoritats mallorquines, com a ambaixador a la cort napolitana d'Alfons el Magnànim¹³, amb l'objectiu d'informar el monarca dels greuges ocasionats per la Revolta Forana i pregar-li que adoptàs les mesures adients per retornar l'illa a la calma¹⁴. Així mateix, hauria aconseguit importants privilegis del rei Joan II, a qui jurà fidelitat en nom del Regne de Mallorca¹⁵. El 1461 fou elegit advocat de la Universitat, però renuncià al càrrec perquè feia molts d'anys que no exercia l'ofici. No obstant això, l'any següent fou un dels membres de la comissió que rebutjà la

⁹ Oleza y de España, 1973, pp. 52-61.

¹⁰ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 268.

¹¹ Barceló Crespi, 2004, p. 33. En canvi, José de Oleza indica que els germans de Jaume d'Olesa eren Bernat i Domingo, i que la germana nomia Isabel. Oleza y de España, 1973 pp. 61-62.

¹² Morro Veny, 2008, p. 66.

¹³ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 268.

¹⁴ Planas Rosselló, 2019, p. 254.

¹⁵ Bover de Rosselló, 1868, p. 11; Barceló Crespi, 2004, p. 33; Planas Rosselló, 2019, pp. 254-255.

invitació dels catalans al Gran i General Consell a sumar-se a la rebel·lió contra Joan II¹⁶. A totes aquestes activitats polítiques, cal afegir-hi les que dugué a terme en l'àmbit de la pietat. Així doncs, Rafel d'Olesa, junt amb Mateu Sanglada, va cedir els terrenys sobre els quals s'edificà el convent de Santa Maria dels Àngels o de Jesús, fundat per Bartomeu Catany¹⁷. Igualment, segons Bover, Rafel d'Olesa finançà el presbiteri de la catedral i pagà les escultures dels sis àngels músics sobre columnetes que envolten l'altar major¹⁸.

L'avi de Jaume d'Olesa era Bernat d'Olesa (c. 1370-1444), que fou professor de lleis a la prestigiosa Universitat de Bolonya¹⁹, reconeguda, precisament, pels seus estudis jurídics²⁰. Fill d'aquest Bernat i de la seva esposa Sibil·la Pont i Pacs, i germà, per tant, de Rafel d'Olesa, fou Jaume d'Olesa (†1443), que contragué matrimoni —l'enllaç nupcial fou breu, de només tres anys— amb Romia Rovira i Genovard, coneguda per la seva faceta de beguina després de la mort del seu marit²¹. Un parent de Jaume d'Olesa —cosí, nebot o fill— fou el metge Pere d'Olesa, que estudià a les universitats de Pisa, Montpeller i Lleida, i que llegí efímerament una càtedra a València, a més de ser l'autor de *Summa totius philosophiae et medicinae* (1536)²². Es pot veure, doncs, que Jaume d'Olesa no pot ser comprès de manera individual, sinó que la seva experiència vital s'ha d'emmarcar en una família culta, lletrada i amb aspiracions. Fou en aquest context que nasqué, cresqué i visqué.

3. La joventut: anys d'aprenentatge i primeres obres

La família Olesa és considerada un dels exponents de la cultura humanística a Mallorca. Molts dels membres de la nissaga cursaren estudis universitaris en centres italians, en els quals haurien entrat en contacte amb el nou corrent cultural²³. Tot i que, tradicionalment, s'ha afirmat que Jaume d'Olesa i el seu germà Domingo estudiaren graus jurídics i que, fins i tot, obtingueren el doctorat²⁴, no hi ha evidències que ho confirmin: Planas Rosselló indica que els documents no

¹⁶ Planas Rosselló, 2019, p. 255.

¹⁷ Morro Veny, 2008, pp. 66-67.

¹⁸ Bover de Rosselló, 1868, p. 11. En canvi, Planas recull la possibilitat que els àngels fossin pagats per son pare, Bernat d'Olesa. Planas Rosselló, 2019, p. 250. No obstant això, es té constància que els àngels varen ser finançats i cedits per Jaume d'Olesa i Pont i Catalina Rovira i Campfullós. Olesa y de España, 1973, pp. 40-41.

¹⁹ Planas Rosselló, 2019, pp. 239-255.

²⁰ Lines, 2018.

²¹ Barceló Crespí, 2004, pp. 25-38.

²² Bover de Rosselló, 1868, pp. 23-24; Miralles de Imperial y Gómez, 1948, p. 176; Planas Rosselló, 2019, p. 256.

²³ Barceló Crespí, 2004, p. 32.

²⁴ Bover de Rosselló, 1868, p. 11; Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 268.

acrediten els estudis dels germans, i, de fet, cap d'ells no utilitzà el títol doctoral al llarg de la seva vida²⁵. Per tant, no es pot dir que Jaume d'Olesa fos jurista, tot i que sí que pertanyia a una família dedicada a les lleis.

En canvi, és innegable el caràcter lul·lià de Jaume d'Olesa, que es formà amb els mestres lul·listes més destacats del moment. La data d'inici de la formació lul·liana del jove Jaume d'Olesa seria anterior a 1481. Aquest any, Jaume, junt amb el seu cosí Bernat d'Olesa, Bernat Descòs i altres ciutadans de Mallorca, demanà als jurats que incitessin el bisbe a expulsar les terceroles del lloc on habitaven a causa dels «delictes tant notoris que ab manera deguna de dissimulació e tergiversació celar e cobrir nos poden»²⁶. L'objectiu era destinar les cases de les dones de la terça regla a l'estudi de la doctrina lul·liana sota el mestratge de Pere Daguí²⁷. Cronològicament, aquest acte coincideix amb la fundació de la càtedra lul·lista d'Agnès de Pacs, el primer titular de la qual va ser Daguí, que arribà a Mallorca, precisament, aquell mateix any de 1481²⁸. Per tant, Jaume d'Olesa donà suport al projecte emprès per la Vídua Daurada²⁹.

No es tenen més referències de la relació de Jaume la seva vinculació amb mestre Daguí, però, en canvi, sí que es té constància de la vinculació d'Olesa amb l'antic deixeble i després rival d'aquell, Bartomeu Caldentey. Certament, Jaume d'Olesa hauria entrat en contacte amb Caldentey mentre aquest regentava una escola lul·lista a la ciutat de Mallorca, que havia fundat amb Francesc Prats el 1480³⁰. La primera referència a la relació entre Jaume d'Olesa i Bartomeu Caldentey que es coneix data de 1485, quan el mestre va traslladar el centre escolar a l'antic monestir de Miramar, que li fou donat per Ferran el Catòlic: Jaume d'Olesa el va ajudar en aquest nou emplaçament³¹.

L'escola de Miramar fou la seu de la primera impremta que va funcionar a Mallorca³². El mateix Bartomeu Caldentey va finançar els treballs de l'impressor Nicolau Calafat, que no només estampà els volums, sinó que, fins i tot, fongué els

²⁵ Planas Rosselló, 2019, p. 255, nota 146.

²⁶ Miralles de Imperial y Gómez, 1948, p. 194. Les terceroles residien al recinte del futur monestir de Santa Elisabet, de ocupat per monges jerònimes des de 1485. De fet, aquest era una possible ubicació per a l'Estudi General de Mallorca que s'havia de fundar. Estelrich i Costa, 2002, pp. 60-63..

²⁷ Miralles de Imperial y Gómez, 1948, pp. 194-195; Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 270. Sobre Pere Daguí, vegeu Ramis Barceló, 2013.

²⁸ Ramis Barceló, 2017, p. 214.

²⁹ Barceló Crespi, 2004, p. 34. Ara bé, el suport de Jaume d'Olesa al projecte d'Agnès de Pacs no l'hauria enfrontat a Bartomeu Caldentey.

³⁰ Sobre Francesc Prats i l'escola, vegeu Llompart Moragues, 1978, pp. 283-284; Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2000, pp. 110-111.

³¹ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 270-271.

³² Sobre si la impremta estava a la ciutat de Mallorca o a Miramar, vegeu Forteza Oliver, 2012, pp. 149-150.

seus propis caràcters tipogràfics³³. El primer llibre imprès a l'illa va ser *Tractatus de regulis mandatorum*, de Jean Gerson³⁴, publicat el 20 de juny de 1485. L'incunable fou de gran importància per a Jaume d'Olesa, ja que el seu nom, junt amb un epigrama escrit per ell, apareix al colofó del primer volum estampat a Mallorca³⁵. Un altre episodi relacionat amb la impremta de Miramar tingué lloc quatre anys més tard, el 1489, quan Jaume d'Olesa i nou persones més vinculades a l'escola de Caldentey —entre les quals Teseu Valentí³⁶ i Francesc Prats— presentaren una súplica al Gran i General Consell en què demanaven que es carregués un impost de tres ducats venecians a cada breviarí que s'importés de Venècia. L'objectiu d'aquesta mesura era afavorir el *Breviario Maioricense*³⁷, imprès el 1488 per Caldentey, que havia invertit uns quatre anys en la preparació del volum³⁸. La proposta va ser admesa per la institució, que prohibí la importació de breviaris externs³⁹.

Les disputes entre les escoles lul·lianes de Pere Daguí, al Puig de Randa⁴⁰, i de Bartomeu Caldentey, a Miramar, varen ser molt convulses. Les diferències radicaven, essencialment, en les la pedagogia adoptada per a l'ensenyament del lul·lisme: segons Ramis Barceló, «aquesta escola de Miramar tenia com a trets característics la contemplació, la poesia i la mística, (...) propugnava el lul·lisme com a forma de vida»⁴¹. A més, Caldentey defensava que la doctrina lul·liana era perfecta i, per tant, suficient per ella mateixa⁴². Per tot plegat, Caldentey i els seus deixebles rebutjaven la proposta escotolul·lista de Daguí, que consideraven poc menys que una traïció al pensament de mestre Ramon⁴³. És dins el marc d'aquestes controvèrsies que cal entendre l'obra de Jaume d'Olesa titulada *Fornax Jacobi*

³³ Forteza Oliver, 2012, pp. 147-149.

³⁴ Miquela Forteza manifesta la seva sorpresa pel fet «que un acérrimo lulista como Caldentey se decidiese a imprimir el libro de un antilulista como Gerson (...)». Forteza Oliver, 2012, p. 149. Ara bé, Caldentey, doctor en teologia per la Universitat de París, era un gran admirador de Gerson. Ramis Barceló, 2017, p. 217.

³⁵ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 274-275. L'epigrama és transcrit per Villanueva y Astengo, 1852, p. 209.

³⁶ Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 1996, pp. 63-75.

³⁷ Forteza Oliver, 2012, pp. 152-153.

³⁸ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 278.

³⁹ Sancho i Vicens, 1889-1890.

⁴⁰ Vegeu Ramis Barceló, 2018.

⁴¹ Ramis Barceló, 2017, pp. 219-221.

⁴² Trias Mercant, 2009, p. 130. Rafael Ramis interpreta el pensament de Caldentey no des d'un punt de vista conservador, sinó humanista: «Caldentey, com a humanista, era més respectuós amb el corpus lul·lià i anteposava la lectura fidel i la interpretació del text —mentalitat pròpia d'un editor humanista d'aleshores— a la seva aportació personal (...) vindicava la gosadia metodològica de llegir Llull segons el model humanístic, respectuós amb el seu text i la seva idiosincràsia. No volia fer de Llull un escolàstic, sinó que el valorava per la seva obra filosòfica i teològica, llegida essencialment sota el vessant de la mística (...)» Ramis Barceló, 2017, pp. 218-219.

⁴³ Ramis Barceló, 2017, pp. 215-217.

Olesie civis Balearici constructa in examinationem non omnium sed aliquorum errorum Petri Deguini pseudo Lulliste, tot i que es desconeix quan va ser redactada⁴⁴. En aquest volum, Jaume d'Olesa acusà Pere Daguí de forçar els arguments de Ramon Llull i d'Escot —cal destacar el bon coneixement que Jaume d'Olesa tenia d'aquest autor— per adjudicar-los posicions que no havien defensat mai. Igualment, localitzà fins a deu qüestions herètiques que Daguí hauria sostingut en els seus ensenyaments⁴⁵. Per tot plegat, Jaume d'Olesa considerava que Pere Daguí era un pseudolul·lista que ensenyava falsedats i que, per tant, no era un mestre digne de la doctrina lul·liana⁴⁶.

Tot i el mal concepte que Jaume d'Olesa tenia de Pere Daguí, sembla que el ciutadà mallorquí va mantenir una certa correspondència amb un dels seus deixebles més destacats, Jaume Janer, monjo cistercenc de Santes Creus⁴⁷. Mestre en teologia i autor d'*Ars Metaphysicalis* (1506), Janer va rebre un privilegi de Ferran el Catòlic que l'autoritzava a poder ensenyar la doctrina de Llull, i el 1505 fou titular d'una càtedra lul·liana a la Universitat de València⁴⁸. De fet, Janer és considerat el fundador —o *refundador*, atenant la importància del lul·lisme valencià medieval—⁴⁹ de l'escola lul·liana valenciana, de la qual sorgiren importants lul·listes com l'asturià Alfonso de Proaza o Joan Bonllavi, editor de les primeres obres de Llull que es varen imprimir en llengua catalana⁵⁰. La significació de l'escola valenciana de principis del segle XVI, que contribuï a la difusió del lul·lisme⁵¹, ha conduït Salvadó a considerar que, mitjançant aquest intercanvi epistolar, Olesa volia «aprofundir en la filosofia lul·liana a través de València»⁵². Malauradament, no es tenen més detalls d'aquesta correspondència entre lul·listes de les ribes mediterrànies.

En tot cas, Jaume d'Olesa hauria estat un dels deixebles més brillants de Bartomeu Caldentey, i aviat es va fer un nom entre els erudits de l'època, essent, fins i tot, respectat pels més vells. Així ho demostraria el fet que, segons Bover, el també lul·lista Joan Valero⁵³ hagués demanat al jove Olesa que examinés la seva

⁴⁴ El llibre va ser enviat a Roma en una data posterior a 1492, ja que, en uns versos inicials, es fa referència al papa Alexandre VI. Bover de Rosselló, 1868, p. 18. Ramis Barceló proposa que la data de redacció fos entre el 1500 i 1503, això és entre la data de mort de Pere Daguí i la de d'Alexandre VI. Ramis Barceló, 2017, p. 220.

⁴⁵ Salvadó indica la possibilitat que aquesta obra de Jaume d'Olesa hagués ocasionat el segon procés inquisitorial contra Pere Daguí (1503), del qual va ser absolt. Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 278.

⁴⁶ Ramis Barceló, 2017, pp. 220-222.

⁴⁷ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 299.

⁴⁸ Vilaseca i Anguera, 1926, pp. 91-92; Santanach Suñol, 2015, p. 111.

⁴⁹ Hauf Valls, 2000; Ramis Barceló, 2012, pp. 66-68.

⁵⁰ Llull, 1985, p. 80; Soler Llopart, 1995; Pardo Pastor, 2001; Ramis Barceló, 2012, pp. 76-78.

⁵¹ Ramis Barceló, 2016, pp. 184-185.

⁵² Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 299.

⁵³ Sobre aquest personatge, vegeu Cateura Bennàsser, 1991; Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2000, pp.

obra *Summa veritatis Rosarium*. Jaume d'Olesa l'hauria sotmesa també a l'aprovació de Bartomeu Caldentey, i, finalment, l'hauria retornada a Valero amb un poema escrit en llatí⁵⁴. En les pàgines d'aquesta obra, Valero s'hauria referit a Jaume d'Olesa com a *fidelissimi compatriisi nostri*⁵⁵, la qual cosa demostra l'afecte que li dispensava. Per altra banda, es té constància que el destacat lul·lista Arnau Descòs s'escrigué amb Jaume d'Olesa, i, de fet, podria ser que s'haguessin trobat a Nàpols⁵⁶.

Durant aquests anys formatius, Jaume d'Olesa va elaborar les seves primeres composicions poètiques. Ja s'han esmentat l'epigrama per al llibre de Gerson de 1485 i la poesia que acompanyà el volum de Valero. Però el seu primer poema conegut data de 1483 —dos anys abans, doncs, de l'epigrama—, i va ser escrit amb motiu de la celebració de la Setmana Santa. El seu títol és altament descriptiu: *Per lo clar enginy Jaume d'Aulesa, honrat ciudadà, obra en rims strams de trenta tres cobles per los XXXIII anys de Jhesuxrist, tractant de la incarnació e passió sua, conforma a la sepmana sancta del any M CCCC LXXX tres*. Es tracta d'una composició de tema cristològic, una dissertació sobre el misteri de l'Encarnació i una remembrança de la Passió. Un dels elements més destacats de l'obra és el seu simbolisme, ja que està estructurada en trenta-tres estrofes, de vuit versos lliures⁵⁷.

Entre els segles XV i XVII, bona part de la producció literària mallorquina tenia com a finalitat la participació en certàmens poètics⁵⁸. Jaume d'Olesa no deixà perdre l'oportunitat de presentar les seves composicions en aquests concursos, i sovint hi participà amb poemes de temàtica mariana. Així, el 1486 escrigué *Resposta feta per Jaume de Olesa malloquí a la demanda e joya posada per lo noble e molt digne prevere mossen Ferrando Dieç: tirant a la joya del robi*, estructurada en set estrofes de dotze versos, amb tornada i endreça; la composició era precedida per un *Exordi o principi fet per Jaume de Olesa mallorquí dressat al molt digne poseedor enstemps e jutge de joya mossen Ferrando Diez prevere*, integrat per tres dècimes⁵⁹. La destinació d'aquests textos era el certamen poètic organitzat pel prevere Ferrando Diez⁶⁰ —a qui Olesa fa referència en els títols— a

48-54; Trias Mercant, 2009, pp. 443-444.

⁵⁴ Bover de Rosselló, 1868, p. 11. Segons Trias Mercant, 2009, p. 444, el manuscrit es conserva a la Biblioteca Pública de Palma. En canvi, Hillgarth, 1991, p. 218, el dona per perdut, i tant Ensenyat Pujol, 2009, p. 3, com Ramis Barceló, 2015, p. 400, indiquen que no sembla que es conservi cap còpia de les obres de Valero. Les consultes a la Biblioteca Pública de Palma no han donat cap resultat.

⁵⁵ Miralles de Imperial y Gómez, 1948, p. 175.

⁵⁶ Hillgarth, 1991, p. 218, núm. 90; Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2000, p. 69.

⁵⁷ Bover de Rosselló, 1868, pp. 12-13; Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 280-282. El text és transcrit a Miralles de Imperial y Gómez, 1948, pp. 178-186.

⁵⁸ Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 1996, p. 17.

⁵⁹ Miralles de Imperial y Gómez, 1948, p. 176.

⁶⁰ Sobre aquest personatge, vegeu l'entrada que li dedica, Rodríguez, 1747, p. 125.

València, amb la finalitat d'honorar la Immaculada Concepció de Maria⁶¹. Dels vint-i-cinc participants identificats, tres eren mallorquins: a més de Jaume d'Olesa, hi prengueren part Arnau Descòs i Ramon Vivot⁶².

Una altra composició de temàtica mariana elaborada per participar en un certamen a València va ser *Triumphes de Nostra Dona en cobles capdenals biocades, per lo de mirable enginy Jaume d'Aulesa ciudadà, compostes e trameses en València per la joya que era allí mesa al qui mils u digués*⁶³. Es tracta d'una composició estructurada en vint estrofes de nou versos cada una, amb una invocació en llatí i tornada i endreça final. La data de redacció del poema és desconeguda; l'única certesa és que és anterior a la conquesta de Granada de 1492, atenent que, al final del poema, es fa referència al rei del territori nassarita. Alguns autors han volgut vincular aquest concurs literari a la visita que els Reis Catòlics efectuaren a València el 1488⁶⁴. En canvi, José de Oleza afirma que el poema podria haver estat compost per participar en un certamen literari que tingué lloc a València el 1474⁶⁵. Si és certa aquesta hipòtesi, aquesta seria la primera composició de Jaume d'Olesa.

4. Compromès amb Mallorca, el lul·lisme i el catolicisme

L'etapa de formació de Jaume d'Olesa pot ser situada entre el 1481 i el 1485, i és probable que s'allargués alguns anys més. En tot cas, aquesta hauria acabat a la dècada dels noranta del segle XV, ja que el 7 de maig de 1496 va contreure matrimoni amb Antònia Santmartí i Sureda⁶⁶. Amb ella tingué dos fills i una filla. Dels fills, el més ben conegut fou Francesc d'Olesa i Sanmartí (†1550), que heretà l'ofici literari: fou poeta i autor d'*Obra de menyspreu del món*, que escrigué després de la mort de la seva muller, Beatriu Santmartí i de Verí. Els mèrits de Francesc d'Olesa el portaren a ser elevat a l'estament de cavallers per l'emperador Carles V, de manera que el llinatge Olesa assolí les quotes màximes de prestigi social⁶⁷. L'altre fill de Jaume d'Olesa i Antònia Santmartí va ser Miquel d'Olesa

⁶¹ Martos Sánchez, 2019, pp. 146-149.

⁶² Bover de Rosselló, 1868, pp. 15-17; Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 288 i 291; Barceló Crespi, 2000, p. 21.

⁶³ Bover de Rosselló, 1868, pp. 13-14; Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 286. Transcrites a Miralles de Imperial y Gómez, 1948, pp. 189-193.

⁶⁴ Arronis Llopis i Baños Vallejo, 2014, pp. 76-77. També Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2000, p. 70.

⁶⁵ Oleza y de España, 1973, p. 55. Segons aquest autor, el títol del certamen era «Trobos en lahors de la Verge», i fou presidit pel virrei, el bisbe i tres canonges valencians.

⁶⁶ Bover de Rosselló, 1868, p. 11.

⁶⁷ Miralles de Imperial y Gómez, 1948, p. 176; Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 269; Barceló Crespi, 2004, p. 34; Planas Rosselló, 2019, p. 257.

(†1543), que fou un destacat lul·lista, autor del llibre *De salutari contemplatione*⁶⁸. De la filla, Catalina, només se sap que contragué matrimoni amb Joan Antoni Serralta i Santacília⁶⁹.

Des de principis del segle XV, els membres de la família Olesa ocuparen, en alguna ocasió, el càrrec de jurat de Mallorca. La tradició fou iniciada el 1413 per Bernat d'Olesa, i fou continuada pel seu fill Rafel⁷⁰. Diversos autors han afirmat que també Jaume d'Olesa hauria estat jurat en dues ocasions: el 1487 i el 1489⁷¹. Aquesta notícia, transmesa al llarg dels segles, no té cap fonament documental. De fet, Campaner no esmenta cap Jaume d'Olesa entre tots els jurats de finals del segle XV⁷². Qui sí que va seguir la tradició familiar d'ocupar un càrrec a la Universitat va ser Domingo d'Olesa, germà de Jaume, que fou jurat en quatre ocasions: 1493, 1500, 1504 i 1509⁷³. També Francesc d'Olesa, fill de Jaume, hauria estat jurat per l'estament de ciutadans el 1531 i pel de cavallers el 1549⁷⁴.

Tot i no haver ocupat un lloc a la Universitat de Mallorca, Jaume d'Olesa és documentat duent a terme diferents tasques de responsabilitat. Per exemple, el 1503 actuà com a àrbitre componedor en un plet, i també fou col·lector per al monestir de Santa Elisabet, al qual estaria vinculat d'alguna manera⁷⁵. Però, sense cap dubte, la seva aportació més destacada per a l'illa va ser la Casa de la Criança, la primera institució d'educació femenina del Regne de Mallorca⁷⁶. La fundació va ser duta a terme, a més de per Jaume d'Olesa, pel canonge Gregori Genovard, el prevere Gabriel Mora i el metge Guillem Caldentey —nebot de Bartomeu Caldentey, mestre d'Olesa⁷⁷. Els quatre fundadors contribuïren amb recursos materials i econòmics en la creació d'una institució per educar-hi donzelles de tots els estaments⁷⁸, que hi vivien en règim d'internat. Les joves aprenien els continguts

⁶⁸ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 269; Trias Mercant, 2009, p. 307.

⁶⁹ Oleza y de España, 1973, p. 78.

⁷⁰ Planas Rosselló, 2019, p. 249. Planas destaca que Bernat d'Olesa va ser el primer membre del llinatge que ocupà el càrrec de jurat, i ho atribueix al fet que retornà a Mallorca amb el grau de doctor en lleis, la qual cosa li hauria donat un gran prestigi social.

⁷¹ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 268. En canvi, Bover indica que el segon mandat va ser el 1490. Bover de Rosselló, 1868, p. 12. José de Oleza, per la seva part, assegura que Jaume d'Olesa va ser jurat en quatre ocasions: 1487, 1490, 1501 i 1509. Oleza y de España, 1973, p. 52.

⁷² Campaner i Fuertes, 1881, p. 201.

⁷³ Bover de Rosselló, 1868, p. 11; Campaner i Fuertes, 1881, pp. 201, 202 i 284, tot i que els dos autors discrepen en el primer any: Bover diu que va ser el 1493, i Campaner, el 1494.

⁷⁴ Campaner i Fuertes, 1881, pp. 285-286.

⁷⁵ Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2000, p. 69.

⁷⁶ Sobre aquesta institució, vegeu Cruz Pérez i Bordoy Bordoy, 2000; Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2013, pp. 105-108.

⁷⁷ Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2013, p. 41.

⁷⁸ Els estatuts de 1518 estableixen que cada família havia de satisfer uns pagaments bastant onerosos. Cruz Pérez i Bordoy Bordoy, 2000, p. 320. Per aquest motiu, és lògic pensar que la Casa de la Criança va acollir, sobretot, donzelles pertanyents als estaments de cavallers o de ciutadans militars.

més adients per al seu sexe, que consistien, d'acord amb els estatuts fundacionals, en el temor a Déu i la pràctica de la virtut⁷⁹. El regiment de la Criança s'encarregà a una rectora, la primera de les quals va ser Isabel Cifre⁸⁰, i a dos protectors, que l'auxiliaven. El primer protector de la Casa de la Criança que es té documentat va ser el també lul·lista Joan Cabaspre, catedràtic de l'Estudi General de Mallorca a partir de 1503⁸¹. Tot i les diferents interpretacions del lul·lisme que seguien Cabaspre i Jaume d'Olesa, aquest l'elogià a *Fornax*; considerava que Cabaspre havia demostrat les falsedats de Pere Dagui⁸². Cabaspre també estava molt vinculat a un altre dels fundadors, el canonge Gregori Genovard⁸³; tot plegat condueix a pensar que el primer protector de la Criança hauria estat designat per consens entre els fundadors de la institució.

En aquests anys de maduresa, la poesia de certamen que havia caracteritzat la joventut de Jaume d'Olesa es redueix molt. De fet, sols es coneix la composició titulada *Devotes i científiques cobles compostes per Jaume d'Aulesa, de llinatge honrat e de virtuts acompanyat*. Les circumstàncies espacials i temporals del concurs literari són desconegudes, però sembla que Jaume d'Olesa no presentà les cobles per guanyar cap premi, sinó, simplement, perquè fossin llegides. D'acord amb Salvadó, en aquesta composició es relata la contemplació de Jesús, acabat de néixer, per la seva mare. Ara bé, el poeta no descriu els sentiments maternals de Maria, sinó que la Verge és conscient del misteri trinitari i del destí fatal que espera al nadó⁸⁴.

Els primers anys del segle XVI manifestaren un canvi important en la producció literària de Jaume d'Olesa, perquè les seves obres adopten un sentit més transcendental. Així ho demostra, per exemple, el volum imprès a València l'11 d'agost de 1515, titulat *Liber de lege christiana et de eius excellentia, una cum quattuor mysticis lamentationibus de quadruplici peste mundi editus a magnifico viro domino Jacobo de Olesa Maioricensi bonarum artium omnium insignito*. És una obra en vers, escrita en llatí, en què Jaume d'Olesa tracta sobre els articles de la fe i els sagraments, l'esperança, el parenostre i les oracions, els sants manaments i els set pecats capitals. D'acord amb la seva formació lul·liana, aquestes qüestions

⁷⁹ Cruz Pérez i Bordoy Bordoy, 2000, pp. 320-321.

⁸⁰ S'ha escrit molt sobre Isabel Cifre. Per a una primera aproximació, vegeu Cruz Pérez i Bordoy Bordoy, 2000, pp. 316-319; Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, 2013, pp. 106-108.

⁸¹ Barceló Crespi, 2000, pp. 45-46; Trias Mercant, 2009, p. 93.

⁸² Ramis Barceló, 2017, p. 223.

⁸³ Joan Cabaspre va ser marmessor del testament de Gregori Genovard. Barceló Crespi, 2002, pp. 285 i 287. A més, segons Ramis Barceló, 2017, pp. 224-225, Genovard fou deixeble del mateix Cabaspre.

⁸⁴ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 284-286. Bover dona a la composició el títol *Contemplació de la visió benaventurada que la verge Maria hagué com adorà lo seu glorios fill tantost que fou nat a lahor, gloria e honor sua*. Bover de Rosselló, 1868, p. 15; transcrit a Miralles de Imperial y Gómez, 1948, pp. 187-188.

hi foren tractades a partir de la doctrina de mestre Ramon, que impregna la totalitat de la composició. El volum és acompanyat d'un breu opuscle titulat *Lamentationes mysticae de quadruplici peste mundi*, en què Jaume d'Olesa comenta els quatre enemics que escampen el mal per la terra: la supèrbia i l'ambició, els nominalistes, els astròlegs, i el pensament d'Averrois⁸⁵. De la mateixa manera que l'obra que la precedeix, Jaume d'Olesa també recorregué a la doctrina lul·liana per enfrontar aquests perills. De fet, el pensament de Ramon Llull —mencionat per Jaume d'Olesa com a *divi Lulli*—⁸⁶ s'oposava als nominalistes i als averroistes —i, en part, també als astròlegs. Per tot plegat, aquests treballs constitueixen una aportació rellevant de Jaume d'Olesa al lul·lisme de principis del segle XVI⁸⁷. A més, *Liber de lege christiana* és l'única obra lul·liana de Jaume d'Olesa que es conserva; uns *Commentaria super arte Raymundi Lulli* no han arribat a l'actualitat⁸⁸.

Una altra obra de caràcter teològic que Jaume d'Olesa va escriure és *Fertilogium Theologiae, id est cursus per totum fertilem Theologiae campum*, escrita en vers heroic i, malauradament, avui perduda. Tampoc no ha sobreviscut *De erroribus philosophorum*, un opuscle que Jaume d'Olesa redactà per refutar les posicions d'uns filòsofs desconeguts⁸⁹. En moltes de les obres de Jaume d'Olesa, incloses les seves composicions poètiques, apareix el concepte de *lleï cristiana*, que està amenaçada per les torbacions del moment⁹⁰. Potser en el marc d'aquesta temença cal inserir la publicació —executada per Joan Jofré, impressor de València, el 1515—⁹¹ del llibre *Spill de bé viure y de bé confessar ordenat per Jaume de Olesa ciutadà de Mallorcha*. La utilització del terme *spill* en el títol ja és indicatiu del tipus d'obra: un *mirall*, això és, un tractat pedagògic. Per aquest motiu, Jaume d'Olesa no redactà el text en llatí, sinó en català; volia que el llibre arribés a un públic ampli⁹². El volum recull diverses reflexions morals, seguint el procediment de la confessió. A més, es relata la doctrina cristiana fonamental per a aquells que es confessen: els deu manaments, els set pecats capitals, les potències de l'ànima, les virtuts teològals, les virtuts cardinals i les obres de misericòrdia⁹³;

⁸⁵ Bover de Rosselló, 1868, pp. 17-18; Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 295-298.

⁸⁶ Bover de Rosselló, 1868, p. 18.

⁸⁷ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 292-299. Segons Bover de Rosselló, 1868, p. 17: *Dice el P. Pascual que es libro digno de toda estima, no solo por la armonía del verso en que está escrito, sino mucho mas por las sólidas sentencias con que confirma la doctrina, en lo que debemos creer y esperar y en lo que debemos amar.*

⁸⁸ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 292.

⁸⁹ Bover de Rosselló, 1868, p. 19; Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 301.

⁹⁰ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 285.

⁹¹ Oleza y de España, 1973, pp. 55-56.

⁹² Val la pena incloure en aquest punt les paraules següents: «en nostra materna lengua per los qui lati no saben e de doctrina afreturen, ab la forma a mi possible e correctio del meus doctes, ab estil e manera molt plana». Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 300.

⁹³ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 299-300.

per Bover, és una prova de *lo bien que su autor sabía tratar las materias ascéticas*⁹⁴. Al final del volum, es localitza una composició cristològica de Jaume d'Olesa, *Adoració de les sinch plagues de Jesucrist*, integrada per quaranta-quatre versos⁹⁵.

La defensa de l'Església catòlica duta a terme per Jaume d'Olesa es va manifestar en la seva lluita contra el protestantisme, que s'havia començat a escampar per Europa. Poc després del cisma provocat per Martí Luter, Jaume d'Olesa, des de Mallorca, escrigué *Contra errores Martini Luteri*, que és la primera obra escrita per un teòleg hispà contra el luteranisme. Efectivament, el llibre fou redactat abans de 1521 i va ser remès al papa Lleó X per mà del canonge Nicolau Muntanyans⁹⁶. Segons una carta enviada pel cardenal Bernardino López de Carvajal a Jaume d'Olesa el 16 de febrer de 1522, el llibre era dels millors que s'havien escrit contra l'incipient luteranisme, i havia suposat que el mateix pontífex hagués desitjat conèixer personalment el seu autor, si bé la mort li ho impedí⁹⁷.

Finalment, cal indicar que Bover, citant Mut i altres autors, indica que Jaume d'Olesa va escriure un *Cançoner*, un recull de composicions que estava dividit en dues parts, dedicades al cant teològic i al cant espiritual⁹⁸. No hi ha cap referència a aquesta obra i, de fet, el mateix Bover sembla dubtar de l'existència d'aquesta recull, que, pel que sembla, hauria estat escrit en llengua catalana.

5. A tall de conclusió

Es desconeix la data de mort de Jaume d'Olesa, tot i que és possible situar-la a la primera meitat del segle XVI. Podria haver estat sepultat al vas que la família tenia a la capella de Sant Bernat que hi havia al claustre del convent de Sant Domingo, al qual s'inhumaren diversos membres de la família⁹⁹. Acabava, així, la vida d'un personatge que treballà a favor dels seus conciutadans, del lul·lisme i de l'Església catòlica. Prengué part en iniciatives importants, com la fundació de la Casa de la Criança, i les seves obres tant defensaven la doctrina de Ramon Llull com rebutjaven els enemics de l'Església, sobretot el luteranisme. Existí, igualment, un Jaume d'Olesa que va conrear la poesia i que participà en certàmens durant la seva joventut. Malgrat que les composicions es reduïren molt durant la

⁹⁴ Bover de Rosselló, 1868, p. 18.

⁹⁵ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 282-283.

⁹⁶ Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 301.

⁹⁷ Bover de Rosselló, 1868, pp. 19-20. La carta és transcrita per Oleza y de España, 1973, pp. 53-54.

⁹⁸ Bover de Rosselló, 1868, p. 18.

⁹⁹ El vas estava decorat amb les armes dels Cerdà, atenen que Joana Cerdà —germana del cardenal Antoni Cerdà— havia cregut matrimoni amb un Jaume d'Olesa durant la primera meitat del segle XV. Barceló Adrover, 2010, pp. 109-110.

seva maduresa, no deixen de ser indicatives del pensament de l'autor. Cal notar que la diferència més cabdal entre la seva obra compromesa i la seva poesia és la utilització de la llengua; així com els llibres teològics foren redactats en llatí, els textos lírics són escrits en llengua catalana¹⁰⁰. En tot cas, i com bé destaca Salvadó, Jaume d'Olesa no va ser un cas únic en la seva família, sinó que alguns dels seus parents, com el seu cosí Bernat o els seus mateixos fills, foren literats distingits d'una Mallorca que passava de l'edat mitjana a la modernitat¹⁰¹.

Jaume d'Olesa va ser un lul·lista. Des que entrà en contacte amb Pere Daguí i Bartomeu Cadentey a finals del segle XV, el pensament i la doctrina de mestre Ramon varen influir totes les esferes de la seva vida, fins i tot la poesia. No sorprèn, doncs, que Olesa participés en certàmens poètics a favor de la Immaculada Concepció, atenent que els partidaris de Ramon Llull eren immaculistes, en oposició als dominics. Jaume d'Olesa defensà l'obra i el pensament de Ramon Llull, que es pot localitzar amb facilitat en la seva producció literària. Fins i tot, va poder transmetre el lul·lisme al seu fill Miquel, que va ser l'autor del desaparegut *De salutari contemplatione*, en el qual es recollia tant una biografia de Ramon Llull com uns comentaris al seu art¹⁰².

Lul·lisme i antiluteranisme són, per tot plegat, dos dels elements més característics de Jaume d'Olesa. La defensa de l'Església des del lul·lisme fou habitual en els seus texts. Combatí la reforma amb una tradició intel·lectual recuperada pels humanistes. Com aquests, Jaume d'Olesa visqué entre el món medieval i la incipient modernitat. Com aquests, hagué de viure en una societat de canvi.

Bibliografia

- ARRONIS LLOPIS, Carme, i Fernando BAÑOS VALLEJO, «Las vidas de María en el ámbito peninsular pretridentino», *Estudios Humanísticos. Filología*, 36, 2014, pp. 65-105.
- BARCELÓ ADROVER, Pep, *Sepultures a l'antic convent de Sant Domingo de Palma. Notes sobre les capelles i llinatges dels enterrats (des de la seva construcció fins al seu enderrocament: segles XIII al XIX)*, Palma, L&R Editores, 2010.
- BARCELÓ CRESPI, Maria, «Agnès de Pacs i l'entorn humanista», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 10, 2000, pp. 21-47.

¹⁰⁰ Segons Salvadó, la utilització d'una llengua o l'altra depenia del destinatari final del text. Així, utilitzava el llatí per a lectors formats, mentre el català el reservava per a un públic més ampli. Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 280.

¹⁰¹ Salvadó Recasens, 1992-1993, pp. 269-270.

¹⁰² Salvadó Recasens, 1992-1993, p. 269.

- , «El testament de dos humanistes: Gabriel Mora i Gregori Genovard», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 58, 2002, pp. 281-290.
- , «Romia Rovira i Genovard (1422?-1460?) i l'entorn familiar», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 14, 2004, pp. 25-38.
- BARCELÓ CRESPI, Maria, i Gabriel ENSENYAT PUJOL, *Ferrando Valentí i la seva família*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.
- , *Els nous horitzons culturals a Mallorca al final de l'edat mitjana*, Palma, Documenta Balear, 2000.
- , *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*, Palma, Publicacions Catedral de Mallorca, 2013.
- BOVER DE ROSSELLÓ, Joaquín María, *Biblioteca de escritores baleares*, vol. 2, Palma, Imprenta de P. J. Gelabert. Impresor de S. M., 1868.
- CAMPANER I FUERTES, Álvaro, *Cronicón Mayoricense. Noticias y relaciones históricas de Mallorca desde 1229 á 1800*, Palma, Establecimiento Tipográfico de Juan Colomar y Salas, Editor, 1881.
- CATEURA BENNASSER, Pau, «Trabajo y fortuna en el Renacimiento: el caso de Juan Valero, secretario real», a *América y Mallorca. Del predescubrimiento hasta el siglo XX*, Palma, Ajuntament de Palma, pp. 47-52.
- CRUZ PÉREZ, Esther, i María José BORDOY BORDOY, «La Criança: una aportació humanística a l'ensenyança», a *Al tombant de l'edat mitjana. Tradició medieval i cultura humanística. XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals (Palma, 15 al 17 de desembre de 1999)*, ed. M. Barceló Crespí, Palma, Institut d'Estudis Baleàrics, 2000, pp. 311-326.
- COSTURER, Jaume, *Disertaciones historicas del Beato Raymundo Lullio doctor iluminado, y martir*, Mallorca, En la empremta de Miguel Capò, 1700.
- ENSENYAT PUJOL, Gabriel, «Entorn de la recepció de la cultura humanística a Mallorca», *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 13, 2009, pp. 1-13. En línia: <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_ah/files/sitefiles/e-humanista/volume13/1%20Ensenyat%20Pujol.pdf>. Consulta el 28 de desembre de 2021.
- , «Humanisme i Renaixement a Mallorca: noves dades, nova periodització», *eHumanista/IVITRA*, 1, 2012, pp. 99-127.
- ESTELRICH I COSTA, Josep, *El monestir de Santa Elisabet. Beguins, terceroles, jerònimes. Mallorca 1317-2000*, Palma, Documenta Balear, 2002.
- FORTEZA OLIVER, Miquela, «Miramar y el primer establecimiento tipográfico mallorquín: la imprenta de Nicolau Calafat y Bartomeu Caldentey (1485-90)», *Gutenberg-Jahrbuch*, sin número, 2012, p. 147-156.
- HAUF VALLS, Albert, «Corrientes teológicas valencianas, s. XIV-XV: Arnau de Vilanova, Ramon Llull y Francesc Eiximenis», a *Teología en Valencia. Raíces y retos, buscando los orígenes, de cara al futuro*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer de los Padres Dominicos, 2000, pp. 9-47.

- HILLGARTH, Jocelyn N., *Readers and Books in Majorca. 1229-1550*, vol. 1, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
- LINES, David A., «The University and the City: Cultural Interactions», a *A Companion to Medieval and Renaissance Bologna*, ed. S. R. Blanshei, Leiden, Brill, 2018, pp. 436-473.
- LLOMPART MORAGUES, Gabriel, «Francesc Prats. *Devotio moderna*, humanismo y lulismo en Miramar», *Studia Lulliana*, 22.1-3, 1978, pp. 279-306.
- LLULL, Ramon, *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- MARTOS SÁNCHEZ, Josep Lluís, «Estructura de un incunable poético: *La obra de la Sacratíssima Concepció de la Intemerada Mare de Déu*», *Hispanófila*, 187, 2019, pp. 145-162.
- MIRALLES DE IMPERIAL Y GÓMEZ, Carlos, «Tres poemas de Jaime de Oleza», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 21, 1948, pp. 175-195.
- MORRO VENY, Guillem, *Bartomeu Catany. Un teòleg al servei del compromís i la concòrdia*, Palma, Ajuntament de Palma, 2008.
- MUT I ARMENGOL, Vicenç, *Tomo II de la Historia del Reyno de Mallorca*, 1650.
- OLEZA Y DE ESPAÑA, José de, *La familia de Oleza en Mallorca durante setecientos treinta años. 1230-1960*, Palma, Tip. Nueva Balear, 1973.
- PARDO PASTOR, Jordi, «El cercle lul·lià de València: Alonso de Proaza i Joan Bonllavi», *Zeitschrift für Katalanistik/Revista d'Estudis Catalans*, 14, 2001, pp. 33-45.
- PLANAS ROSSELLÓ, Antonio, «Bernat de Oleza, doctor en leyes y lector de *Volumen Parvum* en Bolonia (1398-1400)», *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 41, 2019, pp. 235-262.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los reinos hispánicos», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 15.1, 2012, pp. 61-103.
- , «En torn a l'escoto-lul·lisme de Pere Dagui», *Medievalia*, 16, 2013, pp. 235-264.
- , «Lulismo y derecho en Italia durante el Renacimiento», a *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscellaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo. In memoria di Alessandro Musco*, ed. M. M. M. Romano, Palermo/Roma, Officina di studi medievali/Antonianum, 2015, pp. 397-414.
- , «La filosofía luliana en la universidad durante los siglos XV y XVI», *Anuario Filosófico*, 49.1, 2016, pp. 177-196.
- , «Els inicis de l'ensenyament del lul·lisme a l'Estudi General de Mallorca», a *Actes del congrés d'obertura de l'Any Llull. En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció. Palma, 24-27 de novembre de 2015*, ed. L. Badia Pàmies, A. Fidora Riera i M. I. Ripoll Perelló, Barcelona/Palma, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2017, pp. 211-232.
- , «Perfiles de la enseñanza luliana en Randa (siglos XV y XVI)», *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 8, 2018, pp. 9-35.
- RODRÍGUEZ, Josep, *Biblioteca Valentina*, Valencia, Josep Thomàs Lucas, Impressor del Ilmo. Sr. Ob. Inq. Gen., 1747.

- SALVADÓ RECASENS, Joan, «Jaume d'Olesa, humanista i lul·lista», *Universitas Tarraconensis*, 14, 1992-1993, pp. 267-304.
- SANCHO I VICENS, Pere Antoni, «Prohibición de importar breviarios impresos en Venecia», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 3, 1889-1890, pp. 115-116.
- SANTANACH SUÑOL, Joan, «Apunts sobre les posteritats de Ramon Llull», *L'Aiguadolç*, 43/44, 2015, pp. 107-119.
- SOLER LLOPART, Albert, «Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximi», vol. 4, *Miscel·lània Germà Colón*, ed. J. Massot i Muntaner, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, pp. 125-150.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2009.
- VILASECA I ANGUERA, Salvador, «Notes per a la història de la medicina reusenca», *Revista del Centre de Lectura de Reus*, sense número, 1926, pp. 91-94.
- VILLANUEVA Y ASTENGO, Jaime, *Viage literario a las iglesias de España. Tomo XXII. Viage á Mallorca*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1852.

17. PIERLEONE DA SPOLETO UN LULLISTA CABBALISTA DELLA FINE DEL XV SECOLO

FLAVIA BUZZETTA

Laboratoire d'études sur les monothéismes

1. Introduzione

Maestro Piero Lioni è partito da Vinegia senza licentia et per qualche suspecto, benchè non sappi anchora el particolare. Chi m'ha dato questo adviso accenna che potrebbe essere per essere suto notato in questa sua stantia a Padova di non so che arte magica.¹

Con queste parole Lorenzo il Magnifico si rivolgeva a Piero Alamanni per avere delle informazioni sulle attività ambigue e sulfuree del suo medico personale, Pierleone da Spoleto, che lo spinsero ad abbandonare precipitosamente Venezia e l'insegnamento padovano per rifugiarsi a Firenze. I suoi timori erano rivolti a forme di sapere classificabili come magiche, poco conosciute ed esotiche, a volte eterodosse, che potevano condurre, tra l'altro, alla profezia e all'unione con Dio. Aspetti di un antico sapere divino trasmesso dalla *prisca theologia* ed espressione di una verità unica, queste sapienze costituiscono per gli umanisti del tempo delle tappe di un percorso che conduce ad una conoscenza totalizzante ed universale degli aspetti più celati del reale e della divinità. Si tratta di saperi segreti che attirano gli interessi degli intellettuali quattrocenteschi ed in particolare dei primi cabbalisti cristiani, come Pierleone e Giovanni Pico della Mirandola. Essi considerano, infatti, il «segreto» come dimensione specifica della «qabbalah», una sapienza che ritenevano originariamente rivelata da Dio e misteriosa. Pierleone, *vir cupidissimus secretorum* come amava definirlo Marsilio Ficino, si interessa a questa sapienza segreta ponendola in relazione con alcune idee fondamentali del lullismo. Buon conoscitore delle opere di Raimondo Lullo e promotore della diffusione del lullismo in Italia, soprattutto del lullismo francese, lo Spoletino fu il primo insieme a Giovanni Pico della Mirandola ad accostare esplicitamente lullismo e cabbala, i loro principi metafisici e gli strumenti epistemici. La sua lettura darà origine ad una ibridazione speculativa lulliano-cabbalistica del tutto originale.

¹ Archivio di Stato, Firenze, Medici-Tornaquinci, 3, 188.

Il presente articolo intende far luce su questo aspetto poco conosciuto dell'incontro tra lullismo e cabbala alla fine del XV secolo, attraverso uno studio degli interessi intellettuali di Pierleone, della sua ricca biblioteca e delle sue annotazioni, nelle quali per la prima volta la tradizione cabbalistica è interpretata attraverso il lullismo.

2. Collezionando opere lulliane e cabbalistiche

Pierleone Leoni da Spoleto (1445-1492) è stato un umanista con una vivacità intellettuale ed un eclettismo che lo distinsero nel panorama del Quattrocento italiano. La sua amicizia con Giovanni Pico della Mirandola ed i suoi rapporti con l'Accademia Platonica di Marsilio Ficino hanno orientato i suoi interessi intellettuali, spingendolo a studiare diversi saperi e tradizioni filosofiche alla ricerca della *philosophia perennis* e delle sue varie manifestazioni. Pierleone è l'esempio del sapiente quattrocentesco dalla cultura straordinaria che nel passato ritrova nuove conoscenze.²

Noto come medico, ma anche come astrologo, matematico e filosofo, Pierleone ha fornito i suoi servizi a Lorenzo de' Medici e ad altri personaggi illustri, attraversando la Francia e l'Italia, da Roma a Parigi, da Pisa a Firenze e Padova. I suoi soggiorni gli permisero di instaurare delle relazioni intellettuali molto intense con Pico e il suo maestro Flavio Mitridate, con Angelo Poliziano, con i fratelli Genazzano e la famiglia da Pisa e, soprattutto, con Marsilio Ficino, che lo considerava un *comphilosophus*, un *complatonicus* e *complotinicus*.

Pierleone ha assunto un ruolo centrale ma ancor oggi poco conosciuto nella trasmissione del pensiero ebraico e del lullismo nel mondo umanistico.³ Come ha notato Maike Rotzoll, le ricerche contemporanee sono state caratterizzate da due fasi:⁴ la prima si è concentrata sulla ricostruzione della vita di Pierleone, che presenta ancora diversi punti oscuri, e la seconda sullo studio della sua ricca biblioteca, una *singulare libreria*.⁵ A quest'ultima fase hanno contribuito Léon Dorez, che alla fine dell'Ottocento ha pubblicato l'inventario cinquecentesco dei volumi della biblioteca pierleonina sopravvissuti alla dispersione, José Ruyschaert, Giorgio Radetti e Franco Bacchelli, che hanno individuato diversi

² Su Pierleone da Spoleto si vedano: Rotzoll, 2000; Bacchelli, 2001; Buzzetta, 2018, pp. 61-76, Ead., pp. 77-92; Ead., 2019, pp. 339-354, Ead., 2022, pp. 54-70, Ead., 2022, pp. 27-44.

³ Su Pierleone cabbalista rinvio ai miei articoli, *Traductions en sicilien de traités cabbalistiques: une étude du manuscrit 8526 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris*,; *Pierleone da Spoleto: médecin, philosophe et cabbaliste*; *Qabbalah juive et Humanisme chrétien: l'altérité en dialogue au XV^e siècle*.

⁴ Cf. Rotzoll, 2000, p. 11.

⁵ Questa espressione è utilizzata da Pierangelo de' Mugnoni per lodare la biblioteca di Pierleone (cf. Guerra Coppioli, 1915, p. 431).

trattati appartenuti a Pierleone custoditi in diverse biblioteche italiane e straniere.⁶ Queste ricerche hanno mostrato la ricchezza di una collezione che contava opere rare anche in ebraico, come i manoscritti da me individuati nelle biblioteche parigine.⁷

Grazie all'inventario pubblicato da Léon Dorez, si può apprezzare la ricchezza di questa collezione che alla fine del XVI secolo contava circa 220 volumi. Il catalogo fu redatto dal domenicano Giambattista Bracceschi per il cardinale Guglielmo Sirleto, bibliotecario apostolico, con l'intento di invogliarne l'acquisto. Come osserva Léon Dorez, tale catalogo poteva dare l'idea *de la composition de la bibliothèque d'un médecin célèbre, à cette époque où la science, malgré ses efforts vers le progrès, était encore presque exclusivement tributaire de la tradition grécoarabe*.⁸

Una parte di questa collezione era consacrata alle opere di Raimondo Lullo, come si può notare dalla presenza di diversi volumi riconducibili al filosofo maiorchino e ai suoi allievi. Sono recensiti dodici testi di Lullo, dieci manoscritti e due in-quarto: 20. *Ars generalis Raymundi Lulli, cum alia arte*; 52. *Raymundi Lulli Ars juris*; 56. *Raymundi Lulli Ars generalis, et Speculum philosophiae*; 58. *Liber de gentili et tribus sapientibus, in quo disputationes de fide christiana*; 71. *Raymundi Lulli de quinta essentia liber, et de alchimia*; 94. *Raymundi Lulli Ars generalis in medicina*; 96. *Raymundi Lulli Ars alia particularium in universalibus*; 98. *Liber qui inscribitur Natalis Domini. Et Raymundus super 4 libros Sententiarum*; 118. *Raymundi Lulli tractatus plurimi, quorum multi imperfecti*; in-quarto 4. *Disputationes Raymundi Lulli super Sententias*; 11. *Raymundi Lulli Ars generalis*.

Tre di questi volumi sono stati ritrovati da José Ruysschaert presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Questi sono il manoscritto Vat. Lat. 9332, che trasmette una versione dell'*Ars notandi* e del *Tractatus de substantia et accidenti, Artificium electionis personarum* di Lullo, il *De duplici consideratione 18 terminorum* e una raccolta di trattati filosofici lulliani, Pierre de Cros, *Tractatus de anthicristo*;⁹ il manoscritto Vat. Lat. 9344, redatto a Maiorca ed annotato da Pierleone, che trasmette sedici trattati, tra il quali la *Disputatio fidelis et infidelis*, la *Parabola gentilis*;¹⁰ il manoscritto Vat. Lat. 9341, che contiene una versione del *Liber de gentili et tribus sapientibus*, la *Disputatio quinque hominum sapientum*, il *Liber de*

⁶ Cf. Dorez, 1897; Ruysschaert, 1960; Radetti, 1965. Si vedano anche i recenti studi di Murano, 2019 e Bacchelli, 2020.

⁷ Si tratta dei manoscritti Arsenal, 8526 e BnF, hébr. 776 che ho identificato nelle biblioteche parigine e sui quali si concentrano le mie attuali ricerche.

⁸ Dorez, 1897.

⁹ Questo manoscritto entrò a far parte della collezione di Andrea Molza, vd. Abate, Olszowy-Schlanger, Vania Proverbio, 2020, p. 279.

¹⁰ Hillgarth (1971, p. 279) sostiene che questo manoscritto non apparteneva a Pierleone.

Spiritu Sancto; il *Liber per quem quisque potest discernere quae lex melior, maior, clarior ac verior habeatur*, il *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*, il *Liber differentiae correlativorum divinarum dignitatum*, il *Liber de convenientia quae habent fides et intellectus in obiecto*, il *Liber de disputatione intellectus et fidei*, il *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per sillogisticas rationes*, il *Liber de disputatione fidelis et infidelis*, *Desconhort*, *Cant de Ramon*, *Dictat de Ramon*; Thomas le Myésier, *Prologus in Librum de gentili et tribus sapientibus*, Ramon Llull, *Lo Concili*; il *Liber super ps. quicumque vult*. A questi si deve aggiungere il manoscritto rinvenuto da Franco Bacchelli presso la Biblioteca Universitaria di Genova, A. IX. 27, che trasmette una versione del *Compendium seu comentum artis demonstrative*, un testo esplicativo dell'*Ars demonstrativa*, considerata come l'apice del pensiero lulliano. Tra le sintesi che arricchiscono la collezione pierleonina spicca la versione dell'*Electorium* di Thomas Le Myésier, allievo francese di Raimondo Lullo, trasmessa nel manoscritto Vat. Lat. 11585.¹¹ Si tratta di una copia diretta del manoscritto BnF, lat. 15450, la quale è stata realizzata da due scribi francesi in collaborazione con lo stesso Pierleone, probabilmente durante il suo soggiorno parigino, di cui purtroppo non si hanno ancora altre informazioni.¹² Si può affermare con certezza che la sua redazione risalga ad un periodo precedente al 1475, anno in cui Pierleone ottenne la cattedra di *medicina practica et ordinaria* a Pisa, evento che sicuramente limitò i suoi spostamenti.¹³ Come ha osservato Jocelyn N. Hillgarth, Pierleone, insieme all'editore settecentesco Ivo Salzinger, è stato l'unico a notare l'importanza dell'opera antologica di Le Myésier di cui sono rimasti soltanto l'*Electorium* e il *Breviculum* per la comprensione del sistema lulliano.¹⁴ L'*Electorium* attirò l'attenzione di Pierleone anche per la presenza di miniature e schemi, che lo Spoletino in alcuni casi riproduce personalmente nella sua copia.¹⁵ Tra i testi contenuti nel manoscritto Vat. Lat. 11585 si

¹¹ Il ms. Lat. 15450 è stato redatto ad Arras nel 1325. Una nota di Gayet de Sansale ci informa che il manoscritto è stato donato da Le Myésier (vd. su questo Angotti, 2017). Il codice è stato considerato come un documento prezioso dai responsabili della biblioteca del collegio della Sorbonne, di cui entrò a far parte subito dopo la morte di Le Myésier. Si veda Hillgarth, 1998, p. 366: «Iste liber est pauperum magistrorum de Sorbona in Theologia studentium Parisius, ex legato Thomae le Miesier canonici Atrebatensis in medicina magistri, pretii centum librarum turonensium, Anno Domini MCCCXXXVI mense septembris. Anima eius requiescat in pace».

¹² Sull'insegnamento parigino del pensiero di Lullo ed in generale sulla diffusione in ambiente universitario delle dottrine del filosofo maiorchino si veda Ramis-Barceló, 2016.

¹³ Pierleone esercitò la professione di medico a Pisa tra il 1475-1478 e 1482-1487. Cf. Rotzoll, 2000, p. 15; Bacchelli, *Leoni Piero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 64, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005.

¹⁴ Cf. Hillgarth, (1971, p. 212). Romano (2001, p. 56) ha notato come Le Myésier abbia redatto quattro opere antologiche l'*Electorium magnum, medium, parvum* e *minimum* per adattare alla cultura universitaria del tempo il sistema lulliano e renderlo più comprensibile.

¹⁵ Come ha notato Stones (2010, p. 189), Le Myésier si serve spesso delle immagini in forma esegetica ed esplicativa ma anche affettiva come nel *Breviculum*. Le miniature del manoscritto Vat. Lat. 11585 sono state attribuite dalla studiosa a «Maître au menton fuyant» (Stones, p. 198).

trova anche un trattato anonimo particolarmente interessante che, sviluppando diverse idee lulliane, espone una teoria intellettualistica della conoscenza, non derivata dai sensi.¹⁶ Questa tematica si ritrova anche nelle letture cabbalistiche di Pierleone, che lo porteranno a considerare la cabbala come una conoscenza profetica ed intellettuale che può trasformare la natura umana. Infatti, secondo Pierleone, gli insegnamenti e le tecniche cabbalistiche permettono di superare la natura razionale e di rigenerarsi attraverso un processo di elevazione intellettuale.

Osservando attentamente i manoscritti, si può notare che Pierleone non trascrisse soltanto alcune parti dell'*Electorium* nel ms. Vat. Lat. 11585, ma anche l'*Ars notatoria* e l'*Artifitium electionis personarum* del Vat. Lat. 9332, arricchendo i testi con diverse note esplicative. Questo testimonia l'interesse mostrato dallo Spoletino per il pensiero di Raimondo Lullo, che egli volle adattare, come si vedrà, alla cabbala.

Quest'ultima era ben rappresentata nella biblioteca di Pierleone, come ho potuto dimostrare grazie alle mie recenti scoperte di manoscritti cabbalistici a lui appartenuti. Si tratta dei manoscritti Arsenal, 8526 e BnF, hébr. 776, i quali insieme al ms. BnF, it. 443, al ms. A. IX. 29 della Biblioteca Universitaria di Genova, al ms. Lat. 9425 e al perduto *Liber de Scientia Cabalam* [sic],¹⁷ costituiscono una parte della sezione "cabbalistica" della biblioteca di Pierleone.¹⁸ Pur avendo descritto altrove i manoscritti parigini, mi sembra opportuno riproporre una sommaria presentazione dei loro contenuti, che spaziano dalla mistica alla magia ebraica. Il manoscritto BnF, hébr. 776 si presenta come una raccolta di testi cabbalistici e magici, come *Imrei Shefer* e l'*Hayyei ha-'Olam ha-Ba'* di Abraham Abulafia e il *Ma'arekhet ha-elohut*, redatta nel XV secolo da due scribi,¹⁹ che

¹⁶ Si può leggere al f. 178r: «Prima regula est quod proprie et intime seu quidem scientia est certa idest clara notitia seu cognitio intellectualis idest quare intellectus habet de veris et necessariis cum nulla notitia nec cognitio sensitiva nec etiam tradens originem a precedenti cognitione sensitiva sit scientia». Ho apportato alcune varianti alla trascrizione di Hillgarth (cf. Hillgarth, 1998, p. 324). Lo studioso arriva a sostenere la possibile influenza di Pierleone sulle idee lulliane di Pico (Hillgarth, 1971, pp. 281-282): «It is tempting to suppose that Pico della Mirandola's knowledge of the Art might come from Leoni, whom he almost certainly knew during his stay in Florence in 1484-5, or from his own journey to Paris in 1485», e continua notando che (ivi, p. 282): «If one looks at the catalogue of Pico's library printed by Miss Kibre it must be said that, in comparison with the fifty-one commentaries on the Sentence of Peter Lombard and the great roll of works by Aquinas, the presence of one, or perhaps two, printed copies of Lull's *Ars brevis* or *Ars generalis ultima*, is not impressive».

¹⁷ Questo manoscritto è presente nell'inventario cinquecentesco di Bracceschi riportato da Dorez, 1897, p. 91.

¹⁸ Un primo risultato delle ricerche da me condotte sulla biblioteca cabbalistica di Pierleone è stato pubblicato negli articoli precedentemente citati: *Traductions en sicilien de traités cabbalistiques: une étude du manuscrit 8526 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris; Pierleone da Spoleto: médecin, philosophe et cabbaliste e Qabbalah juive et Humanisme chrétien: l'altérité en dialogue au XVe siècle.*

¹⁹ Ciucu, 2014, pp. 210-217 ha fornito una descrizione paleografica, codicologica e contenutistica di questo codice.

contiene tra l'altro due scritti autografi di Pierleone, la cui identificazione mi ha permesso di attribuire questo manoscritto alla sua biblioteca.²⁰ Il manoscritto Bnf, it. 443, mutilo, risalente alla fine XV secolo, contiene diversi trattati filosofici e cabbalistici in lingua volgare, come l'*Hayyei ha-'Olam ha-Ba'* di Abulafia, il *Ma'arekhet ha-Elohut*, la cui identificazione si deve a Franco Bacchelli,²¹ realizzato in parte sulla base del ms. hébr. 776. Il manoscritto Arsenal, 8526 raccoglie diversi testi cabbalistici ed esoterici ebraici in lingua volgare, come il *Tratati belli*, che è una traduzione dell'*Imrei Shefer* di Abulafia, il Commento al *Sefer Yeşirah* di Yoseph ben Shalom Ashkenazi, *Lu fatu dela criacione*, traduzione del *Ma'aseh Bereshit*, e *Li Palacie*, traduzione del *Massekhet Hekhalot*.²²

3. Leggendo Lullo: note sull'*ars*

La presenza di diverse opere di Raimondo Lullo e di Thomas Le Myésier nella biblioteca di Pierleone è una testimonianza preziosa dell'interesse mostrato dallo Spoletino per il lullismo, da cui riprende e rielabora diverse tematiche. Come ha notato giustamente José Ruyschaert, Pierleone studiava attentamente con «la plume à la main», inserendo nei testi note esplicative, commenti, riassunti e schemi di sintesi.²³ Le note più interessanti si ritrovano precisamente nei manoscritti lulliani e in quelli cabbalistici. Si tratta di *marginalia* particolarmente significativi che permettono di ricostruire alcuni tratti salienti del pensiero di Pierleone, dal momento che presentano diverse idee ricorrenti, riconducibili principalmente ai suoi interessi profetici.²⁴

Uno studio attento dei manoscritti permette di apprezzare le conoscenze di Pierleone, che si è distinto nel panorama italiano come uno dei maggiori esperti di Lullo e del lullismo francese.²⁵ Partendo dagli studi di Hillgarth, si può affermare che Pierleone è stato il mediatore di queste idee nella Firenze quattrocentesca e il

²⁰ Si tratta della versione in volgare del *Secretum pro fistula* e di un appunto influenzato dal galenismo sulla teoria dell'immaginazione e della memoria.

²¹ Cf. Bacchelli, 1993, pp. 1-25.

²² Redatto dagli stessi scribi del ms. it. 443, il manoscritto è fittamente annotato in latino, volgare e ebraico da diversi lettori e contiene delle traduzioni dall'ebraico di Pierleone. Si veda ad esempio il f. 33r, dove a margine il medico traduce in volgare le ultime righe del testo che lo scriba aveva lasciato in ebraico. Un'edizione del manoscritto è in corso di redazione ad opera della sottoscritta.

²³ Nota Ruyschaert (1960, p. 45): «Pier Leoni étudiait, la plume à la main. Il aimait à signaler par un mot ou deux les éléments importants d'une œuvre. Plus fréquemment, il dressait ainsi de véritables résumés ou tableaux récapitulatifs d'un exposé».

²⁴ L'interesse per la profezia era stato al centro dell'Accademia Platonica ed in particolare di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, come è stato messo in luce da Toussaint, 2000. Lerner (1991, pp. 104-105) sostiene che l'attenzione rivolta da Pierleone ai testi profetici dipende dalla sua posizione intellettuale e professionale di galenista.

²⁵ Sul lullismo in Italia si veda il volume miscelaneo a cura di Marta M.M. Romano, 2015.

corifeo di una forma di lullismo ibrida in cui convergono diverse tematiche cabbalistiche.²⁶ Lo Spoletino si è concentrato soprattutto sull'*ars* e sulle *dignitates*, che pone in rapporto, come mostrerò, alle emanazioni sefirotiche.

L'*ars* di Raimondo Lullo è concepita da Pierleone come una tecnica con una precisa funzione epistemica, rivelativa ed investigativa-acquisitiva. In quanto *combinatoria* applicabile ad ogni aspetto della conoscenza e del reale, essa si presenta, secondo la corretta osservazione di Maike Rotzoll, come un *accesso privilegiato a una comprensione integrale perché sistematica della realtà*.²⁷

Notevoli sono le applicazioni, ad esempio, nel *De Urinis*, in cui Pierleone si serve della *combinatoria* lulliana per classificare le urine.²⁸ Questo trattato fa parte delle opere mediche e farmacologiche redatte da Pierleone durante gli anni del suo insegnamento, tra le quali si possono ricordare l'*Opus medicarum curationem*, le *Recollectiones de febribus* o *De differentiis, causis et signis febrium*, e alcune ricette mediche rimaste manoscritte. Tra queste si può fare riferimento al *Secretum pro fistula* redatto nel 1474 e trasmesso nel manoscritto Benjamin 13, f. 113 della Biomedical Library dell'Università di California, di cui ho identificato una versione in volgare autografa di Pierleone nel ms. hébr. 776 della Bibliothèque Nationale de France. Il *De Urinis* fu redatto da Pierleone prima del 1478 e stampato nel 1514. Due copie manoscritte appartenenti agli allievi pisani di Pierleone, Francisco Argilagues e Mazzingo Mazzinghi, testimoniano la diffusione del testo nell'ambito della cultura medica del tempo. Si tratta del ms. Vat. Ross. 172, e del ms. 868 della Biblioteca Riccardiana, il quale contiene anche un'interessante traduzione del *Sefer Yetzirah*.²⁹ Questo testo si presenta come un'opera di sintesi personale in cui Pierleone si propone di riaffermare l'*auctoritas* di Galeno nel campo dell'uroscopia, esaminandone con chiarezza il metodo.³⁰ La parte che assume un significato centrale per lo studio delle idee lulliane di Pierleone, riguarda la combinazione dei tratti distintivi dell'urina. Questo metodo, come scrive Pierleone, permette di trovare *innumerabiles urinarum differentiae: quas numquam aliquis auctorum non modo scripsit*.³¹ Si tratta di una forma di combinatoria basata su principi matematici, influenzata secondo Maike Rotzoll dall'*ars* lulliana. In particolare, questo sistema si fonderebbe sul capitolo *De medicina* dell'*Ars generalis ultima*, che come si è visto faceva parte della

²⁶ Vd. Hillgarth, 1971, pp. 278-283.

²⁷ Rotzoll, 2000, pp. 85-86.

²⁸ Pierleone introduce una forma di combinatoria che rappresenta, come nota Rotzoll (2000, pp. 80-81), *l'innovazione che più distingue il De urinis dalla tradizionale letteratura uroscopica*.

²⁹ Su Mazzingo Mazzinghi allievo di Pierleone si veda Verde, 1973, pp. 646-647. Sulla versione del *Sefer Yetzirah* rinvio a Buzzetta, 2022, pp. 54-70.

³⁰ Il metodo, come osserva Rotzoll (2000, p. 68), è concepito da Pierleone come la disposizione di materiale scientifico all'interno di una dottrina.

³¹ *De urinis*, f. 36r

biblioteca di Pierleone. Il medico è interessato alle *figurae* lulliane, che egli applica non soltanto all'uroscopia, ma anche ad altri campi, come si può notare dagli schemi presenti nel manoscritto Vat. Lat. 9332 (ff. 11r-12v), che trasmette una versione dell'*Artifitium electionis personarum*,³². La *figura* è composta da 16 lettere e 121 *camerae*, secondo il seguente schema (ms. Vat. Lat. 9332, f. 11r):

Bc cd de ef fg gh hi ik kl lm mn no op pq qr
 Bd ce df eg fh gi hk il km ln mo np oq pr
 Be cf dg eh fi gk hl im kn lo mp nq or
 Bf cg dh ei fk gl hm in ko lp mq nr
 Bg ch di ek fl gm hn io kp lq mr
 Bh ci dk el fm gn ho ip kq lr
 Bi ck dl em fn go hp iq kr
 Bk cl dm en fo gp hq ir
 Bl cm dn eo fp fq hr
 Bm cn do ep fq fr
 Bn co dp eq fr
 Bo cp dq er
 Bp cq dr
 Bq cr
 Br

Ogni lettera è associata ad una persona e permette di selezionare gli uomini più adatti *ad dignitatem prelatiam* (ms. Vat. Lat. 9332, f. 11r). Lo stesso linguaggio è utilizzato da Pierleone per interpretare le tecniche combinatorie cabbalistiche, come si può notare leggendo le annotazioni a margine del manoscritto Arsenal 8526. In particolare, al f. 98v il medico, commentando alcune figure combinatorie abulafiane, scrive che si tratta di *camerae* costituite dalla combinazione di quattro o cinque lettere, rappresentate, ad esempio, nel modo seguente:

אבגד אבדג אבגד אגבד אגבד אדגב אדגב
 בגדא בגדא בדגא בדגא באדג באדג
 גדאב גדבא גאדב גאדב גאבד גאבד
 דאבג דאגב דבגא דבגא דבאג דבאג

Che questo sistema fosse concepito come applicabile a diversi campi del sapere e possedesse un valore epistemico universale è evidente dalla presenza di due *figurae* simili a quella del manoscritto Vat. Lat. 9332, nel manoscritto 868 della

³² L'università di Augusta ha curato recentemente un'edizione di questo testo con traduzione in inglese. Si veda <https://www.math.uni-augsburg.de/emeriti/pukelsheim/llull/CodVatlat9332/index-en.html>

Biblioteca Riccardiana (ff. 128v-129v),³³ il quale, come si è detto, trasmette una versione latina del *Sefer Yetzirah* opera di Mazzingo Mazzinghi. Queste *figurae* è stata riprodotte proprio nel *Sefer Yetzirah* dall'allievo di Pierleone per schematizzare logicamente il processo creativo attribuito alle lettere dell'alfabeto ebraico. Questi quadri combinatori sono un primo esempio di commistione tra lullismo e cabbala, tra *ars combinandi* e *ars Raymundi*³⁴ nell'ambiente pierleonino. La seconda figura è composta da 21 lettere,³⁵ dalla A alla Y, che rappresentano gli elementi linguistici della creazione. Le lettere sono poste in relazione secondo delle combinazioni/*portae*,³⁶ che permettono di accedere alle segrete dinamiche dell'atto creativo, inteso come atto linguistico.

Mazzinghi trasforma le 231 *portae* del *Sefer Yetzirah* in 241 combinazioni, schematizzate nel modo seguente (f. 128v-129r):

ab
ac
ad bc
ae bd
af be cd
ag bf ce
ah bg cf de
ai bh cg df
ak bi ch dg ef
al bk ci dh eg
am bl ck di eh fg
an bm cl dk ei fh
ao bn cm dl ek fi gh
ap bo cn dm el fk gi
aq bp co dn em fl gk hi
ar bq cp do en fm gl hk
as br cq dp eo fn gm hl ik
at bs cr dq ep fo gn hn il
au bt cs dr eq fp go hn im kl
ax bu ct ds er fq gp ho in km
ay bx cu dt es fr sq hp io kn lm
 by ex du et fs sr hq ip ko ln ml
 cy dx eu ft ss hr iq kp lo mn
 dy ex fu st hs ir kq lp mo nc

³³ Questo manoscritto trasmette anche una versione latina dell'epistola di Abu Bakr Ibn Tufayl. Al riguardo si veda Bacchelli, 1993 e Bacchelli, 2001.

³⁴ Queste espressioni sono state utilizzate da Giovanni Pico della Mirandola nelle sue opere. Cf. Pico della Mirandola, 2010, p. 192 e *Conclusiones nongentae*, in Farmer, 1998, p. 127.

³⁵ La lettera u e la lettera v sono identificate.

³⁶ A margine del f. 129v si legge: «Admouet signatas, et erunt 231 portae».

ey fx su ht is kr lq mp no
 fy sx hu it ks lr mq np od
 sy hx iu kt ls mr nq op
 hy ix ku lt ms nr oq pr
 iy kx lu mt ns or pq
 ky lx mu nt os pr qf
 ly mx nu ot ps qr
 my nx ou pt qs rg
 ny ox pu qt rs
 oy px qu rt sh
 py qx ru st
 qy rx su ti
 ry sx tu
 sy tx uk
 ty ux
 uy xl
 xy

Nella prima *figura*, invece, le combinazioni sono così raffigurate (f. 129v):

ab
 ac
 adbc
 aebd
 afbecd
 agbfcd
 ahbgcfde
 aibhcgdf
 akbichdgef
 albkcidheg
 amblekdiehfg
 anbmcldeifh
 aobncmdlekfigh
 apbocndmelfkgi
 aqbpcodnemflgkhi
 arbqcpdoenfmgllhk
 asbrcdpeofngmhlik
 atbscrdqepfognhmil
 aubtcsdreqfpgohnimkl
 axbuctdserfqgphoinkm
 aybxcudtesfrgqhpioknlm
 bycxduetfsgrhqipkolnmb
 cydxeuftgshriqkplomn
 dyexfugthsirkqlpmonc
 eyfxguhtiskrlqmpno
 fygxhuitslrmqnpod

gyhxiuktlsmrnqop
 hyixkultmsnroqpe
 iykxlvmtnsorpq
 kylxmuntospvqf
 lymxnuotpsqr
 mynxouptqsr
 nyoxpuqtrs
 oypxqurtsh
 pyqxrust

In questi schemi ogni lettera rappresenta al contempo un elemento della creazione e un elemento linguistico, come scrive Mazzinghi a margine delle figure al f. 129r e al f. 129v:

Providens et mutans creans quod omnem creatum et omnem vocem unum nomen est signa illorum sunt 22 litterae unum habentes ordinem.

Si tratta dell'incontro tra due sistemi in parte differenti, i quali, come nota Umberto Eco, assumono il valore di *ars inveniendi* nel caso della combinatoria cabbalistica e di strumento retorico nel caso della combinatoria lulliana.³⁷

Questa prospettiva appare complementare a quella pichiana, in cui l'*ars combinandi*, la *revolutio alphabetaria* e l'*ars Raymundi* sono poste esplicitamente in relazione tra loro, anche se sono presentate come differenti nella loro modalità procedurale (*licet forte diverso modo procedant*).³⁸

4. Cabbala e lullismo

Se la ben nota associazione tra *ars* lulliana e cabbala proposta da Pico ha suscitato, come ha rilevato Saverio Campanini, «una svolta nella ricezione lulliana»,³⁹ meno conosciute appaiono le implicazioni delle posizioni di Pierleone, che ha sicuramente assunto un ruolo dominante nella trasmissione del pensiero di

³⁷ Umberto Eco (2007, pp. 414-415), nella sua lettura del passo pichiano in questione, si sofferma sull'aspetto «accidentale» della differenza tra l'*ars combinandi* cabbalistica e l'*ars Raymundi*: «Dunque, a parte il diverso sfondo teologico, *ars Raymundi* e *ars combinandi* non sono *substantialiter* diversi. Lo sono *forte*, per accidente, ovvero quanto agli esiti, o al modo in cui sono usate. Crediamo che Pico avesse compreso che ciò che differenzia il pensiero cabalistico da quello di Lullo è che la realtà che il mistico cabalista deve scoprire non è ancora nota e potrà rivelarsi solo attraverso la sillabazione delle lettere che si permutano vorticosamente. Quindi, anche se soltanto per via mistica (a cui la combinatoria serve solo come motore immaginativo) la Cabala vuole essere una vera *ars inveniendi*, in cui ciò che è da trovare è una verità ancora ignota. Invece la combinatoria lulliana (lo si è visto) è uno strumento retorico attraverso il quale si vuole dimostrare il già noto [...]»

³⁸ Pico della Mirandola, 2010, p. 192.

³⁹ Cf. Campanini, 2015, p. 84.

Lullo all'interno dell'Accademia Platonica. Pierleone oltre a servirsi, come si è visto, dell'*ars* lulliana nei suoi testi adattando le *figurae* alle sue ricerche mediche, accosta il pensiero cabbalistico alle tematiche lulliane, servendosi in particolare di questo filtro interpretativo per ricondurre la mistica ebraica entro delle coordinate speculative a lui ben note.⁴⁰ Il lullismo permette a Pierleone di fornire, parafrasando le parole di Paola Zambelli, una *collocazione filosofica* alla cabbala⁴¹ e di rivelare le sue dottrine segrete. Pierleone è introdotto a queste conoscenze dalle traduzioni precedentemente citate, realizzate da due scribi al suo servizio, uno dei quali si chiamava Isaac,⁴² e dagli scambi intellettuali instaurati con la famiglia da Pisa, a cui erano legati Yohanan Alemanno e i fratelli Genazzano.⁴³ Lo Spoletino non è un lettore passivo di testi ma collabora alla loro traduzione, mostrando una buona conoscenza della lingua ebraica.⁴⁴

Tra le annotazioni che arricchiscono questi testi alcune presentano degli elementi particolarmente interessanti per lo studio dell'incontro tra lullismo e cabbala. Si tratta di alcune note presenti nel *Tratati Belli de Zacarias*, prima traduzione conosciuta dell'*Imrei Shefer* (Arsenal, ms. 8526, ff. 1r-138r) di Abulafia che, come è noto, è stato il fondatore della corrente della cabbala profetica o estatica.⁴⁵ In questo trattato Abulafia si concentra sulla *qabbalat ha-shemot* e sulla *Yediy'at ha-Shem*, ovvero sulla via dei nomi e sulla sapienza del nome rivelato, che permettono al cabbalista di giungere alla profezia.⁴⁶ La nuova via proposta da

⁴⁰ Sul rapporto tra cabbala ebraica e lullismo in generale mi limito a rinviare ai pionieristici studi di Millás Vallicrosa, 1958 e Millás Vallicrosa, 1960, che ha posto per primo la problematica questione dell'influenza delle dottrine cabbalistiche, in particolare sefirotiche, sulle elaborazioni di Lullo, e a Zambelli, 1965, ripreso in Zambelli 1995, pp. 55-172, che ha indagato le rielaborazioni cinquecentesche del lullismo alla luce della tradizione cabbalistica così come era stata recepita negli ambienti umanistici.

⁴¹ Zambelli (1995, pp. 60-61) riferendosi ad autori come Léfèvre d'Étaples, Charles de Bovelles, Bernardo Lavineta e Cornelio Agrippa, nota come «l'interesse per il lullismo si giustapponga e spesso si combini (com'era già avvenuto in Pico) con un nuovo richiamo al platonismo, che in questa accezione comprende anche una teoria e una collocazione filosofica dell'astrologia, dell'alchimia e della magia».

⁴² Uno studio dei manoscritti evidenzia la presenza di punti allineati usati dal traduttore per indicare il suo nome. Si veda Bibliothèque nationale de France, ms. hébr. 776 e Arsenal, ms. 8526, f. 24r, f. 80v e f. 25v. Sul modo in cui gli scribi segnalavano il proprio nome nei manoscritti si veda Perani, 2004, p. 88.

⁴³ Mi propongo di approfondire l'influenza di questo gruppo sul pensiero di Pierleone in uno studio successivo.

⁴⁴ Al riguardo sono molto interessanti alcuni esercizi di traduzione presenti nel BnF, ms. it. 443 ai ff. 111r-v, 114r-115v e 117r-119v.

⁴⁵ Su Abulafia si vedano tra gli altri Scholem, 1954; Idel, 1988; Idel, 1989; Wolfson, 1999. Le opere di Abulafia circolavano nel milieu umanistico attraverso delle traduzioni, in particolare le traduzioni latine eseguite da Flavio Mitridate per Giovanni Pico della Mirandola, alle quali si possono aggiungere le versioni in volgare dell'*Hayyei ha-'Olam ha-Ba'* (BnF, ms. It. 443) e dell'*Imrei Shefer* (Arsenal, 8526), appartenute a Pierleone.

⁴⁶ Moshe Idel ha esaminato la dimensione rivoluzionaria del pensiero di Abulafia in diversi volumi ed in particolare nel suo ultimo studio *Abraham Abulafia's Esotericism: On Secrets and Doubts* ha mostrato come l'originalità di questo cabbalista consista nel proporre una nuova religione da praticare attraverso delle tecniche alternative ai riti tradizionali.

Abulafia si definisce in contrapposizione ad altri percorsi conoscitivi seguiti dalla scuola talmudica, dalla scuola filosofica e dalla scuola sefirotica, che il cabbalista presenta evidenziandone i limiti e gli errori. Questa classificazione proposta da Abulafia nelle prime pagine del suo trattato è interpretata da Pierleone in modo originale.⁴⁷ Egli, infatti, sintetizzando le tematiche trattate nell'opera abulafiana scrive a margine del f. 3r:

Liber totus divisus est tres trattatus, portas, partes in quibus aperiuntur opiniones sapientum nostri temporis quae divisae sunt in tres scholas talmutistarum, philosophantium, lullistarum et ponentium ideas; opiniones sapientum Israel; opiniones omnium profetarum universalium.

In questa nota schematica Pierleone introduce una similitudine particolarmente interessante tra la corrente cabbalistico-sefirotica, la scuola dei lullisti o *scola lullistarum* e i platonici o *ponentes ideas*. Egli, infatti, considera i cabbalisti sefirotici come dei lullisti o dei platonici che speculano su dei principi universali, le *sefirot*, assimilabili alle *dignitates* di Lullo e alle idee platoniche.⁴⁸

In un'altra annotazione, Pierleone insiste su questa interpretazione considerando la *tertia scola* o scuola sefirotica come una corrente lullistica o platonica, ovvero una corrente incentrata sui principi universali e sulle idee, *lullistarum ponentium principia universalia aut platoniarum ponentium ideas* (Arsenal, ms. 8526, f. 9r).

Le *sefirot*, che nella tradizione cabbalistica sono state oggetto di diverse trattazioni e hanno dato luogo a varie interpretazioni, si presentano in generale come emanazioni divine o attributi divini, che un lettore rinascimentale poteva facilmente interpretare con riferimento a tratti del platonismo e del lullismo. Pierleone è il primo a proporre questa corrispondenza, considerando le *sefirot* come archetipi e modelli ideali dell'esistente, ma anche come *principia absoluta* di Lullo. Ogni principio è posto in relazione da Pierleone ad una *sefirah*, in modo tale che *corona, scientia, prudentia, potentia, pulchritudo, magnitudo, gloria, fundamentum* e *eternitas* corrispondano a *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas* e *gloria*.⁴⁹

Le *sefirot*, come ragioni reali esistenti nella natura divina e strumenti dell'agire divino,⁵⁰ sono come *proprietates* e *dignitates divinae sine quibus deus non est ne*

⁴⁷ Si veda Arsenal, ms. 8526, f. 3r: «Li tratati comprehendero in ipsi li opinioni de li sabie de questo nostro tempo et in le porte comprehendero in ipsi li opinioni [f. 3v] de la sabie de israel de li antiqui soy in li parti comprehendono li opinioni de tuti propheti universali et dopo de tuti questi seguono la sapiencia universalis la quale comprehende tute le opinioni nominati».

⁴⁸ Su questa corrispondenza si veda Hillgarth, 1971, p. 17 che ha notato come sia stato relativamente facile per gli intellettuali ebrei considerare le *dignitates* non soltanto dei principi logici, ma anche delle essenze divine.

⁴⁹ Al riguardo si veda la nota a margine di Arsenal, ms. 8526, f. 146r.

⁵⁰ Millás Vallicrosa, 1958, p. 246.

ipse sine deo reliquarum influxu sunt quacumque sunt (f. 10r), legate, quindi, indissolubilmente a Dio.

Considerate come *principia absoluta, dignitates e proprietates divinae*, le *sefirot* costituiscono per Pierleone un elemento fondamentale nello sviluppo di una forma di ibridazione speculativa lulliano-cabbalistica particolarmente interessante.

5. Conclusion

La fine del XV secolo è caratterizzata dalla nascita della cabbala cristiana di cui Pierleone, insieme a Giovanni Pico della Mirandola, è stato un fondatore. I suoi interessi eterogenei lo spinsero ad interessarsi a questa forma di sapere in cui fece convergere le sue conoscenze filosofiche. La collaborazione con diversi intellettuali ebrei permise allo Spolefino di elaborare una sua personale visione della mistica ebraica considerata segreta e occulta. Essa è per Pierleone una sapienza segreta incentrata, in particolare, sui segreti dell'opera della creazione (*sod ma'ase bereshit*) e della *merkavah* (*sod ma'ase merkavah*), due espressioni che indicano per lo Spolefino la cosmologia e la metafisica, il mondo sensibile e il mondo della divinità. La cabbala non è soltanto una sapienza segreta, ma fornisce anche gli strumenti per accedere a questi segreti. Infatti, in quanto apice di un sapere universale che racchiude in sé tutte le conoscenze settoriali e le filosofie particolari, essa comporta un metodo combinatorio che permette di rivelare gli occulti rapporti essenziali e logici che fondano il reale. Si tratta dell'*hokmat ha-tzeruf* che attraverso differenti livelli di combinazione propone al sapiente una più profonda conoscenza di verità di vario ordine. In questo senso, anche l'arte di Lullo può essere considerata una variante di questa sapienza dal momento che le sue *figurae*, secondo Pierleone, aiutano nell'acquisizione di una conoscenza certa e ben definita. La combinatoria è soltanto uno degli aspetti della convergenza tra lullismo e cabbala che in Pierleone diventano complementari, presentando non soltanto un fondamento epistemico comune ma anche gli stessi principi metafisici universali e le stesse finalità gnoseologiche.

Bibliografia

- ABATE, Emma, OLSZOWY-SCHLANGER, Judith, VANIA PROVERBIO, Delio, «Giovanni Giorgi e Andrea Molza Scriptores. Due volti dell'orientalistica romana», in ed. Andreina Rita, *Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana. V. La Biblioteca Vaticana dall'occupazione francese all'ultimo Papa re (1797-1878)*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2020, pp. 264-290.
- ANGOTTI, Claire, *Les manuscrits du collège de Sorbonne: une enquête codicologique*, in Claire Angotti, Gilbert Fournier, Donatella Nebbiai, *Les livres des maîtres de Sorbonne*.

- Histoire et rayonnement du collège et de ses bibliothèques du XIIIe siècle à la Renaissance*, Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017, pp. 245-341
- BACCHELLI, Franco, «Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 72, 1993, pp. 1-25.
- , *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze: Olschki, 2001.
- , «Un frammento inedito di Leon Battista Alberti sul fuoco», *Noctua*, 7/1, 2020, pp. 1-67.
- BUZZETTA, Flavia, «Traductions en sicilien de traités cabbalistiques: une étude du manuscrit 8526 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris», in ed. Flavia Buzzetta, *Cahier Cabbala I, Accademia*, 11, 2018, pp. 61-76.
- , «Pierleone da Spoleto: médecin, philosophe et cabbaliste», in ed. Flavia Buzzetta, *Cahier Cabbala I, Accademia*, 11, 2018, pp. 77-92.
- , «Qabbalah juive et Humanisme chrétien: l'altérité en dialogue au XVe siècle», in eds. Denis Crouzet, Elisabeth Crouzet-Pavan, Philippe Desan, Clémence Revest, *L'Humanisme à l'épreuve de l'Europe*, Ceyzérieu: Champ Vallon, 2019, pp. 339-354.
- , «Transmission and Transformation of Kabbalistic Knowledge in Italy at the End of the Fifteenth Century», *European Journal of Jewish Studies*, 16/1, 2022, pp. 54-70.
- , «Cabbala e lullismo nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola e di Pierleone da Spoleto», in eds. Pasquale Terraciano, Giovanni Licata, *La lama del sapiente. Saggi sulla filosofia di Giovanni Pico*, Pisa: Edizioni della Normale di Pisa-Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2022, pp. 27-44.
- CAMPANINI, Saverio, «Una fonte trascurata sul rapporto tra qabbalah e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il commento alle preghiere di Yehudah Ibn Malka», *Studia Lulliana*, 55, 2015, pp. 83-127.
- CIUCU, Cristina, *Manuscrits en caractères hébreux conservés dans les bibliothèques publiques de France. Manuscrits de Kabbale I*, Turnhout: Brepols, 2014.
- DOREZ, Léon, «Recherches sur la Bibliothèque de Pier Leoni», *Revue des Bibliothèques*, 7, 1897, pp. 81-106.
- ECO, Umberto, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano: La nave di Teseo, 2007.
- FARMER, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe (Arizona) 1998.
- GUERRA COPPIOLI, Luigi, «M.^o Pierleone da Spoleto medico e filosofo», *Bollettino della Reale Deputazione di Storia Patria dell'Umbria*, 21, 1915, pp. 387-431.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- , *Ramon Lull i el naixement del Lul·lisme*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.
- IDEL, Moshe, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany: SUNY Press, 1988.
- , *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany: SUNY Press, 1989.
- , *Abraham Abulafia's Esotericism: On Secrets and Doubts*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2020.
- LERNER, Robert, «The prophetic manuscripts of the Renaissance Magus Pierleone of Spoleto», in ed. Gian Luca Potestà, *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989*, Genova: Marietti, 1991, pp. 97-116.

- MILLAS VALLICROSA, José M., «Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la cábala», *Sefarad*, 18, 1958, pp. 241-253.
- , «Las relaciones entre la doctrina luliana y la cábala», in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1960, pp. 635-642.
- MURANO, Giovanna, «Tra scienza, astrologia e magia. Un nuovo manoscritto di Pierleone da Spoleto», *Archivum mentis*, 8, 2019, pp. 249-273.
- PERANI, Mauro, «I manoscritti ebraici come fonte storica», in ed. Mauro Perani, *Fonti per la storia della società ebraica in Italia dal Tardo-antico al Rinascimento: una messa a punto. Atti del XVII Convegno internazionale dell' AISG, Gabicce Mare (PU) 16-18 settembre 2003*, «Materia giudaica», 9/1-2, 2004, pp. 79-101.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di P. E. Fornaciari, Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2010.
- RADETTI, Giorgio, «Un'aggiunta alla biblioteca di Pierleone Leoni da Spoleto», *Rinascimento*, 5, 1965, pp. 87-99.
- RAMIS-BARCELO, Rafael, «L'ensenyament de les doctrines de Ramon Llull a les escoles i universitats europees durant l'època moderna», *Educació i Història de l'Educació*, 28, 2016, pp. 113-138.
- ROMANO, Marta M.M., «Un modo nuovo di essere autore: Raimondo Lullo e il caso dell'*Ars Amativa*», *Studia lulliana*, 41/1, 2001, pp. 39-63.
- , *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, Palermo-Roma: Officina di Studi Medievali, Edizioni Antonianum, 2015.
- ROTZOLL, Maike, *Pierleone da Spoleto. Vita e opere di un medico del Rinascimento*, Firenze: Olschki, 2000.
- RUYSSCHAERT, José, «Nouvelles recherches au sujet de la bibliothèque de Pier Leoni, médecin de Laurent le Magnifique», *Bulletin de la classe de Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 5/4, 1960, pp. 37-65.
- SCHOLEM, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Publishing House, 1954.
- STONES, Alison, «Le débat dans la miniature: Le cas du Breviculum de Thomas Le Myésier», ed. Christian Heck, *Qu'est-ce que nommer? L'image légendée entre monde monastique et pensée scolastique*, Turnhout: Brepols, 2010, pp. 189-199.
- TOUSSAINT, Stéphane, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, «Bruniana e Campanelliana», 6, 2000, pp. 351-379.
- VERDE, Armando, *Lo studio fiorentino 1473-1503. Ricerche e documenti*, vol. II, Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1973.
- WOLFSON, Elliot R., *Abraham Abulafia. Cabaliste et Prophète: herméneutique, théosophie et théurgie*, Paris: Éditions de l'Éclat, 1999.
- ZAMBELLI, Paola, «Il "De auditu kabbalistico" e la tradizione lulliana nel Rinascimento», *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, 30, 1965, pp. 115-246.
- , *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia: Marsilio Editori, 1995.

18. RAMON LLULL, MARTIN LUTHER, AND THE DIGNITIES OF GOD

ROBERTA J. ALBRECHT

Independent Scholar

Ramon Llull (1232-1316) was one of the most important figures in the history of medieval and early modern Europe. His influence spanned half a millennium and left its mark on such disparate fields as philosophy, science, music, linguistics, pedagogy, evangelism, and theology. A recent collection of essays by scholars specializing in various aspects of Llull's thought and career showcases the wide range of his influence.¹ Llull's inter-faith dialogue with Jewish intellectuals was based upon his *ars combinatoria* (a system he devised as a way to set in motion combinations of God's Names), which, in turn, was based, at least in part, upon the Jewish cabala. The Lullist system of meditation implemented not only the cabala but also another system of names devised by Pseudo-Dionysius in the early fifth century.² Interest in Pseudo-Dionysius's Divine Names extended into the sixteenth century, when pre-Reformation Luther became a serious exponent. Luther's interest in and implementation of Lullian mnemotechnics has yet to be acknowledged by all but a few theologians, and it is the purpose of this study to correct that oversight.

The bridge between pre-Reformation Luther (and his Jewish interlocutors) and medieval Llull (and *his* Jewish interlocutors) is not difficult to trace, but, in order to accomplish this task, it is necessary to begin with the cabala.

Frances Yates defines cabala as «primarily a mysticism, a way of trying to know God.»³ But, she adds, «[T]here is also a magic which goes with it... a kind of self-hypnosis as an aid to contemplation.»⁴ What Yates is actually saying here is that there are two kinds of cabala. Mosha Idel, who was Yates's student, distinguishes between them. Both kinds of cabala employ the names of God, as represented in the Jewish Sefiroth, but the purpose of these two kinds is not the same.⁵ Idel describes one type of cabala as «the art of combination», which he

¹ *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, 2019. The chapters are organized under five major headings: Llull as Philosopher and Theologian, Llull as Evangelist, Llull as Vernacular Writer, Renaissance and Modern Lullism, and Lullist Missions to the New World.

² See Annemarie Mayer, 2019: «Llull's list of attributes may be traced to Pseudo-Dionysius the Areopagite's *De divinis nominibus* as a classical Christian model», p. 150.

³ Yates, 1964, p. 93

⁴ Yates, 1964, p. 93.

⁵ The Sefiroth may be defined as «emanations» by which the Infinite reveals himself/herself. These may

likens to «Lull's art which uses concentric circles.»⁶ It functions by «changing the places of letters in the alphabets...in order to attain *scientia* (wisdom).»⁷ The purpose of is this kind of cabala is theological in that it seeks to achieve understanding of who God is. One might define it as «rationalist». The other kind of cabala also functions by means of combinations of letters (each of which references one of the Divine Names), but its purpose is to achieve «ecstatic experiences.»⁸ Pre-Reformation Luther, as we shall see, was interested in both.

It is important to understand that Lull's *ars combinatoria* was a secular instrument, meant to engage various religious communities in interfaith dialogue.⁹ During the fifteenth century Pico della Mirandola (1463-1494) invented Christian cabala, what he called *ars combinandi*, his own version of Lull's otherwise secular *ars combinatoria*, in order to explain Christian doctrine. Thus Pico had «converted», as it were, what was once secular into something specifically Christian. Pico's version emulated Lull's in that it, in turn, emulated the necessary motion of original cabala described by Idel (above).¹⁰ In this respect, Pico's *ars combinandi* references the rationalist or theological cabala.

However, Pico's keen interest in magic also indicates his attraction to ecstatic cabala, which sought «the attainment of...states of Mystical union»¹¹. Therefore, Pico's version of cabala seems to have been a combination of both. Joseph Blau certainly thought so. Citing Pico's *Apologia*, dedicated to Lorenzo de Medici, Blau provides as evidence Pico's «defense on the question of natural magic and cabala»¹² Pico explains, «There is no science which makes us more certain of the divinity of Christ than magic and cabala»¹³. Following this, Pico repeats: «Magic and cabala make us more certain of the deity of Christ than other nonrevealed sciences.»¹⁴

R.J. Zwi Werblowsky complains that Christians like Pico distorted original versions of cabala (including ecstatic cabala), exploiting them for their own ends. «Two main trends», he says, «are to be discerned in Christian Kabbalah. The

be described as channels of the divine creative force revealed to mankind. Traditionally, there are ten.

⁶ Idel, 1988, p. 171.

⁷ Idel, 1988, p. 171.

⁸ Idel, 1988, p. 171.

⁹ This study relegates Lull's missionary efforts to the Jewish community. However, Lull's major effort was to proselytize among the Muslim communities located in Northern Africa.

¹⁰ Pico learned cabalist methodologies from Rabbi Yohanan Isaac Allemanno, whom he met in Florence in 1488. Pico's *Heptaplus* (1489), a sevenfold interpretation of the biblical account of Creation, also shows cabalistic traits.

¹¹ Idel, 1988, p. 171.

¹² Blau, 1944, p. 24.

¹³ Blau, citing Pico, 1944, p. 24

¹⁴ Blau, citing Pico, 1944, p. 25.

specifically ‘Christian’ one in its narrowest sense is mainly concerned with adducing proof from kabbalistic texts for the Trinity and other Christological dogmas. This tradition was founded by Pico and Reuchlin, and though it was based on genuine kabbalistic learning, it had little in common with the fundamental interests of Kabbalah proper¹⁵». Be that as it may, it was by means of *Christian* cabala that the sixteenth-century theologian, Martin Luther, sought to explore and develop in his own way the magic of the Virgin Birth and the concomitant doctrine of the Incarnation.

Among those who traveled to Florence to study with Pico were Jacob Faber Stapulensis, also called Jacques Lefèvre d’Étaples (1455-1536), and Johann Reuchlin (1455-1522). Reuchlin traveled to Florence twice (1482 and 1490), initially to study the Hebrew language. When back in Germany, he used his skills to translate the Psalms from the original Hebrew to Latin. Luther used this superior translation (superior to the *Vulgate*) while writing his commentary on the Psalms. But he also used, as shall be seen, the Lullist techniques that Reuchlin had learned from Pico in 1490. That is how Lullian logical constructs became the organizing principle for Luther’s commentary on Psalm 22 (1513). In 1517, the same year that Luther posted his ninety-five theses, Reuchlin published *De Arte Cabbalistica*. Two years later in Leipzig, Luther defended his theses, but during this same period of time he was also staunchly defending Stapulensis (Lefèvre d’Étaples)¹⁶ and Reuchlin, both of whom disseminated Lullist thought throughout the German university system. This cultural phenomenon persisted in Germany throughout the sixteenth century culminating in the career of Giordano Bruno (1548-1600), who taught for two years at the University of Wittenberg, which, because of its bold approach to learning (at the time considered «modern»), he called the «Athens of the North».

It is well-known that Philipp Melanchthon (1497-1560), grandnephew to Reuchlin, was Luther’s collaborator during the Reformation. Melanchthon served as Luther’s amanuensis during the Leipzig debates against Jan Eck (July 4-14, 1519). Later he joined Luther at the Marburg Conference (1529)¹⁷ and represented him at the Diet of Worms (1530). It is not generally known, however, that Melanchthon joined Peter Ramus (1515-1572) —not a Lullist— as one of the greatest Reformation exponents of logic and rhetoric, nor that Melanchthon, like

¹⁵ Werblowsky, 1955, p. 92.

¹⁶ See Ramis Barceló, 2019, p. 445. He describes Jacques Lefèvre d’Étaples as «an eclectic Lullist heavily influenced by Nicholas of Cusa».

¹⁷ The Marburg Conference was an attempt to reconcile differences between the followers of Luther and the followers of Zwingli.

Ramus, opposed the traditional Ciceronian techniques for perfecting natural memory.

There are, of course, exceptions. Walter J. Ong, speaking of the need «to reconcile diverse dialectical camps», observes that Peter Ramus and Melanchthon sought to prove that «Logic is the art of teaching about anything, correctly, in order, and clearly.»¹⁸ Ramus argued that Aristotle and Quintilian were wrong to think of memory as a function of rhetoric. Rather, he urged: memory *is* logic, and logic *is* memory. Memory, disposition and judgment, he said, are interchangeable terms. Unwittingly Ramus supported Lullian logic.

In sixteenth-century Germany, a flood of mnemotechnical texts resulted in harsh polemics against traditional *ars memoriae*. Paolo Rossi remarks Melanchthon as one who joined the fray «in his denunciation of the traditional techniques for perfecting natural memory.»¹⁹ Rossi describes Melanchthon's version of the art of memory as «an art which opens up a pathway 'through inaccessible places and the confusion of things' (*per loca inuia et per rerum confusionem*) by ordering and arranging the 'things pertinent to the question in hand' (*res ad propositum pertinentes*)»²⁰. For Melanchthon, this way of thinking became the pansophic ideal. His idea of the *ars combinatoria* was Lullian in that it became, like the cabala, a way to comprehend all knowledge. Hence, Melanchthon's mnemotechnics dovetailed, to a certain extent, with that of Luther, who argued that God created «all things, be they good or evil, [they] shall redound to our advantage».²¹

As I have noted elsewhere, scholars from the Neoplatonic Academy of Lorenzo de Medici (1449-92) were intrigued by Lull's thought. Lorenzo himself owned a copy of pseudo-Lull's *Liber de secretis naturae*, and Pico's library included copies of Lull's *Ars generalis* and/or *Ars brevis*.²² (About the same time, Lefèvre d'Étaples was disseminating Lull's *Art* in France)²³. Luther's mnemotechnics were derived from both the rationalist and the magical schools of cabala but also, at least in part, from Pseudo-Dionysius's system of Divine Names. At one time, he even flirted with religious ecstasy. Martin Brecht remarks a time when pre-Reformation Luther attempted «to ascend to heaven through mystical speculation, but that was a

¹⁸ Ong, 1958, p. 160. Ong is citing Conrad Deckher.

¹⁹ Rossi, 2006, p. 67.

²⁰ Rossi, 2006, p. 123.

²¹ Luther, *Table Talk*, 1872, p. 30.

²² Albrecht, 2014, p. 277.

²³ See Lewis, 2009, p. 271. «Lefèvre, unlike Pico, took no interest in Lullism as a symbolic language, or with its potentialities for creating a universal system of knowledge through the application of the *ars*. What Lefèvre unquestionably did was to lend his own great authority to a renewal of interest in Lull, through popularization and dissemination of a selection of works aimed at explaining the ascent of the soul to God», pp. 271-272.

perilous undertaking. Nevertheless, he says he was once taken up into the third heaven...he says that he had even some time among the angelic choirs.»²⁴ This aspect of young Luther's character is not generally known. Nevertheless, it suggests his interest in ecstatic cabala, which Zwi Werblowsky distinguishes as the «more mystical or theosophic side of Judaism.»²⁵ Beyond that, Brecht observes, «It is self-evident that Luther was acquainted with mystical writers such as Dionysius the Areopagite», whose “negative [apophatic] theology» attracted him because it «probes the darkness, as the true cabala, or the secret discipline of theology, because it grasps something of God's hiddenness»²⁶. Luther, Brecht observes, praises Dionysius's apophatic theology in his lectures on the Psalms.²⁷ My reading of Luther's commentary on Psalm 22 (below) illustrates this same concern with God's «darkness», especially as he contrasts positive and negative Dignities, implementing Lull's logical constructions: *Concordantia* and *Differentia*.

Luther's list of twelve Dignities, as we shall see, is linear, although, as Lullian constructs, they answer each other. Lull's Dignities come in several forms but they often come in the shape of the volvelle. The volvelle device was meant to elicit the interest of his Jewish interlocutors. It consists of a stationary outer circle and moveable inner circles.²⁸ The inner moving circles demonstrate the Finite congruent with the stable Infinite. The device itself argues that the world was created by a God of qualities *sans* differentiation. Readers opening a copy of Lull's *Ars Brevis*, for example, were able to manipulate the concentric mobile inner circles of the volvelle, fixed by a string on the page, making various combinations in order to prove, as in the Sefiroth, that a stationary God is infused throughout all of a mobile and fluctuating creation.²⁹

In some versions of the volvelle, the letter «A» is inserted in the center to represent the Jewish Tetragrammaton, which is the Name that cannot be expressed because it conveys the essence of God inaccessible. Lull's approach was to establish common ground with his Jewish interlocutors by using the Names of God from the Sefiroth to prove that Christians and Jews worship the same God. The outside symbols —F,G,H, etc.— designate the Dignities Lull created as definitions (including negative definitions) of the godhead. The Latin words sometimes written

²⁴ Brecht, 1985, pp. 96-97.

²⁵ Werblowsky, 1955, p. 91.

²⁶ Brecht, 1985, p. 137. The term *apophatic* is theological. It refers to knowledge of God obtained through negation, that is, it is the opposite of *cataphatic*.

²⁷ Brecht, 1985, p. 137.

²⁸ For an example of the volvelle, see Albrecht, 2008, n. p., Figure 1.

²⁹ A paper dot covers the thread of the volvelle. Although constructing this device may seem like a great deal of effort, the apprentice, already sewing the pages by hand, thought little of attending to this detail at the same time. I thank John Rathe at the Rare Books Division of the Humanities and Social Sciences Research Branch of the New York Public Library for this information.

in the next circle translate these symbols into God's attributes. There are nine: *sapientia* (wisdom), *voluntas* (will), *virtus* (virtue), *veritas* (truth), *gloria* (beauty), *bonitas* (goodness), *magnitudo* (greatness), *aeternitas* (duration), and *postestas* (power). In the same manner as Pico and Archangelus, Franciscus Georgius (1460-1540) explains the importance of these Dignities: «[T]he name of God is the same as God Himself; and the power of the Divine Name is identical with the power of God, if the sages of the Hebrews are correct.»³⁰

Luther's list of Dignities (to be discussed below) indicates the same belief in the power of God's names. And because Luther purposed to establish rapport with *his* sixteenth-century Jewish readers, he constructed a similar schema based upon the Sefiroth. One of Luther's sources, besides Pico, may have been the Englishman, John Colet (1466-1519), who traveled to Italy where he joined a group studying in Greek the works of pseudo-Dionysius. Shortly after his return to England, Colet composed *Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius*, in which, according to Joseph Blau, «he had occasion to discuss the cabala»³¹. Whatever Luther's sources (and Reuchlin would have been foremost), he was clearly interested in the way God's Dignities become the means to salvation. Luther's schema, as already mentioned, is linear. Llull's volvelle, however, must move like the cabala.

Although the material cited above may be perceived as esoteric, it amounted to an intellectual fad during the sixteenth century. Joseph Blau and Frances Yates offer explanations for this obsession with names and the role of motion in later schemas developed by Christians using the Hebrew and classical models.

Referring to a fifteenth-century pseudo-Lullian treatise, *De auditu kabbalístico*, Blau explains the Dignities as well as the way they move: «The first section of the book deals with the alphabetic techniques of cabala. The nine letters B, C, D, E, F, G, H, I, and K are associated with the nine qualities, good, great, lasting, powerful, wise, ready, virtuous, true, and glorious, which were declared to be the 'parts of the subject'.»³² The text goes on to speak of «the figure called A, which is circular or spherical, that called T, which represents three triangles, the third figure, composed of A and T, to signify that whatever is implied in them is implied in it; and the fourth figure, composed of three circles of which the largest is fixed, *the other two mobile* [emphasis mine].»³³ Blau concludes that, although *De auditu kabbalístico* serves as an example of the kinds of pseudo-cabalistic treatises being developed at the time, «the divisions which are given do not, however, represent the cabala.»³⁴

³⁰ Blau citing Georgius, 1944, p. 32.

³¹ Blau, 1944, p. 34.

³² Blau, 1944, p. 17.

³³ Blau, 1944, pp. 17-18.

³⁴ Blau, 1944, p. 17. Anthony Bonner identifies the author of *De auditu kabbalístico* as an Italian doctor

Frances Yates joins the conversation by citing the importance of names as they appear in Jewish meditative practices: «The Hebrew alphabet, for the Cabalist, contains the Name or Names of God... In contemplating the letters of the Hebrew alphabet... the Cabalist is contemplating both God himself and his works through the Power of the Name.»³⁵ She also understood the importance of movement in Pico's thought, citing the «circular movement in the Sephiroth (which Pico shows that he has understood).»³⁶ These observations provide a context for and prepare us to understand Luther's thought.

For Luther, the Names of God, when put into action, become a filter whereby the Infinite may emanate into the Finite. His exegesis of Psalm 22 is an excellent example of this. The Names also become steps whereby creatures may comprehend the Creator, which is what the speculative mysticism of Pseudo-Dionysius was meant to accomplish. Luther himself, Martin Brecht observes, sought to experience «complete identity and harmony with God» in this way.³⁷

These Dignities require people to ask and answer questions such as these: What exactly is Goodness? Where is Goodness manifest and how? Can Good be Good if it only sits and rests? Hence, God is defined not only by what he or she *is* but also by what he or she *does*. Actually, Llull's system of thought functions somewhat like the Google mechanism on a computer, combining things, making sentences, making verbs out of nouns. If it does not move, it is dead. Goodness itself is dead if it does not *do* good. That is why Llull's and Luther's Dignities demand action.

Llull's mechanism demands that thinkers think in terms of identity and difference. Therefore, negative definition is important. Luther, as we shall see, employs this same logical construct. How can we understand «truth», for example, if we have no knowledge of lies? How can we understand «light», if we have never experienced the dark? Llull's instrument also demands that the thinker think in terms of relative principles: «What is contrary to this?» «What is identical?» «What is finite and what is infinite?» «What is major and what is minor?» «What is in between?» «What is the beginning, the middle, the end?» «What is the agent? The patient? The act?» All of these questions are inspired by such logical constructs as relative principles, correlatives, and negative definitions. Luther, in his commentary on Psalm 22, built upon Llull's Dignities as both positive and negative forces. Most especially, he employed to great advantage the Lullian construct: agent/patient/act.

and scholar, Pietro Mainardi (1450-1529). Mainardi, he says, attempts «to carry out Pico della Mirandola's ideal of harmonizing the Lullian Art with the Cabala», Bonner, 2007, p. 284.

³⁵ Yates, 1964, p. 92.

³⁶ Yates, 1964, p. 123.

³⁷ Brecht, 1985, p. 96.

The bridge between Lull and Luther rested upon several pylons, besides the work of Pico and Pico's teacher, Marsilio Ficino. Nicholas of Cusa, noted by Ramis Barceló (note 16 above), and Raymond Sebond are among these early exponents. Pico, nevertheless, remains the most significant pylon in that he in effect «converted» Lull's otherwise secular instrument into one specifically Christian. As mentioned above, the main link between Pico and Luther is Johann Reuchlin (granduncle of Philip Melanchthon).

As mentioned above, when Reuchlin first visited the Medicean Academy in Florence (1482), his intent was to study Hebrew. Having learned the language, he returned to Germany and produced a translation of the Psalms directly from the Hebrew. This superior version was used by Luther as he was drafting his Lectures on the Psalms, of which there are at least two sets, possibly three.³⁸ Both Luther and Paracelsus (1493-1541), who taught at Freiburg University, delivered their lectures in the vernacular, evidence that the German Renaissance had been launched. Paracelsus's *On the Nature of Things* is an attempt to prove himself a Christian cabalist, but when he uses the word «cabala», he seems to mean «Magic». Joseph Blau describes Paracelsus as «his own magician» and «his own Kabbalist»³⁹. Reuchlin, on the other hand, was true to Pico as his source. Luther, likewise, followed Pico's directives.

Blau explains how easily Pico was able to introduce the doctrine of the Incarnation by means of Christian cabala: «When Pico della Mirandola was led to the study of the cabala by his Hebrew teachers and friends, he found its adaptation easy. All that had to be done was to substitute the Christian doctrine of the Messiah-who-had-come for the Jewish doctrine of the Messiah-who-shall-come, to substitute Jesus, a concrete redeemer who had already been on earth, for the vague future redeemer believed in by the Jews.»⁴⁰ Commenting on the Messianic Psalm 22, Luther was able to take advantage of this way of adapting his text to his Jewish interlocutors.

When Reuchlin returned to Florence in 1490, Pico, taught him his *ars combinandi*, and that was the basis for his own *The Art of Cabala* (1517). Evidently Reuchlin's version of cabala impressed Luther, who sometimes referred to the doctrine of justification by faith as true cabala: «Faith is the key to the sacred

³⁸ Bainton, 1962, cites 1513 as the first lectures on the Psalms, «Chronology», 1962, n.p. Brecht, 1985, remarks the difficulty of establishing dates for Luther's lectures on the Psalms: «The first lectures that are preserved are those on the Psalms (*Dictata super Psalterium*). It is not known whether another series of lectures preceded these in 1512/13. It is also uncertain whether Luther lectured on the Psalms until the 1514/15 winter semester or until the 1515 summer semester», p. 129.

³⁹ Blau, 1944, p. 85.

⁴⁰ Blau, 1944, pp. 14-15.

Scriptures, the right *Cabala*.»⁴¹ Hence Luther's tribute is not only to Pico but also to Reuchlin.

Another Lullist who studied with Pico was Jacob Faber Stapulensis (mentioned above). Martin Brecht observes that, when Luther was developing his lectures on the Psalms, he used as an «exegetical aid» Stapulensis's *Psalterium Quincuplex* (1509).⁴² Brecht also observes that, for Luther, Stapulensis represented «a new subjective authority of scholars over against institutions, something being advanced at the time.»⁴³ Finally, Rafael Ramis Barceló notes that during the sixteenth century «it was mostly in Lutheran Universities...that the doctrines of Lull and Lullists were disseminated.»⁴⁴ This helps explain Luther's Lullism and it provides yet another context for his thought.

1. Luther Jewish interlocutors

Before engaging in this work, we should study Luther's sixteenth-century Jewish audience. It is important to note that interest in Lullian thought and the concomitant inter-religious polemic was keen during the thirteenth, fourteenth and sixteenth centuries, including Northern Europe. Adhering to Lull's missionary agenda and hoping to realize the conversion of the Jews in Germany, Luther became frustrated by their «stubborn» resistance to conversion. His goal was to see the Jews embrace Christ as the Messiah-now-here. He wanted to convince them that all of creation demonstrates how humanity and divinity interact and how each of the Sephiroth demonstrate an eternal Trinity. It was his firm belief that «all creatures are a declaration and a signification of the Holy Trinity. First the substance signifies the almighty power of God the Father. Secondly, the form and shape declare the wisdom of God the Son; and, thirdly, the power and strength is a sign of the Holy Ghost. So that God is present in all creatures.»⁴⁵ (He could not have known, of course, about the triune composition of the atom, which is why Robert Oppenheimer called his Los Alamos project 'Trinity'). Those who accuse Luther of anti-Semitism might do well to temper that judgment by acknowledging the source of his frustration. He became frustrated because of their refusal to accept the doctrine of the Trinity. The underlying premise of this frustration was actually concern rather than rejection.

⁴¹ Luther, *Table Talk*, 2005, p.105.

⁴² Brecht, 1985, p. 130.

⁴³ Brecht, 1985, p. 239.

⁴⁴ Ramis Barceló, 2019, p. 453. He observes that «it was mostly in Lutheran Universities...(Marburg, Wittenberg, and the Academia Julia at Helmstedt)» where Lullism was spread.

⁴⁵ Luther, *Table Talk*, 1872, p. 74.

Also these same accusers might do well to consider Luther's even harsher attacks upon Christians, both Catholic and Protestant, for their unjust assaults against their Jewish brothers, saying: «If I were a Jew, I would suffer the rack ten times before I would go over to the pope. The papists have so demeaned themselves that a good Christian would rather be a Jew than one of them, and a Jew would rather be a sow than a Christian. What good can we do the Jews when we constrain them, malign them, and hate them as dogs? When we deny them work and force them to usury, how can that help? We should use toward the Jews...Christ's law of love. If some are stiff-necked, what does it matter? We are not all good Christians.»⁴⁶

Part of the context for Luther's statement here (that «we constrain» and «malign them») is the condemnation and burning of Jewish literature, advocated by the Cologne Dominicans and university in 1510. Reuchlin complained bitterly about this desecration of scholarly literature, and as a consequence of that, Brecht observes, he himself became «involved in the proceedings of the Inquisition which finally led to Reuchlin's papal condemnation in 1520.»⁴⁷ «Luther», Brecht notes, «professed his high regard for Reuchlin, identifying himself thereby as partisan.»⁴⁸ A common bond between Luther and Reuchlin was shared respect and concern for the Jewish belief in «the Messiah-yet-to-come.»

2. The Messianic Psalm 22

As mentioned above, Luther used the *Psalterium Quincuplex* of Stapulensis, a fellow Lullist, when preparing his lectures on the Psalms. To what extent Stapulensis's *Psalterium* influenced his exegesis of Psalm 22 cannot be known, but internal evidence indicates reliance on God's Dignities as ordering principle. Internal evidence also indicates confluence of Lullist thought alongside an inter-faith agenda.

Psalm 22 can be understood two ways: as prophecy, that is, a way to describe the suffering of the Messiah-yet-to-come or as a way to describe the suffering of Christ, the Messiah-now-here. Luther's implementation of Lullian constructs allows his Jewish interlocutors the freedom of choice.

Exploring the magic of the Virgin birth and the concomitant doctrine of the Incarnation, Luther must, of necessity, confront the problem of time. What is time? It is insubstantial, yet it is eternal. It is motion intermingled and fused with bodies

⁴⁶ Bainton, 1962, p. 297.

⁴⁷ Brecht, 1985, p.162.

⁴⁸ Brecht, 1985, p. 162.

existing and moving in space. Time, like a verb, is active. It brings forth change. Now is not then, and here is not there. Motion, as in the cabala, is essential but it is also something not here, not there, not now. It lies in between Finitude and Infinity. This is the mystery of the Incarnation, the magic of the Virgin birth. It is the moving force between the Messiah-to-Come and the Messiah-now-Here. Something happened in time that profoundly affected and changed Finitude. Infinity had imposed itself upon Finitude, changing it irreparably. This is the underlying premise of Luther's introduction to this Messianic Psalm.

He begins at the beginning. The speaker of the Psalm cries out, «My God, my God, why hast thou forsaken me?» «ELI, ELI, LAMA AZABTHANI.»⁴⁹ The implicit question, at least for the Christian reader, is «If the speaker is Christ, how can God forsake God?» Luther's earlier explanation is that, at this point Christ is both carnal and spiritual. As man, «having suffered, he by his suffering overcame the law, destroyed sin, and conquered death.»⁵⁰ Hence by this means, he became true God. This is the moment that Infinity has invaded Finitude, the result of which is confusion. Luther will explain this confusion by means of the Dignities of God. Moreover, he will construct his text so that these Dignities represent both positive and negative definitions of the godhead. Here, as promised above, is Luther's entire list of Dignities:

Life/Death
 Light/Darkness
 Wisdom/Ignorance
 Truth/Lies
 Righteousness/Sin
 Goodness/Malice
 Power/Weakness
 Joy/Sorrow
 Glory/Confusion
 Peace/Dismay
 Blessedness/Desperation
 All Good/All Evil (Damnation).

Throughout the text, he employs the negative definitions in order to distinguish Christ the Man (not God) from Christ the Son of God (God Himself). As a «reader's guide», he provides this list of contraries, of *Concordantia* and *Contrarietas*, which Mark D. Johnston calls Lull's «fundamental dynamic.»⁵¹ This

⁴⁹ Luther, 2017, p. 357. All citations, except for the original German (below) are from the Cole translation.

⁵⁰ Luther, 2017, p. 356.

⁵¹ Johnston, 1987, p. 93.

list serves as organizing principle for Luther's entire commentary: «This we cannot understand better than by shewing first, what God is! God then, is life, light, wisdom, truth, righteousness, goodness, power, joy, glory, peace, blessedness and all good! And therefore, to be left of God, is to be involved in death, darkness, ignorance, lies, sin, malice, weakness, sorrow, confusion, dismay, desperation, damnation [which is]...all evil. What then, follows from this?»⁵².

At this point, Luther provides the same list of Dignities extended as superlatives, saying «in Christ there were at the same time the greatest joy and the greatest sorrow, the greatest weakness and the greatest power, the greatest glory and the greatest confusion; and so also there were the greatest, peace and the greatest trouble; and again, the greatest life and the greatest death.»⁵³

Luther's commentary is Lullian in that he not only names the Dignities, albeit as twelve (not Lull's nine), but also because these Dignities, being coessential, may be approached in no certain order. Studying any one of them is a way of studying all. Nevertheless, it is interesting to me that Luther begins with the contraries of life and death. Carl P. E. Springer, having surveyed Luther's Latin poem, concludes that Luther was attracted «to one of the most profound of all poetic themes, namely, death and life after death.»⁵⁴ This may account for Luther's beginning his catalogue of Dignities with life/death. Moreover, these particular contraries also give Luther an opportunity to explore the Lullian constructs, *Eternitas* and *Finitude*, which I see as the overall informing principle of the Psalm.

Luther treats these Dignities, not in the order given, but rather as they occur in the text. Beginning with the opening prayer, he emphasizes this speaker is both carnal and divine. This is an oblique way to express Weakness and its opposite Power, but it also introduces the logical construct by which Luther will discuss each of the Dignities on his list of twelve. He explains that, as Man, Christ has become the greatest sinner, but, as God, Christ is most righteous: «Christ at the same time was (as he stood in our stead) the most righteous person and the greatest sinner»⁵⁵. In order to avoid too much confusion, I shall present the Dignities in the order of Luther's original list and as some of them crop up in his text. I shall not cite the verses per se but rather some of Luther's comments on each verse. These are but a few examples, but they serve to illustrate his manner of proceeding.

Death and Life are found in verse 22: «[H]e was both a dead Man and a living God at the same time, by a difference of nature in the one same person.»⁵⁶

⁵² Luther, 2017, p. 359.

⁵³ Luther, 2017, p. 359.

⁵⁴ Springer, 2012, p. 1050

⁵⁵ Luther, 2017, p. 360.

⁵⁶ Luther, 2017, p. 417.

Darkness and Light are found in verse 8: «[W]hatsoever ye have spoken in darkness shall be heard in the light.»⁵⁷ And again, «The *first* terror is then, when the eyes of the soul are opened, and it feels that it stands naked, and is made manifest in the sight of the whole creation....[It] finds no hiding place or refuge where it can cover itself.»⁵⁸ **Ignorance and Wisdom** are found in verse 13: «[T]he ungodly...neither think, nor see, nor hear, what they are doing....Such is every feeling of the ungodly against the godly.»⁵⁹ **Lies and Truth** are found in verse 12: «[W]hen they find themselves without truth on their side and cannot conquer by reason, they attempt to overwhelm the poor solitary ministers of the Word by violence and tumult....[W]hereas the scripture, on the other hand, sets things forth in a contrary way, and makes their own argument to stand directly against them.»⁶⁰ **Sin and Righteousness** are found in verse 1: «[H]e was made like unto the greatest of sinners....in the same manner as he grieved and suffered in our sins...we rejoice and glory in his righteousness.»⁶¹ **Malice and Goodness** are found in verse 8: «Thus, comparing the goodness of all creatures with his own iniquity and ungodliness, he stands as a shame-covered object of derision.»⁶² **Weakness and Power** are found in verse 15: «[M]y energy, my effective power, my executive strength...all my strength being poured out...when the spirit is in its vigour and present with him the man exults, and buds forth like a fruitful tree putting forth its fruits and he does all things prosperously, and his strength is more and more invigorated.»⁶³ **Sorrow and Joy** are found in verse 1: «For in the same manner as he grieved and suffered in our sins and was confounded, in the same manner we rejoice and glory in his righteousness.»⁶⁴ **Confusion and Glory** are also found in verse 8: the soul is «in doubt, whether God accounts thee among the number of the elect, to whom Christ is the head, or not.»⁶⁵ **Dismay and Peace** are likewise found in verse 8: «Now here, no one doubts that God ‘can’ save, ‘knows’ how to save, and ‘wills’ to save; but the question to the soul is, whether he ‘wills’ to save *him*.»⁶⁶ Luther himself, it should be observed, expressed this kind of dismay, as he could «never be sure of his salvation.»⁶⁷

⁵⁷ Luther, 2017, p. 385.

⁵⁸ Luther, 2017, p. 385.

⁵⁹ Luther, 2017, p. 398.

⁶⁰ Luther, 2017, p. 396.

⁶¹ Luther, 2017, pp. 368-369.

⁶² Luther, 2017, p. 386.

⁶³ Luther, 2017, p. 402.

⁶⁴ Luther, 2017, p. 369.

⁶⁵ Luther, 2017, p. 387.

⁶⁶ Luther, 2017, p. 388.

⁶⁷ Brecht, 1985, p. 136.

The Dignities of **Desperation and Blessedness** are found in verses 9 and 10 (which Luther treats as one, studying them together). They deserve special attention. Although the speaker of this Psalm may be understood by Luther's Jewish readers as the Messiah-to-come, Luther fixes upon the doctrine of the Incarnation, or the Messiah-now-here. He accomplishes this task by employing two Lullian logical constructs, both Trinitarian: One construct examines the Beginning/Middle/End. The other examines the Agent/Patient/Act.

3. The incarnation

David Katz remarks how Peter Lombard (c. 1100-ca. 1160) tried to convert Jews to Christianity by offering the «famous proof of the Trinity from Christian kabbalah.»⁶⁸ Katz explains that Lombard's approach was to show «that the second word of the Hebrew version of Genesis is an acronym for the father, son, and Holy Spirit.»⁶⁹ Lull's missionary agenda was the same except his method differed. Henry Berlin remarks Lull's argument that «there must be some Trinitarian resemblance in men, because God would otherwise be 'alien' to humanity.»⁷⁰ Berlin explains that «The linchpin of this argument is, in fact, the Incarnation. On the one hand, God's activity (as the first cause of creation) is proof of the Incarnation, on the other, the Incarnation serves as the 'mirror' of the Trinity, establishing a 'middle' between the divine and the human.»⁷¹

Berlin's explanation of Lull's argument for the Trinity is serendipitous in that it echoes Luther's here. His focus is on this Middle, which is that «linchpin» residing between the human and the divine. That is why the Messiah-to-Come [now here] «remembers» his origins even as the fetus in the womb.

[Note: The references below are from two sources: Cole's English translation of Luther's commentary on verses nine and ten and Luther's German text, edited by Eberle. The footnotes will reflect this change.]

The birth of the Messiah-to-Come and/or the Messiah-now-Here occurs in three stages: 1) the fetus conceived, nurtured, and developed in the womb, 2) the now formed child delivered by the hand of the Midwife, and 3) the newborn nurtured and protected by the mother. In his own Bible, Luther is faithful to the biblical accounts as they were then known. He neither adds nor subtracts. However, according to Basil Willey, «Luther and Hooker [1554-1600] may both be credited

⁶⁸ Katz, 1982, p. 82.

⁶⁹ Katz, 1982, p. 82.

⁷⁰ Berlin, 2019, p. 37.

⁷¹ Berlin, 2019, pp. 37-38.

with the capacity to discriminate between the different portions of the Bible, and both believed that the ‘Word of God’ was *contained* in it [the Bible], rather than present in its every syllable.»⁷² This belief allowed Luther to explain the doctrine of the Incarnation in a way the Scriptures did not. Here in his commentary, he expands and develops the birth of the Christ-child, explaining its magic.

Luther could not have understood at the time what was later known about human physiology. He nevertheless intuited the way the human fetus grows and develops. This Christ-fetus was «conceived in a manner contrary to all nature by the Holy Ghost.»⁷³ The human egg, now fertilized, becomes, according to Luther, «the signal miracle wrought by God.»⁷⁴ This egg, as primal form, transforms into a multicelled organism. It receives and digests nourishment in Mary’s womb and thereby becomes, as Patient, flesh-born beauty. This beauty is multifaceted as it develops glands, tissues, sense organs, and the body’s appendages. This is a great mystery: the fetus develops taste buds, olfactory nerves, a cerebral cortex, that shuts down in sleep, a metabolism that produces heat but sometimes chills, that also produces the phenomenon of memory, a memory that created and leads the Patient back to the father of its inception, to the magnification of its genesis, to a vague memory of the Creator Himself.

Luther describes the drive of the fetus of any ordinary woman, «not a virgin», as «the foetus ... yielding ... into the recesses of nature».⁷⁵ This is the usual way or «natural” course of the fetus wanting to be released from the womb. In this sense, the now formed child in the womb is like any other child wanting to be born: «Thou wast so careful of me, O God, that thou formedst me in the womb of my mother: and then, that I might be preserved and nourished when thus formed.»⁷⁶

However, the birthing of this particular child was extraordinary because «the Holy Spirit extracted or took out Christ from the belly of the virgin, without at all violating or hurting it.»⁷⁷ Luther’s remark here is remarkable for this reason: He is designating the Holy Agent as Midwife. We know this because in cases of bodily harm to either the mother or the child, the midwife could be called before the authorities in order to answer charges. When Luther says «without at all violating or hurting», he clears the Holy Agent of any blame.

⁷² Willey: 1953, p.73. Willey continues to explain Richard Hooker’s rationale for this belief: «God had only revealed in it what was undiscoverable by the light of Reason; the rest he had left to our discretion», p. 73.

⁷³ Cole, 2017, p. 390.

⁷⁴ Cole, 2017, p. 390.

⁷⁵ Cole, 2017, p. 391.

⁷⁶ Cole, 2017, p. 392.

⁷⁷ Cole, 2017, p. 391.

How did the Holy Spirit accomplish this? The word «hand» is emphasized in the original German text. In fact, the Hand of God is *visibly* in it. To be more specific, this is the *hand* of The Holy Ghost: «...*mich aber hast du gezogen aus einem reinen und unfruchtbaren (jungfräulichen) Leibe, welcher wider den Lauf der Natur geflossen ist, und allein deine Hand* [emphasis mine] *erlitten hat.*» [« [M]e however you have pulled out of a pure and unfruitful (virginal) body, which has happened against nature and your hand alone has done.»]⁷⁸ It is this hand, the hand of a Holy «Handmaiden», that works upon the Patient (*der Jungfrau*) that accomplishes the work. In Luther's Lullian context, the Holy Ghost becomes Midwife, the Agent who accomplishes this birthing of the Christ-child.

Certainly, Nature played no part; for, Luther explains, even nature had to remain passive under thy hand: «*welcher wider den Lauf der Natur geflossen ist* [which has flowed against the course of Nature].»⁷⁹ Nature, in fact, had to submit to what was unnatural. Once this miracle has happened, however, Nature resumed her rightful place for she does indeed take over as the mother nurtures her child with her breasts. This breastfeeding inspires renewed hope in the breast of the Messiah-to-Come (now here), who during this spiritual crisis remembers «hanging at his mother's breast» where he received both sustenance and protection. The German text reads: «*an der Mutter Brüsten hangen.*»⁸⁰ This hanging on his mother's breast also anticipates Christ's hanging on the Cross, which, in turn, anticipates the Act of redemption.

To summarize: the Lullian logical structures Luther employs complement each other beautifully. Agent/Patient/Act complements Beginning (God the Father), Middle (Holy Agent and Patient cooperating), and Act (God the Saviour, the salvation of mankind).

4. Ecstasy

Around 1512, Martin Brecht observes, Luther was «searching for the union of the soul with Christ the bridegroom, but he experienced none of the ecstasy which the books said would be there.»⁸¹ If there is any evidence of religious ecstasy in Psalm 22, it begins with verse nineteen, which is the «hinge» in that it constitutes a change in tone: «[T]he agony of his suffering is verging towards victory; and he now speaks with different feelings, being about to sing of the fruits of his sufferings, which is, the conversion of the people to the faith of himself by the

⁷⁸ Luther, 1873, p. 385.

⁷⁹ Luther, 1873, p. 385.

⁸⁰ Luther, 1873, p. 385.

⁸¹ Brecht, 1985, p. 96.

spirit of holiness, through the resurrection of our Lord Jesus Christ from the dead.»⁸² The culmination of this «deep and powerful feeling» is discovered in verse twenty-two, when Luther bursts out in a series of Hallelujahs: «Behold, then, the fruits of the resurrection of Christ!»⁸³ These fruits, as in a cornucopia, are gathered in a list: «This is that Hallelujah, so often mentioned throughout the Psalms and the New Testament. For what is Hallelujah! But praise ye the Lord!...that Hallelujah! is to preach and declare the Gospel...that Hallelujah! is an exclamation...they are sinners that sing and hear Hallelujah!»⁸⁴

Josep E. Rubio defines Lull's Art as «a single omnivalent method of generating a theoretically endless number of meaningful propositions.»⁸⁵ From the perspective of Luther's Jewish audience, the proposition offered here would be cognitive, that is, consideration of the idea of the doctrine of the Incarnation. Although Luther's Jewish readers may resist this doctrine, they too have been longing for the Messiah. Johanne Reuchlin's observations show how the Jewish people were already predisposed to consider the Messiah-now-here: «[T]he prophecy connected with King David, (that beyond all doubt spoke of the Messiah himself), that 'He will judge your people in justice, and your poor in judgment'», also includes "justice and judgment, in loving kindness and in mercies (hence 'in mercy').»⁸⁶ This appeal to mercy, according to the Cabalists, is implicit in the very name, *Messiah*. Reuchlin explains, "According to the Kabbalists, the Messiah has only one name, the unpronounceable YHWH. This will fulfill and perfect his ordinary name. Their teaching is that one should believe this to be his full name, devoutly and holily kept so through mercy... the name of the Savior includes the word 'clemency.'»⁸⁷ Although Luther's Jewish interlocutors are asked to judge and evaluate several possibilities and probabilities and to decide for themselves which is superior, Luther has provided them with «new, God-given knowledge»⁸⁸, which allows seekers of truth to find this merciful Messiah.

Before leaving Luther's commentary, it may be useful to ask the question: «Why did he choose *twelve* Dignities rather than Lull's nine?» Obviously, that question cannot be answered with any degree of certainty. There is, however, the

⁸² Cole, 2017, p. 412.

⁸³ Cole, 2017, p. 419.

⁸⁴ Cole, 2017, p. 419.

⁸⁵ Rubio, 2019, p. 81.

⁸⁶ Reuchlin, 1983, p. 113.

⁸⁷ Reuchlin, 1983, p. 113. Reuchlin's text mirrors his Hebrew sources in that it is an imaginary triologue among fictitious Cabalists. His *De Arte Cabalistica* can be traced to actual treatises. The main purpose of his first book on Cabala, *De Verbo Mirifico*, was to demonstrate the power of divine names, including the secret name of Jesus.

⁸⁸ Rubio cites *Cant de Ramon*, a poem by Lull himself: «A new knowledge I have found; from which one can know truth and destroy falsehood...from the knowledge that God has given to me», 2019, p. 82.

possibility that Luther had in mind the concept of time in the sense of *AEternitas* as opposed to *Finitus*, both of which are represented by the clock. Luther lived in a time-haunted age, so he may have had the clock motif in mind. Certainly, his obsession with death and life-after-death (noted by Carl Springer above) indicates a fixation on Time. In fact, the invention of the first mechanical clock occurred during Luther's lifetime. In 1505 the Nuremberg clockmaker, Peter Henlein (1485-1542), invented watches which were worn on the breast or in a handbag. Worn on the breast, they would have been a constant reminder—each tick and each tock—of mortality. The ticking itself would have been a reminder that whoever was wearing or carrying it was moving closer to the grave and, for many, it would have inspired thoughts of the Resurrection. Luther's schema of twelve invited the same.

5. Coda

Pre-Reformation Luther, Martin Brecht observes, believed that «the justified believer can only hope that Christ will bring his work to a victorious conclusion in him, and accordingly take Christ's model of suffering and death upon himself.»⁸⁹ This was his version of *Anfechtungen* [temptation or doubt], a concept, Brecht says, that the young monk developed as a theme for the *Psalter*, «the book of *Anfechtungen* and of those who were disturbed.»⁹⁰ Luther began his lectures on the Psalms in 1513, four years before his *Theses* were posted. We cannot fix a date for his work on Psalm 22, but whatever the date, he compared Christ's suffering to that of a person «frightened above measure.»⁹¹ The bones of Christ, he described as «separated from each other» so that «they mutually failed to support and strengthen each other.»⁹² He could not have known then the suffering he would endure in the aftermath of his break with Rome. He could not have known that in 1518 he would be interviewed by Cardinal Cajetan, who afterwards declared: «I am not going to talk with him any more... His eyes are as deep as a lake, and there are amazing speculations in his head.»⁹³ Certainly he could not have known that an eyewitness at the Leipzig debates described him as «emaciated from care and study, so that you can almost count his bones through his skin.»⁹⁴ After the Leipzig debates, Luther had reason to fear for his life. People were calling him the «German Huss». And he could not have known that a year after the debates his works would be

⁸⁹ Brecht, 1985, p.136.

⁹⁰ Brecht, 1985, p. 88.

⁹¹ Cole, 2017, on verse 14, p. 400.

⁹² Cole, 2017, on verse 14, p. 400.

⁹³ Bainton, 1962, p. 74.

⁹⁴ Bainton, 1962, p. 87.

burned in Rome's Piazza Navona. During this entire period of time, between 1517 and 1520, Luther himself became what he spoke, a man of sorrows.

Bibliography

- ALBRECHT, Roberta J., «Pico della Mirandola and Raymond Lull», *Notes and Queries*, 61, 2014.
- _____, *Using Alchemical Memory Techniques for the Interpretation of Literature: John Donne, George Herbert, and Richard Crashaw*, Lampeter, Ceredigion, Wales: The Edwin Mellen Press, 2008.
- BAINTON, Roland H., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York: New American Library, 1962.
- BERLIN, Henry, «Ramon Lull and His Contemporaries», In *A Companion to Ramon Lull and Lullism*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, trans. Amy M. Austin, Alexander Ibarz, and Mark D. Johnston, 82, In *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill, 2019, pp. 18-45.
- BLAU, Joseph Leon, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York: Columbia University Press, 1944.
- BRECHT, Martin, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521*, trans. James L. Schaaf, Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- IDEL, Mosha, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 51, 1988, pp. 170-174.
- JOHNSTON, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Lull*, Oxford: Clarendon, 1987.
- KATZ, David S., *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655*, Oxford: Clarendon, 1982.
- LEWIS, John, «Rabelais and the reception of the 'art' of Ramón Lull in early sixteenth-century France», *Renaissance Studies*, 24.2, 2009, pp. 260-280.
- LUTHER, Martin, *Martin Luther's Commentary on the First Twenty-Two Psalms*, «Psalm XXII», trans. Henry Cole, 2, Classic Reprint Series, London: Forgotten Books, 2017, pp. 354-442.
- _____, *Psalmen-Auslegung*, «Psalm XXII», ed. Chr[istian], G. Eberle, 1, Stuttgart: Berlag der Evangelischen Bücherstiftung, 1837, pp. 368-411.
- _____, *The Table Talk of Martin Luther*, ed. Thomas S. Kepler, trans. William Hazlitt, Mineola, New York: Dover Publications, 2005
- _____, *The Table Talk of Martin Luther*, ed. and trans. William Hazlitt, London: Bell and Daldy, 1872.
- MAYER, Annemarie C., «Lull and Inter-Faith Dialogue», In *A Companion to Ramon Lull and Lullism*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, trans. Amy M. Austin, Alexander Ibarz, and Mark D. Johnston, 82, *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill, 2019, pp. 146-175.
- ONG, Walter J., «Ramus, Method and the Decay of Dialogue», *The Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.

- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», In *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, trans. Amy M. Austin, Alexander Ibarz, and Mark D. Johnston, 82, *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill, 2019, pp. 437-470.
- REUHLIN, Johann, *On the Art of the Kabbalah: De Arte Cabalistica*, trans. Martin and Sarah Goodman, London: University of Nebraska Press, 1983
- ROSSI, Paulo, *Logic and the Art of Memory: the Quest for a Universal Language*, trans. Stephen Clucas, New York: Continuum, 2006.
- RUBIO, Josep E., «Llull's 'Great Universal Art'», In *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. AmyM. Austin and Mark D. Johnston, trans. Amy M. Austin, Alexander Ibarz, and Mark D. Johnston, 82, *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill, 2019, pp. 81-116.
- SPRINGER, Carl P. E., «Death and Life After Death in Martin Luther's Latin Elegies», *Acta Conventus Neo-Latini, Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*, Upsala: Brill, 2009, pp. 1049-1059.
- WERBLOWSKY, R. J. Zwi, «Milton and the *Conjectura Cabbalistica*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 18, 1955, pp. 90-102.
- WILLEY, Basil, *The Seventeenth Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*, New York: Doubleday, 1953.
- YATES, Frances, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.

**19. LA ESTÉTICA DE LA BELLEZA DIVINA EN LAS FIGURAS LULIANAS:
DEL *LLIBRE DE MERAVELLES* AL FRANCISCANISMO NOVOHISPANO**

LINDA BÁEZ RUBÍ

Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

El acto creador por antonomasia, en el que se muestra la identidad de lo que aparecía separado por un abismo: el espíritu y la naturaleza [...] Las formas del arte son copia directa, revelación inmediata de las ideas divinas, de las ideas que han actuado en la creación.

María Zambrano, *Filosofía y poesía*.

1. Las maravillas: presencia divina en la creación

Las enciclopedias medievales son tan mágicas como enigmáticas: inventarios llenos de símbolos y de alegorías cuyos significados tejen, entretejen y destejen la naturaleza en su relación con lo divino. Algunas de ellas llegan a tomar ficción literaria, más bien didáctica, donde el sabio personaje inicia al joven aprendiz en un viaje: el del asombro que se desprende a cada instante en que se vislumbra el plano de la gran obra de Dios. El *Llibre de meravelles* de Ramon Llull es el más bello ejemplo de esto último: a medida que el protagonista Félix va descubriendo la naturaleza con sus sentidos corporales y espirituales, va a la par entendiendo, amando y memorando la presencia manifiesta de Dios en ella. Y qué es la presencia de Dios, sino sus nombres (*dignitates dei*) que dan cuenta de la belleza absoluta de su creador. Porque la belleza, dentro del pensamiento medieval, es aquello que hay de eterno en las cosas: llamamos bello a todas aquellas formas que nos revelan la eternidad y el ser de Dios.¹ Por lo que percatarse de las figuras en que la creación se presenta ante los ojos humanos, es no sólo descubrir la huella de la belleza divina que hay en ellas, sino maravillarse ante el esplendor que de ellas se desprende. Puesto que Félix, con la doctrina adquirida de su padre,

[...] recorría bosques, montes y llanos, desiertos y poblados, veía príncipes y caballeros, iba por castillos y ciudades; maravillábase de las maravillas que hay en el

¹ Bruyne, 1946, p. 355.

mundo; y preguntaba lo que no entendía, y enseñaba lo que sabía; y en trabajo y peligros se ponía para que a Dios se hiciera reverencia y honor.²

Tener placer en dicho esplendor que se orquesta en el orden de las creaturas,³ es iniciar un proceso del conocimiento por vía de amor en el que el fin último es la contemplación de Dios: «que el conocimiento y amor de Dios sean tu vida toda; llora la flaqueza de los hombres que a Dios ignoran y desaman.»⁴

2. Estética y ética en el ejercicio amoroso del conocimiento

El amor en la experiencia humana aspira a la unión, a la unidad con aquello otro que es objeto de su amor.⁵ En Llull, el amor hacia Cristo es de vital importancia por la posición activa que le otorga la ser humano: éste, más allá de ser redimido por la naturaleza de Cristo, es capaz de ser recreado. Susceptible de ser perfectible, el hombre pugna por ser cada vez mejor en su anhelo amoroso de aspirar al *maximum*.⁶ Tal es el sentido que posee la encarnación de Cristo para los hombres en el mundo: ser ejemplo de lo que en su humanidad (naturaleza creada) es perfecto (naturaleza divina).⁷ Cristo representa la realización de todas las posibilidades intrínsecas de la especie humana, y por ello mismo, sólo a través de él se puede llevar a cabo la consumación del universo.⁸ Recordar su pasión es convertirse a devoción, puesto que así como Jesucristo se dio a la humildad y despreció la vanidad de este mundo, así el hombre dejaría este mundo y se daría al más vil oficio que encontrase.⁹

² «... Anava per los boscatges, per munts e per plans, e per erms e per poblats, e per prínceps e per cavallers, per castells, per ciutats; e meravellava's de les meravelles qui són en lo món; e demanava ço que no entenia, e recontava ço que sabia; e n treballs e ene perills se metia per tal que a Déu fos feta reverència e honor.» Llull, 1989, pròleg, p. 20.

³ «E per ço que sia conegut, amat e servit, fa aquest Libre de meravelles, lo qual departeix en deu parts, ço és saber: Déu, Àngels, Cel, Elements, Plantes, Metalls, Bèsties, Home, Paradís, Infern.» Llull, 1989, pròleg, p. 19.

⁴ «Tota ta vida sia en amar e conèixer Déu, e plora per los falliments dels hòmens qui Déus ignoren e desamen.» Llull, 1989, pròleg, p. 20.

⁵ En Llull se deja ver este fenómeno en sus obras que tratan sobre mística, como el *Liber de contemplació*, véase Llull, 1960, pp. 97-1269; el *Liber de amic et amat*, véase Llull, 1957, pp. 260-279; el *Arbre de filosofia d'amor*, véase Llull, 1960, pp. 25-84.

⁶ «Lo crestià dix que la major bondat que Déus pusca fer en hom, és que.l faça esser Déu en la persona del Fill de Déu; e la major granesa que pusca esser en hom, és que sia una persona ab Déu, qui és infinida granea», Llull, 1989, lib. 1, 7, p. 49; y cfr. Hillgarth, 1971, p. 238.

⁷ «Blaquerna respòs e dix que la santa humanitat de Jesucrist ha la natura divina posada més de bonesa que en totes les altres creatures; e la granea d'aquella natura humana és major en virtut de durar, de poder, entendre e amar, que no és tota l'altra virtut que Déus ha creada», Llull, 1989, lib. 1, 8, p. 51.

⁸ Domínguez, introducción al *Liber de homine*, 2000, p. 131.

⁹ «... Lo comte remembrà en la santa passió de Crist e en la santa vida que ls sants hòmens feien en aquell monestir; e ahc devoció que enaixí com Jesucrist se liurà a humilita e myspreà la vanitat d'aquest món, que enaixí desamparàs aquest món e que.s liuràs al plus vil ofici que pogués», Llull, 1989, lib. 1, 8,

Pero, para el ser humano, el ejemplo de realización máxima en Cristo, es realizable gracias a las potencias del alma racional que aspira a ser una en amor con Dios. Es por ello que, a diferencia de las otras creaturas, el hombre ocupa una posición central en la obra creacional. Ante Félix, el cuerpo es un ser unido de alma y materia (*compositum*):¹⁰ el primer lugar a través del cual se engendra un orden y se entiende el espacio en devenir.¹¹ En su materia corporal se ordenan las funciones de las potencias elementativa, vegetativa, sensitiva, e imaginativa,¹² mientras que la forma espiritual es el devenir del alma racional en sus tres potencias: memoria, intelecto y voluntad. Bien llamado microcosmos corporal, el hombre se establece como modelo del universo, es decir, modelo de la creación que guarda los más finos equilibrios de la armonía divina: «puesto que el hombre está en tan noble disposición por creación».¹³

Así, en la unión de lo material y lo espiritual el hombre declara no sólo su ser,¹⁴ sino su estado: el hombre como *ens homificans*¹⁵ se halla en constante actividad por procurarse lo amado (Dios como fin último), y en este movimiento desarrolla el más alto sentido de su humanidad. Porque si el propósito de la evolución humana es la belleza que sobrevive a todo y genera verdad, simplemente por ser fusión de lo mental y los sensual,¹⁶ entonces el cuerpo es sede privilegiada de realización estética. La estructura corporal es *locus*-lugar cuyo conocimiento conduce a un viaje místico donde el ser se conoce a sí mismo y a su prójimo, y encuentra a través de este ejercicio su fin último en la contemplación de la belleza en Dios.¹⁷

Y porque el hombre tiene alguna semejanza de Dios, por natura tiene a amar y conocer a su semejante, esto es, a Dios; pero, porque el hombre no sabe ni quiere usar sabiamente de la semejanza que tiene de de Dios, obra contra su propia semejanza y contra la semejanza de su Dios.¹⁸

p. 53.

¹⁰ «Lo sant ermità dix a Félix, que hom és esser ajustat de ànima e de cors», Llull, 1989, lib. 8, 44, pp. 168-170.

¹¹ Zumthor, 1993, p. 18.

¹² Cfr. Llull, 1989, lib. 8, 44, pp. 168-170.

¹³ «...com sia cosa que hom sia en tan noble disposició per creació», Llull, 1989, lib. 8, 44, p. 171.

¹⁴ «E la forma humana e la metèria humana són la essència de hom, e hom és l'esser compost e ajustat de forma e matèria humana», Llull, 1989, lib. 8, 44, p. 170.

¹⁵ Cfr. Llull, 2000, arbor quaestionalis, III, q. 40, p. 31; y la explicación al respecto en Domínguez, introducción al *Liber de homine*, 2000, p. 130.

¹⁶ Brodsky, 1994, p. 207.

¹⁷ Cfr. Llull, 1989, lib. 8, 43, p. 168: «-Sényer- dix Félix- longament he desiujat a saber què és hom, en com és ordonat per natura, en per qual fi lo ha Déus creat; car tants de falliments són en hom pecador, que molt desig saber la manera per què hom és creat, e la disposició en què hom és, per ço que haja coneixença de hom pecador e de hom just; e, per la coneixença que ahuré, sàpia conèixer mi mateix, e Déu primerament, e mon proïsme.-».

¹⁸ «E car hom ha alcuna semblança de Déu, ha per natura que am e conega son semblant, ço és Déu; mas cor hom no sap ni vol usar sàviament de la semblança que ha de Déu, fa contra sa mateixa semblança e

Porque el ejercer su semejanza implica el florecimiento de la fina ética luliana que se trasvasa en el callado fluir del ejercicio de percepción estética.¹⁹ ¿No son acaso aquello (una ética y una estética) lo que nos propone el donzell cuando lleva al rey aquel libro escrito por «un santo ermitaño, que en alta montaña, cerca de un castillo hacía penitencia» y habría de legarlo al «más sabio y devoto príncipe en el mundo a su muerte»?²⁰

“Doncel”, dijo el rey, “sabéis vos de qué trata este libro?” El doncel dijo al rey que el libro trataba del placer corporal y espiritual: “De placer corporal trata, pues en él hay muchas y diversas figuras, que están muy noblemente hechas, y son de tantas maneras como el hombre pueda pensar acerca de las criaturas y las obras de las criaturas.”²¹

Este libro es el *Libre de plasent visió*,²² del cual sabemos que contiene pintadas muchas figuras e historias: las figuras son las criaturas y las obras de las criaturas que, al ser objeto de estudio, son aprehendidas por placer.²³ La percepción estética de las mismas es un placer que, al iniciarse en vía de amor, trasciende las cosas mismas de su corporeidad: es el placer que se sublima, que toca los *ojos espirituales* del ser humano y al hacerlo genera la experiencia estética de la belleza divina y su perfección. Es decir, el placer que se eleva a ser espiritual porque busca el fin último en las figuras de las cosas creadas: la armonía y el orden en que se revela la belleza de *su noblemente hechura* y cuya contemplación es un constante maravillarse en el amor que las revela

... y en este libro [el ermitaño] miraba todo el día, para tener de él placer corporalmente y espiritualmente: placer corporal porque el libro es hermoso, y bien pintado, y figurado, y porque de muchas figuras está compuesto; placer espiritual tenía,

contra la semblança de son Déu». Llull, 1989, lib. 1, 3, pp. 168-170; y cfr. Llull, 1989, lib. 8, 61.

¹⁹ Para el tema remito al lector a Menéndez y Pelayo, 1946, pp. 397-429. Aunque su estudio se basa en una retórica pseudoluliana, *In rhetoricam Isagoge* (1515), manifiesta brillantes intuiciones con respecto a la estética luliana.

²⁰ «Sényer rei, un sant ermità, qui en una alta muntanya, près de un vostre castell, feia penitència, és passat de aquesta vida, en sa mort, mon pare visità a quell sant hom, lo qual li dix que ell aquest llibre donàs al pus devot príncep que ell sàpia; e per açò, sényer pare vos tramet aquest libre...». Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 195.

²¹ «Dementre que lo rei estava en aital consideració, un donzell aportà al rei un libre on eren depintes oltes figures e estòries... “Donzell”, dix lo rei, “sabets vós de què és aquest libre”? Lo donzell dix al rei que lo libre és de plaser corporal e espirital: “De plaser corporal és, per ço car hi ha moltes e diverses figures, qui són molt noblement feites, e són de totes aitanes maeneres com hom pot pensar de criatures e de obres de criatures» Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 195.

²² Destinado a instruir a un monarca por el método intuitivo: a partir de la visión placentera se proporciona el placer sensitivo de ver junto con el placer intelectual de comprender (Llull, 1989, lib. 8, 57); no obstante no se ha encontrado ningún manuscrito hasta la fecha de la obra y parece ser que no fue redactada, quedando tan sólo como proyecto en la mente de Llull. Cfr. Llull, 1989, not. 71, p. 196. Sobre su carácter enciclopédico medieval y la enciclopedia como figura y el libro como metáfora del mundo, véase Franklin-Brown, 2012, pp. 33-48; Mary Franklin-Brown, 2018, pp. 385-386.

²³ Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 195.

porque, por lo que veía con ojos corporales, se volvía a ver con ojos espirituales, con los cuales veía a Dios y las obras que había en la criaturas; y tenía placer de lo que consideraba en las cosas pasadas, y en las obras que hacen las criaturas.²⁴

Félix confirma con ello dos etapas interdependientes en el proceso de la recepción estética luliana:²⁵ el mundo sensible y el mundo intelectual que se comunican mediante la *vis imaginativa*.²⁶ Ella es puente vital para llevar a cabo el proceso de experiencia estética.²⁷ Sabia, ordena aquello que toma de las figuras de las cosas corporales mediante la percepción que los sentidos han hecho de ellas, para después elevarlas a la cámara de la *phantasia* (cámara) donde se presentan ante el intelecto.²⁸ Cuando la imaginativa le ha presentado al intelecto las impresiones de los sentidos, entonces el entendimiento se eleva hacia el escalón más alto.²⁹ Ahí, el intelecto humano reflexiona sobre la naturaleza intelectual de la forma bella que viene a ser Dios, para que después la memoria la recuerde.

Y porque el mundo es imagen por la cual significase la belleza de Dios, entonces la memoria fue creada para recordar a Dios, por eso, por natura, se debe alegrar cuando recuerda la imagen de Dios, en cuya imagen están significadas sus dignidades, saber que por la bondad de la criatura significase la bondad de Dios y así en las otras cosas semejantes a éstas.³⁰

²⁴ «... e en aquest libre ell guardava tot jorn, per ço que n'hagués plaer corporalment e espiritual: plaser coproal en havia, per ço car lo libre és bell, e ben pintat e afigurat, e car de moltes figures és ajustat; plaser espiritual en havia, per ço car, per ço que veia ab ulls corporals, se girava a veser ab ulls esperitals, ab los quals veia Déu e eles obres que havia en les criatures; e havia plaser de ço que considerava en les coses passades, e en les obres que fan les criatures», Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 196.

²⁵ Si en Llull, la episteme es vía de amor, entonces dentro del proceso de aprehensión del conocimiento es posible y necesaria la experiencia del placer, tanto corporal como espiritual. Descripciones sobre el placer en el oír, en el ver, en el oler, en el gustar y en el sentir, tanto como en el placer espiritual experimentado por el entender, querer y recordar, son lo que Félix revela ante nuestra mirada. Cfr. Llull, 1989, lib. 8, 53-60, pp. 186-202.

²⁶ Para un estudio sobre la importancia de la *vis imaginativa* y sus funciones cfr. Vega, 1992.

²⁷ «Per la imaginació imagina hom les coses sensibles; e con hom no ha en presència les coses que hom ha sentides ab senys corporals, adoncs la imaginativa les reté e les representa a hom en aquella disposició segons la qual hom ha vist, e oït, o gustat, o odorat, o sentit. Ab imaginació imagina hom la disposició de la obra corporal, així com en escriure, en pintar, en edificar castells e palaus, naus e les altres coses de açò semblants. Aquesta imaginació és apel·lada forma o potència imaginativa, e és virtut de imaginar», Llull, 1989, lib. 8, 44, p. 169.

²⁸ «Sapies, fill, que la anima ab la ymaginacio pre en ajusta en comú tot so que li offeren los cinch senys corporals, veent, oent, odorant, gustant, sintent; e offer ho ab la phantasia al enteniment; e après l.enteniment puja més a en sú en entendre Deu e ángels e les coses entellectuals, les quals la ymaginacio no pot ymaginar. La phantasia es cambra qui es en lo paladar, sobre lo front e en lo forn; e la imagenativa ajusta so que pren de les coses corporals, e entra sen en la phantasia ab so que pren, e enlumena aquella cambra per so que l.enteniment pusca pendre so que la imaginativa li offer», Llull, 1906, cap. 85, 5, 6, p. 162.

²⁹ «Postquam autem ipse intellectus praedictos sensus ab imaginativa recipit, ex ipsa penitus denudatur, ascendens superius. Et postea sine ipsa intelligit», Llull, 1967, VIII, p. 122.

³⁰ «E car la memòria sia creada a membrar Déu, per açò, per natura, se deu alegrar con remembra la imatge de Déu, en la qual imatge són significades les dignitats de Déu, ço és saber, que per la bonesa de

Por ello, las figuras de la naturaleza no pueden ser fuente de pecado puesto que son manifestación del ser primero: saber que por la bondad de la criatura significase la bondad de Dios. El pecado sólo surge como consecuencia de un error en el hacer ética, a saber, exclusivamente de la desviación de los fines: como cuando por fin último el hombre se queda en la primera etapa de recepción y hace de ella su fin último que vendría a ser el amor a lo sensible, en vez de dirigir su amor al fin último de Dios.³¹ Esto es a lo que se le llamaría un trastocamiento del orden en las intenciones lulianas respecto al fin último: el mundo os alejará de amar a Dios si al mundo amáis por él mismo.³² Con ello, la actitud del hombre rompe la bella orquestación de la armonía que Dios decretó en el universo, porque los bienes de las cosas creadas sirven para que el hombre reconozca el infinito amor que Dios puso en él: “Dios, que ha creado este mundo y lo ha dado a los hombres con gran nobleza y bondad, para ser de ellos muy amado y conocido»³³. En este sentido, el hombre tiene en sus manos no sólo el salvaguardar la armonía y el orden del universo, sino que mediante el ejercicio de un correcto comportamiento moral se vuelve recreador constante del orden y de la armonía. Así, el *homo homificans* viene no sólo a confirmar su ser en la estética (*compositum*) sino que a la vez su estar haciendo estética, porque el ejercicio de la ética se enseña realmente desde un sentido estético.

3. Las figuras lulianas: hacia una equilibrada belleza

Este estar haciendo estética se vale de las figuras de los seres creados para su realización. La de significación semántica de *figura* en la época medieval abarca un amplio espectro.³⁴ Al término *figuras* en Lull se le puede entender, por lo menos, bajo tres aspectos que se vislumbran en el *Liber de plasent visio*: una representación figurativa (imágenes de la escala del ser), un sistema de lógica

la criatura és significada la bonea de Déu, e per la granea de la criatura és significada la granes de Déu, e així de les altres coses semblants a aquestes». Lull, 1989, lib. 8, 53, p. 186.

³¹ «Cant los hòmens d'aquest món han plaers dels delits temporals, e aquells no amen per lo creador qui ls ha creats, per ço que hom ab ells e en ells lo sàpia amar e conèixer, adoncs se lunya Déus d'aquells hòmens, per la qual estranyadat hom no.n pot haver coneixença, en en déu no pot hom haver la delectació que hauria si n'havia coneixneça. Mas quant home se leixa d'amar los delits d'aquest món, ab los quals delits e ab lo qual món hom ama Déus, adoncs los delits e el món enqueren hom, e donen manera per la qual hom am Déu, e de Déu haja coneixença», Lull, 1989, lib. 1, 2, p. 26.

³² «... per què lo món vos lunyarà de amar Déu si al món amats per ell mateix; e Déus és ço per què lo món vos significarà Déu si el món amats per ço que puscats conèixer e a amar Déu», Lull, 1989, lib. 1, 2, p. 26.

³³ «Déu, qui aquest món ha creat e donat als hòmens en gran noblea e bonea, per tal que per ells fos molt amat e conegut», Lull, 1989, pròleg, p. 19.

³⁴ Estudios capitales al respecto: Auerbach, 1938, pp. 436-489. Marry Carruthers ha especificado además que los términos *pictura*, *figura*, *descriptio*, *imago* podían referirse a una écfrasis verbal o imagen gráfica y, en ocasiones, a ambas, cfr. Carruthers, 2013, p. 140, nota 14.

simbólica (árbol enciclopédico),³⁵ y un sistema de combinatoria algebraica (figuras geométricas del *ars*)³⁶. Así, el nivel de la representación figurativa de las imágenes se va resolviendo lógicamente en símbolos que se explican mediante los procesos de una combinatoria alfabética. Tan sutil como consciente, la recepción de las figuras entendidas bajo estos tres aspectos traza un camino ascensional que, al transitarse ordenadamente, culmina con la consumación del fenómeno estético en Llull: de la imagen (figurativa), a la lógica simbólica (arborización) hacia la geometría algebraica (combinatoria), caminos que conducen a la contemplación de la belleza en Dios.

A saber: en el libro está figurado el cielo empíreo, y la disposición del trono divino y de los santos gloriosos; después está la figuración del firmamento, y del sol y de la luna [...]. En este libro están figurados los filósofos y las obras de natura, como hombres, animales y pájaros, peces, plantas.³⁷

Más claramente, aquellas bellas pinturas de la creación se organizan bajo una sucesión jerárquica de imágenes figuradas: cielo empíreo que es morada de Dios y de los santos; el firmamento como sede de los astros donde se hallan el sol y la luna. Las obras de natura se someten al orden que dicta la escala del ser: figuras de hombres, animales, aves, peces y plantas. A su vez, esta estructura jerárquica apunta a ser imagen simbólica del árbol enciclopédico luliano (*Arbre de sciència*). Estructura en la que se ramifica-clasifica lógicamente la creación en escalones-niveles. A su vez cada escalón del ser se despliega en una árbol que *re-crea* un modelo jerárquico de organización clasificatoria:

y de todos los animales, pájaros, peces y plantas hay figuras y obras; y lo mismo de los hombres, como prelados, príncipes, clérigos, caballeros, mercaderes, y de todas las artes mecánicas.³⁸

Mediante su actividad, los seres definen su función y con ello determinan su lugar en la jerarquía arbórea. Llull va más allá aún con su visión del universo

³⁵ Cfr. Vega, 1992, p. 71.

³⁶ Las figuras del *ars* se tratan en *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, véase Llull, 1965, dist. 1, pars I-II, pp. 433-442. Son cinco en total, y «per istas quinque figuras potest homo invenire veritatem sub compendio, et contemplari et cognoscere Deus, et vivificare virtutes, et ortificare vita». Llull, 1965, p. 433. Para su descripción y su funcionamiento, cfr. Llull, 1965, pars 1-2, pp. 433-442: A (Dios y sus *dignitates*), S (alma racional y tres potencias), T (los principios relativos); V (Virtudes y vicios); X (contrarios y predestinación); Y (figura de la Verdad), Z (figura de la Falsedad).

³⁷ «Ço és saber: en lo libre és lo cel imperial afigurat, e la disposició de la sede majestat e de los sants de glòria; enaprés hi és l'afigurament del firmament, e del sol e de la luna [...]. En aquest libre són afigurats los filòsofs e les obres de natura, enaixí com en hòmens, bèsties e aucells, peixs, plantes». Llull, 1989, lib. 8, 57, pp. 195-196.

³⁸ «...e de totes les bèsties, aucells, peixs, plantes hi ha figures e obres; e açò mateix dels hòmens, enaixí com de prelats, prínceps, clergues, cavallers, mercaders, e de totes les arts mecàniques». Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 196.

creado y dilucida las raíces que sustentan el árbol y que nutren cada escalón del ser: «Y por orden, cada cosa es distinta de la otra, por lo que cada una tiene su figura.»³⁹ Y qué es tener figura, sino la manera en que las *dignitates dei* se combinan mediante principios y reglas, para determinar el grado de participación divina que hay en ellas. Por ello, cada una, los hombres, y los animales, y los pájaros, y peces, a saber, tienen una manera (combinación) según la cual «viven y hacen obras en este mundo para vivir.»⁴⁰ De modo que las figuras geométricas se hallan funcionando en cada ser: las *dignitates dei* (figura A) son manejadas conforme a los principios de relación (figura T) de las cuales se vale el alma racional (figura S) para entender las cosas creadas y entresacar de ellas ejemplos (figura V, X, Y, Z) que la lleven a ascender hasta su fin último. Delicada interrelación de figuras en la que

estaba el rey con sus santos hombres, y les hacía exponer lo que las historias del *Libre de Visió* significaban. Entre oír y ver y considerar, recordar, entender y querer, estaba el rey siempre en gran placer, y estuvo hasta su muerte.⁴¹

Y he aquí que se cumpla la profunda coherencia de la estética luliana dentro del proceso de conocimiento en el *Libre de plasent visió*: del oír y ver las imágenes figurativas de los seres (plano sensible) se asciende mediante la *vis imaginativa* a considerarlas con los ojos espirituales las figuras del símbolo y de la combinatoria (plano intelectual). Allí, el alma racional es máxima expresión del ejercicio de sus facultades que emplean los instrumentos del *ars* para recordar, entender y querer alcanzar su fin último en Dios.⁴²

El *ars* luliano se nos presenta así como un sistema productor de estética: opera con base en bellos equilibrios resultados gracias al juego relacional entre diferencia, contrariedad y concordancia (figura T),⁴³ y que traducen la lógica de su pensamiento en jerarquías, escalas y árboles; todos ellos edificios geométricos, matrices combinatorios de un orden dinámico que no hacen sino revelar la manifestación de la eterna belleza divina en el mundo.

³⁹ «E així, per ordre, en cascuna cosa distina de altra, ha sa figura, e la manera segons que los hòmens, e les bísties, e aucells, e peixs.» Llull, 1989, lib. 8, 57, pp. 195-196.

⁴⁰ «...viuen e fan aquest món obres per tal que viuen.» Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 196.

⁴¹ «[...] estava lo rei ab sos sants hòmens, e a ells feia espondre ço que les històries del *Libre de Visió* significaven.» Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 197.

⁴² Cfr. Vega, 1992, p.78.

⁴³ Carruthers ha vislumbrado cómo el sentido de la estética medieval se basa en un constante juego de opuestos, de una *varietas* retórica que permite abarcar una amplia gama de características sensibles de las cosas y sus consiguientes afectaciones anímicas en el ser humano. Cfr. Carruthers, 2013, pp. 135-164.

4. La correlatividad como manifestación de la estética en Ramon Llull

Mas, si habría que definir qué tipo de estética es la luliana, no bastaría con describirla como un sistema de equilibrios armónicos, donde las matrices del orden son organizaciones jerárquicas que sirven a una lógica visual. Sería preciso denominarla desde el vocabulario mismo que Llull empleó para definir su pensamiento: una *estética correlativa* que justamente es el corazón del *ars* luliana.

En cada obra, Llull pone al descubierto una estética tan clara y tan firme que nunca abandona su coherencia, a cambio la reafirma en cada engranaje del *ars*: la belleza divina se despliega en un ritmo trinitario correlativo, proyectándose desde las regiones de su íntima unidad (Trinidad *ad intra*) hasta la regiones de su externa manifestación (mundo creado *ad extra*). Es por ello que, todas las *dignitates* que conforman la esencia de la belleza divina,⁴⁴ se impregnan de este ritmo correlativo, puesto que están en el ser de Dios trinitario, «y cada una de ellas es Dios, y ninguna está ociosa».⁴⁵

Pues es el principio de actividad, por medio del que la belleza de Dios se manifiesta en su correlatividad: «la bondad que no cesa de hacer bien, esto es, de producir bien en sí misma y de sí misma»,⁴⁶ a saber, aquella «bondad que es el Padre engendra al Hijo y da origen al Espíritu Santo, de sí misma, en sí misma y por sí misma».⁴⁷ Bajo este aspecto se revela ante Félix la acción correlativa de la trinidad: la bondad que es el Padre es sujeto *de sí mismo* (*bonificatiu*), engendra al Hijo como objeto *en sí mismo* (*bonificable*), a través de la acción *por sí misma* del Espíritu Santo (*bonificar*). Dichas relaciones correlativas se proyectan *ad extra* en el mundo: la forma (-ivum= sujeto= Padre) que *informa* (-are= verbo= Espíritu Santo) a la materia (-bile= objeto=Hijo) para conformar todas las cosas creadas del universo. Así en estas tres cosas consiste toda la belleza del mundo,

sin las cuales el mundo no sería en la unidad en que es, ni las tres cosas serían lo que son, sin que cada una de ellas no fuese en sí misma una cosa en tres cosas; a saber, que todo cuerpo es uno y consiste en tres cosas, las cuales son materia, forma y la conjunción que hay de la materia y la forma en ser un cuerpo reunión de materia y de forma.⁴⁸

⁴⁴ «- Amable fill, en la natura de Déu és bontat, infinitat, eternitat, poder, saviesa, volentat, e moltes de altres», Llull, 1989, lib. 1, 4, p. 35.

⁴⁵ «...dignitats són en lo esser de Déu e cascuna és Déu, e en neguna no és ociositat», Llull, 1989, lib. 1, 4, p. 35.

⁴⁶ «On per açò la bontat no cessa de fer bé, ço és, produir bé en si mateixa e de si mateixa», Llull, 1989, lib. 1, 4, p. 35.

⁴⁷ «...ço és saber, bontat, qui és Pare, engendra lo Fill, edóna iximent al sant Esperit de si mateixa, en si mateixa e per si mateixa; e açò mateix se segueix de infinitat, eternitat e poder», Llull, 1989, lib. 1, 4, p. 36.

⁴⁸ «...sens les quals lo món no seria en la unitat en què és, ni les tres coses no serien ço que són, sens que

Las relaciones trinitarias en su presentación correlativa son los pilares de la estética luliana, puesto que al dar nacimiento al mundo, *generan* las figuras de las cosas creadas imprimiéndoles la huella correlativa de la matriz que nacieron. La imágenes de las figuras de la naturaleza, al ser conjunción de forma y materia, son representación de la unidad trinitaria de Dios. Ya que el arte luliano, lejos de ser forjador de sombras y fantasmas, es revelación de la verdad más pura, es la manifestación de lo absoluto.⁴⁹

El animal es tres cosas, a saber, cuerpo, espíritu y la conjunción por la cual el cuerpo y el espíritu se reúnen y son un animal, a saber un hombre, un león, un pájaro, y así todas las otras cosas que son reunión de cuerpo y alma. Y en este número de uno y de tres consiste el mundo, y todo cuanto ha sido creado, al ser sustancial, significa que la sustancia de Dios es una, y consiste en tres personas distintas, a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo.⁵⁰

La estética correlativa se funda no en una visión directa de las cosas, sino en una visión transformadora que parte de las cosas sensibles para elevarse a su Creador: todo cuanto de creado hay en el mundo es creado a semejanza de la belleza de Dios mismo.⁵¹ La percepción de las imágenes (o manifestación icónica) nos ofrece trascender su naturalismo visual, al conducirnos a una estilización, a una explicación algoríca de la estructura físico-matemática de la naturaleza.⁵²

La figura-imagen, fiel a su armonía, no sabrá sino expresar su orden, puesto que las *dignitates Dei* no pueden ser sino eso y articularse en ello: una belleza absoluta que al darle forma a la materia lo único que puede hacer y ser, es comunicarle su belleza (emanación del Uno). Y en ello radica, precisamente, el sentido de tal estética que no es sino llevar, a través del *maravillarse*, al ser humano hacia su fin último: puesto que Dios ha creado el mundo visible para que el hombre se eleve por su espectáculo a la afirmación de sus existencia.

cascuna no fos en si mateixa una cosa en tres coses; ço és saber, que tot cors és un e és en tres coses, les quals són matèria, forma e la conjunció que ix de la matèria e de la forma en esser un cors ajustat de matèria e de forma». Llull, 1989, lib. 1, 4, p. 34.

⁴⁹ Zambrano, 1993, p. 226.

⁵⁰ «Animal és tres coses, ço és saber, cors, e esperit, e la conjunció per què el cors e lo esperit se ajusten e són un animal, ço és saber, un hom, un leó, un aucell, e així de totes les altres coses que són ajustades de cors e de ànima. E en aques nombre d'un e de tres està lo món, e tot quant és creat, en esser substancial, a significar que la substància de Déu és una, e és en tres persones distintes, ço és saber, Pare, Fill e sant Esperit». Llull, 1989, lib. 1, 4, p. 35.

⁵¹ «Si Déus no fos en una unitat de substància e en trinitat de pesones, no hagra creat tot quant és a tal semblança de si mateix, qu.n porgués esser conegut e amat per los hòmens, e fóra lo defalliment en déu si ls hòmens no.l poguessen conèixer per defalliment de sa semblança, e de la semblança del món, e de ço que el món conté en si mateix.- » Llull, 1989, lib. 1, 4, p. 36.

⁵² Bruyne, 1946, p. 297.

5. Las imágenes figurativas en el *exemplum* luliano

Más también las figuras lulianas aparecen en el *Libre de plasent visió* hilando «historias de batallas, de ciudades, de naves, de galeras de reyes y de todas las demás cosas antiguas que pasaron este libro hace memoria.»⁵³ Este hacer memoria por imágenes histórico-figurativas es una manera de hacer historia moral a la manera medieval mediante un *ars memorativa* clásica, donde las imágenes agentes (*imagines agentes*) actúan desde sus lugares (*loci*) asignados en el proceso del recordar. La memoria se encargará de guardar y perpetuar aquellas hazañas históricas que haya que recordar por su ejemplaridad ética. Ellas son didácticas y, al serlo, se convierten en adecuados instrumentos para combatir el olvido humano: serán, por lo tanto, *exempla*.⁵⁴ Estos son narraciones literarias preñadas de alegorías simbólicas que, muchas de las veces, ornamentarán los muros de los edificios o las páginas iluminadas de los manuscritos.⁵⁵

Común fue que, en la tradición mnemotécnica clásica empleada por la retórica del medievo, los *exempla* se desglosaran en alegorías cuya representación se realizaba por medio de imágenes agentes.⁵⁶ Estas eran distribuidas en lugares específicos y dispuestos ordenadamente para almacenarse en la memoria del predicador, que durante su transmisión los enriquecía con una retórica gestual (*actio*) con el fin de impresionar al receptor y así lograr que a su vez, mediante esta afectación, éste retuviera en la memoria dichas enseñanzas morales.⁵⁷ El uso de la imagen figurativa en los *exempla* del *Liber de plasent visió* se inserta bajo esta tradición retórica memorativa. Las historias-*exempla* del *Libre de plasent visió* se traslucen en un desfile de imágenes alegóricas donde cada ser es *figura* de la semejanza divina. Así, el lugar-*locus* que ocupan se determinará según el grado de participación que tienen ellas de la belleza divina. Asimismo, ya que las palabras nombran las imágenes que corresponden a los *exempla*, éstas serán entonces expresión directa de ellos, los pivotes de su articulación. Llull plantea así una teoría de la belleza basada en el orden de la jerarquía de las imágenes y de la forma de sus palabras.⁵⁸ Puesto que *rhetoricus ornat cum voce significativa*:⁵⁹

⁵³ «[...] en aquest libre ha estòries de batalles, de ciutats e naus e galees, reis; e de totes altres coses antigues que són passades, fa aquest libre memòria per figures.» Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 196.

⁵⁴ Sobre la función del arte en la Edad Media, cfr. Bruyne, 1946, pp. 274-278.

⁵⁵ El hombre se introduce al arte figurativo de la pintura por dos razones: *ob memoriam rerum gestarum et venustatem parietum*. Cfr. Bruyne, p. 274.

⁵⁶ Dos estudios fundamentales para el arte de la memoria en la retórica del medievo: Yates, 1974; Carruthers, 1990.

⁵⁷ Cfr. *Ad Herennium*, 1954, III, XVI-XXIV; y Quintiliano, 1979, XI.

⁵⁸ Cfr. Llull, 1960, cap. 359, 19-28, pp. 1217-1219; Llull, 1906, cap. 73, p.131: «Retòrica és parlar bellament e ordenadament, per la qual són agradablement ordonades paraules e per la qual hom és exoït moltes vegades». Las palabras pueden ser bellas por la forma: Dios, ángel, hombre, bondad, rey, caballero, sol, estrellas, león, caballo, rosa, rubí, esmeralda, lirio; por la materia: ángel puesto que posee

Un día ocurrió que estudiaba mirando una figura en la que estaba pintado que el rey se hallaba sentado a la mesa, y comía en un gran palacio, en el que comían muchos caballeros. En aquel palacio había pintados muchos juglares que tocaban diversos instrumentos; y ante la figura del rey estaban pintados un león y una serpiente que se combatían. En el oído el rey tenía su boca un demonio, que significa que la serpiente, con el oír lisonjas y vanidades, combate al león, que significa al rey.⁶⁰

El orden los lugares que ocupan las imágenes se deja insinuar: rey, caballeros y juglares que se ordenan verticalmente en una jerarquía estamental. Por lo demás, el significado de las alegorías es bastante claro en el pasaje luliano: la serpiente significa las falsas lisonjas vanas de las cuales gustan oír príncipes y prelados.⁶¹ La confrontación entre el león (fortaleza) y la serpiente (lisonjas y vanidades) se organiza en un esquema vertical de oposición entre virtudes y vicios, en el que se debate el comportamiento humano. Grave es que, los príncipes y los prelados gusten de escuchar lisonjas vanas, más que los demás hombres, puesto que en ellos está, según el lugar-*locus* que ocupan en el orden de la jerarquía social, el dar buen ejemplo para salvaguardar el orden social. Más grave aún es incurrir en el pecado de la vanagloria al «oír alabanzas de sí mismos», en vez de alabar a Dios, puesto que quebrantan con ello la primera intención que es el amor a Dios. Vital es entender que el mal deviene de la ruptura del equilibrio entre la sensibilidad-cuerpo y la razón-alma, entre la estética de lo sensible y la moral de la sabiduría.⁶² Sin embargo, la filosofía luliana cargada de optimismo postula la recreación como salvación, porque todo está en el mundo y en el ser humano que está en constante recreación.⁶³ Así, la recreación abre posibilidades: el rey decide construir un gran monasterio, en el cual estuviesen santos religiosos y sabios en ciencia de teología y filosofía, en cuyas palabras se tuviese placer al oír hablar de Dios y de sus obras.⁶⁴

materia espiritual; el sol, la luna y las estrellas porque son incorruptibles; por finalidad: el ángel puesto que fue creado para servir a Dios, la justicia que tiene el fin de conservar la paz. Cfr. Llull, 1991, pars 2, 2, pp. 12-14.

⁵⁹ Rubió, 1959, p. 11.

⁶⁰ «Lo rei pres aquell Libre de plasent visió, e en aquell s'estudiava volenter. Un jorn s'esdevenç que ell estudiava en una figura on era depint que el rei seia a sa taula, e menjava en un gran palau, on menjaven gran res de cavallers. En aquest palau havia depints jutglars qui sonaven diverses esturment; e denant la figura del rei havia depint un leó e una seprent qui.s combatien. A la orella del rei tenia un demoni sa boca, lo qual significava que la seprent, ab oir laors e vanitats, combat lo leó, qui significa rei.» Llull, 1989, lib. 8, 57, pp. 196-197.

⁶¹ «Molt considerà aquell rei en aquella història, e apercebé ço que la història significava, e dix aquestes paraules: «¡A, falses laors vanes! per què sots en lo món?, ¿ni per què sots pus plaents a oir als prínceps e als prelats, que als altres hòmens? ». Llull, 1989, lib. 8, 57, pp. 196-197.

⁶² Bruyne, 1946, p. 369.

⁶³ Para entender la relación entre la recreación del mundo y del ser humano dentro del contexto de la pasión de Cristo, cfr. Llull, 1989, lib.1, 8, 9, pp. 51-57.

⁶⁴ «...considerà e preposà a fer un molt gran monestir, en lo qual se metés ab molts sants religiosos qui cantassen noblement lo sant ofici de la missa, e que sabessen en la santa ciència de teologia e de filosofia, per tal que tots jorns hagués plaser en oir lo ofici de la missa, e en oir lurs paraules, en les quals

Puesto que cuando el hombre adora y alaba a Dios, alaba los más bellos dictados y las más bellas palabras que el hombre jamás pueda hablar ni decir.

Es claro que para Félix, el mundo visible planteado en el *Liber de plasent visió*, requiere ser nombrado y al ser nombrado, ser contado. Las imágenes, semejanzas bellas y ordenadas por bellos adjetivos, participios y verbos, necesitan ser nombradas par hacernos parte de la experiencia de cosas agradables:⁶⁵ claman su voz retórica para escucharse, es decir, para ser comunicadas y ser recibidas.

mas Félix se excusó, y dijo que és estaba obligado a ir por el mundo contando aquellas maravillas que había visto y oído... El abad y todo el convento pidieron a Félix que tomase su hábito, y que con su hábito anduviese por el mundo contando el *Libro de las maravillas*.⁶⁶

El *ars* luliano constata así, su misión pedagógica y social, de carácter sensible y estético, llevando a la imagen y a la narrativa a actuar bajo la consigna de *prodesse et delectare*,⁶⁷ puesto que las figuras y las historias deben de dar cuenta de la presencia de Dios en el mundo. Y qué es su presencia divina sentida en el ser humano, sino una experiencia estética donde la belleza de las cosas se gradúa según el orden creacional en que la imagen y las palabras hallan su lugar y su identidad. Puesto que una imagen, un concepto, una frase son bellos tan sólo si reflejan la realidad trascendente, es decir, aquella manifestación de la belleza divina comprensible por la razón humana que, gracias al uso de las figuras del *ars*, puede andar hacia el camino de la contemplación divina.⁶⁸

6. El libro abierto como manifestación de eterna belleza

Como libro abierto, el *Libre de meravelles*, es espejo de la belleza inconsumable. El *Libre de meravelles* se multiplica según las maravillas que se vislumbren y se cuenten, porque la belleza de Dios es simplemente infinita en su bondad, en su grandeza, en su magnitud. Es decir, que la belleza no cesa de reflejarse, y su reflejo se desenvuelve en haces de correlación *ad intra* y *ad extra*. Dejarse iluminar los

hagués plaser en oir parlar de Déu e de ses obres.» Llull, 1989, lib. 8, 57, p. 196.

⁶⁵ «Lo retòric tracta com pusca parlar bells vocables, per ço quel seny d'oir n'aja plaer... pren lo retòric en l'Abre ymaginal semblances belles e ordenades e dispostes a plaer, posades aquelles semblances belles e ordenades e dispostes a plaer, posades aquelles semblances en paraules orandes ab bells adjectivs, participis e verbs; e posades aquelles paraules en bells e plasents eximplis e en ornades salutacions e humils pregueres e degudes demandes e prometents coses agradables». Llull, 1917, V, 6, p. 216. Sobre la importancia de la adjetivación en la estética medieval, cfr. Carruthers, 2013, pp. 45-79.

⁶⁶ «... mas Fèlix s'excusà, e dix que ell era obligat a anar per lo món recontant aquelles meravelles que hau vistes e oïdes,... L'abat e tot lo covent pregaren Fèlix que presés lur hàbit, e que en lur hàbit anàs per lo món recontant lo Libre de meravelles. » Llull, 1989, de la fi del libre, p. 391.

⁶⁷ Bruyne, 1946, p. 274.

⁶⁸ Sobre la epistemología y la cuestión estética, ver Rubio, 1996, pp. 73-80.

ojos corporales y los espirituales con su luz es dejarse maravillarse: es abrir las imágenes figurativas y descubrir en ellas, la delicada circulación lógica en la que se ordenan simbólicamente, así como entenderlas gracias a la combinatoria que opera en sus figuras geométricas. La perennidad de la belleza radica en su interminable movimiento: el sistema luliano nos revela que la esencia de la belleza es actividad constante (*ad intra, ad extra*), por lo que da de sí una estética que al comunicarse se recrea: contar a unos y otros el *Libre de meravelles*, y que el libro se multiplicase, según que, andando por el mundo, las maravillas se multiplicarían.⁶⁹

Maravillas que se recrean contándose por las cortes de los príncipes y de los preladados, por villas, por castillos, por ciudades, por desiertos, por monasterios y por todos los demás lugares donde habitan las gentes.⁷⁰

Llull propone un oficio misional, de constante recreación estética en cuya esencia correlativa la belleza divina se multiplique indefinidamente, a saber, una belleza en sí misma, de sí misma y por sí misma.

7. Maravillas novohispanas y su multiplicación contemplativa: Fray Juan de Zumárraga y Fray Diego Valadés

Ahora bien, ¿es posible hablar del interés en la concepción de una estética luliana en dos franciscanos cuya labor misional fue realizada en tierras del Nuevo Mundo durante el siglo XVI? Y, si es el caso, ¿cómo se empleo y qué aspectos de ella? En otro momento se ha detallado el ambiente espiritual de renovación de las misiones franciscanas americanas que abrevó de los movimientos de observancia peninsulares del siglo XIV donde circularon diversas corrientes lulistas. Vincular tanto a Fray Juan de Zumárraga como Fray Diego Valadés al movimiento de un lulismo humanista y reformador del siglo XVI no resulta equívoco, en tanto hay pruebas para sostener que sus fuentes se vinculan con dicho ambiente espiritual de renovación. La manera en que lo interpretan y emplean para sus intereses particulares, resulta ser un rico ejercicio de traducción y adaptación pero donde, la importancia de la percepción estética como la vimos expuesta en el *Félix*, se yergue como base de la edificación estético-moral del ser humano, para abarcar así, desde el ámbito natural (creación divina) hasta el ético y político.

Uno de los puntos medulares que vinculan a Zumárraga con el lulismo peninsular promovido en la *theologia naturalis* radica en el papel central que adquiere en su teología la vía de los beneficios expuesta en su *Regla Cristiana*

⁶⁹ «... e recontàs a uns e a altres lo *Libre de meravelles*, e que lo libre muntiplicàs, segons que, anant per lo món, les meravelles muntiplicarien...» Llull, 1989, de la fi del libre, p. 392.

⁷⁰ «... anàs recontar per les corts des prínceps e dels prelats, per viles, per castells, per ciutats, per desets, e per monestirs, e per tots les altres locs on gents habiten». Llull, 1989, de la fi del libre, p. 391.

breve,⁷¹ en tanto contempla para el individuo: «vuestra obra y principio ha de ser grata a nuestro Criador, haziéndole gracias por tantos y tan grandes beneficios.»⁷² La práctica de los beneficios se expresa en «alabanças divinas», y bajo éstos se contemplan el de la «creación, redención y gobernación».⁷³ Nos abocaremos al de la creación que es el mencionado en el *Félix* para entender la importancia que cobra la imagen de la creación como manifestación divina, articulada en el argumento discursivo del fraile bajo la estructura de las relaciones diagramáticas de las figuras lulianas. Para Zumárraga, como Félix, la creación es esencialmente buena por el «orden y regla» que no sólo tiene, sino que mantiene constantemente, y en esta recreación revela su estado dinámico, pues:

...la qual ociosidad es tan aborrecible a Dios, que todo lo que crió, luego en criándolo le dió su oficio exercitándolo en algo. Assí vemos que la tierra fructifica dando yervas y árboles; el agua produce peces; el cielo nos da luz; en manera que nada ay ocioso.⁷⁴

La visión que nos ofrece Zumárraga de una naturaleza activa y operante es esencial en tanto es un reflejo de las relaciones dinámicas divinas, y para explicitar esto emplea el recurso retórico demostrativo *assí*, haciendo eco al modelo de analogía empleado en el ejemplarismo luliano a través del *en axí*. A partir de esta estructura sintáctica se introduce la distribución de las cosas creadas que, según el oficio de cada cual (éste se define según las propietats = dignidades de cada una de ellas), se ejercitan en algo (actividad = producción, generación): la tierra produce vegetales (yerbas, árboles), mientras que el agua genera los animales (peces) y del cielo obtenemos las radiaciones de los astros (luz).

La función que cumple la naturaleza con relación al hombre dentro de la propuesta del discurso misional de Zumárraga es clara: las cosas creadas sirven al hombre con sus propiedades (se manifiestan y definen así su oficio) y bienes (ejercicio materilizado), y mediante esta acción hacen consciente al hombre de la necesidad de «pagar» a su creador (Dios de quien se comunica la dinamicidad que distingue a cada ser) por el servicio natural que le ha puesto a disposición. Vemos así que la creación se convierte en motivo de acción (dar gracias) en el hombre quien, tomando ejemplo de ella, no debe de éste estar ocioso,⁷⁵ cumpliendo así con

⁷¹ Permito remitir al lector para un estudio exhaustivo sobre esta vinculación a un estudio previo: Báez, 2005a, pp. 533-562.

⁷² Zumárraga, 1951, primer documento, p. 33.

⁷³ Zumárraga, 1951, primer documento, p. 33.

⁷⁴ Zumárraga, 1951, tercer documento, p. 86.

⁷⁵ «También le dareys gracias por aver conservado este mundo, mandando como de nuevo al sol que se presente a os servir con su luz, a la tierra y árboles con sus frutos y todas las otras criaturas.» Zumárraga, 1951, primer documento, p. 23.

el fin para el que fue creado: iniciar su ascenso hacia el encuentro con Dios a través de la percepción de las imágenes de la naturaleza y su forma o figura.

Por otra parte, vimos que la acción de dar gracias en Llull se refleja precisamente en la alabanza y que ésta surge a partir de que el hombre reconoce la esencial bondad de la creación en la que las potencias-dignitates de Dios están en constante actividad. De igual manera, resulta de suma importancia por ejemplo para Zumárraga, el cómo el hombre da gracias a Dios. Si bien la alabanza (como efecto de la experiencia amorosa) es el fin último de la práctica del beneficio de la creación, el camino que conduce a ella se vertebra alrededor de dos componentes básicos: la oración y la meditación. Si bien ambas se estructuran mediante la tradición clásica mnemotécnica que funciona con base en la composición de imágenes y lugares en los que ellas se colocan, también es posible traer a colación el ars luliana combinatoria como se entreevee en la propuesta de Zumárraga. Veamos esto en la siguiente declaración del misionero seráfico:

...y aun dando a Dios las primicias que es lo más primo de vuestra alma, entendimiento, voluntad y memoria. Pues El, estas primicias declaró así, pidiendo ser amado de todo corazón y de toda nuestra ánima y con todas nuestras fuerzas. Esto es decir, que en la oración nuestro entendimiento contemple sus grandezas. Nuestra voluntad haga la paga, amándole por ellas, pues amor no se paga sino con amor. Finalmente nuestra memoria se acuerde de dar gracias a tan liberal Señor que jamás cansa de hazer tan largas mercedes.⁷⁶

Zumárraga recomienda ordenar las tres potencias del ánima racional que son lo más primo de «vuestra alma humana» en la oración, a saber, entendimiento, voluntad y memoria. La clave está en el orden correcto al que se refiere seguir. Éste consiste en que cada potencia realiza las funciones que le corresponden, el entendimiento a entender/ contemplar las grandezas divinas, la voluntad a hacer la paga (es decir a retribuir el amor) y la memoria a recordar las gracias que le debe por las mercedes recibidas que se obtienen de la naturaleza, puesto que Dios pone en acción sus propiedades (*dignitates*) para hazer tan largas mercedes (dones, como el de la creación) a los hombres. Menester resultar aquí traer a colación la *figura S* luliana, mediante la cual el hombre es capaz de elevarse de su condición natural hacia el estado en el que, participando de la «imagen y semejanza» de Dios, accede a la contemplación divina. El argumento de Zumárraga visto bajo el mecanismo de la figura luliana, sería:

⁷⁶ Zumárraga, 1951, primer documento, p. 34.

Figura S

especie E

actos

Figura A= dignitates Dei

individuos:

(nuestro) B entendimiento	contemple	(E)	las grandezas
(nuestra) C voluntad (haga la paga)	amandole	(E)	por ellas
(nuestra) D memoria (se)	acuerde	(E)	(de dar gracias) a tan liberal Señor

Esto es a lo que Zumárraga llama: ser amado de todo corazón y de toda nuestra ánima y con todas nuestras fuerzas, es decir los actos de los individuos (BCD) de la primera especie E, encaminados ordenadamente en la figura S del ánima racional. La propuesta de meditación sobre el beneficio de la creación de Zumárraga parte de una percepción estética guiada y estructurada ordenadamente mediante el mecanismo diagramático-combinatorio propuesto por Llull en su ars contemplativa convirtiéndose así en un vehículo misional anclado en la vía del *debitum amoris*: el dar gracias por los bienes que Dios ha hecho a los hombres, donde todo se rige bajo el dictum místico «amor se paga con amor», en lenguaje de Llull, *vos dejats ésser pagat*.

Si bien en Zumárraga el aparato luliano de las figuras no se manifiesta visualmente, sí actúa en la estructuración de su argumentación narrativa: su operatividad *ordena* la manera en que se *encadenan* las facultades para actuar conforme a un orden que lleve a la contemplación de la belleza divina en su acto creacional. A su vez, a través de su operación en el proceso de meditación de las figuras de las cosas que constituyen la creación, conduce a la edificación del alma en su camino de conversión hacia Dios: dentro de la argumentación las figuras están presentes, funcionan y al funcionar tejen la oración que desemboca en la alabanza. Con el empleo de una figura argumentativa, Zumárraga nos señala la matriz operante de donde proviene, la *figura S*, matriz combinatoria de un orden dinámico que no hacen sino llevar el alma a la contemplación estética de la eterna belleza divina en su manifestación en el mundo.

Recapitemos: el mundo visto como creación de Dios es tomado, entonces, como huella de su esencia, es decir, como su manifestación trinitaria. Mas, al revelarse Dios trinitariamente en el universo, se revela, asimismo, en la criatura hecha a imagen y semejanza de él: el hombre que, gracias a las tres potencias del alma, memoria, intelecto y voluntad, es el único ser creado capaz de restituir la naturaleza a su creador.

Ahora bien, el papel que desempeña el uso de figuras lulianas en Valadés corre por un proceso similar al de Zumárraga, en tanto las figuras diagramáticas no aparecen como tal, sino que operan al estructurar el modo en que los conceptos de la escala del ascenso y descenso han de ordenarse. A esto se aúna que los conceptos que la constituyen, conocidos bajo los nueve «sujetos» según aparecen en el pseudo-luliano *In rhetoricam isagoge* (París: Bade, 1515) del cual abrevó Valadés,⁷⁷ apuntan a pensarse en sus vinculaciones (de diferencia, oposición y concordancia) según la operatividad que promueve el aparato combinatorio de las figuras lulianas. Por otra parte, y quí la diferencia con Zumárraga, se visualizan de manera figurativa (como *pictura* o representación figurativa natural) en un grabado confeccionado por el franciscano, quien pudo haber seguido otros modelos iconográficos de la época hallados en ediciones de los humanistas lulistas (fig.1), como fue el caso del editor asentado en Valencia, Jordi Costilla.⁷⁸ Valadés pone de relieve explícitamente el empleo imágenes en la labor predicativa misional y las estrategias retóricas del convencer, enseñar y mover (*delectare, docere y movere*),⁷⁹ empleadas no sólo en la palabra oral y escrita (*deixis*), sino también en las tensiones de visualización puestas en juego dentro y a partir de la composición icónica.⁸⁰

Algunos religiosos han tenido costumbre de enseñar la doctrina a los indios y predicársela por pinturas, conforme al uso que ellos antiguamente tenían y tienen... las cuales les sirven de libros... porque hemos visto que tienen los indios más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella [...] pues es cosa natural imprimirse en la memoria lo que en aquel tiempo se percibe.⁸¹

El uso estratégico de figuras verbales y visuales se encamina a afectar el alma mediante la estimulación de emociones que confluye en el acto de persuadir. Éste acaece gracias a una percepción estética de las figuras de las cosas y seres creados, cuya contemplación encamina el alma hacia Dios. Y son a saber en Valadés:

Los sujetos, a los que muchos llaman lugares o términos, en el Universo son nueve: Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sentido, [fuerza] vegetativa, sensitiva, elementativa e instrumentativa. Se les llama sujetos o materia porque hablamos principalmente de ellos, o porque acerca de ellos hacemos confirmaciones o refutaciones.⁸²

⁷⁷ Me permito remitir al lector aquí a estudios previos: Báez, 2005b, pp. 171-183; Báez, 2004, pp. 99-130.

⁷⁸ Véase su edición de *Raymundi Lullij doctoris illuminati De noua logica de correllatiuis necnon & de ascensu & descensu intellectus*, Valentia, per Georgium Costilla, 1512.

⁷⁹ Estos objetivos son tratados ampliamente en Paleotti, 1990, esp. cap. 25, pp. 227-229 y cap. 26, pp. 229-233.

⁸⁰ La *pictura* como figura retórica en su amplitud semántica es tratada en Carruthers, 1990, pp. 229-242; y Carruthers, 1998, pp. 116-170.

⁸¹ *Códice franciscano*, 1941, pp. 59-60.

⁸² «Subiecta quae plerique locos, seu terminos appellant in uniuersum sunt novem, Deus, Angelus,

Las figuras de las imágenes de las cosas creadas (de la escala natural por la que ha de ascender el entendimiento, fig. 2) han de entenderse como manifestación del principio de combinación de los atributos divinos y su acción en el mundo creado, agrupados bajo la simbología trintaria del número nueve: nueve *dignitates Dei*,³⁰ nueve *predicata relata*,³¹ a los que se suman las nueve *quaestiones*.³² Efectivamente, estos conceptos universales lulianos fueron los goznes sobre los cuales habría que tejer el discurso lógico que ofrecería «un nuevo y precioso instrumento para leer en el secreto Libro del universo y encontrar en los símbolos aquellas misteriosas e íntimas analogías, correspondencias y nexos metafísicos» avenidos del mundo neoplatónico.⁸³

El empleo de este *ars* combinatorio opera así dando forma a las representaciones de los seres, ayudando a comprender el universo como producto emanativo, es decir, entendido bajo la actividad creativa de las potencias divinas en forma descendente.⁸⁴ Este movimiento se entrelaza —como en un quiasma— con otro en dirección opuesta: a partir de la realidad creada, de la contemplación de las figuras de los seres —que en el caso de Valadés se visibilizan en formas realistas— el hombre se maravilla —como en el *Félix*— y se cuestiona el origen de las formas figurativas visibles para desentrañar su profunda razón de ser, emprendiendo así el viaje ascensional hacia su causa original: Dios.⁸⁵ Este se lleva a cabo a través de los niveles de la escala del ser planteada por Llull y visibilizada en el grabado de Valadés (fig. 2):⁸⁶ estado elementativo, vegetativo, imaginativo, humano, celestial, angélico y finalmente divino.⁸⁷ En este proceso entran en juego las facultades exteriores (de percepción estética) e interiores (espirituales) humanas tan caras al humanismo renacentista de la libertad del ser humano:⁸⁸ éste ejerce libremente su entendimiento, voluntad y memoria para alcanzar a Dios, como se expuso previamente en el *Félix*. En el caso de la *Rhetorica* de Valadés, podríamos

coelum, homo, imaginatio, sensus, vis vegetando, elementativa et instrumentativa. Dicuntur subiecta vel materia, quia de iis principaliter loquimur: aut quia ab iis summuntur confirmationes, et confutationes.» Valadés, 1579, p. 56.

⁸³ Vasoli, 1968, p. 213.

⁸⁴ El sentido «descendente y ascendente» se refleja en el orden de los capítulos que estructuran la obra: caps. 1-12 sobre Dios; caps. 13-16 sobre los ángeles; caps. 17-18 sobre el cielo; caps. 19-29 sobre los elementos; caps. 30-32 sobre las plantas; caps. 33-36 sobre los metales; caps. 37-43 sobre los animales; caps. 44-51 sobre el hombre. Cfr. Llull, 1989.

⁸⁵ Sobre el sentido ascensional en el neoplatonismo y la simbología que se teje alrededor de él, ver Garin, 1965, p. 99.

⁸⁶ Valadés, 1579.

⁸⁷ Contrapuesto con el de Llull: «Primum subiectum est Deus, per B significatum. Secundum subiectum est angelus, per C significatum. Tertium subiectum est caelum, per D significatum. Quartum subiectum est homo, per E significatum. Quintum est imaginatio, per F significatum. Sextum subiectum est sensitiva, per G significatum. Septimum est vegetativa, per H significatum. Octavuum est elementativa, per I significatum. Nonum et ultimum est instrumentalitas, per K significatum.» Llull, 1984, p. 223.

⁸⁸ Para la libertad en el Renacimiento, remito al lector a Cassirer, 1927, pp. 95-96.

decir que el Félix de la narrativa luliana, es un pupilo indígena guiado por el misionero que *visualiza* a través de la *palabra* un mundo de plantas y seres americano y *visibiliza* al darle *forma plástica*. Este nuevo mundo se ve como parte de un gran engranaje armónico: en la creación jerarquizada en la escala del ser, mediante la representación formal de indígenas y plantas americanos.⁸⁹ Podemos decir así que la iconografía del grabado valadesiano, nos permite visibilizar escalas en la jerarquía marcadas por la movilidad ascensional, ya que el ser humano mediante su voluntad, asciende; mediante su entendimiento conoce a Dios y mediante su memoria lo recuerda para allegarse finalmente a él. Eco del Félix, y de la escala de la ascenso y descenso del entendimiento, Valadés mediante su grabado de la Creación, y las *formas figurativas* de los seres, condensa una especie de escala descensional-creativa y ascensional-cognitiva de la manifestación divina y del alma humana traducida en una especie de *lulismo figurativo*, muy en boga en los humanistas seguidores de Ramon Llull.

Conclusiones

La estética de las figuras del *ars luliana* (digramáticas o figurativas) ha de entenderse aquí como el conocimiento adquirido mediante la experiencia sensorial a partir de las figuras de los seres en la naturaleza mediante las cuales se manifiesta la belleza divina (en su armonía y contrariedad trinitaria) ante los ojos humanos, bajo el dictum *per visibilia ad invisibilia*. No es posible pensar la percepción estética sin los procesos cognoscitivos de las facultades humanas (en ello la importancia del ars memorativa) y sin el ducto retórico que la dirige al articularse mediante el ejercicio combinatorio que promueven las figuras lulianas en una generación, como lo hemos dicho anteriormente, de *belleza en sí misma, de sí misma y por sí misma*. Finalmente, bajo el hilo directriz de las figuras habría que entender la labor predicativa de los seráficos en tierras americanas, acompañada de un programa misional humanista donde se pone de relieve el empleo didáctico de las imágenes en su labor predicativa misional. La edificación y conversión del indígena americano debía de acaecer gracias a una percepción sensitiva y una contemplación memorativa, donde la belleza de la naturaleza reflejase la belleza divina de la cual emanaban.

⁸⁹ «Opportune autem rerum Indicarum, quibus ipsi non modo interfuimus sed et prae fuimus aliqua adhibuimus exempla: certissimo credentes, eam rem non modo oblectamento, sed et magno bono, commodo quam futuram, utpote unde Rhetoricae ipsius initia, progressus et usus; liquidissime cernuntur.» Valadés, 1579, praefatio ad lectorem, b 2r.

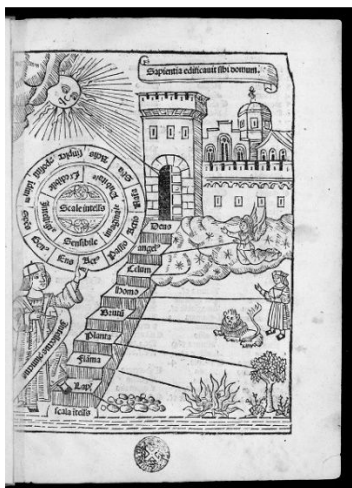


Fig. 1



Fig. 2

Bibliografía

Fuentes

Ad Herennium, ed. H. Caplan, London: Harvard University Press, 1954.

Códice franciscano. Siglo XVI, ed. J. G. Icazbalceta, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

LLULL, Ramon, *Arbre de filosofia d'amor*, en: *Obres essencials*, eds. Miquel Batllori, Joaquim Carreras y Artau, Jordi Rubió y Balaguer, vol. 2, Barcelona: Selecta, 1960, pp. 25-84.

_____, *Ars brevis*, en: *Raimundi Lulli Opera Latina*, Corpus Christianorum Continuatio medievalis, vol. 12, Turnhout: Brepols, 1984.

_____, *Doctrina Pueril*, en: *Obres originals del Illuminat Doctor Mestre Ramon Lull*, vol. 1, Palma de Mallorca: Comissió Ed. Lulliana, 1906.

_____, *Félix o el Libre de meravelles*, en: *Obres Selectes de Ramon Lull (1232-1316)*, ed. Anthony Bonner, vol. 2, Palma de Mallorca: Moll, 1989.

_____, *Liber de amic et amat*, en: *Obres essencials*, eds. Miquel Batllori, Joaquim Carreras y Artau, Jordi Rubió y Balaguer, vol. 1, Barcelona: Selecta, 1957, pp. 260-179.

_____, *Libre de Contemplació*, en: *Obres essencials*, eds. Miquel Batllori, Joaquim Carreras y Artau, Jordi Rubió y Balaguer, vol. 2, Barcelona: Selecta, 1960, pp. 97-1269.

_____, *Arbre de sciencia*, en: *Obres originals del Illuminat Doctor Mestre Ramon Lull*, ed. Salvador Galmés, vol. 11, Palma de Mallorca: Comissió Ed. Lulliana, 1917.

_____, *Arbor scientiae*, en: *Raimundi Lulli Opera Latina*, Corpus Christianorum Continuatio medievalis, vol. 24, Turnhout: Brepols, 2000.

_____, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, en: *Raymundi Lulli opera omnia*, ed. F. Stegmüller, vol. 1, Frankfurt: Minerva, 1965.

_____, *Rhetorica nova*, ed. Mark D. Johnston, Iowa, 1991.

PALEOTTI, Gabrielle, *Discorso intorno alle imagini sacre et profane*, reproducción anastática de la ed. de Bologna, 1582, Sala Bolognese, Forni, 1990.

QUINTILIANO, *Institutio oratoriae*, ed. Jean Cousin, Paris: Société d'édition les belles lettres, 1979.

In rhetoricam Isagoge, Paris: Bade, 1515.

VALADÉS, Diego, *Rhetorica Christiana*, Petruzzi, Perugia, 1579.

ZUMÁRRAGA, Juan de, *Regla cristiana breve: para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta para que Jesucristo more en ella*, ed. José Almoína, México, JUS, 1951.

Literatura secundaria

AUERBACH, Eric, «Figura», en *Archivum Romanicum*, vol. 22, 1938, pp. 436-489.

BÁEZ RUBÍ, Linda, «La herencia del ars lulliana contemplativa en el orbe cultural de la evangelización franciscana: fray Juan de Zumárraga y la vía de los beneficios en tierras de la Nueva España», *Antonianum*, 80, 2005a, pp. 533-562.

_____, *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005b.

_____, *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego de Valadés*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2004.

BRODSKY, Joseph, *On Grief and Reason*, New York, 1994.

BRUYNE, Edgar de, *Études d'esthétique médiévale*, Brugge: De Tempel, 1946, p. 355.

CARRUTHERS, Mary, *The book of memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____, *The Craft of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

CASSIRER, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin: B. G. Teubner, 1927.

DOMÍNGUEZ, Fernando, Introducción al *Liber de homine*, en *Raimundi Lulli opera Latina*, Corpus Christianorum Continuatio medievalis, vol. 21, Turnhout: Brepols, 2000.

FRANKLIN-BROWN, Mary, *Reading the World: Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

_____, «Ramon Llull as Encyclopedist», en *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, coords. Mark D. Jonston y Amy M. Austin, Leiden/Boston: Brill, 2018.

GARIN, Eugenio, *Italian Humanism. Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, Oxford: Basil Mary Blackwell, 1965.

HILLGARTH, Jocelyn N. *Ramon Llull and Lullism in fourteenth-century France*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1971.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. 1, Santander: Aldus, 1946.

RUBIO, Josep E. «L'estètica en Ramon Llull: una qüestió epistemològica», *Tesseræ (Journal of Iberian and Latin-American Studies)*, 1, 1996, pp. 73-80

RUBÍO, Jordi, «La *Rhetorica nova* de Ramon Llull», *Estudios Lulianos*, 3, 1959.

VASOLI, Cesare, *La dialettica e la Retorica dell'Umanesimo. "invenzione e Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano: Feltrinelli Editore, 1968.

VEGA, Amador, *Die Sinnlichkeit des Gesitigen, die Geistigkeit des Sinnlichen und die metaphorische Sprachverwendung bei Ramon Llull*, Freiburg, 1992.

YATES, Frances A., *El arte de la memoria*, Madrid: Taurus, 1974.

ZAMBRANO, Maria, *Filosofía y poesía*, en *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, ed. Jesús Moreno Sanz, Madrid: Siruela, 1993.

ZUMTHOR, Paul, *La mesure du monde*, Paris: Seuil, 1993.

20. DALL'ANGELO ALL'UOMO

AGRIPPA LETTORE DI LULLO

DARIO GURASHI

Forschungszentrum Gotha

Universität Erfurt

1. L'effimera trattazione, dell'ampiezza di un paragrafo, che il capitolo IX del *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1530) riserva all'«arte progidiosa» di Lullo, inclusa nella rassegna dei cattivi impieghi della dialettica, dopo la logica e la sofistica, non lascia certo adito ad alcun dubbio sul giudizio estremamente sfavorevole che Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim formula in merito alla prestazione teorica del *doctor illuminatus*. La scoperta del filosofo maiorchino, rivendicata già nell'antichità da Gorgia da Lentini, consisterebbe in un metodo alquanto promettente, atto a procurare all'incolto la competenza del dotto: la perizia nel discorrere ampiamente di qualsiasi soggetto, la capacità di reperire nozioni veritiere confondendo artificiosamente nomi e parole, l'abilità di disarmare l'avversario nella disputa sottraendogli qualsiasi margine di vittoria, nonché la possibilità di amplificare all'infinito le questioni più insignificanti. Avendo già dedicato altrove analisi approfondite della disciplina – tema che, invero, meriterebbe soltanto una breve stroncatura – Agrippa decide di limitarsi a mettere in guardia lo sprovveduto lettore: quest'arte alquanto decantata dal suo ideatore favorisce soltanto «lo sfoggio di ingegno e l'ostentazione di dottrina», non affatto l'acquisizione del sapere, quantunque si presenti «incolta e barbara», bisognosa di essere adornata di cultura letteraria (*nisi elegantiore quadam literatura adornetur*). Il verdetto è inequivocabile: l'*ars* «ha molta più audacia che efficacia».¹

Nonostante l'acrimonia che caratterizza le pagine del *De incertitudine*, il giudizio di Agrippa sull'opera di Lullo non si esaurisce nelle battute mordaci che liquidano la nuova disciplina. Nell'alveo della fortuna rinascimentale delle dottrine lulliane spicca il successo editoriale del commento che lo stesso Agrippa predispose per l'*Ars brevis*. Ristampati almeno quindici volte, gli *In Artem Brevem Raymundi Lullij Commentaria* (1531) presentano una descrizione dettagliata e una chiarificazione analitica del metodo combinatorio, decodificandone il valore all'interno di una prospettiva teorica che rovescia la sentenza di condanna precedentemente formulata. Nell'epistola dedicatoria al lionese Jean de Laurencin, priore del convento di

¹ Agrippa, 1530, IX, ff. G3r-v; cfr. Rossi, 1960, p. 44; Johnston, 1981, pp. 43-44.

Sant'Antonio a Riverie, Agrippa si esprime in termini entusiastici a proposito della scoperta di Lullo. Il prestigio dell'*ars inventiva* è talmente notevole da renderla «regina di tutte le arti», capace di condurre il suo cultore a padroneggiare agevolmente e sapientemente tutte le altre scienze e arti. Contraddistinta da «universalità» e «certezza», senza ricorrere ad alcun ausilio esterno o presupposto cognitivo, essa facilita a chiunque, agli ignoranti così come ai fanciulli, l'accesso al sapere, quindi alla verità, senza sforzo, difficoltà o altro impedimento, compreso l'errore. Nel tesserne l'encomio e rimarcarne il carattere enciclopedico, Agrippa certifica lo straordinario potere euristico-inventivo dell'arte, che accorda all'intelletto la soluzione di ogni questione e obiezione su qualsivoglia materia, nonché il ricorso a ragionamenti infallibili e incontestabili, così come l'autorità di convalidare con argomenti fondati persino il dettato delle Scritture.²

La contraddittorietà della valutazione di Agrippa, rimarcata dalla contrapposizione dei due giudizi sull'opera di Lullo, è in realtà soltanto apparente. Il biasimo espresso nelle righe del *De incertitudine* non si discosta per incisività dall'approccio critico adottato nel corso di tutta l'opera. Anche nel caso dell'arte di Lullo il verdetto sottostà al criterio di analisi e discussione con cui Agrippa giudica tutte le scienze menzionate nella propria rassegna: denunciare gli abusi, gli eccessi, le storture commesse dalla ragione umana, qualora pretenda di conseguire in assoluta autonomia nozioni di verità, ossia nel caso in cui, colma di presunzione, rinunci a fondare la scienza sul principio oltremondano di conoscenza, la sapienza di Dio. Così configurata la critica di Agrippa non colpisce i fondamenti teorici dell'*ars inventiva*, né si affida propriamente a un parametro di svalutazione scettica dei suoi insegnamenti, poiché non ne disconosce la portata epistemologica in quanto scienza universale e metodo generale di ordinamento del sapere; bensì ne evidenzia le ripercussioni morali, la pericolosità sociale che scaturisce da un cattivo impiego delle sue intrinseche potenzialità.³ A ben vedere, la sottolineatura con cui si conclude il capitolo IX, in cui è appurata l'esigenza di emendare la rozzezza dell'arte tramite l'erudizione letteraria, testimonia la convergenza finale tra i due giudizi di Agrippa sul valore dialettico-retorico della disciplina, del tutto in linea con il programma culturale di un intellettuale dell'umanesimo: l'arte è per Agrippa un sistema logico-combinatorio che permette di reperire infiniti argomenti, razionalmente fondati, su

² Non avendo reperito copie della *editio princeps*, per i richiami ai *Commentaria* mi riferisco alla ristampa del 1533 (contenente anche una *Tabula abbreviata*). La stesura dell'opera potrebbe risalire al 1517 o addirittura al 1510, cfr. Prost, 1881-1882, I, p. 35; Nauert, 1965, p. 52; Backus, 1983, p. 147, nota 1; Van der Poel, 1998, p. 47. Per un'analisi dei *Commentaria*, cfr. Meurer, 1913. La dedicatoria è riportata in Agrippa, 1533, ff. A2r-A3v. Su Jean de Laurencin, cfr. Prost, 1881-1882, I, p. 279. Sulla dedicatoria, cfr. Rossi, 1960, pp. 42-45; Lewis, 2009, pp. 276-277.

³ Sul metodo di Agrippa, cfr. Perrone Compagni, 2005b, pp. 127-133; Ead., 2009, pp. 91-110.

qualunque soggetto, efficaci nella costruzione di discorsi compiuti su qualsivoglia materia, nonché utili a risolvere efficientemente qualsiasi controversia.⁴

2. Nel tracciare in compendio una storia della fortuna dell'arte – parziale giacché basata su informazioni attinte a circoscritte letture o registrate a partire dalle proprie esperienze di vita – Agrippa mostra nella prefazione ai *Commentaria* quanto imponente sia stata la diffusione delle dottrine lulliane in Italia, Francia e Germania, e quanto peso sulla sua familiarità con i testi del missionario di Palma abbiano avuto i maestri lullisti del XV e XVI secolo. Ai nomi di Pedro Dagui e del suo allievo Jaime Janer, che divulgarono l'arte in Italia, si associano quelli di Fernando de Córdoba, rinomato in tutta la Spagna, e Ramón Sibiuda, autore del celeberrimo *Liber creaturarum* (1480), giungendo per questa via prima ai contemporanei francesi, Jacques Lefèvre d'Étaples e Charles de Bovelles, a cui si deve l'inflessibile zelo editoriale per introdurre le dottrine lulliane a Parigi, poi ai tedeschi, ossia i tre fratelli Canter, Andreas, Petrus e Iacobus, originari della Frisia ma attivi soprattutto a Colonia. Soffermandosi sullo spunto autobiografico, Agrippa riconduce proprio all'insegnamento di Andreas Canter l'apprendimento dell'arte e la decisione di accrescerne la fama componendo i suoi commentari.⁵

Stupisce, in tale panoramica, l'assenza di alcune figure notevoli – da Cusano a Pico, autori così decisivi per la riflessione di Agrippa in molti campi – ma specialmente il silenzio su Bernardo de Lavinjeta, nato a Rosselló nel 1462, che insegnò l'arte prima alla Sorbona, poi nel Sud della Francia all'incirca tra il 1514 e il 1523. Gli scritti del Lavinjeta e della sua scuola – si pensi alla *Isagoge* (1515)⁶ e alla *Explanatio* (1523)⁷ – definiscono quell'approccio teorico che rilegge l'arte lulliana nei termini di una enciclopedia e scienza universale, chiave d'accesso ad ogni sapere e metodo pratico per costruire discorsi scientifici, al quale Agrippa aderisce convintamente sia nella censura dichiarata nel *De vanitate*, sia nella triplice suddivisione dei *Commentaria*, dedicati rispettivamente ai fondamenti logici, alla formazione di proposizioni e sillogismi e all'applicazione dell'arte nella costruzione di discorsi basati sulle prescrizioni della retorica classica.⁸ Di certo l'adozione dell'approccio di Lavinjeta, che incontrerà una dirompente fortuna e numerose adesioni nel corso del Cinquecento, testimonia l'autonomia di Agrippa dagli altri due approcci particolarmente influenti negli stessi anni dell'insegnamento parigino di

⁴ Rossi, 1960, pp. 44-45; Johnston, 1981, pp. 44-47.

⁵ Agrippa, 1533, f. A3r-v; cfr. Victor, 1975, pp. 504-510.

⁶ *Raemundi Lulli Eremitae divinitus illuminati in Rhetoricen Isagoge*, Paris, Josse Bade, 1515.

⁷ *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli*, Lyon, Joannes Moulin, 1523.

⁸ Su Lavinjeta, cfr. Victor, 1975, pp. 532-534; Johnston, 1981, pp. 39-43; Pereira, 1983-1984, pp. 242-265.

Lavinheta. Difatti, nella piena maturità del suo cimento lulliano, Agrippa non sembra interessarsi all'impostazione di Lefèvre d'Étaples, che rilegge la vita di Lullo come paradigma di santità e devozione, tutta dedita al rinnovamento spirituale, canale privilegiato di accesso al misticismo del Cristianesimo originario, in cui l'arte funge da strumento di conversione degli infedeli; né persegue, quantunque ne espliciti la possibilità di principio, l'ideale di metafisica e teologia razionale propugnato dal Bovelles, in cui l'arte corrobora la fede e promuove la concordia tra le discipline.⁹

Nondimeno, al di là dei *Commentaria* e del *De vanitate*, un'opera giovanile di Agrippa attesta l'eventualità di estendere l'impiego dell'arte di Lullo all'elaborazione del discorso religioso e alla soluzione delle sue controversie secondo un'impostazione marcatamente metafisico-teologica. Lo studio di una delle numerose fonti che caratterizzano il *Dialogus de homine* (1515-1516), sul quale mi soffermerò d'ora in avanti, testimonia un interesse per il missionario maiorchino in cui, sebbene non sia stata ancora appurata una dipendenza diretta dalla lezione metodologica del Bovelles, agisce marcatamente un presupposto fondamentale, originario dell'*ars magna*: riuscire a dimostrare razionalmente i dogmi della fede cristiana. Questo riferimento testuale, che certifica tra l'altro l'incontro precoce con gli scritti di Lullo, complica ulteriormente l'evoluzione del giudizio complessivo di Agrippa sul metodo lulliano.

3. Tra il 1511 e il 1518 Agrippa trascorre un soggiorno intellettualmente fecondissimo in Italia, principalmente a Pavia e poi nel Monferrato, ricoprendo incarichi al contempo accademici e militari, nonché cimentandosi nel progetto di rinnovamento culturale che lo accompagnerà per tutta la vita: restaurare su nuove fondamenta la magia, interpretata come filosofia somma, capace di trasformare la spiritualità dei credenti e la cultura del tempo; un progetto che troverà nella pubblicazione a stampa del *De occulta philosophia* (1531, 1533) l'armonizzazione più compiuta. Sono anni in cui, a integrare la lezione di Johannes Tritemius e di Johannes Reuchlin, nella formazione del Coloniense agisce con vigore duraturo l'influsso di letture mirate: Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Ludovico Lazzarelli, Paolo e Agostino Ricci. Lo studio della letteratura sapienziale più aggiornata permette ad Agrippa di congiungere la rinascita delle scienze occulte al rilancio della cabala ebraica e della teosofia contenuta nel *Corpus Hermeticum*, diramazioni autorevoli della *prisca sapientia*, nonché gradi di trasmissione dell'unica, sacra e antichissima verità che proviene direttamente da Dio.

In un contesto teorico così articolato, in cui prende corpo l'idea di riformare il cristianesimo attraverso la sapienza esoterica, considerata come patrimonio dottrinale e operativo al quale attingere per educare il mondo cristiano, sorge quel dittico

⁹ Su Lefèvre d'Étaples e Bovelles, cfr. Victor, 1975, pp. 510-532.

filosofico formato dal *De triplici ratione cognoscendi Deum* (1516) e dal *Dialogus de homine*, composti quasi parallelamente, in cui Agrippa espone le primizie della sua vocazione teologica: un discorso sulla natura divina e uno sulla natura umana, incardinati entrambi sui medesimi fondamenti ideologici, un umanesimo militante che si ispira agli scritti di Ermete Trismegisto. Quantunque decida di pubblicare soltanto il *De triplici ratione* nel 1529, relegando il *Dialogus de homine* all'esclusiva circolazione manoscritta, è proprio in questo secondo opuscolo che emerge, nei suoi tratti essenziali, l'antropologia ermetico-cabalistico-neoplatonica che contrassegna la stagione italiana di Agrippa.¹⁰

Nel colloquio inscenato, in cui partecipano egli stesso e il suo allievo svizzero Christopher Schylling, Agrippa elogia l'essere umano servendosi di tutto l'armamentario concettuale di cui può disporre un eclettico umanista dall'approccio enciclopedico: se la Scrittura esalta l'uomo come immagine di Dio e gli scritti ermetici lo magnificano parimenti come semidio, i discepoli di Platone ne acclamano l'anima immortale, affamata di verità e capace di stabilire un contatto diretto con Dio, così come i mistici ebrei, istruiti sul linguaggio segreto della creazione, scovano nel suo corpo potenze nascoste di miracolosa fattura, tutte in attesa di essere risvegliate per compiere attività prodigiose. Microcosmo che rispecchia il macrocosmo, poiché nella triplice struttura del corpo (*caput, pectus, venter*) è riprodotta mirabilmente la triplice suddivisione dell'universo (*mundus elementalís, coelestís, intellectualís*), l'uomo possiede i quattro elementi, la facoltà vegetativa delle piante, sensitiva degli animali, razionale dei corpi celesti e intellettuale degli angeli, nonché quel ficiniano *spiritus*, corpuscolo etereo impercettibile che lega l'anima alla materia. *Vinculum, medium, nodus* di tutto l'universo, incaricato da Dio del governo e della cura di tutte le altre creature, il *magnum miraculum* dell'*Asclepius* gode legittimamente dei doni psichici del cielo (la fermezza di Saturno, la regalità di Giove, la veemenza di Marte, il discernimento del Sole, l'amore di Venere, l'astuzia di Mercurio, assistenza della Luna) e attende impaziente di tornare alla patria ultraterrena, persuaso che per l'uomo buono e giusto, cultore della verità, la morte non sia un esito, bensì un *transitus in Deum*.¹¹

4. A dispetto della coerenza teorica del discorso, il periodare del *Dialogus* non si dipana secondo un ordine coerente, ma procede faticosamente per raggruppamenti

¹⁰ Sul soggiorno in Italia, cfr. Nauert, 1965, pp. 35-54; Van der poel, 1998, pp. 22-26. Sul *Dialogus de homine* e sul *De triplici ratione cognoscendi Deum*, cfr. Zambelli, 1958, pp. 47-71; Ead., 1965, pp. 294-304; Perrone Compagni, 2005a; Gurashi, 2021. Sul progetto filosofico del giovane Agrippa, cfr. Gurashi, 2020, pp. 153-192.

¹¹ Per un'analisi dettagliata del *Dialogus*, cfr. Gurashi, 2021, pp. 55-170. Su Schylling, cfr. Gurashi, 2021, pp. 55-58.

tematici, in cui Agrippa addensa prove in favore della dignità ed eccellenza umana ricorrendo a numerose fonti, spesso pressoché plagiate, il cui impiego è funzionale a corroborare l'assunto di fondo. Alle obiezioni di Schylling, il maestro replica intavolando non tanto sottili ragionamenti, quanto veri e propri calchi di passi tratti da altre opere (soprattutto lo *Heptaplus* di Pico e il *Crater Hermetis* di Lazzarelli), che stratificano gli argomenti in un complesso gioco di richiami. Inoltre, la scelta di mescolare diversi livelli di ragionamento (biologia, anatomia, psicologia, astrologia, teologia) disorienta l'interlocutore, costretto spesso a richiamare una discussione precedente e a richiedere ulteriori chiarimenti.

Una delle perplessità che inquietano l'animo di Schylling riguarda il problema della mortalità come conseguenza del peccato originale. Il rilievo si concentra in particolare sulla struttura ibrida della natura umana: la compresenza di una parte immortale (l'anima) e di una parte mortale (il corpo) rende alquanto opinabile l'asserita straordinarietà dell'umano. In base alle premesse di Agrippa, la superiorità dell'uomo sarebbe da accordarsi solo all'anima imperitura, comune anche agli esseri più nobili come gli angeli e gli astri, non certo al corpo, che incontra il dolore e il dissolvimento nella morte. La replica di Agrippa sottolinea la specificità del ragionamento che sta sviluppando: non ricerchiamo le ragioni della superiorità dell'anima, bensì quelle dell'uomo tutto, così come è stato creato. L'esempio privilegiato per chiarire la questione concerne gli angeli, in relazione ai quali possiamo certificare quella preminenza per cui l'uomo merita legittimamente il privilegio di *imago Dei*:

Le proprietà di cui hai discusso, parlando dell'anima e delle sue facoltà, sono di gran lunga superiori e meno frammiste a una natura contraria negli angeli che nell'uomo, poiché grazie ad esse gli angeli possiedono maggiore affinità e parentela con la natura divina rispetto all'uomo; eppure, non l'angelo, ma l'uomo è definito immagine di Dio. È necessario allora che ci sia nell'uomo qualcosa di peculiare, grazie a cui tale dignità di immagine divina appartenga soltanto a lui e non sia comune a nessun'altra creatura.¹²

La ricerca di tale qualità peculiare impegna tutto il prosieguo del dialogo. Per chiarire la sua posizione, Agrippa rimodella un insieme di ragionamenti di Pico: come Dio conosce tutto e riunisce in sé la perfezione di tutti gli esseri e di tutte le nature, così l'uomo, grazie alla sua duplice natura, abbraccia e congiunge in sé tutte le creature e le nature dell'universo. Nondimeno, tale corrispondenza non deve tradursi in una coincidenza, rischiando così di identificare l'uomo con Dio. Per precisarne la distinzione, occorre focalizzare la *medietas* che caratterizza ontologicamente l'uomo. In altri termini, Dio contiene perfettamente in sé ogni cosa in quanto ne costituisce il principio e la causa, ciò grazie a cui esistono e sussistono; abbraccia poi ogni cosa in

¹² Agrippa, 2021, p. 192; Pico, 1942, p. 302.

quanto conosce in atto e in verità ogni realtà. L'uomo, invece, non è principio di alcuna natura, né possiede la cognizione perfetta o in atto di nulla, ma può altresì abbracciare e contenere tutto in sé come sintesi e vincolo di ogni realtà: in quanto *medium*, egli esprime e richiama in sé tutte le realtà ed è capace di apprendere qualsiasi cosa; egli dunque potrà assumere qualsivoglia ogni natura, come dichiarerà autorevolmente Pico nel *Discorso sulla dignità dell'uomo*, poiché si costituisce come simbolo universale: nella sua sono riprodotte tutte le nature, sebbene in un grado inferiore rispetto al modo in cui queste sono contenute in Dio.¹³

Non valgono i medesimi presupposti per gli angeli, i quali, benché insediati nella perfezione di chi è puro intelletto immortale, rivolto alla contemplazione di Dio e pungolato dalla necessità del bene, non ascendono affatto al prestigio dell'immagine divina. L'eccellenza della natura angelica è tutta racchiusa nel piano gnoseologico, ossia nella perfezione della facoltà conoscitiva, che negli angeli, sempre secondo Pico, abbraccia ogni cosa solo in quanto per natura intende e afferra le «forme» e le «ragioni» di tutti gli esseri. L'essere solo entità incorporee, che Agrippa descrive come caratterizzate da *intensa spiritualitas*, attesta l'inferiorità degli angeli, che non possono operare alcunché al di fuori della propria natura immateriale. È questo il limite della loro condizione, di fronte al quale svetta la ricchezza ontologica di cui l'uomo è rivelazione.¹⁴

5. Per affrontare ancor più decisamente l'obiezione di Schylling, non affatto convinto dai grovigli concettuali dell'argomentazione – «Tu parli molto», ribatte al maestro, «ma io ti credo poco. Se tale è la vicinanza dell'uomo a Dio, se tale è la dignità dell'uomo sopra ogni creatura, perché egli è mortale, e non, piuttosto, incorruttibile come gli angeli, il cielo, le stelle? O è inferiore a loro per dignità?»¹⁵ – Agrippa compone un ragionamento più articolato, riscrivendo ancora le sue fonti, ulteriori riferimenti dottrinali, quasi schierasse in assalto una nuova falange. Sono almeno tre le autorità che vengono interpellate a corroborare l'argomento: l'una, San Paolo, esplicitamente richiamata a garanzia dell'ispirazione cristiana di inferenze abbastanza paganeggianti; le altre due, Ermete Trismegisto e specialmente Raimondo Lullo, tacitamente introdotte come prove cogenti.

Proprio perché al contempo mortale e immortale, l'uomo non è affatto paragonabile agli angeli: poter cambiare natura percorrendo la scala degli esseri, aspirare alla condizione di Dio o scegliere volontariamente il peccato, rivela il valore sacrale della creatura: l'uomo è in possesso del libero arbitrio. La morte, che è la

¹³ Agrippa, 2021, pp.192-193; Pico, 1942, pp. 302-304; Id., 2003, p. 14; Gurashi, 2021, pp. 91-94.

¹⁴ Agrippa, 2021, pp. 193, 195; Pico, 1942, p. 302.

¹⁵ Agrippa, 2021, p. 194.

peggiore delle realtà, rappresenta in questo contesto quella condizione che lo educa alla consapevolezza di sé e del compito straordinario che gli è stato affidato, come spiega il passo dell'*Asclepius* che Agrippa rielabora. Parimenti la distinzione tra «l'uomo esteriore», soggetto alla corruzione, e «l'uomo interiore», rinnovantesi ogni giorno, che San Paolo introduce nella *Seconda Lettera ai Corinzi* e che Agrippa ingloba nel suo ragionamento, allude alla facoltà dell'uomo di superare «i ministri di Dio»: proprio gli angeli, ricorda ancora l'Apostolo nella *Lettera agli Ebrei*, sono assunti *in ministerium hominis*.¹⁶

In quanto mortale l'uomo non è inferiore agli angeli, né agli immortali dèi del cielo, bensì è stato esaltato al di sopra di essi proprio nella mortalità. Ed è stato composto più efficacemente di entrambe le nature, quella mortale e quella immortale, affinché potesse prendersi cura liberamente di ci che è terreno e di ci che è divino. È superiore agli angeli, che sono formati della sola natura immortale. Inoltre, come afferma Paolo rivolgendosi ai Corinzi: «Quantunque l'uomo esteriore che è in noi si corrompa, nondimeno quello interiore si rinnova di giorno in giorno».¹⁷

L'articolazione dell'elogio ermetico-paolino si conclude convalidando la lezione delle Scritture con i dettami della filosofia naturale:

Pertanto, poiché in un soggetto la natura che è costituita dalle proprietà dell'immortalità e della mortalità esprime una perfezione maggiore di quella che è costituita dalla sola proprietà dell'immortalità, per questo motivo la natura umana è senza dubbio più nobile di quella dell'angelo. D'altra parte, sotto il profilo dell'uomo interiore la natura umana raggiunge lo stesso grado di spiritualità della natura dell'angelo, mentre mediante il corpo mortale che è congiunto all'uomo interiore essa raggiunge una estensione più ampia rispetto alla natura dell'angelo, che per natura non agisce fuori di sé: ne deriva che la natura umana è più nobile della natura angelica, poiché l'intensità e l'ampiezza esprimono una perfezione maggiore di quella espressa dalla sola intensità. [trad. Perrone Compagni]¹⁸

È stato osservato giustamente che il periodare di Agrippa emula in queste righe il «linguaggio universitario», recuperandone il lessico fortemente scolastico.¹⁹ In effetti ciò è dovuto allo scolasticismo della fonte che Agrippa tacitamente ricalca: il passo non è altro che un'interessante riscrittura di alcune parti di una complessa dimostrazione che Raimondo Lullo presenta nella sua *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Lombardi*, che Agrippa poteva leggere nell'edizione lionese del 1491²⁰ o nella ristampa veneta

¹⁶ Agrippa, 2021, p. 189; *Hbr*, 1, 14.

¹⁷ Agrippa 2021, p. 194, *Corpus Hermeticum*, 2005, p. 531; 2 *Cor*, 4, 16.

¹⁸ Agrippa, 2021, pp. 194-195; Perrone Compagni, 2005a, p. 44.

¹⁹ Perrone Compagni, 2005a, p. 45.

²⁰ *Questiones dubitabiles super quattuor sententiarum cum questionibus solutiuis magistri Thome attrabatensis*, Lyon, [Engelhard Schultis], 1491.

del 1507, curata da Mariano Accardo.²¹ Per comprendere la specificità del reimpiego di quest'opera nel *Dialogus de homine*, occorre focalizzare in via preliminare gli obiettivi ideologici che guidavano il suo autore. Assieme a due scritti coevi, le *Quaestiones Attrebatenses* e la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones*, la *Disputatio*, composta tra il 1297 e il 1298, risale al soggiorno parigino di Lullo (1297-1299) e precisamente a quell'attività di auto-promozione con cui mirava ad ottenere l'insegnamento presso la facoltà di teologia. Al pari delle *Quaestiones* e della *Declaratio*, anche la *Disputatio* muove dal presupposto di attestare l'efficacia teorico-operativa dell'*ars*, in grado di risolvere le più importanti controversie dottrinali che avrebbero occupato i teologi parigini. Nel caso specifico, la *Disputatio* si proponeva in primo luogo di offrire soluzioni filosoficamente inappuntabili alle aporie delle *Sententiae* di Pietro Lombardo; in secondo luogo, presentava dettagliate dimostrazioni logico-metafisiche dei dogmi della fede cristiana, come ad esempio un'interessante apologia dell'Immacolata Concezione.²²

Nel prologo del trattato Lullo richiama le circostanze di stesura dello scritto. Allontanatosi un giorno da Parigi, mestamente colpito dalla corruzione del mondo e della fede cristiana, si era imbattuto in un devoto eremita, che giaceva all'ombra di un albero, tutto concentrato nello studio delle *Sententiae*. Rilevando l'afflizione del monaco, tormentato dalle difficoltà che numerose questioni affrontate nel libro sollevavano, Lullo si proponeva di appagare il bisogno di fede dell'eremita districando ciascuna delle 140 perplessità con l'ausilio di una *ars generalis*, che un tempo Dio gli aveva generosamente rivelato sopra un monte.²³ Nella *quaestio* 48, attinente al secondo libro delle *Sententiae*, Lullo e l'eremita si soffermano sulla definizione del valore dell'umanità di Cristo in rapporto alla dignità degli angeli, come riferisce il titolo del capitolo: «Se la natura umana in Cristo sia più nobile della natura angelica, secondo quanto si considera in natura». La soluzione proposta, che riconosce all'umanità di Cristo una superiorità indiscussa sulla divinità degli angeli deve aver colpito, suscitando vivo interesse, l'attenzione di Agrippa, che ritrova nel discorso di Lullo argomenti soddisfacenti, riutilizzabili nel quadro dell'antropologia ermetica che contrassegna il *Dialogus de homine*.²⁴

²¹ *Questiones dubitabiles super quattuor libris sententiarum cum questionibus solitiis Magistri Thomae attrebatensis*, Venezia, Giovanni Tacuino, 1507.

²² Sui tre opuscoli, cfr. Badia, Santanach, Soler, 2016, pp. 10-11.

²³ Lullo, 1729, pp. 1-2.

²⁴ Lullo, 1729, pp. 43-44. Ho dedicato alla *quaestio* 48 alcune considerazioni in Gurashi 2021, 94-101. I prossimi paragrafi recuperano e approfondiscono quanto già enucleato in compendio in quelle pagine. Per quanto riguarda il raffronto tra Cristo e l'angelo, nonché tra l'uomo e l'angelo, nell'ambito dell'esegesi scritturistica occorre ricordare l'aspra polemica che coinvolse, all'incirca tra il 1515 e il 1516, Lefèvre d'Étaples ed Erasmo da Rotterdam sull'interpretazione dei versetti 5-6 del Salmo 8: «Quid est homo, quod memor es eius, / aut filius hominis, quoniam visitas eum? / Minuisti eum paulo

6. Nell'*Ars brevis* Lullo inserisce l'angelo nel gruppo dei nove *subiecta* che compongono l'alfabeto dell'arte (B = *deus*; C = *angelus*; D = *caelum*; E = *homo*; F = *imaginativa*; G = *sensitiva*; H = *vegetativa*; I = *elementativa*; K = *instrumentativa*), con cui si possono costruire figure, definizioni e combinazioni concettuali in base a regole e principi funzionali *ad investigandam veritatem*. La natura dell'angelo, «spirito non congiunto al corpo», è priva di *contrarietas naturalis*, poiché creata incorruttibile, ed è razionalmente computabile tramite i nove *principia absoluta*, i predicati generalissimi dell'arte che definiscono Dio (all'angelo appartengono B = *bonitas*, C = *magnitudo*, D = *duratio*, E = *potestas*, F = *sapientia*, G = *voluntas*, H = *virtus*, I = *veritas*, K = *gloria*). La superiorità dell'angelo consiste poi nell'essere più simile a Dio e nell'avere principi e regole più elevati di quelli che utilizziamo per definire l'uomo. Ad esempio, a differenza dell'uomo, l'angelo non ha alcun bisogno di organi, strumenti o mediazioni qualsiasi per agire o servirsi delle cose sensibili: gli angeli, infatti, comunicano tra loro o con gli uomini *absque organo* e possono spostarsi da un luogo a all'altro *sine medio*.²⁵ Oltre a ciò, tre dei nove *principia relativa* (anche in tal caso, secondo l'alfabeto: B = *differentia*, C = *concordantia*, D = *contrarietas*, E = *principium*, F = *medium*, G = *finis*, H = *maioritas*, I = *aequalitas*, K = *minoritas*), ossia *differentia*, *aequalitas* e *minoritas* qualificano in modo speciale la natura degli angeli. La *differentia*, riferendosi alla loro condizione di anime razionali, istituisce una distinzione tra le facoltà dell'anima: l'angelo possiede intelletto, volontà e memoria, facoltà elevate la cui mirabile fusione nella parte razionale l'uomo simboleggia, secondo Sant'Agostino, l'enigma della Trinità di Dio, rendendo l'anima umana *impar imago, sed tamen imago* della divinità. L'*aequalitas* richiama l'identità dell'oggetto di ciascuna attività che l'angelo compie: egli vive per intendere, amare e ricordare Dio, l'intelligibile, amabile e memorabile supremo. Da ultimo, la sua *minoritas* è dovuta al fatto di essere stato creato dal nulla.²⁶ A questa descrizione dell'angelo, Agrippa associava una glossa nei suoi *Commentaria*. Da un lato, rilevava, quantunque immacolata, la natura angelica è potenzialmente soggetta a degenerare dalla sua perfezione, nella misura in cui predilige un cattivo impiego del libero arbitrio; dall'altro, quanto detto della condizione angelica vale indubbiamente per l'anima in generale, sebbene il perpetuo «appetito» per il corpo (*ipsumque semper appetit*) la renda di fatto dissimile dall'angelo.²⁷

Al contrario, nella gerarchia degli esseri delineata da Lullo, la natura umana risulta soggetta alla precarietà, all'ostacolo, al limite. Cionondimeno, l'uomo possiede alcune qualità speciali, non affatto riconducibili a una condizione misera e deprecabile. Benché imperfetto se paragonato agli angeli, l'uomo può considerarsi la

minus ab angelis, /gloria et honore coronasti eum». Cfr. Bedouelle, 1976, pp. 219-220.

²⁵ Lullo, 2010, pp. 86, 128-130, 178-180.

²⁶ Lullo, 2010, pp. 86, 130; Agostino, 1865, pp. 983-984.

²⁷ Agrippa, 1533, f. A5v.

parte più importante del mondo nell'economia complessiva del creato. Composta di anima e corpo, la natura umana è computabile in base a principi e regole che afferiscono sia all'ambito spirituale che a quello corporale, abbracciando così l'intera gamma delle nature. Per quanto riguarda la parte spirituale, le facoltà dell'anima (intelletto, volontà e memoria) sono distinte, come negli angeli, ma non concentrate uniformemente sull'oggetto supremo. Nell'uomo, inoltre, si congiungono *bonitas spiritualis* e *bonitas corporalis* ed egli vive in quanto opera mediante le facoltà che, in base alla *scala naturae* (*esse-vivere-sentire-imaginari-intelligere*), sono al di sotto della sua condizione. Qualora si domandi: «cos'è la vita dell'uomo?», si risponderà: «quella forma che è composta dalla facoltà vegetativa, sensitiva, immaginativa, razionale». Per tali ragioni l'uomo è l'essere più generale di ogni altra creatura ed è definibile come «animale ominificante» (*animal homificans*).²⁸

7. Sulla base di tali premesse, la *quaestio* 48 presentava un interessante sviluppo delle delucidazioni angelologiche e antropologiche attraverso l'applicazione dell'arte combinatoria al caso eccezionale della natura di Cristo. Per comprovare la superiorità di Cristo sugli angeli, Lullo suddivide la soluzione del quesito in due parti. Nella prima stabilisce semplicemente le premesse teologiche della soluzione: è superiore alle altre, e dunque anche a quella angelica, la natura che Dio decide di assumere. Nell'Incarnazione del Figlio, apprendiamo la volontà di Dio di rendere la natura umana di Cristo superiore a tutte le altre nature: la natura che Dio predilige è superiore a quella che Dio non assume, poiché nell'essere assunta da Dio partecipa di maggior bontà, grandezza, sapienza, potenza e così via, rispetto a quello che Dio non ha prediletto.²⁹

A questa delucidazione preliminare segue l'obiezione dell'eremita, suddivisa in tre sezioni. (a) Se l'angelo gode per definizione di una natura incorruttibile e immortale, fornita di una perfezione tale da non necessitare di alcunché per conservarsi, l'uomo, viceversa, corruttibile e mortale, è per natura incapace di conservarsi da sé, e per vivere ha bisogno, ad esempio, del cibo e dell'acqua. (b) L'angelo è un'unica natura autosufficiente, che costituisce da sé e senza bisogno di altro una «persona»; l'uomo, invece, è dotato di più nature, l'anima e il corpo, nessuna delle quali capace di sussistere da sé e di essere in sé persona, bensì solo nell'unione con l'altra. (c) L'angelo non incontra nessun impedimento nel comprendere, amare e ricordare, ma, a differenza dell'uomo, comprende, ama e ricorda non solo senza mediazioni, bensì senza passare dalla potenza all'atto.

²⁸ Lullo, 2010, pp. 133, 182-184. Sulla *scala naturae*, cfr. Agrippa, 1533, f. A6r.

²⁹ Lullo, 1729, p. 43.

Pertanto, conclude l'eremita, se Cristo è uomo, allora ne consegue che la natura dell'angelo è più nobile della natura umana di Cristo.³⁰

La replica di Lullo si articola in forma triplice, intervenendo su ciascuna delle obiezioni dell'eremita. (a) Occorre distinguere l'umanità di Cristo dall'umanità degli altri uomini. L'Incarnazione è rivelazione di un prodigio che, in quanto fondato sull'unione dell'umano e del divino, non può essere ricondotto alle qualificazioni che valgono per tutti gli altri uomini. Questi sono ostacolati nel comprendere, amare e ricordare a causa del peccato originale, che gli esclude dal possesso della verità e li sottomette alla morte. L'umanità di Cristo, invece, non incontra il destino dei peccatori, poiché «nell'istante in cui fu assunta e prodotta da Dio in quanto natura, essa fu innocente e separata da ogni peccato originale e attuale». Di conseguenza tale natura non è corruttibile, né ostacolata nella comprensione, nell'amore e nella memoria. Per di più all'umanità di Cristo non appartiene la mortalità in modo necessario, secondo la sua natura (*naturaliter*), bensì contingentemente (*per accidens ratione finis*), ossia in relazione allo scopo della sua rivelazione: onorare la natura di Dio (*ad honorandum divinam naturam*) e salvare il genere umano (*ad recreandum humanum genus*). (b) Benché sia corretto affermare che né l'anima, né il corpo di un uomo costituiscono di per sé una persona, nel caso dell'umanità di Cristo ciò non è altrettanto vero secondo la sua natura (*naturaliter*). L'unione ipostatica, il miracolo dell'Incarnazione di Dio, non smentisce la persona del Verbo nella fusione della natura divina con quella umana, ma ne assevera il presupposto trinitario: Cristo è sempre la persona del Verbo, indipendentemente dall'infusione dell'anima nel corpo. L'Incarnazione, quindi, rende al contempo superiore l'umanità di Cristo, in quanto persona della Trinità e persona di anima e corpo, alla natura angelica, persona di per sé. (c)³¹ La replica all'ultima obiezione, sulla quale si concentrerà l'interesse filosofico di Agrippa, a tal punto da riscrivere alcune parti dell'argomento di Lullo, merita di essere menzionata integralmente:

Inoltre sappi che la natura umana di un uomo qualsiasi, nel quale non vi fosse né peccato originale, né peccato attuale, avrebbe un vantaggio sulla natura angelica per quanto riguarda l'anima. Poiché essa è una sostanza spirituale e consta dei medesimi principi di cui è composto l'angelo – ossia di bontà, grandezza, ecc., sostanziali – allora segue che la natura umana dell'anima condivide il medesimo grado di spiritualità con la natura dell'angelo, e possiede un'estensione maggiore grazie a ciò che le è congiunto, ossia il corpo umano, a cui è associata per natura e a cui dà forma e perfezione. Il corpo è suo strumento naturale, che essa muove accrescendo o spostando da un luogo all'altro. E secondo natura muove anche la facoltà immaginativa ad immaginare, la sensitiva a sentire, la vegetativa a vivificare e l'elementativa a operare

³⁰ Lullo, 1729, p. 43.

³¹ Lullo, 1729, pp. 43-44. Sull'anima umana si veda la *quaestio* 97 («Se l'anima separata sia persona»), pp. 84-85.

con gli elementi. Pertanto la natura dell'uomo possiede un'estensione maggiore della natura dell'angelo, che per natura non agisce fuori di sé. Ne consegue che poiché in un soggetto l'intensità e l'ampiezza esprimono una perfezione maggiore di quella espressa dalla sola intensità, in base al suddetto modo è possibile che in alcuni uomini la natura umana, nella misura in cui sia estranea al peccato originale, sia più nobile della natura dell'angelo.³²

Per comprendere le implicazioni dell'inferenza occorre premettere alcune delucidazioni afferenti alla specificità della teologia lulliana. Il miracolo metafisico che si produce nella persona di Cristo costituisce a tutti gli effetti la creazione di una natura umana del tutto nuova. Difatti la nozione di *recreatio*, impiegata da Lullo nel trattato, enuclea la decisione di Dio di restaurare il genere umano attraverso la rivelazione del Figlio. Anche nella difesa del dogma immacolatista, Lullo si concentra sul progetto di creazione di un'umanità non più sottomessa agli effetti del peccato originale: perché gli uomini fossero redenti e tornassero a meritarsi la gloria, occorre che il Verbo incarnato in un uomo non contraesse il peccato originale nascendo da una donna. Come prevedibile, la questione imponeva a sua volta la domanda sul concepimento di Maria: la nascita della deipara sottostà ugualmente al peccato originale? La soluzione di Lullo invocava il soccorso della grazia dello Spirito santo, per l'azione del quale Maria, quantunque concepita nel peccato dai suoi genitori, non avrebbe contratto la colpa originale per tutta la durata della gestazione. Distanziandosi dalle letture più scolastiche, che, forti della biologia aristotelica, riconducono l'infezione del peccato all'infusione dell'anima nel feto, ossia alla creazione della persona umana, Lullo sposava l'interpretazione di Eadmero di Canterbury, che assegna la trasmissione della colpa all'emissione del seme dei genitori. Di qui giustificava nella *quaestio* 96 («Se la beata Vergine abbia contratto il peccato originale») l'esigenza di una *proportio* tra Dio e la Vergine nell'assunzione della carne: poiché «Dio e il peccato non possono essere concordi in alcun soggetto», si richiedeva l'immunità di Maria dal peccato originale e attuale, affinché Cristo potesse assumere la carne per suo mezzo. Di conseguenza, nell'Incarnazione Cristo non contrae il peccato, bensì riceve la benedizione dello Spirito santo che ha reso madre e figlio al contempo incontaminati. Il compimento della *recreatio* trova la sua imprescindibile preconditione nel concepimento della vergine, grazie al cui contributo in quanto immacolata deipara, Dio realizza la nuova creatura, per sempre libera dalla colpa di Adamo ed Eva.³³

8. In un discorso teologico e ontologico così articolato risulta determinante identificare la straordinaria opportunità offerta al genere umano dalla rivelazione della natura di Cristo. Questa vicenda ha un valore filosofico pregnante, che

³² Lullo, 1729, p. 44.

³³ Lullo, 1729, pp. 83-84; Cecchin, 2007, pp. 183-186; Ammirata, 2010, pp. 78-79.

permetterà ad Agrippa di associare la cristologia lulliana all'antropologia ermetica. Nei termini posti dall'inferenza di Lullo, scegliendo di assumere la natura umana, non quella angelica, Dio ha concesso all'uomo l'opportunità di raggiungere una purezza esente da ogni peccato, fruendo così di una condizione simile a quella del Cristo. Quantunque condivide con gli angeli l'eccellenza dell'anima e delle sue proprietà, l'uomo rivendica per sé un vantaggio del tutto particolare, che gli angeli ignorano: la facoltà di disporre del corpo secondo natura, non per accidente. Tale condizione, che riconosce il concorso della corporeità alla superiorità dell'uomo, è dedotta nella *Disputatio* ricorrendo alla quantificazione delle qualità presenti nella natura dell'uomo e in quella dell'angelo. Lullo si concentra specialmente su «intensità» (*intensum*) e «ampiezza» (*extensum*), stabilendo le forme e i gradi della loro appartenenza all'angelo e all'uomo. Se la natura umana di Cristo consegue il medesimo grado di intensità degli angeli, in quanto la sua anima possiede le stesse loro prerogative, il suo prestigio risiede invece nella maggiore ampiezza, fruendo della quale supera gli angeli nel vicolo corporeo: può disporre di funzioni e operazioni che gli angeli ignorano e non possono esercitare, perché privi di corpo. L'anima, infatti, agisce sul corpo in molteplici modi, servendosene come uno strumento che le appartiene per natura. Pertanto, la natura che si avvale del connubio tra intensità ed ampiezza esprime una condizione superiore della natura che permane circoscritta al campo della semplice intensità.³⁴

L'inferenza lulliana è accuratamente riformulata nel testo del *Dialogus de homine*, in cui dovrà soccorrere e irrobustire il quadro ermetico-paolino di elogio della natura umana. La riscrittura si concentra sull'accertamento della superiorità dell'uomo nella totalità della sua natura, ossia anche in quelle caratteristiche che lo renderebbero inferiore, di cui l'esempio più significativo è la mortalità. Assodata l'abolizione del peccato originale in Cristo, colui che «ha riparato l'errore e ha restituito la vita eterna nel mistero della rigenerazione (*regeneratio*) e della nuova creazione (*recreatio*)»,³⁵ Agrippa ricolloca il motivo di Lullo all'interno della conflittualità tra l'uomo interiore ed esteriore di San Paolo e, parallelamente, tra l'uomo «essenziale» (ουσιώδης) e «mondano» (ύλικός) di cui parlano gli scritti ermetici.³⁶ In questa reinterpretazione la ricchezza qualitativa dell'essere umano sopravanza i limiti dell'antropologia lulliana. Alla compresenza di intensità ed ampiezza, rievocate a definire la nobiltà dell'uomo sugli angeli, Agrippa sostituisce la compresenza di mortalità e immortalità, sulla base del passo tratto dall'*Asclepius* in cui la mortalità è richiamata a esaltazione dell'uomo.³⁷ Conseguentemente l'uomo, considerato nell'integrità della sua condizione, esprime una perfezione maggiore

³⁴ Lullo, 1729, p. 44; Gurashi, 2021, pp. 97-99.

³⁵ Agrippa, 2021, p. 197; Gurashi, 2021, pp. 103-107.

³⁶ Corpus Hermeticum, 2005, p. 524.

³⁷ Corpus Hermeticum, 2005, p. 531; Agrippa, 2021, p. 194.

dell'angelo perché nella sua natura coabita assieme all'immortalità, prerogativa angelica, la mortalità, che gli angeli ignorano per definizione.

Illuminata dalla sua matrice autenticamente ermetica, l'analisi delle differenze tra Dio e l'uomo (Pico) e tra l'angelo e l'uomo (Lullo) esemplifica ulteriormente i presupposti filosofici del ragionamento che vivifica il confronto di Agrippa con Schylling. L'inferiorità dell'angelo, comprovata in ambito scritturale dalla scelta di Dio di incarnarsi in un uomo, testimonianza del valore eccezionale che la natura umana riveste nella creazione, incontra adeguata conferma nel quadro metafisico-cosmologico ermetico-neoplatonico adottato nel dialogo: l'angelo è sottratto alla dignità di *imago Dei* dal momento che non può rivendicare la condizione di vincolo, medio e nodo dell'universo. La sua natura non riassume affatto il macrocosmo, non abbraccia nel suo l'essere di tutti gli enti come simbolo e sintesi universale, così come non sarà mai in grado di mediare tra i differenti livelli della realtà.³⁸ Pertanto, interpellata a convalidare all'interno di un orizzonte cristiano l'antropologia spiccatamente ermetica di Agrippa, l'adozione della soluzione lulliana al quesito cristologico getta nuova luce sulla metodologia che guida l'approccio di Agrippa. Il richiamo all'opera di Lullo in uno scritto alquanto aporetico come il *Dialogus de homine* non è sottoposto all'orientamento retorico-dialettico che contrassegnerà i *Commentaria* e il pronunciamento del *De incertitudine*; bensì, in linea con l'impostazione teologico-filosofica che anima gli scritti coevi di Agrippa durante il soggiorno italiano, l'arte di Lullo è giudicata strumento efficace sia per ripensare il dettato scritturistico, sia per risolvere quesiti dottrinali, nell'ambito di un rinnovamento della teologia tradizionale che muove dall'integrazione del patrimonio sapienziale del *Corpus Hermeticum* nella fisionomia della rivelazione cristiana.

Bibliografia

- AGOSTINO, Aurelio, *De Trinitate libri quindecim*, Patrologia Latina, 42, Paris, 1865, pp. 819-1098.
- AGRIPPA von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum et Artium atque Excellentia Verbi Dei*, Antuerpiae, Ioannes Grapheus, 1530.
- , *In Artem Brevem Raymundi Lullij Commentaria*, Coloniae, Ioannes Soter, 1533.
- , *Dialogus de homine*, in Gurashi, 2021, pp. 184-202.
- AMMIRATA, Francesco P., «Primordia conceptionis. *La ricerca dell'inizio fondamentali nell'immacolismo inglese del secolo XII*», *Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali*, 7, 2010, pp. 65-102.
- BACKUS, Irena, «Agrippa on 'Human Knowledge of God' and 'Human Knowledge of the External World'», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, n. 2, 1983, pp. 147-159.

³⁸ Gurashi, 2021, pp. 100-101.

- BADIA, Lola - SANTANACH, Joan – SOLER, Albert, *Ramon Llull as vernacular writer. Communicating a new kind of knowledge*, Woodbridge, Tamesi, 2016.
- BEDOUELLE, Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Ecritures*, Geneva, Librairie Droz, 1976.
- CECCHIN, Stefano M., *Recensione: Josep Perarnau I Espelt, Ramon Llull i la seva teologia de la immaculada concepció*, *Antonianum*, 82, n. 1, 2007, p. 183-186.
- Corpus Hermeticum*, a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2005.
- GURASHI, Dario, «Religione e ideologia nel giovane Agrippa: Appunti sulla vocazione intellettuale», *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge*, 5, 2020, p. 153-192.
- ___, *In deifico speculo. Agrippa's humanism*, Paderborn, Brill – Wilhelm Fink, 2021.
- JOHNSTON, Mark D., «The Reception of the Lullian Art, 1450-1530», *Sixteenth Century Journal*, 12, n. 1, 1981, pp. 31-48.
- LEWIS, John, «Rabelais and the reception of the 'art' of Ramón Lull in early sixteenth-century France», *Renaissance Studies*, 24, n. 2, 2009, pp. 260-280.
- LULLO, Raimondo, *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati Et Martyris Operum Tomus IV, Moguntiae, Ex Officina Eypographica Mayeriana, 1729, tract. IV, pp. 1-122 [= pp. 225-346]*:
https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=11140854
- ___, *Arte breve*, a cura di M. M. M. Romano, Milano, Bompiani, 2002.
- MEURER, Johann, *Zur Logik des Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, Bonn, 1913.
- NAUERT, Charles G. Jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965.
- PEREIRA, Michela, «Bernardo Lavinjeta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del '500», *Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi*, 5, 1983-1984, pp. 242-265.
- PERRONE COMPAGNI, Vittoria, *Ermetismo e cristianesimo in Cornelio Agrippa. Il "De triplici ratione cognoscendi Deum"*, Firenze, Polistampa, 2005a.
- ___, «Della vanità delle scienze. Note di lettura», *Bruniana & Campanelliana*, 11, n. 1, 2005b, pp. 127-133.
- ___, «Tutius ignorare quam scire. Cornelius Agrippa and Scepticism», in *Renaissance Scepticisms*, ed. G. Paganini, J. R. M. Neto, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 91-110.
- PICO della Mirandola, Giovanni, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942.
- ___, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Parma, Guanda, 2003.
- PROST, Auguste, *Les sciences et les arts occultes au xvi e siècle: Corneille Agrippa. Sa vie et ses œuvres*, Paris, Champion, 1881-1882.
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960.
- VAN DER POEL, Marc, *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamation*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.
- VICTOR, Joseph M., «The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516», *Renaissance Quarterly*, 28, n. 4, 1975, pp. 504-534.
- ZAMBELLI, Paola, «Agrippa di Nettesheim. 'Dialogus de homine'», *Rivista critica di storia della filosofia*, 13, n. 1, 1958, pp. 47-71.
- ___, «Cornelio Agrippa. Scritti inediti e dispersi», *Rinascimento*, 5, 1965, pp. 195-323.

21. RAMON LLULL ENTRE LOS PAPELES DE GIAN VINCENZO PINELLI (1535-1601)

FRANCESC TOUS

Universitat de Girona

1. Introducción

La Biblioteca Ambrosiana de Milán, fundada por el cardenal Federico Borromeo en 1607, acoge una de las colecciones de manuscritos e impresos lulianos más ricas de toda Europa. En 1930 Carmelo Ottaviano publicó un estudio sobre este fondo y describió 51 manuscritos.¹ Actualmente, la Llull DB contiene ya noticias sobre 60 códices con textos auténticos y apócrifos de Llull, o redactados por seguidores del beato.² Aún así, hay un grupo de manuscritos que hasta la fecha ha pasado prácticamente desapercibido: el conjunto de una quincena de volúmenes que provienen de la biblioteca de Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601). En los últimos decenios, la imponente biblioteca privada que el eminente erudito y bibliófilo logró formar en Padua ha atraído la atención de numerosos especialistas, y no solo por la cantidad de volúmenes manuscritos e impresos que llegó a reunir o por la variedad de sus intereses intelectuales, sino también por la eficacia y la sofisticación de las técnicas que Pinelli desarrolló para catalogar sus libros. Según Angela Nuovo, la biblioteca de Pinelli es, al lado de las de Aldo Manuzio el Joven, Próspero Podiani y Ulisse Aldrovandi, la más destacada de la Italia de la segunda mitad del quinientos.³

Según los cálculos de Anna Maria Raugei, Pinelli reunió más de 9000 impresos y cerca de 750 manuscritos.⁴ Es de sobras conocido que a su muerte, acaecida en 1601, su biblioteca se dispersó y, después de numerosas vicisitudes, los materiales manuscritos que sobrevivieron fueron adquiridos en 1608 por el cardenal Federico Borromeo para nutrir los fondos de su reciente biblioteca.⁵ Hasta hoy, el conjunto de papeles lulianos que formaron parte de la biblioteca de Pinelli no ha llamado demasiado la atención de los especialistas. De hecho, la bibliografía de referencia sobre el desarrollo del lulismo italiano en los siglos XV y XVI no le ha otorgado ningún tipo de protagonismo. Este panorama es fruto, en gran medida, de las

¹ Ottaviano, 1930.

² Perarnau, 2014-2016, describe solo los 18 manuscritos lulianos de época medieval. Anteriormente, Obrador 1908 había descrito 22.

³ Nuovo, 2010a, pp. 235-238.

⁴ Raugei, 2018, p. 56.

⁵ Véase, entre otros, Nuovo, 2007a.

dificultades materiales y metodológicas que complican, como veremos, la identificación y la descripción de dichos materiales, de su carácter heterogéneo y aparentemente disperso, pero también de la escasísima presencia de textos auténticos. El objetivo de las páginas que siguen es ofrecer un primer esbozo del interés que la figura, el pensamiento y las obras de Lull, auténticas o apócrifas, pudieron despertar en Gian Vincenzo Pinelli a juzgar por el testimonio de los manuscritos conservados en la Ambrosiana.⁶

2. Los manuscritos y las «scritture» de Gian Vincenzo Pinelli

Una buena parte de los códices pinellianos que hoy custodia la biblioteca milanesa son en realidad extensas compilaciones de distintas clases de materiales, a menudo de tamaño y extensión muy variable, que fueron encuadrados de forma conjunta una vez ya habían ingresado en la Ambrosiana.⁷ Según Angela Nuovo, se reunieron en los actuales volúmenes a principios del s. XVIII. A menudo lo fueron con criterios más bien azarosos e, incluso, se llegaron a mezclar con papeles similares que habían pertenecido al cardenal Borromeo.⁸ Tal como ha explicado recientemente Anna Maria Raugei, Pinelli custodiaba los manuscritos en grandes cajas o baúles que estaban situados en el centro de la biblioteca. Aunque poseía algunos códices valiosísimos como la famosa *Illias picta* (el actual ms. F 205 Inf), la gran mayoría eran, según los antiguos catálogos de la biblioteca, «scritture», materiales manuscritos contemporáneos o muy poco anteriores, que contenían «testi molto diversi quanto ai loro contenuto, ma tutti accomunati dal loro carattere attuale, estemporaneo, occasionale».⁹ A pesar de su heterogeneidad, esta misma estudiosa distingue cinco grandes categorías de papeles: 1) Lecciones de los profesores de la Universidad de Padua o textos vinculados a su actividad investigadora y docente; 2) Amplias colecciones de cartas; 3) Índices y catálogos de libros pertenecientes a bibliotecas privadas o instituciones públicas, y bibliografías vinculadas a autores o temas determinados; 4) Notas, apuntes y textos breves, algunos autógrafos, sobre una gran diversidad de temas: lingüística, filología, literatura, geografía, historia, filosofía, botánica, medicina, cocina,

⁶ Dejamos para otra ocasión la descripción exhaustiva de dicho corpus de materiales y también el estudio de las ediciones con obras lulianas que contenía la biblioteca Pinelli. Según los datos de Raugei, 2018, p. 176, habría por lo menos diez títulos de Lull en su colección de impresos, uno de los cuales era el *Blanquerna* publicado por Bonllavi en 1521 (Cantalupi, 2021, p. 75).

⁷ Rivolta, 1933, describió el catálogo de códices pinellianos de la Ambrosiana, aunque hoy en día sería necesario actualizarlo y completarlo. Según Nuovo, 2010b, p. 74, actualmente el catálogo en línea de la Ambrosiana es más fiable que no el de Rivolta (<<https://ambrosiana.comperio.it/>>, consulta el 16 de abril de 2022). Son también útiles Revelli, 1929, y Kristeller, 1963.

⁸ Nuovo, 2007a, p. 50.

⁹ Raugei, 2018, p. 57.

náutica y batallas navales, etc.; 5) Textos de carácter político y colecciones de *avvisi*, boletines de noticias que Pinelli recibía de forma manuscrita mediante una amplia red de correspondientes.¹⁰ Como tendremos ocasión de ver, los textos que aquí nos interesan pertenecen al cuarto grupo —con la única excepción del catálogo de obras lulianas analizado en el apartado 3.4, que obviamente encaja en la tercera categoría—, pero no hay ninguno que haya sido copiado por Pinelli y en algunas ocasiones se trata de fascículos y de textos de una cierta extensión.

A partir de mediados de los años setenta, cuando la biblioteca ya había adquirido unas dimensiones considerables, Pinelli decidió ordenar y clasificar estos fascículos de forma temática con el apoyo de un sistema de catalogación alfanumérico.¹¹ Así, cada serie de fascículos era identificada por una (A-Z), dos (AA-ZZ) o tres letras (AAA-ZZZ). Estas series temáticas podían tratar de cuestiones tan diversas como «Cose matematiche», «Scritture di Torquato Tasso», «Cose di Venetia» o «Orazioni e lettere pro e contra circa il negotio delle scole di Padua di Padri Gesuiti».¹² Cada uno de los fascículos que formaban parte de una serie recibía un número que permitía individualizarlo y localizarlo en el conjunto. Así, todos los fascículos poseían una signatura de tipo alfanumérico. Dichas series de documentos no eran encuadradas en tomos, sino más bien guardadas y protegidas en cubiertas rígidas. Esta práctica permitía a Pinelli ahorrar gastos, reunir materiales de diverso formato y, sobre todo, mantener las series abiertas para poder integrar nuevos fascículos.

Un buen ejemplo para entender el funcionamiento de este sistema de catalogación nos lo proporciona el manuscrito D 465 Inf, uno de los dos que conserva una copia de los *Proverbis d'ensenyament* de Ramon Llull. Se trata de un extenso códice, de 347 folios, relativamente homogéneo y coherente desde un punto de vista temático e histórico, ya que solo recoge materiales pinellianos y reúne fascículos de una sola serie, la identificada con las letras MM. En otro manuscrito ambrosiano, el B 311 Suss, se conserva un catálogo de los libros de la biblioteca de Pinelli encargado por Federico Borromeo el 1309.¹³ En los folios 177r-179r se leen las entradas correspondientes a una parte de los materiales manuscritos. En el folio 177v se indica que el «mazzo», es decir, la serie identificada con las letras MM,

¹⁰ Raugei, 2018, pp. 57-60. Sobre los catálogos de bibliotecas privadas recopilados por Pinelli, véase Nuovo, 2007b. A la muerte del bibliófilo, y antes de que pudieran abandonar Padua, la gran mayoría de «scritture» de tema político fueron incautadas por la autoridades de la república veneciana. Aun así, en la Biblioteca Ambrosiana se conservan muchas de las colecciones de *avvisi*, que han sido ordenadas y compiladas en volúmenes de forma cronológica (Nuovo, 2011, pp. 198-201).

¹¹ Raugei, 2018, pp. 61-62; Nuovo, 2007a, pp. 48-52.

¹² Nuovo, 2007a, p. 50.

¹³ Se trata de un catálogo realizado en el monasterio de San Severino, en Nápoles, justo después de que Borromeo adquiriera lo que quedaba de la biblioteca de Pinelli. Comprende 5.253 noticias de impresos y 834 de manuscritos. Raugei, 2018, pp. 125-130.

contiene «miscellanei é la maggior parte de filosofia». Este «mazzo» incluía un subconjunto de escritos identificado con la signatura MM2 que recogían «per la maggior parte versi in lingua provenzale». Unos dos tercios de los fascículos encuadernados en el ms. D 465 Inf forman parte de la serie MM2 y, en efecto, transmiten materiales relacionados con la poesía occitana. Uno de ellos contiene un cancionero con versos de trovadores clásicos como Bertran de Born, Arnaut Daniel o Folquet de Marsella.¹⁴ También se halla una selección de *vidas* y *razos* (MM2-7), y un testimonio de un sirventés de Guilhem Figueira (MM2-6).¹⁵ Aun así, Pinelli muestra un especial interés por cuestiones lingüísticas y gramaticales, puesto que el manuscrito transmite un glosario (MM2-3), un tratado de fonética (MM2-5), el *Donat proensal* y un par de traducciones italianas (MM2-4, MM2-11 y MM2-12), una lista de desinencias (MM2-10) o el fragmento final del *Glosari* de Joan de Castellnou sobre el *Doctrinal de trobar* de Raimon de Cornet (MM2-8).¹⁶ Los proverbios lulianos constituyen, junto con una copia parcial de los *Versos proverbials* de Cerverí de Girona, el último fascículo del código, identificado con la signatura MM2-14.¹⁷

Por desgracia, no siempre los códices ambrosianos agrupan «scritture» de forma tan coherente, ni tampoco todos los papeles que provienen de la biblioteca Pinelli son identificados con la correspondiente signatura. El manuscrito R 105 Sup, que contiene la segunda copia de los *Proverbis d'ensenyament* que perteneció a Pinelli, nos brinda el ejemplo contrario al del código D 465 Inf. También se trata de una amplia compilación de materiales, pero en este caso no todos llevan signatura y la diversidad de cuestiones y de disciplinas que tocan es mucho mayor.¹⁸ En realidad, las signaturas pinellianas solo aparecen en las siete primeras unidades codicológicas del volumen (ff. 4-93): excepto la primera (V-13) todas pertenecen a la serie X, que según el inventario del ms. B 311 Suss contiene «diversi discorsi di diverse materie et in particolare di fortificatione» (f. 178v). En efecto, por poner solo un par de ejemplos, el fascículo X-17 (ff. 65r-74r) recoge un texto de «Giulio Cesare Brancazio d'intorno alle fortezze», y el X-3 (ff. 81r-90v) un «Discorso del Brembato dintorno la militia di mare». A partir del f. 95 no encontramos más

¹⁴ Como señala Cantalupi, 2019, p. 10, es un apógrafo de la copia que Antonio Giganti, secretario del humanista Ludovico Beccadelli y corresponsal de Pinelli, realizó del manuscrito provenzal *F* (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Vaticana, ms. Chigi L.IV.106), la cual se conserva en el manuscrito 990 del Fondo Beccadelli de la Biblioteca Palatina de Parma.

¹⁵ Cantalupi, 2019.

¹⁶ Sobre el *Donat proensal* y sus traducciones italianas, véase Gresti, 2016. Sobre el fragmento del *Glosari* de Joan de Castellnou, Navàs, 2019, pp. 368-375.

¹⁷ Véase una descripción sucinta de todos estos materiales en Cantalupi, 2019, pp. 9-10. Consúltese también Debenedetti, 1995 (*ad indicem*).

¹⁸ Véase la descripción y el elenco completo de contenidos en Rivolta, 1933, núm. 136, pp. 96-99, y en el catálogo en línea de la Ambrosiana.

signaturas, pero esto no quiere decir que no dispongamos de otros elementos que nos permitan relacionar los fascículos y cuadernos siguientes con Pinelli. Los que están situados entre los ff. 95 y 174 contienen principalmente obras en verso, la mayor parte en latín, entre las cuales se hallan composiciones laudatorias dedicadas a Pinelli (por ejemplo, f. 153r-v). Es en esta sección donde se encuentran los *Proverbis d'ensenyament* (ff. 163r-168v), que han sido copiados en un pliego de tres bifolios sin título, nombre de autor o proveniencia. En cambio, justo a continuación, en el f. 169r, se leen las dos *coblas* de Perseval Doria y Felip de Valenza (BEdT 371.2). En el f. 170v hay una anotación escrita, con toda probabilidad, por Pinelli: «Versi fr. di prencivalle doria».¹⁹ Las unidades que vienen a continuación abordan un gran número de disciplinas (astrología, geometría, cosmografía, óptica, física, álgebra, geografía, tecnología, medicina, etc.) y parece que hay que vincularlas enteramente con Ettore Ausonio (ca. 1520 – ca. 1570), matemático, médico, científico y alquimista cuyos papeles fueron adquiridos por Pinelli a su muerte y sobre el cual volveremos enseguida.²⁰

3. Códices pinellianos con materiales lulianos o pseudolulianos

Conforme al estado actual de nuestros conocimientos, y teniendo en cuenta las prevenciones metodológicas que hemos enunciado, las compilaciones de papeles pinellianos que incluyen materiales lulianos o pseudolulianos serían quince. Se trata de los actuales manuscritos A 70 Inf, D 130 Inf, D 216 Inf, D 465 Inf, D 512 Inf, Q 118 Sup, Q 119 Sup, R 94 Sup, R 98 Sup, R 105 Sup, R 106 Sup, R 116 Sup, R 118 Sup, R 126 Sup y S 86 Sup. Ya hemos descrito sumariamente D 465 Inf y R105 Sup, que son los dos únicos códices que transmiten un texto auténtico de Llull, los *Proverbis d'ensenyament*. A pesar de su carácter tardío, son de una enorme importancia porque el texto no se ha conservado completo en ningún otro testimonio. El ms. A 70 Inf, por su parte, contiene una copia parcial de un comentario al Arte luliano, mientras que el ms. R 106 Sup reporta un catálogo de obras lulianas que podría haber llegado a pertenecer a Pinelli.²¹ Los otros once códices transmiten textos vinculados a la tradición alquímica pseudoluliana y son relacionables con la actividad de Ettore Ausonio.

¹⁹ Gresti, 2005, pp. 671-673. Según este investigador, no hay duda de que las *coblas* fueron copiadas por Antonio Giganti. Los *Proverbis d'ensenyament* fueron transcritos por una mano distinta.

²⁰ Nuovo, 2010b, pp. 76-79.

²¹ Se trata del catálogo AMB1 de la Llull DB.

3.1. Las dos copias de los *Proverbis d'ensenyament*

Tal como hemos expuesto en otras ocasiones,²² la transmisión textual de los *Proverbis d'ensenyament* es exigua y, sobre todo, plantea muchas incógnitas. Sabemos que había una copia del texto en la biblioteca del rey Martí I, puesto que en el inventario de bienes muebles efectuado tras su muerte (1410) se reproduce el título y el incipit del texto.²³ También se indica que es un libro en «romanç rimat», que está escrito «en pergamins ab posts de fust cubert de cuyro vermell ab .iiij. tancadors» y que al inicio hay la siguiente rúbrica: «Dels proverbis de Ramon». Se ha querido identificar los *Proverbis d'ensenyament* con la colección de proverbios que Llull envía a Jaume II en 1309 para la educación de los infantes.²⁴ Lo sabemos por la misiva que anuncia y acompaña dicho texto, escrita desde Montpellier. El problema es que el título que Llull da a esta obra en la carta es muy genérico (*De proverbis*) y que señala que el libro contiene *rubricas*, totalmente ausentes de la tradición textual de los *Proverbis d'ensenyament*. Teniendo en cuenta que la biblioteca del último rey del casal de Barcelona conservaba numerosos libros de sus antepasados, no es para nada descartable que se deba identificar el libro enviado por Llull con el descrito en el inventario, más aún si se tiene presente que todos los manuscritos lulianos de «primera generación», los que se pueden relacionar con Llull o le son contemporáneos, son de pergamino y, en general, de talla mediana.²⁵ Ahora bien, si realmente es así hay que concluir que o bien el texto que hemos conservado de los *Proverbis d'ensenyament* es parcial y originalmente se trataba de una colección mucho más amplia y organizada en capítulos, o bien, como podría sugerir la rúbrica inicial del inventario, el manuscrito también contenía una copia de los *Proverbis de Ramon* (1296), una obra mucho más larga que sí que contiene rúbricas.²⁶ En este caso, los *Proverbis d'ensenyament*, situados claramente al inicio del códice, podrían haber funcionado como pórtico y *captatio* de la segunda obra, que no deja de ser una suerte de compilación sapiencial luliana.²⁷

²² Tous, 2016, pp. 76-79; Llull, 2018, pp. 193-205.

²³ Massó i Torrents, 1905, núm. 48, p. 421; véase también la ficha correspondiente (MAR) en el apartado «Catálogos» de la Llull DB.

²⁴ Hillgarth, 2001, doc. 41; véase Llull DB (Bo IV.7).

²⁵ Soler, 2010.

²⁶ En la biblioteca del monarca había otra copia, seguramente parcial, de los *Proverbis de Ramon*, también en lengua vulgar pero en este caso en un manuscrito de papel con «cubertas de pergami senar sens tancador» (Massó i Torrents, 1905, núm. 42, p. 420). Las características codicológicas de este volumen sugieren que podría ser un códice más moderno, quizás una copia incompleta hecha a partir del manuscrito de los *Proverbis d'ensenyament*, y sin una encuadernación definitiva.

²⁷ No sería el primer texto en verso que Llull habría dedicado a Jaume II, puesto que en 1299 le ofreció el *Dictat de Ramon*, una obra estrechamente vinculada al permiso que el beato recibió del monarca para predicar en las sinagogas y las mezquitas de sus reinos (Fernández-Clot & Tous, 2014). La segunda hipótesis implicaría que cuando Llull informa al rey en 1309 que le envía «unum librum quem feci de

Aún son más misteriosos, hoy por hoy, los caminos que siguió el texto hasta llegar a manos de Pinelli. Ya hemos visto que ambos testimonios (D 465 Inf, ff. 339r-344v; R 105 Sup, ff. 163r-168v) fueron integrados en compilaciones de papeles pinellianos y que su procedencia, por tanto, es indudable, incluso aunque el fascículo del ms. R 105 Sup no lleve ninguna antigua signatura atribuible a Pinelli. De hecho se trata de dos copias prácticamente gemelas, transcritas probablemente por la misma mano, que presentan una disposición idéntica y muy pocas variantes.²⁸ Su presencia en la biblioteca pinelliana se puede justificar fácilmente por el interés del bibliófilo paduano tanto por la poesía en lengua vulgar como por la paremiología. El ms. O 84 Sup conserva una colección de sentencias y de proverbios (lleva el título *Detti, faceti acuti di varie persone*), probablemente proyectada y copiada por Pinelli,²⁹ y ordenada según el enunciador: primero a tenor de su estamento o posición social (papas, cardenales, obispos y arzobispos, emperadores, filósofos, doctores, médicos y humanistas) y, después, de su procedencia geográfica (toscanos, venecianos, españoles, italianos, hombres de otras naciones y un último apartado reservado a los dichos de mujeres). Da la impresión de que se trata de un cuaderno que Pinelli podía tener preparado para ir recogiendo las paremias que le interesaban, porque en general se ha previsto espacio para cada categoría pero hay muchos folios que están en blanco. Por otro lado, en el ms. Q 118 Sup (ff. 110r-115r, 116r-117v) hay otra *raccolta* de proverbios, en este caso recopilada por otro corresponsal de Pinelli, Jacopo Corbinelli (1535-1590).

Aún así, y a diferencia de lo que pasa con el inicio de los *Versos proverbials* de Cerverí de Girona, transcrito en los ff. 346r-v del ms. D 465 Inf,³⁰ en ninguna de las dos copias de los proverbios lulianos hay pistas o informaciones sobre la vía a través de la cual Pinelli obtuvo el texto. Debido a la escasísima circulación de la colección, nos movemos en el ámbito de la especulación y de las hipótesis difíciles de comprobar mientras no hallemos nuevos datos. A parte de los dos manuscritos ambrosianos, solo disponemos de otro testimonio de los *Proverbis d'ensenyament*, que además es parcial. Se trata del conjunto de 48 unidades transcritas y traducidas al castellano en los márgenes de un ejemplar impreso de los *Refranes o proverbios en*

novo» no se estaría refiriendo a la composición de una obra, sino a la compilación y la copia de un nuevo códice.

²⁸ Para una descripción y una *collatio* del texto, véase Llull, 2018, pp. 212-219. Los dos testimonios podrían ser copias de un mismo antígrafo, aunque también es posible que R 105 Sup descienda de D 465 Inf.

²⁹ Rivolta, 1933, p. 38.

³⁰ En el f. 345r hay una anotación de mano de Pinelli que identifica la fuente: «Alcuni proverbii cavati da un | esemplar di Jac.º Contarini | cioè il p.º foglio del libro». El manuscrito de Giacomo Contarini, gran patricio veneciano, erudito y amigo de Pinelli, es el actual Fr. Z.1 (249) de la Biblioteca Marciana de Venecia (Debenedetti, 1995, pp. 68-69)

romance de Hernán Núñez (Salamanca, 1555) conservado en la British Library.³¹ Parece que la mano que copia y traduce los proverbios lulianos —con la intención de establecer paralelos con las paremias recogidas en orden alfabético por Hernán Núñez, y que también añade sentencias de otras fuentes en catalán, castellano, francés y latín— se puede identificar con la de Francisco López, uno de los primeros poseedores del libro a juzgar por sus notas de posesión. Según Barry Taylor, este lector, muy probablemente contemporáneo de Pinelli, tuvo que tener a su disposición un manuscrito de los *Proverbis d'ensenyament*, por lo que, aunque fuera de forma muy limitada, el texto circuló también en la península Ibérica en el siglo XVI. Entre los folios 120 i 121 del ejemplar de la British Library hay una tira de papel en el recto de la cual hay proverbios en castellano, probablemente escritos por López, mientras que en el verso se menciona a Joan Terès i Borrull (1539-1603), arzobispo de Tarragona entre 1587 y 1603. Es difícil de interpretar la presencia de esta nota, pero podría sugerir que Francisco López podría haberse relacionado con Joan Terès y su entorno. Dicho arzobispo sucedió en el cargo a Antoni Agustí (1517-1586), reconocido humanista con quien Pinelli estableció contacto para procurarse algunos libros publicados en España mediante la intermediación de otro humanista catalán, Pere Galès (1537-1595). Galès estuvo en Padua en 1582 y, gracias a una nota del f. 285v del ms. D 465 Inf, sabemos que el antígrafo del fragmento del *Glosari* de Joan de Castellnou antes mencionado (fascículo MM2-8) le pertenecía. A pesar de que la poesía en vulgar no fuera el principal foco de interés de todos estos personajes, y también pese a que en las copias de los proverbios lulianos no haya ninguna nota parecida, los indicios mencionados y el hecho de que en la biblioteca de Agustí hubiera poesías de Cerverí y canciones de otros autores, podría hacer pensar que los *Proverbis d'ensenyament* también hubieran circulado en este entorno.³²

3.2. Una copia parcial de un comentario al Arte luliano

El códice A 70 Inf es una breve compilación de nueve fascículos pinellianos que en total ocupa 71 folios. Todas las unidades han conservado signaturas alfanuméricas y pertenecen a la serie que Pinelli identificó con la letra G: G-1, G-6, G-8, G-11, G-36, G-28, G-27, G-23 y G-22. Según el inventario del ms. B 311 Suss se trata de un grupo que reúne materiales misceláneos (f. 179r). En general, son materiales de distintas ramas de la filosofía: en los tres primeros fascículos hay breves tratados de física o, en todo caso, de filosofía natural, como las dos

³¹ Taylor, 2021, y Llull, 2018, pp. 213-214.

³² Para más detalles sobre la relación que Pinelli estableció con Galès y Agustí, Navàs, 2019, pp. 368-375. Sobre la posible presencia de los *Proverbis d'ensenyament* en el ms. 1/71 del Colegio de San Isidoro de Roma, que seguramente llegó a dicha ciudad entre finales del s. XVI y principios del XVII, véase Llull, 2018, pp. 40-41 y 204-205.

lecciones de Trifone Gabriele (1470-1549), humanista y filólogo veneciano, del fascículo G-6 (una sobre el «flusso e riflusso del mare» y otra sobre los versos del libro VI de la *Eneida* que se refieren a los elementos). A continuación, más bien textos de índole metafísica, y en último lugar, un par de opúsculos sobre filosofía política —el último es una copia del *Discours de la servitude volontaire* d'Estienne de La Boëtie (1531-1563).³³

El sexto fascículo, el G-28, contiene según el índice del f. IIIr una «Declaratio Anonymi de V^a parte Artis Magnae Raymundi Lulli, quae inscribitur De Tabula» y ocupa los ff. 27r-46r. Está formado por dos pliegues de diez folios cada uno y está copiado a renglón seguido por una misma mano, de finales del s. XVI, en una letra cursiva inclinada.³⁴ El texto está encabezado por el siguiente título: «De quinta parte nempe de Tabula». A continuación: «Cum tria sunt in omni scientia subiectum, medium et propria passio .i. predicatam». En el f. 28v hay otro título, centrado: «Finis aut tabula tum demum (?) recte intelligetur cum usum ta-|bula conspeximus usus enim ad finem consequendum». En el f. 46r, el texto se cierra con una anotación de otra mano, que podría ser la de Pinelli, y que parece que transcribe el incipit y el éxPLICIT de la sexta parte de dicho comentario: «In VI^{am} partem, quod est de evacuati^one | 3^a fig^{ra} | Dicamus iam de sexta huius artis parte, qui est | de evacuatione 3^a figura, quam ad medii etiam | inventionem superius diximus pertinere in qua | quidem parte ostendit D. Raym».

De entrada, este fragmento no parece coincidir ni con la quinta parte de la *Lectura super artificium artis generalis* de Joan Bolons ni con los otros comentarios intitulados *Ars generalis* listados y analizados por Marta Romano, que no cita en ningún momento este manuscrito.³⁵ Aún así, es muy posible que esté emparentado con los que Walter W. Artus enumera en su grupo IV.B (comentarios «on the Art in General»).³⁶

3.3. Textos alquímicos pseudolulianos

Al menos nueve volúmenes con materiales pinellianos contienen obras alquímicas pseudolulianas, por lo general relacionados con la figura de Ettore Ausonio, el cual estudió medicina en la Universidad de Padua, ejerció como médico en Venecia y fue miembro de la sección de matemáticas de la Academia della Fama de la misma ciudad. Fue un hábil diseñador de instrumentos matemáticos y sus trabajos en óptica influenciaron la obra de Galileo Galilei. De hecho,

³³ Véase la ficha de dicho manuscrito en la Lull DB y la bibliografía a la cual remite.

³⁴ Parece que es la misma que también copia el texto del fascículo anterior (G-36), ff. 21r-25v.

³⁵ Romano, 2007, pp. 92 y ss.

³⁶ Artus, 1969, pp. 173-174.

Galileo pudo leer los manuscritos de Ausonio en la biblioteca de Pinelli, que se preocupó de hacerse con los papeles del matemático a su muerte en circunstancias que se desconocen.³⁷

Miquel Batllori citó Ausonio como uno de los «alquimistas italianos admiradores de las obras pseudolulianas»,³⁸ mientras que Michela Pereira ha hecho notar que escribió una de las versiones más interesantes y originales de la leyenda del Llull alquimista.³⁹ Aún así, no disponemos de un estudio monográfico que permita situar y valorar su aportación al desarrollo de la tradición alquímica pseudoluliana. Por otro lado, también está por hacer el catálogo sistemático tanto de sus escritos como de los papeles que poseyó y que ingresaron más tarde en la biblioteca de Pinelli.⁴⁰ Por esta razón, las notas de este apartado ofrecen una simple aproximación provisional y se limitan a identificar los textos que han sido recogidos en compilaciones inequívocamente pinellianas o se pueden vincular claramente con Ausonio. De hecho, Pinelli no sometió los apuntes de Ausonio y los materiales manuscritos que acumuló a su sistema de catalogación alfanumérico. En numerosas ocasiones, los textos escritos o poseídos por Ausonio fueron religados en grandes misceláneas en las que encontramos fascículos pinellianos de temáticas diversas, tal como ya hemos visto en el caso del ms. R 105 Sup. Los ejemplos más evidentes son los de los códices Q 118 Sup, Q 119 Sup, R 94 Sup, R 126 Sup y S 86 Sup, puesto que juntan escritos de Ausonio y otras obras alquímicas pseudolulianas con otros materiales, muchos de los cuales con firmas pinellianas. El primero de ellos se abre con el *Tratatto sopra l'arte dell'alchimia* (ff. 4r-31r), el texto en el que Ausonio expone su versión de la leyenda del Llull alquimista. En el resto del volumen hay fascículos que forman parte de las series I, EE y QQ —las dos primeras incluyen cartas y documentos sobre política eclesiástica. En el ms. Q 119 Sup encontramos textos y notas de Ausonio sobre obras pseudolulianas, como la *Quaestio de lapide philosophali* (ff. 120r-131v), que según Michela Pereira es una compilación de textos pseudolulianos,⁴¹ o las *Adnotationes in primum librum Testamenti Raymundi Lulii* (ff. 135r-143v). También hay notas y opúsculos de Ausonio sobre alquimia y otras disciplinas científicas, y sobre todo entre los primeros 120 folios nuevos fascículos pinellianos con firmas de las series G, Q y EE. En cambio, el ms. R 94 Sup se abre con un fascículo formado por pliegues de ocho folios (ff. 3-70) y copiado por una misma mano —probablemente la de Ausonio—, que contiene algunas de las obras clave del corpus alquímico pseudoluliano, como la segunda parte del *Testamentum* y la

³⁷ Dupré, 2003, pp. 53-63; Nuovo, 2010b, p. 76 y 2011, p. 195.

³⁸ Batllori, 1943, p. 514.

³⁹ Pereira, 1989, pp. 48-49.

⁴⁰ Nuovo, 2010b, p. 76.

⁴¹ Pereira, 1989, p. 94.

Cantilena. Más adelante, entre los ff. 189r y 230v también hay una copia del *Codicillus*, que lleva uno de sus títulos alternativos: *Vademecum de numero philosophorum*.⁴² En este caso también se detectan fascículos de las series EE, QQ y ZZ. En cuanto al ms. R 126 Sup, presenta una estructura codicológica muy parecida al de R 105 Sup, puesto que los primeros fascículos llevan firmas pinellianas —la mayoría pertenecen a la serie V, que recoge materiales de historia y hagiografía, pero hay también uno con la firma FF-64, que incluye una carta con avisos morales dirigidos al «gentiluomo veneciano». A continuación hay «scritture» de tema político, materiales poéticos en italiano y francés, y finalmente textos médicos relacionables con Ausonio, entre los que se encuentra una *Adnotatio cuiusdam sententiae capituli testamenti Raymundi Lulli, in qua describitur methodis medicinae secundum antiquos methodicos* (f. 329r-v), atribuible al mismo Ausonio.⁴³ Por último, el ms. S 86 Sup, entre otros materiales de Ausonio sobre astrología y lógica, contiene un *Trattato di alchimia, ossia dell'arte transmutatoria, cavato dai principali autori secondo le regole di Raimondo Lullo* (ff. 4r-55r),⁴⁴ junto a nuevos fascículos pinellianos de la serie ZZ.⁴⁵

Hay otros volúmenes facticios en los que no aparecen firmas de Pinelli pero que también incluyen materiales que provienen de su biblioteca. Es el caso de los mss. D 216 Inf, R 98 Sup y R 116 Sup. En cuanto al primero, Revelli señaló que incorpora escritos relacionados con Federico Borromeo y autógrafos de Ausonio,⁴⁶ aunque también hay otro tipo de materiales, como una serie de textos sobre epidemias de peste en Milán y Génova, sobre Constantinopla y los turcos, descripciones de viajes, etc. En distintos puntos del códice hay anotaciones que seguramente son de mano de Pinelli, como las del ff. 94r-v., que anteceden la tercera distinción del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* (ff. 95r-122r), una de las obras más difundidas del corpus alquímico pseudoluliano, a continuación de la cual es probable que haya unas anotaciones de Ausonio.⁴⁷ El ms. R 98 Sup también contiene numerosas anotaciones de Pinelli, muchas de las cuales de tipo filológico sobre textos bíblicos, autores griegos y latinos —Platón y Aristóteles, pero también Esquilo, Aristófanes, Eurípides, Plutarco, etc. Entre los

⁴² Véase la ficha de esta obra en la Lull DB (número de catálogo: MP I.10).

⁴³ Véase la ficha de esta obra en la Lull DB (número de catálogo: MP IV.73).

⁴⁴ Es el título que recoge el catálogo en línea de la Biblioteca Ambrosiana.

⁴⁵ El ms. R 118 Sup es otra compilación miscelánea en la que se han reunido apuntes y obras de Ausonio, cartas dirigidas a Pinelli, materiales sobre astronomía, matemáticas y otras ciencias, anotaciones y textos sobre literatura y poética, etc. Se detectan pocas firmas pinellianas (la unidad 24 corresponde al fascículo QQ-19). Al final del códice (f. 317r-332v) hay el *Liber lucis mercuriorum* (MP I.47) y dos pequeñas compilaciones pseudolulianas.

⁴⁶ Revelli, 1929, p. 48.

⁴⁷ Pereira, 1989, pp. 77-78.

folios 283r y 344r hay otra copia del *Codicillus*, quizás debida al propio Ausonio. En último lugar, el ms. R 116 Sup recoge diversos textos de Ausonio. En el f. 171v hay la siguiente nota, que no es de mano de Pinelli, pero quizás sí de alguno de sus colaboradores: «Hectoris Ausonii operum aliquot fragmenta». Entre ellos, hay un texto titulado «De modo legendi Libros Authorum et censura | sententiarum illorum secundum Artem Raymundi | Exemplo sumpto ex lectione libri Galeni de | Morborum Differentiis» (ff. 209r-221r). Un poco más adelante hay una copia del *Liber mercurorium* (ff. 256r-262v), la tercera parte del *Testamentum*, que posee una amplia tradición manuscrita independiente.⁴⁸ A lo largo del manuscrito, hay otros papeles de la biblioteca de Pinelli. En el f. 264r, por ejemplo, el bibliófilo anota al inicio de un fascículo (ff. 264-273v): «ACCORDO | sul libro de Consolatione | fra Carlo Sigunio | et | Ant.º Riccobono».

El caso de los códices D 130 Inf y D 512 es ligeramente distinto. El segundo está formado por solo 34 folios y contiene, de nuevo, la tercera distinción del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* (ff. 1r-30r) y la *Disputatio Raimundi Lullii cum quodam monacho*, el diálogo que funciona de epílogo al *Liber*.⁴⁹ Todo el volumen está escrito a renglón seguido por una misma mano, que se parece mucho a la que copia la misma obra en el ms. D 216 Inf. Hay numerosas correcciones y comentarios marginales, pero seguramente todos atribuibles a dicha mano. Aunque no haya rastros de Pinelli, con toda seguridad se trata de un manuscrito que proviene del legado de Ausonio. Lo mismo se puede decir de D 130 Inf, una compilación muchísimo más extensa (544 f.) que reúne materiales alquímicos, matemáticos y médicos de distintas manos y épocas, algunos de ellos copiados o anotados por Ausonio. Entre los ff. 186r y 215v hay un catálogo de obras alquímicas que parece incompleto, puesto que en el f. 215v hay un reclamo que no corresponde al texto que viene a continuación. La sección de obras pseudolulianos se localiza entre los ff. 216r y 316v, copiados por al menos tres manos distintas.⁵⁰ La copia de los *Secreta secretorum* (ff. 309r-316v, MP II.40) está anotada y contiene dibujos en los márgenes, quizás de Ausonio. Entre los ff. 318 y 340 hay obras alquímicas no pseudolulianas, copiadas por una misma mano cursiva que podría ser del s. XV o un poco posterior y encuadernadas de forma desordenada.

3.4. ¿Un catálogo de obras de Llull en la biblioteca de Pinelli?

Aunque no contenga signaturas pinellianas, el ms. R 106 Sup también reúne, al menos en parte, materiales que provienen de la biblioteca del humanista paduano,

⁴⁸ Pereira, 1989, pp. 83-84; Llull DB (MP I.61d).

⁴⁹ Llull DB (MP I.39d).

⁵⁰ Véase la ficha de la Llull DB.

entre los cuales diversas noticias o listas de libros. Ya hemos visto en el segundo apartado que Pinelli poseyó numerosos catálogos de libros, especialmente de bibliotecas privadas, y bibliografías de distintos autores. Así, en este códice encontramos, por ejemplo, noticias de libros «spagnoli, romani e veneziani» (ff. 277r-279r), algunas de las cuales de mano de Pinelli, y breves listas de autores que han escrito tratados sobre la educación de los príncipes (f. 280r) y la gestión del estado (f. 281r). En la parte final del volumen, hay unas observaciones sobre copias de textos griegos poseídas por Pinelli (ff. 340-354) y un fragmento de una obra anónima «de re militari» (ff. 368r-377r). La última unidad del manuscrito es un cuaderno de ocho folios (ff. 378r-385r), que posee unas cubiertas grises (ff. 377bs y 386), y que contiene un «Index omnium Librorum Raymundi Lullii Maioricani Philosophi illuminati cum suis principiis Incipit». No se detectan anotaciones que se puedan atribuir a Pinelli, pero sí, en cambio, operaciones matemáticas en las guardas grises, quizás de mano gótica. Según Alòs-Moner,⁵¹ este catálogo sigue el de Alfonso de Proaza (1515) pero añade cuarenta obras, la mayoría textos alquímicos apócrifos. De hecho, llama la atención que los últimos ítems (núm. 276-317) pertenezcan todos a esta tradición y que dichos títulos hayan sido marcados con una raya inclinada en los márgenes. Además, un subconjunto de 18 libros han sido numerados de forma independiente y señalados con una cruz. Es muy posible que al menos uno de los usuarios del catálogo, si no el propio compilador, estuviera especialmente interesado en el corpus alquímico. Sin que haya ninguna prueba que lo pueda confirmar, dichas pistas nos podrían sugerir que quizás el catálogo también habría podido formar parte del conjunto de papeles de Ausonio que Pinelli adquirió.

4. Conclusión

Miquel Batllori señaló que la colección ambrosiana, como sucede con la mayor parte de los fondos lulianos de la Biblioteca Vaticana y de otras bibliotecas romanas, es de constitución tardía y no refleja el auténtico desarrollo del lulismo italiano.⁵² A pesar de las incógnitas y del trabajo que, como se ha podido comprobar, aún queda por hacer, el conjunto de «scritture» que provienen de la biblioteca de Pinelli podrían constituir una excepción, puesto que sí que ilustrarían, por lo menos, algunos rasgos o líneas de interés del lulismo veneciano de la segunda mitad del s. XVI. Una época, tal como también indicó Batllori, marcada por la preponderancia del pseudolulismo alquímico, cosa que en el corpus de manuscritos pinellianos se hace claramente patente a través del grueso que ad-

⁵¹ Alòs-Moner, 1918, pp. 20-21.

⁵² Batllori, 1943, pp. 284-286.

quieren los materiales de Ettore Ausonio. No sabemos hasta qué punto llegaron a interesar a Pinelli, y tampoco es fácil dilucidar si el bibliófilo poseyó y utilizó el catálogo de obras lulianas del ms. R 106 Sup. Es probable que la identificación y el análisis de los impresos lulianos que formaron parte de su biblioteca arroje un poco más de luz y nos permita cartografiar de forma más precisa el conocimiento que Pinelli pudo atesorar de los textos auténticos y apócrifos de Llull. Que uno de estos libros sea el *Blanquerna* de Bonllavi (véase la nota 6) es quizás un indicio de que su familiaridad con la obra del beato pudo trascender el interés que muestra por los proverbios rimados en lengua vulgar y las noticias sobre el funcionamiento del Arte que el comentario parcial del ms. A 70 Inf le pudo haber ofrecido.

Bibliografía

- ALÒS-MONER, Ramon, *Los catálogos lulianos: contribución al estudio de la obra de Ramón Llull*, Barcelona, Francisco Altés y Alabert, 1918.
- ARTUS, Walter W., «The Tradition of the “Ars brevis”», *Estudios Lulianos*, 13, 1969, pp. 153-181.
- BATLLORI, Miquel, «El lulismo en Italia. (Ensayo de síntesis)», *Revista de Filosofia*, 2, 1943, pp. 253-313, 479-537.
- BEDT: ASPERTI, Stefano (dir.), *Bibliografia Elettronica dei Trovatori*. En línea: <<http://www.bedt.it>>. Consulta el 16 de abril de 2022.
- BONNER, Anthony (dir.), *Llull DB: Base de Dades Ramon Llull*. En línea: <<http://www.ub.edu/llulldb/index.asp>>. Consulta el 16 de abril de 2022.
- CANTALUPI, Cecilia, «Glosse italiane a un sirventese provenzale copiato per Gian Vincenzo Pinelli», *Carte Romanze*, 7/2, 2019, pp. 7-52.
- , «Ausias March nella biblioteca Pinelli», *Medioevi*, 7, 2021, pp. 66-79.
- DEBENEDETTI, Santorre, *Gli studi provenzali in italia nel Cinquecento e Tre secoli di studi provenzali*, ed. Cesare Segre, Padova, Antenore, 1995.
- FERNÁNDEZ-CLOT, Anna, y Francesc TOUS, «La persuasió de la lògica i la lògica de la persuasió: les proposicions en vers del *Dictat de Ramon* (1299) de Ramon Llull», *Scripta*, 4, 2014, pp. 200-220.
- GRESTI, Paolo, «Gian Vincenzo Pinelli et les «coblas» de Perceval Doria et Felip de Valenza (Milan, Biblioteca Ambrosiana, R 105 sup.)», en *Études de langue et de littérature médiévales offertes à Peter T. Ricketts à l'occasion de son 70ème anniversaire*, eds. A. Buckley, D. Billy, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 671-679.
- , «Quelques remarques sur les traductions du *Donat proensal* dans le ms. D 465 Inf. de la Bibliothèque Ambrosiana de Milan», *Revue des langues romanes*, 120.1, 2016, pp. 205-216.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, trad. Lluís Cifuentes, Barcelona/Palma, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2001.

- KRISTELLER, Paul Oskar, *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, vol. I, Londres, Warburg Institute, 1963.
- LLULL, Ramon, *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Francesc Tous Prieto, Palma: Patronat Ramon Llull (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, XV), 2018.
- MASSÓ I TORRENTS, Jaume, «Inventari dels béns mobles del rey Martí d'Aragó, transcrit per Manuel de Bofarull», *Revue Hispanique*, 12, 1905, pp. 413-590.
- NAVÀS, Marina, *Ramon de Cornet: l'autor, l'obra i la circulació manuscrita*, Tesis doctoral dirigida por Miriam Cabré i Sadurní Martí, Universitat de Girona, 2019. En línea: <<http://hdl.handle.net/10803/668661>>. Consulta el 15 de abril de 2022.
- NUOVO, Angela, «The Creation and Dispersal of the Library of Gian Vincenzo Pinelli», en *Books on the Move: tracking copies through collections and the book trade*, eds. Robin Myers – Michael Harris – Giles Mandelbrote, Newcastle, Oak Knoll Press, 2007a, pp. 39-68.
- , «Gian Vincenzo Pinelli's collection of catalogues of private libraries in sixteenth-century Europe», *Gutenberg-Jahrbuch 2007*, 82, 2007b, p. 129-144.
- , «Private Libraries in Sixteenth-century Italy», en *Early Printed Books as Material Objects. Proceedings of the Conference organized by the IFLA rare Books and Manuscripts Section*, Berlín, De Gruyter, 2010a, pp. 231-240.
- , «Filosofia e scienza nelle biblioteche del Cinquecento: una prospettiva pinelliana», en *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea. Atti del convegno Cagliari, 21-23 aprile 2009*, ed. Francesca Maria Crasta, Florencia, Le Lettere, 2010b, pp. 65-79.
- , «Manuscript Writings on Politics and Current Affairs in the Collection of Gian Vincenzo Pinelli (1535–1601)», *Italian studies*, 66.2, 2011, pp. 193-205.
- OBRADOR, Mateu, «Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 2, 1908, pp. 598-613.
- OTTAVIANO, Carmelo, *L'«Ars compendiosa» de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lulle*, París, Vrin, 1930.
- PERARNAU, Josep, «Els manuscrits lul·lians medievals de la Bibioteca Ambrosiana de Milà», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 31, 2014-2016, pp. 533-599.
- PEREIRA, Michela, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, Londres, The Warburg Institute, 1989.
- RAUGEI, Anna Maria, *Gian Vincenzo Pinelli e la sua biblioteca*, Ginebra, Droz, 2018.
- REVELLI, Paolo, *I codici ambrosiani di contenuto geografico*, Milán, L. Alfieri (Fontes Ambrosiani, 1), 1929.
- RIVOLTA, Adolfo, *Catalogo dei codici Pinelliani dell'Ambrosiana*, Milán, Tipografia pontificia arcivescovile S. Giuseppe, 1933.
- ROMANO, Marta, «Il primo lulismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* de Joan Bolons», *Studia Lulliana*, 47, 2007, pp. 71-115.
- SOLER, Albert, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics*, 32, 2010, pp. 179-214.

- TAYLOR, Barry, «Llull's *Proverbis d'ensenyament* in a copy of Hernán Núñez's *Refranes, o proverbios en romance* (Salamanca, 1555) in the British Library», en «*Qui fruit ne sap collir*»: homenatge a Lola Badia, eds. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach, Albert Soler, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2021, pp. 307-316.
- TOUS, Francesc, «“Cascun proverbi és escrit | per ço que en son lloc sia dit”: els proverbis rimats de Ramon Llull», *Mot So Razo*, 15, 2016, pp. 69-84.

22. HERRERA Y SU PROGRAMA DE ENSEÑANZA PARA LA *REAL ACADEMIA MATHEMATICA* (1584). SOBRE LOS SILENCIOS DEL ARCHIVO LULIANO

NOEL BLANCO MOURELLE

University of Chicago

1. Una rémora del entendimiento

Una extraña paradoja del archivo del lulismo es el modo en que en su centro se coloca el Arte como objeto intelectual que conduce a la práctica y sin embargo sabemos tan poco de sus prácticas institucionales de enseñanza.¹ El Arte es en todas sus versiones es un manual de instrucciones para una práctica discursiva y de predicación que busca proyectarse en el mundo. Las razones son, en mi opinión, dos. La primera es que nuestra investigación no puede hacer otra cosa que centrarse en los textos existentes que describen, perfeccionan y modifican constantemente el método que parece presentarse como un fin en sí mismo cuando no lo era. La segunda son los silencios del archivo del lulismo, sin duda en buena proporción por quienes sospecharon de Llull por herético y de su método por tratarse de una invención inútil en el mejor de los casos y que puede llevar a lectores a confusión en el peor.² Eso ha hecho que al pensar en el lulismo nos hayamos centrado en los escritos de sus discípulos más famosos, pero poco en quién y en qué condiciones pudo practicarse. A esto además se añade el hecho de que tantos de los periodos de implantación institucional fuesen tan breves.

Sin duda, uno de los testimonios más extraordinarios del estudio del lulismo en un entorno escolar son los versos que Lope de Vega le dedica al asunto en un breve pasaje de *La Filomena* en el que se refiere a la confusión y naturaleza laberíntica del Arte. Dada la obvia naturaleza inquieta del personaje que un estudio somero de la biografía de Lope muestra, es evidente que la paciencia que requiere el lulismo no estaba destinada a echar raíces en la mente del polígrafo. Sin embargo, tanto a manera de testimonio anecdótico como a manera de signo institucional, los versos de *La Filomena* abren una pista interesante sobre la práctica del lulismo. Lo que es

¹ Es gracias a los trabajos de Rafael Ramis Barceló que comenzamos a saber más sobre la vida institucional y educativa del lulismo. Uno de sus textos más completos a este respecto es Ramis Barceló, 2016, pp. 177-196.

² Una historia del antilulismo sería casi tan fascinante como una del propio lulismo. Por desgracia, tal cosa no existe en un solo lugar, aunque muchos se han ocupado de sus diferentes vectores de manera específica: la relación entre el lulismo y la Inquisición, el rechazo académico al lulismo o el modo en que autores con una clara inspiración luliana (Pico della Mirandola, Descartes, Kircher) condenan el lulismo en sus escritos.

más interesante, la abren desde la confesión retrospectiva de alguien que no se convertirá en una figura fundamental de la historia del pensamiento sino de un escritor que no tiene ninguna vergüenza a la hora de confesar su perplejidad ante las figuras y el método del Doctor Illuminatus. Cuando Lope trata de desentrañar los secretos del Arte, él solo es un joven ensayando oficios y maneras de ser en el mundo:

Aquí luego engañó mi pensamiento
 Raimundo Lulio, laberinto grave,
 rémora de mi corto entendimiento.
 Quien por sus cursos estudiar no sabe,
 no se fie de cifras, aunque alguno
 de lo infuso de Adán su ingenio alabe [...].³

El pensamiento engañado contrasta fuertemente con la imagen del Arte que presentan sus partidarios, para quienes los diagramas y cuestiones lulianas pueden iluminar la mente de un lector sin estudios llevándole a entender primero y dominar después las disciplinas más variopintas en un corto plazo de tiempo. Por supuesto, saltan a la vista las maneras de cualificar el Arte, un «laberinto» que «engañó» el entendimiento del poeta. Brutalmente, una «rémora» que él disculpa por su «corto entendimiento». Sobra decirlo: un poeta de la audacia compositiva de Lope no piensa realmente que su entendimiento es corto. Aquello que me interesa más el modo en que el poeta decididamente identifica el estudio del arte luliana con las «cifras», es decir, con el cálculo numérico y con el estudio de «lo infuso de Adán». A pesar de que Lope escribe estos versos muchos años después de su paso por la Academia Real Mathematica y de que no son los únicos que dedica a su educación científica, su impresión del Arte es la de una disciplina asociada a las matemáticas.⁴ Un giro aparente y a la vez real con respecto a los objetivos originales del Arte tal y como los ideó Llull.

No hay aquí nada que parezca dirigido a los objetivos misioneros que animaron a Llull desde el momento de la iluminación en Randa. El Arte ya no está destinado a expurgar el mundo de los «errores infidelium»⁵ que llevaron a Llull a escribir el mejor libro del mundo. Además, la idea de que la técnica del Arte está «infusa» en el mundo, de que el Arte es un sistema de notación que revela la estructura del mundo está ya presente en Llull. Para el Doctor Illuminatus, estas son dos caras de la misma moneda: ¿cómo podría el Arte ser una demostración incontrovertible de la fe cristiana sin ser a la vez una explicación de cómo meditar sobre las cosas del mundo lleva al intelecto hacia el ser divino? Ante esta transformación del Arte en

³ Vega y Carpio, 1621, f. 146v.

⁴ García Barreno, 2020, pp. 91-97.

⁵ Llull, 2017, pp. 80.

una especie de *mathesis universalis* y del paso del marco evangélico a un segundo plano⁶, es fácil coincidir con Umberto Eco quien observó que, en el siglo XVI, sobre todo después de la difundida obra de Heinrich Cornelius Agrippa von Netthesheim sobre el *Ars brevis*, el lulismo se separa de sus fundamentos teológicos⁷.

Aquello que preocupa a quienes fueron los primeros maestros de Lope en la Academia Real Mathematica no es necesariamente la tarea de secularizar el Arte, puesto así en los términos más históricamente gruesos posibles. Sin embargo, es posible que aquello que preocupase a Herrera y a los lulistas escurialenses fuese cómo situarse en el centro de un campo de disciplinas emergentes. No solo de disciplinas que hoy llamaríamos científicas, sino también de saberes pansóficos limítrofes con el lulismo (entre los cuales destacan las artes de la memoria y el ramismo). Les preocupa además la reivindicación de un modelo que les permite situarse dentro de una tradición que conscientemente reivindican como autóctona y que hace cualquier nuevo modelo epistemológico dependiente de un modelo teológico como el arte luliano. En conclusión, los maestros que animaron la práctica de aprendizaje de la juventud lopesca parecen menos interesados en secularizar el Arte que en construir una epistemología teológica en un sentido luliano, en ampliar el mapa de las disciplinas consideradas matemáticas con la iluminación del Arte en el centro.

El arquitecto de la claramente truncada educación técnica de Lope de Vega fue el mismo del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, Juan de Herrera. Herrera no buscaba un nuevo lenguaje para las matemáticas imitando completamente el léxico de los libros que servirán de lectura a estudiantes en la Academia, es decir, no busca una ruptura entre la cultura universitaria contemporánea y un espacio educativo nuevo. La estrategia de Herrera es diferente en la medida en que busca crear una familiaridad entre la institución y sus futuros lectores, dado que su público está formado por intelectuales de formación en su mayor parte humanística pero no científica en el sentido moderno, expresándose en términos que les sean familiares. Como han demostrado diversos estudiosos que han seguido a la formación científica de Lope de Vega, sus estudios no cayeron en saco roto y, de hecho, formaron parte de la visión intelectual presente en su obra, sobre todo en lo que respecta a su interés por la astronomía y la astrología. Además, la Academia atrajo en sus primeros años a nobles de importancia en la corte y en ella Lope habría tenido la oportunidad de relacionarse con personajes de altura.

⁶ Tessari, 2004, pp. 199-220.

⁷ Eco, 2014, p. 417.

2. La «tramazon» de las ciencias

El descubrimiento en la Bibliothèque Mazarine del impreso del programa de la *Institucion de la Academia Real Mathematica* escrito por Juan de Herrera en la Bibliothèque Mazarine y la subsiguiente edición del panfleto por parte de Luis Cervera Vera y José Simón Díaz supuso una revelación de primera magnitud en el ámbito de la educación científico en la Península ibérica a finales del s. XVI⁸. Precisamente por el hecho de no haberse encontrado un privilegio, cédula o decreto de fundación de la institución, el impreso adquiere una relevancia mayor. Ante la falta de un documento fundacional de sello real y de un mayor número de testimonios sobre la práctica docente llevada a cabo en la Academia durante estos primeros años de existencia⁹, la *Institucion* supone el documento más revelador sobre los recursos y métodos que Herrera implementa para enseñar las «cifras». Desde la adopción del castellano como lengua de instrucción y de consulta de los textos primarios hasta la lista de disciplinas objeto de enseñanza, desde la geometría hasta la cartografía, cuyo desarrollo había picado la curiosidad del monarca Felipe II durante su toma de posesión del trono en Lisboa en 1581¹⁰.

Una de las primeras cuestiones fundamentales de la *Institucion* es la dialéctica de poder y autoridad entre el rey y su aposentador. Este es el redactor del panfleto y arquitecto intelectual del proyecto, que busca dar forma y programa de desarrollo a las inquietudes de aquel. Las inquietudes no tienen que ver únicamente con la necesidad de enseñar ciertas disciplinas, sino con la ampliación de los vehículos para la adquisición del conocimiento. Tal ampliación es planificada desde una estrecha relación cortesana por parte de dos personajes, rey y aposentador, recién salidos de un momento de euforia política que culmina en la Unión de coronas. Ambos perciben que esta expansión política requiere un nuevo tipo de especialista técnico cuya formación depende a su vez de un nuevo proyecto educativo. Al centro de este proyecto está Juan de Herrera, humanista colector de libros y objetos científicos, proponiendo la idea de «profession» como nuevo tipo de resultado del proceso de instrucción y de «provecho» como fruto colectivo de la escuela:

Por quanto por parte de uos Iuan de Herrera nuestro aposentador de Palacio, nos fue fecha relacion, que auiendo nos mandado que en esta nuestra Corte, se leyesen las licencias Mathematicas y en vn breue uolumen declarauades el fin para que se hizo, y los libros que conforme a la profession de cada vno se ha de leer. Supplicandonos os mandassemos dar licencia para que se imprima, pues es vtil y prouechoso, para

⁸ Herrera, 1995.

⁹ La Academia Real Mathematica existe en esta primera etapa y bajo su nombre fundacional entre 1582-1625. Sobre esta transición ver García Barreno, 2020, pp. 63-68.

¹⁰ Seguí, 1606, pp. 3v-4v.

cada vno que quiere oyrlas, el saber el fructo que dellas puede sacar, y los autores que en cada qual deue seguir, o como la nuestra merced fuesse. (s/p)

Este fragmento sirve para inscribir en el texto una relación de poder que podría parecer evidente por sí misma, pero que no lo es. El acto de voluntad primero es el del rey y su mandato de establecer en su reino un lugar para la enseñanza de las matemáticas diferente del ámbito universitario y de las tradiciones predominantes en el mismo. Este lugar debe regirse por un programa de lecturas que articule una serie de ámbitos de aprendizaje a los que el rey llama «profesiones» y cuya función social será detallada en el texto de la *Institución*. La orden real es importante aquí por dos motivos fundamentales. El primero es que describe la circulación entre la voluntad y la potestad de Herrera en esta nueva institución. El rey manda a Herrera que ponga en marcha un espacio de enseñanza de matemáticas, quien a su vez suplica al rey a la vez la creación del espacio de la Academia y la publicación de un programa para la misma. El rey finalmente da privilegio a la publicación del documento de la *Institución*. El otro es que la justificación del acto de poder es su provecho social: la Academia será un «fructo» útil y provechoso.

Aquí es donde es necesario echar mano de un texto diferente a la *Institución* herreriana para solidificar el lugar del Arte en la nueva Academia, se trata del texto del humanista Pedro de Guevara impreso en 1584 bajo el título de *Arte general y breve*¹¹. En realidad, se trata de una cartilla donde el autor refunde textos pertenecientes al *Ars brevis* y al *Arbre de ciencia* lulianos como parte de una serie de textos de su autoría impresos alrededor de los años en los que se funda la Academia. Es posible ver estos textos como un programa de reforma del trívium: Guevara escribe un juego gramatical para las infantas hijas de Felipe II Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela, un texto titulado *Escala del entendimiento* que pretende constituirse en nueva retórica y por último la traducción luliana a la que me refiero que a su vez se presenta como nuevo modo de razonar, una nueva dialéctica¹². Es en la dedicatoria al rey Felipe II del último de estos textos, donde el propio Guevara proclama la conexión entre su breve manual de aprendizaje luliano y la enseñanza de las disciplinas matemáticas en el contexto de la Academia:

Mayormente auiendo V.M. en sus felicisimos dias hecho vna merced tan señalada en establecer en esta corte, vna Academia donde se leã todas las Mathematicas y Philosophia, poniẽdo para ello maestros tan eminentes, y de tanta erudicion y experiencia. Puselo en nuestra lengua castellana por se la voluntad de V.M. que en vuestra Academia se lean todas las sciencias en esta lengua, para que tanto bien sea de todos mas facilmente aprendido con el favor de Dios y de V.M. (8v)

¹¹ Guevara, 1584.

¹² Ramis Barceló, 2018.

Dos cosas merecen destacarse en este fragmento. Una es la conexión entre la Academia y la voluntad del rey. Sin duda, muchos proyectos salen de diferentes actores afiliados con la corona con diferentes proyectos ideológicos. A pesar de ello, dada la cercanía entre el rey y el aposentador y de la identificación entre la voluntad del poder real y la fundación de la Academia en el prólogo es posible ver el acto fundacional de la esta nueva institución como una transacción de poder entre ambas figuras: por un lado, Herrera y sus satélites, encargados de generar un programa institucional basado en la aplicabilidad de las ciencias y en el interés personal por el lulismo por parte del monarca; por otro, el propio Felipe interesado en la aplicabilidad de los saberes que se han de enseñar. La otra cuestión que Guevara pone de relieve es la necesidad de vernacularizar (traducir, adaptar y, en la medida de lo posible, imprimir) los textos que son clave para la difusión de estos saberes. Así, la nueva Academia no necesariamente será un lugar donde eruditos tendrán que aprender la geometría euclidiana en latín, sino que podrán acceder a ella en castellano para ponerla en práctica¹³.

La oportunidad de cultivar ciertos saberes y, a la vez, la preocupación por ocupar a ciertas clases domina el lenguaje de la *Institución*. Los estudiantes se preparan para una serie de ocupaciones prácticas como Juan de Herrera explica en varias ocasiones. Egresados han de ser: aritméticos, geómetras y mensuradores, mecánicos, astrólogos, horologiógrafos y gnomónicos, cosmógrafos, pilotos, perspectivistas, músicos, arquitectos, pintores, fortificadores, niveladores y artilleros¹⁴. Libros que forman el centro de cada uno de estos saberes y libros de apoyo forman el canon de la biblioteca científica que se pondrá a disposición de quienes estudien en la Academia. Para el establecimiento de este canon, Juan de Herrera se apoyaría en sus propios estudios, en su biblioteca y en su contacto con cosmógrafos franceses y portugueses a quienes había conocido en viajes comisionado por el rey. En última instancia, los volúmenes pilares de cada una de las facultades suponen un cruce entre clásicos y nuevas aproximaciones, entre disciplinas de establecimiento antiguo y la expansión temprano-moderna de los saberes técnicos:

Los que quieren hazer de Arithmeticos y saber desta disciplina con fundamentos generales, para que por si solos puedan resolver con habito demonstratiuo y verdad infalible las dudas y questiones que se pueden offerer sin el trabajo y fatiga que padecen los que puramente platicos, han de saber los primeros nueue libros de Euclides, alguna otra Arithmetica Theorica como la Iordano o Boecio y con ello exercitarle en algunos de los muchos que ay de la practica de la qual el de Fratre Luca de los Tartaglia, y los que quieren passar a la arte mayor que llaman Algebra, o Almucabala, por la cual se sacan y desatan quesitos muy subtiles, fundose primero

¹³ El propio rey insiste sobre este punto en su correspondencia con el cosmógrafo napolitano Juan Bautista Gesio, que operaba en la corte ya desde 1567. Ver García Barreno, 2020, p. 12.

¹⁴ Herrera, 1995, 4v-8r.

bien en el Decimo de Euclides rayz y fuente della y lo que della escriuio el Doctor Pero Nuñez, Michael Stifelio, Peletario y otros muchos de que podra vno por si aprouecharse para fundamento della se leeran en la Academia el septimo de Euclides con algunas practicas conforme a la doctrina dellos con lo qual podra cada vno despues passar por si lo que quisiere. (8r-8v)

El autodidactismo humanista de Juan de Herrera fue clave en el desarrollo de su cultura científica. Este autodidactismo está ligado a la irreverencia que caracteriza su manera de enfrentarse a los textos y de organizarlos. Esta irreverencia no se debe a que hubiera evitado estar ligado a las escasas cátedras universitarias existentes a las que critica al principio de la *Institución*, sino a que se permita poner al mismo nivel referencias clásicas como Euclides, a quien había leído probablemente tanto en traducción latina como italiana, autores medievales como Jordanus de Nemore¹⁵ y otros contemporáneos pertenecientes incluso al mundo protestante como el luterano Michael Stifel¹⁶ (1487-1567). El orden de convivencia de los objetos del conocimiento –los libros– está supeditado a un tesis previa sobre el mismo. A pesar de que Euclides es el autor principal de la facultad de los Arithmeticos, su carácter de referente clásico no es producto de un criterio histórico, sino de la exhaustividad de su texto y de su carácter básico e introductorio.

Una cuestión merece ser considerada con detenimiento. Si Lope documenta cómo su intelecto se pierde en el laberinto del Arte y Guevara establece que su traducción del Arte será instrumental en la creación de la «Academia donde se leá todas las Mathematicas y Philosophia» como norte que guiará tanto la organización como la pedagogía de esta nueva institución, sería de esperar que el Arte luliana fuese uno de los libros centrales del texto de la *Institucion*. A esto se añade el hecho de la importancia que daba Herrera a la influencia filosófica luliana. Como es sabido, el arquitecto y colaborador de Felipe II tenía un retrato de Lull en su estudio y coleccionó numerosas obras lulianas en su biblioteca. Además, escribió un importante manuscrito de reflexión sobre la figura cúbica en el que operaba una síntesis del arte luliana y la geometría euclidiana conocido como *Discurso de la figura cubica*¹⁷, que no fue impreso como los cuadernos de Guevara de función

¹⁵ Poco se sabe de la vida de este matemático del s. XIII, salvo que quizás fue profesor en la Universidad de Toulouse y que algunas de sus obras aparecen compiladas en la *Biblionomia* (redactada entre 1246 y 1260) de Richard de Fournival (1201-1260). Otro índice de la conexión entre la Academia Real Mathematica y el lulismo es que la edición que Juan de Herrera consultó de los *De elementis Arithmetice artis* (Paris, 1496) fue la llevada a cabo por el humanista francés Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1535). Ver Høyrup, 1988.

¹⁶ Michael Stifel fue un monje agustino que se convirtió en un seguidor temprano de Lutero. Más tarde ocupó la cátedra de matemáticas en la Universidad de Jena. Ver Pesic, 2010.

¹⁷ Herrera, 1976.

más claramente pedagógica, pero que fue discutido entre eruditos escorialenses en su época.

Este manuscrito es de naturaleza altamente técnica y todavía poco estudiado¹⁸. Al centro de su existencia se sitúa un proyecto epistemológico de carácter universalista en el que Herrera distingue entre la descripción del mundo en cantidades continuas y discontinuas, de la primera se ocuparía la geometría euclidiana, mientras que de la segunda se ocuparía el Arte luliana¹⁹. El hecho de que Herrera dedique un denso tratado a la síntesis de ambos modelos no solo documenta la importancia de su devoción luliana, sino la importancia de la revalorización de la figura de Llull dentro de este programa de creación de un canon científico en el que Llull es una referencia tanto moderna como, crucialmente, autóctona²⁰ frente a Euclides que no es ninguna de estas cosas. El proyecto institucional que Herrera describe pretende crear una síntesis de diferentes maneras de saberes no solo en términos disciplinares, sino también en términos de fuentes y de procedencia del archivo que estas constituyen. La pregunta subsiguiente es qué se coloca en el centro de los múltiples discursos que esta academia parece englobar bajo la denominación de «Mathematica».

En el centro del acto fundacional de esta institución se colocan tanto un problema de constitución del campo del saber, como un problema epistemológico. En cuanto a su estatus institucional, el programa de la Academia parece constituir un esfuerzo de articulación de este espacio a partir de la disposición de herramientas de lenguaje que sirvan para hablar de manera académica de las matemáticas. El conjunto de lecturas de la Academia y el sistema de evaluaciones son modos de institucionalización del lenguaje. La relación de las «matemáticas» que Herrera busca definir con el mapa de los saberes académicos de la época es compleja y no debe verse solo como política o institucional. En cuanto a qué se enseña en la Academia y a cómo se organizan los saberes, parece que tanto el fragmento de Lope al principio como el texto de Guevara apuntan en la misma dirección: el Arte de Llull en la versión universalista y post-agripiana en la que circuló en los

¹⁸ Una primera aproximación puede encontrarse en Carbonell Buades 2016-2017.

¹⁹ La *Institución* incluye una distinción entre disciplinas que se ocupan de cantidades discretas (aritmética, música) y continuas (geometría, astronomía).

²⁰ Miguel, *Apología*, f. 155v: «Raymundus lullus Doctor supra dictus hisce titulus diversimodi adversis laudabilis appellatus est. prout apparet hodie in quodam auctentico epytaphio in edibus publices Maioricensis Senatus publice affixi.//A Parisiensibus dictus est homo novus scientia nova Doctor barbatus in suis artibus et scientiis approbatus.//A catholicis Aragonum Regibus ille magnus in philosophia. et sacra theologia magister mirandorum artium et scientiarum Auctor.//A serenissimus Francorum Rege Philipo Organum Sancti scripset et doctor divinitus illustratus.//Ab Anglicis, ille magnus philosophus catalanus.//Ab Italis, auctor artis generalis ad omnia scibilia contra bibilis.//A quibusdam dicit radus mundi lucidens.//Ab aliis, minerva.//Ab aliis, publice utilitatis preservator.//Ab aliis, illustrator tenebrarum mundi.//Hodie vero doctor illuminatus vulgo dicitur: sed a Reverendissimo hyspaniorum Cardinali litteratorum hominiis factore illuminatissimus doctor semper vocitatur.»

espacios de debate de la corte de Felipe II debería ser la llave para todas las disciplinas que se enseñaran la institución. Y, sin embargo, de manera absolutamente sorprendente, contra lo que Lope recuerda en su experiencia y lo que Guevara nos anuncia en su prólogo, Herrera no menciona el Arte ni una sola vez a la hora de describir el programa de estudios en la *Institucion de la Academia Real Mathematica*.

Este es uno de los extraños silencios del archivo luliano a los que me refiero en el título y a los que quienes estudian el lulismo deben enfrentarse en todo momento. Referencias a Llull aparecen allá donde no se las espera y, al contrario, desaparecen donde todo parece indicar que deberían encontrarse. La falta de institucionalización y las sospechas cuando no persecución inquisitorial bajo la que se encontró el lulismo durante numerosos momentos de su transmisión son parte inextricable de su historia. También es a menudo considerada como la causa de los silencios del archivo luliano: es la cautela la que lleva a quienes leen, comentan o dialogan con la obra luliana a silenciar sus citas y a no siempre proclamar sus influencias. Aunque sin duda la virulencia de algunos de los ataques antilulianos tuvo que ver con estos silencios (desde el rechazo de los maestros parisinos en su primera visita a la Universidad de París entre 1287 y 1289²¹ a las diatribas de Nicolau Eimeric contra los lulistas valencianos²²), es imposible no pensar que la propia excentricidad intelectual de Llull, a la vez dentro de tendencias propias de su tiempo, pero autor de un método inclasificable, la que es en parte responsable de la inconsistencia de su propio archivo.

Una vez establecido el hecho de que la Academia Real Mathematica incluyó la enseñanza del lulismo de manera prominente, pero que esto sorprendentemente no se refleja en el texto fundacional de la institución –escrito por uno de los lulistas más importantes de toda Europa durante el s. XVI– solo nos queda examinar la idea central de este texto y entender si es posible conectarlo con el Arte o rastrear algún tipo de influencia luliana que no sea inmediatamente perceptible. En última instancia, dado que existen numerosas razones por las que Herrera podría haber decidido que el modelo de coherencia de todas las ciencias, la razón de este silencio es imposible de descifrar. Lo que sigue ahora es un intento especulativo de trazar conexiones entre el modo en que Herrera describe este modelo, el interés sostenido por el lulismo que muestra su trayectoria intelectual y los testimonios que asocian a la Academia con la enseñanza del Arte. Trazar una conexión de conclusiones que no sean especulativas y circunstanciales no es posible por desgracia. Tal es la naturaleza de los silencios del archivo luliano.

²¹ Reboiras, 2016, pp. 165-170.

²² Puig i Oliver, 2000.

Herrera introduce un modelo de entendimiento de todas las disciplinas que como el luliano se expresa a través de una figura geométrica y otorga una naturaleza teológica a cualquier forma de conocimiento posible. Aquello que se enseña en la Academia está orientado hacia el conocimiento práctico, pero a la vez hacia una concepción cristiana tanto del contenido epistemológico del proyecto como, en última instancia, del tipo de sociedad en la que tales prácticas revertirán positivamente. En el texto de la *Institución* Herrera se enfrenta no solo al problema de un diseño curricular o de una serie de textos que han de ser enseñados, sino también a otro problema de índole más compleja y abstracta. A qué se parece la imagen del mapa de todas estas disciplinas y cómo encaja dentro del mapa de las existentes. Sin duda el fragmento de Guevara ayuda a entender cómo existe un proyecto de rehacer el trívium en base a claves lulianas, lo que nos da la idea de que lejos de presentar el problema de tener que encajar el Arte en el mapa de las disciplinas, los lulistas escurialenses (Juan de Herrera, Pedro de Guevara, Dimas de Miguel) ven el Arte como una posibilidad de redefinir a qué se parece este mapa. A esa imagen se refiere Herrera como «tramazon». Esta imagen la define Herrera como un entramado de círculos encerrados en otro más grande:

Para que assi como por beneficio y merced de Dios en estos Reynos los naturales dellos florecen en Christiandad, armas, y letras diuinas, y humanas, no careciendo destas Artes salgan en las demas, mas perfectos y eminentes: pues las sciencias todas como las uirtudes se ayudan y fauorecen juntas, por el uinculo, y conexion que entre si tienen: De donde los Griegos el curso de todas ellas Encyclopedia, que quiere dezir circulo de las disciplinas: y ansi los antiguos Ægyptios figurauan esta tramazon de sciencias por vn circulo grande significador de la Theologia en cuyo centro se tocauan dos pequeños tocando cada qual dellos el mismo grande que comprehendia a todos por la parte de dentro, vno de los quales representaua la philosophia, y el otro la moral, y el centro del grande comun y contacto de los pequeños lo era tambien del otro circulo, que con su circunferencia passaua por los centros de los pequeños al qual llamauan Dialectica. (3v-4r).

El fragmento establece una genealogía de la manera en que el círculo de la Academia entiende la totalidad el conocimiento y su manera de relacionar el proyecto con diferentes modelos de organización de esta totalidad en la Antigüedad. La enciclopedia griega y la «tramazon de las sciencias» egipcias posibilitan observar a la vez jerarquías y modos de relación entre las disciplinas, aquello que Herrera denominaba «facultades». Como en el fragmento anterior, parece que encontramos un espacio y unas disciplinas de enseñanza nuevas pero que sin embargo son útiles a la hora de organizar el conocimiento ya existente. El modelo sintético de la geometría sirve a la organización de filosofía, la moral y la dialéctica como eslabón entre ambas y la teología como disciplina que engloba a todas las otras. La imagen de los tres círculos (dos círculos contiguos que se tocan en un solo

punto, mientras que otro pasa por los centros de ambos) encerrados en un círculo mayor tiene un origen misterioso que, sin embargo, expresa la necesidad de poner a la teología como disciplina superior que engloba a las otras. Además, pone a la dialéctica en el centro de la «tramazon», exactamente la disciplina del trívium que para Guevara debía ser sustituida por el Arte luliana²³. A pesar de ello, no se puede decir que la «tramazon» sea exactamente de raíz luliana.

Podría argumentarse después de este fragmento que quizá a pesar de que la geometría esté al servicio de la representación de un modelo de pensamiento teológico, el hecho de que cumpla esa función demuestra que su poder como modelo interpretativo de la realidad ha comenzado a desplazar a la teología. En realidad, las cosas no son tan sencillas. No solo la imagen de la «tramazon» continúa una tradición de representación simbólica de la trascendencia en la cual también se encuadran algunas de las figuras lulianas, esta argumentación supondría obviar que institucionalmente este texto no comenzó ninguna revolución secular en los espacios docentes en el reino de Castilla. Incluso, si tratamos de leer la mentalidad desde la cual está escrito el texto no parece que sea el objetivo minimizar el impacto epistemológico de la teología, sino implementar las matemáticas como herramienta que sirviese hasta comprender cuál es el verdadero alcance de la teología. Hablar de modernidad no secular y por lo tanto truncada en este texto supondría asumir una tesis sobre el desarrollo de la historia de las ciencias distinta de la que la *Institución* pone en evidencia.

La idea, sin embargo, según la cual una figura geométrica o una serie de figuras geométricas pueden contener una representación simbólica de la totalidad del conocimiento parece pertenecer a una ecología especulativa en la que el lulismo es un motor intelectual. En ese sentido, al igual que muchos seguidores premodernos del lulismo, los lulianos escurialenses tienen una visión eclética del lulismo que aparece como una corriente de pensamiento de gran importancia, pero a la vez conectada a otros modelos filosóficos, tal fue la tendencia de muchísimos de los seguidores de Llull desde Agrippa hasta Bruno²⁴. De la misma manera en que el lulismo imagina el modo en que todas las disciplinas pueden expresarse a través de una lógica que articula todo el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, la imagen herreriana plantea un modelo sin los principios constructivos y combinatorios del Arte, pero comprensivo. La fuente egipcia, probablemente en realidad helenística, a la que se refiere Herrera permanece desconocida.

²³ Debe considerarse aquí que a pesar de que Guevara pretende hasta cierto punto remodelar el trívium basándose en el Arte luliana, pero Llull el pensamiento luliano evoluciona en su concepción de las artes liberales. Sobre este punto ver Higuera Rubio, 2013.

²⁴ Yates, 1990, 13.

De la «tramazon» el texto pasa a la distribución del conocimiento entre dieciséis diferentes facultades. Esta parte constituye la arquitectura propiamente dicha de la institución. La estrategia de Herrera es la de buscar una familiaridad entre la *Institución* y sus futuros lectores, dado que su público está formado por intelectuales de formación en su mayor parte humanística pero no científica en el sentido moderno, expresándose en términos que les sean familiares. Esta es la razón por la cual la primera de las operaciones que tiene lugar en el texto es la que trata de reutilizar un número de términos universitarios en el contexto de la planificación de las enseñanzas de la Academia. Aquí, de manera especulativa, se puede encontrar una justificación por la falta de referencia al lulismo en el programa herreriano. El trabajo de ajustar el sistema luliano a las matemáticas debió ser parte de un debate intelectual de carácter experimental. De ahí que el célebre manuscrito herreriano que trata de sintetizar el Arte y la geometría euclidiana resulte un texto hoy todavía en gran medida impenetrable²⁵. No se trata de un texto expositivo como el del programa de la Academia Real Mathematica, sino parte de un debate complejo y en última instancia inconcluso. El Arte de Llull genera perplejidad y es una herramienta de conocimiento inclasificable siglos después de la iluminación en el Monte Randa.

Aquello que he llamado silencio luliano, la idea de que un fragmento de archivo que debería estar ahí y sin embargo nos elude, es una paradoja histórica que quizá no es exclusiva del lulismo. Sin duda, el estudio de cualquier cosa nos lleva a callejones sin salida en el archivo. Quizá el lulismo no es necesariamente diferente del estudio de cualquier otra cosa en la medida en que presenta discontinuidades que causan casi tanta perplejidad como el Arte con sus figuras y sus imágenes. Sin embargo, sí creo que el lulismo las presenta con una frecuencia particularmente desconcertante. Probablemente, además de las sospechas inquisitoriales que la obra luliana despertó, la razón tenga que ver con la discontinuidad de la recepción académica de la doctrina luliana que comienza con el rechazo que comienza cuando se le califica como *christianus Arabicus*²⁶ y continúa con la prohibición gersoniana de enseñar el Arte en la Universidad de París durante la práctica totalidad del s. XV²⁷ o la exclusión explícita de la doctrina luliana incluida en los estatutos del Colegio de Jesús y María, germen de la futura Universidad de Sevilla²⁸. Estos silencios académicos de carácter forzoso imponen su normatividad interpretativa sobre la difusión del lulismo de la misma manera en que las sospechas inquisitoriales lo hacen. Relegan la discusión a espacios restringidos de los que necesariamente solo nos quedan muestras aisladas.

²⁵ Taylor, 1992, pp. 35-36.

²⁶ Lohr, 1986.

²⁷ Mapelli, 2002.

²⁸ Carreras y Artau, 1943, p. 280; Villalba, 2015, p. 515.

Tales muestras fueron sin duda parte de un debate más amplio que hoy nos es inaccesible porque está rodeado de silencios. A pesar de ser frustrantes, estos silencios no son una prueba de la naturaleza episódica de la influencia luliana en los círculos intelectuales de la corte de Felipe II. Más bien, son una prueba de su persistencia en la medida en que los silencios solo pueden ser considerados tal si existe una expectativa que indica que el lulismo es un factor de peso en una cierta situación en la que la referencia al Arte debería materializarse y solo sucede de modo discontinuo. La «tramazon» no es una imagen lulista, no es un silencio desvelado. La «tramazon» forma parte de un diálogo cuya naturaleza solo podemos vislumbrar. Sin embargo, este diálogo puede ayudarnos a contextualizar los fragmentos y correspondientes silencios de la tradición luliana. El uso de imágenes esquemáticas con valor a la vez cognitivo y simbólico es en última instancia aquello que une la *Institución*, el manuscrito herreriano sobre el cubo y el interés por Llull del círculo escurialense forma parte de la misma búsqueda intelectual. Esta búsqueda se orienta hacia la posibilidad de creación de imágenes que puedan servir como síntesis de diferentes tradiciones de conocimiento y abrir nuevas posibilidades de estudio en el contexto de un universo en expansión.

3. Coda: la colección herreriana como defensa

El interés herreriano y de los escurialenses por el Arte y la figura de Llull sigue una trayectoria curiosa pero seguramente común para lectores temprano-modernos de las obras del Doctor Illuminatus. Probablemente, Herrera conoció antes entró en contacto con la figura de Llull no a través de sus obras auténticas sino a través de sus obras apócrifas de carácter alquímico²⁹. Disciplinas como la alquimia y la astrología formaron parte también del debate intelectual del Escorial y ambas forman parte del juicio negativo que a través de los siglos diferentes autores han emitido sobre el autor. Llull es considerado el autor de obras alquímicas y por lo tanto es necesario desconfiar de él. E incluso quienes no consideran que su obra auténtica se ocupe de la alquimia, desprecian el Arte como un método incapaz de ayudar a alcanzar ninguna manera auténtica de conocimiento. Rabelais diría que con el Arte uno aprende todo el tiempo sin llegar a alcanzar el conocimiento auténtico. Herrera exploró el Arte y a pesar de que normalmente no se considera uno de los grandes coleccionistas de objetos y libros lulianos, sin duda lo fue.

Además de un retrato de Llull en su estudio y de numerosos libros tanto de la autoría de Llull como de varios de sus seguidores y comentaristas, entre los cuales destacan Ramon Sibiuda, Pere Daguí y Bernardo de Lavinheta, Herrera posee varias compilaciones de documentos en defensa de la doctrina luliana y de refu-

²⁹ Rey Bueno, 2002-2007, p. 115.

tación de los argumentos del inquisidor de Nicolau Eimeric contra el Arte y el resto de la obra de Llull, además de documentos de apoyo a la causa de su canonización. Este tipo de compilaciones forman parte de la recepción de Llull durante la época y los documentos que incluyen no pueden ser considerados separadamente de los textos de carácter epistemológico que debieron ser discutidos en la Academia Real Mathematica y que fueron la rémora del entendimiento de Lope. Para hacer a Llull parte de un debate público de mayor alcance, impreso, era necesario contrarrestar los prejuicios que todavía existían sobre su figura: desde lapidarios y textos pseudo-lulianos dedicados a la alquimia que acabo de mencionar hasta los problemas reales que los inquisidores tenían con algunos de sus textos como el *Arbre de filosofia d'amor*.

Considerando la importancia de la cuestión de la rehabilitación y la canonización de Llull para Herrera, sería un error que esta idea de instrucción orientada hacia el conocimiento práctico nos llevara a una lectura de la Academia como agente de un proceso de secularización del conocimiento. Herrera dirigió al fin y al cabo la construcción de un importante monasterio jerónimo y no puede considerársele como un agente de la secularización. Al menos no sin preguntarse si no es nuestra la visión anacrónica la que no puede pensar las matemáticas fuera de su molde educativo contemporáneo y secular. La orientación utilitaria del conocimiento derivado de las matemáticas sería pronto monopolizada por la Compañía de Jesús. De hecho, los jesuitas del Colegio Imperial de San Isidro serían los encargados exclusivos de la docencia en la Academia entre 1625 y la expulsión de la orden decretada por Carlos III casi un siglo y medio más tarde, en 1767³⁰. En este sentido, hay que considerar este primer periodo herreriano y probablemente lulista como un breve momento truncado. Tras la muerte tanto de Herrera como del monarca, la institución discurriría por distintos derroteros.

Si bien la rehabilitación del proyecto luliano no tuvo la fuerza que sus lectores escurialenses hubieran deseado y la canonización de Llull hasta día de hoy no se ha producido, la organización y recopilación de materiales lulianos tanto en el entorno de Cisneros como en el de Felipe II es sumamente fructífera. Es gracias al impulso institucional que recibe Llull en este momento que múltiples ediciones impresas de carácter dispar llegan a buen puerto. Con estas ediciones parte del debate que sucede en lugares como la Academia Real Mathematica sale de los círculos restringidos en los que se genera. Este debate, con sus argumentos y sus silencios, se articula en torno a articular nuevas formas de conocimiento reconociéndolas como prácticas y a la vez características de un mundo cuyos horizontes parecen estar en constante expansión. El sueño de acceder a todo aquello que es posible

³⁰ García Barreno, 2020, p. 70.

saber a través de una única disciplina intelectual y de generar un modelo epistemológico universal parece por un momento casi alcanzable.

Bibliografía

- CARBONELL BUADES, Mariano, «Ramon Llull y el *Discurso* de Juan de Herrera», *Acta/Artis. Estudis d'Art Modern*, 4-5, 2016-2017, pp. 13-26
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Vol. II*, Madrid: Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales, 1943.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*, Barcelona: Arpa, 2016.
- ECO, Umberto, *From the Tree to the Labyrinth. Historical Studies on the Sign and Interpretation*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014.
- GARCÍA BARRENO, Pedro, «Sobre la institución de la Academia Real Matemática en tiempos de Felipe II», *Boletín de Información Lingüística de la Real Academia Española*, 15, 2020, pp. 2-131.
- GUEVARA, Pedro de. *Arte general y breve, en dos instrumentos, para todas las ciencias, recopilada del arte magna y Arbor scientiae del doctor Raimundo Lulio*, Madrid: Herederos de Alonso Gomez, 1584.
- HERRERA, Juan de, *Discurso del Señor Juan de Herrera, aposentador Mayor de S. M., sobre la figura cúbica*, ed. Edison Simons y Roberto Godoy, Madrid: Editora Nacional, 1976.
- , *Institución de la Academia Real Mathematica*, ed. L. Cervera Vera y J. Simón Díaz, Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1995.
- HIGUERA RUBIO, José G., «Las artes del Arte: las artes liberales en la evolución del Arte luliano», *Medievalia* 16, 2013, pp. 71-79.
- HØYRUP, Jens, «Jordanus de Nemore, 13th Century Mathematical Innovator: an Essay on Intellectual Context, Achievement, and Failure», *Archive for History of Exact Sciences*, 38.4, 1988, pp. 307-363.
- LLULL, Ramon, *Vita coetanea/A Contemporary Life/Vida coetànea/Vida coetània*, ed. y trad. A. Cortijo Ocaña, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 2017.
- LOHR, Charles, «Ramon Llull: «Christianus arabicus»», *Randa* 19, 1986, pp. 7-34.
- MAPELLI, Francesca Joyce, «Gerson's Tractatus Super Doctrinam Raymundi Lulli. A Classic Example of Misreading and Misunderstanding», *Frate Francesco* 68, 2002, pp. 353-363.
- MIGUEL, Dimas de, *Apologia doctrinae lullianae*, San Lorenzo del Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, MS. d.II.5, ff. 138r-155v.
- PESIC, Peter, «Hearing the Irrational: Music and the Development of the Modern Concept of Number», *Isis*, 101.3, 2010, pp. 501-530.
- PUIG I OLIVER, Jaume de, «El «Dialogus contra lullistas» de Nicolau Eimeric. Edició i estudi», *ATCA*, 19, 2000, pp. 7-296.

- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «La filosofía luliana en la universidad durante los siglos XV y XVI», *Anuario filosófico*, 49.1, 2016, pp. 177-196.
- , «El Trivium y el Arte de Llull en La Escala del Entendimiento de Pedro de Guevara», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 6.2, 2018, pp. 657-676.
- REY BUENO, Mar, «Los destiladores reales de los Austrias españoles (1564-1700)», *Revista Azogue* 5, 2002-2007, pp. 108-129.
- SEGUÍ, Joan, *Vida y hechos del admirable Doctor y Martyr Ramon Lull vezino de Mallorca. Desconsuelo del admirable Doctor y Martyr Ramon Llull, natural de Mallorca*, Mallorca: Gabriel Guasp, 1606.
- TAYLOR, René, *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea del Escorial*, Madrid: Siruela, 1992.
- TESSARI, Alessandro, «Considerazioni sull’Ars di Ramon Llull e la *Mathesis Universalis* di René Descartes», *Janus. Quaderni del Circolo Glossematico*, ed. Romeo Galassi y Beatrice Morandina, Padova: Il poligrafo, 2004, pp. 199-220.
- VEGA Y CARPIO, Félix Lope de, *La Filomena, con otras diversas Rimas, Prosas y Versos*, Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1621.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull, Escriptor i filòsof de la diferencia, Palma de Mallorca, 1232-1316*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

23. EL LULISMO DEL ARQUITECTO JUAN DE HERRERA

PERE JOAN PLANAS MULET

Ingeniero de Telecomunicaciones

1. Introducción

Juan de Herrera, muy probablemente, no conoció los escasos apuntes sobre arquitectura que Ramon Llull nos legó. El arquitecto, apasionado por la doctrina del beato, cumplió con dos ideales lulianos: amor a Dios y trabajar por el bien público. Interpretó la ciencia de Llull por la vía de la arquitectura y de las matemáticas.

2. La arquitectura en Ramon Llull

Ramon Llull trató la arquitectura sólo de refilón, simplemente como una aplicación práctica de la geometría. La arquitectura es asimilable a una Ars mecánica de nivel inferior, subordinada, a las artes liberales. La palabra arquitecto o arquitectura no se halla en su obra escrita en catalán, y posiblemente tampoco en su obra latina¹.

Nos legó algunos vestigios: en *Doctrina Pueril*², se cita el caso para conocer la altura de un muro desde un observador alejado, se trata de un ejemplo práctico de altimetría geométrica con el uso de un astrolabio; y otro en el *Liber de geometria nova et compendiosa*³, donde se citan cuatro ejemplos de construcciones y sus proporciones adecuadas. Esta obra tiene por objeto servir de ayuda a los no expertos en matemáticas en comprender las medidas sensibles y las imaginarias que subyacen en la creación natural, y también en la creación artificial humana, a partir de principios geométricos. En ella Llull expone una concisa visión de interpretación del mundo a través de razones geométricas, y nos presenta esta ciencia, paradigma del razonamiento lógico y preciso, como una herramienta para fortalecer la imaginación y poder llegar a conocer y amar los objetos espirituales, como Dios, los ángeles, y los principios generales⁴.

Llull, en *Geometria nova*, ofrece una muestra de 39 figuras como ejemplos teóricos y prácticos del manejo geométrico. Dentro del manejo teórico, 22 figuras,

¹ Nou Glossari General Lul·lià. En línea <<https://nggl.ub.edu/glossari/>>. Consulta de 8 de noviembre de 2020.

² Llull, 1274-1276, cap. 74.

³ Llull, 1299b, pp. 80-82 (ed. Millàs), pp. 46-49 (ed. Dambergs).

⁴ Planas, 2020, pp. 85-89.

cabe reseñar la *Figura magistralis* como un resumen visual para comprender y sintetizar el complejo e irresoluble problema de la cuadratura del círculo. Dentro del manejo práctico cita ejemplos aplicables a la astronomía (8 figuras), a la medicina (5 figuras), y a los edificios (4 figuras), éstas son: una fortaleza, una torre, una iglesia-palacio-salón, una habitación.

De forma sintética cada figura de los edificios se relaciona con una figura geométrica pura. Así la fortaleza se relaciona con el pentágono, la torre con el cuadrado, pero si es de defensa con el triángulo, la iglesia-palacio-salón con el octógono, y la habitación con el heptágono. Esta curiosa asimilación de edificios con formas geométricas estaría relacionada con el método de la cuadratura del círculo expuesto en *Liber de quadratura et triangulatura circuli seu de principiis theologiae*⁵, donde Llull usa la progresión de figuras geométricas para demostrar la cuadratura del círculo (paradigma de problema complejo) y así justificar los principios de la teología, y también los de la filosofía en *Començaments de filosofia*⁶. La idea de comprender, unificar y racionalizar el conjunto del saber en base a principios geométricos no era nuevo en tiempos de Llull, pero él dio su particular e integrador punto de vista a esta vía.

Para Llull un edificio es una figura o estructura artificial, pero que siguiendo su Arte «se derivará una doctrina apta para la construcción de casas, portales y plazas públicas, y esta doctrina es útil para quienes aman las edificaciones bonitas y bien proporcionadas»⁷. Permanece por tanto la idea proveniente del mundo clásico de que la belleza es sinónimo de adecuadas proporciones, y este ideal resurgió con fuerza en el arte renacentista. Cabe un pequeño inciso, en matemáticas proporción expresa igualdad de razones, así las razones necesarias del arte luliano también podrían entenderse como razones análogas y proporcionadas, hechas a la medida precisa, a lo que se quiere investigar.

Llull facilita unas relaciones de medidas (ancho, alto, profundo) de los edificios que sintéticamente recuerda, con matices, las razones numéricas que Vitruvio⁸ introducía en su obra. Estas razones, con variantes, fueron adoptadas por los arquitectos renacentistas, incluido Juan de Herrera. Las armonías musicales, razones numéricas, proceden de la ordenación cósmica; esta idea pitagórica,

⁵ Llull, 1299^a.

⁶ Llull, 1300.

⁷ Llull, 1299b, p. 49 (ed. Dambergers).

⁸ Marco Vitruvio Pollion (80-70 a. C. - 15 a. C.), autor del *De architectura*, un compendio de conocimientos de arte y materiales, de proporciones (forma y razón) que deben cumplir los edificios y las ciudades, y las razones matemáticas para la estética y la funcionalidad. Llull podría haber conocido esta obra ya que está documentada la circulación de manuscritos del *De architectura* en la Edad Media: Carol Herselle Krinsky, «Seventy-eight Vitruvius manuscripts», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30, 1967, pp. 36-70. En línea: <www.jstor.org>. Consulta de 26 de enero de 2020.

sostenida en el Timeo por Platón, será tomada por Vitruvio quien la aplicará a la arquitectura acercando (o imitando) la creación humana a la creación natural. Por citar algunos ejemplos: una proporción dupla en arquitectura (2 a 1) es conocida como octava en música; una sesquiáltera en arquitectura (3 a 2) en música es un diapente o intervalo de quinta. Estas razones se visualizaban en el cuerpo humano ideal, cuya altura era de 6 pies o 4 codos o 24 palmas o 8 cabezas. Así un codo respecto una cabeza están en razón de 2/1 (dupla), y un pie con la cabeza en razón 4/3 (sesquitercia)⁹.

Juan de Herrera, el personaje a quien se dedica este artículo conmemorativo, no conoció, muy probablemente, la descripción de las figuras de edificios que Llull expuso en *Geometria nova*, ya que esta obra no se hallaba en el extenso inventario de libros del arquitecto¹⁰, aunque sí figuraba en el catálogo que realizó, coetáneamente, Dimas de Miguel¹¹.

No se puede dejar pasar la tentación de mencionar que la planta de la catedral de Valladolid, planeada por Herrera hacia 1585, está en proporción 2 a 1 (dupla), en concreto en 411x204 pies castellanos¹². Llull nos indicaba «...et corpore ecclesie habente IIII et de longitudine VIII mensuras equales turri et de amplo IIII mensuras...», el cuerpo de la iglesia está en proporción 8 a 4, es decir 2 a 1. Hay que ser cautos. Herrera y Llull coinciden en estos casos, pero hasta donde se ha podido investigar, probablemente por vías distintas¹³.

3. Juan de Herrera, resumen de su carrera vital

Juan de Herrera nació hacia 1530 en Cantabria. Como hidalgo segundón sale de su tierra en busca de fortuna en la corte, Llaguno y Ceán le citan en la comitiva del *Felicísimo Viaje* del príncipe Felipe (1548-1551); recaló brevemente en la corte de la princesa Juana de Austria (1552)¹⁴; posteriormente, en la milicia, estuvo con los tercios en Italia y en Flandes (1553-1556). En 1559 ya figura como criado del rey Felipe II. En el 63 es nombrado ayudante en las obras del Escorial, y en el 69 dirige

⁹ Esteban, 2001, pp. 237-242.

¹⁰ Ruíz, 1997, pp. 153-170.

¹¹ Base de Dades Ramon Llull, Universitat de Barcelona. Consultable el catálogo on-line en la entrada Dimes de Miquel.

¹² Chueca, 1998, p. 97.

¹³ Chueca, en la obra citada, también detalla que la proporción altura/ancho de las torres de El Escorial, y de la Catedral de Valladolid están en proporción 4 a 1; esta misma razón la sugiere Llull para los campanarios o torres. Estas proporciones proceden ya del gótico, que conoció Llull, y se configuran en base a proporciones del cuerpo humano, siendo un vestigio vitruviano, o incluso vía neoplatonismo agustiniano. Este tema sería largo de detallar aquí, y se dejará para posterior artículo.

¹⁴ Fernández, 2000, p. 247 (nota 342).

al rey un memorial explicando el funcionamiento de grúas y poleas¹⁵. En el 71 se casa por primera vez. En el 72 él y el rey rechazan la alquimia ya que no se perciben avances tras años de infructuosa espera. En el 73 recibe privilegio del rey para usar instrumentos náuticos inventados por Herrera.

En 1575 realiza la traza del ayuntamiento de Toledo, y el rey le confía los temas de cosmografía. En el 79 se infiere por primera vez su lulismo dejando constancia de ello en su segundo testamento, y es nombrado Aposentador Mayor de Palacio. En el 81 se casa por segunda vez. No es hasta el 82 donde se tiene constancia que el rey se refiere a él como «nuestro arquitecto». En el 83 impulsa la fundación de la Academia de Matemáticas y traza la Lonja de Sevilla. En el 86 es nombrado corregidor de Santander.

Es en la última década de su vida, ya retirado en parte de sus quehaceres como arquitecto, cuando precipita su acción en pro de la canonización de Llull. En el 92 escribe sentidamente al duque de Sessa. Entre el 92 y el 95 compra veinticinco tomos de obras de Llull en el monasterio de Sant Jeroni de la Murtra. En el 95 escribe memoriales con indicaciones para recoger documentos para remitir a la Santa Sede en pro de la causa de Llull¹⁶. Finalmente muere, tras una intensa vida dedicada al estado, en 1597.

4. El lulismo en Juan de Herrera

Hoy día sigue sin conocerse donde y cuando Herrera conoció la obra de Llull. Ambos comparten varios rasgos: se desconoce la fecha exacta de su nacimiento, no se conoce dónde ni cómo se formaron, sirvieron en la corte a sus príncipes, explicitaban falta de formación académica, polifacéticos, extraordinarios trabajadores, y que sus datos vitales son conocidos, principalmente, por medio de un texto directo y autobiográfico, *Vita coetanea* (1311; Bo-IV.47) para Llull, y un memorial dirigido al rey Felipe II de 1587 para Herrera¹⁷.

4.1. La formación de Herrera: filosofía, dibujo, arquitectura, y alquimia. Honorato Juan. 1559 – 1570

Los biógrafos de Herrera postulan varias hipótesis sobre su formación. Estudió humanidades y filosofía en Valladolid hasta 1548, sin embargo no se cita ninguna referencia clara al respecto. Embarcado en el «Felicísimo Viaje», pudo haber

¹⁵ Ruiz, 1997, pp. 35-38.

¹⁶ Pérez, 1970.

¹⁷ Llaguno, 1829, Tomo II pp. 332-339.

estudiado ciencias en Bruselas y también arquitectura¹⁸. Estando en la corte posiblemente se benefició del ambiente educativo del infante Carlos¹⁹. Honorato Juan, preceptor del infante, le encarga, gracias a tener cualidades para el dibujo, en 1562, estando en Alcalá, la realización de los dibujos para ilustrar una copia del *Libro del saber de la astronomía*, manuscritos recogidos en tiempo de Alfonso X.

Honorato Juan Tristull (1507/08 – 1566), humanista y gran conocedor de las lenguas clásicas, disponía de conocimientos de arquitectura y matemáticas, y por ello pudo ser el introductor a la arquitectura en Felipe II²⁰. Se formó con Juan Andrés Estrany en el Estudio General de Valencia y en Lovaina con Luis Vives. Fue uno de los educadores de Felipe II (1527-1598), aún infante, entre los años 1542 y 1548, y maestro del malogrado príncipe Carlos (1545-1568) a partir de 1554. Honorato, por su amplia formación y trayectoria, muy vinculado al monarca, podría haber sido el introductor del lulismo en Felipe y en Herrera, pero no existe ningún indicio al respecto, ni siquiera en su amplia biblioteca había obras de Llull²¹. Athanasius Kircher, que exalta la figura humanística de Honorato, no cita ninguna referencia luliana²².

La primera noticia fehaciente que se tiene de Herrera en un aspecto técnico y científico es el privilegio real de 1560 que se le concede para explotar una nueva forma para el tratamiento del cobre en el continente americano²³. Podría ser ello un intento químico o alquímico, en una época donde la explotación de los metales americanos, no sólo el oro y la plata, fue de principal importancia para la monarquía hispánica. Juan de Herrera disponía de libros de alquimia y seguramente se ocupó en ello gastando recursos propios y presentando alquímicos al rey²⁴. La necesidad financiera fue siempre tan apremiante que el rey hubo de invertir tiempo y dinero en proyectos quiméricos; se conservan billetes del rey con su secretario de 1567 esperando resultados de la transmutación en oro, aunque él «incrédulo destas cosas»²⁵ hacia 1572 estaba plenamente convencido de la imposibilidad²⁶.

Cabría por tanto la posibilidad, a través de la obra espuria alquímica, conociese a Ramon Llull. La causa alquímica, que es un tópico común del siglo XVI, no puede ser desechado en Herrera.

¹⁸ Llaguno, 1829, Tomo II p. 118; y Ruiz, 1977, pp. 15-16.

¹⁹ Aramburu, 2013, pp. 10-12.

²⁰ Sanchis, 2002, pp. 108-112.

²¹ Carbonell, 2016, p.17.

²² Kircher, 1672.

²³ Arcaute, 1997, p. 17.

²⁴ Arroyo, 1996, pp. 287-288.

²⁵ Rodríguez, 1927, pp. 435-443.

²⁶ Carbonell, 2016, p. 25 (nota 41).

4.2. El segundo testamento de Herrera. Dimas de Miguel. 1570-1580

Como se verá, punto 4.5, Dimas de Miguel y Herrera mantuvieron una estrecha colaboración luliana. Dimas volvía de Trento (1563) convertido al lulismo por intercesión de Juan Luis Vileta²⁷. Por cronología podría haber sido el introductor, o como mínimo un dinamizador del lulismo en la corte²⁸. A pesar de no conocerse su fecha de llegada se sabe que fue en calidad de bibliotecario de Felipe II. Escribió una apología en defensa de la ortodoxia de Llull, tras el nombramiento de Gaspar de Quiroga como inquisidor general en 1573. La *Apologia doctrinae lullianae* de Dimas tuvo que ser escrita, posiblemente con posterioridad a esa fecha de 1573 pues la obra va dedicada a Quiroga, y con anterioridad a 1577 en que el inquisidor fue nombrado arzobispo de Toledo, cargo no citado en la introducción de la *Apologia*. Además Dimas de Miguel redactó por orden del rey una «Memoria» de libros lulianos, posiblemente con anterioridad de 1578²⁹.

Juan de Herrera en su primer testamento de 1576 no deja ningún rastro luliano³⁰, en cambio en el segundo testamento de 1579 desea que el Arte de Llull sea enseñado en su tierra natal, «*se constituya y hordene alguna lectura de la dicha doctrina, porque yo e sido afiçonadíssimo al dicho autor Raymundo por la piedad y buen çelo que en él e conoçido, de que todos sean grandes siervos de el Señor*»³¹.

4.3. Fundación de la Academia Real de Matemática. Juan Seguí. 1580-1584.

Herrera, como aposentador del rey, acompañó a Felipe II en su coronación portuguesa (1580-1581). Instalados en Portugal, entre otras cosas, se pudo comprobar las diferencias en la demarcación de las cartas náuticas portuguesas respecto las castellanas³². Surge la necesidad de impulsar la cosmografía, y Felipe II encarga un vasto proyecto de cartografiar los dominios hispanos tanto en Europa como en América. La Academia surgió en ese contexto de necesidad estratégica donde la cosmografía comparte denominador común con las matemáticas. Esta fundación ponía de manifiesto la carencia de las universidades españolas³³.

Se nombran los tres primeros profesores por el rey a finales de 1582³⁴, para empezar su actividad en 1583, y se declara que el pago de nóminas se autorice por Herrera. Así mismo, Herrera, en carta de 1 de enero de 1584 informaba a Cristóbal

²⁷ Carreras, 1943, pp. 258-260.

²⁸ Blanco, 2019, p. 69.

²⁹ Alós, 1918, pp. 21-23.

³⁰ Carbonell, 2016, p. 17.

³¹ Aramburu, 2013, p. 139.

³² Sánchez, 2010, pp. 730-735.

³³ Esteban, 2002-2003, p. 10.

³⁴ Ruíz, 1997, p. 98-99.

de Salazar, secretario de la embajada en Venecia, de la creación de la Academia en el año anterior como un hecho notorio, «S. Mag. a instancia y suplicación mía ha instituido una cátedra de matemáticas que se lea en la corte y así se va haciendo desde octubre acá y créese que ha de ser de grande provecho...»³⁵.

Se atribuye, por tanto, a Herrera la creación y dirección de dicha Academia en Madrid, ya que redactó el memorial sobre la institución que su publicó en 1584 con la finalidad y contenidos académicos³⁶. Empieza Herrera su «Institución» con la grave necesidad de formar expertos en las ciencias matemáticas. Así las asignaturas que se leerán: aritmética, geometría, mecánica (máquinas), astrología [entendido como astronomía], gnómica, cosmografía (pilotos), perspectiva, música, arquitectura, pintura (diseño), fortificaciones, niveladores (hidráulica), y artillería. Es decir, toda la parte teórica del quadrivium y las artes mecánicas y prácticas aplicadas. Sorprende la sistemática y rigor de la exposición de materias de los «libros que se leerán», y preocupación por la calidad ya que el profesorado debía estar formado por «personas eminentes» de la disciplina matemática «que abre la entrada y puerta a todas las ciencias»³⁷. Además Herrera pretende que la formación sea en castellano para salvar el obstáculo de la falta de conocimientos de latín de la mayoría de jóvenes nobles que deberían acceder a ella.

No hay en todo el texto de la «Institución» ninguna alusión a la enseñanza del Art luliana, pero sí se cita el Timeo y la República de Platón, donde se ensalza la figura de los matemáticos. El único vestigio implícito luliano de la presentación podría ser la frase «[el conocimiento de las matemáticas] disponiendo el entendimiento para que, leuantados sobre las cosas materiales y sensibles, suban a la contemplación de las sobrenaturales y intelligibles»³⁸, frase que se ajusta al ideario de Llull en *Geometria nova* y por ejemplo también en *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305, Bo III.70), este último sí formaba parte del inventario de libros de Herrera. A pesar de ciertas apreciaciones de algunos historiadores de la Academia, «...la filosofía que Herrera imprimió sobre la Academia poco tenía que ver con la especulación metafísica, sino más bien con las necesidades prácticas y utilitaristas del imperio...»³⁹, sí hubo presencia de Llull.

Pedro de Guevara compuso el *Arte General y breve, en dos instrumentos, para todas las ciencias* en 1584, y declara en su dedicatoria al rey «...para que los

³⁵ Ruiz, 1977, pp. 99-100. En esta carta se le solicita además el envío de libros de matemáticas, un ejemplar en vulgar de «Mercurio Trismegisto», y «Un libro anda en italiano de alquimia y cosas naturales que intitulan el Félix; creo que es de Raimundo Lulio...». Salazar poseía más de mil libros en su biblioteca, sólo un par de ellos eran de Llull.

³⁶ Simón y Vera, 1995.

³⁷ Simón y Vera, 1995, f. 4r y f. 4v.

³⁸ Simón y Vera, 1995, f. 4v.

³⁹ Sánchez, 2010, p. 735.

aficionados a esta sciencia de Raymundo, hallen por este camino alguna facilidad...»⁴⁰ y añade «mayormente auiendo V.M. en sus felicissimos dias hecho una merced tan señalada en establecer en esta corte, una Academia donde se lean todas las Mathematicas y Philosophia, poniendo para ello maestros tan eminentes...»⁴¹. Guevara tenía gran vinculación con Herrera, ese mismo año, en su testamento, el arquitecto ordena que se le den quinientos reales a aquel, aunque sin especificar a costa de que servicio o motivo⁴².

Lope de Vega, que frecuentó la Academia, dedicó un soneto al maestro Labaña, dejando un rastro de lulismo en su Epístola de Belardo a Amarilis: «...Aquí luego engañó mi pensamiento/ Raimundo Lulio, laberinto grave,/ rémora de mi corto entendimiento./ Quien por sus cursos estudiar no sabe,/ no se fie de cifras...», dejando constancia de la complejidad de esas enseñanzas⁴³.

Juan Seguí, que seguramente llegó a la corte por su afición alquímica, cuenta en *Vida y hechos del admirable Dotor y Martyr Ramon Lull* (ed 1606) que en el viaje a Portugal de 1580 Juan de Herrera se lo presentó al rey y este le encargó que redactara una breve recopilación de la vida de Llull. El testimonio de Seguí parece ambiguo pues por una parte se entiende que el rey quedó devotísimo de Llull al leer dicha recopilación, y por otro nos cuenta que el rey leía a menudo sobre todo el Blaquerua. El hecho es que antes de este encuentro Felipe II y Herrera ya eran devotos de Llull.

4.4. El tercer testamento. 1584

El tercer testamento de Herrera, redactado en 1584, estando gravemente enfermo y con una reciente paternidad, no contiene rastro de su lulismo. Tal vez podría intuirse un atisbo al ordenar que fuese enterrado con el hábito de San Francisco. Declara Herrera que sus bienes, incluidos los libros, «se vendan para que se haga dinero de ello para lo emplear en renta para el aprovechamiento de la hacienda de la dicha mi hija»⁴⁴. De su círculo luliano de la corte sólo cita a Juan Bautista de Labaña y a Pedro de Guevara. No deja de ser insólito la falta de testimonio explícito lulista. Ese mismo año empezaba pidiendo libros de Llull al secretario de la embajada en Venecia, como se vio en el capítulo anterior, es el año en que se finaliza el Escorial y Herrera solicita retirarse a su tierra natal. El cansancio y la frágil salud han hecho mella en Herrera, pero su interés por Llull florecerá en la última década de su vida.

⁴⁰ Guevara, 1584.

⁴¹ Ramis, 2018, para mayor conocimiento de la obra de Guevara.

⁴² Simons, 1976, p. 199.

⁴³ Simón y Vera, 1995, p. 32.

⁴⁴ Simons, 1976, p. 208.

4.5. El Discurso de la Figura Cúbica. 1583-1586

El Discurso de la Figura Cúbica, a pesar del anonimato del autor de los manuscritos conservados, se ha atribuido la autoría a Juan de Herrera a partir del hallazgo fortuito de un ejemplar por Jovellanos en su encarcelamiento en el castillo de Bellver y del cotejo de una prueba caligráfica aportada por Ceán-Bermúdez⁴⁵. Otra prueba de autoría puede interpretarse del inventario de bienes de Herrera, de su fallecimiento de 1597, donde en el listado de libros aparece «Discurso de el cubo hecho por el mismo Ju^o de Herrera»⁴⁶: «En mucho debo yo estimar la merced que el Doctor Dimas me hace en decir que por mi causa vino a penetrar la admirable Arte luliana»⁴⁷.

Este reconocimiento explícito con el que se inicia el Discurso presupone que, aunque Herrera pudiera ser lulista muy anteriormente de 1573-77 años en los que Dimas de Miguel escribió su *Apología*, gracias al arquitecto consiguiera entender, penetrar, aún más en los entresijos de la filosofía luliana, al inquirirle que escribiese o aclarase algo de la figura cúbica:

...pero tomando a lo que vuestra merced [Dimas] me pide del cuerpo cúbico, diré lo mejor que pudiere algo de lo que de él penetro y entiendo, aplicándole a la declaración de dicha Arte luliana, y a la penetración de los tres correlativos que Raimundo trata en ella, y en todos sus principios y en todos los sujetos que pone en el alfabeto de su Arte⁴⁸.

Herrera termina el texto justificando la finalidad de la obra: ayudar a clarificar y que pueda servir a Dimas en facilitar el aprendizaje a los no versados en Llull:

Y aunque con la mayor brevedad que he podido puse aquí parte de lo que penetré del cubo, aplicándole a la arte luliana, porque hay mucho más encerrado en él, V.^a Merced lo vea [Dimas, supuestamente], y pues nos habemos de comunicar cada día, mediante el auxilio divino, podremos tratar y conferir lo que en esto se durare, de manera que nuestros entendimientos se satisfagan y no queden dudosos, y si a v. m. le pareciere que esto podrá ser de provecho, podrá con su buen talento, partes y letras, amplificarlo, de manera que a los de la escuela común sea inteligible y manifieste algo de la perfección que la luliana en sí encierra⁴⁹.

Se deduce que Dimas y Herrera solían debatir sobre el arte luliana y de cómo hacerla inteligible a los peripatéticos, siendo la representación cúbica una forma más llevadera y más visual para penetrar en los secretos de la creación que no la aspereza de la combinatoria luliana. Se sabe que Dimas estuvo brevemente en-

⁴⁵ Carbonell, 2016-2017, pp. 14-16.

⁴⁶ Arcaute, 1997, p. 169.

⁴⁷ Rey, 1935, p. 3.

⁴⁸ Rey, 1935, p. 4.

⁴⁹ Rey, 1935, pp. 103-104.

señando en Alcalá, y en 1586 se le prohíbe enseñar en Valencia. Este hecho nos sirve para acotar la cronología de la obra.

Más aún, este interés de Dimas por la figura cúbica podría venir del cubo, sometido a los pies de la primera y de la segunda persona de la Trinidad, que aparece en la pintura mural del coro de la basílica del El Escorial, obra que realizó Luca Cambiaso entre 1583 y 1585.

La buena relación de Herrera con Dimas se puso en entredicho a partir de 1586, estando Dimas en Roma, donde su euforia luliana, denunciado por la Inquisición, le llevó a morir en la cárcel en 1588. Herrera criticó la actitud de Dimas como poco diplomática, la defensa de la causa luliana que se le encargó se tornó problemática: «Dimas dañó mucho en Roma y exasperó mucho,...de manera que antes destruyó que edificó»⁵⁰.

Todo ello apunta que la datación del Discurso debió ser entre 1583 (incluso antes) y 1586. Carbonell, con otro razonamiento, sugiere la datación de la obra ente 1579 y 1588⁵¹.

Una vez datada, reconocida su autoría y su objetivo vamos a desgranar algunos detalles de la obra.

Herrera, en la introducción, declara que con la ayuda del Señor ha podido descubrir «una figura cúbica, raíz y fundamento de la dicha Arte luliana». Esta causalidad, podría conducir al debate, pues a lo largo del texto la causalidad se invierte, ya que la figura cúbica no es la génesis del Arte, al menos en la literatura que nos legó Llull, sino que del Arte se puede inferir una teoría con un cubo, u otras opciones.

Herrera explica primeramente la construcción del cubo por razones matemáticas de la cantidad continua y de la discreta, basándose en el libro XI definición D.25 (el cubo es superficie sólida contenida por seis superficies cuadradas iguales) y libro VII D.19 (el cubo es aquel que es contenido de tres números iguales), respectivamente, de Euclides.

Para Herrera es la línea, la arista de un cubo, quien tiene capacidad de obrar, y así las partes de una línea actúan con otra línea, otra arista, formando una superficie cuadrada. La línea, la tercera arista, y la superficie son asimiladas a los correlativos -tívum y -bile respectivamente. Herrera manifiesta que se basa en el *árbol elemental*, en el capítulo *De Relatione*, del *Arbor scientiae* (1295; Bo III.23), donde además de la relación dual surge la ternal, así, aplicando esta teoría al cubo, el obrar de las partes de la línea (-tívum) con la superficie (-bile) surge el cubo (-are).

⁵⁰ Carbonell, 2016-2017, p. 19.

⁵¹ Carbonell, 2016-2017, p. 19.

Por tanto el cubo resulta de dos operaciones y tres dimensiones (longitud, latitud, profundidad) las cuales son el «-tívum, el -bile, y el -are de Raymundo», los correlativos son por tanto de la esencia y natura del cubo, en el cual hay totalidad de mixtiones y perfecciones:

Hemos ido declarando el cubo así en la cantidad discreta como en la cantidad continua y de aquí en adelante se procurará probar como en todas las cosas está el cubo, en lo natural como natural, en lo moral como moral...y que está, otrosí, en cada uno de los 9 principios absolutos y relatos de Raimundo⁵².

Aquí hay que notar que Herrera se aparta del ideario luliano pues no piensa que el punto tenga capacidad de obrar, y ser esencia en el cuerpo como disponía Llull, sino que es la línea y su obrar que se manifiesta como cubo en toda criatura. La esencia cúbica la explica, Herrera, razonadamente en 13 artículos.

El primer artículo, el más extenso y complejo, se inicia con una declaración rotunda:

mas en cuanto al presupuesto, de que en cada ser están los principios de Raimundo, se ha de advertir que en todo lo que es, se deben considerar tres cosas [sujeto en sí, conjunto del sujeto, y el acto del sujeto]⁵³

La razón de pluralidad y relación de los sujetos es explicada con la ayuda de los tres triángulos de color (verde, rojo, amarillo) donde Llull gráficamente agrupa los principios relativos. Estos tres triángulos, aparecen dibujados en el manuscrito conservado de Herrera, son: Diferencia-concordancia-contrariedad (que sirve para las armonías, generaciones, corrupciones), principio-medio-fin (sirve para los órdenes, movimiento y relaciones), mayoría-igualdad-minoridad (sirve para las graduaciones y templanzas).

Recuerda Herrera que cada principio relativo es necesario en las criaturas y en todo el universo, a excepción de Dios.

También realiza un ligero ajuste en los 9 sujetos lulianos, añadiendo un décimo, «Christo», que es el fin de perfección de toda la creación, siendo el número 10 la plenitud de todos los números.

Los siguientes artículos, del segundo al duodécimo, tratan de las operaciones y mezcla de los principios que se dan en la naturaleza universal y en cualquier criatura.

Así en el artículo sexto se expone que la plenitud cúbica se inicia en los elementales (A: aire, B: fuego, C: tierra, D: agua), donde muchos cubos elementales obrando unos con otros y entre sí resulta el «cubo o individuo elementado».

⁵² Rey, 1935, pp. 26-27.

⁵³ Rey, 1935, p. 29.

Esta acción elemental es desgranada por Herrera con las combinaciones del alfabeto. Así BA significará que el fuego obra con el aire, que es diferente de AB, donde el primero es predominante o activo y el segundo es remiso o pasivo. Estas operaciones elementales de activo-pasivo las resume primero en una superficie (cuadrado con 16 cuadrillas) y luego resultando un cubo (formado por 64 cubillos, $4 \times 4 \times 4$).

Los 9 principios absolutos y los 9 principios relativos los aplica a cada elemental dando una superficie cuadrada con 81 acciones (para el elemento fuego BC significaría bondad y grandeza del fuego, o también diferencia y concordancia del fuego,...). Aquí Herrera no profundiza más en el dibujo (debería haber llegado a dibujar dos cubos, uno de ellos con 729 cubillos, $9 \times 9 \times 9$, y más aún, otro con 5832 cubillos, $18 \times 18 \times 18$) dejando entrever la complejidad y magnitud de combinaciones, «todo lo cual es lo que Raimundo enseña en las combinaciones de su Arte».

Hay que hacer notar que el tratamiento geométrico de las combinaciones suponen para Herrera una acción de multiplicación (siguiendo las definiciones de Euclides), a efectos de conseguir plenitud en superficie primero y luego en volumen, le lleva a considerar cuadrillas con la letra B (hay que suponer que sería BxB), cuadrillas con las letras BC (BxC) y cuadrillas CB (CxB), etc...

Hay que advertir que las cuadrillas de Herrera difieren de las semimatrices de combinaciones del Arte, en las denominadas segundas figuras en el Art Demonstrativa (1283, Bo II.B.1), por ejemplo de la figura S⁵⁴, donde existe la cámara BC pero no la CB.

Si el método original de Llull resulta complejo de imaginar al manejar más de dos letras en una misma combinación, lo mismo sucede con los cubitos de tres letras en Herrera que no llega a dibujarlos explícitamente, dejando entrever el método aplicado.

En definitiva, para Herrera las tres dimensiones del cubo representan los tres correlativos internos (activo, pasivo, acto; -tivism, -bible, -are; longitud, latitud, profundidad), siendo esta relación ternaria «el mayor vestigio de la Santísima Trinidad en las criaturas». Que aplicado a la creación elemental: «La línea con sus principios es agente y forma del fuego, la superficie es agible o materia del fuego, y la conexión y operación de ambos es el agere o acto de ser del fuego».

Finalmente, el decimotercer artículo, a través del cubo prueba que en toda criatura resultan en acto los nueve accidentes o predicamentos de Aristóteles (cualidad, cantidad, relación, sitio, acción, pasión, hábito, tiempo, lugar). Es el intento de Herrera en compatibilizar a Aristóteles con Llull.

⁵⁴ Bonner, 1989, p. 295.

4.6. El sentir luliano, impulso final. 1590-1597

Diversos autores han recogido y tratado el tema de los memoriales y cartas de Herrera dirigidas a personalidades e instituciones de su entorno para recabar libros de Llull, y para recoger testimonios que avalasen la causa luliana en Roma⁵⁵.

Posiblemente el más explícito y testimonio más destacable del ideal de Herrera es el de la carta que manda al duque de Sessa, embajador en Roma, en 1592. Inquieta, desde su posición de confianza con el rey, al embajador para que trate los asuntos de Llull con suma celeridad y atención ante la corte papal. Se precisa hacer digna justicia a la doctrina y al «arte de Raymundo».

Cabe destacar que el interés, clave en la biografía de Herrera, de esta carta está en «que la doctrina y el arte luliano no solamente es inteligible, pero que se puede probar con demostraciones matemáticas, como yo me atreveré a hacerlo, aunque carezca de haber estudiado en las escuelas ni en universidades».

El verbo «atreveré» en futuro, delata una fuerte intención y seguridad. Los problemas de salud de sus últimos años se lo impidieron. No habla para nada de su *Discurso*, que ya había escrito, a pesar de esa omisión hay que pensar que para Herrera aún se podían probar más cosas.

4.7. Lulismo en los inventarios de bienes de 1595 y 1597

El inventario de bienes, cuando la muerte de su esposa Inés en 1595, detalla que la biblioteca está formada por más de 400 libros, en especial matemáticas, arquitectura, y filosofía, entre los cuales más de cien de «Raymundo lulio manuscritas y de estampa que son de mucha estima». Un extenso estudio al respecto lo detalla Carreras⁵⁶. Además en ese inventario hay que destacar «un retrato de Raymundo lulio al olio tan grande como del natural».

Juan Arias de Loyola, cosmógrafo ligado a la Academia y a la causa luliana, inventarió los libros de Herrera, a raíz de la muerte del arquitecto en enero de 1597. Se valoró su biblioteca en 1000 reales, «no se tasaron los de rreymundo lulio porque no se avían de vender ni avía licencia para ello»⁵⁷. El sumo interés del arquitecto en el coleccionismo de obras de Llull se extiende a lulistas de su época: Daguí, Guevara, Lavinheta, Bellver, Janer, Bruno.

⁵⁵ Carbonell, 2016-2017, pp. 23-24, notas 32, 33, y 34.

⁵⁶ Carreras, 1941-1957.

⁵⁷ Ruíz, 1997, p. 141, pp. 150-171 (inventario 1597), pp. 183-194 (inventario 1595).

De entre los papeles detallados en 1597, también cabría destacar «Un emboltorio de papeles tocantes a la causa de el santo mártir rreymundo»; y «Otro emboltorio de papeles y cartas tocantes a la defensa de el santo rreymundo».

El listado de libros que poseía Herrera manifiesta su interés por la técnica arquitectónica y por los fundamentos matemáticos, incluyendo la cosmografía, que formarían el grueso de su fondo. No hay que olvidar algunas obras de carácter religioso e histórico. La química/alquimia también está presente, y la filosofía en sentido general.

El coleccionismo de instrumentos matemáticos: armillas, relojes, astrolabios, compases y reglas para trazas denota una persona con ansias de conocimiento en todas las ciencias, un claro ejemplo de humanista de su tiempo.

5. Conclusión

Juan de Herrera, que marchó joven de su tierra, aprovechó la oportunidad de establecerse en la corte para formarse. Su habilidad para el dibujo geométrico le llevó de ayudante de Juan Baustista de Toledo, primer arquitecto de El Escorial, a llegar a ser no sólo el ejecutor definitivo de la magna obra sino alcanzar a ser el arquitecto de referencia de la corte. Llegó a formar parte, esfuerzo le costó, del círculo de confianza del rey Felipe II, como aposentador, como consultor y trazador en temas de arquitectura, en asuntos alquímicos, en cosmografía, y especialmente en la causa luliana. Dándose cuenta de la desventaja hispana en temas matemáticos impulsó la Academia para aprovechar el talento de los ociosos jóvenes nobles e hidalgos en los asuntos que se devenían estratégicos para el estado (hidráulica, fortificaciones, cosmografía) y en ese entorno cultural (el vasto fondo documental de El Escorial) se empapó de lulismo. Pudo conocer a Llull a través de su obra espuria pero como personaje inquieto, humanista, no dudó en conocerle a fondo. Hasta el punto de llegar a ser un ferviente seguidor y conocedor de su doctrina.

La entendió a través de lo que él dominaba, la arquitectura, es decir, a través de las formas. Escribió el *Discurso de la Figura Cúbica* como una interpretación geométrica de la acción de los correlativos, que eran tres y por tanto asimilables a las tres dimensiones, y que el cubo es la forma volumétrica más escalable en la edificación, y por tanto el símil de la creación era fácil. Su idea está elaborada, se basa en Euclides y en Llull y, además, «por la plenitud cúbica se descubre la necesidad que hay en la naturaleza de todos los predicamentos de Aristóteles y de los demás principios de Raimundo, que ha sido el fin principal para que hemos traído toda la doctrina del cubo».

Por su trayectoria biográfica se desvela su apasionamiento, su lealtad, y su honestidad. Trabajador incansable por el bien público. Gran arquitecto, gran hombre de estado, y lulista excepcional.

Su pasión luliana le llevó a coleccionar más de cien libros de esa temática, desde su posición privilegiada en la corte no duda en reclamar ejemplares por todos los medios. Buscando cómplices para la causa de Llull, singular y sentidamente expresiva es la carta dirigida al embajador en Roma, duque de Sessa. Herrera tiene claro el objetivo, llegar a la canonización de Ramon Llull, para hacer a Dios y al mundo un gran servicio.

Bibliografía

- ALÓS Y DE DOU, Ramón de, *Los catálogos lulianos, tesis doctoral*, Barcelona, Francisco J. Altés y Alabart, 1918. En línea: <https://archive.org/details/loscatologoslul00aluoft/page/n1/mode/2up?view=theater>. Consulta julio 2021.
- ARAMBURU-ZABALA HIGUERA, Miguel Ángel, *Juan de Herrera*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2013. En línea: http://www.larramendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1021466. Consulta marzo 2020.
- ARROYO GONZÁLEZ, Manuel, «Juan de Herrera, químico y alquimista», *Altamira*, 52, 1996, pp. 285-296.
- BLANCO MOURELLE, NOEL, «Dimas de Miguel y la jerga luliana de la universidad», *Cuadernos de Historia Moderna, Ediciones Complutense*, 44.1, 2019, pp. 63-82.
- BONNER, Antoni, *Obres Selectes de Ramon Llull, vol. I*, Mallorca, Moll, 1989.
- CARBONELL BUADES, Mariano, «Ramon Llull y el Discurso de Juan de Herrera», *Acta/Artis. Estudis d'Art Modern*, 4-5, 2016-2017, pp. 13-26.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás, y CARRERAS Y ARTAU, Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, vol. 2*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.
- CARRERAS Y ARTAU, Joaquín, «El lul-lisme de Juan de Herrera l'arquitecte de l'Escorial», en *Miscel·lània Puig i Cadaflach, vol. I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans*, 1947-1951, pp. 41-60.
- CHUECA GOITIA, Fernando, *La Catedral de Valladolid*, Madrid, Instituto Juan de Herrera, 1998.
- ESTEBAN LORENTE, Juan Francisco, «La teoría de la proporción arquitectónica en Vitruvio», *Artigrama*, 16, 2001, pp. 229-256.
- GUEVARA, Pedro de, *Arte general y breve, en dos instrumentos, para todas las ciencias. Recopilada del Arte magna y del Arbor scientiae del doctor Raymundo Lullio*, Madrid, Herederos de Alonso Gómez, 1584.
- FERNÁNDEZ CONTI, Santiago, *La Corte de Carlos V, Vol. 1, Tomo 2, capítulo 14, La introducción de la etiqueta borgoñona*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. En línea <https://repositorio.uam.es/handle/10486/742>. Consulta junio de 2021.

- KIRCHER, Athanasius, *Principis Christiani archetypon politicum sive sapientia regnatricis. Splendor et gloria domus Joanniae*, Amstelodami, Joannem Janssonium à Waesberge, 1672, Liber secundus pp. 83-235. En línea: <<https://books.google.es/>>. Consulta febrero de 2021
- LLAGUNO Y AMIROLA, Eugenio, y CEÁN-BERMÚDEZ, Juan Agustín, *Noticias de los arquitectos y la arquitectura en España*, Madrid, Imprenta Real, 1829, Tomo II, pp. 117-150, pp. 272-374. En línea <<https://bvpb.mcu.es/>>. Consulta enero 2021
- LLULL, Ramon, *Doctrina Pueril* (1274-1276; Bo II.A.6), NEORL VII, ed. Joan Santanach, [LXXIV] «De geomatria, arismetica, musica, estronomia». En línea; <<https://www.narpan.net/ben/indexdp.htm>>. Consulta abril de 2020.
- , *Liber de quadratura et triangulatura circuli seu de principiis theologiae* (1299a; Bo III.37), las dos partes en las cuales está dividida la obra se han publicado separadamente en sendas traducciones francesa: 1. Armand Llinarès, «Version française de la première partie de la *Quadrature et triangulature du cercle*», *SL* 30, 1990, pp. 121-138; 2. La segunda parte, la de *teología*, en René Prévost y Armand Llinarès, *Principes et questions de Théologie*, Paris, Éditions du CERF, 1989.
- , *Liber de geometria nova et compendiosa* (1299b; Bo III.39), ed. J.M. Millás, *El libro de la «Nova geometria» de Ramon Lull*, Barcelona, Asociación para la Historia de la Ciencia Española, 1953; y ed. Y. Damberg, *The New Geometry – Liber de geometria nova et compendiosa by Blessed Raymond Lull*, 2006. En línea: <<http://lullianarts.narpan.net/NewGeometry.pdf>>. Consulta julio de 2019.
- , *Començaments de filosofia* (1300; Bo III.43), ed. Fernando Domínguez Reboiras, NEORL VI, 2003
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, «Nuevos documentos sobre el lulismo de Juan de Herrera», *SL* 14, 1970, pp. 71-82.
- PLANAS MULET, Pere Joan, «Ramon Lull y la geometría: de la cuadratura del círculo a la *Figura medii trianguli* pasando por la *Figura plena*», *SL* 60, 2020, pp. 83-134
- PUERTO SARMIENTO, Francisco Javier, «Felipe II y la alquimia», *Cuadernos del Marqués de san Adrián*, 10, UNED de Tudela, 2018.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «El *Trivium* y el Arte de Lull en *La escala del entendimiento* de Pedro de Guevara», *Hipogrifo*, 6.2, 2018, pp. 657-676.
- REY PASTOR, Julio, *Discurso de la Figura Cúbica*, Madrid, Plutarco, 1935.
- RODRÍGUEZ MARIN, Francisco, «Felipe II y la alquimia», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 90, 1927. En línea <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/felipe-ii-y-la-alquimia/>>. Consulta mayo 2021.
- RUIZ DE ARCAUTE, Agustín, *Juan de Herrera*, Madrid, Instituto Juan de Herrera, 1997.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, «La institucionalización de la cosmografía americana: La Casa de la Contratación de Sevilla, El Real y Supremo Consejo de Indias y La Academia de Matemáticas de Felipe II», *Revista de Indias*, 70.250, 2010, pp. 715-748.
- SANCHÍS MORENO, Francisco José, *Honorato Juan: Vida y recuerdo de un maestro de príncipes*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002.
- SIMÓN DÍAZ, José y CERVERA VERA, Luis, *INSTITUCION de la Academia Real Matemática*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1995.
- SIMONS, Edison y GODOY, Roberto, *Discurso del Sr. Juan de Herrera aposentador mayor de S. M. sobre la Figura cúbica*, Madrid, Editora Nacional, 1976.

24. JOÃO DE BARROS Y EL DIÁLOGO EN EL LULISMO

ROGER FRIEDLEIN

Ruhr-Universität Bochum

1. Ramon Llull, el diálogo y los lulistas

En la ingente obra de Ramon Llull, el diálogo es el género literario más representado, con dos docenas de ejemplos, aunque el *Libre del gentil* es el único texto de este corpus dialógico que ha conseguido convertirse en uno de los textos de Llull más leídos y traducidos. Sin embargo, los diálogos literarios escritos en catalán y en latín desde la década de 1270 hasta el final de la vida de Ramon Llull son ciertamente tan representativos de la producción literaria de Llull como sus dos novelas, la poesía o sus colecciones de *exempla* narrativos y sermones. Los 24 diálogos adoptan diferentes formas a lo largo de los cuarenta años en que fueron escritos. El único diálogo en verso, *Lo Desconhort*, marca en 1295 un importante punto de inflexión en este corpus, pues con él aparece por primera vez la figura del dialogante *Ramon* o *Raimundus* en los diálogos latinos, que a partir de entonces caracteriza la mayoría de ellos, e interactúa en ellos con diferentes interlocutores. En cambio, en la primera fase de la obra dialógica de Llull, como en el *Libre del gentil*, eran sobre todo representantes de las religiones monoteístas los que aparecían como dialogantes.¹

A pesar de las diferentes constelaciones de interlocutores, los diálogos de Llull se caracterizan por algunas constantes. Entre ellas se encuentra el carácter *esencializado* de los personajes, en el sentido de que aquellos personajes que no sean ya personificaciones aparecen como representantes de una idea única. En ese sentido incluso el personaje de *Ramon* encarna sobre todo su propia doctrina, y su individualización no va mucho más lejos de la de sus adversarios, de manera que, en algún diálogo, puede aparecer un personaje llamado *Raimundista*, esencialmente intercambiable con el *Raimundus* que aparece en otros. En segundo lugar, está el elemento agonístico, casi siempre presente en la dinámica de la conversación, así como la estructura, a menudo muy reglamentada, de las conversaciones. El desarrollo de la conversación se basa a menudo en listas de términos –sobre todo los del *ars lulliana*– que los interlocutores utilizan para elaborar sus discursos. Evidentemente, en el panorama del diálogo medieval esta característica es un signo de

¹ Entre las excepciones a estos dos tipos básicos se cuentan, por ejemplo, las *Oracions e contemplacions de l'enteniment* o el *Libre de sancta Maria* en la primera o *De locutione angelorum* en la segunda fase, cf. las evaluaciones esquemáticas del corpus textual en Friedlein, 2011, pp. 321-363.

marca único en los diálogos lulianos. En algún caso excepcional, Llull elabora diálogos corales, en los que una serie de hablantes alegóricos formulan sus discursos sin entrar en una relación agonal. Aunque en muchos de los diálogos es fácil reconocer cuál de los interlocutores debe considerarse superior, en Llull no hay ejemplos de la variante de diálogo tan frecuentemente representada en la literatura medieval en la que los maestros explícitamente nombrados como tales mantienen una conversación doctrinal con uno o varios alumnos. La *Doctrina pueril* se correspondería con esta forma si el formato conversacional entre padre e hijo planteado en el prólogo del texto se implementara a modo de diálogo en el texto principal. Sin embargo, Llull se limita en su *Doctrina pueril* a insertar apóstrofes del padre a su hijo, que quedan sin respuesta por parte del chico. Así, en lugar de los tradicionales diálogos maestro-alumno, son los diálogos de religión en la primera fase y los debates de *Raimundus* con sus oponentes en la segunda los que caracterizan el panorama del diálogo en Llull. Con su estética dialógica distintiva, Llull creó un modelo literario de diálogo propio de él y de la Edad Media, al igual que los modelos de diálogo clásicos de Platón, Cicerón o Luciano, o los más tardíos de Boecio, Agustín de Hipona y Gregorio Magno.

Ahora, en el lulismo, este modelo de diálogo encuentra diferentes ecos. En principio, es sabido que los textos literarios de Llull han tenido poca repercusión, sobre todo fuera de la Península Ibérica, y la corriente principal del lulismo europeo se construye únicamente a partir de las diferentes formas de recibir el *ars lulliana*. La implementación literaria del arte tal y como la practicó Llull en sus diálogos, sin embargo, ha encontrado algún eco en las literaturas catalana, castellana y portuguesa – y ocasionalmente más allá de ellas, por ejemplo en el pseudo-lulismo alquímico²–. Estos diálogos del primer lulismo ibérico cuatrocentista enlazan con los modelos de Llull de formas muy diferentes. Entre ellos se encuentran diálogos como el anónimo *Llibre de Benedicta tu in mulieribus* (1335) o la *Disputatio saecularis et jacobitae* (>1395) de Ramon Astruc de Cortielles, la *Disputa de Fez* (ca. 1394), la *Cuestión entre Gonzalo Morante y Juan Rogel* (<1407), o el *Coloquio de la Memoria, la Voluntad y el Entendimiento*.³ En Portugal, antes del *Diálogo de Preceitos Morais* que nos ocupará a continuación, se conocen *Boosco deleitoso* (s. XIV), un texto más narrativo que los diálogos mencionados, y el *Livro da Corte Imperial*. En todos ellos el elemento religioso-polemático está en primer plano, como en la mayoría de los diálogos del propio Llull.

Algunos de estos textos pueden considerarse, sin embargo, en un sentido más estricto, como la realización del diálogo lulista prototípico, y otros, en cambio, no.

² Por lo que parece aún está pendiente de ser realizado un estudio sobre la importancia de la forma dialógica en el lulismo europeo.

³ Véanse las breves presentaciones de estos textos en Friedlein, 2011, pp. 312-317.

Un diálogo lulístico no sería, en ese sentido, cualquier texto dialógico que tome de alguna manera referencia a Ramon Llull o a su obra, sino solo aquellos diálogos que se atengan al modelo de textualidad propio de los diálogos lulianos más representativos. A nivel de estructura textual esto significa que un diálogo lulístico en sentido estricto tomará el arte luliano, sus listas de términos u otros principios seriados y, en los casos más idóneos, incluso sus combinatorias, de alguna manera como principio estructurador de su textualidad. A nivel estético la característica más significativa sería sin duda el esencialismo de sus personajes. En ese sentido un texto como el *Livro da Corte Imperial*, cuyas argumentaciones apoloéticas siguen el canon de los artículos de fe, se acerca mucho más al prototipo de diálogo lulístico que, por ejemplo, un diálogo como el incluido en los *Nouveaux dialogues des morts* (1683) de Bernard de Fontenelle, donde un *Raymond Lulle* alquimista aparece entre los difuntos dialogantes.

2. João de Barros

El *Diálogo de Preceitos Morais* del humanista portugués João de Barros ocupa un lugar especial en esta vertiente literaria ibérica del lulismo europeo.⁴ Por un lado, no se sabe nada del contacto del historiador y autor de diálogos João de Barros con Llull y su obra a nivel documental. El *Diálogo de Preceitos Morais* tampoco se refiere explícitamente a Llull o al *ars lulliana* en ningún momento. Y, sin embargo, el diálogo portugués reúne los elementos típicos y casi icónicos del lulismo de una forma tan intensa como, paradójicamente, ni siquiera parece encontrarse en el propio Llull. En vez de hablar del lulista João de Barros conviene pues hablar del diálogo lulista salido de su pluma.

El *Diálogo de Preceitos Morais* no solo retoma la forma de diálogo, sino que en el artefacto que lo acompaña –un tablero de juego desplegable del libro junto con otras piezas más– la combina, por un lado, con las estructuras arbóreas icónicas de Llull y, por otro, con un artefacto de discos giratorios que el lector mismo puede fabricar recortándolos de las páginas del libro que contiene el diálogo. El diálogo, el árbol y los discos, que son cada una por separado formas icónicas del lulismo, no se encuentran en esta triple combinación en el corpus dialógico del propio Ramon Llull. En su obra dialógica, el texto que más se acerca a esta combinación es el *Libre del gentil*, el más antiguo de los diálogos lulianos. Como es sabido, los interlocutores de este texto se reúnen en un *locus amoenus* bajo unos árboles en cuyas hojas y flores están inscritos los términos en combinaciones de dos en los que los sabios deben basar sus argumentos apoloéticos. Los árboles acompañan al

⁴ Esta parte del artículo es una versión traducida y reducida de algunos pasajes de mi estudio Friedlein 2007.

diálogo en varios manuscritos e impresos como iluminaciones o gráficos. Otros diálogos de Lull también utilizan series de términos del *ars lulliana* para estructurar sus discursos, pero ninguno de los diálogos de Lull –ni siquiera en la fase posterior, cuando ya se habían introducido las figuras circulares– entra en una conexión con el *ars lulliana* tan estrecha como para hacer necesaria una representación de las figuras, aunque el *ars lulliana* (también en su aspecto combinatorio) determina ciertamente estructuras de los diálogos de Lull.

João de Barros, cronista portugués, gramático y autor de varios diálogos y un libro de caballerías, suele ser considerado el principal representante del humanismo portugués en lengua vernácula.⁵ Nacido en 1496 en Viseu –un año antes de la partida de Vasco da Gama, cuatro años antes del desembarco de Álvares Cabral en Brasil–, murió en 1570 –diez años antes del inicio de la dominación española en Portugal–. Barros acompaña la fase de mayor influencia portuguesa en el mundo como cronista casi oficial, aunque no como participante en los viajes.⁶ *Las Décadas*, que aparecieron a partir de 1552 y que fueron continuadas por Diogo do Couto tras la muerte del autor, son tenidas en una estima algo más reservada en tiempos recientes por su carácter oficialista y menos crítico con la expansión, sobre todo porque el trabajo de Barros se basa en la evaluación de fuentes escritas y en entrevistas, pero no en su propia experiencia.⁷ Sin embargo, es indiscutible que debe considerarse uno de los textos en prosa portugueses más importantes del siglo XVI.

Los demás textos de João de Barros, que no están relacionados con los grandes viajes de descubrimiento, quedan tradicionalmente a la sombra de la crónica asiática en la recepción. Así la novela caballeresca *Clarimundo* (1522), por ejemplo, se considera un ejercicio juvenil de ficción preparatorio del autor, en el momento de su publicación bajo el mando del rey Manuel *Moço de Guarda-roupa* del Infante João, para su *opus magnum* historiográfico. Además, la lingüística histórica conoce a João de Barros –junto con Fernão de Oliveira– como autor de las primeras gramáticas de portugués⁸ y como principal contribuyente luso al debate

⁵ El artículo de Ana Isabel Buescu (1996) es una útil introducción a su obra. La primera biografía de Barros es de Manuel Severim de Faria, *Discursos Vários Políticos* (1624).

⁶ Charles R. Boxer (1981) y António Borges Coelho (1992, 1997) ofrecen introducciones biobibliográficas a João de Barros.

⁷ Los biógrafos de João de Barros suelen suponer, basándose en un pasaje de las *Décadas*, que él mismo emprendió un viaje a Guinea. Por otra parte, ciertamente equipó dos expediciones a la Capitanía brasileña del Maranhão, que le había sido concedida. Sin embargo, estos intentos de colonización fracasaron.

⁸ La gramática de Fernão de Oliveira, conocido personal de Barros, es unos años más antigua. La *Gramática da Língua Portuguesa* de Barros se publicó junto con el *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem* en Lisboa en 1540. Al igual que la gramática española de Antonio de Nebrija de 1492, sigue el modelo de la gramática latina.

lingüístico humanista, ya que su *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem* (1540) pertenece a la corriente de escritos de reflexión lingüística del Renacimiento. Debido a este tema, el pequeño diálogo ha sido hasta ahora el más conocido de la obra dialógica de Barros. Sus otros diálogos y los dos escritos panegíricos, en cambio, solo se han conocido muy esporádicamente, al menos fuera de Portugal.

En concreto, la obra dialógica de Barros consta de los siguientes textos: 1. *Ropica Pnefma* (1532), 2. *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*⁹ (1540), 3. *Diálogo com dois Filhos Seus de Preceitos Morais com Prática deles em Modo de Jogo*¹⁰ (1540), 4. *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1540) y 5. *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* (ms. de 1543). Mientras que los tres diálogos impresos en 1540 están estrechamente relacionados entre sí y forman una especie de ciclo pedagógico, tanto por su diseño como por su temática, *Ropica Pnefma* y el *Diálogo Evangélico*, antijudío, son independientes en varios aspectos.

3. Diálogo de Preceitos Morais

El *Diálogo de Preceitos Morais* merece un lugar en la historia del lulismo porque – incluso sin referencia explícita a Llull – retoma elementos de la tradición lulista, los desarrolla de manera significativa y los emplea de forma novedosa. La obra fue dada a conocer en 1969 por José Fernandes da Silva Terra. Silva Terra había descubierto el ejemplar del diálogo con los materiales de construcción del juego de mesa que lo acompañaban en la Biblioteca de Rouen y describió la historia de la edición.¹¹ Se conoce un ejemplar de la primera edición (Lisboa: Luís Rodrigues, 1540) en la Bibliothèque de Rouen, y en la Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, mientras que en la Biblioteca Nacional de Lisboa se conserva un ejemplar de la única reimpresión antigua (Lisboa: João de Barreira, 1563). Por iniciativa de la BNL, en 1981 se realizó un facsímil del diálogo,¹² al que, sin embargo, no se añadió ningún comentario. En cualquier caso, a pesar del alto estatus de su autor y de los destinatarios en la familia real portuguesa, el opúsculo no ha recibido, que yo sepa, más atención hasta ahora – a diferencia de una pieza homóloga mucho más destacada en la monarquía de los Habsburgo, el *Juego de mesa para el «puf largo»* del emperador Fernando I.¹³ La

⁹ Apareció como apéndice de la gramática de João de Barros.

¹⁰ El título completo de la primera edición Lisboa 1540 (Luís Rodrigues) es *Diálogo de Preceitos Moraes com Prática deles, em Modo de Jogo*. En la segunda edición de 1563 se cambió a *Diálogo de João de Barros com Dous Filhos Seus, sobre Preceptos Moraes, em Modo em Jogo*.

¹¹ Terra, 1969.

¹² João de Barros, *Diálogo com dois Filhos seus sobre Preceitos Morais em Modo de Jogo. Edição facsimilada*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.

¹³ Scheicher, 1986. Este juego no va acompañado de texto y sigue un propósito diferente al del juego de João de Barros; sin embargo, está fechado casi simultáneamente (Augsburgo, 1537) y, al igual que el

particularidad del juego de João de Barros es que pretende utilizar la actividad lúdica para la educación de los príncipes: su obra pretende enseñar a la infanta portuguesa Maria los fundamentos de la ética, ya que la teoría de la virtud es la base de la educación principesca renacentista.¹⁴ Un juego pedagógico con un diálogo de acompañamiento puede haber parecido especialmente adecuado para la enseñanza de la ética: por un lado, la ética en sí misma abarca tanto una vertiente teórica como la vertiente de la práctica de la acción a la que se dirige; por otro lado, las virtudes se consideran un *habitus* del alma y, por lo tanto, deben *practicarse*. En la obra de João de Barros, el *Diálogo de Preceitos Morais* integra una pequeña serie de escritos pedagógicos junto con la cartilla de lectura (*cartinha*) bajo el título *Gramática da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Mãre Igreja*,¹⁵ el *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem* (1539) y el *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1540).¹⁶

Después de presentar el *Diálogo sobre Preceitos Morais* y el funcionamiento del juego, mostraré a continuación que se trata de un ejemplo de primer orden del lulismo portugués e ibérico. Su particularidad está en que, en el conjunto del texto con el juego, la categoría del azar se abre paso en la filosofía moral de un modo que puede describirse como un efecto de sentido emergente que solo surge y se hace perceptible con la realización performativa del texto en la práctica del juego. Por lo tanto, será necesario analizar primero las dimensiones textual y performativa del *Diálogo de Preceitos Morais* como fenómenos individuales para luego poder mostrar cómo la práctica performativa genera aquí un excedente de significado que asigna al diálogo y al juego de João de Barros un poder de innovación hasta ahora no reconocido que el texto por sí solo no permite esperar.

3.1. El diálogo

Nuestro objeto de investigación se presenta en la portada del libro como un *diálogo en modo de juego*, situando el texto en el centro antes del juego y, por lo tanto, deberá ser el primero en ser considerado aquí. Se trata de una conversación entre la figura del padre, que se identifica explícitamente con el autor João de Barros, y sus dos hijos Caterina y António, a los que se les va a enseñar la teoría y la práctica del juego en el transcurso de la conversación.¹⁷ El padre avisa a sus

portugués, se juega con dos juegos de fichas blancas y negras.

¹⁴ Langer, 1999, p. 23. Un amplio panorama de lo que puede comprenderse bajo el concepto de juego en el Renacimiento lo ofrece el congreso correspondiente del CESR (Ariès/Margolin, 1982).

¹⁵ No debe confundirse con la gramática portuguesa del autor: *Gramática da Língua Portuguesa* (1540). Un estudio con facsímil y edición de ambos textos gramaticales y de ambos diálogos (pero no del *Diálogo de Preceitos Morais*) es ofrecido por Maria Leonor Carvalhão Buescu (1971).

¹⁶ Sobre el carácter aristotélico de este ciclo pedagógico, véase Huerta 1978. Concretamente sobre el *D. da Viciosa Vergonha* véase Osório, 2001.

¹⁷ A continuación, asumo la distinción entre «diálogo» como género literario y «conversación» como

hijos que Caterina deberá ser capaz de explicar el juego a la Infanta Maria cuando se juegue en su presencia. Si creemos la declaración de João de Barros en el prólogo de uno de los volúmenes de su crónica asiática, la princesa practicó realmente el juego.

El diálogo entre el padre y los dos hijos, que se desarrolla en modo dramático sin intervenciones de un narrador, corresponde en ese sentido formal a una multitud de diálogos didácticos entre *magister* y *discipulus* en el medioevo latino europeo. En el caso de Barros, encontramos la variante de la conversación doctrinal en la que no es el maestro quien interroga los conocimientos de los alumnos, a la manera catequística, sino que, a la inversa, los alumnos dirigen sus preguntas al maestro. En João de Barros, el papel de los niños consiste además en añadir ocasionalmente información complementaria a partir de sus conocimientos previos o señalar supuestas contradicciones internas, que luego serán resueltas por el padre.

El contexto situacional de la charla docente es poco elaborado, y apenas va más allá de la afirmación del padre de que es un día festivo que les ofrece el ocio necesario para la conversación. Su propósito es aprender la doctrina de la virtud, y la función del juego a su vez es memorizar esta doctrina tras la lectura. La finalidad del juego es, pues, primordialmente didáctica; de ahí que el padre mencione como modelo diversas estrategias auxiliares (*artificio*) que se utilizaban en la antigüedad para apoyar la actuación de la memoria en relación con las categorías de la ética: la invención de máximas morales, las fábulas de animales y las ficciones poéticas, así como los tratados teóricos; por último, también la *Tabula Cebetis* pintada, que António afirma haber conocido ya en sus lecturas.

El juego y el diálogo entran en conexión en otros textos contemporáneos cuya complejidad va mucho más allá de este ejemplo.¹⁸ Sin embargo, lo interesante de este caso será la interrelación del texto y el juego, aspecto apoyado por el discurso del padre que abre la conversación, en el que se refiere a la complementariedad mutua de la teoría (de la virtud) y la práctica (del juego):

[Pay: ...] queꝝous declarar a la teórica desse morál jogo en que ambos estudian: porque ninguem póde ser bom práctico delle, senã para teórico, quanto mais que pera conhecer as peças nam bástam duas lições que de my tendes ouuido (DPM, 2).

[Padre: ...] Os explicaré la teoría de este juego que ambos estáis aprendiendo, pues nadie puede ser un buen practicante en él que no sea también un teórico, tanto más

proceso comunicativo (ya sea en la realidad o en la representación de ficción). Cf. respectivamente Hempfer, 2004 y Stierle/Warning, 1984. Sobre el diálogo renacentista en Portugal y en Barros, véase Friedlein, 2005.

¹⁸ Eckhard Höfner (1998) utiliza el *Corteggiano* de Castiglione para mostrar cómo los elementos lúdicos pueden entrar en la configuración ficcional del diálogo.

cuanto que las dos lecciones que habéis oído de mí no son suficientes para conocer las piezas.

Esta dualidad entre teoría y práctica se refleja también en la estructura de la propia conversación, cuya primera parte introduce los fundamentos de la ética aristotélica, mientras que la segunda explica las reglas del juego. Las explicaciones del padre en la parte teórica de la conversación se basan ya en la forma del tablero de juego cuando, tras distinguir la felicidad en la vida contemplativa de la felicidad en la vida activa, se trata de explicar los medios para alcanzarla: las virtudes como *habitus* del alma.

El Padre explica su sistema, en el que los vicios se entienden como el exceso o la deficiencia de la virtud correspondiente, con la ayuda de un diagrama de árbol bilingüe que se inserta en el diálogo en este punto.

Se trata de una versión esquemática del árbol de las virtudes y los vicios tal y como se representa en el tablero. En el tronco del árbol están marcadas doce virtudes y en los extremos de las ramas que surgen de dos en dos los vicios correspondientes, que resultan de un exceso o de un defecto de la virtud. En la parte superior del árbol se encuentran las virtudes cardinales con los vicios correspondientes y, por último, en la posición más alta, una al lado de la otra, las tres virtudes teologales.

En el esquema arbóreo dentro del texto, además de las virtudes y los vicios, las cuatro acciones anímicas internas *principium spontaneum*, *consultationis*, *electionis* y *principium voluntarium* se encuentran en el lugar de la raíz del árbol. Su interacción da lugar al libre albedrío, que en el esquema conecta las raíces con el tronco del árbol. En la formación del libre albedrío uno de los cuatro elementos constitutivos, el *principium consultationis*, es un principio sujeto a la razón, como explica el padre.

Tras estas explicaciones, la sección más extensa del diálogo está dedicada a los comportamientos en los que se expresan las virtudes, así como a su canon y clasificación, a la evitación de los vicios y, en particular, a las máximas morales de acción, que se formulan en latín, además de la *virtus* genérica (pp. 22-28). A partir de aquí, el padre pasa a hablar de las 36 piezas del juego, también ilustradas en este punto del texto (pp. 29-32), así como de los demás componentes del juego: el tablero y una estructura mecánica formada por tres discos giratorios con un puntero montado en ellas. En este contexto, también se discute el canon y el lugar de las pasiones en el alma, así como el buen o mal impulso que dan a las acciones. La conversación da paso a la parte más esquemática, en la que el padre explica el montaje del juego y las reglas. Incluso una lista de reglas numeradas puede entenderse formalmente como formando parte del discurso del padre, ya que son

interrumpidas en un momento dado por las preguntas de los niños. La ficción conversacional se ve comprometida en algunos puntos por las diversas interpolaciones, pero en principio se mantiene intacta hasta la parte final del texto.

Los conocimientos básicos transmitidos en el *Diálogo de Preceitos Morais* se extienden al sistema de virtudes, a las potencias anímicas que impulsan la acción y a las pasiones que tienen un efecto modificador. Esta *teórica* corresponde a una ética aristotélica ligeramente modificada bajo los auspicios cristianos.

3.2. El juego

El juego de la virtud de João de Barros incluye el tablero, las piezas o fichas de juego y el mecanismo de rotación. Para los tres elementos, se incluyen los elementos de construcción en la edición moderna. Las inscripciones circulares para las 36 piezas del juego pueden recortarse de las páginas correspondientes del libro y pegarse a su base; lo mismo ocurre con los tres discos y el puntero, así como con el tablero del juego, que se adjunta a la edición como una página grande plegada. En el tablero de juego, en representación personificada, se encuentran las virtudes en el tronco del árbol, y los vicios en los extremos de las ramas, por ejemplo, *Fortitudo* en el centro, *Audacia* como su exceso (izquierda) y *Timiditas* como su defecto (derecha). Las figuras personificadas son identificables iconográficamente por sus gestos, por los animales simbólicos que las acompañan y por otros enseres. El árbol está enraizado en una figura masculina recostada cuyos miembros se funden con las raíces del árbol y están etiquetados con los cuatro *principios* de las acciones del alma. Llevan a la figura de un pequeño niño con la inscripción *Liberum arbitrium*, que es recibido por la *Comitas* personificada en el extremo inferior del árbol. Las fichas están diseñadas de forma similar a unas monedas. Llevan en el centro la abreviatura de una virtud o un vicio, además de un valor numérico y la letra b o m, según se trate de una pasión buena o mala.

El objetivo del juego es hacer pasar las fichas por las 36 casillas del tablero hasta llegar a la casilla superior, donde las tres virtudes teologales están coronadas por una *Foelicitas humana* con alas de ángel. Dos jugadores se enfrentan entre sí. En las tres casillas más bajas del lado izquierdo, el jugador «activo» comienza con 12 fichas blancas, en cuyo anverso se inscriben las abreviaturas de las virtudes, y con 12 fichas, también blancas, en cuyo anverso y reverso se inscribe un par de vicios. El oponente «contemplativo» comienza con 2x12 piezas en negro en el lado opuesto. Qué piezas y hasta dónde se pueden mover lo decide la pieza más interesante del juego, es decir, el aparato de puntero que consiste en tres discos giratorios de diferentes diámetros montados uno encima del otro con un puntero igualmente giratorio.

La actividad central del juego de la virtud es determinar el valor según el cual los jugadores pueden avanzar con la ficha respectiva mediante un proceso de cálculo de varias etapas. Una vez que los discos y el puntero se han detenido después de girar, la casilla indicada en el círculo más externo del aparato puntero determina con qué ficha se mueve.¹⁹

El objetivo del juego es ser el primer jugador en mover todas las piezas a la casilla de la *Foelicitas humana* en la parte superior del árbol. La entrada a esta casilla solo está permitida si la piedra de la virtud se mueve con «intento» y una pasión positiva; de lo contrario, espera en la casilla de delante de la portería. En principio, las piedras del vicio sólo pueden llegar a las tres últimas casillas, pero no a la propia meta. Si una piedra de la virtud llega finalmente a la meta, el jugador recibe más puntos como recompensa, además de los puntos determinados en el aparato de puntería. Junto con la piedra de la virtud, se elimina del juego la ficha del vicio correspondiente. Cuando finalmente se gana la partida, el ganador recibe más puntos en función del número de piedras que el adversario haya llevado a la meta.

3.3. El diálogo y el juego en su dinámica: el azar como elemento emergente

Considerando el discurso didáctico del diálogo y la infraestructura del juego, el fundamento moral-filosófico y la realización alegórica en la estructura y el conjunto de reglas del juego no se apartan de la ortodoxia aristotélica; y esto también se aplica a este nivel a la concepción del libre albedrío. Las acciones del hombre son determinadas por los *principia* representados en la raíz del árbol, donde el *principium consultationis* y por tanto la razón, juega un papel determinante para la formación del libre albedrío que puede decantarse por la virtud o por el vicio, pero nunca sin influencia de la razón. En esta concepción, el hombre puede decidirse por la acción virtuosa a partir de consideraciones racionales y es recompensado por ello con la felicidad humana tras una vida de progreso continuo.

Hasta aquí el concepto teórico. En la práctica del juego, sin embargo, un nuevo elemento entra en acción con el movimiento real del puntero. En cuanto el jugador mueve y hace girar el puntero en términos *reales*, lo que parece estar determinado racionalmente en un nivel alegórico se somete a la contingencia: en la práctica del juego, el resultado indicado no se debe a consideraciones racionales como en un juego de estrategia, sino que queda sujeto únicamente al azar, a la categoría de Roger Caillois de *alea*, y puede llevar a una acción tanto virtuosa como viciosa.

¹⁹ El funcionamiento, con una serie de ilustraciones representando los componentes materiales del juego y un ejemplo de su práctica, se explican con más detalle en Friedlein, pp. 126-130.

Ahora es importante recordar que este elemento de azar no se había tenido en cuenta en la concepción teórica. Aquí se había dicho simplemente que el puntero *simula* los movimientos del libre albedrío, ya que al igual que éste puede dirigirse hacia un resultado u otro. En teoría, esta decisión está ligada a la razón, pero en la práctica del juego, todo cálculo deja paso al azar: *quién* puede mover *hasta dónde* con *qué* pieza, si gana el jugador *activo* o el *contemplativo*, todo esto no es accesible al cálculo de los jugadores, sino que es la mera puesta en práctica del valor aleatorio mostrado. El progreso moral hacia la *foelicitas humana* está, pues, sujeto a un principio ligado a la razón en el plano discursivo, pero al azar en la práctica performativa.

El juego elude así la clasificación tradicional introducida por Jacobus de Cessolis, que sitúa el juego de cálculo alegórico del ajedrez en la cima de una escala de valores, los juegos de tablero con dados en el centro y el juego aleatorio con dados en la base.²⁰ En la práctica del juego de João de Barros, la virtud no es el adversario del azar, como en la tradición, sino que está sometida a él:²¹ los jugadores viven los movimientos de sus fichas como algo aleatorio— no en el momento de leer o escuchar el diálogo o de contemplar la infraestructura del juego, pero sí en el momento de practicarlo. Es ahí donde la categoría del azar emerge en el juego de la virtud de João de Barros. Lo mismo puede decirse del papel del sujeto humano: en la alegoría del juego, el jugador-sujeto *grosso modo* abarca toda la infraestructura del juego, de modo que la concepción y realización de las acciones humanas se piensa como un proceso interno al sujeto y controlable. En la práctica, en cambio, el curso del juego y el resultado resultan ser pura contingencia sin posibilidad de influencia por parte del jugador-sujeto. La alegorización del juego erradica su contingencia o, dicho de otro modo, el azar emerge en la práctica performativa.²² De acuerdo con todo lo que sabemos sobre João de Barros, es poco probable que este efecto de sentido performativo haya sido de intención autoral, sino que debe entenderse como emergente y no planificado, posible sólo cuando no sólo la teoría alegórica sino también la práctica lúdica performativa se entiende como un complejo interpretable de sentido.

4. Innovación en el lulismo a través de João de Barros

Estos elementos del lulismo combinatorio hacen que el *Diálogo de Preceitos Morais* sea un ejemplo del lulismo literario portugués del siglo XVI en sentido

²⁰ Hartung (2002) presenta esta concepción medieval tradicional del juego como introducción a su trabajo sobre la obra de Cardano.

²¹ Para un mayor despliegue histórico de la relación de la virtud entre el azar y la providencia, véase la primera parte del ensayo de Haug (1998).

²² La formulación procede de Föcking 2002, 3.

estricto, si se quiere vincular el concepto de lulismo al uso textual de listas de términos vinculados con el *ars lulliana*.

La marca iconográfica distintiva del *ars lulliana* pasó a ser, a principios de la Edad Moderna, la *cuarta figura* de los tres círculos concéntricos y divididos en campos, en los que se inscriben las abreviaturas que son sustituidas por el practicante lulista con los términos del *ars lulliana*. El punto que había constituido el logro innovador esencial del *ars lulliana* fue la utilización *combinatoria* de esta figura. En la obra de Llull la cuarta es la única de las figuras combinatorias en la que los movimientos de rotación son realmente necesarios para generar los resultados combinatorios. Por ello, la *Quarta Figura* se incluye en las primeras ediciones modernas como un conjunto recortable para su montaje igual a la edición del *Diálogo de Preceitos Morais*. Ahora, en el caso de Llull, las letras en los discos deben entenderse como variables que se rellenan con la ayuda de *varias* series de términos. Por tanto, una tríada de letras como B-D-G puede dar lugar a resultados semánticos muy diferentes. En cambio, en el caso de João de Barros, las abreviaturas de los discos solo representan *un término* cada una, pero deben reunirse mediante operaciones aritméticas comparativamente complejas. El momento de la combinatoria, decisivo para el lulismo, es común a ambos autores.

Desde el punto de vista técnico, la introducción de un puntero (*mostrador*) con respecto a la *Quarta Figura* de Llull constituye una innovación. Se encuentra en sorprendente similitud en los añadidos a los tratados especializados contemporáneos de cosmografía. Un ejemplo de la Península Ibérica es el *Breue compendio de la sphaera* (1551) de Martín Cortés, que retoma el modelo más antiguo de un contemporáneo de Barros, Gemma Frisius.

El puntero de la obra de Barros acentúa el elemento de azar y nos recuerda que los discos del *Diálogo de Preceitos Morais* están destinados a girar libremente, mientras que en la obra de Llull debemos pensar más en una rotación deliberada y controlada por el practicante del *ars*.

En relación con esto, hay una diferencia esencial que me parece característica de los dos autores y posiblemente de sus épocas. En el caso de Llull, el interés de la combinatoria radica en producir y repasar la totalidad de las posibilidades combinatorias y transformarlas en discurso. De ahí sus tablas combinatorias y sus interminables listas en las que las combinaciones de términos se completan semánticamente y se formulan en frases. El usuario del *ars lulliana* elegirá combinaciones y frases individuales de este material si, por ejemplo, desea explicar un fenómeno en el que los términos correspondientes tienen relevancia. Sin embargo, esta selección por parte del usuario no es aleatoria, sino que está inducida por el fenómeno que se va a describir.

En João de Barros, en cambio, la formulación de todas las combinaciones posibles no es relevante ni para la teoría ni para la práctica del juego. La atención se centra más bien en la actividad del libre albedrío en la teoría o en su simulación en la práctica del juego. Las combinaciones individuales se producen al azar y se convierten en movimientos de fichas; un procedimiento para el que la totalidad de las posibilidades de permutación es irrelevante. En la práctica lúdica de la combinatoria de João de Barros, el principio del azar, secundario en la obra de Llull, pasa a ser de primera importancia.

En João de Barros, el «lulismo» se encuentra sobre todo en el juego añadido al diálogo y sólo afecta indirectamente al diálogo en su faceta textual (su elaboración textual no obedece a procesos combinatorios). En cambio, podemos hablar de un diálogo «lulista» en el sentido del modelo de diálogo literario cuando tomamos en cuenta la práctica lúdica del juego de las virtudes. Éste es lulista en todos los sentidos, y desarrolla el lulismo medieval hacia un lulismo renacentista donde el principio del azar gana un lugar de preeminencia sorprendente.

Bibliografía

- ARIÈS, Philippe, y Jean-Claude MARGOLIN, (eds.), *Les jeux à la Renaissance, Actes du XXIIIe Colloque International d'Études Humanistes*, Paris, Vrin, 1982.
- BARROS, João de: *Diálogo de Preceitos Moraes com Prática deles, em Modo de Jogo* [1540], Lisboa: Luís Rodrigues, ²1563, ³1981.
- BOXER, Charles R., *João de Barros: Portuguese humanist and historian of Asia*, New Delhi, Concept, 1981.
- BUESCU, Ana Isabel, «João de Barros: Humanismo, mercancia e celebração imperial», *Oceanos*, 27, Julho/Setembro 1996, pp. 10-24.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, João de Barros. *Gramática da Língua Portuguesa*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971.
- COELHO, António Borges, *Tudo é Mercadoria*, Lisboa, Caminho, 1992.
- , *João de Barros: vida e obra*, Lisboa, Ministério de Educação, 1997.
- FARIA, Manuel Severim de, *Discursos Vários Políticos* (1624), ed. M. L. Soares Albergaria Vieira, Lisboa, Imprensa Nacional, 1999, pp. 27-67.
- FÖCKING, Marc, «Serio Ludere. Epistemologie, Spiel und Dialog in De ludo globi von Nicolaus Cusanus», en *Spielwelten. Performanz und Inszenierung in der Renaissance*, ed. K. W. Hempfer y H. Pfeiffer, Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 1-18.
- FRIEDLEIN, Roger, «Ein Schlüsseltext der portugiesischen Renaissance: Gesprächsstruktur und Paradoxie in Ropica Pnefma von João de Barros (1532)» y «Renaissancedialoge in Portugal (1525-1595)», en *El diálogo renacentista en la Península Ibérica. Der Renaissancedialog auf der Iberischen Halbinsel*, ed. R. Friedlein, Stuttgart, Steiner, 2005, pp. 97-140 y 141-146.

- , «L'atzar en la filosofia moral. Un joc de tauler lul·lista de João de Barros: Diálogo sobre Preceitos Morais (1540)», *Studia Lulliana*, 47, 2007, pp. 117-139.
- , *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*, Barcelona, Universitat de Barcelona – Palma, Universitat de les Illes Balears, 2011.
- HARTUNG, Stefan, «Kontingenz des Spiels und des Geschichtsurteils bei Girolamo Cardano: Liber de ludo aleae (1526) und Encomium Neronis (1562)», en *Spielwelten. Performanz und Inszenierung in der Renaissance*, ed. K. W. Hempfer y H. Pfeiffer, Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 19-46.
- HAUG, Walter, «Kontingenz als Spiel oder das Spiel mit der Kontingenz», en *Kontingenz*, ed. G. von Graevenitz et al., Munich, Fink, 1998, pp. 151-172.
- HEMPFER, Klaus W. (ed.), *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, Stuttgart, Steiner, 2004.
- HÖFNER, Eckard, «Zum Spiel in der höfischen Kultur des Cinquecento. Aspects of a Pragmasemiotics of 'giuoco' in Baldassare Castiglione's *Il cortegiano* (1528) and Stefano Guazzo's *La civil conversazione* (1574)», en *Politia litteraria. Festschrift für Horst Heintze zum 75. Geburtstag*, ed. E. H., Berlin, Glienicke, 1998, pp. 47-91.
- HUERTA, Alberto, «Aristóteles mais perto de Camões: o 'corpus' pedagógico e didático de João de Barros, 1539-1540», *Brotéria*, 107.6, 1978, pp. 505-518.
- LANGER, Ullrich, *Vertu du discours, discours de la vertu. Littérature et philosophie morale au XVIe siècle en France*, Genève, Droz, 1999.
- OSÓRIO, Jorge A., «Plutarco revisitado por João de Barros», *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 3, 2001, pp. 139-155.
- SCHEICHER, Elisabeth, *Das Brettspiel Kaiser Ferdinands I.*, Viena, Kunsthistorisches Museum, 1986.
- STIERLE, Karlheinz, y Rainer WARNING (eds.), *Das Gespräch*, Munich, Fink, 1984.
- TERRA, José Fernandes da Silva, «L'Édition princeps du Diálogo de Preceitos Moraes de João de Barros», *Bulletin d'Études Portugaises*, nouvelle série 30, 1969, pp. 77-87.

25. GIORDANO BRUNO COMO MAESTRO LULISTA: HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN

JULIÁN BARENSTEIN

Universidad de Buenos Aires-Universidad de San Martín-Universidad
del Salvador

1. Introducción

Este trabajo está articulado en cuatro partes. En la primera presentamos las obras lulianas de Giordano Bruno y damos cuenta de sus circunstancias de redacción y/o publicación. En la segunda describimos las obras y explicamos sus contenidos más innovadores, todos ellos relacionados con cuestiones mnemotécnicas. En la tercera pasamos revista a la bibliografía secundaria sobre las obras lulianas desde fines del s. XIX hasta la actualidad; el recuento, *causa brevitatis*, no puede ser exhaustivo, por lo que nos detenemos sólo en los trabajos de largo aliento que consideramos más relevantes para el tema. En la cuarta parte proponemos los principios para una nueva interpretación de este grupo de obras, basado en el procedimiento de la *regulatio*.

2. Las obras lulianas y sus circunstancias

Son, pues, cuatro las obras que Bruno dedicó al Arte luliano: *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli* (*Arch*), *De lampade combinatoria lulliana* (*Lamp*), y los opúsculos *Animadversiones circa lampadem lullianam* (*Anim*) y *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lulli* (*Spec*).¹

Arch, dedicada a Giovanni Moro, embajador de Venecia en Francia, fue publicada en París en la imprenta de Gilles Gourbin en 1582 después de dos de las obras más frecuentadas de Bruno: *De umbris idearum* y *Cantus Circaeus*, dos tratados mnemotécnicos dedicados a Enrique III de Francia. Bruno, en efecto, había llegado a París en el verano de 1581, dictó allí treinta lecciones acerca de los atributos divinos extraídos de la *Summa Theologiae* del Aquinate y todo indica que la prodigiosa memoria que ostentaba en sus exposiciones llamó la atención del círculo de intelectuales que rodeaba al monarca. Su enseñanza habría seguido, pues, con algunos cursos sobre mnemotecnia para ese grupo de interesados y la

¹ Felice Tocco incluye *De lampade venatoria* y *Artificium perorandi* en el grupo de las obras lulianas. En este trabajo seguimos a Marco Matteoli, Rita Strullese, Nicoletta Tirinnanzi y a Michele Ciliberto. Para más detalles, cf. Bruno, 2012.

publicación de estas obras, junto con *Arch* y la comedia *Candelaio*, deben ser incluidas en este contexto de interés por la figura de Bruno. Así las cosas, es dable tener en cuenta que al comienzo del *De umbris*, consciente de estar exponiendo un método novedoso y original, Bruno se empeña en dar cuenta de que su arte mnemónico no es adquirido por medio de la magia, sino por técnica. Se trataría, desde ya, de una técnica que, a grandes rasgos, podemos describir como una amalgama del arte clásica de la memoria que operaba por medio de *imagines* y *loci* y la técnica combinatoria de Llull. Se comprende, entonces, que la redacción de una obra en la que expone los principios del «intrincado» sistema luliano –i.e., *Arch*– tuviera lugar precisamente aquí. Y de esto podemos extraer incluso otra lección: tanto Bruno como los que asistían a sus cursos advertían la deuda que su arte de la memoria tenía para con la combinatoria luliana.

Lamp y *Anim* fueron redactadas en Wittenberg en 1587. Tras dejar París y después de recalar en Londres, Oxford, Londres nuevamente, París otra vez, Maguncia, Würzburg y Marburgo, Bruno encontró en la ciudad de Lutero, «la Atenas de Alemania», un clima muy favorable para sus actividades. *Lamp*, dedicada al claustro de profesores y a su canciller, es la primera de un pequeño grupo de obras, todas las cuales llevan por título «*Lampas*», i.e., lámpara, en tanto útil para «iluminar» diversas cuestiones filosóficas.

De Wittenberg Bruno parte hacia Praga el 8 de marzo de 1588, esperando encontrar un mecenas en el emperador Rodolfo II, sobrino nieto de Felipe II y soberano Habsburgo de Austria, Hungría y Bohemia. Reeditó allí *Lamp* con pocas modificaciones acompañado de un opúsculo de argumento luliano, *Spec*, dedicada al embajador español, el catalán Guillem de Haro de Santcliment i de Centelles.

Todas las obras de argumento luliano fueron redactadas, cuando no publicadas, en ambientes favorables al Nolano y bien dispuestos a su filosofía.

3. Contenidos e innovaciones

Arch comprende unas cuarenta y cinco páginas.² En su estructura interna, el texto está dividido en una breve epístola dedicatoria y tres secciones de extensión desigual, de ocho, doce y siete capítulos. La primera sección está dedicada a orientar al lector, i.e., se presenta allí el libro, se anuncia su contenido y los problemas que intenta resolver. La segunda sección es aquella que justifica el título de la obra, pues, se expone aquí la estructura del Arte luliano, su «*architectura*». En su exposición del *alphabetum*, el autor deja a un lado dos de los seis significados que corresponden a cada letra de la B a la K en la versión ternaria del Arte, a saber, el

² Seguimos la paginación de la edición crítica: Bruno, 2012.

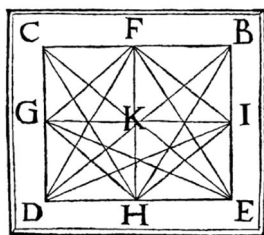
de una virtud y el de un vicio, de modo que para Bruno cada letra del *alphabetum* designa sólo una *Dignitas*, un principio relativo, una pregunta y un *subiectum*. En esta sección el autor introduce una serie de consejos para memorizar el *alphabetum* y las *figurae*. La tercera sección, por último, está dedicada a la «*extentio et multiplicatio terminorum*». Con «*termini*» Bruno se refiere a los *subiecta*, a las primera, segunda, tercera y cuarta figuras, y a las *regulae* o *quaestiones*, a las que relaciona con las categorías de Aristóteles o «*praedicamenta*».³ Con «*extentio et multiplicatio*» se refiere a las definiciones de los *termini* y a su función en la puesta en acto del Arte luliana. El texto culmina con un corolario en el que se define qué es una *disputatio* según Lull y cuáles son sus condiciones.

Al final de *Arch*, Bruno añade un poema de tenor satírico y ficcional en el que ataca a quienes se oponen a su enseñanza. Se trata de unos diez versos cuya autoría se atribuye al ficticio y rimbombante «Grandonio Policastro, doctor en ambos derechos y filósofo, sobre lo real, gregario y furibundo hasta la punta del pié y filosofante gramatizado».⁴ El poema es una crítica a la pedantería humanística que Bruno identifica siempre con los gramáticos de su época y está dirigido contra «Filoteo Giordano Bruno Nolano», es decir, contra sí mismo.

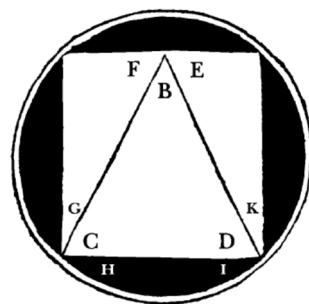
En términos generales, *Arch* es un resumen apretado del Arte luliana, que tiene poco de original excepto el poema con el que culmina y los consejos para memorizar el *alphabetum* del Arte y las *figurae*.



5



7



6

Para memorizar el *alphabetum* Bruno propone la figura de la izquierda, que aparece bajo el rótulo «*Figura novem imaginandorum cubiculum*». En su descripción, remite al lector a su última obra mnemotécnica, *Cantus Circaeus*, sin más

³ Cf. *Arch*, pp. 116-121.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 88.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 24.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 38.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 32.

especificaciones, donde presenta una figura de características semejantes.⁸ En cuando a su utilización, sostiene que si se deben memorizar los cuatro significados de cada una de las nueve letras del *alphabetum*, conviene tener en mente esta figura. Así, en el ángulo oriental (A) hay que ubicar el *subiectum*, en el ángulo del norte (E) la *Dignitas* o *praedicatum absolutum*, en el ángulo occidental (I), el *praedicatum respectivum* y en el meridiano (O), el tipo de *quaestio*.⁹ En el centro, por último, hay que ubicar la letra que es el signo de los cuatro elementos mencionados. Siguiendo el orden señalado por Bruno, si se quiere, p.e., memorizar los significados de la letra B, hay que figurarse esta letra en el centro de la figura, en el primer ángulo «*Deus*», en el segundo «*Bonitas*», en el tercero «*Differentia*» y en el cuarto «*Utrum*».

Si a alguien no le sirve esta única figura para poder memorizar el *alphabetum* a causa la variedad de las casillas, Bruno sugiere que el aprendiz se figure en cada ángulo un hombre (*homo*), una acción (*actio*), un adjetivo o atributo esencial (*insigne*) y una cosa relacionada (*adstans*) que correspondan respectivamente al *subiectum*, al *praedicatum absolutum*, al *respectivum* y a las *quaestiones*,¹⁰ y esto con cada casilla. *Homo*, *actio*, *insigne* y *adstans* son, pues, los elementos básicos para construir imágenes mnemotécnicas, de acuerdo con el método que Giordano expone en el *De umbris idearum*.¹¹

Las figuras del centro y derecha sirven para memorizar las figuras A y T del *Ars generalis ultima*. No hay nuevas explicaciones: el procedimiento que Bruno utiliza en su construcción es el mismo: convertir las figuras circulares en figuras con ángulos.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos si no es más fácil memorizar el *alphabetum* y las figuras del Arte luliana sin recurrir a una serie de nuevas figuras, sobre todo atendiendo a que las lulianas funcionan también como artilugio mnemotécnico. Y aquí debemos decir dos cosas: (1) la mnemotecnia bruniana, como la clásica, está basada en *loci* e imágenes, *imagines agentes*, que llevan la mente rápidamente a aquello que se quiera recordar, atendiendo a que la imagen es un medio más rápido que la palabra en la acción de memorizar y (2) que, de acuerdo con Bruno, la figura circular es «*inimica memoriae*»,¹² de ahí que haya que transformar las figuras circulares en otras dotadas de ángulos.

Lamp es la obra más extensa de este grupo: es de una extensión igual al doble de *Arch*. Bruno reescribe aquí algunas de sus explicaciones ampliándolas al punto

⁸ Cf. *Cantus*, p. 733.

⁹ Cf. *Arch*, p. 25.

¹⁰ Cf. *Ibidem*.

¹¹ El *De umbris* presenta no cuatro sino cinco elementos para construir imágenes mnemotécnicas: *agens*, *actio*, *insigne*, *adstans* y *circumstantia*. Cf. *De umbris*, pp. 256-288.

¹² Cf. *Arch*, p. 31.

de que en el frontispicio de la obra nos dice que esta *Lamp* es «...*unica clavis ad omnium Lullianorum [...] operum intelligentiam, et non minora plurima pythagoricorum cabalistarumque mysteria consequendo...*»¹³ ¿Qué significa que esta es la «*unica clavis*»? ¿Hay que entender que este texto reemplaza a *Arch*? ¿Cómo es posible que *Lamp* permita entender todas las obras lulianas, de cuyo conocimiento, por lo demás, Bruno no da cuenta? Y ¿Por qué sirve, además, para comprender los *mysteria* de los pitagóricos y cabalistas?

Pensamos que Bruno concibe esta obra como una ampliación y *retractatio* en sentido agustiniano (i.e., de «precisión»), de *Arch*. No la suplanta, antes bien, es complementaria. Más aun, es posible considerar que ambas obras conforman dos partes de un único texto.¹⁴ Es posible también que *Lamp* sirva para entender todas las obras lulianas porque consiste, como *Arch*, en una interpretación y/o explicación del *Ars generalis ultima*, obra que el propio Lull presenta como el punto culmine de su sistema.¹⁵ Por último, la relación del Arte luliano con los *mysteria* pitagóricos y cabalísticos está justificada porque Bruno considera que el *De auditu kabbalistico*, obra que consiste precisamente en un entramado de esas tradiciones, fue escrita por Lull.¹⁶

En su estructura interna *Lamp* está compuesta por una extensa epístola dedicatoria y cuatro secciones, de diez, cuatro, uno y dos capítulos con sus respectivas divisiones. La epístola dedicatoria entraña cierta complejidad y nos deja ver las fuentes del lulismo ecléctico del autor. La epístola es, pues, varias cosas: (1) un elogio de Alemania, de Wittenberg y de sus profesores, (2) una crítica a los que han tomado la filosofía de Lull como base para construir la propia, sin declararlo expresamente, (3) un elogio del Arte luliano y su autor, al que alude como hombre realmente iluminado por la divinidad en la pericia de muchas artes, y (4) una declaración de principios y autoalabanza que toma como punto de apoyo una genuina intención de exponer y explicar el Arte luliano.¹⁷ Bruno tiene, pues, conciencia de estar presentando un lulismo más puro que, p.e., el de Cornelio Agrippa. Se de ello lo que fuere, la obra en sentido estricto se abre con un proemio, que es el capítulo primero de la primera sección. En concordancia con el espíritu de la epístola dedicatoria, aquí Bruno da una definición general del Arte luliano: se

¹³ *Lamp*, p. 200.

¹⁴ Hacia el final de la obra, el propio Bruno envía al lector *Arch*: «*Si quae autem sunt quae lati ore videntur explicatione indigere, qualis est amplior et extencus tabulae magnae typus, haec omnia et alia ad horum circumstantias facientia sufficientissime in libro De architectura artis Lullianae a nobis extant enucleata, cuius quidem pertractationis intentiones istis adiectae patefacient nos nihil eorum, quae ad facultatem usumque praesentis artis faciunt, praetermississe.*» (*Lamp*, IV.II, p. 382). El subrayado es nuestro.

¹⁵ Cf. *Ars generalis ultima*, Prologus.

¹⁶ Cf. *Lamp*, p. 282.

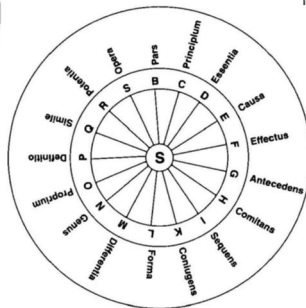
¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 210-222.

trata de un *ars* revelado a un hombre simple y eremita en el que están contenidos todos los principios universales, a partir de los cuales es posible extraer una gran cantidad de argumentos sobre los más variados temas. Declara también aquí su objetivo: traer a la luz todo aquello que resulta difícil de comprender del método luliano, atendiendo a que Llull se vio obligado a expresar nuevas verdades con palabras inauditas. A lo largo de los restantes capítulos de la primera sección el Nolano explica los elementos constitutivos del Arte luliano en apartados individuales dedicados al *alphabetum* y a su *extentio*, a cada uno de los triángulos de la figura T, a la teoría de los *correlativa*, y a cada *quaestio*. Presenta también una figura de su propia invención, con una W en el centro, para exponer el noveno *subiectum* del *Ars generalis ultima*, la *instrumentativa* en su operación natural y moral. En la segunda sección Bruno explica cómo se lleva a cabo la multiplicación de los *subiecta*, los predicados absolutos, los relativos y las *quaestiones*. Esta sección incluye también otra figura nueva, la «S», que nada tiene que ver con la homónima del *Ars demonstrativa*, y cuya función es preparar la mente del artista para la multiplicación de los principios del *Ars magna*, nuevamente a un doble nivel, natural y moral. En la tercera sección se explica la tercera figura del *Ars generalis ultima* y su mecanismo combinatorio. La última sección de la obra es paralela a la tercera, y está dedicada a la cuarta figura; se explica aquí cómo se forma la *tabula generalis* a partir de dicha figura, cómo leerla y cómo encontrar un término medio para efectuar una conclusión demostrativa a partir de esta.

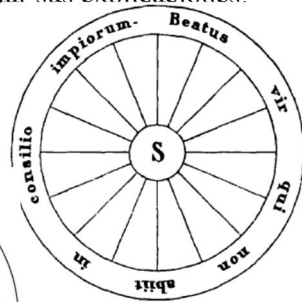
Lamp, en suma, es una obra que completa *Arch* ampliando la exposición del Arte luliano presentada allí y precisando algunas características de su funcionamiento. Contiene, al igual que aquella, poco de original con la excepción de las figuras mnemotécnicas que Bruno añade para facilitar sus explicaciones.



18



20



19

¹⁸ *Ibid.*, p. 250.

¹⁹ Cf. Gabrielle, 2001, p. 345.

La figura con una W en el centro²¹ sirve para entender el noveno *subiectum*, la *instrumentativa*, i.e., la capacidad de *operare naturale* o *morale*.²² La figura, con todo, no da cuenta de las operaciones naturales sino de las morales. No es rotativa, es fija y consta de tres círculos concéntricos divididos en nueve casillas periféricas que muestran las virtudes (en el círculo central), su exceso (en el periférico) y su defecto (en el interior). Se ha sugerido que esta disposición evoca la clásica concepción aristotélica de la virtud como término medio.²³ Así, p.e., la letra B designa *Rigiditas*, *Iustitia* e *Iniustitia*.²⁴ Bruno presenta, además, otra lista de virtudes, con sus respectivos excesos y defectos. En nuestra opinión, su objetivo es mostrar al estudiante que puede componer la figura con diversos contenidos y que su disposición circular sirve para ordenarlos.²⁵

La figura del centro contiene una S que significa *subiectum* y puede representar uno cualquiera de los *novem subiecta*.²⁶ Las diecisiete letras de la B a la S ordenadas alfabéticamente en el círculo central de la figura indican diversas posibilidades para examinar un *subiectum* de acuerdo con el modo de referirnos a este, como *subiectum* propiamente dicho o *accidens* desde el punto de vista lexical. Se ve, pues, que Bruno, en concordancia con su ontología sin jerarquías y a diferencia de Llull que trata los *subiecta* como peldaños de la *scala creaturarum*, propone un análisis más bien lógico que incluye ocho formas sustanciales (*pars*, *principium*, *essentia*, *causa*, *effectus*, *antecedens*, *comitans*, *sequens*) y nueve accidentales (*coniugens*, *forma*, *differentia*, *genus*, *proprium*, *definitio*, *simile*, *potentia*, y *opera*). Esta figura permite multiplicar, así, el significado de los *subiecta*.²⁷

La figura de la derecha es idéntica a la central y Bruno la utiliza ahora para la multiplicación no de los *subiecta*, sino de los *praedicata*. En el ejemplo nos dice que la S designa a la prudencia. La frase que se puede leer siguiendo la inscripción periférica en el sentido de las agujas del reloj, «*Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*», tiene una función mnemotécnica e indica, p.e., que la prudencia es una

²⁰ *Lamp*, p. 346.

²¹ Una figura de características similares fue compuesta por Cornelio Agrippa para su comentario sobre el *Ars Brevis*, obra que sin dudas Bruno tuvo en sus manos. Cf. Gabrielle, *Op. Cit.*, p. 340.

²² Cf. *Ars Generalis ultima*, IX, 9.

²³ Esta es la opinión de Mino Gabrielle. Cf. Gabrielle, *Op. Cit.*, p. 339.

²⁴ Cf. *Lamp*, p. 252.

²⁵ Aunque en el texto sólo hay una figura que muestra los principios del *operare morale*, Bruno nos indica cuáles son los principios del *operare naturale*, a saber, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tener, estar situado, cuándo y dónde. Se trata de las nueve categorías aristotélicas o *praedicamenta* y cada una de ellas debería aparecer en la figura acompañada de una de las nueve letras entre la B y la K en el orden mencionado, cf. *Lamp*, p. 250.

²⁶ Esta figura también habría sido inspirada por el comentario al *Ars brevis* de Agrippa. Cf. Gabrielle, *Op. Cit.*, p. 340.

²⁷ Cf. *Lamp*, pp. 334ss.

virtud que conduce a la beatitud, que estriba en un correcto uso de la razón y por eso el prudente no se deja llevar por las palabras de lo insensatos, etc. La frase es, por supuesto, el primer verso del salmo 1 y se trata de un mero ejemplo, como los que abundan en sus obras mnemotécnicas, con el que invita al estudiante a componer esta figura como quiera, según su capacidad, para multiplicar cualquier *praedicatum*.²⁸

Anim, como su título lo indica consiste en una serie de observaciones a *Lamp* y ejemplos de utilización del Arte luliana. Contiene ocho páginas y en sentido estricto se podría dividir en tres partes: (1) una observación general acerca del método luliano, (2) un apartado que bien podría ser un conjunto de notas al pie o una *addenda* a los capítulos cuarto y quinto de la primera sección de *Lamp*, y (3) un ejemplo de aplicación del método luliano a la demostración de la eternidad del mundo.

Bruno aclara que el Arte luliana procede según el método constructivo, utilizado por los geómetras, matemáticos y gramáticos. Se trataría del método que parte de conceptos simples y elementales para pasar a diversos grados de composición.

En cuanto al segundo punto del opúsculo, Bruno explica que los elementos básicos del Arte luliana comprenden toda la realidad, de modo que no hay algo que quede fuera de ellos, y da algunas reglas mnemotécnicas. Considera, pues, que para practicar el Arte hay que tener en la memoria toda una serie de conceptos y argumentos de modo tal de poder traerlos a la mente con la mayor rapidez posible. Para ello, el practicante debe tener a mano cuatro círculos divididos en nueve casillas periféricas, uno para los principios absolutos, otro para los relativos, otro para los *subiecta* y un último para las preguntas.²⁹ Asimismo, para memorizar esos elementos hay que tener en mente cuatro tipos de seres humanos en este orden: nueve ancianos, nueve niños, nueve mujeres o niñas, todos ellos conocidos, y nueve hombres que sean, p.e., amigos o, en su defecto, animales. Al mismo tiempo, hay que asignar a cada uno de los elementos que componen el *alphabetum* una de estas personas conocidas por nosotros tratando de que la inicial de su nombre coincida con la letra del *alphabetum* correspondiente, p.e., la C con César, etc. y buscando que no se repitan los nombres de los ancianos, de los niños y de los amigos o eventualmente de las niñas y las mujeres. Asimismo, que a la imagen que ya tenemos de cada uno de ellos, puesto que –insistimos– nos son conocidos, debemos agregar elementos que nos sirvan para recordar el significado de la letra en cuestión, p.e., si César designa al ángel, el segundo *subiectum* en el *Ars magna*, hay que construir una imagen de él con alas, etc. Bruno no lleva al límite la

²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 340ss.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 506.

explicación, y hay que entender que el arte de la memoria, tanto si se aplica al Arte luliano como a cualquier otra disciplina tiene un componente personal: las imágenes que alguien utiliza son propias y funcionan sólo para uno mismo.

Respecto de la tercera parte sólo diremos que el procedimiento que Bruno expone para dar cuenta de la eternidad del mundo es de inspiración luliana, pero en su puesta en acto es poco ortodoxo, por no decir menos.³⁰

Spec, de sólo veinticuatro páginas, está compuesto por una epístola proemial y ocho capítulos. En los que van del 1 al 7, después de explicar el propósito de la obra, Bruno dedica un capítulo a las letras que utiliza el Arte luliano, a la primera, segunda, tercera y cuarta figuras y a la tabla respectivamente. El último capítulo, el 8, es un agregado que muestra como atribuir una forma a los términos del Arte. La obra es poco original y consiste en un resumen apretadísimo del *Ars magna*: un resumen de todo lo dicho en las obras anteriores. Nos detendremos sólo en la epístola dedicatoria, el primer capítulo y el último. La epístola nos interesa porque aquí Bruno hace algo que antes no había hecho: mencionar varias obras de Lull: *Ars brevis*, *Magna*, *Inventiva*, *Demonstrativa*, *Mixtionis principiorum*, *Auditus Cabalisticus*, *Arbor Scientiae* y *Septemplex Arbor*. Un lulista puede adivinar los nombres completos o correctos detrás de estos títulos, sólo hay que decir que con «*Magna*» a secas Bruno está pensando en el *Ars generalis ultima*, que es llamado «*Ars magna*» precisamente en el *Ars brevis* y que otros, como p.e. «*Auditus Cabalisticus*» no son obras de Lull, sino de la tradición pseudoluliana. El capítulo 1 es una declaración del propósito del libro. Aquí se da cuenta del carácter constructivo del método de Lull, sin llamarlo así. El método tiene, pues, tres pasos: tomar ciertos principios o elementos básicos, combinarlos y producir conexiones entre las diversas combinaciones. En el capítulo 8 Bruno nos explica, otra vez, como atribuir una forma a los términos del Arte. El procedimiento consta ahora de siete pasos que se pueden resumir así: (1) traer a la mente nueve hombres (*viri*) cuya fisonomía sea conocida, al mismo tiempo que sus nombres y designar cada uno de ellos según la letra con la que comienza su nombre a cada una de las letras del *alphabetum*; (2) atribuir a cada uno de ellos una *dignitas*, i.e., una profesión, p.e., sacerdote; (3) cada personaje debe tener un *instrumentum* que designe un *praedicatum absolutum*; (4) tiene que estar realizando una *actio* que sirva para memorizar los *praedicata relativa*; (5) debe estar acompañado de ciertos objetos (*res adstans*) que sirvan para memorizar las preguntas, p.e., odres (*utres*) para «¿Si (o no)?» (*utrum*); (6) para multiplicar los elementos básicos, ya metamorfoseados, hay que colocar sobre las imágenes de los hombres mencionados, las de niños, viejos, o lo que sea que sirva a los fines de memorizar;

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 522.

y (7) distribuir esos personajes en lugares distintos, a los fines de no confundirlos. Bruno no nos habla aquí de ninguna figura, como en el caso de *Anim*. En suma, *vir*, *locus*, *dignitas*, *instrumentum*, *actio*, *res adstans* son los elementos a tener en cuenta para construir imágenes y memorizar el *alphabetum*.

Las cuatro obras lulianas son breves en términos generales, y parecen haber sido escritas en muy poco tiempo. Las cuatro revelan un conocimiento del sistema luliano muy profundo y al mismo tiempo muy presente, a flor de piel, en la mente del autor. Se trata de obras de circunstancia, redactadas como apoyo de los cursos sobre lulismo que dictó en varias ocasiones, a juzgar por el testimonio de uno de sus antiguos discípulos, Johan von Nostitz.³¹ Los cuatro textos dejan ver un excelente dominio del Arte luliano en su fase ternaria, en especial del *Ars generalis ultima* y del *Ars brevis*. Más aun, después de la lectura de este pequeño grupo de obras no es posible afirmar que Bruno hubiera conocido de primera mano otras obras de Llull.

4. Opiniones encontradas

Sobre la relevancia de las obras lulianas en el marco de la producción de Bruno hay varias posiciones que merecen nuestra atención, más allá de otras secundarias a las que nos referiremos: la decimonónica de Felice Tocco, la de Antonio Corsano, de mediados del s. XX y las de Michele Ciliberto, Rita Sturlese, Manuel Mertens y Marco Matteoli, de nuestro siglo.³²

El trabajo de Tocco lleva el sugestivo título de *Le Opere Latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane* (1889). Tocco divide las obras latinas de Bruno en cuatro grupos: lulianas, mnemotécnicas, expositivas o polémicas y constructivas. Al primer grupo Tocco le dedica un capítulo de sólo quince páginas de un total de cuatrocientas veinte que comprende su libro.³³ Para él las obras lulianas son una suerte de resumen y comentario del *Ars magna*, no tienen más mérito que el de una introducción. Bruno, incluso, se habría engañado al considerar al Arte luliano como el instrumento adecuado para desentrañar los secretos de la naturaleza, etc., así como en poner a Llull en un lugar de honor, en tanto maestro omnisciente y casi divino.³⁴ Sostiene incluso que la relación entre la mnemotécnica bruniana y el *Ars magna* es superficial,³⁵ prueba de ello es que en las obras más

³¹ Cf. Bruno, 2012, pp. xivss. También cf. Ciliberto, 2020, pp. 164ss

³² En esta sección seguimos parcialmente a Michele Ciliberto. Cf. Bruno, 2012, pp. i-lxvii.

³³ Cf. Tocco, 1889, pp. 1, 327 *et passim*.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 1.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 93.

originales de Bruno, i.e., los poemas cosmológicos,³⁶ ni siquiera haya una alusión a Llull. A la luz de estas consideraciones Tocco se figura que las obras lulianas están cargadas de ilusiones sin fundamento, de residuos del pasado, extraños al núcleo esencial y moderno de su filosofía.

De acuerdo con Ciliberto, la opinión de Tocco fundó una tradición de soslayo, por así decir, de las obras lulianas del Nolano. Y la razón parece estar de su lado toda vez que prestemos atención a los trabajos de Giovanni Gentile, Vincenzo Spampanato y Leonardo Olschki, todos de la primera mitad del s. XX. El primero, en efecto, en uno de sus trabajos más importantes, *Il pensiero italiano del Rinascimento* (1920), sólo cita las obras lulianas como al pasar y se detiene en la epístola dedicatoria de *Lamp*, como único foco de su interés a causa de su valor biográfico.³⁷ Lo mismo hace Spampanato en su famoso *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti* (1921) y justifica el interés de Bruno por la filosofía de Llull sobre la base de un supuesto distanciamiento del *Doctor illuminatus* de la tradición escolástica y por su intento de ir más allá de los límites de ésta.³⁸ La postura de Olschki, finalmente, es una exacerbación de la misma línea interpretativa: la predilección de Bruno por el Arte luliano se explicaría, según él, porque en el *Ars magna* habría encontrado un medio para llevar a sus últimas consecuencias su «*fantasia combinatoria*».³⁹

De acuerdo con Ciliberto el cambio de perspectiva sobre los textos lulianos de Bruno se produce en un trabajo de 1940 que debe ser ubicado precisamente en el enclave más importante del siglo pasado sobre los estudios generales del Renacimiento. Se trata de un libro de Antonio Corsano, *Il Pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, publicado nuevamente en 2002 en el segundo volumen de las *Opere Scelte* del autor. En el capítulo tercero, de un título significativo, «Le prime opere latine: primo tentativo di organizzazione sistematica», al abordar el *Explicatio triginta sigillorum et Sigillus sigillorum*, una obra mnemotécnica de 1583, el autor hace referencia a Llull. El filósofo catalán, en opinión de Corsano, habría desarrollado una concepción de la fe que la situaba en correlación directa con el conocimiento intelectual y su objeto. Al incluir la razón en la fe y viceversa, mantenía la fe en un sano curso racional y ponía a la razón en condición de corregir vanos dogmatismos.⁴⁰ Es a la luz de esta consideración que Corsano atribuye cierta importancia a las obras lulianas de Bruno y se sitúa, así, en una perspectiva alejada de la de Tocco. Pero eso no es todo: para Corsano el

³⁶ *De triplici minimo et mensura, De monade, numero et figura y De immenso et innumerabilis* (1591).

³⁷ Cf. Gentile, 1920, p. 61ss.

³⁸ Cf. Spampanato, 1921, Vol II, p. 431.

³⁹ Cf. Olschki, 1924, p. 101.

⁴⁰ Cf. Corsano, A., *Il Pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Bari, Congedo, 2002 (1940), p. 71.

pensamiento de Bruno estaría transido por una «vocación reformadora». Para comprender, pues, cabalmente esta vocación es necesario, siempre según él, centrarse en las obras lulianas. En estas obras estaría expuesta la fe de Bruno en la potencia iluminadora de la razón, su posición contra todos los obstáculos de autoridad tradicional o de oscuridad natural, de dogmática fijeza teológica o de inculta rudeza popular.⁴¹

Del libro de Corsano nos interesa destacar, por último, que, a diferencia de Tocco, postula un nexo basal entre las obras lulianas y las mnemotécnicas. Concibe, pues, el lulismo de Bruno como meramente metodológico.⁴²

La diferencia entre Tocco –y también Gentile, Spampinato y Olschki– y Corsano estribaría, según Ciliberto, en el énfasis puesto en la vocación reformadora de Bruno y en el lugar que se le otorga a esta vocación al momento de la redacción de sus obras, es decir, habría una diferencia en la valoración del significado y de la función de la praxis en el contexto general de su «*nova filosofia*». Esta vocación, en efecto, es central y práctica para Corsano, adyacente y teórica para Tocco.

En el camino abierto por Corsano caminarían algunos especialistas en la filosofía del Renacimiento, p.e., Paul O. Kristeller, Eugenio Garin, Cesare Vasoli, y los que más nos interesan, Nicola Badaloni, Paolo Rossi y Frances Yates, entre otros.

En su *La filosofía di Giordano Bruno* (1955), Badaloni sostiene que el arte de la memoria en Bruno es un instrumento de difusión de la ciencia mientras que el lulismo no sería otra cosa que la exposición en sentido especulativo del averroísmo bruniano.⁴³

Rossi, en su *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (1960), conectó la magia con el arte de la memoria. Señala allí que el arte de la memoria y su combinatoria deben ser ubicados en el núcleo profundo de la ontología y antropología de Bruno a causa de la importancia excepcional que cobran en su filosofía las sombras, las imágenes y demás símbolos considerados en su nexo con la realidad. Según Rossi, este nexo habría sido puesto de manifiesto, entre otros lugares, en *Arch*.⁴⁴

Yates expuso sus puntos de vista en *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (1964), en *The art of memory* (1966), y en una decena de artículos sobre Lull y

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 61-62.

⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 95-96.

⁴³ Cf. Badaloni, 1955, pp. 41ss. Para más detalles sobre este particular, nos remitimos a los trabajos de Miguel Ángel Granada y Craig Martin: Granada, 2002, esp. pp. 19ss y 2020, pp. 195-205; y Martin, 2013, p. 78.

⁴⁴ Cf. Rossi, 1960, pp. 110ss.

Bruno, publicados póstumamente en el volumen *Llull & Bruno: Collected Essays* (1982). En estos textos no sólo pone de manifiesto la deuda de Bruno con el filósofo catalán, sino también sus innovaciones: en su interpretación, lulismo, magia y mnemotecnica conforman una cópula indisoluble. Tras la muerte de la investigadora del Warburg Institute, los estudios sobre la figura y la obra de Bruno apuntaron en otras direcciones, soslayando en diversos grados las obras lulianas, como lo muestran, p.e., los trabajos de Miguel Ángel Granada, Nuccio Ordine, Hilary Gatti, Rita Sturlese y Salvatore Carannante.

El arte de la memoria volverá a aparecer en una obra de largo aliento de 2018. Se trata del trabajo de Mertens, *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit* (2018), obra que parece haber sido inspirada por el trabajo de Leo Catana *The concept of contraction in Bruno's philosophy* (2002). El autor une dos interpretaciones dispares de la obra de Bruno sobre la base del concepto de *similitudo*, a saber, la de un Bruno completamente hermético y la de un Bruno antecesor de la filosofía moderna, racionalista, copernicano realista, y provisto de unos argumentos de precisión quirúrgica. La primera de estas interpretaciones tiene su cenit en las obras de Yates mientras que la segunda engloba un sinnúmero de autores entre los que es dable destacar a Granada y Gatti.⁴⁵ Mertens advierte que el Llull que maneja Bruno no es el medieval sino el del s XVI.⁴⁶ Para él el filósofo catalán no es el campeón del diálogo interreligioso, redactor de novelas, poemas, ni de enciclopedias populares, antes bien, en su mente es el autor de obras alquímicas y cabalísticas, inventor de un método que permite conocer todo y que plasmó un resumen de toda su obra en el *De auditu kabbalístico*.

Un último trabajo merece nuestra atención: *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno* (2019) de Marco Matteoli. Recorrido las opiniones que van desde Tocco hasta Sturlese, Matteoli pone de manifiesto la enorme influencia de Llull en Bruno y explica el funcionamiento de su mnemotécnica valiéndose de ejemplos lulianos.⁴⁷ Con todo, se trata, al igual que la de Mertens, de una obra dedicada al arte de la memoria no a las obras lulianas, por lo que el tratamiento y la mención de esas obras es circunstancial.

⁴⁵ Es necesario aclarar que después de los debates acerca de la interpretación de la obra de Bruno a lo largo del s. XX, no hay ningún especialista que no contemple ambos puntos de vista, aunque en diferentes grados. Otros autores, además de los mencionados, también podrían ser incluidos en esta corriente, p.e., Adolfo Ingegno, Giovanni Aquilecchia, Michele Ciliberto y Nicoletta Tirinnanzi entre otros.

⁴⁶ Cf. Mertens, 2018, pp. 16ss.

⁴⁷ Cf. Matteoli, 2019, pp. 234 y 257-258

5. Hacia una nueva interpretación

A lo largo de varias de sus obras, Bruno elabora una «*nova philosophia*». Con esta expresión nos referimos a ese particular programa filosófico que plasma de manera especial en los *dialoghi italiani*. Recordemos: bajo la denominación de «*dialoghi italiani*» se incluyen seis diálogos que Bruno escribió en su lengua vernácula y que desde las investigaciones de Giovanni Gentile han sido divididos en «*metafisici*» y «*moralì*». Estos son *La Cena de le cenere*, *De la causa, principio e uno*, *De l'infinito: universo e mondi*, por una parte, y *Spaccio de la bestia trionfante*, *La Cabala del cavallo pegaseo* y *De gli eroici furori*, por otra, publicados con falsos pies de imprenta en Londres entre 1584 y 1585. El hilo conductor que aúna estos textos en un único proyecto de reforma es una concepción de la historia gobernada por la alternancia vicisitudinal, de acuerdo con la cual a un período de luz le sucede un período de oscuridad. Bruno piensa que se encuentra en los comienzos de un nuevo período de luz que se inicia con el descubrimiento de Copérnico. Así, concibe una nueva cosmología, una nueva ontología y una nueva ética las cuales constituyen el contenido de la *nova philosophia* que no es sino una religión filosófica.

El desafío es, pues, dar cuenta del lugar de las obras lulianas en esta *nova philosophia*, es decir, si forman parte o no de la impronta reformista del pensamiento bruniano. En nuestra opinión, Bruno proyecta su plan de reforma universal no sólo en los *dialoghi*, sino en sus tres primeras obras mnemotécnicas⁴⁸ y en los *dialoghi* de manera conjunta. El objetivo de Bruno en estas nueve obras no sería otro que la postulación y defensa de una religión filosófica que sigue, en tanto tal, en sus rasgos fundamentales, las directrices de la tradición apologética cristiana, en especial la del s. XIII. Bruno defiende, pues, esta religión con las herramientas de los apologistas formados en la tradición escolástica, como él mismo. Esto implica que en su argumentación parte de conocimientos comunes albergados en la *memoria* para, a través del *intellectus*, es decir, racionalmente, torcer la *voluntas* de sus oponentes. Sostenemos, además, que este procedimiento que abarca las tres potencias del alma racional –*memoria*, *intellectus* y *voluntas*– se despliega en tres momentos sucesivos: primero, Bruno establece el uso correcto de la memoria, luego, el del entendimiento y, por último, da cuenta de la correcta determinación de la voluntad.⁴⁹ Este movimiento de la «apologética bruniana» se vuelve visible a través de la utilización que el filósofo hace de un dispositivo al que designa con el nombre de «*regulatio*». Utiliza, pues, «*regulatio*» en forma adjetiva. Así, la encontramos en expresiones como «*sensus regulatus*», «*senso regolato*», «*memoria regulata*», «*intellectus regulatus*», «*ratio regulata*», «*sentimento*

⁴⁸ *De umbris*, *Cantus* y *Sigillus*.

⁴⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.8 a.2-3, q.9 a.1-6, y q.10 a.1, 3-4.

regolato», «*voluntas regulata*», etc. Se trata del procedimiento que posibilita precisamente el uso correcto de la información sensorial, de la memoria, del entendimiento y, finalmente, de la voluntad. Que los usos específicos de la *regulatio* están en correlación con las potencias del alma racional según la antropología escolástica, es algo que nos resulta evidente. Y, si estamos en lo cierto, Bruno pretende efectuar una reforma integral a partir de la reformulación del arte de la memoria (*memorare*), del modo de entender (*intelligere*) y, por último, del modo de querer (*velle*), en ese orden. Así las cosas, el proyecto tendría su epicentro en las primeras tres obras mnemotécnicas, en los diálogos metafísicos y en los morales (si no en los tres, al menos de los dos primeros). Se ha de recordar, en efecto, que en la antropología del s. XIII es el *intellectus* el que determina a la *voluntas*. Esto explica, p.e., la proliferación de los escritos apologéticos en ese siglo, entre ellos, los de Llull.

Ahora bien, que el procedimiento apologético deba iniciarse en la *memoria* –y, por extensión, en los sentidos– es algo que se comprende si se tiene en cuenta que esta potencia es un receptáculo de todos nuestros conocimientos, lo que hagamos con ellos depende, en efecto, del *intellectus*. Pensamos, por esto, que el esquema interpretativo que hemos presentado y que tiene su epicentro en la *regulatio* es aplicable a otras obras de Bruno más allá de las mencionadas. Así, si las obras lulianas forman parte de la *nova philosophia* debemos buscar alguna referencia a la *regulatio* en ellas. Y efectivamente encontramos referencias en *Lamp* y en *Anim*; se lee en estas «*intellectus regulatus*»⁵⁰ y «*ratio regulata*».⁵¹

6. A modo de conclusión y para seguir pensando...

Después de haber estudiado las circunstancias de las obras lulianas y su especificidad, después de haber considerado las diversas posturas sobre su valor y utilidad en el marco de la *nova philosophia* de Bruno, y después de haber propuesto la posibilidad de una nueva interpretación, vemos que aun hay mucho trabajo por hacer. No obstante, de momento, podemos concluir en los siguientes puntos: 1) Las obras lulianas no fueron redactadas, al menos en su forma externa, como obras de combate (si cabe la expresión), antes bien su redacción, como ya lo anunciamos, es fruto de periodos de paz y tranquilidad. 2) En estas obras Bruno pretende por sobre todas las cosas explicar el *Ars magna* sin añadir elementos de su propia filosofía. Las sugerencias mnemotécnicas por él añadidas están separadas, por así decir, de los aspectos cenitales de estas obras. 3) El panorama de los estudios brunianos de los últimos ciento treinta años es completamente concorde con la dirección de los

⁵⁰ *Lamp*, p. 233.

⁵¹ *Lamp*, p. 233 y 314; *Anim*, p. 504 y 314.

estudios generales sobre el Renacimiento: Tocco y quienes lo siguieron intentaron hacer de Bruno un racionalista, Corsano y los que vinieron después de él, incluyeron otros elementos como base de la filosofía de Bruno, p.e., el hermetismo. En las investigaciones más actuales se observa una postura más moderada, de equilibrio si se quiere, entre las posiciones extremas de Tocco y Yates. Con todo, de los autores abordados, sólo la investigadora de Warburg Institute dio cuenta de tener un conocimiento de la filosofía de Llull de primera mano. 4) Incluso si nos guiamos por las solas menciones al procedimiento de la *regulatio* en las obras lulianas, estas tienen una función en la postulación y defensa de una religión filosófica que atañe de manera preeminente a la regulación de la razón; así es toda vez que Bruno considera al Arte luliana desde una perspectiva lógica a ultranza.

Llegados a este punto, no podemos decir más. Esperamos continuar esta investigación en trabajos posteriores.

Bibliografía

- BADALONI, Nicola, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, Le Monnier, 1955.
- BRUNO, Giordano, *Opere Lulliane*, Milano, Adelphi, 2012 (contiene *Arch*, *Lamp*, *Anim* y *Spec*).
- ___, *Opere Mnemotecniche*, Milano, Adelphi, 2004, (contiene *De umbris* y *Cantus*).
- CILIBERTO, Michele, *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Milano, Adelphi, 2020.
- GABRIELLE, Mino, *Corpus Iconographycum*, Milano, Adelphi, 2001.
- GENTILE, Giovanni, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1920.
- GRANADA, Miguel Ángel, «Giordano Bruno y Averroes (A propósito de un artículo recientemente publicado)», *Daimon* 79, Enero- Abril 2020, pp. 195-205.
- ___, *Giordano Bruno, Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder 2002.
- MARTIN, Craig, «Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance» en Akasoy, A.-Gigliani, G. (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Neetherlands, Springer, 2013, pp. 65-80.
- MATTEOLI, Marco, *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Pisa: Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2019.
- MERTENS, Manuel, *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit*, Leiden-Boston: Brill, 2018.
- OLSCHKI, Leonardo, *Giordano Bruno*, Bari: Laterza, 1924.
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combintoria da Llullo a Leibniz*, Napoli: Ricciardi, 1960.
- SPAMPANATO, Vincenzo, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Messina: Casa Editrice Giuseppe Principato, 1921.
- TOCCO, Felice, *Le Opere Latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze: Le Monnier, 1889.

26. RAIMONDO LULLO FONTE DI GIORDANO BRUNO: DALLA MNEMOTECNICA ALLA MATEMATICA¹

MARCO MATTEOLI

Università degli Studi di Pisa

1. Quale Lullo?

Il rapporto tra Giordano Bruno e l'opera di Raimondo Lullo deve essere valutato a partire dal materiale testuale presente tra gli scritti bruniani e in base a come egli lo ha assimilato e interpretato: nelle riflessioni che seguono questi aspetti verranno definiti soprattutto da un punto di vista «tecnico» e metodologico, facendo riferimento al ruolo dell'*ars combinatoria* come fonte della dialettica e della mnemotecnica bruniane, oltre al particolare contributo che una certa ricezione cinquecentesca dell'opera lulliana ha offerto a una interpretazione della geometria in senso «atomistico». È tuttavia necessario sottolineare, fin dall'inizio, che Bruno non può essere considerato, in senso proprio, né un seguace di Lullo, né un «anti-lullista», cioè un pensatore che gli si oppone con spirito critico. Il problema è che la prospettiva teorica di Lullo e quella di Bruno si pongono su due piani così differenti dal renderle incomunicabili o non commensurabili: la metafisica bruniana – che già è problematico definire tale – è assolutamente distante da quella lulliana, così come l'impianto complessivo della «Nolana filosofia» manca di quella struttura «gerarchica»² – di ispirazione neoplatonica – che, attraverso la fondamentale funzione mediatrice dell'uomo e dalle sue facoltà cognitive, collega il divino con l'uomo e la natura. Vi è inoltre, in Lullo, una non rimovibile cornice escatologica di tipo cristiano – che costituisce la «missione» stessa dell'*ars lulliana* – che è del tutto assente nella filosofia di Bruno: anzi, il «materialismo» infinitistico bruniano è esplicitamente «anticristiano».³ Da un punto di vista gnoseologico, poi, in Bruno non vi si può individuare alcuna vera tensione verso il misticismo, né una «gnosi»: Dio è del tutto separato e abissalmente distante dalla

¹ Questo testo riprende e amplia quanto esposto alla giornata di studi «Raimondo Lullo: la vita, l'opera, l'influsso», tenutasi a Padova il 10 maggio 2017 e organizzata dal Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale «Carlo Giacon» (CIRFIM) dell'Università di Padova su iniziativa del prof. Alessandro Tessari, al quale vanno la mia stima, gratitudine e amicizia. Gli stessi temi furono poi ripresi, l'anno successivo, in una conferenza dal titolo «*Ars combinatoria* and *Ars memoriae* in Giordano Bruno» presentata all'École Normale Supérieure di Parigi all'interno di un ciclo di seminari (2017-2018) sulla figura e la fortuna di Lullo, organizzati da Centre Jean Pépin (CNRF), l'École Normale Supérieure e l'Université Libre de Bruxelles per iniziativa di Andrea Costa.

² Matteoli, 2004.

³ Ciliberto, 2020, pp. 31-86.

natura e – ancora di più – dall'uomo, che è «gettato» nell'universo naturale come parte organica di esso, mentre le sue idee non sono illuminate dalla luce intellettuale di Dio, ma sono «ombre», la cui chiarezza e definizione è oscurata dal corpo opaco della natura stessa.⁴ Quest'ultima, in quanto tutto e infinito, è la sola attingibile dalla conoscenza umana nell'esperienza estrema del «furioso» e quando ciò accade, la vastità e pienezza intellettuale sono tali, da cancellare e distruggere il pensiero stesso, assorbendo il soggetto nello spazio creativo infinito dell'anima del mondo e della sua altrettanto infinita espressione materiale.⁵

Fatta questa fondamentale premessa – che spiega perché Bruno non possa essere definito propriamente né un lullista, né un anti-lullista – resta comunque da comprendere il senso della presenza, tra i suoi testi, di così tanti riferimenti lulliani, mentre l'arte e il metodo di Lullo, anticipando una tendenza che avrà poi ancora più fortuna nel diciassettesimo secolo⁶, finiscono per costituire l'ossatura portante della dialettica e della mnemotecnica bruniane. Da dove deriva e da cosa è motivato dunque questo interesse da parte di Bruno? Facendo riferimento alla sua formazione, avvenuta a Napoli nel convento di San Domenico Maggiore, è molto probabile che nell'affrontare lo studio della logica e della retorica, Bruno fosse venuto in contatto con le tendenze innovative in campo dialettico, formulate nel secolo precedente da umanisti quali Lorenzo Valla e Rodolfo Agricola che chiamavano in causa, in ambito italiano, anche gli scritti di Lullo.⁷ Già a Napoli, quindi, Bruno può essere entrato in contatto con gli scritti lulliani, oppure a Roma, dove Bruno si recò almeno due volte durante gli anni giovanili, come egli stesso conferma nei «costituti» del processo veneziano.⁸ Dopo l'uscita dall'Ordine e una repentina fuga da Roma, Bruno passa da Genova, che era uno dei centri che Lullo aveva pensato come luogo per portare avanti la sua ricerca teorica e dialettica dopo la sua scomparsa. Infine giunge in Francia, dopo aver vissuto per un breve periodo a Ginevra, soggiornando a Lione e a Tolosa – dove insegna per alcuni anni – e, finalmente, a Parigi⁹. Parigi, fin dal quattordicesimo secolo, è il più importante centro europeo per la elaborazione del lullismo¹⁰ e lo è ancora – e con un forte impulso di rinnovamento – nel Cinquecento¹¹: Lefèvre d'Étaples e il suo circolo di intellettuali, tra i quali spicca Charles de Bovelles, hanno dato grandissima rilevanza agli scritti lulliani, attratti da una mistica che permetteva loro di conciliare l'ortodossia cristiana con la ripresa dei temi neoplatonici divulgati da

⁴ Matteoli, 2019, pp. 29-54.

⁵ Carannante, 2014.

⁶ Vasoli, 2005.

⁷ Cfr. Vasoli, 1965, pp. 126-137.

⁸ Firpo, 1993, p. 157.

⁹ Firpo, 1993, pp. 159-161.

¹⁰ Hillgarth, 1971.

¹¹ Pereira, 1983.

Marsilio Ficino. A Parigi, nei primi decenni del secolo, è poi attiva una delle figure più importanti per la diffusione del pensiero, del metodo e dell'opera di Lullo nel Rinascimento, Bernardo de Lavinjeta, al quale si deve la pubblicazione di numerosi testi lulliani e la composizione di una delle opere più importanti per la fortuna del lullismo europeo: l'*Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*, pubblicata a Lione nel 1512 e poi, nuovamente, nel 1612 a Colonia per la cura di Johann Heinrich Alsted. A ciò si aggiunga che l'editore presso il quale Bruno pubblica, nel 1582, il *De umbris idearum* e il *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* – Gilles Gourbin – aveva dato alle stampe, qualche anno prima, l'*Ars brevis* di Lullo e il *De auditu kaballistico*, oltre agli scritti di Charles de Bovelles¹²: insomma, Lullo in Francia è una presenza culturale primaria e costante anche nel sedicesimo secolo.

Il lullismo a cui fa riferimento Bruno è quindi e principalmente un lullismo rinascimentale «francese», cioè declinato secondo gli interessi e le direzioni elaborati dal circolo di d'Étaples, anche se, da quella intensa fase culturale sono ormai passati diversi decenni e la particolare versione bruniana offre, di fatto, una significativa rielaborazione dell'*ars* di Lullo. In Bruno, infatti, domina ancora di più l'aspetto metodologico, concentrandosi sull'*ars combinatoria* così come viene presentata dal Lavinjeta – guardando anche alle edizioni dell'*Ars magna*, dell'*Ars brevis* e dell'*Arbor scientiae* che questi ha curato –, mentre in seconda istanza si serve di scritti come l'*Arbor scientiae* o gli pseudolulliani *De auditu kabballistico*, *Logica nova* e *In rethoricen isagoge*, soprattutto per l'impianto «enciclopedico» ed organizzatore che li caratterizza¹³. Questo peculiare approccio intellettuale si riversa anzitutto su quelle che per Bruno, così come per ogni altro studioso cinquecentesco che si interessava al metodo, costituiscono le due colonne portanti di ogni riflessione dialettica e retorica: l'*inventio* e la *dispositio*. Dalla forza combinatoria dell'arte, infatti, come già anche suggerito dal Lavinjeta stesso, Bruno trae ispirazione per potenziare al massimo gli aspetti inventivi, mentre le strutture di rimandi gerarchici che caratterizzano gli «alfabeti», le «scale» e le «tavole» lulliane, vengono trasferite ed infuse nei sistemi che Bruno stesso inventa per organizzare le informazioni, primi fra tutti quelli basati sull'arte della memoria.

2. Con Lullo, oltre Lullo

Per meglio comprendere quest'ultimo aspetto e analizzare come l'arte di Lullo è presente e agisce negli scritti di Bruno, pur risultandone «snaturata», è importante, anzitutto, rendere conto della significativa asimmetria che sussiste tra la

¹² Bonner, 1996, pp. 13*-15*; 42*-45*.

¹³ Zambelli, 1965.

produzione di testi esplicitamente «lulliani» e quelli che, invece, applicano il metodo di Lullo a particolari aspetti tecnici o se ne servono in funzione dialettica o speculativa (seppure in vista di esiti teorici assai distanti dalla prospettiva lulliana). I primi sono pochi: a Parigi nel 1582 viene pubblicato il *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, che è una sintetica presentazione dell'*Ars brevis* lulliana;¹⁴ cinque anni dopo, a Wittenberg, in un fecondo periodo di successo accademico in cui Bruno tiene lezioni intorno all'*Organon* aristotelico, viene pubblicato il *De lampade combinatoria lulliana*, un altro scritto di esposizione e «interpretazione» dell'arte combinatoria, ancora più concentrato sugli aspetti retorici e dialettici.¹⁵ Infine, nel 1588, a Praga, i due precedenti trattati vengono uniti in un unico volume, dedicato all'ambasciatore spagnolo Guillen de Sanclemente, che vantava di essere un appassionato ammiratore dell'opera di Lullo, oltreché un suo lontano discendente.¹⁶ A fronte di questi soli tre testi di commento critico all'*ars lulliana*, vi è invece una ben più ampia produzione di scritti nei quali l'arte di Lullo trova applicazione ad altri ambiti, in qualità di strumento dialettico. Anzitutto la totalità degli scritti mnemotecnici: il *De umbris idearum* e il *Cantus Circaeus*¹⁷ (editi a Parigi nello stesso anno del *De compendiosa architectura*), la silloge dei *Trenta sigilli* pubblicata a Londra nel 1583, il *De imaginum compositione* uscito a Francoforte nel 1591¹⁸. Una notevole presenza delle tecniche lulliane caratterizza anche le cosiddette *Opere magiche*, elaborate durante il periodo tedesco: la *Lampas triginta statuarum*¹⁹, ad esempio, ha un esplicito impianto lulliano che emerge nella scansione di alcune serie di trenta «statue», che come i «soggetti» elencati nel *De auditu kabbalistico* (al quale lo scritto bruniano si rifà esplicitamente, tanto, che in un primo tempo, essa doveva intitolarsi proprio *De lampade cabalistica*²⁰) raccoglie i principali termini del *pantheon* filosofico bruniano, per mezzo di una «scala» che confronta tra loro e in maniera speculare l'aspetto formale con quello materiale presenti nella natura, usando un sistema di riferimenti combinatori per valutare e analizzare i vari sottoelementi teorici derivabili da ognuno di essi. Poi, la *Medicina lulliana*²¹, un breve scritto che recupera esplicitamente la parte «medico-astrologica» dell'*Explanatio* del Lavinheta²²; ma il ricorso alla tecnica di Lullo definisce anche l'impianto espositivo del *De lampade venatoria logicorum*²³ – che fa parte del «ciclo» delle

¹⁴ Bruno, 2012, pp. 2-125.

¹⁵ Bruno, 2012, pp. 200-383; Cambi, 2002, pp. 25-58.

¹⁶ Bruno, 2012, pp. 571-573; Brotto, 2014.

¹⁷ Bruno, 2004.

¹⁸ Bruno, 2009.

¹⁹ Bruno, 2000, pp. 927-1485.

²⁰ Matteoli, 2016, pp. 306-307.

²¹ Bruno, 2000, pp. 761-913.

²² Bruno, 2000, pp. 915-922.

²³ Cambi, 2002, pp. 91-121.

«lampade» elaborato a Wittenberg – e dell’*Artificium perorandi*²⁴, uscito postumo nel 1612 a cura di Alsted, testi nei quali si dà conto dei temi e delle lezioni sull’*Organon* tenute nel 1587.

Come si può vedere da questo prospetto, sono molti di più gli scritti in cui la presenza del lullismo è «concreta», cioè applicata a particolari temi e ambiti disciplinari, che quelli sull’arte di Lullo stessa: come si è detto in apertura, per Bruno il lullismo è un pretesto, più tecnico che teorico, per esplorare diversi ambiti disciplinari, restando fedele all’*ars lulliana* essenzialmente solo per l’approccio combinatorio. Nei suoi scritti, infatti, l’arte di Lullo ne esce stravolta e, per certi versi, snaturata, presa come un mezzo tecnico per gestire in maniera innovativa l’*inventio* e la *dispositio*, spesso trasportando queste stesse istanze metodologiche anche al di fuori e ben oltre il mero piano linguistico, con l’applicazione delle tecniche lulliane non più ai soli termini di un testo o di un discorso – quindi già fuori dalla griglia teorica costituita dall’alfabeto lulliano –, ma direttamente alle immagini o alle parti di esse, in forza di una neutralità «formale» che Bruno intravede nel sistema di Lullo. È utile, in questo senso, esaminare alcuni esempi pratici di come ciò sia esercitato in un ambito al confine tra la retorica e l’*ars memoriae*, attraverso una «traduzione» dei principali schemi dialettici in «formule» che Bruno chiama «sigilli», i quali a loro volta riprendono le procedure di combinazione proprie dell’*ars lulliana* liberandole, tuttavia, dai riferimenti teorici e terminologici che le caratterizzano originariamente. Si prendano ad esempio alcuni dei sigilli dell’*Explicatio triginta sigillorum*, pubblicata a Londra nel 1583: tra i primi vi sono quattro espedienti dialettici chiamati, rispettivamente, «la catena», «l’albero», «la selva» e «la scala». ²⁵ Nella loro presentazione Bruno sottolinea il valore meramente «topico» di questi sistemi, il quale tuttavia viene volutamente rafforzato proprio per il loro esplicito rifarsi all’arte combinatoria; il primo, infatti, è costituito da una sequenza di coppie di lettere che si susseguono in virtù della ripetizione del secondo termine della coppia: AB. BC. CD. DE. EF. fino a KL. L’albero, invece, si distingue reiterando e componendo il principio organizzativo del precedente, per cui da una prima e principale «catena» – che costituisce il «tronco» – si diramano catene secondarie e logicamente subordinate alla prima. Il sigillo denominato «selva» compone e moltiplica ulteriormente il sistema dell’albero, con l’accortezza di legare o subordinare logicamente i vari alberi tra loro. Infine, la «scala» riproduce schematicamente e graficamente la struttura della «terza figura» dell’*ars combinatoria*, ma in questo caso le coppie di lettere utilizzate non fanno riferimento all’alfabeto lulliano, ma a coppie di concetti vincolati secondo «catene» e che abbiano, nel loro complesso, una scansione

²⁴ Cambi, 2002, pp. 123-158.

²⁵ Bruno, 2009, pp. 50-53; 102-111.

progressiva «ascendente» o «discendente», secondo una propria e interna gerarchia logica. Come si può osservare, non solo l'esplicita conformazione dei sigilli richiama gli analoghi sistemi presenti nei testi di Lullo, ma anche la loro reciproca interdipendenza generativa è già di per sé di impostazione combinatoria, poiché richiama quella sussistente tra le figure lulliane; ciononostante questi schemi compositivi hanno ben poco a che fare con il sistema di rapporti logici e terminologici propri dell'arte di Lullo: si tratta, piuttosto, di modi per disporre in maniera ordinata i concetti da memorizzare o, addirittura, le immagini stesse dell'arte della memoria, con una particolare declinazione applicativa anche al campo dell'invenzione retorica, che unisce l'aspetto organizzativo con quello della creatività, caratteristica che è tipica della dialettica cinquecentesca. Si veda, a titolo d'esempio, come Bruno intende l'utilizzo in chiave inventiva del sigillo «albero», che eppure è ispirato in maniera esplicita agli scritti di Lullo:

L'albero serve all'invenzione e al giudizio, come è manifesto da quanto è esposto nel libro *Arbor scientiae*. Infatti quando vogliamo discutere di qualsiasi argomento, sia raccogliendo argomentazioni altrui, sia mietendo dalle nostre stesse riflessioni, facciamo come se stessimo guardando un albero: dapprima le sue radici, cioè i principi da cui si origina, le cause e gli elementi fondanti; poi il tronco, ovvero la propria essenza e l'essere; subito dopo i rami, cioè le potenzialità, le facoltà e le virtù; in seguito le foglie, ovvero i suoi accidenti ed i suoi elementi circostanziali; poi i fiori, cioè le azioni e le operazioni e, infine, i frutti che sono gli atti e le cose prodotte, affinché in tal modo l'ordine con cui disponiamo l'argomento procuri l'invenzione, il giudizio e la conservazione²⁶.

3. Logica fantastica²⁷

L'utilizzo dell'albero «lulliano» che è stato appena presentato, mostra come il ricorso alla fonte da parte di Bruno sia, in realtà, estremamente disinibito; una volta eliminato ogni residuo teorico e filosofico dal sistema di Lullo, la sua arte può essere utilizzata come un'ossatura dialettica per qualsiasi tipo di «oggetto», riflessione o narrazione: l'organizzazione regolata e gerarchizzata di concetti; il percorso di significati e di termini da ricercare per dare senso ad

²⁶ Bruno, 2009, pp. 104-105: «Arbor ad inventionem facit atque iudicium, ut manifestum est in iis quae in libro *Arboris scientiae* perhibentur. De quocunque enim subiecto cum dicere volumus, sive ex alienis inventis colligentes sive ex nostris meditationibus emetentes, ita facimus ut in ipsum velut in arborem respicientes, primo eius radices, puta principia originalia, causas et elementa; deinde stipitem, id est propriam essentiam et esse, mox ramos, id est potentias, facultates atque virtutes; subinde folia, puta accidentia propria et circumstantias; proinde flores, utpote actiones et operationes; tum demum fructus, qui sunt actus et opera, considerentur, ut eo pacto ordo – quo materiam disponimus – inventionem, iudicium et retentionem subministret».

²⁷ Rossi, 1960, pp. 109-134.

un'argomentazione espositiva; la costruzione, la gestione e la trasformazione di un segno mnemotecnico. Per quest'ultimo utilizzo, la spregiudicatezza intellettuale con la quale Bruno si serve del sistema di Lullo raggiunge i suoi massimi livelli facendo ricorso allo schema inventivo e creativo che egli deriva dalle celebri ed inflazionate – dagli interpreti lulliani cinquecenteschi e seicenteschi – ruote combinatorie, applicandole direttamente alle immagini mnemoniche. Nonostante tale idea non sia assolutamente originale²⁸, il modo in cui egli applica la tecnica combinatoria alla *memoria verborum* nel *De umbris idearum* è abbastanza innovativo: l'intera terza parte dell'*Ars memoriae* che corre da questo testo, è infatti dedicata alla costruzione di una macchina retorico/mnemonica sempre più complessa, formata da un numero crescente di ruote combinatorie, immagini «affisse» su di esse e numero di combinazioni ottenibili per raffigurare prima sillabe e poi parole²⁹. Il primo esercizio consiste quindi nella visualizzazione di un alfabeto di trenta immagini e due ruote; poi lo considera disposto su tre ruote, così da comporre un'immagine che abbia il valore di una sillaba formata da tre lettere; infine, propone un alfabeto di centocinquanta immagini-sillabe combinabili tra loro per mezzo di una *praxis* – come Bruno chiama questi sistemi – basata su cinque ruote combinatorie ed in grado di comporre una scena complessa che abbia il significato di una parola intera.

Si immagini, ora, uno di questi dispositivi messo in funzione per uno dei suoi compiti più elementari, costruire cioè un'immagine rappresentante una sillaba formata da sole due lettere: per tale scopo occorre visualizzare un «alfabeto» formato da trenta immagini di personaggi vivi e animabili (*imagines agentes*). Il trenta è un numero che per Bruno è particolarmente significativo dal punto di vista teorico e anche «magico»³⁰ e, in questo caso, serve a includere tutte le lettere dell'alfabeto latino (23), quattro di quello greco e tre dall'ebraico, così da contemplare anche sette altri fonemi che non esistono in latino (si noti che la *memoria verborum* era pensata, fin dall'età classica, per memorizzare anche le parole il cui significato era sconosciuto perché appartenenti ad altre lingue³¹). Per comporre una scena che abbia il valore di due lettere è necessario che a ogni immagine corrispondano due «suoni»: per questo motivo ciascuno dei personaggi è caratterizzato da un'azione univoca. Bruno suggerisce, a titolo esemplificativo, un elenco di figure tratte dalle *Metamorfosi* di Ovidio: Licia (A) sdraiato a un banchetto (A); Decaulione (B) che lancia pietre (B); Apollo (C) che uccide il Pitone (C); Argo (D) che pascola le sue vacche (D) e così via. Come ultimo passo,

²⁸ Sistemi analoghi, infatti, si trovano già nei trattati di Pietro da Ravenna e Publicius. Matteoli, 2019, pp. 154-157.

²⁹ Bruno, 2004, pp. 216-355.

³⁰ Matteoli, 2019, pp. 228-229.

³¹ Yates, 1993, pp. 3-26.

per poter comporre le varie sillabe, è necessario combinare tra loro i personaggi e le azioni, come se fossero due alfabeti distinti e disposti su due ruote concentriche:

Fissate innanzitutto nella memoria le ruote in precedenza raffigurate, si faccia in modo di avere chiaro una volta per tutte quali siano le azioni e le insegne attribuite a ciascun personaggio agente quando il sistema è immobile: è tempo infatti di procedere ad una operazione più complessa, mediante la quale verrai prima di tutto a comporre la prima combinazione, che consta di due lettere.

Tieni presente la prima figura, che consta di due ruote fisse. Adesso, mentre la ruota esterna continua a mantenersi immobile, si dovrà far scorrere quella interna. Questa ruota, in precedenza, si supponeva fissa in quanto era funzionale ad un atto associativo ugualmente fisso; adesso invece deve essere capace di volgersi in ogni direzione, per produrre associazioni che devono essere innumerabilmente molteplici, in ragione delle molte e innumerevoli operazioni possibili.³²

In questo brano, Bruno descrive proprio il passaggio dai due alfabeti «fermi» alla loro composizione dinamica, allo scopo di dare forma a una sillaba: muovendo la ruota interna, infatti, egli indica che tutte le trenta lettere-azioni possono essere associate a ciascuna delle trenta lettere-personaggi (ruota esterna), proprio come accade nelle ruote combinatorie di Lullo. In questo frangente, dunque, le ruote concentriche è rotanti non servono a comporre le «coppie» o le «triplette» dei sistemi argomentativi lulliani, piuttosto agiscono come *signum*, ossia simbolo e schema – anche «grafico», visto che Bruno le riproduce all'interno dei suoi libri – di un processo che certamente è dinamico e combinatorio, ma avviene esclusivamente sul piano «visuale», riguarda cioè le componenti «elementari» di raffigurazioni mnemoniche. I personaggi e le azioni che vengono messi in scena danno vita, infatti, a scene animate e mutevoli, anche se a tutte queste corrisponde alla base un «codice» predefinito, la cui combinazione viene specificatamente descritta grazie all'*ars combinatoria* di Lullo: se dunque Licaone, invece che giacere al suo banchetto (AA), è impegnato a lanciare pietre – come fa Deucalione – tale scena possiede allora il significato della sillaba AB e così sarà per ogni altro tipo di composizioni, siano esse basate su un «alfabeto» di trenta o centocinquanta figure, a loro volta composte da due, tre o, addirittura, cinque elementi visivi combinabili e interscambiabili tra loro.

Non bisogna, in questo caso, pensare che la presenza di un codice sullo sfondo di questi espedienti sia segno di una qualche «fedeltà», da parte di Bruno, alle

³² Bruno, 2004, pp. 238-239: «Aprime igitur praesignatis rotis mente fixis quoad quid cuique conveniat immobiliter, habeatur in promptu, tempus est ut ad maiorem praxim hunc in modum expediaris, ut primo primam compositionem, quae duobus constat elementis quibuscumque, veneris. Vides primam figuram duabus constantem rotis fixis. Iam exteriori in sua fixatione perseverante, solvatur interior. Cuius olim fixio ad habitum eius, qui debet esse fixus, spectabat: nunc pro actu, qui ratione multorum operabilium atque innumerorum debet esse innumerabiliter multiplex, undique revolvenda occurrit».

finalità della tecnica lulliana: come si è visto, la combinatoria può essere direttamente compiuta con le sole immagini fantastiche, indipendente dalla presenza o meno di un codice inteso in senso «tradizionale», espresso cioè per mezzo di lettere o termini. In questa ottica, un caso particolarmente significativo può essere individuato in un altro dei trenta sigilli, il ventunesimo, intitolato «la ruota del vasaio» (*Rota figuli*): questa volta ad essere disposti «su una ruota», cioè soggetti a una dinamica compositiva di tipo combinatorio, sono sia i luoghi mnemonici sia le immagini, con l'obiettivo di rappresentare attraverso le scene mnemoniche risultanti (secondo uno degli esempi offerti da Bruno stesso) le relazioni e i significati della disciplina astrologica, ovvero gli aspetti e le posizioni dei sette pianeti all'interno del sistema dei dodici segni zodiacali. Questi ultimi sono ricreati per mezzo di un percorso chiuso di dodici stanze collegate una di seguito all'altra, all'interno del quale devono muoversi gruppi di immagini in rappresentanza dei personaggi-pianeti:

Se un personaggio passerà per queste botteghe [*officinae*] agendo interagendo o subendo un'azione, secondo le sue circostanze, rappresenterà, se da solo almeno dodici concetti, se in due ventiquattro e se in tre trentasei. Tramite questo espediente, se vorrai esercitarti nell'astrologia e, ad esempio, memorizzare i significati degli aspetti delle stelle e quelli delle disposizioni dei pianeti nei segni, potrai preparare dodici case dotandole di elementi aggiuntivi, in modo che con le loro parti e membra contengano cose tali da essere ben appropriate alle singole considerazioni da farsi in esse e relativamente ad esse.³³

In questo caso il «codice», è espresso nella struttura stessa del sistema luoghi-immagini, mentre l'azione combinatoria interviene, esclusivamente, nell'aspetto inventivo/rappresentativo.

Quelle che sono state mostrate sono solo alcune delle «applicazioni» della combinatoria lulliana all'arte della memoria, ma in realtà ognuno dei trenta sigilli è ricco di riferimenti all'*ars* di Lullo: dalle «catene» e sequenze dei primi, alle «tavole» degli ultimi sigilli, che permettono di combinare tra loro le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, passando per le «ruote» che caratterizzano i sigilli centrali – nei quali l'istanza della *dispositio* si incontra e si sovrappone con quella della *inventio* –, ovunque vi è una espressività, ciclicità e versatilità, che esprime sui piani sia linguistico che visuale, un palpitare vitale e mutante del senso che, se da una parte è volto a ribadire il primato della *foecunditas* retorica contro le

³³ Bruno, 2009, pp. 140-141: «Per quos si unus agens vel cooperans vel patiens feratur suis casibus, saltem duodecim; si duo, saltem viginti quatuor, si tres, triginta sex saltem dabunt intentiones. Per quam quidem praxim si velis in mathematicis exerceri, ut si velis stellarum aspectus quoad earum significationem et significationes dispositionum planetarum in signis retinere, poteris duodecim suis circumstantiis domos efformatas ita apparare, ut suis partibus atque membris talia contineant, quae ad singulas considerationes de ipsis et in ipsis faciendas sint adcommodatiora».

ossessioni terministiche della dialettica Scolastica, al contempo – proprio in virtù del registro lulliano che Bruno impone ai propri dispositivi per ottenere maggiore ordine – serve ad arginare l'altrettanta vuotezza delle elaborazioni pedantesche, tanto temute e osteggiate dalla «Nolana filosofia»³⁴. L'idea di fondo è, del resto, quella di far sì che il linguaggio, così come l'arte della memoria e, infine, il pensare stesso, imitino nelle pratiche creative, organizzative e generative quella vitalità vicissitudinale che è propria della natura stessa, pertanto un pulsare e mutare che non è privo di organicità ed un divenire incessante che non è sterile dissolvimento, vana caducità, ma continuità, «memoria», stabilità al pari dell'unica sostanza dell'ente naturale.³⁵

La dialettica di Bruno è densamente pregna di riferimenti lulliani, tanto da considerare le esigenze della disposizione e dell'invenzione retorica un tutt'uno con l'arte combinatoria stessa ed essere addirittura trasferita all'ambito dell'animazione mnemotecnica; quest'ultimo aspetto, poi, è ciò che addirittura caratterizza nel modo più peculiare l'arte della memoria bruniana rispetto alle altre mnemotecniche cinquecentesche, arrivando ad assegnare a quella tecnica anche un valore filosofico. Alla luce di queste considerazioni, non è comunque del tutto corretto liquidare il lullismo di Bruno come una infedele «estrazione» della combinatoria dal suo impianto originario: piuttosto, sul fondo di tale scelta agisce la consapevolezza della reale portata teorica dell'arte di Lullo, dal momento che, tra tutti i dispositivi dialettici allora in uso, Bruno vede proprio nelle tecniche lulliane l'unico mezzo per garantire quella coerenza logica e semantica che, in fondo, lo stesso Lullo aveva voluto cercare di assicurare al pensiero attraverso il proprio sistema dialettico. Indubbiamente, i fondamenti ontologici dei due pensatori sono completamente differenti, se non addirittura opposti: tanto l'arte del mistico maiorchino è atta ad esprimere nel linguaggio e nel pensiero quella connessione e continuità che unisce i vari gradi dell'essere – a partire dal divino, fino a quello logico e infine naturale –, tanto più è «materiale» e «organico» il tessuto dell'essere supposto da Bruno sullo sfondo della sua realtà e, di conseguenza, è «corpuscolare» e «stratificato» il suo linguaggio. Entrambi condividono però l'idea della potente e produttiva prossimità di unità e molteplicità e il valore dell'esplicazione combinatoria non solo come forza simbolica rappresentante questo rapporto, ma anche come effettiva e reale espressione di esso nel mondo, sia che caratterizzi solo l'ambito ontologico/gnoseologico o, come nel caso bruniano, definisca l'effetto di una vivacità e unità naturali delle quali la conoscenza è sì «ombra», ma anche «riflesso».

³⁴ Meroi, 2014.

³⁵ Matteoli, 2019, pp. 83-93.

4. Il punto della geometria

Si lasci, per adesso, l'analisi della dialettica e della mnemotecnica bruniane, nelle quali la presenza della combinatoria lulliana è, come si è mostrato, centrale e predominante, per guardare ad un altro ambito disciplinare in cui la presenza della fonte lulliana non è così altrettanto scontata o, per lo meno, non è stata ancora approfonditamente studiata dalla critica;³⁶ fonte che è emersa grazie a recenti studi portati avanti per l'edizione critica della *Opere matematiche* di Giordano Bruno. Si tratta della geometria, che in Bruno assume una particolare e, a dire il vero, «antimatematica» declinazione «atomistica», come controparte di una visione della materia che, negli anni passati in Germania tra il 1586 e 1591, va sempre più definendosi in senso corpuscolare. Si tratta di un atomismo assai atipico per la cultura cinquecentesca, essenzialmente perché, pur rifacendosi ad una tradizione lucreziana allora molto in voga, guarda piuttosto alla componente neopitagorica del neoplatonismo del primo Cinquecento e del secolo precedente e, quindi, Bruno postula atomi omogenei, «pre-fisici», privi di differenziazioni qualitative che sono animati, composti e mossi da un principio attivo formale che pervade l'intero e infinito corpo naturale, secondo quello schema dualistico che caratterizza il particolare «monismo» bruniano.³⁷ Per supportare matematicamente tale visione della corporeità, Bruno si rifà ad una concezione della geometria che accentua la funzione del punto come componente «materiale» della linea, attribuitagli dai pitagorici e «innestata» nella geometria euclidea a partire dal *Commento al primo libro degli Elementi* di Proclo, un testo che ha un'importanza grandissima nella cultura rinascimentale – già prima della sua pubblicazione a stampa nel 1533 e, in traduzione latina, nel 1560³⁸ – per autori come Niccolò Cusano, Charles de Bovelles, Pietro Ramo, e matematici come Oronce Finè, Jacques Peletier, ma anche Galileo Galilei.³⁹ Proclo, concependo il punto come espressione geometrica dell'unità matematica e divina, traccia una linea di continuità genetica tra numeri, figure, forme solide e corpi degli elementi primari, secondo un modello teorico già proposto anche da Platone nel *Timeo*⁴⁰. La peculiarità dell'interpretazione procliana è che essa tenta una conciliazione teorica con la geometria euclidea, quindi – in virtù, ad esempio, della nozione di scorrimento del punto nella linea – essa cerca di preservare la continuità delle grandezze geometriche; in Bruno, al contrario, vi è una piena e totale adesione ad una visione discreta dell'estensione quantitativa,

³⁶ Matteoli, 2016, pp. 315-320. Tra le prime e più convincenti ipotesi sulla presenza di Lullo come importante fonte della «geometria atomistica» di Giordano Bruno vi è anche quella avanzata da Paolo Rossini nella sua tesi di perfezionamento in Civiltà del Rinascimento (Scuola Normale Superiore e Istituto Nazionale di Studi del Rinascimento) discussa a Firenze nel luglio del 2019.

³⁷ Matteoli, 2010, pp. 442-449.

³⁸ Proclo, 1560.

³⁹ Maierù, 1999.

⁴⁰ Bönker-Vallon, 1999; Giardina, 2008.

pertanto, poiché la materia è composta di atomi⁴¹, anche la geometria deve assecondarne la struttura fondandosi sopra le quantità minime che sono i punti. Il motivo alla base di questa decisa, ma matematicamente incorretta posizione teorica è, in realtà, ancora più profondo: la difesa della continuità estensiva, così come del tempo e del movimento, è uno degli argomenti cardine intorno al quale ruota il ragionamento aristotelico in *Physica*, 202b,30-208a,25 ed è rivolto contro l'attualità dell'infinito e in favore del solo infinito potenziale, il quale si realizza, appunto, nell'infinita divisibilità delle grandezze. Attaccare e negare quest'ultimo aspetto, per Bruno, significa quindi ribadire teoricamente l'altro, così sensibilmente e radicalmente centrale nella propria visione filosofica. La geometria atomistica bruniana – effetto tecnico e risolto gnoseologico di un atomismo prima di tutto fisico e di una idea del cosmo come infinito attuale – è quindi parte di una strumentazione teorica il cui valore è principalmente filosofico e si serve di autori e temi del passato, come mezzi per avvalorare una prospettiva matematica ben difficilmente armonizzabile con quella euclidea. Tra gli autori scelti per supportare tale strategia, vi è anche Lullo alle cui riflessioni in campo geometrico Bruno si ispira non solo per riprendere – come si vede implicitamente affermato nello *Spaccio de la bestia trionfante* – il peculiare metodo per la quadratura del cerchio⁴², ma anche per supportare questa concezione del punto. Il testo ispiratore di tali posizioni è, ancora una volta, l'*Explanatio* del Lavinheta, quel libro quarto dove si presentano le questioni matematiche, facendo una lunga iniziale digressione sulla nozione di «punto trascendente», un tema che Lavinheta deriva dalla concezione lulliana sia dei meccanismi combinatori, sia dei rapporti tra elementi naturali⁴³. Il punto viene poi declinato anche in senso geometrico attraverso una definizione che, sebbene salvi «neo-pitagoricamente» la continuità della linea, si presenta secondo termini che risuonano fortemente nella definizione bruniana di «minimo»:

Il punto è la minima parte della linea ed è indivisibile, come l'atomo, e non può essere diviso in parti quantitative, sebbene possa essere diviso in parti essenziali e concettuali e la sua essenza è la puntuità. E il punto è parte della linea, la linea è parte dell'angolo e l'angolo del triangolo. [...] [Dunque] la linea è una lunghezza costituita da punti in qualità di materia e da una sorta di loro flusso in qualità di forma. Da ciò consegue che la linea è composta, dal momento che ogni ente che possiede parti è composto⁴⁴.

⁴¹ Seidengart, 2000.

⁴² Bruno, 2000, pp. 615-619; Pistolesi, 2007.

⁴³ Gayà Estelrich, 1975.

⁴⁴ Lavinheta, 1612, pp. 248-249: «Punctus est minima pars lineae: et est indivisibilis, ut atomus, qui dividi non potest in partes quantitativas, licet dividi possit in partes essentielles et conceptionales: cuius essentia est punctuitas: et punctus est pars lineae; et linea pars anguli; et anguli trianguli. [...] Linea est

Più di ogni altra fonte, dalle riflessioni neopitagoriche di Proclo, fino alle serrate critiche alla continuità del piano geometrico fatte da Sesto Empirico nel suo celebre *Adversus mathematicos* – che eppure è un altro importantissimo riferimento per le riflessioni geometriche bruniane –, l'idea del punto-minimo, in qualità di espressione di un minimo che si moltiplica triplicemente nell'ambito formale, materiale e, infine, matematico, trova una formulazione massimamente vicina alle parole di Bruno, proprio nel testo di Lavinjeta, a sua volta il più sistematico tentativo rinascimentale di condensare il pensiero e il metodo di Lullo, ad uso dei «nuovi» filosofi di Francia. Dunque, anche per quanto riguarda l'apporto teorico del lullismo rispetto alla geometria atomistica, che Bruno va formulando nell'ultima fase della sua attività scientifica, vi è da parte di Bruno l'ennesima disinvolta forzatura, simile a quanto è accaduto per la dialettica e l'*ars memoriae*, anche se la ripresa del frammento citato è molto fedele, almeno per quanto riguarda il mero riferimento testuale, ossia la definizione teorica del concetto di punto-atomo.

Quest'ultimo esempio conferma altresì il generale atteggiamento tenuto da Bruno nei confronti della fonte lulliana: un metodo, un sistema di concetti, una visione vengono estrapolati dalla loro cornice teorica originaria ed inseriti e riadattati entro nuove coordinate filosofiche, come strumenti per rafforzare e supportare quel peculiare e differente sistema di valori. C'è da dire, a questo proposito, che la manipolazione a cui viene sottoposto Lullo, non lo riguarda in maniera esclusiva: Bruno fa così con tutte le sue fonti ed anzi, più un autore offre spunti di interesse teorico e utilità speculativa, e più esso è soggetto alle pragmatiche riduzioni e manipolazioni bruniane. Così avviene, ad esempio, anche con Sant'Agostino, Cusano, Ficino, Cornelio Agrippa, Pitagora, gli atomisti presocratici, Lucrezio e persino Virgilio⁴⁵. Di fatto non c'è parola, concetto o argomento di qualsiasi autore, che non possa essere utilizzato per comporre il grande quadro filosofico che Bruno cerca di tratteggiare e definire per tutto il corso della sua vita. Del resto anche in ciò vi è, paradossalmente, piena e definitiva corrispondenza tra pensiero e metodo, teoria e *praxis*: proprio come l'universo costituisce per Bruno un agglomerato infinito e incessante, fatto di tutti gli innumerevoli volti degli enti che lo popolano, così l'eterogeneo apporto di molteplici idee contribuisce a delineare un sistema di pensiero volto a descrivere quell'universo naturale unitario ed organico.

longitudo constituta ex punctis pro materia: et ex quadam fluxibilitate pro forma: unde sequitur lineam esse compositam, cum omne ens habens partes sit compositum» [Nostra traduzione].

⁴⁵ Santorelli, 2007.

5. Conclusioni

Si è visto, nel corso di questa breve ed esemplificativa rassegna di alcune fonti lulliane presenti nell'opera di Bruno, che egli trascende coscientemente il valore teorico e lo sfondo metafisico della combinatoria di Lullo: la manipola e la falsifica per renderla più efficace in termini di quantità e qualità di combinazioni, adattandola e applicandola al proprio sfondo teorico, ossia ad una cosmologia infinitistica, un orizzonte naturale entro il quale tutto si trasforma e si crea da ogni cosa per impulso del principio formale-materiale che è la sostanza stessa dell'universo. Ne consegue che Bruno trae dall'arte lulliana soprattutto il potenziale «computazionale» e ordinatore delle *figurae*, come gli alberi, le scale, le tavole e le ruote, le applica alla sua peculiare idea di dialettica e, inoltre, alla sua arte della memoria, gestendo, di fatto, parole, argomenti, immagini e luoghi come se fossero oggetti neutri in una rete di relazioni semantiche aperte e apertamente componibili. Questa operazione costituisce indubbiamente un tradimento della fonte che non implica tuttavia alcuna valutazione critica di essa, per cui si ritiene che Bruno non possa essere considerato né un lullista, né un anti-lullista, piuttosto, in linea con una tendenza che avrà molta fortuna nel diciassettesimo secolo, un «post-lullista», perché recupera e rielabora in tutt'altro contesto metodologico i principi combinatori alla base dell'*ars lulliana*. Il motivo di questa particolare scelta, lo si può ricercare anzitutto nella riconosciuta fama di Lullo nell'Europa del Cinquecento: Bruno, nell'usare diffusamente Lullo, è ben conscio di attirare l'attenzione di un pubblico con particolari interessi dialettici, ma aperto anche a innovative ed eterodosse prospettive filosofiche, ricercando quindi una affinità «ideologica» che avrebbe potuto costituire un terreno fertile per la ricezione della filosofia e della cosmologia bruniane. Vi è tuttavia anche una seconda e più pregnante ragione, di ordine maggiormente teorico: Bruno propone, appunto, una nuova e radicale prospettiva filosofica, che ipotizza una natura universale e infinita come unico ente esistente, mentre tutti gli altri esseri sono «parte» organica di essa. Gli enti non sono sostanze, ma «accidenti» e «modi» dell'unica sostanza, mentre quest'ultima, la natura, ha un corpo infinito (la materia universale) e un'anima onnipervasiva (la forma). L'*anima mundi*, in particolare, (proprio come l'anima personale aristotelica) ha la funzione di far «vivere» la natura, farla «sentire» – poiché tutto è collegato con tutto – farla «pensare», in quanto essa genera tutto attraverso un numero infinito di singoli atti di produzione. Questo «potere» non si manifesta in maniera antropomorfa, ma si rivela essere un principio creativo unico e universale, comune ed intrinseco in ogni attore operante, esseri umani compresi ed esso esige, in quanto tale, anche una peculiare *praxis* tecnica e dialettica (non distinguendo Bruno, di fatto, l'artificiosità dall'operare naturale).⁴⁶ Così, poiché la logica e la teoria della conoscenza, la retorica e la dialettica, passando per la

⁴⁶ Bruno, 2004, pp. 122-135; Sturlese, 2020, pp. 337-358.

matematica, la mnemotecnica e persino l'arte magica, tutte queste discipline devono sottostare all'unica teoria universale, Bruno scopre allora, nella combinatoria derivata da Lullo, un linguaggio «primitivo», «pre-verbale», dotato di una logica che precede quella sillogistica e «tocca» la radice compositiva e creativa propria della natura stessa, al quale assegna dunque un ruolo speciale nel gestire questo esteso programma di egemonia teorica, anche in virtù della sua specifica versatilità combinatoria e della sua neutralità dialettica. In conclusione, lo usa come una specie di codice computazionale *ante litteram*, entro un sistema filosofico di portata universale che non è più medievale, ma che, a tratti, sfugge anche alla modernità.

Bibliografia

- BERNHARDI DE LAVINHETA *Opera omnia: quibus tradidit artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem, et eiusdem applicationem ad I. Logica, II. Rhetorica, III. Physica, IV. Mathematica, V. Mechanica, VI. Medica, VII. Metaphysica, VIII. Theologica, IX. Ethica, X. Juridica, XI. Problematica*, edente Johanne Henrico Alstedio, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri bibliopolae, 1612.
- BÖNKER-VALLON, Angelika, «Giordano Bruno e la matematica», *Rinascimento*, 39, 1999, pp. 67-94.
- BONNER, Anthony, «Introduction» to Raimundus Lullus, *Opera, Reprint of the Strasbourg 1651 Edition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, pp. 9*-45*.
- BROTTO, Luisa, «Haro Guillén de, marchese di San Clemente» in *Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, 3 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2014, I, *ad vocem*.
- BRUNO, Giordano, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di Michele Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000.
- , *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000.
- , *Opere mnemotecniche*, tomo I, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2004.
- , *Opere mnemotecniche*, tomo II, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2009.
- , *Opere lulliane*, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2012.
- CAMBI, Maurizio, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti di Giordano Bruno*, Napoli, Liguori editore, 2002.
- CARANNANTE, Salvatore, *Giordano Bruno e la caccia divina*, Pisa, Edizioni della Normale, 2014.
- CILIBERTO, Michele, *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Milano, Adelphi, 2020.
- FIRPO, Luigi, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno editrice, 1993.
- GAYÀ ESTELRICH, Jordi, «La concepción luliana de 'punctum' en su contexto medieval», *Estudios lulianos. Revista cuatrimestral de investigación luliana y medievalística*, 19, 1975, pp. 41-51.
- GIARDINA, Giovanna R., «Astrazionismo e proiezionismo nell'In Euclidem di Proclo», *Rivista di storia della filosofia*, 63.1, 2008, pp. 29-39.

- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- MAIERÙ, Luigi, «La diffusione di Proclo, commentatore di Euclide, nel Cinquecento», *Annuario del Liceo Scientifico «B. G. Scorza» di Cosenza*, 11, 1999, pp. 49-68.
- MATTEOLI, Marco, «Principio di mediazione e posizioni antigierarchiche in Lullo e in Bruno», in *La mente di Giordano Bruno*, atti del convegno (Napoli, 9-12 Novembre 2000), presentazione di M. Ciliberto, a cura di F. Meroi, Firenze, Olschki, 2004, pp. 397-408.
- , «Materia, minimo, misura: la genesi dell'atomismo 'geometrico' in Giordano Bruno», *Rinascimento*, 50, 2010, pp. 425-449.
- , «Giordano Bruno a Praga tra lullismo, matematica e filosofia», *Rinascimento*, 56, 2016, pp. 301-324.
- , *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Pisa, Edizioni della Normale, 2019.
- MEROI, Fabrizio, «Pedante, pedanteria», in *Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, 3 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2014, II, *ad vocem*.
- PEREIRA, Michela, «Bernardo Lavinjeta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del '500», *Interpres. Rivista di Studi Quattrocenteschi*, 5.4, 1983, pp. 242-265.
- PISTOLESI, Elena, «Quadrar el cercle després de Ramon Llull: el cas de Nicolau de Cusa», in *2n Col·loqui europeu d'estudis catalans. Volum I: La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenchs, Montpellier, Ed. de la Tour Gile, 2007, pp. 17-32.
- PROCLI Diadochi Lycii philosophi Platonici ac mathematici probatissimi in *primum Euclidis Elementorum librum commentariorum ad universam mathematicam disciplinam principium eruditionis tradentium...*, a Francisco Barocio patritio Veneto summa opera, cura, ac diligentia cunctis mendis expurgati... nunc recens editi, Patavii, Excudebat Gratius Perchacinus, 1560.
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960.
- SANTORELLI, Biagio, «'Spiritus intus alit'. Fortuna di un adagio virgiliano, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 429-445.
- SEIDENGART, Jean, «La métaphysique du minimum indivisible et la réforme des mathématiques chez Giordano Bruno», in *Atomismo e continuo nel XVII secolo*, a cura di E. Festa e R. Gatto, Napoli, Vivarium, 2000, pp. 55-86.
- STURLESE, Rita, *Dio, Universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Pisa, Edizioni della Normale, 2020.
- VASOLI, Cesare, «Ricerche sulle 'dialettiche' del Cinquecento», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 20.2, 1965, pp. 115-150.
- , *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- YATES, Frances Amelia, *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1993².
- ZAMBELLI, Paola, *Il «De auditu kabbalistico» e la tradizione lulliana nel Rinascimento*, Olschki, Firenze, 1965.

27. LULLISM AS AN ANTIDOTE TO PANTHEISM IN CUSANUS AND BRUNO

PAUL RICHARD BLUM

Loyola University Maryland / Palacký University Olomouc

The aim of this study is not to absolve Nicholas of Cusa or Giordano Bruno from the accusation of pantheism – that would be another study – but to show that their affiliation with the philosophy of Ramon Llull can be the basis of such a defense. Lullism makes it possible not to confuse Creator and Creation but to understand their relationship, which consists in the createdness of things and the agency of God. In both cases, Cusanus and Bruno, we will refer to the imputation of pantheism by other authors and from there proceed to examine how their Lullian methods implicitly refute this suspicion.¹

Nicholas of Cusa

When Johannes Wenck reacted to Nicholas of Cusa's *De docta ignorantia* he collected and paraphrased a number of passages and commented on them. The majority of these comments accuse Cusanus of identifying God and Creation. Already in the opening statement of his *De ignota litteratura*, Wenck quotes Psalm 45:11 «Vacate et videte quoniam ego sum Deus», emphasizing «the singular 'ego' as expressly excluding any creature from divinity.»² For this is his main concern, namely, as stated repeatedly, beginning with the paraphrase of the first thesis in Cusanus: «Everything coincides with God.» Evidently, this is not what Cusanus says literally, but his theory of coincidence may be stretched toward such meaning. In modern terminology, Wenck accuses Cusanus of pantheism.³

¹ This study is a result of the research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR 21-17059S «Pantheism and Panpsychism in the Renaissance and the Emergence of Secularism».

² Wenck, 1910, pp. 19 and 20: «[...] ubi 'ego' singularizans omnem creaturam patenter a divinitate excludit.» – A convenient English version is available at Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck*, but here, all translations are mine. I had no access to the Latin text in Hopkins, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck*.

³ Wenck, 1910, p. 24: «Omnia cum Deo coincidunt.» On the history of the accusation of pantheism by Wenck and others see Meliadó, 2021, pp. 144–45, 167; Gaetano, 2019. A detailed analysis of the problems involved, including clarifications regarding the concept of pantheism in Neoplatonic contexts, in Moran, 1990, on Wenck, pp. 149-151; no mention of Llull. A detailed comparison in Kuhnekath, 1975, pp. 102-234.

When Cusanus responded to the critique in his *Apologia doctae ignorantiae* he pursued different strategies, first embedding them in a conversation between his students that reports responses by the author. This is obviously a literary means that allows addressing the accusations as misunderstandings or misreading without engaging the accused author directly, and it draws the readers' attention to the literary form of philosophy as such. The indirect report resembles Plato's narratives about Socrates' conversations. Unlike dogmatic-logical argumentation as practiced in scholastic learning, it is a typical method of introducing hermeneutic strategies in the reception of the doctrine under discussion. The literary form of the text already raises awareness of the non-school type way of reasoning in Cusanus. Whereas Wenck blamed Cusanus for being actually ignorant and lacking scientific method, the apology emphasizes method and scientific modesty. That may suffice for understanding the style. The philosophical issue is addressed by the purported author of the defense, a student writing in first person.

At one point, when discussing the injunction of the first thesis as quoted – that everything coincides with God – Cusanus is reported to ask: «Is this forger not ridiculous rather than refutable?» Then the pupil chimes in saying that such a statement is not to be found in his teacher's text while asserting that in Book II the message is that «Creation is neither God nor nothing.»⁴ We can imagine Wenck cringing at such a statement that consists of a double negation without committing to an ontological proposition. What is important is the explanation of that statement by Cusanus' student, namely «that all divine attributes coincide in God and that the whole theology is set in a circle, so that in God justice is goodness and vice versa – and so for the other attributes.»⁵ Against the suspicion of pantheism, that is, identifying God and Creation and thus misunderstanding coincidence, Cusanus refers to the Lullist method of positioning all attributes of God in a circle. Theology is free of what we would call essentialist readings of any statement about God because theology operates only in circular considerations where any attribute converges with any other attribute.

Wenck's pamphlet has been variously interpreted, among others, as pointing out the deviation of Cusanus' from the Aristotelian pattern of philosophical argumentations.⁶ However, Cusanus' reply shows that his way of departing from

⁴ Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, sec. 33: «Nonne falsarius iste potius ridendus quam confutandus esset? [...] creaturam non esse Deum nec nihil.» All Latin quotations are from the edition available at <http://www.cusanus-portal.de>.

⁵ Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, sec. 33: «Nam omnia attributa divina coincidere in Deo et totam theologiam esse in circulo positam, sic quod iustitia in Deo est bonitas et e converso – ita de reliquis [...]» On the Lullist aspect of this argument, in part mediated through Heymeric de Campo, and generally on Cusanus' application of the theory of correlatives, as discussed here, see Federici Vescovini, 2005.

⁶ Mandrella, 2016.

Aristotelianism is that of Ramon Llull.⁷ Without going into details of Llull's discord with Aristotelian method, which has been studied thoroughly,⁸ it may suffice observing that Wenck's demands on theological argumentation is at odds with Lullian systems, and that Nicholas is precisely explaining to his audience how the standard method needs to be disregarded (*ignota*, as Wenck says) to the extent that scholastic arguments are simply not refutable but beside the point (*ridendus*). A reasoning that can be countered needs to work on the same level of rationality as that of the opponent; but when the opponent rejects the system as inappropriate the emphasis has to shift to questions of method, and that is precisely what Cusanus' 'learned ignorance' was performing.

The student explicates Cusanus' method with the persons of the Trinity: while it is right to state that Father, Son, and Holy Spirit are each one person, that may not induce to the misunderstanding that any otherness is implied in these concepts of 'one': alterity obtains a meaning that is not in contradistinction to 'one'; rather, alterity loses its function to impose difference and distinction within unity.⁹ As we see, in his response to Wenck's disregard for the Lullian method, Cusanus without hesitation adduces the Trinity as paradigmatic. The infinite simplicity makes it possible that one and threefold is the same. The divine Persons are – at the same time – one and threefold, even more, they are one in the same sense as they are three.¹⁰ That is to say, standard logic and categories do not apply in theology. The rebuttal to the insult of being ignorant of standard theology sounds equally harsh, the opponent is said to be strongheaded (*durae cervicis*): «You see, one does not understand anything at all in theological questions, if one does not pay attention to the coincidence of unity and trinity.»¹¹ Apart from the low level of diplomacy, it is to be noted that theology claims an entirely different realm of argumentation, perspective, and language.

We can verify this by looking at the presentation of Trinity in Book I, chapter 20, of *De docta ignorantia*. After experimenting with geometrical figures and proportions and gaining the insight that unity is plurality and the very simple line is

⁷ An overview of Cusanus and Llull, with bibliography in Watanabe, 2011, 156–66. The presence of Llull via Cusanus in French thinkers: Báez Rubí, 2019. On the presence of Llull in academic teaching, in part via Cusanus and Bruno (pp. 453–454): Ramis Barceló, 2019. Cf. Johnston, 2021.

⁸ Most recently Ghisalberti, 2021.

⁹ Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, sec. 35: «[...] non potest alteritas significatum suum tenere, cum sit haec dictio imposita, ut significet alteritatem ab unitate divisam et distinctam. [...] Talis autem alteritas nequaquam indivisibili Trinitati convenire potest.»

¹⁰ Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, sec. 34: «Infinita enim simplicitas admittit ita Deum unum esse quod est trinus, ita trinum quod est unus, sicut clarius illud in libellis Doctae ignorantiae explicatur.»

¹¹ Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, sec. 34: «Ecce, quomodo penitus nullum habet intellectum in theologicis, qui ad coincidentiam unitatis et trinitatis non respicit.»

a triangle so that the very triangle is linear oneness, the author applies his method to Trinity. The truth of the tri-unity is conceptualized as the way how «a differentiated correlation unites, and order makes distinctions.» In the geometrical example: it is the correlation of the angles that makes a triangle.¹² The far-reaching insight is that an essence is complete due to the correlation of its components to the extent that the ‘components’ actually could not exist without the unity they constitute so that only metaphorically they may be termed component, and ‘composite’ also turns out to be an inadequate term for an essence. This is true when speculating about God. The distinction of the Persons is not that of essence. But correlation applies to many structures in the human world, as Cusanus observes concluding this chapter. The maximum triangle is the paradigm (*mensura simplicissima*) of all states of affairs and relations that are combinations of potential, objective, and act. The ‘what-about’ (*obiectum*) cannot be true without that act that performs a potential; hence the object, the act, and the potential are a triad. That applies equally, Cusanus says, to visions, insights, wills, similarities and dissimilarities, beauties, proportions, correlations (as such), natural desires, and to everything that is a unity of plural components. Generally, any state of affairs in nature results from the correlation of agent, patient, and the result of them.¹³

The question, here, is not whether Cusanus projects on the Trinity the triadic structure of things available within the human horizon, like geometry or potency-act relations, or whether he makes the trinitarian relations plausible with examples from the real world. The important observation, involuntarily highlighted by Wenck’s critique, is the fundamental distinctiveness of theological thought from scholastic logic. Although Cusanus suggests that correlative thinking applies to areas of human endeavor and understanding, the thrust of the argument is to make the structure of theology accessible because it is, indeed, not common sense. His method is peculiar in leading the audience away from standard patterns and ‘disregarding usual learning’ (*ignota litteratura*) so that the insufficiency of it becomes clear and the theologians become aware of the limits of their learning (*docta ignorantia*).

Already in an earlier chapter (I 10), Cusanus had explored the triadic structure of the maximum by emphasizing the correlation among its parts: intellect is one

¹² Nicholas of Cusa, *De docta ignorantia*, bk. 1, cap. 20, sec. 59: «Amplius, requirit veritas Trinitatis, quae est Triunitas, trinum esse unum, quia dicitur trinum. Hoc autem non cadit in conceptu nisi eo modo, quo correlatio distincta unit et ordo distinguit. [...] anguli ad invicem correlationem habent, ut sit unus ex ipsis triangulus [...].» On the correlative method between philosophy and theology in explicating Trinity see Euler, 1995, pp. 179–89.

¹³ Nicholas of Cusa, *De docta ignorantia*, bk. 1, cap. 20, sec. 62: «[...] omnia, quorum essendi unitas consistit in pluralitate, sicuti est principaliter esse et operatio naturae consistens in correlatione agentis, patientis et communis ex illis resultantis.»

only if taken as, all together, the one who understands, the understandable, and the act of understanding. There is no insight without subject and object in the act. Hence, if the oneness is the most high and perfect insight, it necessarily must entail that triadic structure of understanding, which is the correlation of subject, object and act of understanding.¹⁴ In modern terminology, we would call that the dialectics of mental operations. But we should be aware that all this serves only as examples of the fundamental structure of correlation, in which the single aspects are clearly distinguishable and yet are conceivable only in view of the other aspects. Correlation is, therefore, presented as a plausible view on states of affairs (like triangle or intellect), as Cusanus' narrative shows, but when it comes to the absolute such as Trinity, correlation conveys plausibility for the human perspective while equally making ontological claims: there is no triangle without the correlation of its sides and angles, and there is no God without the triune correlation of Persons. The effort of the theologian lies on sharpening the awareness (*ut acuatur intellectus*) that propositions that deviate from standard logic and ontology are necessarily true if they are taken as transferring meaning (*transsumptive intelligendo*), as we would say: metaphorically. The task is to set aside whatever seems imaginable or reasonable (*emovere omnia imaginabilia et rationabilia*).¹⁵ The analysis of the dialectics of states of affairs is linguistically and rhetorically nothing but metaphors, however such that uncover truth which would escape ordinary language.¹⁶

It is interesting to see how Wenck criticized one of the implications of Cusanus' method, namely the gradual approximation of equality toward the level of the infinite maximum: on the level of the finite, «no two or more things can be found to be so similar and equal that they could not be more similar *in infinitum*.»¹⁷ Against this reasoning, the critic adduces Aristotelian ontology and the hierarchy of the Porphyrian Tree: «This corollary destroys the status in causation and the distinction of beings within their own genus. According to the *Categories*, equality is based on quantity and similarity on quality.» Porphyry had concluded that every

¹⁴ Nicholas of Cusa, *De docta ignorantia*, bk. 1, cap. 10, sec. 28: «[...] videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere. Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non adicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis. Si enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae sine istis correlationibus tribus nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit.»

¹⁵ Nicholas of Cusa, *De docta ignorantia*, bk. 1, cap. 10, sec. 29.

¹⁶ At this point I may call to mind the old study by one of the editors of Bruno's works Fiorentino, 1862. Cusanus is discussed in chapter II, pp. 28-52. Under the influence of Hegel and Vincenzo Gioberti, the thoughts of Cusanus and Bruno are considered within the framework of dialectics, and rightly so, in my opinion. Thus, in Fiorentino pantheism is not a label of accusation or promotion but aims at understanding. On Gioberti's interpretation of Lull and Cusanus see Cuozzo, 2007.

¹⁷ Wenck, 1910, 27; Nicholas of Cusa, *De docta ignorantia*, bk. I, cap. 3, sec. 9.

category is divided (hierarchically) from the most general down to the most special; the paradigm is known as a tree that goes down from «substance» via «living/non-living» etc. to the «individual» of any substance. On this basis, Wenck reminds his readers that in this order of things between ‘general’ and ‘special,’ the levels are distinct and conceptually remote from any maximum and minimum.¹⁸ Referring reality to infinity destroys reality. The philosophical purpose of categories, ever since Aristotle, has been to classify things and make logical discourse about finite things possible – for all their being moveable and unclear of themselves. The accusation goes against disregarding philosophical school standards. However, it is based on a very important principle, namely, that God is excluded from logical discourse; God is neither located in the Porphyrian Tree, nor is He fathomable in philosophical language. To leave scholastic logic behind is equivalent to heretical speech about God. We could say, Wenck is endorsing negative theology without bearing the consequence that theology, as human speech about God, has to leave positive propositions behind.

Wenck’s wavering between Aristotelianism and Platonizing negative theology is traceable in a remark about stating universal propositions. He just accused Cusanus of denying the distinction between the divine Persons and between God and world, allegedly postulating «an ontological union of the universe of things and God.»¹⁹ Consequently, the absolute maximity would encompass everything and be present in everything (i.e., standard pantheism). Here he diagnoses the error in the universalizing argumentation, which leads to making everything ontologically divine by way of abstracting; this contradicts the presupposed simplicity and, at the same time, smuggles plurality, so to speak, into the concept of God, which appears as a composite of creatures and God.²⁰ So it is the scholastic method of universal and abstract statements that ruins the notion of God, if it transfers the lower levels of abstraction to the concept of God. Indeed, it is the very logical form of speech that is barred from an understanding of God because, as negative theology shows, whatever can be projected from Creation onto the Creator is falsely projected. The critic acutely points out the reasons why «learned ignorance» avoids or undermines logical

¹⁸ Wenck, 1910, 28: «Istud corollarium destruit statum in causis et distinctionem encium in proprio genere. Unde cum ex predicamentis equalitas fundetur in quantitate et similitudo in qualitate, [...] et similiter quodlibet predicamentorum in generalissimo et sua specialissimo, ut docet Porphyrius, quomodo tunc ponere potest aliquid in infinitum similis aut equalius, cum etiam distincta sint ad maximum et minimum.» – On the early modern reception cf. Blum, 2012, chap. 15. Later, under the influence of Ramism, instead of «substantia» the tree has «ens» at the top with «deus» as «substantia increata.»

¹⁹ Wenck, 1910, 25: «[...] eciam universitatis rerum cum Deo esset essentialis unio.»

²⁰ Wenck, 1910, 26: «Universalizantes ob simplicitatem universalis nature quam ponunt in re representant omnia essentialiter deificari in huiusmodi precisa abstractione, quod tamen et divine repugnat simplicitati et compositionem realem Deo ex creaturis inducit, quod horrendum 'est dicere [...]»

argumentation while he unfortunately imputes that very mistake of carrying over the ontological status from the finite to the infinite.

This is the point where we see that Cusanus' adoption of Lullism shields him from the accusation of pantheism. The critic simply does not understand that scholastic ontology and logic does not apply to the method of correlation, and therefore it is the ontological view on correlations that brings about pantheism, but not Lullism. In other words, pantheism in the sense of having Creation and Creator coextensive is the result of misunderstanding negative theology as making positive statements about the relation of God and world, or, in the case of Lullism, misrepresenting correlations in terms of Aristotelian categories and substances. We could also say, to those looking at Lullist reasoning with scholastic eyes it appears to be pantheism.

Whereas the categorical and abstractive system does not apply to the divine realm, the correlative perspective can be transferred between the divine and the finite. In *De docta ignorantia*, chapter 5 of Book II, which contains Cusanus' cosmology, he explains that the three Persons of the Trinity are «actually» (*actu*) identical but in the finite world (*in contracto*) this identity does not obtain. Rather, «these correlations do not subsist except in their combination; therefore not one of these can be the universe but only all taken together. And not one is actually in the others but only in the way in which it is – under the condition of contraction – perfectly mutually interconnected (*contractae*) to the extent that out of these there is one universe that cannot be one without this triad.» To make sure we recognize the Lullian pattern, Cusanus adds: «Contraction is impossible without the contractable, the contracting, and the nexus, which is performed by the joint act of both.»²¹ This is clear evidence that Cusanus is aware of the potential lapse into pantheistic reasonings, and therefore he averts that correlation is precisely the instrument for upholding the distinction between the finite and the absolute. It is one thing to identify the triadic structure in God so that the 'components' are actually identical, and a different thing to detect the triadic structure in Creation in which the identity and difference of the elements remains intact, while the triadic structure is both the image of the divine and the foundation of their ontological status as existing.

The fact that these arguments are instructed by reading Ramon Llull is evident, for instance, from *Sermo I* «*Verbum caro factum est*», in which Cusanus (using

²¹ Nicholas of Cusa, *De docta ignorantia*, bk. II, ch. 5, sec. 128: «Nam correlationes non sunt subsistentes per se nisi copulate; neque quaelibet propterea potest esse universum, sed simul omnes; neque una est in aliis actu, sed sunt eo modo, quo hoc patitur conditio contractionis, perfectissime ad invicem contractae, ut sit ex ipsis unum universum, quod sine illa trinitate esse non posset unum. Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur.»

quotations from Llull) explains the relation between God and world as the correlative structure:

Since the one God is threefold, three kinds of creature flow from God: merely spiritual, merely corporeal, and mixed. Spiritual are the angels and intelligences; corporeal are vegetative, sensitive, and elementary; mixed is man as stemming from both. [...] Also, since Trinity exists in unity, every created thing carries in its being the image of the Trinity, namely, insofar as it has being, virtue, and operation, insofar as it consists of potency, object, and act, insofar as it consists of its innate correlatives. As divine goodness comes from the good-making (*bonificans*) Father, the good-makeable (*bonificabile*) Son, and the making-good (*bonificare*) through the Holy Spirit, in the same way the goodness that issues from there carries that trace of the Trinity in it, as no created goodness can be without the good-making, good-makeable, and making-good.²²

The reasoning is easy to understand: The Creator conveys His features on Creation. Such features are the relatedness of the divine Persons among them, which in the act of creation translates into the finite properties of things: being, potential, and operation, whatever these may be in the concrete thing. For our purposes, two aspects of that statement are of interest. The passage of this sermon is a combination of quotations from Dionysius the Pseudo-Areopagite and from Ramon Llull. The combination of being, virtue, and operation is taken from *De caelesti hierarchia* (11:2, PG 3, 284D); and the translation of that into potency, object, and act is quoted from a Llull manuscript on the same subject, owned by Cusanus, as is the reference to *bonificans-bonificabile-bonificare*.²³ This is not a singular occurrence: for instance, in *Sermo 38* a similar combination of citations is offered to persuade of the presence of God in things by participation.²⁴ The second aspect is the clear strategy that avoids any identification between God and things. Not only is the Dionysian hierarchical thought the contrary of any such merger; the entire argument aims at explaining the dependency in combination with ontological distinction between the things and their principle. What a pantheistic reading of

²² Sermo I, sec. 14, in Nicholas of Cusa, *Sermones I (1430-1441)*: «Et quia unus Deus est trinus, fluunt triplices creaturae a Deo: spirituales tantum, corporales tantum et mixtae. Spirituales sunt angeli et intellegentiae, corporales sunt vegetativa, sensitiva et elementativa; mixta natura tamquam ab utraque procedens est homo. [...] Sed quia Trinitas in unitate est, gerit intra se omne creatum in suo esse imaginem Trinitatis: per hoc, quod habet esse, virtutem et operationem, per hoc, quod est ex potentia, obiecto et actu, per hoc quod est ex suis innatis correlativis. Sicut enim divina bonitas est ex bonificante Patre, bonificabili Filio et bonificare Spiritu Sancto, ita bonitas effluxa hoc vestigium Trinitatis intra se gerit, ut nulla bonitas creata esse possit sine bonificante, bonificabili et bonificare. Ita quidem de amore, esse, veritate et ceteris omnibus a Deo effluxis.» References to Dionysius and Llull are to be found in the notes to the text. My translation («good-making» etc.) emulates the non-standard Latin terms (*bonificare* etc.).

²³ Ramon Llull, *De potentia, obiecto et actu*; on this text and Cusanus' excerpts see Colomer, 1961, pp. 164–72; cf. Lohr, 2004; with emphasis on epistemology and the distinction of God and Creation Pindl-Büchel, 1990.

²⁴ Sermo XXXVIII, sec. 13, in Nicholas of Cusa, *Sermones II (1443-1452)*.

Cusanus misses is the fact that coincidence is a form of speculation that does not project the absolute onto the relative; on the contrary, the Cusanian coincidence thinks of the relative as directed towards the absolute: properties coincide in the absolute but never in the finite.

If we raise the question of how Wenck could misunderstand Cusanus' theology as pantheistic (as he understood the coincidence to apply to the relation between Creator and Creation) in spite of all precautions taken to describe the finite world as metaphysically other than God, we may return to his reference to abstraction. Wenck clearly understands that God is not entailed in the categorical scheme that serves to understand reality. Therefore, abstraction operates within that finite reality. The hierarchy of beings as in the Porphyrian Tree remains within this world. Hence, observing Cusanus extrapolating from finite beings to the infinite and absolute and making inferences from the inner relations of the divine to the world, Wenck interpreted this in terms of logical abstraction (like: from individual to genus, to substance) so that ascending up to the absolute appeared illegitimate. One way of explaining the misapprehension is to notice that in Cusanus, all statements about the divine are made in terms of analogy: the triad in things is analogous to the triadic relation in the Trinity. When Wenck emphasizes that God is unspeakable, he respects the doctrine (as elaborated by Dionysius) that there is no univocal language about God and the world. But when he reads how Cusanus gingerly moves fore-and-back between the properties of God and the structure of the world he evidently mistakes it as univocal language. An error that is excusable simply because the Lullian and Cusanian discourse in philosophical theology was new to him. If the speculation of the correlatives were aiming at a univocal concept of finite and infinite beings, it would, indeed, amount to pantheism. An interesting evidence is to be found in one of the notes to a version of the *Ars generalis* in which Cusanus outlines the division of *ens* into *simpliciter*, *increatedum*, *creatum*, the *bonum*, *magnum*, *durans*, etc. as *analogice*, *univoce*, and again *analogice*. As the editor comments, Cusanus added the terms univocal and analogous to the Lullian principles in order to emphasize that logically speaking those principles are univocal but in terms of hierarchy of *ens* they are valid only analogically.²⁵ Here Cusanus proves his awareness of the difficulty of correlative thinking, namely to switch from analogical conceptions that never identify one level of the hierarchy of being with the other to the univocal conception that foregoes the ontological difference.

As a confirmation, we can observe the same phenomenon in a 19th-century study that enrolled Cusanus in the history of pantheism. Gottlob Benjamin Jäsche published a history and assessment of pantheism (1826-32), in which a section is

²⁵ Colomer, 1961, p. 192. On analogy and univocity in Lull and Cusanus see Blum, 2018, pp. 91–105.

dedicated to Nicholas.²⁶ Beforehand, a brief explanation of the usage of the term is in order. Immanence and emanation are, according to Jäsche, the basic forms of pantheism,²⁷ an assertion that could be challenged, since it would declare Neoplatonism as a whole to be pantheistic. If pantheism means nothing more than the comprehensive unity of all there is, including the transcendent foundation, then all Platonists are also pantheists; and if the continuous order from the One through initial duality to all innumerable particulars is understood as pantheism, then certainly Cusanus and Bruno can be counted into that fold. But then, the term loses its differentiating meaning. Pantheism would only be set against deism and atheism. However, the accusation or inclusion of pantheism in these two philosophers aimed at promoting the idea that God is nothing other than the world. As we know, Cusanus has pondered this attribute of God to be ‘nothing-other’ (*De non aliud*). His effort as well as that of Bruno had been throughout to maintain the continuity between the One and the many without sacrificing the otherness of the first principle, a distinction that makes the multitude logically and metaphysically possible and intelligible. Keeping this in mind, Jäsche’s report is interesting for an historical allocation of Cusanus and Bruno’s alleged pantheism.

Jäsche summarizes Cusanus’ philosophy fairly but introduces it as «mystischer Pantheismus» inspired by Dionysius. This would raise the question in which sense Dionysius can be labeled pantheist. He also acknowledges that the way to the absolute is made through «complete abstraction» from all empirical and mathematical concepts. This «abstraction» achieves the «absolute identity of unity and infinity, all one, and one all; hence every single thing is in it as All-Unity and All.» Jäsche then notices that Cusanus imputes on the One a certain form, namely trinity, which he blames on Christian dogmatics. (One misunderstanding here consists evidently in not taking Trinitarian theology philosophically seriously.) From here the interpreter concludes that the idea of all-unity entails the relation of God to the world by way of immanence. Creation is contracted maximum, that is, finitude by degrees of contraction. Jäsche has no doubts that the system he describes is pantheistic, although he correctly reports all the steps in Cusanus that make pantheism unviable. He assumes that the meaning of terms is identical when speaking of the absolute and of the contracted. Contraction, to the interpreter, signifies transition from the absolute to the relative, but it does not entail a metaphysical difference, a difference that was at the core of ‘learned ignorance.’ From this example from the reception of Cusanus we may learn that those who impute pantheism on Cusanus reserve the analogical argumentation for themselves but assume univocity in others. The origin of this temptation lies in the non-school style of philosophical discourse.

²⁶ Jäsche, 1826, vol. 2, pp. 160-165; the following quotations are from pp. 160-163.

²⁷ Jäsche, 1826, vol. 1, p. V.

Giordano Bruno

«It takes a high degree of mortification as well as penetrating criticism to learn from a pantheist.»²⁸ These words close Georg Gustav Fülleborn's overview over Giordano Bruno's philosophy. It was written under the impression of the pantheism debate that involved, among others, the dramatist Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Heinrich Jacobi, and Moses Mendelssohn. That debate is not our topic, here, but it was also the backdrop of Jäsche's study of pantheism in historical rather than polemical perspective. Jäsche relied on Fülleborn (in addition to the historian of philosophy, Wilhelm Gottlieb Tennemann) when reporting about Bruno.²⁹

From Fülleborn's presentation of Bruno's *De monade*, Jäsche interprets the concept of monad as a description of reality by way of charts and schemas, a method that is said to be at the same time somehow magic and geometrical, inspired by Pythagoreanism. He correctly assumes that Bruno aimed at promoting the emergence of plurality out of oneness, encapsulated in the term *monas*. He also illustrates this method with the famous postulate of *De la causa* according to which the magic of philosophy depends on extracting plurality once the union has been discovered.³⁰ However, to Jäsche, all this remains gimmicks (*Spielereien*). And his source had characterized it in this sense. Indeed, Fülleborn reproduces charts and tables with the intent to show their meaninglessness. From our point of view, both historians of recent philosophy sensed the peculiarity of Bruno's method without the means for integrating them into a philosophical understanding. Fülleborn had also summarized the mnemotechnic work *De imaginum compositione*. In sum, he observes, Bruno intended to design a second *Ars Lulliana*, and that is correct. But the historian refuses to enter into the merits of that system of philosophizing. Therefore, Fülleborn hastens to talk about Bruno's works on natural philosophy, *De la causa* and *De immenso*, which contain his famous Copernicanism and his allegedly pantheistic cosmology. No wonder, Jäsche expressly declares that he is not at all interested in Bruno's reception of Lull.³¹ This we may take as the challenge to interpret the extent to which Bruno was, or was not, a pantheist in light of his Lullism.

Curiously enough, after having paraphrased quite fairly Bruno's metaphysics and philosophy of nature, especially based on *De la causa*, as was customary at his

²⁸ Fülleborn, 1799, 7. Stück, pp. 37-68; p. 68: «Es gehört ein hoher Grad von Entsagung sowohl, als durchdringender Kritik dazu, um von einem Pantheisten zu lernen.» In this part, Fülleborn summarized and quoted from *De minimo* and *De monade*, he also reported on *De umbris idearum* and *Summa terminorum* in section 11-12, pp. 1-14. The sections had been printed and paginated separately and then gathered in several volumes.

²⁹ Jäsche, 1826, vol. 2, pp. 184-221.

³⁰ Jäsche, 1826, vol. 2, p. 205; Bruno, 1958, p. 340.

³¹ Jäsche, 1826, vol. 2, p. XVII: «[...] we are not concerned with Bruno as the eulogist and follower of Lullian art and can only consider these works as logical rarities.»

time, Jäsche comes to several qualifications of what sort of pantheism is present in Bruno. As we had seen with regard to Cusanus, Jäsche had a very wide notion of pantheism.³² Also, his main agenda in his treatment of Bruno was to fulfil the expectations that the Italian was a precursor of Spinoza's pantheism and of Schelling's idealism, which is not our interest, here. At one point, Jäsche declares, following *De la causa*, that in Bruno the efficient cause works through finality because «the purpose of the efficient cause is the perfection of the universe.»³³ In turning finality and efficiency around, the Aristotelian scheme of four causes is overcome so that cause-effect relations are not anymore applicable in natural physics. Then he discovers that in Bruno the relation between finite and infinite, world and God, is that of modes, rather than parts or substances.³⁴ On the one hand, to a 19th-century scholar that may sound like pantheism; on the other hand, it shows that Bruno's natural philosophy is not explicable in terms of substance and accident relations. Here we see that to read Bruno as a pantheist depends on maintaining the concept of finitude in terms of substance, a concept he dismantled in his *De la causa*. Thus, we learn that abandoning substance as well as efficient causality and thinking in terms of relationship and mode renders the concept of pantheism meaningless because neither 'all' nor 'God' – which are supposedly the same thing – are substances, but modes of being and relationships. After characterizing Bruno's theory of the absolute in terms of negative theology (without using this term), Jäsche diagnoses Bruno's pantheism as «skeptical» unlike that of «his follower Spinoza.»³⁵ Consequently, Bruno's concept of deity is exclusively relational («unter diesem bloßen Verhältnissbegriffe») regarding the relation of spirit and matter. The surprising result is that Bruno's pantheism appears to be a «hylozoism» or, as we could call it, panpsychism that assumes everything to be enlivened matter.³⁶ The interpretation of pantheism in Bruno reaches its peak and turning point when Jäsche states that «the spiritual substance cannot be overcome by the material, but rather the latter is dominated by the former.»³⁷ If a «spiritual substance» is dominating matter, we cannot properly speak of pantheism, because pantheism implies a monism within the identity of both the finite and the absolute.

³² A still useful summary of the various meanings of pantheism with regard to Bruno is contained in Mondolfo, 1911. Ancient sources of Bruno's (alleged) pantheism are discussed in Zaffino, 2020.

³³ Jäsche, 1826, vol. 2, p. 197.

³⁴ Jäsche, 1826, vol. 2, p. 208: «[...] ist das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott kein anderes, als das Verhältniß mannigfaltiger und wechselnder Beschaffenheit und Zustände zu der einen und einfachen, an sich untheilbaren Substanz, in welcher, als dem Einen Princip alles Daseyns, auch alle Weisen (modi) des Daseyns der verschiedenen, sich einander aufhebenden wirklichen Dinge gegründet sind.»

³⁵ Jäsche, 1826, vol. 2, p. 214 f.

³⁶ Jäsche, 1826, vol. 2, pp. 217 and 218.

³⁷ Jäsche, 1826, vol. 2, p. 219: «[...] die geistige Substanz von der materiellen nicht überwunden werden kann, sondern diese vielmehr von jener beherrscht wird.»

This paradox is due to the mistaken assumption that Bruno's philosophy is about substances, as observed earlier.

At this point we may look into Bruno's reception of Lullism as the source of his relational understanding of the universe and the divine, which does not match any standard definition of pantheism. We can begin with a programmatic statement in Bruno's dedication of *De imaginum compositione*:

Idea, imagination, assimilation, configuration, disposition, marking – this is the universal work of God, nature, and reason. And through the analogy between these, nature relates in a miraculous way divine activity and the human ingenium emulates (as reaching to what is higher) the operation of nature.³⁸

The key is analogy: God, nature, and human understanding are not identical or univocal, they work analogously, and once that is said, they refer to one another and yield mutual insight. The means of the multileveled operations are neither categories, nor substance-accident dependencies, nor abstractions but dispositions as they happen in imagination, comparison, signification, or correlation.

Categories do not only sort objects of thought and speech, they are also present in the discourse of the divine and have the foundational role of making propositions and understanding possible, as Bruno had learned from Lull. In his *De lampade combinatoria lulliana* Bruno addresses the question of categories in terms of predicates. Referring to the «predicates» of the figure A of Lull, he describes the levels of absolute, relative (*de respectivis*), and the generally modifiable predicates. Then he advises the reader that these can be thought in two ways: they are either in the first cause and first subject, and on this level all terms are convertible and not one has precedence over others. This is the well-known exchangeability of *bonus*, *sapiens*, *aeternus*, etc. The reason is that all these predicates are both concrete and abstract in signification. Accordingly, the other way of looking at predicates is their application to finite things. They are not convertible, as at the first level, but not because they are mutually exclusive, but because of their different degrees expressed in a proportional scale.³⁹ In Bruno's

³⁸ *De imaginum, signorum, et idearum compositione* in Bruno, *Opere mnemotecniche*, 2004, vol. 2; Bruno, 1962, vol. II 3, pp. 89 f.: «Idea, imaginatio, adsimulatio, configuratio, designatio, notatio est universum Dei, naturae et rationis opus, et penes istorum analogiam est ut divinam actionem admirabiliter natura referat, naturae subinde operationem humanum (quasi et altiora praetentans) aemuletur ingenium.» – Bruno's works are quoted – whenever possible – from the Adelphi edition, however with citation from the *Opera latine concripta*, which is referred there in the margins. – It is not my intent to trace the Lullian sources known to Bruno; these are given in the notes to the text, together with an overview of the studies on Bruno's Lullism in the «Introduzione» by Michele Ciliberto, in Bruno, 2012. A summary, including the related mnemonic works, offered already Tocco, 2000b, pp. 4–101; Tocco, 2000a, «Le fonti più recenti», pp. 510-525.

³⁹ *De lampade combinatoria lulliana*, cap. V, in Bruno, 1962, vol. II 2, pp. 258-259; Bruno, 2012.

interpretation of the Lullian system, abstract is not distinct from concrete, rather, the convergence of both marks the absolute and is the basis of their differentiation into gradual correlations.

Typical is Bruno's advice regarding the production of images in the context of memory. In his *De umbris idearum* we read: the things one intends to memorize need to be attached to «living images» that are «not – so to say – abstract but such that they are tied to the eyes of the power of phantasy.»⁴⁰ Provided the art of memory is not a mere tool for rhetorical purposes but a link that connects the human intellect with the structure of reality, this advice rejects the logical approach of abstraction and predication but works on the continuous interconnectedness of all things, large and small, including their intelligibility, so that things are considered 'living' because they impose themselves on the understanding.

Predicates are rules that conveniently organize scrutiny of real things. Rather than giving results, they are «questions as modes to signify concepts.» This is what Bruno teaches in the above quoted *De lampade combinatoria lulliana* with explicit reference to Lull.⁴¹ The categories he lists are nine, to be arranged in a circle: *utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo* or *cum quo*. These categories, in part equivalent to those of Aristotelian logic, are said to extend beyond the physical, logical and metaphysical realms, because the art is truly universal.⁴² Since we are investigating the range or applicability of pantheism in Bruno's thought, it is important to notice that the Lullian system of organizing reality is far outside the patterns of substances, either dualist or monist. In a system like this, there is no way to identify or distinguish ontologically one and the other, finite or infinite, absolute or dependent. And hence there is no temptation of pantheism.

The most revealing statement of Bruno, in Lullian context, is his discussion of the Lullian Figura A in *De compendiosa architectura*, which arranges the properties of God in a circular fashion, as is well known. It is worth quoting extensively and then to add a few comments. Bruno explains:

[1] The first figure, denoted by the letter A, indicates absolute predicates and is suited to account for all absolute predicates, whether by affirmation or negation, whether concretely or abstractly, whether apt for conversion or non-conversion.

⁴⁰ Bruno, 2004, vol. 1; Bruno, 1962, vol. II 1, p. 158: «Ipsius igitur rei memorandae partes vivis imaginibus [...] committito [...]. [...] quod non quasi abstractas, sed oculis phantasticae facultatis fixas debes eligere species.»

⁴¹ Bruno, 2012; Bruno, 1962, vol. II 2, p. 281: The ten categories «non ideo dicuntur quaestiones, quia taliter in praxin artificii reducuntur, sed quoniam per modum quaestionis primo significare videntur: quod optime Lullius etiam ipse manifestat, dum easdem et regulas appellare consuevit [...] potius ad regulandum et definiendum quam ad inquirendum sunt finaliter ordinatae [...].»

⁴² More on Bruno's transformation of Aristotelian logic, including Lullian ideas, in Blum, 2016, pp. 37–66.

Within the first cause, certainly all things can be asserted convertibly, both concretely and abstractly, and only in an affirmative way; therefore the lines drawn from the single letters to all the others and returning from all these to each letter indicate their convertibility and equality: greatness is asserted of goodness, wisdom, etc., goodness and wisdom of greatness, etc., great of the good and the wise, etc., wise and good of the great, etc.

[2] Such affirmation proves impossible in regard to all the other subjects, and yet, this figure is helpful in this way that one term can be applied as an adjective (*adiectivatur*) of another, when one taken in the abstract is associated with another taken concretely. In this sense, the lines drawn from the single letters to the remaining ones signify that such a single term is qualified (*adiectivari*) by all others: goodness is great, lasting, powerful; greatness is good, lasting, powerful; power is good, great and lasting.

[3] Depending on the specific condition of the subjects, such qualification (*adiectivatio*) is completed by composition or division, following the angle of the triangle of principle or middle or end, that of superiority, equality, or inferiority, that of difference, concordance, or contrariety.

[4] Due to the universality it should be noted that these terms, and the being implied, do not signify in finite or infinite sense, nor limited, nor unlimited, nor do they determine made or non-made [...]. For 'being' when signifying the infinite excludes everything except God, and when signifying the finite it has to exclude God. Similarly with good, great etc. [...]

[5] Thus if anyone (including Lull himself) defines the first three predicates as essential and the others as accidental, he is referring to their nature as signifying terms as they do in metaphysics and logic, but not so in this most general art, which in its own way aims at applying all of them to all, so that in substance itself, its substantial greatness, quality, and so on, is exposed. Whoever can understand may understand.⁴³

⁴³ *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, sec. 2, cap. 4, in Bruno, 2012; Bruno, 1962, vol. II 2, pp. 15-17: «[1] Prima figura, per elementum A significata, absoluta significat praedicata et ad cuncta omnium absoluta praedicata vel negative vel affirmative, vel in concreto vel abstracto, vel convertibiliter vel inconvertibiliter presentanda accommodatur. In prima quidem causa convertibiliter omnia dicuntur et concrete et abstracte, affirmative tantum; ideoque lineae a singulis elementis extenctae ad omnia et <ab> omnibus ad singula[s] reflexae conversionem significant et aequalitatem: dicitur enim magnitudo de bonitate et sapientia etc., bonitas et sapientia de magnitudine etc., magnum de bono et sapiente etc., sapiens et bonum de magno etc. [2] Id quidem in caeteris aliis est impossibile, quibus tamen eo ipso haec figura deservit, quod terminus alter per alterum adiectivatur, dum alter in abstracto sumptus alteri in concreto sumpto adiungitur. Hinc a singulis ad reliqua lineae tractae tale singulorum ab omnibus significant adiectivari: bonitas magna, durans, potens; magnitudo bona, durans, potens; potentia bona, magna, durans. [3] Pro subiectorum conditione talis adiectivatio completur secundum compositionem vel divisionem, secundum trianguli angulum principii vel medii vel finis, maioritatis, minoritatis, aequalitatis, differentiae vel concordantiae vel contrarietatis. [4] Pro qua generalitate notandum, terminos istos sicut et ens in iisdem implicatum nec finite significare nec infinite,

What is Bruno proclaiming? The Lullian Figure A contains properties of God that are absolute and therefore beyond the distinctions of abstract vs. concrete. In God as the first cause, the properties and reference to them are convertible, as is familiar to any reader of Lull. Bruno points out that it is not the terms (good, great, etc.) but the connecting lines that are the most significant feature of that figure. Second, there is a dialectical relationship between the absolute and the finite, the abstract and the concrete: they are really distinct and still, following the lines, the properties can mutually qualify each other, as though one adjective describes another adjective. Third, such reference of one property to another – in the concrete realm – is the procedure of composition and division to the effect that relations are established, following the lines drawn between the letters in the circle. Such relations are, e.g., beginning–middle–end or difference–concordance–contrariety. Fourth, these paradigmatic figures do not make ontological statements, when applied to God, because ontology has to maintain the distinction between God and the rest of things as well as the distinction between the finite and God. Concluding, even if one is tempted to make a distinction between essential and accidental predicates, this is only tribute to traditional logic without relevance in the Lullian art that investigates the properties within each level of reality. Bruno ends this part of the discussion with the enigmatic invitation to struggle with this thought. In the method of the Figure A, there is no dogmatic statement but an invitation to thinking.⁴⁴

As the *Figura A* of the Lullian system conveys the convertibility of all predicates into one another, the *Figura B* reports about the correlation of properties on the level of finite beings. This is clearly explained in the *Lampas combinatoria*, where Bruno explains how the standard categories of the Aristotelian logic (substance, quality, quantity, etc.) are transferred into the relation of superiority and inferiority so that these are not identical but correlative; or, generally speaking, ‘minor’ is a correlative of ‘major.’ The example, here, is vision: according to Lull, vision and intellect are equal insofar as one relates to sensible objects and the other to intelligible objects; that is, relating is the key.⁴⁵ This is another evidence for the

nec limitatum nec illimitatum, nec factum neque infectum sibi decernere: [...] Ens quippe infinitum significans excludit praeter Deum universa, finitum significans Deum excludat oportet. Sit similis de bono, magno caeterisque ratio [...]. [5] Quod si quidam (imo et ipse Lullius) tria prima praedicata essentialia vocet, caetera vero accidentalia, illud intelligit de natura terminorum significativorum, pro qua in methaphysica et logica supponunt, non autem in hac arte generalissima, quae omnia modo suo applicari vult ad omnia, ut et in ipsa substantia substantialem magnitudinem et qualitatem rimetur etc. Qui potest capere capiat.» Paragraphs and numberings added. Reference is made to Lull, *Ars brevis* II 1, pp. 197-198 and *Ars generalis ultima* II 1, pp. 10-11 (figura A), and *Ars generalis ultima* III, pp. 21-22 (re. *prima praedicata*), according to Bruno, 2012, pp. 28 and 30.

⁴⁴ A similar case is the famous adage in *De gli eroici furori* I 4: when the interlocutor asks how the center can be reached by moving in a circle, the response is: «Perché posso dirlo e lasciarvel considerare.» Bruno, 1958, p. 1013.

⁴⁵ Bruno, 2012; Bruno, 1962, vol. II 2, p. 279: «[...] perpetuo enim minoritas cum maioritate (cuius est

framework in which there is no room for identification of ontologically separate levels (absolute vs. relative) because the argumentative effort of the Lullian figures and reasoning is to keep those levels separate but interrelated.

So far, works dealing explicitly with Lullian schemes have been cited above all. However, we should not overlook the fact that the same mode of reasoning is also present in those works that were preferred by those who labeled Bruno a pantheist. Especially Dialogue 5 of *De la causa* with its hymn in praise of unity could seem to support such reading. But, again, Llull is present. Between his praise of Cusanus' geometrical speculations and the magic of finding the contrary after having found the point of union (as cited above), Bruno dwells upon coincidence in geometrical figures and extends that to the relation of finite and infinite:

Moreover, compare, if you will, the finite species to a triangle, since all finite things are understood to participate, by a certain analogy, in finitude and limitation (just as in all genera, all analogous predicates draw their degree and order from the first and maximal of the genus), so that the triangle is the first figure which cannot be resolved into another species of simpler figure (unlike the quadrangle that can be resolved into triangles); hence, the triangle is the first foundation of every limited and configured thing.⁴⁶

Since we have seen the argumentative function of the triangle in the Lullian Figures, it is clear that in this comparison of species with triangular structures the emphasis lays on analogy so that the relation between the finite and the maximum or infinite is impossible to be that of identity (or univocity in the logic of ontological language). The entire exercise of the *De la causa* was to dismantle scholastic terminology that wavered between realism and nominalism⁴⁷ and to establish a new, analogical and relational language of metaphysics that escapes the trappings of Aristotelian realistic metaphysics and, with that, the danger of identifying what is by definition different, though dependent: in this case God and the world. It is therefore possible for Bruno to claim that God is identical with all His attributes but not so with everything dependent on Him, which is only correlative. This is clearly expressed in Bruno's appropriation of the Lullian *demonstratio per aequiparantiam*, that is, the correlation of *-ivum*, *-abile*, and *-are* (similar to Cusanus' usage). It is said to be the most certain in confirming a qualification to any subject. Something can be said good if it has the ability of *-ivum*, that is, good-making, which entails *-are* in the sense of beneficial action that is an intrinsic quality. Bruno adds that this is

correlativa) comprehenditur. [...] Unde aequalem dicit Lullius visu intellectui, quia aequae se habet ad sensibilia, ut iste ad intelligibilia.»

⁴⁶ Bruno, *Cause, Principle, and Unity*, p. 97 (translation modified); Bruno, 1958, p. 336. On the notion of 'figure' in Bruno, however without reference to Llull, Otto, 1991.

⁴⁷ In my comments on *De la causa* (Bruno, 1993) I used to qualify Bruno's understanding of Aristotle as nominalist; here I explain the Lullist background of that.

fundamentally different from the usual cause-effect relation, which is insecure as to how the one transits into the other, whereas in the pattern of correlation, the principle and the 'effect' are essentially inseparable.⁴⁸

Consequently, the question of pantheism can be discussed in terms of immanence and transcendence.⁴⁹ Bruno interprets the metaphysical position of the absolute (at times discussed as God, at other times as infinity, monad, or the Figure A) as transcending the particular not in the sense of separation, but as a form of immanence: the ultimate foundation cannot but be present in what there is. Nevertheless, the ultimate principle cannot be identical with the *principiatum* and the reason is obvious: the identity of the absolute with the relative would relativize the absolute or absolutize the relative with the philosophical disaster that the absolute would be annihilated and would lose its founding function for the relative. As the last quotation from the *Lampas combinatoria* says, God is identical with all His attributes but not identical with everything dependent on Him, which is only correlative. In his *Summa terminorum metaphysicorum* he separates Creation and Creator: «they differ more than by genus and more than substance and accident can be distant from each other and concepts of different and various genera may assume.»⁵⁰ Pantheism is tempting but fails to explain and qualify Creation, and most likely, pantheism is an Aristotelian and logical look at the presence of God while missing the dialectics of Creator and Creation as elaborated by Ramon Llull and his followers.

Bibliography

- BÁEZ RUBÍ, Linda, «Lullism among French and Spanish Humanists of the Early 16th Century», in *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, edited by Amy M. Austin and Mark D. Johnston, Leiden, Brill, 2019, pp. 399–436.
- BLUM, Paul Richard, *Giordano Bruno Teaches Aristotle*, translated by Peter Hennefeld, Nordhausen, Bautz, 2016.
- , *Nicholas of Cusa on Peace, Religion, and Wisdom in Renaissance Context*, Regensburg, Roderer, 2018.
- , *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden, Brill, 2012.

⁴⁸ *Lampas combinatoria* in Bruno, 2012; Bruno, 1962, vol. II 2, pp. 325-326: «Hoc ipsum demonstrationis genus est peculiare Lullio, estque certissimum quod pro confirmatione praedicati de aliquo subjecto possit haberi. [...] Unde nam enim Melius aliquid bonum esse possumus argumentari, quam ex eo quod 'ivum' est, quod scilicet principium intrinsecum habeat benefaciendi seu faciendi boni, quam ex eo quod habet 'are', id est benefacere, quod benefacit vel bonum efficit [...].» The correlatives «non ab effectu neque a causa, sed ab eo quod est in eo quod est in ea ipsa insinuant. In iis item, quae coordinata sunt et ab invicem inseparabilia [...], citra rationem causae et effectus potissime contingit demonstrare.»

⁴⁹ I called it absolute immanence in Blum, 2016, pp. 240–48.

⁵⁰ *Summa terminorum* XXIII, Bruno, 1962, vol. I 4, p. 83; cf. Blum, 2016, p 233.

- BRUNO, Giordano, *Dialoghi italiani*, edited by Giovanni Gentile and Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1958.
- , *Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta*, edited by Francesco Fiorentino and Felice Tocco. [Napoli / Firenze, 1879-1891], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962.
- , *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, edited by Paul Richard Blum. 7., verb. Aufl., Hamburg, Meiner, 1993.
- , *Cause, Principle, and Unity and Essays on Magic*, translated by Robert De Lucca and Richard J. Blackwell, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 1998.
- , *Opere mnemotecniche*, edited by Marco Matteoli, Rita Sturlese, and Nicoletta Tirinnanzi, vol. 1, Milano, Adelphi, 2004.
- , *Opere mnemotecniche*, edited by Marco Matteoli, Rita Sturlese, and Nicoletta Tirinnanzi, vol. 2, Milano, Adelphi, 2009.
- , *Opere lulliane*, edited by Marco Matteoli, Rita Sturlese, and Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2012.
- COLOMER, Eusebio, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin, de Gruyter, 1961.
- CUOZZO, Gianluca, *Dal «panteismo ontoteistico» alla «teologia infinitesimale». Con inediti di Vincenzo Gioberti su Giordano Bruno e Nicola Cusano*. Biblioteca Aragno, Torino, Aragno, 2007.
- EULER, Walter Andreas, *Unitas et Pax, Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg / Altenberge, Echter / Oros, 1995.
- FEDERICI VESCOVINI, Graziella, «La trasformazione dei correlativi di Lullo nella coincidenza degli opposti di Cusano», in *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues (Brixen und Bozen, 25. - 27. November 2004) = Raimondo Lullo e Niccolò Cusano*, edited by Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora, and Paul Renner, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 139–54.
- FIORENTINO, Francesco, *Il panteismo di Giordano Bruno*, Napoli, Lombardi, 1862.
- FÜLLEBORN, Georg Gustav. *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*. Vol. II. Band, V.-VIII. Stück, Jena, Frommann, 1799.
- GAETANO, Matthew T., «Nicholas of Cusa and Pantheism in Early Modern Catholic Theology», in *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, edited by Simon J.G. Burton, Joshua Hollmann, and Eric M. Parker, Leiden, Brill, 2019, pp. 199–228.
- GHISALBERTI, Alessandro, «Ars combinatoria e dialogo interreligioso di Raimondo Lullo (1232-1316)», in *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, edited by Andrea Nannini and Irene Zavattoni, Trento, Università degli Studi di Trento, 2021, pp. 179–203.
- HOPKINS, Jasper, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of «De Ignota Litteratura» and «Apologia Doctae Ignorantiae»*, Minneapolis, Banning, 1988.
- KUHNEKATH, Klaus, *Die Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues*, Ph.D. Diss., Köln, 1975.
- JÄSCHE, Gottlob Benjamin, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt: Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie*, 3 vols., Berlin, Reimer, 1826.

- JOHNSTON, Mark D., «Ramon Llull and Lullism», in *The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval Iberia: Unity in Diversity*, edited by E. Michael Gerli and Ryan D. Giles, Abingdon, Routledge, 2021, pp. 244–255.
- LOHR, Charles, «Nicolaus Cusanus and Ramon Lull: A Comparison of Three Texts on Human Knowledge», *Traditio*, 59, 2004, pp. 229–315.
- MANDRELLA, Isabelle, «Koinzidenz der Gegensätze und Voluntarisierung Gottes: Cusanus und Aristoteles», *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 83, no. 1, 2016), pp. 95–131.
- MELIADÒ, Mario, «Neuplatonismus an Der Universität Heidelberg? Johannes Weck († 1460) Als Kommentator des *Corpus Dionysiacum*», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 88, no. 1, 2021, pp. 143–187.
- MONDOLFO, Rodolfo, «La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco», *Cultura Filosofica*, [offprint Firenze, Collini e Cencetti, 1912], 5, no. 5–6, 1911, pp. 50–82.
- MORAN, Dermot, «Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa», *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, no. 1, 1990), pp. 131–51.
- NICHOLAS OF CUSA, *De docta ignorantia*, edited by Ernestus Hoffmann and Raymundus Klibansky. Opera omnia, vol. 1., Lipsiae, Meiner, 1932.
- , *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*, translated by Jasper Hopkins, Minneapolis, Banning, 1988. <https://katalogplus.ub.uni-bielefeld.de/title/1300463>.
- , *Sermones I (1430-1441)*, edited by Rudolf Haubst, Martin Bodewig, Werner Krämer, and Heinrich Pauli, Hamburg, Meiner, 1991.
- , *Apologia doctae ignorantiae*, edited by Raymundus Klibansky. Opera omnia, vols. 2, 2nd ed., Hamburg, Meiner, 2007.
- , *Sermones II (1443-1452)*, edited by Marc-Aeilko Aris, Rudolf Haubst, Heidi Hein, and Hermann Schnarr, Opera, vol. 17, Hamburgi, Meiner, 2009.
- OTTO, Stephan, «Figur, Imagination und Intention. Zu Brunos Begründung seiner 'konkreten' Geometrie», in *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, edited by Klaus Heipke, Wolfgang Neuser, and Erhard Wicke, Weinheim, Acta humaniora, 1991, pp. 37–50.
- PINDL-BÜCHEL, Theodor, «The Relationship between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa», *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, no. 1, Winter 1990), pp. 73–87.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», in *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, edited by Amy M. Austin and Mark D. Johnston, Leiden, Brill, 2019, pp. 437–70.
- TOCCO, Felice, *Le opere inedite di Giordano Bruno. Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, edited by Paul Richard Blum. [Reprint Roma, Accademia dei Lincei, 1892], Bristol, Thoemmes, 2000.
- , *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, edited by Paul Richard Blum. [Reprint of Firenze, Le Monnier, 1889], Bristol, Thoemmes, 2000.
- WATANABE, Morimichi, *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life and His Times*, Farnham, Ashgate, 2011.
- WENCK DE HERRENBERG, Johannes, *De ignota litteratura*, edited by E. Vansteenbergh, Münster, Aschendorff, 1910.
- ZAFFINO, Valentina, *Totum et unum. Giordano Bruno e il pensiero antico*, Milano/Udine, Mimesis, 2020.

II. LOS LULISTAS EN LA ÉPOCA MODERNA

28. CAMPANELLA LECTEUR DE LULLE

DEBORAH MIGLIETTA

Laboratoire d'études sur les monothéismes (CNRS, France)

Introduction

Si, dans sa formulation originale, l'*ars memoriae* était née comme une technique rhétorique, tout comme l'*ars combinatoria* avait été conçue comme une technique logique, au XVI^e siècle les thématiques essentielles de la pensée de Lulle sont reprises et insérées dans un discours nouveau. Le projet général visant à démêler l'intrigue dont la réalité est constituée, à partir du décryptage de l'alphabet du monde, suscite un nouvel intérêt. Ainsi, la volonté de la conquête de l'habileté rhétorique, de la capacité dialectique ou du savoir médical cèdent leur place à l'élan vers l'obtention d'un savoir total. Cette ambition tire sa légitimité de l'idée que la multiplicité des sciences est seulement apparente : au spectacle de l'harmonie de la nature qui s'offre à nos yeux ne peut correspondre qu'un savoir ordonné¹.

Ce projet d'une réforme radicale du savoir à la lumière de sa philosophie est le moteur de la production philosophique de Tommaso Campanella, à savoir le projet d'une *universalis instauratio scientiarum*², rendue pressante par l'apparition des nouvelles références du climat historique, théologique et culturel de la fin de la Renaissance européenne³. Il s'agit d'une période marquée par de profondes lacerations politiques et religieuses⁴, par une importante progression dans le domaine scientifique⁵, par les effets économiques découlant de la découverte des mondes *novi*⁶. Une dernière intention du philosophe est celle de reformer la

¹ Voir Rossi, 1960, pp. 97 et sv et Id, 1993; Ponzio, 2001, pp. 31-33.

² Voir Lamacchia, 1986, pp. 99-126. S. Zoppi Garampi, 1999, pp. 78 et sv.

³ Voir Garin, 1979; Vasoli, 1996.

⁴ Voir les raisons de la rédaction de sa *Théologie*, indiquées par Campanella (Campanella, 1936, I, pp. 3-4).

⁵ Campanella, 1936, I, pp. 3-4

⁶ Campanella, 1936, I, pp. 3-4: «*Secunda causa* [sc. la rédaction de l'œuvre] huius laboris est Novi Orbis inventio terrarum nobis olim incognitarum et gentium, quarum origo a nostris ignoratur; itemque novi caeli et siderum novorum et systematum grandium et constructionis mundi rationes novae post Copernicum tractatae; itemque signa mirifica in sole et luna et in stellis ab astronomis comperta, quorum causas ignorant, quoniam divinis scientiis operam non dederunt, quibus ex novitatibus ad summi rerum opificis notitiam ingentem adsurgimus, et de paradiso et inferis notitiae novae pullulant. Quibus nostri theologi parum disciplinis exculsi, nec nisi quod legunt et excribunt, atque vix perpendentes, deficiunt in doctrina sacra, multaque ruditer effutiunt <et> cum derisu sensorum philosophantium agunt. Quapropter est nobis in animo veritates sanctas ex praefatis observationibus enucleare, et uti ancillis his

christianité par une philosophie universelle et authentiquement chrétienne⁷ qui répond notamment aux questions inquiétantes sur les racines de la liberté humaine soulevées par la Réforme luthérienne⁸.

Or, le souci apologétique avait été le facteur unifiant des intentions de Lulle et l'objectif prioritaire de sa spéculation coïncidait avec la conversion au vrai Dieu des populations païennes. Auteur au centre de polémiques sur l'orthodoxie de sa doctrine, éclatées déjà de son vivant et culminant dans la condamnation de l'inquisiteur Nicolau Eymerich⁹, Lulle avait été, dans des temps plus proches de Campanella, l'une des sources d'inspiration de Giordano Bruno¹⁰. Ainsi, la fin tragique de ce dernier pourrait expliquer la prudence de Campanella dans ses références au philosophe catalan, comme en d'autres occasions.

Il est certain que la philosophie de Campanella est en parfait accord avec la démarche de Lulle de la recherche et du défrichage d'un savoir universel, tout comme avec son projet de la diffusion d'un message de réveil du christianisme. L'intérêt christologique et l'ambition d'exhumer les racines théologiques du réel, pour les exposer au grand jour, sont autant d'éléments de profonde similarité de leurs itinéraires spéculatifs respectifs.

Néanmoins, quelle était la connaissance que Campanella avait de Lulle ?

Dans notre travail, nous nous proposons de tenter d'indiquer certaines *loci* où la philosophie de Lulle est mise en cause explicitement, au-delà des brèves allusions¹¹, parfois erronées¹², que nous pouvons trouver disséminées dans la production campanellienne.

Dans un premier temps, nous verrons qu'un point de convergence entre les deux auteurs est celui de la théorisation et formulation d'un nouveau langage, pour

ad decorem dominae theologiae magnum, nec inter eas inimicitias serere, quae non sunt, sed subdere scientias mundanas theologiae et philosophos Sapientiae Primae, quae nobis incarnata rectam tradit theologiam» (*Ibidem*).

⁷ Campanella, 1911, pp. 343 et sv et Lerner, 1978.

⁸ Campanella, 2010, pp. 109-110, 114, 133, 153-156 ; 1939, I. I, pp. 136, 139, 187, 188.

⁹ Sur l'histoire de la prohibition des œuvres lulliennes, voir Rusconi, 2015, pp. 415-426. Pour l'époque de Campanella de manière plus spécifique : Frajese, 2002, pp. 39 et sv. Sur l'influence de l'anti-lullisme d'Eymerich et sur son manque de fidélité à la doctrine du philosophe catalan, voir Muzzi, 2010.

¹⁰ Vasoli, 1958, pp. 251-304 ; Rossi, 1959, pp. 28-59 ; Rossi, 1960, pp. 103-134; Yates, 1988 ; Cambi, 2002 ; Secchi, 2004, pp. 193-197.

¹¹ Dans le livre XVI^e de la Théologie, nous trouvons une rapide allusion à Lulle sur la question de la génération spontanée de la vie: Campanella, 1957, p. 184. Une autre référence fugace au *De Lamentatione philosophie*: Campanella, 1974, p. 122.

¹² Dans la *Philosophie sensibus demonstrata*, Campanella cite une œuvre attribuée à tort à Lulle: le *De secretis naturae seu de quinta essentia*. Il s'agit d'une œuvre centrale du corpus alchimique pseudo-lullien qui avait trouvé diffusion en Europe dès 1514. Campanella, 1974, p. 389. Voir Pereira, 1989, pp. 11-21 Kahn, 2007, pp. 50-57.

expliquer la réalité et la rendre accessible à tout homme, un sujet qui compose aussi la principale source du refus des thèses lulliennes de la part de Campanella. Ensuite nous nous demanderons : qu'en est-il de la mnémotechnique chez Campanella ? Nous considérerons, ainsi, les techniques pour consolider la mémoire indiquées par le philosophe, en les comparant aux principes formulés par Lulle et à la tradition de l'art de la mémoire. Une troisième étape examinera une référence à Lulle que nous trouvons dans la *Métaphysique*, ce qui nous permettra de mettre en lumière les rapports entre la doctrine des *primalitas* du philosophe calabrais, celle des *dignitas* du philosophe catalan et leur héritage commun. Enfin, nous nous intéresserons à un aspect très original de la Christologie campanellienne pour lequel il nous semble que la lecture de Lulle ait joué un rôle déterminant.

1. Le jeune Campanella et Lulle. À la recherche d'un langage universel

Pour Campanella « lire signifie rassembler dans l'esprit par les yeux ce qui est écrit, et donc proférer par la langue ce que l'on a compris : il y a donc un cercle qui de l'acte de parler revient à l'acte de parler à travers l'acte d'écrire et de lire »¹³.

Or, ce processus par lequel le philosophe se nourrit et réélabore des textes variés de toute discipline débute dans les bibliothèques conventuelles d'Altomonte et Nicastro¹⁴ en Calabre. Les références à cette période, parsemées dans ses œuvres, tracent l'image d'un dialogue vivant que le philosophe entame avec les auteurs étudiés. Parmi ces interlocuteurs, nous trouvons Raymond Lulle. Malheureusement, nous n'avons pas accès directement à la première trace de la lecture du philosophe catalan dans les œuvres de Campanella, car celle-ci se situait dans un écrit perdu, le *De investigatione rerum*, qui lui avait été séquestré à Bologne en 1592. Amorcé à Nicastro vers 1587, ce traité fut seulement achevé en 1590 à Naples et se composait de trois livres, comme cela apparaît dans de nombreuses citations¹⁵. Cependant, nous pouvons appréhender d'importantes informations sur son contenu dans le *Syntagma*, où l'auteur, alors qu'il fixe les raisons qui ont inspiré la rédaction de cet écrit, nomme Lulle pour la première fois. Ainsi, il est important de situer ce renvoi dans la trame du discours tissée dans le *De investigatione*.

Nous apprenons dans le *Syntagma* que le but principal de cet écrit était, avant

¹³ Campanella, 1954, vol I, p. 701: « leggere significa adunare nella mente tramite gli occhi, quello che è scritto, e quindi profferire subito di nuovo mediante la lingua quello che si è inteso : v'è dunque un circolo, che dal parlare ritorna al parlare attraverso lo scrivere e il leggere ».

¹⁴ Firpo, 1998, pp. 3-4. Voir Campanella, « divoro/tanto, che quanti libri tiene il mondo/non saziare l'appetito mio profondo : / quanto ho mangiato ! e del digiuno pur moro » (*Anima immortale* dans Campanella, 1998, p. 15).

¹⁵ Campanella, 1927, 107, p. 29; 108; 112; 130, p. 161; 132, p. 412.

tout, une réflexion générale sur l'enseignement de la philosophie dispensé dans les couvents dominicains¹⁶. Campanella faisait remarquer que le péripatétisme et le platonisme indiquent des chemins tortueux aux jeunes pour atteindre la connaissance du réel. Déjà animé par la philosophie télésiennaise, il situait, au contraire sur des bases résolument sensualistiques, le problème gnoséologique¹⁷. Il gardait la définition en tant qu'*epilogum scientiae finemque*, cependant, non pas comme fondement de la connaissance, mais plutôt comme un instrument d'enseignement. Cela implique que, dans le processus intellectuel, les vocables vides de sens de la logique traditionnelle, doivent être substitués par des objectifs sensibles qu'il réunit en neuf catégories¹⁸. L'auteur tentait donc déjà d'établir une nouvelle méthode pour étudier les objets à travers la sensibilité¹⁹, car seule l'analyse des opérations, des ressemblances et des différences des objets de l'expérience peut nous instruire selon lui sur leur nature et nous permettre d'introduire des termes reproduisant ces relations et non une langue abstraite, fondée sur des fictions et générant des tromperies. D'autre part, l'esprit, en absence des indications apportées par la sensibilité ne peut élaborer que des constructions fantastiques dépourvues de tout lien aux objets²⁰, d'où le refus de la théorie de Lulle :

De investigatione autem scripsi, quoniam videbatur mihi Peripatetismus et Platonismus largam per viam et non rectam ad rerum notitiam perducere adolescentulos. Propterea ex solo sensu et his, quae per sensum novimus, redactis ad novem genera sensibilibium, putabam me facere posse, ut quilibet de quacumque non per vocabula tantum, ut Raymundo Lullio mos est, quem apud Altum Montem examinaram, sed per sensibilia obiecta ratiocinari posset; et definitionem esse epilogum scientiae ostendi finemque, non autem principium cognoscendi, sed tantum docendi²¹.

L'ambition d'une connaissance de la réalité et de sa réélaboration, dans une encyclopédie complète, avait poussé Lulle à enquêter sur les principes constitutifs de l'être et leurs relations hiérarchiques. L'*ars* lullienne se présentait, alors, comme la première tentative pour donner une forme universellement partageable au langage. Or, l'universalité de la communication devait être garantie, selon les intentions de l'auteur, par la clarté de l'expression des termes constitutifs de la réalité. De plus,

¹⁶ Sur *la ratio studiorum* dominicaine et les bibliothèques à cette époque, voir De Vinci, 2002.

¹⁷ De Franco, 1989, pp. 213-234; Firpo, 1947, pp.13 et suiv.

¹⁸ Firpo, 1940, pp. 133-134.

¹⁹ Voir Bianchi, 2006, cc. 351-364 ; Ernst, 1993, pp. 247-269 ; Gatti, 2010, pp. 174-199.

²⁰ Campanella, 1992, p. 176 : « Il nostro spirito poiché viene mosso da aspetti diversi e dà loro nomi diversi [...] e si finge generi e specie secondo le diversità ed unità che percepisce nelle cose [...] e si crea una scienza logica ». L'expérience résout tous les doutes de la pensée abstraite par l'intervention de la sensibilité: Campanella, 1939, p. 182.

²¹ Campanella, 2007, p. 34.

ces derniers devaient être connus et partagés. Ce nouveau langage trouvait son fondement dans un nouvel alphabet et des règles syntaxiques expliquées par les figures. Cependant, pour Lulle, le latin devait être reconnu comme la langue parfaite pour la création de ce langage révolutionnaire, car il aurait permis de souligner l'objectivité du contenu et de créer des néologismes. D'autre part, le latin de Lulle visait à reproduire comme un moulage du mécanisme morphologique de la langue arabe²². En quelques mots, il s'agissait de formuler une langue partagée et universelle, dans la mesure où celle-ci sous-tend une sagesse commune.

Les raisons du refus de la méthode de Lulle de la part de Campanella sont facilement identifiables. À y regarder, son attitude à l'égard de la démarche du philosophe catalan est la même qui le conduit à creuser un fossé entre sa philosophie et celle de Pic de la Mirandole. En effet, la spécificité de la méthode heuristique de Campanella est axée précisément sur le recours à la nature même pour dévoiler la connaissance qui ne peut être puisée dans la sagesse livresque. Dans une célèbre lettre de 1607 à Antonio Quarenghi, pour prendre ses distances par rapport à Pic auquel ce dernier l'avait comparé, il écrit :

J'apprends davantage de l'anatomie d'une fourmi ou d'une plante [...] que de tous les livres qui ont été écrits du début des siècles jusqu'à ce jour, après que j'ai appris à lire le livre de Dieu, au modèle duquel je corrige les livres humains copiés grossièrement ou à leur guise, car le livre original demeure premier dans l'univers²³.

Or, le but du *De investigatione rerum* n'était pas seulement de supplanter Aristote sur l'un des points les plus importants de la logique traditionnelle, mais aussi de pouvoir débattre *quilibet de quacumque re* non seulement dans des termes verbaux, comme Lulle l'avait fait, mais par *sensibilia obiecta*. Campanella envisageait, donc, une reformulation de l'art lullien sur une base sensualistique. Si la réalité ne peut être pénétrée par une méthode logique, il s'agit de mettre au point un langage nouveau et une nouvelle grammaire, correspondant totalement au livre de la nature. Ce qu'il concevait déjà à cette époque comme un devoir du philosophe – car il lui revient la tâche de parler d'une vérité qui ne soit pas séparée du monde naturel à travers un langage adéquat – se concrétisera dans une autre œuvre, la *Grammaire*²⁴, un écrit de la maturité, publié un an avant sa mort.

Dans cet ouvrage, pour mieux fixer sa distance de toute pensée puisant la connaissance dans le savoir livresque, Campanella fait la distinction entre la

²² Rubio, 2017; Pring-Mill, 2008.

²³ Campanella, 1927, pp. 133-134: « Io imparo più dall'anatomia d'una formica o d'un'erba [...] che non da tutti i libri che sono stati scritti dal principio di secoli sino a mo, dopo che imparai a leggere il libro di Dio: al cui esemplare correggo i libri umani malamente copiaty e a capriccio, e non secondo sta nell'universo, libro originale ».

²⁴ Campanella, 2012.

grammaire civile, entendue comme une aptitude basée sur la lecture des auteurs célèbres, et la grammaire philosophique. Cette dernière est, au contraire, fondée sur la raison et correspond à la méthode même de l'intellect qui étudie, en établissant des rapports et des distinctions entre les choses telles qu'elles se trouvent précisément dans la nature. Il s'agit donc d'une nouvelle grammaire, sa grammaire, qui exprime de manière immédiate les objets naturels²⁵. Le philosophe fait remarquer que le langage a pris une forme arbitraire et superficielle en perdant, ainsi, son lien avec la nature. Il faut, donc, retrouver cette forme originelle, axée sur la naturalité, afin que le langage redevienne un instrument d'apprentissage spontané. C'est à lui que revient la tâche de présenter cette nouvelle grammaire philosophique, différente de la grammaire traditionnelle ou civile, selon les expressions employées par Campanella qui semble reprendre la distinction de Quintilien. En effet, cette division correspond à celle que Quintilien établit entre la grammaire historique et méthodique, la première étant centrée sur *l'enarratio auctorum*, la seconde sur la *ratio loquendi* (*Inst.* 1, 9, 1)²⁶.

Si la *grammatica civilis* se fonde sur l'*auctoritas* et l'*usus* des auteurs classiques, c'est-à-dire qu'elle s'établit sur les utilisations figurées du langage, et sur l'élégance dans l'emploi des mots et des phrases, il faut reconnaître qu'elle tient plus de la dextérité (*peritia*) que de la science. En revanche, la grammaire philosophique, enracinée sur la raison, est une véritable science qui indique l'utilisation des mots et des expressions répondant de manière exacte à la réalité. Une trace de ces propos peut être saisie aussi dans ses œuvres littéraires où Campanella exhorte à une réforme des procédés rhétoriques comme les métaphores qui doivent céder leur place à un langage laissant apparaître la nature de la réalité²⁷.

S'agit-il, alors, de recourir à des néologismes ? Assurément, mais pas à partir du latin et de la logique comme Lulle l'avait enseigné. Campanella résume la création de nouveaux termes par l'aphorisme *voces enim propter res, non res propter voces*. Ainsi, il ressort facilement qu'il embrasse l'idée platonicienne de l'affinité naturelle entre *res* et *verba*, entre les choses et les mots, une relation qui s'est perdue en raison de la confusion entre les langues. Le souhait de Campanella n'est autre que de récupérer cette relation, en éliminant toute anomalie qui attente à la *ratio*²⁸. Il s'agit de retrouver le lien perdu entre les objets de la nature et les mots de notre langage courant pour qu'il y ait un accord parfait entre notre pensée et les choses. Cette idée montre, de même, la volonté de garantir la vérité, entendue selon sa définition scolastique comme la correspondance parfaite entre la pensée et les

²⁵ Alunni, 1993, pp. 533-548.

²⁶ Alvarez, 2021.

²⁷ Bonzoni, 2013, p. 72.

²⁸ Padley, 1982, pp. 17-56.

choses (*adaequatio rei et intellectus*). Si les mots sont construits à partir des objets, au point qu'ils pourraient adhérer à ceux-ci comme l'objet sculpté et son moulage, comment pourrions-nous douter de dire le vrai et de produire des raisonnements absolument conformes aux fonctionnements du réel ?

Campanella écrit dans le premier livre de la *Grammaire* :

La grammaire civile est une compétence, et non une science, car elle se base sur l'autorité et l'usage d'illustres écrivains. C'est celle-ci que suivent Scioppius²⁹, Turnèbe, Lipsius, qui sont considérés comme des savants car ils connaissent à la perfection Cicéron ou Virgile, de même que les mots et les expressions pour la plupart contraires à la raison naturelle et provenant de l'utilisation des personnes principales et des gens du peuple. Au contraire, la grammaire philosophique est basée sur la raison, et dégage un arôme de science. Ceci est, en effet, la méthode typique de l'intellect qui étudie, prend note de ses recherches et établit des correspondances et des différences entre les choses telles qu'elles se trouvent dans la nature. Il prend note des essences, des actes et des relations³⁰.

Les mots nous instruisent platoniquement sur la nature des choses, justement parce qu'ils révèlent le *quid* des objets qu'ils nomment :

Ainsi, la grammaire philosophique poursuit l'utilité et la raison, de sorte que les vocables aient une signification en accord avec la nature des choses, que leur sens ne soit pas compliqué par des métaphores, erreurs ou analogies, et qu'on ne perde pas de temps inutilement dans des questions de signification (ce qui entraîne un énorme préjudice), comme le font les grammairiens qui se servent de tournures descriptives à la place de mots³¹.

Cela fait référence, bien entendu, au sens figuré des métaphores, qui, comme réitéré à la fin de sa *Grammaire*, n'apportent que confusion au langage, car elles n'imitent pas la réalité des choses. Les mots qui sont prononcés à l'oral ou qui sont

²⁹ Campanella avait reçu des critiques sur son langage par Gaspar Schoppe. Ce dernier jugeait son latin pollué et semi-barbare (« inquinato e semi-barbaro »). La réponse du philosophe calabrais insistait sur la variété de ses lectures qui n'incluaient pas exclusivement des auteurs classiques et sur les exigences de son système, privilégiant le contenu de la communication et non pas ses ornements. Voir Campanella, 2010, p. 166.

³⁰ Campanella, 2021, p. 6: « Duplex Grammatica: alia civilis, alia philosophica. Declaratio. Civilis peritia est, non scientia. Constat enim ex autoritate usuque clarorum scriptorum. Hanc sequitur Scioppius, Turnebus, Lipsius, qui tunc se doctos putant, cum Ciceronem aut Virgilium callent, et vocabula et phrases, plerunque naturali rationi adversa, ex principum et vulgi usu percepta. Philosophica vero, ratione constat, et haec scientiam olet. Est enim investigantis intellectus et notantis investigata copulantisque et dirimentis res, prout in natura reperiuntur, methodus. Notat enim essentias actusque et habitudines ».

³¹ Campanella, 2021, p. 228: « Philosophica ergo sectatur commoditatem et rationem, ut vocabula significant ex natura rei, et non confundant sensum metaphora, aequivocatione, analogia, nec tempus significationis frustra expendant (quod maximum est detrimentum) sicuti faciunt grammatici descriptione pro vocabulo utentes ».

écrits doivent préserver fermement leur lien avec les objets. De même, l'écriture imite le discours oral ; ainsi, lorsqu'on écrit, il convient d'imiter les figures que nous formons dans l'air expiré, en exprimant nos notions mentales à travers les instruments vocaux que sont la gorge, la langue, le palais, les lèvres et les dents³². C'est ainsi que se créera l'alphabet qui interprète les éléments de la voix, même si les alphabets sont variés et différents selon les nations, car chacune d'elles a trouvé différents moyens d'imiter la même chose³³. Campanella tient, donc, à la véracité des choses, et il se réfère à la définition de saint Augustin, dans son livre *De vera religione*, 36 (Migne, PL 34, 152) : la vérité est une ressemblance totale avec un principe, sans aucune dissemblance.

Si Aristote avait montré le lien entre la pensée et le langage dans la formulation d'une affirmation vraie, le vrai étant l'affirmation de ce qui est réellement conjoint et la négation de ce qui est réellement séparé (*Metaphysique*, VI, 1027b, 21 ss.), saint Thomas, que nous avons déjà cité, alors qu'il maintenait le concept aristotélicien de vérité comme quelque chose qui appartient à l'intellect en sa correspondance à l'être, l'enrichissait par d'autres éléments. Au-delà des contenus spécifiques de l'exégèse biblique, il avançait des intuitions métaphysiques inspirées à sa réflexion sur l'être et son lien avec le projet divin³⁴.

Or, pour Campanella le monde est le lieu où Dieu a fixé ses concepts pour que les hommes puissent les connaître : le livre de Dieu.

Dieu nous parle de deux manières, c'est-à-dire soit en produisant les choses soit en les révélant de manière humaine, comme le fait le maître avec ses disciples. Quand Dieu créa les choses, il créa un code vivant qu'il enrichit, de sorte que nous apprenions en l'observant ; [...] Pourtant, il n'y a rien au monde qui n'exprime quelque chose de caché en tant qu'idée dans l'esprit de Dieu³⁵.

³² Campanella, 1939, p. 414: « Et volendo imitare le cose composte et esterne, onde pate altri moti, fece molti battimenti con la lingua, col palato, con denti et con le labra, tanto che assomigliavano i suoi moti a quelli che dalle cose riceveva ».

³³ Campanella, 1939, p. 414: « Articulus II. De imitatione rerum in dictionibus et scriptionibus. Res in natura positae imitando ideas divini intellectus sunt verae. Veritas etenim, ait Augustinus, est sui principii similitudo. Intellectus humanus, imitando res quas percipit ac proinde intelligendo eas sicuti sunt, verus est. Conceptus enim obiecto, unde concipitur, est simillimus. Sermo vocalis imitatur conceptiones seu notiones mentis, ut in primo libro et in Poetica latius demonstramus. Scriptura tandem sermonem vocalem, proptereaue scribendo eas figuras imitari convenit, quas exprimendo mentis notiones per instrumenta vocalia, scilicet, guttur, linguam, palatum, labia dentesque, in aere spirato figuramus. Hinc alphabetum elementa vocis explanans inventum est, at varium atque multiplex apud nationes multas, quoniam imitari idem variis modulis invenerunt ».

³⁴ Torrel, 2006.

³⁵ Campanella, 1638, p. 22: « Deus autem duobus ad nos loquitur viis, nempe vel res ipsas producendo, vel revelando humano more, sicut doctor discipulis. Cum Deus res facit, codicem vivum facit, vel auget: in quo ipso dispicientes addiscamus [...]. Propterea nihil est in Mundo, quod non aliquid in mente Dei latens idealiter exprimat ». Campanella, 1936, I, pp. 6-7: « Semper mundi libro a sapientia Dei vivis et

Il est donc évident que le fait de lire le livre de Dieu correctement, en utilisant des termes qui soient fidèles aux créatures divines, prend une toute autre ampleur, d'ordre métaphysique et théologique³⁶ et non seulement logique. Par ailleurs, ce programme, où l'on utilise un langage non abstrait, mais adhérent aux choses, obtient des résultats évidents dans le *Senso delle cose et della magia*. Dans cet écrit, Campanella réussit à donner la parole aux couleurs, aux odeurs, aux passions, afin de montrer le pouvoir expressif de la sensibilité du réel³⁷. Par conséquent, il serait incorrect de dire que les mots expriment les choses, le langage imite leur être, leur façon d'exister et leurs qualités principales. Cependant « les principes ineptes et le peuple ignorant émettent des noms et des mots selon leur libre arbitre ; où le monde est corrompu dans le langage et dans la science spéciale des choses, car elles s'apprennent en parlant plutôt qu'en investiguant »³⁸. On comprend que le langage n'a pas seulement une importance indispensable du point de vue gnoséologique, mais qu'il est aussi l'instrument de la conservation sociale et politique, une arme pour déstabiliser la raison d'État de Machiavel que Campanella combat dans différentes œuvres³⁹. Dans l'*Éthique*⁴⁰, cette fonction du langage est clairement exprimée : le langage est un instrument de la sagesse, mais aussi de la religion, car il est un moyen pour renforcer et diffuser la conservation de l'être. La *beneloquentia*, c'est-à-dire le fait de bien parler en conformité à l'être, est la vertu qui règle le langage pour qu'il nous soit profitable ainsi qu'aux autres. Au neuvième chapitre de cette œuvre, Campanella s'attarde sur la figure du menteur : comme il ne vise pas à exprimer ce qui est vrai, mais plutôt ce qui lui est utile, son destin ne peut que lui être néfaste⁴¹. En effet, le philosophe identifie le mensonge avec l'autodestruction⁴², car il porte atteinte à l'individu lui-même et à la société. Campanella écrit : « celui qui ne dit pas la vérité sur sa pensée s'annihile en réduisant son propre être au non être » (*Seipsum annihilat dicendo quod non est in mente* »).

realibus scripto literis conferens, quae scribo atque lego, ut suo originali concordentne an discordent intelligam ».

³⁶ Palumbo, 2006, coll. 257-264.

³⁷ Voir à ce sujet Ernst, 2011, pp. 13- 27 et Gigliani, 2009, pp. 309-320.

³⁸ Campanella, 1637-1638: p. 91

³⁹ Headley, 1997, pp. 180-196. Voir Frajese, 2002; Addante, 2004.

⁴⁰ Campanella, 2015, pp. 91-94.

⁴¹ Voir Fintoni, 1996, pp. 179-184.

⁴² Campanella, 2011, p. 96: « Opposita his vitia sunt, mendacium veracitati, quo contra mentem itur, dicendo quod non est in animo, et negando quod est, sciens volensque causa fallendi. Signum infelicissimi spiritus, impuri, fuliginosi, qui nec prout sunt sapit res, nec prout sapit enunciat; nec ad veritatem sui esse, et divinam, cuius exemplari conformari debet, inspicit, sed breve falsumque utile, extraneum sibi; unde seipsum annihilat dicendo quod non est in mente, et sic reducendo suum esse ad suum non esse ». Voir Campanella, 1939, p. 464: « Testimonii degni di fede son quelli che amano et sanno il vero ».

D'autre part, la réflexion du philosophe se développe toujours en ayant pour objectif le vivre ensemble : la *res publica*, nécessitant que l'on puisse accorder sa confiance à son interlocuteur. Ainsi, la conformité du langage aux faits est la condition *sine qua non* de tout échange. La vérité, consistant à affirmer ce qui est et non pas ce qui n'est pas (« come egli è et quel che non è com'ei non è »), se présente comme une vertu conservatrice de la communauté (« conservativa del commune »), car la conservation du corps social dépend de la confiance réciproque entre ses différentes parties⁴³. Alors que le mensonge est une forme destructrice du pouvoir politique, comme cela émerge dans l'*Atheismo trionfato*⁴⁴, Campanella reconnaît le mensonge comme la cause de la scission religieuse et de la tyrannie politique qui affligeait l'Europe de son époque. Cependant, pour pouvoir dire le vrai, il faut y être éduqué. Il s'agit donc de formuler un projet pédagogique permettant à l'humanité entière d'atteindre la connaissance.

2. Un projet pédagogique pour la mémoire : la *Cité du soleil*

Certains chercheurs ont considéré qu'étaient absentes, chez Campanella, une technique de mémoire, la recherche d'une *clavis universalis* ou, comme le dit Amerio, une trace d'une mnémotechnique au sens lullien et brunien (« non vi è traccia di una mnemotecnica nel senso lulliano e bruniano »)⁴⁵. Il est vrai, comme nous l'avons vu, que Campanella refuse la combinatoire abstraite des définitions de Lulle, considérant cette démarche comme un encyclopédisme vide, auquel il oppose une approche nouvelle fondée sur les images sensibles. Bien qu'il semble s'intéresser plutôt à la mémoire locale, telle que l'avait enseigné Pierre de Ravenne⁴⁶, plutôt qu'à l'*ars* combinatoire de Lulle, il est possible d'estimer que l'*Ars magna* ait été une source importante d'impulsions pour l'élaboration des critères épistémologiques et pédagogiques des murs de la *Cité du soleil*⁴⁷.

Si nous observons l'invention de Lulle, nous pouvons saisir que celle-ci consistait en un système combinatoire global des concepts. Ces derniers étaient

⁴³ Campanella, 1939, p. 555: «Ma nel corpo commune fa bisogno che l'un huomo all'altro dica il vero: altrimenti il mercante non crederebbe all'agricola, né il duce a soldati, né il discepolo al mastro, né il figliuolo al padre, et così si perderebbe il commercio humano. Talchè, per mantenerlo, con la voce significa quel che dentro l'animo con i fatti s'osserva ».

⁴⁴ Angiuli, 2004.

⁴⁵ Amerio, 1966, p. 159.

⁴⁶ Le juriste Pietro Tomai (Ravenna 1448 ca. - Magonza 1508). Sa notoriété lui vient principalement de son œuvre *Phoenix, sive artificiosa memoria*, imprimée à Venise en 1491 chez Bernardino Corio. Il s'agit d'un manuel pratique de mnémotechnique qui, en se référant aux enseignements des auteurs classiques, comme Cicéron et Quintilien, offre des indications sur le bon usage de la mémoire à travers l'utilisation d'images et lieux : Petrus Ravennas, 1491. Voir Bolzoni, 1995.

⁴⁷ Tornitore, 1998, pp. 381 et sv.

organisés selon une disposition : les signes des concepts les plus importants étaient réunis dans des groupes et disposés tout autour des cercles. Les combinaisons n'étaient que le résultat de la rotation des cercles autour d'un cercle commun. Ainsi, Campanella pourrait avoir repris l'idée de Lulle d'une méthode rigoureuse et facile à la fois pour atteindre un savoir universel, à travers la combinaison des principes universaux. Ensuite, il ne restait plus qu'à les appliquer selon chaque science.

Les maisons de la *Cité du Soleil* sont disposées de manière à former des murs circulaires, concentriques au cercle central où demeure le temple. Sur ces murs sont peintes toutes les figures des mathématiques, de la biologie animale et végétale, les métaux, les inventions et les activités humaines, les alphabets des différentes langues etc., alors que sur les murs extérieurs sont installées les statues des grands hommes, chefs moraux et religieux. Cependant, dans le cas de la *Cité du soleil*, ce ne sont pas les secteurs qui pivotent, mais les apprenants qui tournent autour des murs, selon un parcours défini. Ainsi, une encyclopédie entière qui était décomposée sur les fresques ornant les murs se trouve recomposée, pendant une balade d'apprentissage ludique.

Il est possible de reconnaître des affinités entre cette ville aux murs historiés et les schémas mnémotechniques classiques des *loci*, décrits par exemple, par Quintilien dans ses *Institutiones oratoriae*, et dont l'utilité est soulignée par Campanella dans sa *Rhétorique* (IV, I) :

Profite [sc. aux orateurs] aussi l'ars de la mémoire, qui se fonde sur les lieux et les images [...]. Car, en reparcourant dans la mémoire les lieux de manière ordonnée, les images viennent à l'esprit et, par conséquent, les choses à dire illustrées par les images, dans le même ordre⁴⁸.

Ainsi, la meilleure mnémotechnique consiste dans l'acte de l'esprit qui reparcourt idéalement un trajet dans l'espace, car l'esprit se déplace volontiers dans les lieux matériels, comme l'avait soutenu Della Porta dans son *Ars reminiscendi* (Napoli, 1602)⁴⁹. De plus, chez Campanella, ce parcours mental de l'image à l'esprit possède également une valeur thérapeutique. Dans sa *Médecine*, lorsqu'il explique comment soigner les affections de la mémoire et de l'apprentissage, il indique un remède qui fait recours à l'« ars memorandi per locos et res exteriores, quae magis imprimunt »⁵⁰.

La *Cité du Soleil* renvoie, donc, à une pratique de la mémoire propre à la période de la Renaissance, dont le système classique stipulait que les lieux et les

⁴⁸ Campanella, 1954, pp. 747-749

⁴⁹ Piccari, 2007, pp. 83-90.

⁵⁰ Campanella, 1635, pp. 307-9

édifices étaient censés refléter le monde⁵¹.

La persuasion chez Campanella de l'excellence de sa méthode se conjugue avec la conviction de l'utilité de son application au domaine concret des activités humaines. Si les Solariens disposent de nombreuses avancées techniques par rapport aux autres peuples, le mérite en revient à leur parcours pédagogique. Celui-ci développe les facultés sensorielles tout en reliant l'homme au livre du monde. Ainsi, chaque apprenti peut aisément pénétrer les lois qui gouvernent le monde et leurs secrets. Par conséquent, les Solariens « apprennent les sciences avec une facilité telle que, comme tu le vois, on sait plus en une année ici, qu'en quinze années chez nous »⁵². Pour cela, ils peuvent se vanter de connaître, par exemple, non seulement le mouvement des vents, mais aussi les différents types de poudres pour les armes à feu employées dans les guerres sur terre et en mer et, de plus, « l'art de voler, la seule qui manque au monde » (« l'arte del volare che sola manca al mondo »). Il s'agit, de ce fait, d'une ville organisée pour offrir une encyclopédie des arts, dont l'efficacité du système didactique est prouvée et doit être attribuée, non pas aux images *agentes* construites artificiellement, mais aux images vives de la nature⁵³.

Dans plusieurs lettres, Campanella développe ultérieurement son projet pédagogique fixé dans la *Cité du Soleil* :

[Il s'agit d'] enseigner pendant une année la rhétorique, la poétique, la philosophie, la politique, la médecine, l'astrologie, la cosmographie à tout esprit apte à apprendre, pour faire en sorte qu'il comprenne mieux les choses que tout autre [esprit] scolarisé dans les écoles ordinaires ; en enseignant à philosopher sur les objets et non pas sur les mots, en construisant tout art à partir du livre du monde et de la mémoire locale, sauf la théologie, car elle demande l'autorité, et la loi, que l'on atteint par les dites sciences⁵⁴.

L'ambition de pouvoir enseigner autant de matières, dans un espace de temps si limité, pourrait sembler être une prétention exagérée, mais cela n'était pas le cas pour Campanella. En effet, en deux lettres, il insère ce projet dans la liste des tâches pour lesquelles il serait prêt à parier sur sa vie. Mais comment considère-t-il possible d'exciter la mémoire à ce point ?

⁵¹ Yates, 1972, p. 274, voir aussi Bolzoni, 1995, 198 sv

⁵² Campanella, 1998, p. 67: « s'imparano le scienze con facilità tale, come vedi, che più in un anno qui si sa, che in dieci o quindici tra voi ». C'est nous qui soulignons.

⁵³ Voir Bolzoni, 2012, pp. 175, 190, 292-313 et Bolzoni, 1998, pp. 48-60.

⁵⁴ Campanella, 2010, n°8, p. 15; n°11, pp. 49- 51: « Insegnar in spazio d'un anno rettorica, poetica, logica, filosofia, politica, medicina, astrologia, cosmografia ad ogni ingegno atto ad imparar, e far che intenda meglio le cose che un altro versato nelle scuole communi, insegnando a filosofar sopra le cose, non sopra le parole, e far il mondo libro e memoria locale d'ogni arte, salvo della teologia, che vuol autorità assai, e la legge, alle quali per le dette scienze in breve s'arriva».

Pour Campanella, la mémoire est une sensation anticipée (« *sensu anticipato* »), car l'homme se souvient uniquement de ce qu'il a connu auparavant par sa perception sensorielle. Alors, la même faculté cognitive perçoit les différents affects et les garde en mémoire, en associant les sensations qui leur sont similaires⁵⁵. Ainsi, toutes nos connaissances peuvent être reconduites à une perception précédente. Par ailleurs, même l'image d'une chimère résulte de l'association arbitraire d'objets différents que nous avons précédemment perçus.

De plus, si l'homme peut s'exprimer sur des objets qu'il ne connaît pas, cela n'est possible que grâce aux objets qu'il a déjà expérimentés, car il s'exprime sur la base des qualités sensibles qu'ils ont en commun (« *dalle cose presenzialmente sentite e in memoria serbate alle non sentite si va* »⁵⁶).

L'enseignement de Telesio, à ce sujet, est évident. Le philosophe de Cosenza avait formulé une théorie de la mémoire, qu'il assimilait à l'habitude, en définissant très clairement les conditions du souvenir. L'esprit vital possède une activité propre :

Les passions qu'il reçoit, les mouvements dont il est mû, ne cessent pas au moment où il les reçoit et au moment où il se meut, et il ne faut pas croire qu'il les oublie aussitôt et ne peut les reproduire ; en effet, comme il est doué au plus haut point de sensibilité et de mobilité, il se constitue en lui, surtout lorsqu'il a reçu de certains objets, des impulsions très fortes, très fréquentes et de longue durée, un certain état permanent, et une certaine connaissance, appelée mémoire, des mouvements dont il a été mû et des passions dont il a pâti les mouvements reçus se conservent en lui, et il peut de nouveau, dès qu'il le veut, les répéter, et en fait il les répète⁵⁷.

Nous pouvons donc en déduire que déjà pour Telesio la mémoire n'était qu'une sensation conservée et le souvenir, l'instrument permettant de récupérer cette sensation passée, par les mouvements qui l'avaient déclenchée auparavant.

S'il s'agit de l'idée que nous retrouvons chez Campanella, nous pouvons quand même reconnaître un pas en avant de sa part, réalisé en direction d'une mnémotechnique. Ainsi, dans le *Senso delle Cose* également, il assure qu'il est possible de renouveler et fortifier la mémoire grâce à l'art de la mémoire locale, la technique répandue à la Renaissance, citée plus haut, reposant sur la combinaison des éléments à mémoriser avec des images et des lieux.

Bien loin de reposer sur une association arbitraire, les contenus et les images doivent être situés selon une échelle de ressemblance qui fait que l'on se déplace

⁵⁵ Campanella, 1925, p. 98: « Che la memoria sia *sensu anticipato* detto abbiamo di sopra, perchè quelle cose sole ci ricordiamo che avemo sentito: dunque la medesima virtù sente le spezie e le riserba ».

⁵⁶ Campanella, 1939, pp. 479, 487-489.

⁵⁷ Telesio, 1976, p. 314.

d'une image sensible connue à une autre qui lui ressemble⁵⁸.

Le sensualisme de cette technique de remémoration ressort facilement, tout comme la racine chrétienne du recours aux images pour transmettre le savoir : les fresques sur les voûtes et les nefs des églises apprenaient aux fidèles illettrés les histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament, depuis le Moyen Âge. L'idée que l'on puisse apprendre uniquement par des images, en contemplant une « prédication muette »⁵⁹, pour utiliser l'expression de Pierre Riché, demeure un point essentiel de la mnémotechnique de Campanella.

D'autre part, la thèse que le choix des lieux ait un impact sur l'apprentissage des événements et des notions plonge également ses racines dans la tradition la plus ancienne de la mémoire artificielle. L'un des préceptes-clés des Anciens était d'attribuer à des lieux définis des signes ou d'images reliés entre eux afin que le parcours de ces lieux reconstitue d'un même mouvement l'ordre discursif des choses qu'ils présentent⁶⁰. Dans le second livre du *De Oratore*, Cicéron écrit que pour exercer cette partie de l'intelligence, il faut choisir des lieux distincts, fixer une image dans l'âme des choses que l'on souhaite mémoriser, puis disposer ces images dans ces lieux. Il considérait ainsi que l'ordre des lieux conserve l'ordre des choses et la représentation des choses dénote les choses elles-mêmes⁶¹. Alors, placées selon un ordre précis, les images des événements ou des notions sont *agentes* de ce dont on souhaite se souvenir⁶², une thèse relatée aussi dans la *Rhétorique pour Hérennius*, œuvre attribuée un temps à Cicéron, en raison des ressemblances avec le *De l'invention*.

Campanella connaissait bien Cicéron⁶³, cependant, il pourrait puiser cette thèse de la réflexion de Thomas d'Aquin, comme en d'autres occasions. C'est précisément en se référant à ce traité apocryphe (*Ad Herenn.* 3, cc. 16, 24), que le docteur Angélique avait souligné que la mémoire ne peut pas être expliquée seulement à partir de la nature, mais qu'elle peut recevoir un apport significatif de la part de l'art et de l'activité personnelle. De plus, parmi les quatre astuces

⁵⁸ Campanella, 1925, p. 100: « l'arte della memoria locale, al senso esposta in cose assai sensibili e note, ponendo le cose cognite per simiglianza, mostra che la memoria sia senso indebolito che così si rinnova e fortifica ».

⁵⁹ Pierre Riché, 1999, p. 35; Grégoire le Grand, 1982, p. 768.

⁶⁰ Benzi, 2009, pp. 103-126.

⁶¹ Cicéron, 1975, lib. II, 86, p. 266: « Itaque iis, qui hanc partem ingenii exercerent, locos esse capiendos et ea, quae memoria tenere vellent, effingenda animo atque in iis locis conlocanda : sic fore, ut ordinem rerum locorum ordo conservaret, res autem ipsas rerum effigies notaret ». Voir Mouchel, 1990, ch. II, pp. 121-122

⁶² Carruthers, 1998, p. 28: « En rhétorique, les images mnémotechniques sont appelées *imagines agentes* parce qu'elles sont "en action" autant qu'elles "agissent" elles-mêmes sur d'autres choses ».

⁶³ Les renvois à Cicéron sont éparpillés dans les œuvres de Campanella. En particulier voir Panichi, 2012, pp. 257-266

indiquées pour permettre à l'homme de développer sa capacité mnémotechnique, la première consistait, justement, à revêtir ce dont l'on souhaite se rappeler par des images adaptées. Mais, pour quelle raison la mémoire bénéficierait-elle de la présence de ces images ? Thomas insistait sur le fait que la connaissance humaine s'exerce davantage dans le domaine des réalités sensibles, tout en rappelant qu'Aristote (*De mem. et rem.*, II) avait enseigné que les réminiscences tirent parti des lieux, car il est possible de se déplacer aisément d'un endroit à l'autre⁶⁴.

Nous pouvons, ainsi, reconnaître chez Campanella la volonté d'élaborer une mnémotechnique selon la tradition de la Renaissance, bien que sa proposition soit le résultat du syncrétisme de traditions très différentes, qu'il réunit sous l'élan de la démarche de Lulle, mais selon sa propre conception de la mémoire.

Les expressions les plus caractéristiques de la philosophie de Lulle semblent influencer Campanella également dans d'autres contextes, plus spécifiquement métaphysiques et théologiques.

3. Campanella interprète de Lulle dans sa *Métaphysique*

Dans sa *Métaphysique*, Campanella évoque la théorie des corrélatifs, en laissant jaillir, dans son discours, l'une des expressions les plus caractéristiques de la pensée du philosophe catalan⁶⁵. Lulle avait enseigné que, dans la perspective de l'action, qui est inséparable de l'essence, trois possibilités s'offrent : la capacité de l'action, exprimée par le suffixe *-tivum*, par exemple *amativum* ; le terme possible de l'action, indiqué par *-bilis*, *amabilis*, et, enfin, la possibilité de l'action qui est rendue par le suffixe *-are*, *amare*. Que l'action soit déjà accomplie ou en cours d'accomplissement, nous aurons donc ces trois termes : l'agent (*-ans*, *amans*),

⁶⁴ Thomas d'Aquin, 1895, t. VIII, p. 367: « Ut Tullius dicit, in sua rhetorica, memoria non solum a natura profiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae. Et sunt quatuor per quae homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., *a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt*. Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras*. Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., quod *meditationes memoriam salvant*, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes ».

⁶⁵ Gayà, 1979; Pring-Mill, 2008, pp. 141-166.

l'effet (-*atum*, *amatum*) et l'action (-*are*, *amare*). Lulle adopte l'exemplarisme trinitaire⁶⁶, et son affirmation de Dieu comme cause s'appuie sur une relation de ressemblance avec les choses créées. Cette relation ne s'établit pas uniquement selon les principes de l'être, comme la bonté ou la grandeur, mais selon les structures ternaires de ces principes que sont précisément les corrélatifs. Le schéma corrélatif, appliqué aux dignités divines, constitue la pierre angulaire de toute la démarche de Lulle : démontrer que toute la réalité est dérivée de Dieu⁶⁷. Cette explication, visant à dévoiler la source théologique du réel, pourrait faire penser que la métaphysique théologique de Campanella se nourrit en quelque sorte de la réflexion du philosophe catalan, si l'on ne prenait pas en compte les différences entre ses *primalitas* et les dignités divines et la tradition sur laquelle ses deux théories reposent.

La doctrine des primalités de Campanella qu'il considère comme sa propre formulation originale, mais héritée de la pensée de saint Augustin⁶⁸, conçoit chaque être se composant de la puissance d'être, de la conscience d'être et de l'amour d'être, tout comme Dieu, dont il manifeste l'image et l'empreinte (« omne enim ens constat potentia essendi, sensu essendi, et amore essendi, sicut Deus, cuius imaginem aut vestigium gerunt »)⁶⁹. Il est intéressant de remarquer que cette idée du monde comme le lieu où la beauté et la bonté de Dieu resplendent, est tirée de l'Hermétisme⁷⁰, notamment du *Discours* d'Hermès Trismégiste à Tat sur le Nous universel, comme Campanella le reconnaît⁷¹, bien que cette description s'insère dans une vision panthéiste, étrangère au philosophe. En effet, s'il est vrai que Dieu est interne à toutes choses et manifeste sa force pénétrante dans le monde et qu'il est présent dans tous les éléments naturels, il est, en même temps,

⁶⁶ Pour la structure trinitaire du monde voir le *Liber de Correlativis Innatis* (1310).

⁶⁷ Lulle, 1986, LXX, pp. 21-25: *De tertia parte huius libri quae est de definitionibus principiorum*.

⁶⁸ Campanella, 1936, I, p. 315. Saint Augustin d'Hippone dans le *De Trinitate libri quindecim*, avait distingué les facultés de l'homme, en indiquant dans quelle mesure elles sont capables de lui faire entrevoir la nature de Dieu, qu'il ne considère pas au-delà de l'être comme les néoplatoniciens le croient. À travers la foi, l'homme peut en quelque sorte entrevoir la nature de la Trinité. Il est possible de connaître Dieu grâce à une analogie. L'âme de l'homme a été créée à l'image de Dieu et, au travers de cette dernière, nous pouvons parvenir à connaître Dieu. Le caractère de l'âme étant l'unité, tout en conservant cette unité, elle possède trois facultés : la mémoire, l'intelligence et la volonté. À travers la mémoire, l'âme reconnaît l'unité de sa nature, même si elle se montre dans le temps sur des modalités différentes ; grâce à l'intelligence, l'âme se reconnaît elle-même, et grâce à la volonté, elle s'aime elle-même. La même chose peut être dite de Dieu : l'unité de la nature de Dieu se manifeste à travers l'unité de l'âme, tandis que la trinité des personnes divines est exprimée par la triplicité des fonctions de l'âme. Le Père est évoqué par la mémoire, comme l'Éternel, le Fils est symbolisé dans l'intelligence, comme la Parole, le Saint-Esprit, par la volonté, en tant qu'Amour. Campanella, adopte l'argument de saint Augustin, en estimant que toutes les choses, bien qu'à différents degrés, jaillissent de l'amour et de la sagesse.

⁶⁹ Campanella, 1967, p. 39.

⁷⁰ Garin, 1977.

⁷¹ Campanella, 1637, p. 35; 2004, vol. I, p. 38.

transcendant et différent d'eux dans son essence. Dieu constitue le monde, pas dans le sens où il s'identifie avec la pluralité des choses créées ou comme forme du monde, mais en tant que cause agent de toute chose⁷². La relation entre Dieu et les choses naturelles, chez Campanella, ne reflète pas une vision de type panthéiste⁷³ ni d'étrangeté, mais d'analogie⁷⁴.

Or, les dignités divines fixées par Lulle sont « les principes substantiels et accidentels de toutes les choses »⁷⁵ et reflètent tous les aspects de la Création dans la mesure où « dans la Création du monde, chaque raison divine s'y manifeste »⁷⁶. Par conséquent, « par la bonté de la créature est signifiée la bonté de Dieu, et par la grandeur de la créature est signifiée la grandeur de Dieu »⁷⁷ et ainsi de suite.

S'il est vrai que, pour les deux philosophes, le lien fondamental qui relie Dieu et le monde est la ressemblance, néanmoins la proposition d'une lecture analogique du rapport entre le Créateur et la création, comme nous l'avons vu, avait été formulée par saint Augustin. Les idées augustinienes, tout comme l'héritage néoplatonicien, constituent la toile de fond commune de la discussion⁷⁸.

Ces quelques remarques exposées, nous pouvons considérer de plus près le contenu du chapitre de la *Métaphysique* où Lulle est explicitement cité. Campanella s'attarde sur l'opération, un terme qui indique dans son langage l'activité d'un être qui s'engage dans la conservation de son propre être, alors que l'action s'adresse à l'extérieur.

Dans la philosophie médiévale et dans la tradition thomiste, le terme *operatio* désignait de manière générale une activité correspondante au terme *enérgeia*. Campanella fait remarquer que les théologiens, ne pouvant pas se prévaloir d'un terme spécifique, ont été contraints à utiliser l'expression « opération interne » pour distinguer l'opération de l'action, considérée comme une opération tournée

⁷² Campanella, 2004, p. 36: « Ergo datur Ens per se corporum et formarum causa regens [...]: Ens per se eminenter habens omnium rerum entitates ».

⁷³ Campanella était au courant de la discussion de Giordano Bruno sur ce thème : « Il cite en effet plusieurs fois le Nolain (« Nolanus » ou « ille Nolanus »), ou un certain Nolain, parlant à l'occasion de la « Nolana physiologia », d'ailleurs il pourrait se référer à Bruno sous l'appellation de *quidam recens Lucretianus*. Enfin, il y a des endroits où les conceptions brunniennes semblent être évoquées sans désignation de paternité » (Lerner, 2003, p. 388).

⁷⁴ Campanella, 1939, I, II, p. 229: « Deus enim est omnis natura et omne nomen causaliter et eminenter, in philosophia altissima, non formaliter. Quia enim omnia creavit, habet in se ideas et rationes rerum creaturarum, et quidquid perfectionis et entitatis est in rebus et nominatur in rebus, est etiam in Deo, et longe plus infinitum [...]. Praeterea quando dicimus Deum esse omnem naturam eminenter, non damus cuius naturae deitatem, sed Deo naturarum omnium entitatem et perfectionem ».

⁷⁵ Lulle, 1990, pp. 14-16.

⁷⁶ Lulle, 1996, XIV, pp. 43 et sv. Voir aussi *Proverbes XXXVI*, 17.

⁷⁷ Lulle, 2000, pp. 212-214.

⁷⁸ Eco, 2016, pp. 74 et sv.

vers l'extérieur⁷⁹. Le philosophe en conclut qu'il est nécessaire de comprendre l'opération comme une activité liée à la constitution intrinsèque de l'être, grâce à laquelle l'être se conserve lui-même. Dirigée vers l'extérieur, l'action révèle l'être des choses, ainsi nous savons que la chaleur existe pour le fait qu'elle réchauffe (« *cognoscimus enim calorem esse ex eo, quod calefacit* »⁸⁰). Bien loin de se conserver lui-même, dans l'action l'agent imprime sa ressemblance au patient⁸¹. L'action, se manifestant à l'extérieur, découle d'un principe intrinsèque et pérenne qui la constitue et la conserve⁸². L'exemple du ciel et de la terre que Campanella offre dans les pages suivantes éclaircit sa thèse. Comme le ciel qui est igné œuvre de manière pérenne lorsqu'il se meut, de la même façon la terre œuvre quand elle ne se déplace pas, car son opération est la stase qui est de même ce qui la conserve⁸³. D'autre part, dès qu'un être perd son opération, il perd également son être, comme le feu qui, privé de son mouvement, s'éteint⁸⁴.

L'acte interne, dans lequel consiste l'opération, est puissance essentielle, à savoir la première primalité, qui fait en sorte que chaque chose soit ce qu'elle peut être. Cette action du potestatif présuppose que l'agent œuvre selon une cause idéale, c'est-à-dire la sagesse, la deuxième primalité. Ainsi, la cause agissante procède en connaissant l'effet possible de son action et sa ressemblance avec les objets sur lesquels elle intervient. Alors, la cause idéale, dont l'effet est la sagesse, et la cause agissante, soutenue par la puissance, doivent être considérées comme des causes distinctes et ne peuvent pas être identifiées, bien qu'elles participent conjointement à l'essence de chaque être⁸⁵. Quelle en est la preuve?

Campanella prouve la thèse qu'il avance à l'appui d'un fait : quand le patient reçoit parfaitement la ressemblance avec l'agent, l'action et la passion cessent⁸⁶

⁷⁹ Voir Accietto-Gualtieri, 2000.

⁸⁰ Campanella, 1967, p. 324: « *Operatio autem cum esse et cum agere convenit, et quasi media est. Idecirco actum conditionem actuantem dicere non dedecit : at addidi perennem: ad differentiam actionis et passionis, et aliorum actuum : quoniam actus transies non est operatio, sed actio intranea, ut itelligere et amare : vel ad extra, ut canere, et aedificare : et quoniam accidentis non est operatio, sed essentiae relatae ad esse suum, non ad objecta exteriora, sicuti refertur actio, et propter essentiam ens est, et gratia operationi aliquando, seu usus, essentia* ».

⁸¹ Campanella, 1967, p. 324: « *Actio enim, ut dictum est, est effusio similitudinis agentis causae sive naturalis, sive idealis, sive utriusque in potentiam causam : ergo servat agentem non in se, sed in alio, in quo imprimit agentis similitudinem* ».

⁸² Campanella, 1939, p. 224: « *L'operazione è quell'habito delle cose che conserva quelle in sè stesse nell'esser loro* ».

⁸³ Sur le mouvement en tant qu'opération de la conservation du ciel, voir Campanella, 1974, pp. 347-397.

⁸⁴ Campanella, 1967, p. 326: « *Quies ergo est terrae operatio, qua impsa vivit, et servatur : caeli autem seu solis motus. Et cum essentia operationem perdit, perdit etiam esse; ignis enim privatus motu extinguitur: ita et tellus quiete privata a suo esse removetur, et perditur* ».

⁸⁵ Cesaro, 2003, p. 31.

⁸⁶ Pour Campanella, la passion consiste à recevoir la ressemblance de quelque chose d'extérieur (voir

(«Cum ergo perfecta fuerit effusio, vel cum perfecte patiens similitudinem agentis receperit, cessat actio passioque »⁸⁷). Alors que l'opération ne cesse jamais, car elle vise à conserver la nature et ne nécessite pas un agent ni un patient, mais la seule essence en acte.

La raison pour laquelle Lulle est convoqué sur ce sujet est alors évidente. Pour Campanella, le discours de Lulle, lorsqu'il dit que l'opération de la bonté est de rendre bon et celle de la grandeur de rendre grand, pose beaucoup de difficultés. Il en propose une interprétation qui dénature la théorie du philosophe catalan, telle que nous l'avons abordée plus haut. Pour Campanella, il est nécessaire de comprendre le discours de Lulle, lorsqu'il dit que l'opération de la bonté est de rendre bon et de la grandeur de rendre grand, non dans le sens actif, mais dans le sens *formaliter*, c'est-à-dire non comme un acte qui constitue la chose en la rendant autre par rapport à ce qu'elle était avant, mais comme sa forme même, comme si l'on admettait que l'opération de l'essence de l'épée est d'être une épée :

Notandum quod cum Lullus dicit operationem bonitas esse bonificare, et magnitudinis magnum facere, et aeternitatis aeternificare, et essentiae essentiare, falsus est sermo, si active intelligatur, aut actuative ; sed formaliter verus, et secundum quod ipsum, nedum per se : active autem est in quarto modo perseitatis ; unaquaeque enim res est bona bonitate sua bonificante, idest constituente formaliter in esse bono : ita qui diceret gladietatem esse gladificare, id est constituere ferrum in esse gladii⁸⁸.

4. La *convenientia* de l'Incarnation : une référence implicite à la christologie de Lulle ?

Dans les volumes de sa théologie consacrés au sujet de l'Incarnation⁸⁹, Campanella s'interroge, conformément à la tradition, sur sa finalité. L'argumentation du philosophe suit trois étapes qui correspondent aux trois hypothèses différentes quant à la cause fondamentale de l'Incarnation. La première position est celle de saint Thomas⁹⁰ et de saint Bonaventure pour lesquels Dieu s'est incarné afin de remédier au péché d'Adam, sans lequel l'Incarnation n'aurait pas eu lieu. Par cette affirmation, on admet que la perfection de l'homme et de l'univers est une raison pour l'Incarnation ; malgré cela, il faut souligner que l'Incarnation est principalement due à sa chute : le péché extrême de la chute demandait un remède aussi extrême. La seconde théorie, à laquelle Campanella fait référence, est

Campanella, 1939, p. 226: « la passione è ricevimento della sembianza d'altri »).

⁸⁷ Campanella, 1967, p. 326

⁸⁸ Campanella, 1967, p. 326

⁸⁹ Miglietta, 2019, pp. 35-54.

⁹⁰ Elders, 1990; Torrell, 1999; Gilson, 1952 et Spiazzi, 997.

celle soutenue en particulier par Scot, selon lequel Dieu a choisi de communiquer avec sa créature dans toute l'ampleur de sa communicabilité, indépendamment du péché d'Adam. Le dernier point examiné par Campanella est représenté par la position de ceux qu'il appelle les théologiens « récents », c'est-à-dire par sa propre position :

La troisième théorie est celle des théologiens récents selon lesquels la volonté de s'incarner est ultérieure à celle de permettre le péché, car elle n'est pas conditionnée, puisque le mystère de l'Incarnation était déjà antérieurement défini dans la volonté de réaliser une parfaite communication⁹¹.

Or, cet argument avait été exprimé de forme spéculative et rigoureuse par Raymond Lulle dont il nous semble que Campanella se soit inspiré, même s'il ne le cite jamais dans les deux volumes de sa *Christologie*, et il connaissait assurément, comme nous l'avons vu, l'*Art général ultime* (1308). Le *Livre de la Trinité et de l'Incarnation*, publié à Barcelone en 1305, entendait démontrer que seule l'Incarnation, c'est-à-dire la présence historique et concrète de l'homme-Dieu dans le monde, porte à la perfection de la création entière. Pour Lulle, il ne peut exister de monde meilleur que celui qui accueille le Verbe de Dieu fait chair. Il ne s'agit pas de partir du concept abstrait de l'univers qui engloberait, comme son propre contenu, celui de la réalité du Christ qui serait dépendant du monde créé mais, au contraire, de découvrir de quelle manière toute la création a été finalisée par le Christ. Au-delà de toute évidence apparente, fondée sur la priorité temporelle de ce qui a été créé avant la venue au monde du Fils, le Verbe incarné est le principe et le fondement, la fin de la création de Dieu⁹².

Si, dans le *Dialogue politique*, rédigé en 1595, Campanella avait soutenu la thèse de saint Thomas⁹³ – affirmant que « Dieu prédestina en même temps qu'il prévoyait toutes ces choses [sc. le péché d'Adam], son fils bien-aimé, sa vertu et sa sagesse, à s'incarner et mourir pour remédier à nos maux »⁹⁴ – c'est dans la *Théologie* qu'il précise sa propre position définitive, avec la doctrine de la « double

⁹¹ Campanella, 1958, I, pp. 94-98: « Tertia opinio est recentiorum, quod voluntas Incarnationis et permittendi peccatum non se habent sicut prior et posterior, cum illa non sit propter hanc, neque haec propter illam, quamquam mysterium Incarnationis fuerit primo praedefinitum per voluntatem communicationi perfectae ».

⁹² Lulle, 1992, vol. V, p. 121 et pp. 390 et suiv. : « Non sicut in arbore instinctus et appetitus naturae se habent primo ad fructum, et deinde ad florem et ad subsequentia, sic Deus primo se habuit id illam creaturam, quam primo assumpsit, deinde ad alias creaturas. Et sicut in pomerio branchae, rami, folia et flores sunt, ut sit pomum, sic et multo melius omnia creata sunt, ut sit homo Christus, verus Deus et verus homo ».

⁹³ Piclin, 1983.

⁹⁴ Campanella, 1911, p. 248: « Dio predestinò nell'istesso tempo che antivedea tutte queste cose [sc. il peccato di Adamo] il suo figliuolo, sua virtù e suo senno, ad incarnarsi e morire per soddisfare al merito dei nostri mali ».

prédestination »⁹⁵. Cette formule semble reprendre la terminologie protestante, mais son utilisation par Campanella s'insère dans un tout autre horizon thématique. Pour notre auteur, au moment de la création, Dieu a prédestiné tous les hommes à la béatitude ; d'autre part : « Quel bon père engendre son propre fils pour le destiner à la fourche ou au glaive ? ». Cette première prédestination est antérieure à la prévision des péchés et des mérites : Dieu a rendu les créatures libres afin qu'elles puissent être la cause de leur propre gloire. Ainsi, chez elles, l'être, la vertu et l'essence « sont bonnes et sont destinées au plus grand bien ». Cependant, l'aboutissement à une telle fin ne se vérifie pas infailliblement, justement dans la mesure où « Dieu n'en est pas la cause lui seul, mais, en même temps, la liberté de la créature est cause », et il s'avère que « quand Dieu coopère avec une cause libre, l'effet ne se vérifie pas infailliblement », sinon le péché n'aurait pas lieu. Par conséquent, précisément à cause de l'inefficacité de la première prédestination et en prévision des péchés et des mérites, Dieu a réalisé la seconde qui s'accomplit par le remède de l'Incarnation du Christ, à condition que le Christ soit reconnu et qu'il n'y ait pas de persévérance dans le péché jusqu'à la fin. La deuxième prédestination, dans la mesure où elle tient compte des mérites de l'homme qui a accepté et bien utilisé les aides divines nécessaires pour suppléer aux manquements humains, à la différence de la première, obtient son effet. Campanella identifie la clé pour comprendre la fin de l'Incarnation par la distinction d'une prédestination à l'Incarnation dans un corps immortel, c'est-à-dire l'Incarnation glorieuse (*Incarnatio ad gloriam*), et la deuxième prédestination dans un corps mortel, ou l'Incarnation rédemptrice (*Incarnatio ad redemptionem*). La première prédestination du Christ est antérieure à la prévision du péché originel et indépendante de cette dernière : la prédestination du Christ et de tous les anges et saints, dont il est la tête, est advenue principalement dans la volonté précédente, et non « en prévision des mérites et encore moins en prévision des péchés »⁹⁶. Quand les Écritures et les Pères affirment que le Christ n'est pas venu au monde sinon pour le péché, leurs paroles doivent être entendues en référence non à sa première prédestination, mais à la deuxième, conséquente à la prévision du péché d'Adam. De ce fait, l'Incarnation du Verbe n'a pas été causée par le péché de l'homme, puisque cette dernière était déjà la fin de l'univers, mais l'a été en tant que rédemptrice : « ceci ne déroge en rien aux décrets divins si le Christ, qui devait s'incarner en chair immortelle, s'est incarné en chair mortelle ». Or, le péché d'Adam a changé la finalité de l'Incarnation, mais ne pouvait pas la motiver, et le péché lui-même fut permis « pour que ceci se vérifie par la gloire la plus élevée, sans entacher la liberté humaine »⁹⁷. Par conséquent, Campanella effectue une

⁹⁵ Campanella, 1958, I, p. 104: « praedestinatio, quae est actus Dei sibi bene placentis, duplex est ».

⁹⁶ Campanella, 1958, I, pp. 104-108.

⁹⁷ Voir *Gv*, 3, 17; *Lc*, 19, 10; *Mt*, 9, 13; *Gal*, 4, 4; 1 *Tm*, 1, 15.

conciliation entre les différentes positions qui seraient toutes valables lorsqu'on considère les divers aspects de la venue du Christ : « les uns et les autres disent bien, mais les premiers considèrent l'Incarnation glorieuse comme susceptible de devenir Incarnation rédemptrice, alors que les autres la considèrent seulement comme la rédemption de fait (*de factio*) »⁹⁸.

Il est intéressant de constater que c'est la perspective de saint Paul, déjà adoptée par Lulle et transposée par le filtre de Scot, qui rend compréhensible le passage, accompli par Campanella, du motif de l'Incarnation à la prédestination. Si la prédestination de l'homme est fondée sur celle du Christ, il ne peut s'agir en aucune manière de prédestination à la ruine, étant donné que le Christ se présente lui-même comme la Vie et la Résurrection. Le dessein de Dieu agit seulement positivement et non négativement ; il nous a prédestinés non au bien ou au mal, mais plutôt seulement au bien, ou comme saint Paul l'explique : « car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils »⁹⁹.

Conclusion

Dans ce travail, nous avons tenté d'indiquer des passages de la spéculation philosophique de Campanella où certaines thèses de Lulle paraissent profondément ancrées dans le discours du philosophe. Héritier du projet de formulation d'un nouveau langage à la portée universelle, Campanella s'éloigne de la démarche logiciste du philosophe catalan pour donner la parole à la nature. Entièrement animée, celle-ci doit nous aider par ses bruits et ses sons à trouver les mots qui l'expriment fidèlement et les symboles graphiques correspondants permettant de fixer ces vérités et de les transmettre. Les divergences qui opposent les deux théories s'expliquent par le profond sensualisme de Campanella et par sa fidélité à l'enseignement de Telesio. Le philosophe calabrais oppose ouvertement sa théorie à celle de Lulle, et, si les deux positions peuvent entrer en collision, cela est possible précisément parce qu'il maîtrisait l'*Art général et ultime*.

Pour ce qui concerne la mnémotechnique, il est possible de distinguer chez Campanella une utilisation simple de la mémoire architecturale typique de la Renaissance, par la création d'un système de mémorisation permettant d'apprendre tout ce qui a été confié au « livre du monde » par le suprême Rédacteur, de façon presque occulte. Le processus de mémorisation n'est pas volontaire, car l'apprentissage de tout contenu est garanti par la contemplation des images et

⁹⁸ Campanella, 1958, I, p. 110 : « Et utriusque bene dicunt : illi respexerunt Incarnationem ad gloriam ut possibilem etiam ad redemptionem, isti de facto ad redemptionem ».

⁹⁹ *Rm*, 8, 29. Voir aussi *Ef*, 1, 3-14.

l'excitation de la mémoire locale.

Le renvoi explicite à Lulle, présent dans la *Métaphysique*, confirme sa connaissance de la théorie de l'être du philosophe catalan, dont il propose une lecture personnelle. Bien que l'héritage de la tradition commune aux deux auteurs puisse expliquer certaines ressemblances, leur lecture de la trame divine du monde dont le but suprême est d'accueillir le Fils de Dieu les situe l'un à côté de l'autre.

Bibliographie

- ACCIETTO-GUALTIERI, Maria Giovanna, « La conservazione come concetto metafisico-teologico nel pensiero di Tommaso Campanella » *Bruniana & Campanelliana*, I, 2000, pp. 9-33.
- ADDANTE, Luca, « Campanella e Machiavelli: indagine su un caso di dissimulazione », *Studi storici*, XLV, 3, 2004, pp. 727-750.
- ALUNNI, Charles, « Tommaso Campanella entre grammaire « monumentale » et grammaire générale », *Archives de philosophie*, 1993, 56, pp. 533-548.
- AMERIO, Romano, « L'enciclopedia delle scienze nel pensiero di Tommaso Campanella », *Filosofia*, 17, 1966, pp. 154-180.
- ANGIULI, Vito, *Ragione moderna e verità del cristianesimo. L'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella*, Bari, Levante, 2004.
- BENZI, Utzima, « Réminiscences et échos pseudo-cicéroniens dans les *Regole per far la memoria locale* de Francesco Panigarola », *Cahiers d'études romanes*, 20, 2009, pp.103-126.
- BIANCHI, Massimo Luigi, « senso », *Bruniana & Campanelliana*, I, 2006, cc. 351-364.
- BOLZONI, Lina, *Il lettore creativo. Percorsi cinquecenteschi fra memoria, gioco, scrittura*, Guida, Napoli, 2012.
- BOLZONI, Lina, *La Stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1995.
- , *Una nuova lingua e una nuova metrica* dans G. Enst (éd.) *Tommaso Campanella e il secolo aureo*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 48-60.
- CAMBI, Maurizio, *La macchina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 2002.
- CAMPANELLA, Tommaso, *Cristologia, Theologicorum liber XVIII*, éd. R. Amerio, Roma (éd.), Centro Internazionale di studi umanistici, 1958, 2 vol.
- , *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, edidit Gabriel Naudaeus, Parisiis, apud viduam G. Pelé, 1642.
- , *Del Senso delle cose e della magia*, A. Bruers (éd.), Bari, Laterza, 1925.
- , *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, D. Ciampoli (éd.) Lanciano, Carrabba, 1911.
- , *Dio e la predestinazione, Theologicorum liber I*, Romano Amerio (éd.), Vita e Pensiero, Milano 1936 [vol. I], Firenze, Vallecchi, 1949 [vol. II], 2 vol.
- , *Epilogo magno*, C. Ottaviano (éd.), Reale Accademia d'Italia, Roma, 1939.
- , *Etica*, G. Ernst (éd.), Pisa, Edizioni della Normale, 2015.

- , *Grammaticalivum libri tres*, Introducción, edición, traducción y notas de Joaquín Villalba Álvarez, Cáceres 2021.
- , *La filosofia che i sensi ci additano*, L. Firpo (éd.), Napoli, Vivarium, 1992.
- , *La profezia di Cristo, Theologicorum liber XXV*, R. Amerio (éd.), Roma, Centro Internazionale di studi umanistici, 1973, 2 vol.
- , *L'ateismo trionfato: ovvero Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, éd. G. Ernst, Pisa, ed. Scuola normale superiore, 2004, 2 vol.
- , *Le Poesie*, F. Giuncotti (éd.), Torino, Einaudi, 1998.
- , *Lettere*, G. Ernst (éd.), Firenze, Leo S. Olschki, 2010.
- , *Lettere*, V. Spampinato (éd.) Laterza, Bari, 1927.
- , *Magia e grazia Theologicorum liber XIV*, éd. R. Amerio, Roma, Fratelli Brocca editori, 1957.
- , *Medicinalium iuxta propria principia libri septem. Opus non solum medicis, sed omnibus naturae et privatae valetudinis studiosis utilissimum*, sumptibus J. Caffin et E. Plaignard, Lugduni, ex officina Ioannis Pillehotte, 1635.
- , *Metafisica*, G. Di Napoli (éd.), Bologna, Zanichelli, 1967, 3 voll.
- , *Philosophia sensibus demonstrata in octo disputationes distincta*, Neapoli, apud H. Salvianum, 1591.
- , *Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, R. Amerio (éd.), CEDAM, Padova 1939.
- , *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere*, G. Ernst(éd.), Pisa F. Serra, 2007.
- , *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres, libri 18*, apud D. Langlois, Parisiis 1638.
- CARRUTHERS, Mary, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, trad. fr. par F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1998.
- CESARO, Antimo, *La politica come scienza*, Milano, Franco Angeli editore, 2003.
- CICERON, Marcus Tullius, *Dell'oratore*, A. Pacitti (éd.), Bologna, Zanichelli, 1975.
- D'AQUINO, Thomas, *Summa theologiae*, Commissio Leonina, Romae, Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, vol. VIII 1895.
- DE FRANCO, Luigi, *La Philosophia sensibus demonstrata di Tommaso Campanella e la dottrina di B. Telesio* dans Id., *Bernardino Telesio, la vita e l'opera*, Edizioni periferia, Cosenza 1989, pp. 213-234.
- DE VINCI, Antonella, *Fra le letture del giovane Tommaso Campanella*, Milano, Jaka Book, 2002.
- ECO, Umberto. *Ecrits sur la pensée au Moyen Age*, Paris, Grasset, 2016.
- ERNST, Germana, « *Io vivo come scrivo* ». *Il diverso parlare di filosofia di Tommaso Campanella* dans *Virtù ascosta e negletta*, G. Ernst et R. Calcaterra (éds), Milano, FrancoAngeli, 2011, pp. 13- 27.
- GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.
- SPIAZZI, Raimondo, *Il pensiero di S. Tommaso di Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.
- FINTONI, Monica (1996), « *Impostura e profezia nelle poesie filosofiche di Tommaso Campanella* », *Bruniana & Campanelliana*, vol. 2, cc. 179-184.
- FIRPO, Luigi, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, éd. L. Firpo, Torino, V.

- Bona, 1940.
- FRAJESE, Vittorio, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002.
- GARIN, Eugenio, *Ermetismo del Rinascimento*, Palumbo, Palermo, 1977.
- , *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1979.
- GATTI, Paola, *Il gran libro del mondo nella filosofia di Tommaso Campanella*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2010.
- GIGLIONI, Guido, « Senso, linguaggio e divinazione nella filosofia di Tommaso Campanella », *Rivista di Storia della Filosofia*, 64, 2009, pp. 309-320.
- HEADLEY, John M., *The Controversy with Machiavelli*, dans Id., *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 180-196.
- KAHN, Didier, *Alchimie et Paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Suisse, Droz, 2007.
- LAMACCHIA, Alda, « Il posto irriducibile della metafisica nella “Instauratio scientiarum” » dans *Überwindung della metafisica*, Tilgher, Genova, 1986, pp. 99-126.
- LE GRAND, Grégoire, *Registrum epistolarum* dans *Opera*, Dag Norberg (éd.), Corpus Christianorum Lat. CXL, libri VIII-XIV, Turnholti, Brepols, 1982.
- LERNER, Michel-Pierre, *Campanella lettore de Bruno ?*, dans E. Canone, *La filosofia di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze 2003, pp. 387-415.
- , « Le protestantisme vu par Tommaso Campanella », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 58, 2, 1978, pp. 163-191.
- Luigi Firpo, *I processi di T. Campanella*, Salerno ed., Roma 1998.
- LULLE, Raymond, *Ars generalis ultima* dans *Opera latina*, Corpus Christianorum, Turnhout, Brepols, (vol. LXXV, 1986; Supplementum lullianum I, 1990.
- , *Felix ou le Livre des Merveilles*, traduit par P.Gifreu, Monaco-Paris, Anatoia, Edition du Rocher, 2000, pp. 212-214.
- , *Le Livre des mille proverbes*, Éditions de la Merci, Perpignan, 2008.
- , *Liber de trinitate et Incarnatione*, chap. 6, n. 5 dans C. Leonardi (éd.), *Il Cristo*, Mondadori-Valla, Milano 1992, vol. V.
- MERCATI, Angelo, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1942.
- MIGLIETTA, Deborah, *Anatomie d'un homme-Dieu: éléments de la christologie et de la physiologie de Tommaso Campanella*, Paris, Honoré Champion, 2019.
- MUZZI, Sara, (éd.), « Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric : storia di una falsificazione testuale e dottrinale », *Medioevo*, 20, Centro italiano di Lullismo, Antonianum, Roma, 2010.
- PADLEY, George A., *Grammatical Theory in Western Europe 1500-1700. The Latin tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Palumbo, Margherita, « Il libro della natura », *Bruniana & Campanelliana*, I, 2006, coll. 257-264.
- PANICHI, Alessandro, « Campanella lettore di Cicerone, De divinazione, II, 57, 117-118 », *Bruniana & Campanelliana*, 18, 1, 2012, pp. 257-266.
- PEREIRA, Michela, *The Alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, London, Warburg institute, 1989.
- PICCARI, Paolo, *Giovan Battista Della Porta: il filosofo, il retore, lo scienziato*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

- PICLIN, Michel, *Philosophie et Théologie chez Saint Thomas D'Aquin*, Klincksieck, Paris 1983.
- PONZIO, Paolo, *T. Campanella. Filosofia della natura e teoria della scienza*, Levante editori, Bari, 2001.
- PRING-MILL, Robert, *Le microcosme lullien: introduction à la pensée de Raymond Lulle*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2008.
- RAVANNAS, Petrus, *Phoenix, sive artificiosa memoria*, Venezia, Bernardinus de Choris, 1491.
- RICHE, Pierre, *Écoles et enseignements dans le Haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1999.
- ROMANO, Marta M. M. (éd.), *Il Lullismo in Italia, itinerario storico-critico*, Officina di Studi Medievali, Palermo, Pontificia Università Antonianum, 2015, pp. 415-426.
- ROSSI, Paolo, « Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: i teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno », *Rivista critica di storia della WlosoWa*, XIV, 1959, pp. 28-59.
- , *Clavis universalis : arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, Grenoble, Millon, 1993.
- , *Le origini della pansofia e il lullismo nel secolo XVII dans Umanesimo e esoterismo*, Atti del V congresso internazionale di studi umanistici, Padova, 1960, pp. 97-216.
- RUBIO, Josep E., *Raymond Lulle: le langage et la raison : une introduction à la genèse de l'Ars*, Paris, Vrin, 2017.
- SECCHI, Pietro, « Due motivi lulliani nella metafisica di Bruno », *Bruniana & Campanelliana*, 10, 1, 2004, pp. 193-197.
- TELESIO, Bernardino, *De rerum natura. Libri VII- VIII- IX*, éd. L. De Franco, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- TORNITORE, Tonino, *Apparato paratestuale a La città del Sole*, Milano, Edizioni Unicopli, 1998.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Desclée, Paris 1999, II vol.
- , *Amico della verità: vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2006.
- VASOLI, Cesare, *Civitas mundi: studi sulla cultura del Cinquecento*, Ed. di Storia e letteratura, Roma 1996.
- , «Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno», *Archivio di WlosoWa*, 1958, pp. 251-304.
- YATES, Frances A., *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Rome-Bari, 1988.
- , *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- ZOPPI GARAMPI, Silvia, *Tommaso Campanella. Il progetto del sapere universale*, Vivarium, Napoli 1999.

9. PETRO HIERONYMO SANCHEZ DE LIZARAZO

ALBERTO PAVANATO

ALESSANDRO TESSARI

Università di Padova

Università di Freiburg

Quest'opera esce a stampa la prima volta nel 1613 e subito dopo nel 1619. Sanchez sa che l'anno precedente¹ la Congregazione dell'Indice aveva esplicitamente condannato l' *Ars Brevis* di Ramon Llull di cui quest'opera è una sontuosa e in qualche modo pretenziosa esposizione. In copertina sotto il titolo che a sua volta è più che programmatico potremmo dire 'proclamativo' c'è la copertura assicurativa:

Sub correctione Sacrosanctae Romanae Ecclesiae

Perché suona 'proclama' quest'opera? Perché si propone come 'Metodo' *ad omnes scientias facilius et citius addiscendas...* che era il programma presentato da Llull tre secoli prima, su cui si era accanita la persecuzione dell'Inquisitore Eymeric. Tale persecuzione fu così maldestra da provocare per reazione il supporto dei reali aragonesi con una nutrita serie di privilegi alle Università o alle città perché diffondessero l' *Ars Magna* lulliana. La protezione prosegue con gli Asburgo che subentrano agli Aragona.

Questo dà a Sanchez sicurezza nello stampare questo libro perfino nella sua abitazione trasformata in stamperia con distribuzione in diversi paesi². C'è la protezione del potentissimo Filippo II e, dopo la morte di questi, del figlio Filippo III³. Gli Asburgo sono i dominatori del Vecchio e Nuovo Mondo. E in Italia tengono sotto controllo a tenaglia lo stato della Chiesa che già aveva conosciuto la potenza devastatrice dell'imperatore Carlo V con il suo sacco di Roma del 1527. Verso la fine del secolo soprattutto ad opera di Filippo II che si offre come spada a difesa della riforma tridentina della Chiesa i rapporti diventano più politici e diplomatici: Sanchez sarà ambasciatore degli Asburgo presso il papato per sollecitare il processo di beatificazione di Llull. Già prima della sua morte nel 1598, Filippo II si era preoccupato di sottrarre alle carceri dell'inquisizione veneziana e poi romana Giordano Bruno che aveva diffuso in tutte le corti europee l'*Ars lulliana*. Una condanna di Bruno poteva pregiudicare la beatificazione di Llull.

¹ Pavanato – Bottin, 2008-2009, p.89.

² Pavanato – Bottin, p.83 e sgg.

³ Carreras y Artau, 2001, Vol.2°, pp.250-269.

Gli scriventi, nel Congresso della SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*) tenutosi a Freising in data 20-25 Agosto 2012, intitolarono il loro contributo:

Ramon Llull, René Descartes: from Analytics to Euristics

Alberto PAVANATO
(Padova)

Alessandro TESSARI
(Freiburg im Breisgau)

IORDANVS
BRVNVS
NOLANVS.
DE LAMPDAE
COMBINATORIA
Lulliana.

Ad infinitas propolitiones & argumentationes
sunt necesse habere, quo talis quilibet
de quocumque eorum, de quocumque
dum, & quocumque quod in omni habet
rationem. Eius & circa dicitur ad omnem
Lullianam, & calancam generis, & operum
antiquorum, & non potest plura Py-
thagoraeum Cabalisticum myste-
ria continere, &c.

Ad amplissimum Vitebergensis
Academiae Societatis.

VITEBERGAE.
ANNO M. D. LXXXVII.

1587



1609



1613



1637

E posero a confronto i frontespizi dei quattro libri che delineavano l'orizzonte del loro intervento.

La tesi degli scriventi puntava ad evidenziare quanto distratta fosse la tradizione della storiografia filosofica dell'Età moderna, quella che identifica con il *Discours* di Descartes non tanto la nascita del metodo scientifico quanto il suo lancio pubblicitario.

Tutti sanno che il metodo scientifico moderno nasce nel secolo precedente con Copernico e Galileo. Ma appunto il conflitto con l'Inquisizione alterò il riconoscimento pubblico di questi due padri della modernità. Copernico fece uscire prudentemente il suo *De revolutionibus* nell'aprile del 1543, pochi giorni prima della sua morte che avvenne il 24 maggio dello stesso anno; mentre Galileo subì le note e ripetute persecuzioni. Fu proprio dopo la seconda condanna di Galileo che Descartes si decise ad uscire allo scoperto in difesa della Chiesa e prendendo le distanze dall'eliocentrismo galileiano. La preoccupazione di non apparire troppo vicino al condannato Galileo spinse Descartes a specificare nel suo *Discours* che egli si era occupato delle teorie eliocentriche propugnate da 'quelque autre'⁴, così viene definito Galileo, fino a quando la 'disapprovazione' della Chiesa per quelle teorie lo convinse ad abbandonare quelle ricerche. Per inciso tra le condanne di Galileo c'era stato un intermezzo piuttosto clamoroso: il rogo di Giordano Bruno in Campo de' Fiori, a Roma il 17 febbraio del 1600. Condanna che certamente

⁴ Descartes, (par Adam-Tannery), 1996, p. 60.

consigliò Descartes a fare questa pubblica sottomissione al magistero della Chiesa. Nel carteggio col francescano Marin Mersenne⁵, coltissimo e raffinatissimo pensatore e consigliere assiduo di Descartes, c'è un riferimento alla figura di Bruno definita da Mersenne con gli epiteti più truculenti. E pertanto meritevole della tremenda fine cui fu condannato⁶.

In sequenza Bruno⁷, Alsted, Sanchez riespongono, e in qualche modo aggiornano, il programma lulliano di una tecnica di acquisizione del sapere che superasse la rigidità dell' *Arbor porphyriana* per proporre uno schema che uscisse dalla rigidità dell' analitica per aprirsi all'euristica. E questo grazie al sistema di ruote concentriche cui Lull certamente si ispirò a partire dalla Cabala ebraica che nella sua terra, dalla Catalogna alla Provenza, aveva raggiunto alti livelli speculativi. Mentre nell' *Arbor porphyriana* l'organizzazione del sapere, e dei saperi, ha carattere ordinativo, enciclopedistico e risente della lunga tradizione della memoria per *imagines et loci* che ai tempi di Lull contava quasi due millenni, nel sistema lulliano gli alfabeti posti su due ruote rotanti, sono un'algebra che si combina all'infinito una combinatoria decisamente euristica. Si ritiene interessante indagare con quale scarso interesse la storiografia filosofica europea abbia distrattamente sorvolato sulle date dei tre frontespizi surriportati che portano direttamente alla pubblicazione del *Discours* cartesiano. *Discours* che enfatizza con una *excusatio non petita* la assoluta alterità del metodo cartesiano da quello lulliano. Ma il testo cartesiano nasconde l'ossessivo interesse che Descartes manifestò nel suo ricco epistolario con Beekman e Mersenne per il sistema 'lulliano'. Che rischiava di confondersi con quella ricerca della *mathesis universalis* cui Descartes anelava e che sospettava, con qualche timore e gelosia, ci fosse nell' *Ars lulliana*. E il grande filosofo francese chiede consiglio ai suoi mentori se per caso nel sistema lulliano non vi siano nascoste delle chiavi per aprire tutti i segreti. Senza la *clavis universalis* Descartes riteneva non fosse possibile la grande conoscenza.

Si ritiene qui che mentre il *Discours* cartesiano cerca di rispondere polemicamente all' *Ars lulliana*⁸ è il trattato sulla geometria⁹ che offre la chiave della straordinaria vicinanza tra l' *Ars lulliana* e quella cartesiana.

La rinuncia all'essentialismo per affidarsi alla collocazione relativistica entro le coordinate coassiali è la grande intuizione cartesiana: rinunciare a quello che si riteneva essenziale per puntare al governo delle curve infinitistiche a partire da

⁵ Descartes, 1638, pp. 887-893.

⁶ Mersenne, 1625. *La vérité des sciences contre les Septiques ou Pyrrhoniens*, Paris 1625.

⁷ Yates, 1996, p.241, sgg; Yates, 1972, pp.183-196.

⁸ Pavanato-Tessari, 2005, pp. 227-243.

⁹ Compagno, 2014, pp.35-45; Compagno, 2015, pp.17-40.

coppie di numeri che misurano la distanza accertabile da un sistema convenzionale di riferimento. Il sistema asintotico¹⁰, cioè il controllo numerico che rinuncia ai numeri per affidarsi alla ‘densità’ delle curve, ripropone con la stessa fiducia il sogno lulliano di dilatare la conoscenza per farla uscire dalla scaffalatura porfiriana verso gli orizzonti di un apprendimento infinito e alla fine salvifico¹¹.

Bibliografia

- BOS, Henk J.M., «The Structure of Descartes’ Géométrie», *Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del Discours de la Méthode e degli Essais*. Istituto Treccani, Firenze, 1990.
- CARRERAS Y ARTAU, Thomas y Joaquin, *Historia de la Filosofia Espanyola*, vol.II°, cap.III, *El Lulismo en la España de los Austrias*, pp. 250-269, Barcelona-Girona, 2001 (1943¹).
- COMPAGNO, Carla, «Il Liber de geometria nova et compendiosa di Raimondo Lullo», in: *Ámbitos, revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, 31 (2014), pp. 35-45
- , «La scienza geometrica nell’ars lulliana. L’interpretazione di Ivo Salzinger», in: J. Higuera Rubio (Hg.): *Opera Lulliana: A Mirror of Medieval Philosophy. Knowledge, Contemplation, and Lullism* (Contributions to the Lullian Section at the SIEPM Congress – Freising, August 20–25, 2012), Brepols Publishers, Turnhout, 2015, pp. 17-40.
- DESCARTES, René, *Carteggio 1625-1648. Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2005, pp. 3108.
- , *Oeuvres*, par Adam-Tannery, vol. X, p.60.
- MERSENNE, Marin, *La verité des sciences contre les Septiques ou Pyrrhoniens*, Paris 1625.
- PAVANATO, Alberto – BOTTIN, Francesco, Tesi di laurea, *Generalis et admirabilis methodus: Pedro Jeronimo Sanchez de Lizarazo...* Università di Padova, a.a. 2008-2009.
- PAVANATO, Alberto – TESSARI, Alessandro, «Ramon Llull, René Descartes, From Analytics to Heuristics», in: J. Higuera Rubio (Hg.): *Opera Lulliana: A Mirror of Medieval Philosophy. Knowledge, Contemplation, and Lullism* (Contributions to the Lullian Section at the SIEPM Congress – Freising, August 20–25, 2012), Brepols Publishers, Turnhout 2015, pp. 227-243.
- YATES, Frances, *Ensayos reunidos*, vol. I, *Lulio y Bruno*, México, 1996 (1982¹).
- , *L’Arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1972 (1966¹).
- ZELLINI, Paolo, *Breve storia dell’infinito*, Adelphi, Milano, 1980.

¹⁰ Bos, 1990, pp.349-369.

¹¹ Zellini, 1980, pp. 105-119.

30. THE DIVINE CIRCLE IN EMERSON, DONNE, AND CRASHAW

ROBERTA J. ALBRECHT

Independent Scholar

«Line in nature is not found; / Unit and universe are round.»¹²

When Emerson's Uriel spoke his «sentiment divine» (l. 19) that «Unit and universe are round» (l. 22), they (both the poet and the speaker) articulate a universal language of symbols that had emerged from the beginning of mankind. Certainly the circle reigns supreme among the pantheon of nature deities worshiped by the ancient Celtic peoples. The Egyptian *Hymn to the Sun* by Akhenaten (d. 1335 BC) celebrates Aten, the creator of life, who manifests himself every morning, his power and his glory written into the sunrise. Empedocles's observation that «the nature of God is a circle of which the center is everywhere and the circumference is nowhere» had, by the sixteenth and seventeenth centuries, become a truism echoing forerunners such as St. Augustine (354-430), Raymond of Sebund (fl. 1432-36), Nicholas of Cusa (1401-1464),¹³ and Marsillio Ficino (1433-1499). Renaissance translations of Ficino's *Corpus Hermeticum* had revived the Egyptian cult of the sun which, for Ficino, embodied the descending order: God, divine light, descends to the spiritual enlightenment of mankind, and then to the physical warmth on earth. Sometimes Hermeticism was wedded to the alchemical symbol for gold: the circle marked in the center by a dot indicating perfection achieved. Horapollo's *Hierglyphica* inspired the fashion for Egyptian emblems, reaching manic proportions. The Greek manuscript was acquired in 1419, finally translated into Latin in 1515, and subsequently reprinted seven times between 1521 and 1597. According to Paolo Rossi, the *Iconologia* of Cesare Ripa (1555-1622) was among many other «extremely influential» works whereby the secrets of

¹² Emerson, 1994, «Uriel», ll. 19 and 22, p. 15. The poem entire is on pp. 15-16. Because line numbers are omitted, I provide pagination in addition.

¹³ Cusa, 1987, p. 30. Cusanus used the circle, the triangle, and the sphere in his religious teaching to show how one can approach truth but never reach it completely. His treatise, *On Learned Ignorance*, argues that in order to grasp «maximum unity», one must leap beyond the differences and varieties of things and beyond all mathematical figures, for we have said that in the maximum the line is a surface and a circle and a sphere», sec. 30. Of the «infinite triangle» he says, «Others who have attempted to depict infinite unity have spoken of God as an infinite circle, but those who have considered the most actual existence of God have affirmed that God is as if an infinite sphere», sec. 34. On the subject of the «Attributes of the Maximum and Infinite Line», he concludes, «I maintain, therefore, that if there were an infinite line, it would be a straight line, and also a triangle, a circle, and a sphere; and likewise, if there were an infinite sphere, it would be a circle, a triangle and a line; and the same is to be said of an infinite triangle and an infinite circle», sec. 35.

nature were explored and explained.¹⁴ The career of Egyptomania was long-lived, even spilling over into the library of Ralph Waldo Emerson (1803-1882) during the nineteenth century.¹⁵

One cultural phenomenon attached to this intellectual movement was the spiritual philosophy of Ramon Llull (1232-1316). Llull's contribution to Renaissance thought is far reaching and difficult to separate into parts. As a recent publication shows, Lullism spills into such broad areas as philosophy, theology, rhetoric, memory, encyclopedism, education, and evangelism.¹⁶ For our purposes, I fix on circle imagery alone. Frances Yates has described Llull's Art as a methodology «that uses only three geometrical figures, the circle, triangle, and the square, and these have both religious and cosmic significance. The square is the elements; the circle, the heavens; and the triangle, the divinity...[The] Circle [is] «the figure most like God, with no beginning or end.»¹⁷

This circle image became a linguistic feature linking the thought of medieval Llull, Sebund, and Cusanus with the thought of future Lullists such as Ficino, Giordano Bruno (1548-1600), Donne, Crashaw, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)¹⁸ and –eventually— Emerson. By the time this «circle» landed on Emerson's lap, he would have understood it as Donne and others had developed it, so that it resonated with his own version. Here are some examples from Donne:

1) In a sermon preached at St. Paul's on 29 January 1625/6 he said, «Fixe upon God any where, and you shall finde him a Circle; He is with you now, when you fix upon him; He was with you before, for he brought you to this fixation; and he

¹⁴ Rossi, 2006, p. 78.

¹⁵ Emerson's interest in Egyptian culture is evidenced both by his personal library and by books he withdrew from other libraries. See, for example, Harding, 1967, pp.150-51 and p. 14. Harding cites numerous sources, among which were two works by Jamblichus of Chalcis: «'The mysteries of the Egyptians' Tr. from the Greek... 1821. ...365 pp. Autographs and markings; notes on inside of back cover», pp. 150-51. Another citation reads: «ARMIG, S.P. *Mundorum explicatio; wherein are couched the mysteries of the external, internal and eternal worlds...* Also the explanation of an hieroglyphical figure... London: Lodowick Lloyd, 1663. 332 pp». p. 14. Cameron, 1966, includes, among the works Emerson withdrew from the Boston Athenaeum in 1868, «Wilkinson, *Manners... of Ancient Egyptians*», p. 39. Among the books withdrawn from Harvard College: «Belzoni, Giovanni Battista, *Narrative of the Operations and Recent Discoveries within the pyramids, temples, tombs, and excavations, in Egypt and Nubia...* London, 1822 (3rd ed., 2 vols.)», p. 57.

¹⁶ See *Companion to Ramon Llull*, cited throughout this study. The chapters are grouped as subheadings indicating various disciplines Llull addressed in his work.

¹⁷ Yates, 1966, p. 182.

¹⁸ Leibniz believed that each created substance is an emanation of God. He also believed that God's omniscience entails knowledge of the world from every perspective simultaneously, and that infinite perspectives of the world originated from God's nature. He developed a logic of symbols, called «universal calculus», that could encode any logical statement with mathematical precision.

will be with you hereafter, for *He is yesterday, and to day, and the same for ever.*»¹⁹

2) In an Easter sermon (year undetermined) Donne describes the death of martyrs in terms of a Circle:

Their death was a birth to them into another life, into the glory of God; It ended one Circle, and created another; for immortality, and eternity is a Circle too; not a Circle where two points meet, but a Circle made at once. This life is a Circle, made with a Compasse, that passes from point to point; That life is a Circle stamped with a print, an endlesse, and perfect Circle, as soone as it begins. Of this Circle, the Mathematician is our great and good God; The other Circle we make up our selves.²⁰

3) In *The Second Anniversary* Donne gives us another version of the Circle:

Then, soule, to thy first pitch worke up again; / Know that all lines which circles doe containe, / For once that they the center touch, do touch / Twice the circumference; / ...Onely who have enjoyd / The sight of God, in fulnesse, can thinke it; / For it is both the object, and the wit.²¹

Evidence that Emerson had read *The Second Anniversary* is the fact that he quoted from it in his essay «Love»²² Whether or not he had read Cusanus's version of the Circle and the Sphere cannot be determined. We suspect that Donne was familiar with Cusanus's *On Learned Ignorance* because he quotes Cusanus in a letter to Sir Robert Ker and in his *Essays on Divinity*.²³

We know that Emerson had read the *Opere di Giordano Bruno Nolano* because an autographed copy of this two-volume work was in his personal library.²⁴ Bruno

¹⁹ Donne, *Sermons*, 1953-62, vol. 7, p. 52.

²⁰ Donne, *Sermons*, 1953-62, vol.2, p.200.

²¹ Donne, *Complete Poetry*, 1968, lines 435-442, p. 304. This version of *The Second Anniversary* is from the Shawcross edition. Other references to Donne's poetry are from this same edition.

²² Donne, 1968, p. 298: «Her by her sight, her pure and eloquent blood / Spoke in her cheekes, and so distinctly wrought, / That one might almost say, her bodie thought», ll. 244-46. Emerson's version reads: «The soul is wholly embodied, and the body is wholly ensouled... Her pure and eloquent blood / Spoke in her cheekes, and so distinctly wrought, / That one might almost say her body thought», p. 335. All citations from Emerson's *Essays* are from the 1983 text.

²³ Donne, 1952, p. 104. Evelyn M. Simpson lists Cusanus among Donne's sources for the *Essays in Divinity*. She adds that he also quotes Cusanus in *Pseudo-Martyr*. Potter and Simpson in their introduction to volume 7 of the *Sermons* quote part of Donne's letter to Sir Robert Ker: «For as Card. Cusanus wrote a book *Cribratio Alchorani*, I have cribrated, and re-cribrated, and post-cribrated the Sermon», p. 40. The word *cribrated* implies something sifted through holes, as in a sieve, separating into parts in order to achieve the impossible perfection.

²⁴ Harding, 1967, p. 43. «*Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner...1830. 2 v. Autograph*». The fact that Emerson obtained and autographed this two-volume set is intriguing. (I suggest, in addition to Emerson's natural quest for learning, a more personal agenda. See note 16 below.) Bruno's teachings at various universities (which included Wittenberg) were considered so unorthodox that he was eventually, in 1600, burned in Rome by the Inquisition.

combined the Lullian Art based on images²⁵ with more recent Renaissance treatises on artificial memory in order to extend the field of knowledge indefinitely. Rafael Ramis Barceló describes him as «an eclectic Lullist, heavily influenced by reading Nicholas of Cusa... He taught his own doctrines, soaked in Lullism, in different Universities»²⁶. I have suggested Donne's acquaintance with Bruno's ideas: Bruno had «lectured on philosophy at Oxford from April to June, 1583», just before Donne «matriculated at Hart Hall, in 1584». Bruno did not stay long. Neither the authorities nor the students could endure his anti-Aristotelian views.»²⁷ In spite of his censure, Paolo Rossi observes, «Giordano Bruno disseminated and commented on the works of Lull dealing with the *ars magna* and *combinatoria*, and initiated what was to become an intellectual obsession in European culture».²⁸

Clearly Emerson became familiar with Lullian methodologies in this way. But he also had access to Lullist philosophy by means of more recent channels. Johann Heinrich Alsted's popular *Thesaurus chronologiae* (1624), which had made its way to Harvard, is one possible source.²⁹ Called «the last great Lullist», Alsted depicted

²⁵ For an example of Bruno's imagery, see Yates, 1966, *Giordano Bruno* (1964). She surveys the dialogue of Bruno's *De umbris idearum*, which makes reference to «a wheel divided into thirty lettered divisions, with a sun at the centre of it», p. 195. This is a Lullian element.

²⁶ Ramis Barceló, 2019, p. 453.

²⁷ Albrecht, 2005, p. 83. The fact that Emerson included Bruno's work in his personal library, as opposed to works by many other Lullists better known, invites speculation. Rafael Ramis Barceló, 2019, cites Bruno's «difficulties» with the Inquisition, which led to his being «burnt at the stake» in Rome in 1600 (p. 453). I suspect that Emerson, who had «difficulties» with the church authorities and with the faculty at Harvard College, developed an affinity with Bruno. Emerson delivered a lecture to students and faculty at the Divinity School at Harvard in 1838. *The Records of the Theological School* indicates, «The Chapel was very much crowded, and the discourse listened to with profound attention», Cameron, 1966, p. 130. During this address Emerson argued that the individual Christian soul should disengage from the dead past, that is, from the historical Jesus, and discover divinity within: «The soul...corrects the capital mistake of the infant man, who seeks to be great by following the great, and hopes to derive advantages from another... by showing the fountain of all good to be in himself» [emphasis mine], *Divinity School Address*, 1983, p. 78. He proceeded to focus on «[T]he indwelling Supreme Spirit...[that] suffers this perversion, that the divine nature is attributed to one or two persons, and denied to all the rest...[so that] man becomes near-sighted», 1983, p. 79. The response was caustic. In effect, Emerson was shunned by the academic community. His journal entry of 31 August 1838 betrays his bewildered response: «Steady, steady. I am convinced that if a man will be a true scholar, he shall have perfect freedom. The young people & the mature hint at odium & aversion of faces to be presently encountered in society. I say no: I fear it not,» 1989, p. 1068. On 17 October 1838 he wrote to Thomas Carlyle: «At the moment, I would not have you here, on any account. The publication of my 'Address to the Divinity College,' (copies of which I sent you) has been the occasion of an outcry in all the leading newspapers against my 'infidelity,' 'pantheism,' & 'atheism'», 1989, p. 1069. Three years later in a lecture delivered in Waterville College, Maine, Emerson—perhaps as a way of defending himself—made reference to Empedocles: «Language overstates. Statements of the infinite are usually felt to be unjust to the finite, and blasphemous. Empedocles undoubtedly spoke a truth of thought, when he said, 'I am God;' but the moment it was out of the mouth, it became a lie to the ear; and the world revenged itself for the seeming arrogance», «The his mouth of Nature», 1983, p. 119.

²⁸ Rossi, 2006, p. 29.

²⁹ A 1637 edition of the *Thesaurus chronologiae* is in the Harvard Archives, but I have not been able to

history as a series of concentric circles. This way of «reading» the world is a typical Lullian approach. Alsted's agenda was naturally mixed with millenarianism. Emerson's library provides ample evidence that millenarianism was a subject of interest to him. It was thought that the conversion of the Jews was a necessary precursor to an imagined New Jerusalem to be established on earth.

Concomitant with this agenda was the perceived need to create a new language, one that could be understood by all and one that could be learned quickly. One item on Emerson's shelf was Nicholas Gouin Dufief's treatise on language: «Nature displayed in her mode of teaching language to man; or, A new and infallible method of acquiring a language, in the shortest time possible, deduced from the analysis of the human mind, and consequently suited to every capacity.»³⁰ Dufief's approach to quick access to a universal language echoes that of Gottfried Leibniz: «My invention contains all the functions of reason...[including] a writing which everyone can read in his own language; and finally a language which can be learnt in a few weeks, travelling swiftly across the world, carrying the true religion with it, wherever it goes.»³¹

It also echoes Johann Heinrich Alsted's approach to music theory. He declares a new method whereby the burden of learning the usual way can be circumvented. Rather than learning to play an instrument by years of study and practice, an aspiring musician, he says, may learn by his (Lullian) method to perform music «without any difficulty in a few Weeks or Months at the farthest.»³² Emerson's copy of Dufief's nineteenth-century text (published in Philadelphia in 1810) echoes not only Leibniz's and Alsted's approach to learning a «language» but also the continuing interest of American linguists in the appropriation of Lullian methodologies as a way to learn Nature's language. Central to this artificial language project was the work of Jan Amos Comenius (1592-1670).

In 1638 Comenius had developed a pedagogical plan for a Pansophic College to be established in some yet-to-be determined place. Zachary McLeod Hutchins

establish Emerson's having read it. Cameron, 1966, notes that «some unfortunate gaps, notably that between 1819 and 1825» are missing among the charging lists at Harvard, «but there are bundles of 'charging slips' covering 1823-1825», p. 13. Also «Several sets of shelf-lists, some dated *ca.* 1822 and *ca.* 1830, all in bad order and incomplete» contribute to the archivist's dilemma», p. 13. Also available for research at Harvard is a copy of Lull's *Duodecim principia philosophiae* (1516). However, perhaps for the reasons above, there is no record of Emerson's having read it (providing it were among the Harvard collection during his tenure there, 1817-1821).

³⁰ Harding, 1967, p. 84.

³¹ Rossi, 2006, quoting Leibniz's *Sämtliche Schriften und Brief herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, p. 191.

³² Alsted, 1967, p. 10. For discussion of Alsted's Lullian approach to music theory, see Albrecht, 2019, pp. 486-88. For discussion of Alsted's influence on Calvinist academic institutions, see Ramis Barceló, 2019, p. 458.

notes that Comenius's work drew the attention of Cotton Mather, who seems to have prompted John Winthrop Jr. to invite Comenius «to come over into New-England, and illuminate this college [Harvard] and *country*.»³³ For various reasons, Comenius's attention was diverted elsewhere, although his influence among American intellectuals remained. Evidence is that Emerson's library included two works by Jakob Boehme,³⁴ whose own work had been central to Comenius's language reform and the revival of Lullism in general. Rossi observes that Comenius was familiar with Boehme's work, which was a quest for «an originary language of nature (*Natursprache*) which was lost by the confusion of languages and which would be recovered through the salvation of mankind.»³⁵ Comenius, Rossi adds, «believed (like these and Lullists and like his teacher [Johann Valentin] Andreae) that the 'real' or 'perfect philosophical' language» would result in recovery of this «originary» language. The upshot would be «renewed contact with the divine harmony of the universe.»³⁶ And the consequence of this would be «full reconciliation of humankind, in a stable religious peace.»³⁷

In Colonial America, this agenda dovetailed with the millenarian drive to rediscover the language of Eden (that is, the language spoken by Adam and Eve) as a way of converting Native Americans to the Christian faith. The work of Joseph Mede (1586-1638), Alsted, and Comenius inspired linguists in New England to attempt to discover similarities between the languages spoken by Native Americans, thought to be corrupt derivatives of Hebrew, and the original — «originary»— tongue. Emerson, who had inherited this seventeenth-century agenda, described by Hutchins as a quest to find «a language of prelapsarian purity»³⁸, urged American poets to seek to be like Adam: «[T]he poet is the Namer, or Language-maker, naming things sometimes after their appearance, sometimes after their essence.»³⁹

This nineteenth-century voice echoes seventeenth-century Donne: «[N]ames are to instruct us, and express natures and essences. This *Adam* was able to do.»⁴⁰ Possessing this kind of power is what Hutchins calls the «linguistic mastery and onomastic authority of Adam.»⁴¹ When nineteenth-century Emerson announces, «Words are signs of natural facts... Every natural fact is a symbol of some spiritual

³³ Hutchins, 2014, p. 119.

³⁴ Harding, 1967, p. 35. «The works of Jacob Behmen, the Teutonic theosopher...With figures , illustrating his Principles. London, 1764. 4 v».

³⁵ Rossi, 2006, p. 154.

³⁶ Rossi, 2006, p. 154.

³⁷ Rossi, 2006, 154.

³⁸ Hutchins, 2014, p. 163.

³⁹ Emerson, 1983, «The Poet», pp. 456-57.

⁴⁰ Donne, 1952, p. 23.

⁴¹ Hutchins, 2014, p. 163.

fact»,⁴² he joins a well-established Lullian tradition. When he announces, «Spirit is the Creator. Spirit hath life in itself. And man in all ages and countries, embodies it in his language, as the FATHER»⁴³, he perpetuates that tradition.

One entry in Emerson's library that seems to be an anomaly is that of «AL-GHAZZALI: The alchemy of happiness by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan philosopher.»⁴⁴ Ghazzali was one of Lull's sources for his Art.⁴⁵ Lull used his teachings as a basis whereby he might convert Muslims to the Christian faith. Ghazzali argued, like the apostle Paul, that each person should work out his own salvation with fear and trembling, not clinging to whatever religion he had been born into simply as a habit. Instead, Ghazzali argued, each must study which religion was the most reasonable and then cling to that, whatever it be.⁴⁶ One wonders to what extent this attitude inspired Emerson's «Divinity School Address» and other works, such as «Self-Reliance» and «The American Scholar».

Yet another intriguing entry in Emerson's library catalogue is that of Blaise Pascal (1623-1662).⁴⁷ Basil Willey sees Pascal as one who, unlike Milton, «hold the utter depravity of the natural man»⁴⁸. Manuel Duran, however, compares Pascal with Lull, both of whom, he says serve as models for the «intellectual hero».⁴⁹ What Pascal and Lull have in common, he says, are: «the gift of poetic language, a passionate love of God and God's creatures, [and] a burning desire to change the world.»⁵⁰ Both men, he observes, believed that «the love of God went hand in hand with the love and respect for the world created by God—and the hope that the myriad aspects of the physical world and the inner world of the mind could be properly related... Phenomena have to be sorted out, analyzed, related to each other—and to the observer.»⁵¹ Thus, Duran argues, Pascal joins other late Renaissance figures— Copernicus, Galileo, Newton, Leibniz, Descartes etc. trying

⁴² Emerson, 1983, «Nature», p. 20.

⁴³ Emerson, 1983, «Nature», p. 21.

⁴⁴ Harding, 1967, p. 115. His citation reads: «The alchemy of happiness, by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan philosopher. Tr. From the Turkish, by Henry A. Homes, Albany, NY: J. Munsell, 1873. 120 pp.»

⁴⁵ Johnston, 1987, lists among Lull's sources «John Scotus Erigena, Algazel, the Jewish *sephiroth* and Islamic *hadras*», p. 19.

⁴⁶ See Stone, 2019. He remarks, «Lull and Al-Ghazali... share in common a mistrust of religious faith in the sense of mere belief, the unthinking acceptance of hearsay and inherited dogmas. Al-Ghazali dismisses one's simply accepting (without reasoned reflection) the religion of one's birth as servile conformism», p. 138.

⁴⁷ Harding, 1967, p. 209. The entry reads: «Pensées de Pascal, précédées de sa vie... Paris, 1847... 504 pp.»

⁴⁸ Willey, 1953, p. 238.

⁴⁹ Duran, 1990, p. 11.

⁵⁰ Duran, 1990, p. 11.

⁵¹ Duran, 1990, p. 12.

to bring order out of chaos.⁵² The difference is that Lull was a pioneer and Pascal a recipient of the principles of logic Lull had discovered.

Although Emerson's personal library did not contain any works by Henry More (1614-1687), he did take out books from the Boston Athenaeum Library (and others, including Harvard College). From the Boston Athenaeum we have this record of a work by Henry More: «Divine Dialogues, containing sundry disquisitions & instructions concerning the attributes of God and his Providence in the world (collected and compiled by Franciscus Palaeopolitanus), London, 1668.»⁵³ Paolo Rossi provides a catalogue of subjects contributing to the seventeenth-century quest for a universal language, among which is «interest in the cabala and hieroglyphic writing.»⁵⁴ In 1653, More published *conjecture Cabbalistica...or Conjectural Essay of Interpreting the Mind of Moses*. It cannot be proved that Emerson read this particular work, but, if he did, we can ascertain more than a keen interest in More's thought. R. J. Zwi Werblowsky complains that «Renaissance [Christian] kabbalists» (such as More) were more interested in «mechanical kabbalistic techniques of scriptural interpretation» than in genuine Cabala: «As Henry More put it, 'Christ is nothing but Moses unveiled,' and for the Kabbalists Moses meant not only the Pentateuch but the whole of esoteric tradition.»⁵⁵ This kind of close distinction need not be prolonged, however, it does provide insight concerning Emerson's interest in More's theories and a reason why his epigraph to «The Over-Soul» is a quote from More. »⁵⁶ Rossi concludes that More's kind of natural philosophy, the kind that deals «with such subjects as the 'characters impressed by God in the cosmos' have their origins in 'the sixteenth-century diffusion of Lullism. »⁵⁷ Emerson's tribute to More brings together the natural philosophy of both poets while it simultaneously introduces the EYE as conceptual metaphor.

On that note, let us move onto Emerson's essay, «Circles», in which he declares: «The eye is the first circle; the horizon which it forms is the second; and throughout nature this primary figure is repeated without end. It is the highest emblem in the cipher of the world. St. Augustine described the nature of God as a circle whose centre was everywhere.»⁵⁸ Although, as Emerson says, Augustine (354-430) defined the Creator God as a circle, the nascent source of this Eye, he knew, predates Augustine. Lull's Art particularizes this «circle» God according to connate attributes

⁵² Duran, 1990, p. 12.

⁵³ Cameron, 1966, p. 93.

⁵⁴ Rossi, 2006, p. 29.

⁵⁵ Werblowsky, 1955, p. 93.

⁵⁶ Emerson, 1994, p. 383. Emerson cites More as the author: «But souls that of his own good life partake, / He loves us as his own self; dear as his eye / They are to Him: He'll never them forsake».

⁵⁷ Rossi, 2006, p. 30.

⁵⁸ Emerson, 1983, «Circles», p. 403.

disseminated throughout Creation. Lull's particular attributes are descriptive in that each offers a concrete application necessary to render the Essence of God intelligible. These specific attributes represent the external, sensible, characteristics of God. These attributes—these parts—says Emerson in «The Over-Soul»—reveal the whole: «We see the world piece by piece, as the sun, the moon, the animal, the tree; but the whole, of which these are the shining parts, is the soul.»⁵⁹

Emerson studies God's attributes—truth, justice, love—in «The Over-Soul», defining them as inextricably bound with «the attributes of the soul, [with] the idea of immutableness.»⁶⁰ When man's vision is restored, he says, «He will weave no longer a spotted life of shreds and patches, but he will live with a divine unity».⁶¹ In this same essay he distinguishes this divine unity as coessential «attributes»: «We lie open...to the attributes of God. Justice we see and know, Love, Freedom, Power»⁶². These attributes betray Emerson's debt to Lullist thought. Lull himself included Wisdom, Power, Virtue, Truth, Goodness, Eternity, etc. as attributes of God.

One famous Lullist mentioned above but whose thought has not yet been distinguished here is Ramon Sebund (Raymond of Sebund), a Spanish philosopher from the late fourteenth and early fifteenth centuries. He is also known under several variations of his surname (Sibiuda, Sabiende, Sabond, Sebon, Sebonde, and Sebeyde.) Sebund's *Liber Naturae sive Creaturarum* was a fixture in Renaissance thought. Donne refers to him often and sometimes describes God, the Creator of creatures, as Elohim.⁶³ In his *Devotions*, Donne says of this Creator/Elohim: «[I]f I depart from thee, my centre, all is imperfect. This proceeding to action, therefore, is a returning to thee.»⁶⁴ Emerson expresses a similar thought in «Nature»: «[T]he currents of the Universal Being circulate through me; I am a part of a part of a part of God.»⁶⁵ Emerson's library contained a volume of Donne's *Devotions*, so it is likely Emerson developed this thought accordingly.⁶⁶ This same concept is couched in a different way elsewhere in «Nature»: «The visible world and the relation of the parts, is the dial plate of the invisible» (a quote from Emanuel

⁵⁹ Emerson, 1983, «The Over-Soul», p. 387.

⁶⁰ Emerson, 1983, «The Over-Soul», p. 393.

⁶¹ Emerson, 1983, «The Over-Soul», p. 400.

⁶² Emerson, 1983, «Love», p. 387.

⁶³ Donne, *Sermons*, vol. 8, p. 55. «[W]e finde, in the first line of the Bible, that *Bara Elohim, Creavit Dii, Gods created heaven and earth*». Donne here is using grammar to express God in the plural. The noun, God, is in the Hebrew plural. The verb, *Bara*, is singular. Taken together, Elohim, the Creator, is distinguished as the Trinity.

⁶⁴ Donne, 1982, p. 135.

⁶⁵ Emerson, 1983, «Nature», p. 10.

⁶⁶ See Harding, 1967. His citation reads: «Devotions. With two sermons. I. On the decease of Lady Danvers, mother of George Herbert. II. Deaths duel—his own funeral sermon. To which is prefixed his life, by Izaak Walton... London, 1840. cviii, 227 pp. Autograph», p. 82.

Swedenborg).⁶⁷ Hence Emerson (and Swedenborg) echo the thought of Sebund and Donne. Of Sebund's *Book of Creatures*, Donne says: «Sebund, when he had digested this book [meaning when he had surveyed all creatures according to their order] into a written book, durst pronounce, that it was an Art, which teaches al things, presupposes no other, is soon learned, cannot be forgotten, requires no books, needs no witnesses, and in this, is safer then the bible it self, that it cannot be falsified by Hereticks.»⁶⁸

For both Donne and Emerson, reading the «book of the world» is a way to explain the wholeness of God. In addition to the above, Emerson iterates this idea in terms of Art, that is the «fulness» revealed by the poet, the painter, and the sculptor: «Nothing is quite beautiful alone; nothing but is beautiful in the whole. A single object is only so far beautiful as it suggests this universal grace [wholeness]. The poet, the painter, the sculptor... seek each to concentrate this radiance of the whole on one point,... Thus is Art, a nature passed through the alembic of man».⁶⁹ It is not strange that Emerson references «alembic» here, for he had read far and wide and his language picks up expressions from others, including alchemical codes. Emerson follows up with his definition of God, which echoes Lull: «God is the all-fair. Truth, and goodness, and beauty, are but different faces of the same All».⁷⁰ He continues: «Every universal truth which we express in words, implies or supposes every other truth. *Omne verum vero consonant*. It is like a great circle on a sphere, comprising all possible circles; which, however, may be drawn, and comprise it, in like manner.»⁷¹

Frances Yates explains this «same All» manifest throughout Nature in terms of Lull's concentric circles:

The figures of his Art, on which its concepts [Divine Attributes] are set out in the letter notation, are not static but revolving. One of Lull's figures consists of concentric circles, marked with the letter notations standing for the concepts, and when these wheels revolve, combinations of the concepts are obtained.⁷²

Sometimes these figures (volvelles) were tied by a string to pages in books.⁷³ Readers were able to manipulate the volvelle device, thereby making various combinations in order to prove God's attributes infused throughout creation. The three concentric circles represent the essential Unity of Matter. Emerson, as we

⁶⁷ Emerson, 1983, «Nature», p. 24.

⁶⁸ Donne, 1952, *Essays*, p. 7.

⁶⁹ Emerson, 1983, «Nature», pp. 18-19.

⁷⁰ Emerson, 1983, «Nature», p. 19.

⁷¹ Emerson, 1983, «Nature», p.30.

⁷² Yates, 1966, p. 176.

⁷³ For an illustration of the volvelle device, see Albrecht, 2019, p. 483.

have seen, employs the same concept and the same imagery in «Circles»: «The natural world may be conceived of as a system of concentric circles, and we now and then detect in nature slight dislocations, which apprise us that this surface on which we now stand is not fixed».⁷⁴ Like Lull, Emerson's view demands a fixed Original (the outer circle) which is manifest in mobile connates of the same: «[I]n the nature the nature of things, one of the facts we contemplate is external and fugitive, and the other is permanent and connate with the soul.»⁷⁵ Central to this contemplation of externals in order to perceive the All that connects them is the Eye. «The ruin or the blank, that we see when we look at nature, is in our own EYE [emphasis mine]. The axis of vision is not coincident with the axis of things... The reason why the world lacks unity, and lies broken and in heaps, is, because man is disunited with himself.»⁷⁶

The eye as conceptual metaphor also looms large in the poetry of Richard Crashaw (1612 ?-1649). It also becomes the connection between broken things and the unity to which they belong. Before studying the poems, however, let us look at the intellectual underpinnings spawning this concept of EYE.

Crashaw was a pseudo-Lullist. By that I mean this: The seventeenth century was marred by intellectual forces colliding against one another. Paulo Rossi explains why: «[A]round 1600 the English intellectual was more than half medieval and around 1660 he was more than half modern.»⁷⁷ Crashaw, whose life coincided with the first half of the century, definitely favored the medieval side. That is why he was attracted to alchemical imagery, which prevailed throughout the entire century, in spite of the increasing influence of the Royal Society. One example illustrating this cultural phenomenon is the fact that George Ripley's alchemical poem, *The Compound of Alchemy* (1591) continued to hold sway over an educated public. Lull, rather pseudo-Lull, was Ripley's most frequently cited source. Crashaw's poetry pulls on this thread, employing the alchemical EYE as a way to reinstate the intercessory powers of Saint Mary Magdalen once rejected by the Church of England as an intercessory saint.⁷⁸ Very possibly Crashaw's conversion to the Roman Church was, unwittingly and ironically, prompted by his father, William Crashaw.

⁷⁴ Emerson, 1983, «Circles», p. 409.

⁷⁵ Emerson, 1983, «The Over-Soul», p. 388.

⁷⁶ Emerson, 1983, «Nature», p. 47.

⁷⁷ Rossi, 1968, p. x.

⁷⁸ After the Reformation in England, the public calendar erased the feasts of Saints Luke, Mark, and Mary Magdalene. However, the ecclesiastical courts continued to adhere to the pre-Reformation calendar, and this encouraged the perpetuation of the Saints' feast days. Public demand was so strong that the Feast of Saint Mary Magdalen was reinstated.

William Crashaw was a hyper-Calvinist who defended his Protestant faith against what he considered «the enemy», that is, the quasi-Roman Catholic brand of religion sponsored by William Laud, archbishop of Canterbury (1633-45); Henry More (B.A. Cambridge, 1635); and Joseph Mede, fellow at Cambridge. William Crashaw's library contained a number of works written by Roman Catholics, his reason being that of informed refutation.⁷⁹ It would seem that his son Richard's conversion to Roman Catholicism was partly an act of rebellion against the stark imageless world of his father. Whatever the reason, he fled to what he hoped would be the warmer, more welcoming, arms of the Roman Church.

As a student at Pembroke College, Cambridge, Crashaw had opportunity to be exposed to the Lullian agenda launched by Alsted and Mede. As mentioned above, Howard Hotson thought of Alsted's *Thesaurus chronologiae* as a system of thought that resembled Lull's universal combinatorial machine: «The basic idea was simple: if all of knowledge could be reduced to a finite number of fundamental terms, and if these terms could be inscribed on a system of concentric circles, then the rotation of these circles would combine these fundamental terms with one another in all possible ways and thus yield knowledge of the whole of reality.»⁸⁰

Young Crashaw's life (1612? – 1649) coincided with Alsted's (1588 – 1638), so it is possible he may have read the *Thesaurus* (1624). According to P. J. Wallis, William Crashaw, «accumulated a large library... When he left the Temple the problem of the disposal of his library must have been quite considerable.»⁸¹ The record of holdings does not include Alsted's *Thesaurus*. It does, however, include acquisitions which may have been of interest to his son. Among them were «manuscript books of Alcumy»⁸² and, significantly, «A dozen incunabula... such as Raymundus de Sabunde, *Theologia naturalis*, Deventer. »⁸³

⁷⁹ Wallis, 1969, p. 217. He notes, for example, this entry: «I give and bequeathe to the publique Librarie of the Universitie of Cambridge *Pontificale magnum Romanum in fol.* of the oulde edition (as a Jewell) for soe it is, and is of greate use to discover muche Popishe impietie». Wallis adds: «He read many catholic books in order to find their mistakes», p. 218. Interestingly, Donne owned a copy of William Crashaw's own work, a work that illustrates his agenda to wage war against Roman Catholics. Keynes, 1973. His entry reads: «Wm. Crashaw, *The Iesuites Gospel*, London, 1610...[M]any of Donne's pencil markings in the margins», p. 267. The fact that Keynes distinguishes «Donne's pencil markings» in the William Crashaw text indicates uncertainty concerning the identity of the reader's notes in Donne's copy of Lull's *Duodecim Principia Philosophiae* (Paris, 1516). Of this Keynes writes: «Donne's signature and motto on the title-page. Pencil markings in margins...Middle Temple Library», p. 271.

⁸⁰ Hotson, 2000, p. 76.

⁸¹ Wallis, 1969, p. 222.

⁸² Wallis, 1969, p. 220. R. C. Bald, 1970, suggests a connection between Donne and Richard Crashaw, both of whom employed the language of alchemy in their work. In 1626 Donne was appointed as a governor of Charterhouse (Sutton's hospital). Evidently the statues of the fledling administration «were adopted by the governors in 1627, soon after Donne joined the board», p. 224. The governors were allowed to nominate vacancies in the school, so it is possible that Donne nominated Crashaw when he

Sebund's work (providing Richard Crashaw read it) may have influenced his thought. Of Sebund's *Theologia naturalis* (1436), that is, his *Book of Creatures*, Linda Báez Rubí remarks that it is a reprisal of the «Lullian doctrines of conversion at a methodological level, achieving a radicalization of Lullism in the practical, pedagogical, and missiological sense.»⁸⁴ She observes that Sebund employed «accessible language...to express Lullian concepts.»⁸⁵ I would add that, for Crashaw, the pseudo-Lullist, these «Lullian concepts» included Sebund's ladder reinvented to represent religious ecstasy, including Magdalen's ascension to Heaven by means of her intercessory EYE. Sebund is most famously known for his reinvention of Lull's ladder image from the *Liber de ascensu et descensu intellectus* as the Great Chain of Being, an image that, like Lull's ladder, referenced the various levels of Creation. Those who have eyes to see will see Lull's ladder in Crashaw's poems.

Sebund, by means of this ladder device, reinvents Lull's volvelle as a linear version of the same. It depicts creation on an ascending and descending scale.⁸⁶ Nevertheless, it is meant to contain all of creation as it is connected with the attributes of the Creator God. It came to England via John Florio's translation of Montaigne's translation of Sabunde.⁸⁷ Hence, E.M.W. Tillyard observes, Sebund's Great Chain of Being (and Lull's ladder) became «the common property» of every

matriculated in 1629. Of course, as Bald cautions, «no conclusions can be drawn», p. 424.

⁸³ Wallis, 1969, p. 226.

⁸⁴ Báez Rubí, 2019, p. 409.

⁸⁵ Báez Rubí, 2019, p.409.

⁸⁶ For an example of this image, see Albrecht, 2008, n.p., Figure 4.

⁸⁷ Florio's translated a 1595 version of Montaigne's *Essays* in 1599. (Subsequently it was discovered that a 1588 version was more authoritative.) Donald M. Frame, editor of the Stanford University Press edition (1965), introduces this «longest of the *Essays*» as a translation requested by Montaigne's father, p. 318. Evidently his father was most interested in ways «that man could learn all about God and religion by reading in the book of God's creation, the world,» p. 318. Frame notes that «Less than one-tenth of the chapter deals with Sebund at all», p. 319. Paolo Rossi, 2006, notes that Sebund was an influence upon Cusanus's «doctrine of the ascent and descent of the intellect according to which it is possible to elevate oneself to an understanding of God ascending from the likeness of the divine perfections impressed in his creatures, and descending from the understanding of divine being and its attributes to the understanding of reality, which is the mirror of perfection,» p. 35. Emerson's personal library contained Bayle St. John's biography of Montaigne (London, 1877). Cameron, 1966, lists Montaigne's *Essays* among the many works Emerson borrowed from Harvard College, the Harvard Divinity School Library, and other sources. These include: «The Essays of Michael Seigneur de Montaigne (tr. from the French ed. of Peter Coste) London, 1759 (7th ed., 3 vols),» p. 92. From Harvard College, he borrowed works by Montaigne in 1823 (p. 45), 1826 (p. 46) , and 1827 (p. 46). Although Emerson published an essay, «Montaigne: or, The Skeptic», he does not mention Sebund in it. Other works in Emerson's library evidence his interest in natural science: S.P. Armig's *Mundorum explication: wherein are couched the mysteries of the external, internal and eternal worlds* (1663); *Library of useful knowledge. Natural philosophy* (London, 1829-38); Louis Agassiz's *Methods of study in natural history* (Boston, 1863), etc.

Englishman.⁸⁸ Donne refers to Sebund's *Book of Creatures* not only in his *Essays*, noted above, but also in his *Sermons*: «There is an elder booke in the World then the Scriptures; It is not well said, in the World, for it is the World it selfe, the whole booke of Creatures; And indeed the Scriptures are but a paraphrase, but a comment, but an illustration of that booke of Creatures.»⁸⁹

Montaigne's *Essays* do not overtly reference Sebund's *Book of Creatures*. However, Basil Willey unwittingly observes that Michel de Montaigne (1533-1592) pulls on the thread of Sebund's thought when he writes: «In Montaigne... one can discover almost all the attitudes usually associated with the naturalism of the later eighteenth century. He continually exalts Nature over conventions, codes and systems: 'Whoever contemplates our mother Nature in her full majesty and lustre is alone able to value things in their true estimate'.»⁹⁰ Montaigne's famous essay, *Of the Education of Children*, provides evidence that he had been contemplating Sebund's *Theologia* with interest: «This great world, which some multiply further as being only a species under one genus, is the mirror in which we must look at ourselves to recognize ourselves from the proper angle. In short, I want it to be the book of my student.»⁹¹ This student, he later says, hears «the sound of the drum» that drives him aside.⁹²

Richard Crashaw, the pseudo-Lullist, like Giordano Bruno, definitely marched to the beat of his own drummer. For one thing, he employs eye imagery as alchemical reference in several of his poems.⁹³ He often links the alchemical eye/egg with the alchemical phoenix, which Ruth C. Wallerstein says Crashaw used most frequently.⁹⁴ One example is his long poem, «The Weeper». Paul G. Stanwood observes that «The Weeper» «is generally felt to be Crashaw at his worst»⁹⁵ adding that it has been censured «as a collection of mere *bon-bons* and not even delectable ones.⁹⁶ My reading of the poem, I hope, rescues it from total censure.⁹⁷ The phoenix emblem itself resonates with sun and fire imagery because

⁸⁸ Tillyard, 1959, p. 27.

⁸⁹ Donne, *Sermons*, vol.3, p.264.

⁹⁰ Willey, 1953, pp. 40-41.

⁹¹ Montaigne, 1965, p. 116.

⁹² Montaigne, 1965, p. 120.

⁹³ Albrecht, 2008. For discussion of EYE/egg imagery in «Sancta Maria Dolorum» and «The Flaming Heart», see pp. 151-165.

⁹⁴ Wallerstein, 1962, p. 129. She observes Crashaw's frequent use of the phoenix image, saying, he «used [it] from his earliest poems on through to his latest», p. 129.

⁹⁵ Stanwood, 1979, p. 100

⁹⁶ Stanwood, 1979, p. 101.

⁹⁷ Albrecht, 2008. See my explication of «Sancta Maria Dolorum», pp. 150-161. The poem begins with Mary, mother of Christ, observing her mutilated Son. Her EYE becomes a way to express the alchemical means whereby the speaker achieves congruence with divine Love. The language of alchemy is loaded with mercurial tears and quintessential fire. See also my explication of «The Flaming Heart» pp. 161-

it has its origins in Heliopolis. It is born from its own ashes, burning with incense, dies, and is born again. From its ashes there arises a new, incorruptible and immortal fruit. In an alchemical sense, this «incorruptible fruit» translates to the Philosopher's Stone. In Crashaw's poem on Mary Magdalen, the phoenix image, as he employs it, implies ascension (as in Sebund's ladder) but it also implies the phoenix's necessary multiplication and augmentation preceding the birth of the Philosopher's Stone.⁹⁸

The extended title of «The Weeper» announces fire and water combined: «Is she a FLAMING Fountain, or a Weeping fire!» (p. 258).⁹⁹ The second stanza connects «fountain» with tears and then tears with stars that, like fire seeds, fall to earth: «Heavens thy fair eyes be; / Heavens of ever-falling starres. / 'Tis seed-time still with thee / And starres thou sow'st» (ll. 7-10, p. 259). The thirteenth stanza depicts the weeping Magdalen joining «another» body of water, even the Tagus River personified: «Golden though he be, / Golden Tagus murmures tho; / Were his way by thee... So much more rich would he esteem, / Thy sylver, then his golden stream» (ll. 73-75 and 77-78, p. 261). Stanza seventeen depicts this mingling of gold and silver as tears of water and fire: «But can these fair Flouds be / Friends with the bosom fires that fill you! / Can so great flames agree / AEternall Teares should thus distill thee!» (ll. 97-100, p. 262). Towards the end of the poem, in stanza twenty-five, Crashaw depicts Magdalen at Christ's tomb, reinventing the scene of Easter morning, when Time personified watches her weeping gates (her eyes) while he catches up a token tear: «At these thy weeping gates, / (Watching their watry motion) / Each winged moment waits, / Takes his TEAR, & gets him gone.» (ll. 50-54, p. 264). Thus Crashaw is able to expand the eye imagery as he extends from tears to time immortal.

«In the Glorious Epiphany of Our Lord God: A Hymn Sung as By the Three Kings», Crashaw employs eye imagery to convey the idea of epiphany as the restoration of the vision of all creatures—including mankind and the earthly sun—to their Creator/ I AM: «For love of Thee / Thus farr from home / The East is come / To seek her self in thy sweet Eyes», (ll. 11-14, p. 208). In this poem, Crashaw's focus is on two images associated with the phoenix, the Sun and the Eye. His specific subject is the eclipse of the sun that occurred at Christ's death. Crashaw uses this conceptual metaphor to contrast «The blindnes of the world» (l. 44, p.

165. Here Crashaw depicts Saint Teresa yearning for union with God. She manages to achieve religious ecstasy by means of alchemical fire and tears. In this way, Saint Teresa is transformed into the Magdalen she so admired. For images embedded in this alchemical imagery, see «The Swordsman Piercing the Egg with his Hot Sword» n.p., Figure 7; «The Alchemical Egg» n.p., Figure 19, and *The Ecstasy of St. Teresa* by Gian Lorenzo Bernini (1589-1680), n. p., Figure 23.

⁹⁸ See Albrecht, 2005, «Glossary», p. 230.

⁹⁹ The Waller edition does not include line numbers. Therefore, I cite pagination in addition to lines.

209) with «[T]he world's sure Way! / HEAVN'S wholsom ray» (ll. 60-61, p. 209). This EYE metaphor also serves to contrast «the wo[r]ld's false light», (l. 47, p. 209) that is, the sun that mankind sees, with «a juster sun» (l. 72, p. 209), that is the original Creator/Elohim. «For that one eclipse he made» (l. 121, p. 211.) defines «Whose is the Master FIRE» (l. 144, p. 221). Like Lull, Crashaw argues that a lack of knowledge is the reason that men cannot comprehend the Resurrection. The false Sun has prevented men from seeing the true Son.

Lurking behind Crashaw's Sun/Son image is the phoenix as it is resurrected every five hundred years (the number of years varies from legend to legend). Connected with this image is the concept of East moving West, and then East again. Lull himself had argued that by working backward from the End (that is, the Son who is Truth), those who seek knowledge can discover manifestations of the same in nature. Hence, Crashaw's chorus defines Christ as «thou DAY of night! thou east of west!» (l. 22, p. 208). Possibly he had Donne's «Goodfriday, 1613; Riding Westward» among his references. In this poem, Donne writes: «I am carryed from towards the West / This day, when my Soules forme bends toward the East», (ll. 9-10). In the *Epiphany* poem Crashaw's «great universal east» (l. 24, p. 208) is where the Magi, the Eastern travelers, will discover the «Aeternall year» (l. 27, p. 208), which the Chorus depicts as an infant: «O little all» (l. 36, p. 208), who begins to awaken from sleep.

Crashaw's investigation of first principles leads to a descant on the earthy sun — «the Great Penitent» (l. 152, p. 211)— who learns from the eclipse that he is subject to a far greater Son/Sun. In this manner, Crashaw is able to transfer natural phenomena to the human Order of Penitents,¹⁰⁰ separating the Sun, even from itself, in order that it might learn true penance and, eventually, be reunited with its great Original. Like Lull, Crashaw insists that the binding power between God and mankind is Love and that this very love—this «elaborate love-eclipse» (l. 153, p. 211)—causes the Sun to repent for «Three sad hour[s'] [in] sackcloth» (l. 158, p. 211).

By the end of the poem, Crashaw's eclipse has been transformed into: the «abased liddes...[of] Eagles; / and shutt our eyes that we may see» (ll. 232-234, p. 213). The reference is to a young falcon whose eyelids were sometimes stitched up (seeled) during the taming process. Crashaw had introduced this idea earlier in his allusion to «The right-ey'd Areopagite» (l. 192, p. 212)). Eugene Cunnar observes Crashaw's debt to «the mystical tradition of the hermeneutic of the divine names [attributes] as advocated by Pseudo-Dionysius the Areopagite.»¹⁰¹ Those of us who study Lull recognize Crashaw's reference to Pseudo-Dionysius as a reference to

¹⁰⁰ The Order of Penitents consisted of people who had separated from the Christian community in order to be purged of sin so that they might eventually be restored.

¹⁰¹ Cunnar, 1972, p. 109.

one of Lull's models for his own Art. Among them is Francis Yates, who argued that Pseudo-Dionysius was an influential source for Lull's Art.¹⁰² Perhaps both Lull and Crashaw were attracted to the Areopagite because of his apophatic theology, which probes darkness in an attempt to grasp God's hiddenness.

The Dionysian myth itself derived from Egypt and Greece. Both the Greek Dionysos and the Egyptian Osiris were dismembered and reconstituted in order to correct the vision of a blind world. It can be no accident that Crashaw alludes to Pseudo-Dionysius's own epiphany poem, *Shadow of Night*, where he compares the god's dismemberment with «the oblique ambush of this close night / Couch't in the conscious shade/ The right-ey'd Areopagite» (ll. 190-192, p. 212). Crashaw's fixation on eye imagery in this poem evidences that he —like Donne and Emerson— found both the eye and the circle to be rich conceptual metaphors for the relationship between Creator and creature. «*In the Glorious Epiphany of Our Lord*» illustrates Cunnar's argument that «Crashaw was a poet who marched to a more profound beat to unity than most [critics] grant him.»¹⁰³ Earlier T.S. Eliot had spoken the same: «Crashaw's images...give a kind of intellectual pleasure....There is brain work in it.»¹⁰⁴

This essay began with Uriel's round. It ends with another kind of «round», rather a kind of «dance» among three poets from two different centuries: Emerson, Crashaw, and Donne join hands while, in the background, Ramon Lull is beating time. His volvelle is inscribed on the floor, and the dancers dance in a rhythmic chime. Uriel's sleeping «fire-seed» (l. 46)¹⁰⁵ joins Crashaw's sleeping infant, «O little all» Crashaw's «Day of night and east of west» joins Donne's «towards the West / toward the East» Donne's «sight of God, in fulnesse» joins Emerson's «transparent eye-ball».¹⁰⁶ Crashaw's «right-ey'd Areopagite» joins Uriel's «things too bright / To hit the nerve of feebler sight» (l. 43). Crashaw's «abased liddes» joins Emerson's «blindness». So the round goes.

Emerson envisioned a time when «we come to look at the world with new eyes, when we shall answer the endless inquiry —What is truth? and What is good?»¹⁰⁷ Emerson envisioned a time when man would enter the Creator's world «without

¹⁰² See Idel, 1988, p. 170. He argues that Yates finalized the question of whether Pseudo-Dionysius was among Lull's «Christian Neo-Platonic sources».

¹⁰³ Cunnar, 1972, p. 120.

¹⁰⁴ Paul Stanwood, 1979, quoting T.S. Eliot, p. 96.

¹⁰⁵ See Emerson, 1994: When Uriel ascends to Heaven, he leaves behind a sleeping «fire-seed» (l. 136) which provokes both fear and consternation among the gods: «And the gods shook, they knew not why» (l. 146), p. 16.

¹⁰⁶ Emerson, 1983, «Nature», p. 10. He begins with: «I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all», p. 10.

¹⁰⁷ Emerson, 1983, «Nature», p. 48. He concludes, «So shall we come to look at the world with new eyes».

more wonder than the blind man feels who is gradually restored to perfect sight». All three poets —Emerson, Donne, and Crashaw— investigate ways to correct «near-sightedness»¹⁰⁸ All three urge the need for corrective surgery.

Bibliography

- ALBRECHT, Roberta, «Llull in Seventeenth-Century England», In *A Companion to Ramon Llull*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, 82. *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill, 2019: pp. 471-495.
- _____, *The Virgin Mary as Alchemical and Lullian Reference in Donne*, Selinsgrove, Pennsylvania: Susquehanna University Press, 2005.
- _____, *Using Alchemical Memory Techniques for the Interpretation of Literature: John Donne, George Herbert, and Richard Crashaw*, Lampeter, Ceredigion, Wales: The Edwin Mellen Press, 2008.
- ALSTED, Johann Heinrich, *Elementale mathematicum: Templum musicum: A facsimile of the Frankfurt edition*, trans. John Birchensha, London: 1664; reprint, New York: Broude, 1967.
- BÁEZ RUBI, Linda, «Lullism among French and Spanish Humanists of the Early 16th Century», In *A Companion to Ramon Llull*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, 82. *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill, 2019, pp. 399-436.
- BALD, R. C., *John Donne: A Life*, New York: Oxford University Press, 1970.
- CAMERON, Kenneth Walter, *Ralph Waldo Emerson's Reading: A Guide for the Source-Hunters and Scholars To the One Thousand Volumes Which He Withdrew from Libraries*, New York: Haskell House, 1966.
- CRASHAW, Richard, *Steps to the Temple, Delights of the Muses, and Other Poems*, ed. A. R. Waller, London: Cambridge University Press, 1904.
- CUNNAR, Eugene R., «Crashaw's Hymn 'TO THE NAME ABOVE EVERY NAME': Background and Meaning», In *Essays on Richard Crashaw*, ed. Robert M. Cooper, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1972: pp. 102-44.
- CUSA, Nicholas of, *On Learned Ignorance: Selected Spiritual Writings*, trans. H. Lawrence Bond, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1997.
- DONNE, John, *The Complete Poetry of John Donne*, ed. John T. Shawcross, Garden City, New York: Doubleday/Anchor Books, 1967; reprint, New York University Press, 1968.
- _____, *Devotions Upon Emergent Occasions Together with Death's Duel*, ed. Anonymous, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1982.
- _____, *Essays in Divinity*, ed. Evelyn M. Simpson, Oxford: Clarendon, 1952.
- _____, *The Sermons of John Donne*, eds. George R. Potter and Evelyn M. Simpson, 10 vols., Berkeley: University of California Press, 1953-62.
- DURAN, Manuel, «Ramon Llull: An Introduction», *Catalan Review*, 4, 1990: pp. 11-29.

¹⁰⁸ Emerson, 1983, «Nature», p. 49.

- ELIOT, T. S., «A Note on Richard Crashaw», In *For Lancelot Andrewes*, London: Faber and Faber, 1928: reprint, 1970: p. 96.
- EMERSON, Ralph Waldo, *Essays and Lectures*, ed. Joel Porte, v. 1, New York: The Library of America, 1983.
- _____, *Collected Poems & Translations*, ed. Joel Porte, v. 2, New York: The Library of America, 1994.
- _____, «Journals and Letters», *The Norton Anthology of American Literature*, eds, Nina Baym, et al, vol. 1, 3rd edition, New York: W. W. Norton, 1989.
- HARDING, Walter, *Emerson's Library*, Charlottesville, Virginia: Bibliographical Society of the University of Virginia, 1967.
- HOTSON, Howard, *Paradise Postponed: Johann Heinrich and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Boston: Kluwer, 2000.
- HUTCHINS, Zachary McLeod, *Inventing Eden: Primitivism, Millennialism, and the Making of New England*, New York: Oxford University Press, 2014.
- IDEL, Moshe, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 51, 1988, pp. 170-74.
- JOHNSTON, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford: The Clarendon Press, 1987.
- KEYNES, Geoffrey Kt., *A Bibliography of Dr. John Donne, Dean of Saint Paul's*, Oxford: The Clarendon Press, 1973.
- MONTAIGNE, Michel de, «Apology for Raymond Sebond (1575-1578-80)», *The Complete Essays of Montaigne*, trans. Donald M. Frame, Stanford, California: Stanford University Press, 1965, pp. 318-457.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», In *A Companion to Ramon Llull*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, vol. 82, *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill. 2019: pp. 437-70.
- ROSSI, Paolo, *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language*, trans, Stephen Clucas, 2nd ed., New York: Continuum, 2006.
- _____, *Francis Bacon: From Magic to Science*, trans. Sasha Rabinovitch, Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- STANWOOD, Paul G., «Time and Liturgy in Donne, Crashaw, and T. S. Eliot», *Mosaic*, 12, 1979, pp. 91-105.
- STONE, Gregory, «Ramon Llull and Islam», In *A Companion to Ramon Llull*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, trans. Amy M. Austin, Alexander Ibarz, and Mark D. Johnston, vol. 82, *Companions to the Christian Tradition*, Leiden: Brill, 2019, pp. 119-45.
- TILLYARD, E. M. W., *The Elizabethan World Picture*, London, 1943; New York: Random House, 1959.
- WALLERSTEIN, Ruth, *Richard Crashaw: A Study in Style and Poetic Development*, Madison: University of Wisconsin Press, 1962.
- WALLIS, P. J., «The Library of William Crashaw», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 2, 1969, pp. 213-228.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi, «Milton and the CONJECTURA CABBALISTICA», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 18, 1955, pp. 90-94.

WILLEY, Basil, *The Seventeenth Century Background: The Thought of the Age in Relation to Religion and Poetry*, New York: Doubleday, 1953.

YATES, Frances, *The Art of Memory*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.

_____, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.

31. LA *BREVE Y FÁCIL DECLARACIÓN DEL ARTIFICIO LULIANO*, D'AGUSTÍN NÚÑEZ DELGADILLO: PRESENTACIÓ I TRANSCRIPCIÓ

ANNA SERRA ZAMORA
Universitat Pompeu Fabra

Introducció

Aquest text pretén simplement ser una presentació de l'opuscle *Breve y fácil declaración del artificio luliano* (1622), del frare carmelita Agustín Núñez Delgadillo. La publicació, impresa a Alcalà de Henares, consta d'una dotzena de folis que, com diu el títol, vol explicar resumidament l'art lul·liana. La nostra col·laboració se suma a dues publicacions anteriors sobre Núñez Delgadillo, a les quals hem detallat diversos aspectes biogràfics i del seu pensament*.

Pel que fa a la transcripció del text, hem optat per normalitzar l'ortografia al castellà actual —acceptant les formes recollides al diccionari, també les que estan desús— i per adequar la puntuació per a una millor comprensió, ja que el contingut ja és prou complex. Per tant, no presentem cap edició de tipus filològic.

Val a dir que hem acceptat algunes formes antigues, com: respeto de, della /dello, deste, póngolos, diez y ocho. Quant a les cursives, en deixem algunes d'originals, quan ho hem estimat oportú per a la comprensió del text.

Transcripció

BREVE Y FÁCIL DECLARACIÓN DEL ARTIFICIO LULIANO; PROVECHOSA PARA TODAS
FACULTADES
Por el padre maestro Fray Agustín Núñez Delgadillo, carmelita
Con licencia.
Impreso en Alcalá, en casa de Juan Gracián, que sea en gloria
Año MDCXXII
Licencia

Nos, el Doctor Salas Mansilla, canónigo de la Santa Iglesia Colegial de esta villa de Alcalá de Henares, y Vicario General en el Audiencia y Corte Arzobispal de esta dicha villa, y en todo el Arzobispado de Toledo, por su Alteza del Cardenal

* Ramis Barceló – Serra Zamora, 2014; Ramis Barceló – Serra Zamora, 2018. Vegeu també Díaz Díaz, 1995; Ramis Barceló, 2014; Ramis Barceló – Ramis Serra, 2016.

Infante mi Señor, &c. Por la presente damos licencia para que se puedan imprimir estos dos pliegos de papel intitulado Declaración del artificio de Raymundo Lulio, atento han sido examinados, y no hay en ellos cosa alguna contra nuestra santa Fe y buenas costumbres. Dada en Alcalá a nueve días del mes de agosto del año de mil y seiscientos y veinte y dos.

Doctor Salas Mansilla.

Por su mandado.

Pedro Fernández Notario

Breve y fácil declaración del artificio luliano

Todo el artificio del arte de Raymundo Lulio consiste en diez y ocho principios universales, nueve absolutos, nueve relativos y en diez cuestiones que llama él reglas. Los absolutos son: bondad, grandeza, duración, potencia, entendimiento, voluntad, virtud, verdad, gloria. Los relativos son: diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría, igualdad, menoridad. Las cuestiones son: *utrum quid*, *de quo*, *quare*, *quantum*, *quale*, *quando*, *ubi*, *quomodo*, & *cum quo*. Póngolos en latín por la brevedad.

Toda la dificultad de ese artificio está en dos puntos solos: en entender la significación de los términos, y la conexión de los significados: entendido esto, es fácil el uso. Supongo que hay tres grados en toda la latitud imaginable que lo abrazan todo: ser, poder y obrar, y todos estos se comprehenden en estos diez y ocho principios.

El ser de cada sujeto se considera: lo primero, como perfección del sujeto, y así se llama bondad. Bondad del hombre en Lulio quiere decir lo que en escuelas, ser del hombre, perfección de hombre. Considero luego este ser que tenga toda la plenitud que debe tener, que no le falte grado de los que se le deben, y esta se llama en Lulio grandeza; lo mismo que plenitud del sujeto: bondad grande es lo mismo que perfección plena de cualquier cosa. Lo tercero que considero en el ser de una cosa es que actualmente exista, y esta se llama duración. En estos tres principios se comprehende el ser de un sujeto criado, o increado, físico, o moral, si tiene perfección plena, y que exista, nada de falta para el ser, y cualquiera de estos principios que falte es falta en el ser, como se ve.

El segundo grado es el poder, y este se sigue al ser, porque siendo el ser de una cosa en sí pleno y actual: luego le ha de ver, si se puede comunicar a otro, y esta llama Lulio potencia: pues esta potencia comunicativa dice orden a la comunicación y al ser comunicado, y también guarda orden en comunicarse. Este orden llamase en Lulio entendimiento, que es lo mismo que orden, instinto, por ser efecto el orden de la sabiduría humana, angélica o divina. No solo esta potencia comunicativa dice orden al ser comunicado, sino que apetece comunicarle por ser

bueno, y lo bueno es comunicativo, y a este apetito llama Lulio voluntad, o apetito, y abraza el intelectual, que se halla en Dios, ángeles u hombres, el sensitivo que se halla en los animales, el natural que se halla en las cosas inanimadas, como el fuego tiene inclinación natural de comunicarse a otro fuego engendrándolo, &c. Lo cuarto considero que esta potencia comunicativa tenga suficiencia para comunicarse con perfección; y esta se llama virtud, y aquí se cifra el segundo grado, que es el poder, que si una potencia dice orden a comunicarse, y apetece comunicarse, y tiene toda la suficiencia necesaria para comunicarle perfectamente, no le falta nada para el poder.

Entra el tercer grado, que es el obrar, y este se cifra en dos principios que quedan, que son verdad y gloria, porque considero un ser que actualmente se comunica, y esta se llama verdad en Lulio, porque la verdad de la potencia se descubre en el efecto a posteriori. Pues vale bien actualmente, el fuego produce calor, luego tiene verdadera potencia calefactiva. Considero que la actual comunicación sea tan perfecta que ya no tenga más que comunicar la potencia a su efecto, y esta llama Lulio gloria, que es lo mismo que quiere de una potencia que desearía comunicarse, y se comunicó a su gusto. Y así decimos que el fuego cuando produce fuego tiene quietud en el efecto, porque le dio todo lo que podía y deseaba darle. Con esto se considera que los tres grados de ser, poder y obrar están comprendidos suficientemente en los nueve principios absolutos.

Entran ahora los nueve relativos con facilidad, porque el ser que se ha comunicado es diferente, o semejante, o contrario, respecto de otros fuegos, y esto dicen los tres primeros relativos, diferencia, semejanza, contrariedad: este mismo ser es principio de la comunicación que hemos visto, y tuvo medios para comunicarse, y al fin alcanzó su fin, que fue dar ser a lo producido, o al efecto, y esto dicen los otros tres relativos, principio, medio y fin. Y este mismo ser respecto de otros es mayor, igual o menor. Y esto dicen los últimos relativos, mayoría, igualdad, menoridad. Esta es la conexión de los significados, y si quieres usar de los significados de estos términos por términos claros, y ver con mayor claridad la conexión de todo el artificio aplicarlos al fuego en esta forma. El ser del fuego lleno, actual, que puede comunicarse engendrando otro fuego, y dice orden a esta comunicación, como a obra proporcionada a su ser, y apetece comunicarse con apetito natural (que no hablo del sensitivo, o intelectual) y tiene toda la suficiencia necesaria para comunicarse con perfección, actualmente se comunica, y su potencia tiene quietud para verle comunicado perfectamente, este ser de fuego es diferente del ser del agua, aunque concuerda con él en ser sustancia, tiene propiedades contrarias a las del agua, pues son calor y frío, es principio del fuego que engendró, y tiene medios suficientes para comunicarse, y al fin alcanzó su fin, que fue engendrar otro fuego, este fuego es mayor en perfección que el agua, es igual a otro

fuego, y menor que el cielo. Ves aquí todos diez y ocho principios del Lulio, aplicados en términos claros al fuego, aplícalo tú a todos los fuegos que quisiéredes, entendiendo que cualquier género de obras de un sujeto se llaman comunicaciones del sujeto.

Entendido el orden y artificio y conexión de estos diez y ocho principios, fácil es entender el artificio de las diez cuestiones. Diez preguntas puedo hacer de una cosa. La primera es si es posible o imposible, si es necesaria o contingente, si existe o no existe. Esta pregunta que abraza seis es la primera cuestión de Lulio, que es Utrum. La segunda, qué esencia tiene, y esa esencia qué constitutivos tiene, qué ser le viene de comunicarse con otra cosa, y ese ser que le viene de fuera, qué constitutivos tiene. Todo esto abraza la segunda pregunta, o cuestión, que es Quid. Como ¿qué esencia tiene el hombre? Es animal racional: ¿qué constitutivos tiene esa esencia, los físicos alma racional, y cuerpo que ser se la comunica de la ciencia? Ser docto. ¿Qué constitutivos tiene ese ser docto? La misma ciencia comunicada al hombre le constituye en ser de docto. La tercera pregunta es qué principios tiene el sujeto: ¿de qué se formó o crió? ¿Y cuyo es ese sujeto? ¿Y esto contiene la tercera pregunta, De quo. La cuarta es ¿qué fin tiene ese ser? ¿A qué fin se ordena? Y eso dice el Quare. La quinta, qué grandeza y qué multitud contiene? Y eso dice Quantum. La sexta, qué calidades propias, y advenecidas tiene el sujeto esto dice Quale. La séptima, ¿qué tiempo dura? O ¿cuando tuvo ser? Y esto dice Quando. La octava, ¿qué lugar tiene? Y esto dice Ubi. La nona, cómo es, y cómo obra, y esto dice Quomodo. La última, ¿con qué virtud o instrumentos obra? Y esto dice Cum quo. Deja las demás divisiones de Lulio en sus reglas, que es confusión y poco provecho.

Entendido todo esto ya se ve la universalidad del arte, porque supuesto que estos diez y ocho principios se hallan en todos cuantos sujetos hay en el mundo, y en todos los posibles, o por afirmación, o negación (que contrariedad y menoridad no se hallan en Dios, que dicen imperfección) el intento del arte es cuando me dan que pruebe una proposición, que vea si el predicado dice con alguno de los diez y ocho principios del sujeto, y si dice con uno dice con todos, y así son diez y ocho principios, diez y ocho medios para probar un asunto en cualquier facultad que sea. Y porque el ejemplo es fácil, y aclara la doctrina, pondré diez ejemplos para diez diferentes modos de probar con el arte.

Esta proposición: En Dios hay providencia, quiérola probar por mi arte. Sea el primero uso ir discurriendo a lo llano por los diez y ocho principios que su en Dios (donde hay negación de contrariedad y menoridad). Atiende los significados de los principios, pues ya lo sabes, y mira que voy corriendo por ellos. La providencia pertenece a la perfección de Dios, luego hay providencia en Dios. Probatum antecedens: porque es perfección de Dios no ser ciego. Segundo, pertenece la providencia a la plenitud de Dios, luego la ay. Pruébolo, porque Dios no supiera

disponer lo necesario, era Dios imperfecto, luego no pleno Dios. Tercero pertenece a la eternidad de Dios, luego la ay. Pruébolo, que siendo ab eterno ciego y solo no hubiera cosa concertada en tiempo. Cuarto, pertenece la potencia de Dios, luego la hay. Pruébolo, porque sería potencia ciega, y comunicaría monstruosidades, pues ella era ciega, y no había superior que la gobernase. Quinto, pertenece al orden que ha de guardar quien ha de disponer bien, y esto no lo hace un Dios ciego. Sexto pertenece a la infinita voluntad, porque ha de apetecer siempre lo que no está mal, y esto pide providencia. Séptimo, pertenece a la suficiencia infinita, pues no es suficiente la potencia que no ve lo que hace y obra a tienta. Octavo, pertenece a la comunicación actual, pues si la potencia es ciega la actual comunicación será casual, si no hay superior que la encamine. Nona, pertenece a la quietud de la potencia que conozca lo que puede dar y lo que ha dado. Décimo, no hubiera diferencia entre Dios y el bárbaro, que obra sin saber lo que se hace. Undécimo, no concuerda con el supremo dominio, la ceguedad. Duodécimo, es contraria a la justicia conmutativa, que mira la igualdad, a la distributiva que mira los méritos en la distribución de bienes comunes a la legal que mira al bien común y su conservación. Es principios de muchos inconvenientes en el juez la ceguedad, y es medio para desorden, y no se alcanzara el fin que se desea, que es juzgar, castigar y premiar, y socorrer, y defender; pues sin providencia todo falta, y así es contra la mayoría debida a Dios, es igualarlo con las criaturas y poner en Dios una menoridad destructiva del ser de Dios. Veis aquí diez y ocho argumentos sacados de diez y ocho principios que están en Dios.

El segundo uso es cargar todos los principios sobre cada uno, pues todos diez y ocho se hallan en cada uno. Sea el segundo ejemplo, si es lícito el estado del matrimonio. Digo que sí, y pruébolo considerando la perfección de la Iglesia, que es el primer principio de Lulio, y a sola la perfección de la Iglesia aplico los diez y siete que quedan. El matrimonio da plenitud a la perfección de la Iglesia, pues multiplica católicos, y la Iglesia es unión de muchos fieles. Dale duración a la perfección de la Iglesia, pues es perfección que haya muchos. Dale poder a esa perfección, pues puede comunicarse a muchos. Es conforme al orden de la perfección de la Iglesia, y su apetito: pues esta perfección dice orden a comunicarse y lo apetece. Dale suficiencia, pues le da maestros que la comuniquen. Dale que actualmente se comuniquen por el bautismo, y así se quieta más la perfección en su deseo. Adórnala con la diferencia de suertes. Dale concordancia en tanta multitud, y dale fuerzas contra sus contrarios, y así es principio de su aumento, medio para que más sirvan a Dios y alcance su fin, que es su extensión, es perfección mayor por el matrimonio. Es igual en muchos, u no tiene aquí lugar la menoridad que nace de pocos.

Los ocho usos de este artificio se incluyen en estos ocho verbos incluye, comunica, recibe, nace, ordena, aumenta, conserva requiere. Advirtiéndolo que cada uno de estos verbos por lo menos pueden tener trescientas razones para probar la conclusión. Ejemplos pondré. Quiero probar esta conclusión, la justicia no admite aceptación de personas, tomo este verbo, comunica, y este principio perfección, y voy con él solo discurriendo por todos los diez y ocho principios que se hallan en la justicia. Y digo así lo que comunica perfección a la plenitud de la justicia le conviene a la justicia, no aceptar personas, comunica perfección a la plenitud de la justicia: luego esto le conviene a la justicia. Probame minor: porque la plenitud e la justicia es la entereza, y la igualdad, y esta no tiene su perfección, si hay aceptación de personas. Segundo lo que comunica perfección a la duración de la justicia le conviene el no aceptar personas, comunica perfección a la duración de la justicia, ergo: y la menor es clara, porque no hay duración de justicia donde hay aceptación. Tercero lo que comunica perfección al poder de la justicia, le conviene no aceptar personas, da perfección al poder de la justicia, pues justicia gobernada por gusto no tiene poder de justicia; ergo. Cuarto lo que comunica perfección al orden de la justicia le ha de convenir el no aceptar personas, da perfección al orden de justicia, pues se ordena a justificar la sentencia, y no se guarda la perfección della orden si hay pasión y amor que acepta personas, ergo. Quinto, lo que comunica perfección al apetito de la justicia le conviene, el no aceptar personas, da perfección al petito de la justicia, porque ella naturalmente se inclina a justificar luego. Sexto, lo que comunica perfección a la suficiencia de la justicia le conviene, el no aceptar personas le da perfección a la suficiencia de la justicia. Pruébolo, porque ella no puede ser suficiente para justificar, si hay aceptación. Séptimo, lo que le da perfección a la comunicación actual de la justicia, le conviene, el no aceptar personas le da perfección a la actual comunicación: ergo: Pruébolo porque las obras de justicia no pueden ser muy perfectas si nacen de aceptación de personas. Octavo, lo que le da perfección a la quietud de la justicia le conviene, no aceptar personas, da perfección a la quietud de la justicia, ergo. La menor pruebo, porque la justicia tiene quietud en sus obras, cuando salen muy conformes a lo que ella apetece que es hacer razón sin respeto de personas que la estorben. Nona, lo que da perfección a la diferencia de la justicia le conviene el no aceptar personas le da perfección a la diferencia de la justicia, luego le conviene. Probatur minor, porque si hay aceptación de personas, no habrá diferencia entre la justicia y el amor, o la pasión. Décimo, lo que le da perfección a la concordancia de la justicia con la razón, le conviene el no aceptar personas, le da perfección a la concordancia de la justicia con la razón, ergo, minor probatur est dictis. Undécimo, lo que le da perfección a la contrariedad que tiene la justicia con la pasión, y con la injusticia le conviene tal, es el no aceptar personas, ut potet ex dictis, ergo. Duodécimo, lo que comunica a la justicia, que sea perfecto principio de buenas y justas sentencias le conviene, tal es no aceptar, ut patet ex dictis, ergo.

Decimotercio, lo que comunica perfección a los medios que sirven a la justicia le conviene el no aceptar personas, es medio perfecto, para que la justicia salga con su fin, ergo. Decimocuarto, lo que comunica perfección a la asecuración del fin de la justicia (que es proceder conforme a razón en todo) le conviene, tal es no aceptar personas, ergo. Decimoquinto, lo que comunica perfección a la mayoría de la justicia le conviene, tal es el no aceptar personas, pues es ser la justicia en todo superior, ergo. Decimosexto, lo que comunica perfección a la igualdad que la justicia pide le conviene, tal es el no aceptar personas, pues es mirar solo, lo que cada uno merece, ergo. Decimoséptimo, lo que comunica perfección a la justicia, para que en ella no haya menoridad que desdiga de su ser y objeto le conviene, tal es el no aceptar personas, ergo. Ves aquí estos diez y siete argumentos, para probar la conclusión salen de solo este verbo, comunica, y del primero principio, que es perfección. Quita perfección, y toma plenitud, y con el mismo verbo discurre por todos diez y siete principios, así no aceptar personas, comunica plenitud a la perfección de la justicia a la duración, a su poder, a su orden apetito, suficiencia, comunicación, quietud, a su diferencia concordancia, contrariedad, al ser que tiene de principio a los medios y a la asecuración de su fin, a la mayoría, igualdad y menoridad, ergo: la justicia no ha de aceptar personas. Ves aquí otros diez y siete con el verbo mismo, y con el segundo principio. Toma el mismo verbo, y el tercer principio que es duración y harás otras diez y siete con facilidad: diciendo que el no aceptar personas comunica duración a la perfección de la justicia, a la plenitud, al poder, &c. y discurrir per todas diez y siete, y en llegando a la menoridad, di, destruye, o quita la duración de la justicia. Con este verbo mismo haz lo mismo con cada principio, y saldrán deste verbo solo diez y ocho veces diez y siete razones, que son más de trescientas razones. Pues lo mismo que haces con este verbo comunica harás con cualquiera de los ocho, y así multiplicarás razones de tu conclusión infinitas, y si un verbo fuere menos a propósito, tomar otro. Advirtiéndote que estos verbos hacen diferentes razones, porque si yo digo. No aceptar personas comunica perfección a la plenitud de la justicia, otro dice aumenta perfección a la plenitud de la justicia, otro dice, se ordena la plenitud de la justicia, claro es que son razones diferentes.

Entendidos estos diez usos generales del arte, y su universalidad para todas facultades y materias, es fácil entender las cuatro figuras de Lulio. La primera es, cuando para probar la conclusión usamos de solos los principios absolutos por medios, porque supuesto que sé usar de todos mezclando uno, con todos sabré mezclar cuatro, o seis, o lo que yo quisiere: verbigracia: quiero probar esta conclusión Theoga; Los atributos de Dios no se distinguen realmente de la esencia, ni entre sí: para probarlo por la primera figura tomo bondad, o perfección, que es lo mismo, y este verbo incluye, y voy mezclando la perfección con lo ocho absolutos: así la perfección que en su esencia más idénticamente incluye plenitud,

eternidad, poder, entendimiento, voluntad, suficiencia, comunicación actual, y gloria, o quietud es mayor que la que incluye menos: si la perfección de la esencia divina se distingue realmente de los atributos incluye más en su esencia y en sí la plenitud divina, la eternidad, el poder infinito &c. ergo no se distinguen. La mayor pruebo, porque si la perfección ser plena es bueno, cuanto más por si fuere plena más perfección será, pues cuanto una cosa por sí, sin ayuda de otra fuere plena, es más perfecta. Luego tomo el segundo principio que es plenitud y digo lo mismo. La plenitud que en su esencia, y por sí misma, incluye perfección, duración, poder, &c. más perfecta será. Si la plenitud de la esencia no se distingue de los atributos, por si incluye todas estas perfecciones, &c. ergo: luego tomo duración, y digo lo mismo. La duración que en sí y por sí sola incluye perfección, poder, plenitud, orden, voluntad, suficiencia, &c. es más perfecta, tal es la eternidad de la esencia, si no se distingue de los atributos, ergo; y así voy haciendo nueve veces nueve razones con solo un verbo, que son ochenta y una razones, esas tiene por lo menos la primera figura, que es el uso de los absolutos.

La tercera figura es el uso de los relativos tomar los principios relativos solos por medio para probar la conclusión: verbi gratia, esta conclusión moral, la oración mental es de grande estima para alcanzar la perfección, tomo por medio diferencia, voylo mezclando con los demás absolutos, uso deste verbo, nace, de la oración nace una diferencia entre los que tratan de oración, y los que no tratan en la semejanza, o concordancia, porque son los que tratan de oración semejantes a los Ángeles que están mirando siempre a Dios, y estos contemplando, los que no tratan della no son semejantes en esto a los Ángeles, luego por la oración nace diferencia en la semejanza. Nace della diferencia en la contrariedad, porque los que tratan de oración con los gustos del espíritu sienten menos la guerra, y contrariedad que causa el mundo. Nace diferencia en el principio, porque es la oración principio de favores, que no alcanzan los que no tratan della, nace diferencia en los medios, porque el conocer y ponderar quien es Dios, y lo que merece, es medio eficaz para amarle, que no alcanza quien no trata della. Nace diferencia en el fin, porque la unión con el último fin no se alcanza en esta vida, sino con oración, diferencia en la mayoridad, pues el alma alcanza por la oración se superior a los bienes del mundo, diferencia en la igualdad, porque ser un alma igual en bienes, y trabajo alcanzase por la oración, diferencia en la menoridad, porque diferentemente conoce su menoridad, y se humilla el que conoce la grandeza de Dios, luego tomó concordancia, y digo, que el alma que trata de la oración concuerda con los Ángeles en la diferencia, que se espiritualiza; en la contrariedad, que siempre hace guerra a la vanidad, en el principio, que siempre está obrando amor de Dios. En los medios, que escoge los que son buenos para hacer la voluntad de dios: en el fin, que el último de todas sus obras es Dios. En la mayoridad respeto de los engaños con vanidades; en la igualdad, que siempre está perseverando en desear agradar; en

la menoridad, que siempre se va humillando: luego tomo contrariedad, y hago otras nueve, y así voy discurrendo, y por lo menos hago otras ochenta y una.

La tercera figura de Lulio es jugar de cuatro términos, y hacer dellos doce razones para probar la conclusión, v. g. quiero probar esta conclusión Teologa. Convino que Dios se hiciese hombre, y tomó estos cuatro principios: perfección, plenitud, diferencia, concordancia; tomo por medio bondad, y mézclola con los otros tres, y hago tres razones así. La bondad divina comunica a la humanidad su plenitud en la encarnación, luego es conveniente el misterio. Segunda, la bondad divina obra según su diferencia, que es ser comunicativa, luego es conveniente. Tercera, la bondad divina concuerda en esta obra con su inclinación, que es darse a las criaturas, luego es conveniente. Luego tomo grandeza y digo. Cuarta. La grandeza de Dios engrandece la bondad del hombre. Quinta, engrandece su diferencia propia divina, pues se diferencia de las grandezas criadas en engrandecer más que ellas. Sexta, engrandece la concordancia del hombre con Dios, pues le une más así, luego el misterio es conveniente. Tomo diferencia, y digo. Séptima, que la diferencia de Dios a las criaturas en este misterio se descubre en la bondad, que es más comunicativa. Octava, en la grandeza, pues engrandece más. Nona, en la concordancia, pues une más así: luego tomo la concordancia, y digo. Décima, la concordancia, o semejanza de Dios, y el hombre, aquí cobra más perfección. Undécima, mayor grandeza. Duodécima, porque hay menos diferencia entre ellos, pues es Dios hombre. Esta es la tercera figura.

La cuarta figura es usar de seis principios, que mezclando cada uno con dos, vienen a ser veinte razones de los seis medios solos, quiero probar esta conclusión; el estudio es provechoso para la religión. Tomo seis principios, gres absolutos, y tres relativos, que son: bondad, grandeza, duración, diferencia, concordancia, y contrariedad. Tomo bondad. O perfección en primer lugar, y en segundo grandeza, y los cuatro van pasando uno a uno en tercer lugar, así la bondad que comunica grandeza, o plenitud a la duración de la Religión a la diferencia del Estado religioso, y a lo que con ella concuerda, que es recogimiento, es provechoso a la Religión, y al Religioso, tal es la bondad del estudio, ergo. Quito del segundo lugar grandeza, y pongo duración, y en tercer lugar pasan los otros tres uno a uno, y así digo, la bondad que comunica duración a la diferencia del Estado religioso, y a lo que concuerda con él, y a la guerra que hace a la ignorancia, que suele ser ruina de la religión es provechosa para el religioso, y religión, tal es la bondad del estudio. Quito duración del segundo lugar, y pongo diferencia en segundo lugar y en tercero pasan los dos que quedan diciendo la bondad que conserva la diferencia en concordancia, y contrariedad, y aún las aumenta, le está bien. La bondad del estudio conserva la diferencia que hay entre el Estado religioso, y el siglo, en lo que con el tanto concuerda, como es el recogimiento, y en la contrariedad con la

ociosidad, e ignorancia, ergo. Quito la diferencia del segundo lugar, y pongo en segundo lugar concordancia, i digo, que la bondad que menos concuerda con su contrario es mejor: por el estudio la bondad de la religión menos concuerda con su contrario, que es conversación vana, no saber enseñar almas, &c. Luego bien le está el estudio. Después quito bondad, y pongo en primer lugar grandeza, y en segundo duración, y van pasando los demás en esta misma forma, considerando, que aunque las razones son semejantes, no son las mismas, porque un término que se muda, se muda la sustancia de la razón, que diferente es decir, la bondad comunica plenitud a la duración, o decir, la grandeza comunica duración; y así las razones del arte son semejantes, pero no las propias.

Con esto queda entendido el artificio del arte, y su provecho, y universalidad, más que con cuantos comentarios han salido, y todo lo demás del arte es confusión, y nada dice de más provecho. Con todo, quien quisiere imprimir a su costa un Comentillo yo lo daré. En el ínterin, lee con atención este papel, y verás el efecto y provecho, que es increíble.

LAUS DEO

Bibliografía

- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*. vol. V, Madrid, CSIC, 1995.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «El proceso de la Inquisición contra la lectura del Arte de Ramon Llull en la Universidad de Zaragoza (1610)», *Hispania Sacra*, vol. 66, extra I (enero-junio), 2014, pp. 131-160.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael – RAMIS SERRA, Pedro, «‘Comentaria in Artem magnam et paruum’ de Agustín Núñez Delgadillo: un curso luliano manuscrito del siglo XVII», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 43, 2016, pp. 33-54.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael – SERRA ZAMORA, Anna, «La censura inquisitorial a ‘Puerta de la Luz’ de fray Agustín Núñez Delgadillo (1630)», *Revista de la Inquisición*, 18, 2014, pp. 81-93.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael – SERRA ZAMORA, Anna, «Abecedarios de devoción: lulismo, cábala y arte de la memoria en *Puerta de la luz* de Agustín Núñez Delgadillo», *Bulletin Hispanique*, 120/2, 2018, pp. 397-418.

32. SEBASTIÁN IZQUIERDO: EL *PHARUS SCIENTIARUM* DE 1659 EN LA TRADICIÓN DEL *ARS GENERALIS ULTIMA* (1308) DE LULIO

JORGE USCATESCU BARRÓN

Universidad de Friburgo en Brisgovia

1. El ideario del *Pharus scientiarum* en la tradición de la búsqueda de una ciencia universal: el lulismo de Sebastián Izquierdo

Sebastián Izquierdo no es un lulista, sino un filósofo y teólogo escolástico en la línea metafísica de Suárez, pero sin que tampoco se lo pueda calificar de suarecista,¹ y con una impronta matematizante decisiva que culmina en la presentación y desarrollo de la idea de ciencia universal con grandes semejanzas con la idea luliana del arte universal, que su obra en cierta manera continúa y perfecciona, pero de una manera hartamente independiente por inscribirse en otra tradición de teoría de la ciencia, que se inicia en el Renacimiento y que tiene como modelo de ciencia universal la geometría y la matemática, que, partiendo de axiomas de valor universal, van extrayendo proposiciones y principios derivados de aquéllos.²

En las siguientes páginas no voy a trazar una comparación de ambos autores ni tampoco cotejar la obra de Lulio, en especial su *Ars generalis ultima* de 1305-1308, con el *Pharus Scientiarum* de 1659 de Izquierdo, sino a analizar la valoración y crítica del *Ars generalis*, que es la obra que menciona y conoce Izquierdo, desarrollada en el *Pharus scientiarum*. En primer lugar, expondré el proyecto de ciencia universal, especialmente según los prólogos a las dos obras monumentales de Izquierdo, el *Pharus Scientiarum* de 1659 y el *Opus theologicum* de 1664-1671 (dos tomos).³ Después de una sucinta presentación del *Ars generalis* de Lulio, compuesta en 1305-1308, a la luz de la brevísima exposición que de esta obra hace Izquierdo

¹ Cfr. Fuertes Herreros, 1981. Este autor señala tesis izquierdianas de teoría del conocimiento y de metafísica deudoras de la obra de Suárez, pero destaca, por otro lado, una importante desviación del suarismo en la concepción izquierdiana de la distinción real entre esencia y existencia frente a la conocida tesis de Suárez, que propugna una distinción de razón con fundamento en la realidad. Algunas divergencias se apuntarán más abajo en pp. 540-541.

² Izquierdo, 1659, t. 1, f. *5r: «Quod quidem ita ordinare satagam, ut propositiones demonstratae principia et alias propositiones, ex quibus demonstrantur, semper supponant, prout scientiae demonstrativae iura deposcunt». Los prefacios que cito a continuación no llevan, como de costumbre, ninguna paginación, por eso se la he puesto yo sin contar la página del título. Sobre una visión panorámica y detallada a la vez de los ensayos de *ars memorativa*, ciencia universal, enciclopedismo y de búsqueda de una lengua universal, especialmente en los siglos XVI y XVII véase Rossi, 1960, sobre Izquierdo pp. 194-195.

³ El prólogo precede al texto del tomo primero y se apoya en el de 1659, que en parte cita *verbatim*, pero añadiendo importantes ideas, sobre todo relativas a la ciencia teológica.

estudiaré en un segundo paso la crítica a la que éste la somete desgajando las ideas positivas, conforme a las dos obras citadas, en relación con la idea izquierdiana de ciencia universal, y, finalmente, encuadraré, eso sí a grandes rasgos, la recepción de la crítica de Izquierdo a Lulio dentro de la tradición lulista inmediatamente posterior.

En los dos prólogos a sus obras principales Izquierdo aclara lo que él entiende por este arte y especifica su contenido así como la relación de ésta con las ciencias filosóficas principales, de las que se distingue. El arte general del saber o faro de las ciencias es una ciencia universal que trata de lo escible en su totalidad. Esta teoría del saber universal está llamada a substituir a la lógica aristotélica. Izquierdo entronca así con los empeños renacentistas por una renovación del saber, de marcados rasgos antiescolásticos y anti-aristotélicos, caracteres, sin embargo, por completo ausentes de la obra de Izquierdo, quien en modo alguno rompe ni con la tradición aristotélica ni mucho menos con la teología católica.

En su primera suposición⁴ parte de dos ciencias máximamente universales: la metafísica y la física. En segundo lugar⁵, insiste en que lo definitorio o lo más estimable de toda ciencia⁶ de las ciencias es la universalidad⁷ de su saber. La razón del valor de la universalidad en la ciencia estriba en que lo universal es más evidente para nosotros y por tanto más cierto, y por eso llega a afirmar que los conocimientos son tanto más evidentes y por ende tanto más ciertos cuanto más universales.⁸ La universalidad funda, pues, la evidencia y la certeza de los conocimientos.

En su arqueología del saber dirigida al escrutinio y consecución de las verdades físicas y metafísicas, analiza las distintas formas del conocimiento humano desde la percepción sensible hasta los racionios y propone –ésta es su tercera suposición⁹– una división de los conceptos objetivos en conceptos objetivos de primera intención y de segunda intención¹⁰ con el fin de no tanto de presentar una teoría del conocimiento completa, cuanto de fundar su teoría general del saber. Los conceptos universales de primera intención proceden de las cosas mismas, como el concepto de ente, animal racional, mientras los conceptos de segunda intención son conceptos que provienen de los actos del entendimiento y de sus operaciones intelectuales, y que no

⁴ Izquierdo, 1659, t. 1, f. *3r.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Incluida la teología. Cfr. Izquierdo, 1664, t. 1, f. *5v.

⁷ Sobre este concepto en Izquierdo véase Novotny, 2017.

⁸ Izquierdo, 1664, t. 1, f. *6v: «Inter principia autem physica et metaphysica, ea evidentiora sunt atque adeo certiora quae magis sunt universalia, ut omnes scientifici confitentur nosque in citato loco monstramus ... Tum quia, quo obiecta sunt universaliora, eo notiora nobis atque adeo certiora sunt iuxta dicta nuperrime. Tum quia, quo universalior est veritas comparata per scientiam, eo plures in se continet veritates eoque plurium subinde valorem aestimabilitatemque secum fert».

⁹ Izquierdo, 1659, t. 1, f. *3v.

¹⁰ Izquierdo, 1664, t. 1, f. *6v-7r.

son en sí, sino objetivamente en nuestro entendimiento mismo:¹¹ concepto de sujeto, predicado género, especie etc. Todo ente es concebible bajo uno de estos conceptos universales de segunda intención. Lo novedoso en Izquierdo es que los conceptos objetivos de segunda intención disfrutaban de la máxima universalidad, de la que la mayor parte de los de primera intención carecen.¹² Aquí se advierte de nuevo el sesgo logicista de su concepto de universalidad.

En cuarto lugar, supone la posibilidad de un arte universal del saber entendida como medio para la adquisición de las demás ciencias y artes en general.¹³ Izquierdo mismo se refiere a los intentos anteriores de enunciar tal ciencia universal del saber como la dialéctica de Platón, que él llama «analítica», o el *órganon* aristotélico y en especial el *Ars magna* de Raimundo Lulio y de algunos de sus seguidores.¹⁴

En quinto lugar,¹⁵ postula una ciencia enciclopédica o circular, que lejos de consistir en un agregado o suma de otras ciencias constituye una ciencia propia de la máxima universalidad y por ello abarca a las demás ciencias, porque su objeto es lo escible *in universum*.¹⁶ En esta ciencia hay una parte teórica, que consiste en el estudio de la naturaleza y de las propiedades del saber humano en general, del objeto escible para el hombre en cuanto tal (los tres primeros tratados distribuidos en las disp. 1-17) y una parte práctica (tratados 3-6), que incluye la lógica¹⁷ de términos (dispp. 18), proposiciones (disp. 19) y raciocinios (disp. 20), la teoría de la ciencia universal y de su objeto, lo escible en su totalidad (dispp. 21-22) y la exposición del *ars universalis sciendi* (disp. 23), con sus elementos básicos: observación (disp. 24), composición (disp. 25), división (disp. 26), definición (disp. 27), colocación (disp. 28), combinación (disp. 29),¹⁸ argumentación (disp. 30), translación (disp. 31), memorización (disp. 32)¹⁹

¹¹ Izquierdo, 1664, t. 1, f. *7r: «Esse quippe subiectum, praedicatum, actum, genus, speciem etc. denominationes sunt convenientes rebus, prout obiective sunt in nostro intellectu suamque proinde trahentes originem ab illius actibus».

¹² Izquierdo, 1664, t. 1, f. *7r: «Porro inter conceptus universalis primae intentionis pauci sunt universalissimi, si cum iis conferantur, qui minus sunt universales, quia pauci sunt, qui convenient omnibus rebus: conceptus vero secundae intentionis fere omnes sunt universalissimi, quia nullus fere est qui non conveniat rebus omnibus, aut certe non possit convenire, quatenus omnes res sub quovis eorum a nobis conceptibiles sunt».

¹³ Izquierdo, 1659, t. 1, f. *4rv.

¹⁴ Izquierdo, 1659, t. 1, f. *4rv.

¹⁵ Izquierdo, 1659, t. 1, f. *4v.

¹⁶ Izquierdo, 1659, t. 1, f. *4v: «Suppono quinto encyclopaediam apud antiquos celebratissimam (quae latine scientia orbicularis seu circularis dici potest) non in aggregato omnium scientiarum, ut aliqui putant, sed in speciali quadam scientia consistere ob summam suam universalitatem omnes omnino scientias humanas atque adeo et se ipsam suo ambitu complectente: ea autem est scientia de scientia de scibilibus in universum, id est, scientia habens pro obiecto scientiam humanam in toto hoc opere latissime pro omni notitia pro omnive aggregato notitiarum (humanitas acquisibili)».

¹⁷ Sobre la lógica de Izquierdo consúltese Fuertes Herreros, 1982.

¹⁸ La edición del texto latino con traducción española paralela además de una exhaustiva monografía sobre la combinatoria del siglo XVI al XVII con especial énfasis en Izquierdo la encontrará el lector en Ceñal, 1974.

y, en fin, tradición (disp. 33). Ésta es la ciencia objeto del presente libro. A continuación enumera las disputaciones del primer tomo que tratan los temas que vertebran esa ciencia universal, que comprende el estudio de la intelección humana, incluida la percepción (dispp. 1-2), así como de las propiedades de ésta –verdad y falsedad (disp. 3), evidencia y obscuridad (disp. 4), certidumbre e incertidumbre (disp. 5), probabilidad del conocimiento adquirido (disp. 6)– y la cuestión de la dependencia de la intelección respecto a la voluntad (disp. 7). No se podrá llevar a cabo el análisis de la intelección humana, si no se estudia a fondo su objeto propio (disp. 8), que no es otro que el ser en cuanto ser, que por constituir el objeto de la metafísica le incumbe a ésta su estudio. Izquierdo incorpora la metafísica a la ciencia de lo escible como una parte fundante: la metafísica deja así de ocupar el rango primero entre las ciencias para ceder el cetro a la nueva ciencia universal. Al desarrollar esta temática, abordará Izquierdo los temas clásicos de la metafísica: esencia y existencia (disp. 9),²⁰ acto y potencia, ser, lo posible y lo imposible, lo necesario y contingente (disp. 11), el ente de razón (disp. 12), diferencia e identidad (disp. 13),²¹ conexión y oposición entre los entes (disp. 14), el orden de las cosas: anterioridad y posterioridad (disp. 15),²² semejanza y desemejanza (disp. 16) y el tema de la unidad y pluralidad (disp. 17). Y finalmente, por vez primera en la historia de la filosofía, introduce el tema del estado de cosas (*status rerum*: disp. 10) como tema propio de la metafísica.²³

La metafísica izquierdiana es la ciencia del ente según la esencia, que así al prescindir de la existencia real comprende tanto lo posible como lo imposible,²⁴ así como las verdades objetivas y las falsedades,²⁵ separándose de este modo de Suárez, para quien el ente en cuanto ente es el ente real en cuanto real, que abraza el ente posible, mas excluye el ente imposible y en general todo ente de razón, ya que éste no es por definición un ente real. Hay otra desviación importantísima de la metafísica suareciana ya arriba indicada. Así, mientras para Suárez esencia y existencia se distinguen entre sí sólo por una distinción de razón, ya sea del tipo de la razón racionante sin fundamento en la realidad, como en el caso de Dios, que existe en virtud de su propia esencia, ya sea de razón racionada, como en el caso de los entes

¹⁹ Edición latina con la traducción alemana paralela en eds. Berns/Neuber, 1998, pp. 189-231.

²⁰ Vona, 1994, pp. 269-290. Este autor lo había omitido en su exhaustivo e importante estudio: Vona, 1967.

²¹ En esta disputación se incluye un importante análisis de la idea de transcendental, que aborda extensamente Vona 1994, pp.179-389.

²² Cfr. Embry, 2019.

²³ Véase Schmutz, 2009.

²⁴ Izquierdo, 1659, t. 1, *3r y disp. 10, q. 4, t. 1, p. 265, n. 266: «obiectum autem posterioris omne ens tam impossibile quam possibile comprehendit cum praecisione ab existentia».

²⁵ Izquierdo, 1659, disp. 8, q. 1, *passim*, t. 1, pp. 167-168, nn. 4-5: «Ex quo patet omnia omnino possibilia et impossibilia ab intellectu humano intelligi posse, quia in omnibus sunt veritates obiectivae intelligibiles a Deo seu per assensum seu per dissensum [...] Non solum vera, sed falsa etiam sunt ab intellectu humano intelligibilia».

creados, en cuyo ser finito estriba la ocasión o fundamento de tal distinción, Izquierdo aboga abiertamente por una distinción real.²⁶

En esta remodelación general del árbol de la ciencia Izquierdo asigna a la física la tarea de tratar el ente en cuanto que está en el estado existencial. El concepto de naturaleza desaparece ya de esta física y es substituido por el de existencia, correspondiendo ahora a la metafísica la investigación de la naturaleza de las cosas. Para Izquierdo la física deja de ser la ciencia de la naturaleza, como la concebía Aristóteles en el sentido de la ciencia del ente en cuanto móvil.

Izquierdo propone, además, nueva fundamentación metafísica basada en el método de la geometría, según el cual de unos axiomas metafísicos establecidos se vayan derivando el resto de las proposiciones metafísicas.²⁷ Así, en su prólogo al *Opus theologicum* explica como propio de toda ciencia que primero se ponen los principios y luego vienen las proposiciones que deben ser demostradas a partir de esos principios, o bien mediata o bien inmediatamente según el orden de proximidad de la proposición a los principios de la ciencia, que no son sino las definiciones de los términos o conceptos objetivos, con los cuales se forman las proposiciones por sí mismas evidentes, esto es, los axiomas.²⁸

Metafísica y física entendidas de este modo junto con la lógica tal y como la entiende Izquierdo²⁹ constituyen la ciencia del ente en cuanto escible. De esta física y metafísica hace que se componga también la teología sagrada, cuyo objeto es Dios.³⁰

2. Crítica del arte de Lulio y de las versiones de algunos de sus seguidores

2.1. *El Ars generalis ultima* de Lulio a la luz de la crítica izquierdiana

En su presentación más madura del proyecto general de un *Ars magna*, su *Ars generalis ultima* de 1308, seguida de su más concisa *Ars brevis* de 1307,³¹ el entendimiento busca una ciencia general única con principios en los que estén contenidos los de las ciencias particulares, y que estarán, pues, subalternados a los de la ciencia general buscada.³² Los dieciochos principios son, por un lado, bondad,

²⁶ Izquierdo, 1659, disp. 9 *passim*, t. 1, pp. 189-220 e Izquierdo 1664, disp. 1, t. 1, pp. 1-54 (sobre la esencia y la existencia en Dios).

²⁷ Izquierdo, 1659, t. 1, f. *5r.

²⁸ Izquierdo, 1664, t. 1, f. *7r. Izquierdo remite a las disputationes 21, 22 y 23 del *Pharus*.

²⁹ Sobre esto ver Fuertes Herreros, 1982, pp. 100- 224.

³⁰ Izquierdo, 1664, t. 1, praefatio, *6v.

³¹ Sobre la filosofía de Lulio véase la exposición sucinta de Fernando Domínguez Reboiras/Jorge Uscatescu Barrón, 2017, cap. 8, § 39, pp. 1039-1087, en especial pp. 1076-1079 sobre el arte con bibliografía amplia sobre Lulio (pp. 1098-1117). Sobre el arte luliano y su desarrollo hasta el *Ars inventiva veritatis* véase mi «Introductio generalis» en Uscatescu, 2014, pp. XIX-CXXII, en especial XXVII-LXV. En el artículo presente retomo el hilo de la exposición de la «introductio».

³² Lulio, 1986, pp. 5, 9-6, 19.

magnitud, eternidad o duración, poder (potestas), sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria, y, por otro lado, diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría (*maioritas*), igualdad (*aequalitas*) y minoría (*minoritas*).³³ Los primeros nueve principios son absolutos, mientras los segundos son relativos, ya que implican una comparación con otro término o exigen otro término.

Junto a estos principios establece una lista de diez cuestiones generales extraídas en parte de las categorías y conceptos aristotélicos:³⁴ 1) si algo existe (regla de la posibilidad), 2) qué es algo (regla de la quiddidad), 3) de que consta algo (regla de la materialidad); 4) por qué es algo (comprende dos especies la de la existencia y la de la agencia);³⁵ 5) lo grande que es (regla de la cantidad); 6) cómo es algo (regla de la cualidad); 7) cuándo es algo (regla del tiempo); 8) dónde está algo (regla del lugar); 9) de qué modo es algo (regla del modo) y 10) con qué está algo (regla de la instrumentalidad). El arte consiste en combinar o mezclar los principios y las cuestiones o reglas que se acaban de ser mencionadas entre sí.

A fin de facilitar la visualización de las combinaciones y ahorrar, por tanto, espacio Lulio introduce un alfabeto que se utilizará en la nomenclatura de las combinaciones posibles, representando cada letra de ese alfabeto latino (BCDEFGHIK) un principio absoluto y uno relativo así como otros elementos, tales como Dios, ángeles etc. Tal alfabeto debe ser memorizado.³⁶

Aquí termina la primera parte del *Ars*. La segunda parte contiene el núcleo del arte luliana: las figuras con las que esas combinaciones se producen. Son cuatro las figuras del arte luliana en esta versión última del arte.³⁷ La primera figura,³⁸ circular, posibilita la construcción de proposiciones mediante la conversión de sujeto en predicado y de predicado en sujeto, y consta de tres círculos. El primero contiene nueve departamentos o cámaras con una letra del alfabeto luliano cada una de ellas, el segundo, los nueve principios absolutos, y el tercero, lo respectivamente concreto de esos principios abstractos (bueno, grande etc.).³⁹ Lulio advierte que no toda combinación es válida. Lo concreto es una nota de las cosas, o bien propia o bien apropiada. Mientras lo bueno es una nota propia en «Dios es bueno», en «el ángel malo» es algo de que el ángel se apropiada.

³³ Lulio, 1986, p. 6, 24-28.

³⁴ Lulio, 1986, p. 7, 37-40.

³⁵ Lulio, 1986, pp. 33, 200-34, 221.

³⁶ Lulio, 1986, pp. 8, 1-9, 27.

³⁷ Véase las representaciones de las cuatro figuras en *Ars*, láminas entre págs. 10 y 11.

³⁸ Lulio, 1986, pp. 10, 1-11, 31.

³⁹ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 282, n. 30. Izquierdo dice que se trata de los principios absolutos en abstracto como el segundo círculo lo eran en concreto.

La segunda figura consta de tres triángulos, cada uno de ellos de un color (verde, rojo y amarillo) inscritos en el centro del círculo. El primer círculo se divide en nueve cámaras, cada una de las cuales está ocupada por una letra del alfabeto luliano; en cada una de las nueve cámaras del segundo círculo aparecen distintos conceptos como causa, tiempo y cantidad. Cada triángulo tiene a cada lado un principio relativo.

La tercera figura,⁴⁰ derivada de las dos anteriores, se compone de 36 cámaras de combinaciones binarias de las letras del alfabeto luliano en que se expresan las combinaciones mutuas de los 18 principios expuestos. Con esta figura se desciende de lo universal a lo particular. La cuarta figura consta de tres círculos con nueve cámaras cada uno de ellos e incluye a las demás figuras;⁴¹ su finalidad es extraer el mayor número posible de razones a favor de una misma conclusión.

En la tercera parte de la obra se define cada uno de los 18 principios, mas tales definiciones no son sino descripciones muy particulares en que no se rehúye la tautología: «bondad es el ente en razón del cual lo bueno obra lo bueno».⁴²

En la cuarta parte se explican las diez cuestiones básicas, también llamadas reglas,⁴³ con sus tres respectivas especies. La quinta parte comprende la tabla con las combinaciones posibles entre los principios absolutos y relativos distribuidas en 84 columnas⁴⁴ y con las que se pretenden resolver las cuestiones posibles, por ejemplo, la de si el mundo es eterno,⁴⁵ y por ello le concede a ésta Lulio un valor superior a todos los demás artificios de su arte, derivándose directamente de la figura cuarta.⁴⁶ En las permutaciones se introduce la «t» para indicar que las letras mayúsculas anteriores representan los principios absolutos, mientras las letras posteriores, los principios relativos.

La sexta parte contiene la llamada evacuación de la tercera figura,⁴⁷ que se divide en treinta y seis cámaras, en cada de las cuales están doce proposiciones y veinticuatro cuestiones con sus respectivas soluciones. Se trata de combinar los términos con las diez reglas o preguntas básicas.

⁴⁰ Lulio, 1986, pp. 18, 163-20, 194.

⁴¹ Lulio, 1986, pp. 20, 195-214.

⁴² Sobre la peculiaridad de la definición luliana véase Uscatescu, 2014, pp. XLV y sig.

⁴³ Lulio, 1986, pp. 26, 1-42, 473.

⁴⁴ Lulio, 1986, pp. 42, 1, 62, 757.

⁴⁵ Lulio, 1986, pp. 62, 1-75, 456. En esta pregunta pone en funcionamiento las 20 combinaciones de la letras del alfabeto luliano colocadas en la primera columna de esta tabla general.

⁴⁶ Lulio, 1986, p. 49, 294: «Investigatio autem, quae fit in Tabula, est in altiori gradu significationis veritatum, quam illa, quae fit in figuris».

⁴⁷ Lulio, 1986, pp. 75, 1-103, 1123.

En la séptima parte es la multiplicación de la cuarta figura⁴⁸ se trata de hallar el mayor número posible de razones para una misma conclusión. En el fondo, Lulio aplica las reglas de los silogismos y la teoría de las falacias en la argumentación a su arte para dotar a ésta de una fuerza silogística al modo escolástico.

La octava parte trata de la combinación de los principios entre sí, que se deducen uno del otro, y de la mezcla de los principios, deducidos esta vez en virtud de las diez reglas.⁴⁹ Se trata de la médula del *ars generalis*, como se observa en las partes siguientes, donde este principio combinatorio se aplica en especial en las artes liberales.

Raimundo Lulio no sólo ofrece los principios de su arte con las pautas generales para la combinación de principios y de reglas, sino también ejemplos de la aplicación del arte misma. Así, en la parte novena⁵⁰ se establecen nueve temas o sujetos, que se van estudiando uno a uno al través de los principios lulianos y de las diez reglas, de manera que cada uno de los nueve sujeto o temas pueda elucidarse exhaustivamente: Dios, ángel, cielo, hombre, potencias imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa y, finalmente, la instrumentativa, que, por un lado, incluye la serie de las virtudes, divididas en cardinales y teologales junto a la paciencia y la piedad y, por otro lado, la de los pecados correspondientes. Así Lulio presenta los temas principales de la filosofía de una forma muy somera y sin grandes disquisiciones filosóficas, a modo de recopilación de lugares comunes de la filosofía escolástica con el fin de poner en marcha el artificio del arte misma.

La décima parte comprende la aplicación por otros principios (lo explícito y lo implícito, lo abstracto y lo concreto etc.),⁵¹ pero aquí también aplica Lulio las cuatro figuras. Finalmente explica la aplicación del arte a lo que él llama cien formas generalísimas, que abarcan conceptos ontológicos como el ser, las diez categorías, el movimiento o procesos naturales en general, elementos matemáticos y geométricos y una serie de artes liberales y ciencias.

En la parte final de la décima parte ejemplifica su método con un total de 2374 preguntas relativas a la tercera figura (las preguntas relativas a la tabla);⁵² siguen tres secciones muy breves con ejemplos de preguntas respecto a la evacuación de la tercera figura, la multiplicación de la cuarta figura y de la combinación de principios y reglas.⁵³ Mucho más amplia es la lista de preguntas referentes a los nueve temas del

⁴⁸ Lulio, 1986, pp. 103, 1-119, 623.

⁴⁹ Lulio, 1986, pp. 119, 1-189, 2891.

⁵⁰ Lulio, 1986, pp. 189, 1-315, 2227.

⁵¹ Lulio, 1986, pp. 316, 1-395, 2802.

⁵² Lulio, 1986, pp. 395, 1-418, 1909.

⁵³ Lulio, 1986, pp. 419, 1-421, 44.

arte.⁵⁴ No menos copiosa es la lista de cuestiones referentes a las cien formas en la undécima parte del *Ars*.⁵⁵ La obra termina con una consideración general sobre el habituarse al manejo del artificio de este arte (décimosegunda parte)⁵⁶ y con una serie de consejos para los que aprenden el arte (décimotercera parte)⁵⁷.

Izquierdo no dice exactamente qué versión del arte luliano conoce y expone, se limita a hablar del *Ars magna*, que es como se denomina el proyecto luliano mismo de arte universal, y de la versión más sucinta conocida como *Ars brevis*.⁵⁸ Según su exposición es obvio que se basa en el *Ars brevis* de 1307, cuyos cambios mínimos respecto a la enumeración y composición de las trece partes del *Ars generalis ultima* (1308) los recoge debidamente Izquierdo, que por eso no ha sido tan exhaustivo en la presentación, pero sí enormemente fiel al texto luliano limitándose a destacar los extremos más relevantes sobre los que se apoya en última instancia el arte, e insistiendo en el tipo de combinaciones binarias y ternarias en que se basa el artificio luliano.⁵⁹ Izquierdo resalta desde el comienzo la inspiración divina del arte luliano según el testimonio del propio Lulio.⁶⁰

Frente al *Ars generalis ultima* el *Ars brevis* dispone de otra manera la primera parte, que contiene el alfabeto luliano, en que ya cada letra representa un principio absoluto y otro relativo, una de las preguntas, una virtud y el vicio correspondiente, que es lo que expone Izquierdo respecto a la primera parte del *Ars magna*. Es más sucinto en la exposición de las figuras, sin explicar, como Lulio, el sentido particular de cada una de ellas; omite la enumeración de los sujetos o temas de la novena parte así como las preguntas ejemplo de las figuras y de las cien formas contenidas en la parte décima, e incluye en la parte undécima el tratamiento de las cien formas, cuando en ambas *Artes* se incluía éste en la décima parte. La parte undécima del *Ars brevis* contiene los ejemplos de preguntas de las nueve partes anteriores. En su exposición Izquierdo prescinde por completo de mencionar este aparato de preguntas, quizá porque de hecho no aporta nada a la elucidación del artificio luliano mismo.

La crítica de Izquierdo apunta al artificio combinatorio mismo y a las reglas.⁶¹ El primer defecto atañe a la falta de claridad respecto al arte combinatoria misma, ya que ni se dicen cuántas son las combinaciones posibles ni menos aún cuáles son las permitidas –Lulio excluye ocasionalmente alguna, pero sin establecer una regla

⁵⁴ Lulio, 1986, pp. 421, 1-478, 2388.

⁵⁵ Lulio, 1986, pp. 478, 1-523, 1767.

⁵⁶ Lulio, 1986, pp. 523, 1-524, 18.

⁵⁷ Lulio, 1986, pp. 524, 1-526, 41.

⁵⁸ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 281, n. 29.

⁵⁹ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, pp. 281-282, nn. 29-41.

⁶⁰ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 281, n. 29.

⁶¹ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 282, n. 43.

general—. Este último extremo es determinante para erigir un arte combinatoria efectiva, que de por sí excluye determinadas combinaciones en virtud de determinados criterios. Un segundo punto de crítica a la combinatoria luliana es que ésta sólo considera combinaciones binarias y ternarias ignorando toda combinación de orden superior (cuaternarias etc.). En su quinta crítica Izquierdo observa que muchas de las combinaciones de términos dados son inútiles para la ciencia. La razón de ello radica en que el arte luliana no considera el nexo de las cosas, esto es, ni la conexión ni la oposición ni la relación entre las cosas mismas. En este defecto estriba el que los lulistas hayan acumulado raciocinio sobre raciocinio sin ton ni son, perdiéndose así toda fuerza persuasiva. Izquierdo cifra el fundamento de su teoría del saber en el arte combinatoria, enraizada ahora en las matemáticas. La combinación es una colección o agregación de varios en un acervo según las posibles diferencias de lo que se agrega.⁶² Con el método de combinar verdades entre sí se deben extraer nuevas verdades contribuyéndose así al aumento del conocimiento.⁶³

Otro ámbito de crítica atañe a las reglas. Izquierdo critica la abundancia de éstas, lo que provoca la confusión antes que la claridad en el proceso combinatorio (tercer defecto). Además señala —cuarto defecto— una ausencia de reglas especiales para cada ciencia particular, con lo que no es posible extraer las verdades de estas ciencias particulares con la ayuda del arte universal luliana. Según Izquierdo, los principios universalísimos lulianos no son aplicables a las ciencias particulares y no llevan, por tanto, a la consecución de las correspondientes verdades de esas ciencias particulares.

A la vista de esta crítica feroz, pero pausada y sin enojo a Izquierdo no puede considerársele en pureza lulista⁶⁴. Sin embargo, su idea de ciencia se apoya en el proyecto luliano, que continúa y reforma desarrollando el artificio combinatorio, basado ahora en la teoría matemática de las permutaciones.

2.2. Presentación y crítica de algunos seguidores de Lulio de los siglos XVI y XVII

Entre los seguidores de Lulio del Renacimiento Izquierdo menciona a Pedro Gregorio Tolosano con su obra *Syntaxes artis mirabilis in libros septem digestae* (apud Ant. Gryphium, Lugduni 1583).⁶⁵ De este lulista no tiene buena opinión porque no ha hecho otra cosa que presentar el arte luliana de otra forma.⁶⁶ El defecto fundamental estriba en no haber introducido, por un lado, regla combinatoria alguna,

⁶² Izquierdo, 1659, disp. 29, q. 1, t. 2, p. 319, n. 2. Véase Ceñal, 1974, pp. 87 y sig.

⁶³ Izquierdo, 1659, disp. 29, q. 4, t. 2, p. 354, n. 133.

⁶⁴ Véase la consideración al respecto de Fuertes Herreros, 1982, p. 244.

⁶⁵ Este autor publicó un comentario a su obra en dos partes: Gregorio 1583a und 1610b.

⁶⁶ A mi juicio, Gregorio prescinde de las figuras, al contrario de lo que afirma Izquierdo, pero no del resto del artificio luliano.

sin haber corregido, por otro, ni los defectos del arte luliana ni los de la lógica aristotélica.⁶⁷

De Egidio de Moncurt, un monje de la orden de los Menores de San Francisco de Paula, se glosa su *Typus omnium scientiarum et praesertim theologiae scholasticae, in quo omnia quae ad christianam Philosophiam sunt necessaria continentur* (apud Ioannem Veyrat, Lugduni, 1591) que no es sino una explicación del arte luliana mediante un diálogo entre la concupiscencia y la verdad con los términos lulianos, sin abandonar el campo de la teología. Se trata de una nueva adaptación pía del arte luliana a la ciencia teológica.⁶⁸

Pone a éste teólogo en la tradición lulista de la acomodación teológica del arte luliana de la que Izquierdo también menciona a Pedro Sánchez de Lizarazo, pero sin alusión explícita a su conocida obra *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias facilius et citius addiscendas in qua eximii et piissimi Doctoris Raymundi Lulli Ars brevis explicatur* (per Carlum a Lavayen, Tyrasonnae (=Tarazona), 1613)⁶⁹, refundición del *Ars brevis*, con comentario basado en el *Ars generalis ultima*. A continuación menciona a Lupetus, Lavinheta, Henricus Cornelius Agrippa, Guevara sin citar sus obras ni caracterizarlos, por lo que parece no conocerlos sino sólo de nombre.

De su coetáneo, el carmelita Agustín Núñez Delgadillo con su *De praxi artis lullianae pro concionatoribus*, habla más en extenso y en términos más favorables⁷⁰ al explicar su aportación, que consiste en la aplicación práctica del arte luliana a la predicación. No en vano Izquierdo lo presenta como un predicador (*egregius concinator*), que editó obras lulistas en que se expone el arte luliana, y que publicó de forma separada una *Charta pro contionatoribus* en español.⁷¹ Izquierdo se centra en

⁶⁷ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 283, n. 44.

⁶⁸ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 283, n. 45.

⁶⁹ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 283, n. 46.

⁷⁰ Carreras y Artau, 1939-143, en especial t. 2 (1943), pp. 269-270 citan Núñez Delgadillo, 1622 (segunda edición: Granada, 1623), pero esta obra más general no es la que al parecer maneja Izquierdo. La obra citada por Izquierdo y que trata de la predicación no la he podido encontrar con ese título exacto en español. Los hermanos Carreras dicen que Izquierdo cita una obra de Vergara de mediados del XVII, pero eso es del todo inexacto, para lo que véase la nota siguiente.

⁷¹ El título exacto del original, que consulté en la Biblioteca Nacional de España con la signatura VE/184/4, es *Artificio breve y claro para discurrir sin mucho estudio, y con superioridad en toda materia de costumbres*. En casa de Domingo de la Iglesia, 1627: 2 hojas. En mi opinión, Izquierdo basa, probablemente, toda su exposición de Núñez Delgadillo en este escrito brevísimo. Con el término «charta» no designa con propiedad un libro, sino este prospecto de dos hojas. He de señalar que en la exposición de los provechos que hace Izquierdo se dan discordancias respecto al texto que he consultado, por lo que Izquierdo podría haber tenido delante de sí otra hoja volandera distinta en circulación, pero de muy semejante factura. Izquierdo dice en el provecho tercero «explicar cada término con descripciones; omite 7) y en 6) pone un texto distinto: «una vez establecidas algunas máximas considerar algo supuesto por los cientos y probarlo». Su séptimo provecho es en Núñez el octavo, su octavo, el noveno. Izquierdo omite el décimo. A la vista de estas divergencias cabría

esta obra, en la que se proponen 20 preguntas, 100 términos y finalmente ocho *utilitates* («provechos») –en realidad son diez: *vide infra*– que pueden extraerse mediante la combinación de las cuestiones con los términos. En una mirada fugaz se puede constatar que el predicador lulista no utiliza todos los términos del alfabeto luliano y ni todas las preguntas que plantea se encuentran en las obras lulianas: se trata de una obra personal, fiel al espíritu luliano de la predicación y emparentada con obras similares anteriores del siglo XVI. Izquierdo enumera en latín todos los elementos de la *Charta*. Tales «provechos» (*utilitates*) se expresan con verbos: 1) elaborar dos mil cuestiones sobre cualquier punto; 2) probar positiva o negativamente una cuestión cualquiera con cien razones; 3) declarar 20 propiedades de cada punto y de cada propiedad con cien descripciones; 4) llegar a tres o cuatro mil máximas o principios; 5) ilustrar un pasaje cualquiera de la Biblia con cada palabra, hasta el infinito; 6) probar cualquier asunto en público 4 o 5 máximas tomadas de las 20 cuestiones y de los cien términos para luego probar las conclusiones; 7) considerar cada principio de esas ciencias no en toda su generalidad «sino con dependencia y conexión con los ciento», así «el amor es común a torpe y a santo», pero amor que dispone para la Fe que alcanza luz, es santo»; 8) examinar el estado del alma propia y 9) hallar materia para la oración mental distribuyendo los términos por los siete días de la semana y 10) multiplicar estos cien términos si se toman diferentes sentidos y conceptos de cada término.⁷²

Izquierdo le reconoce algunos méritos como haber señalado la función básica de la combinatoria tanto para los términos más universales cuanto para los demás. La elección de los conceptos empleados la juzga como subsidiaria de la finalidad homilética declarada de la obra, y en ningún caso por ello reprobable. Todo lo contrario para Izquierdo, que a sus palabras benevolentes añade el comentario crítico de que la elección podría haber recaído en otros conceptos. Lo que el autor llama cuestiones o preguntas son, en realidad, términos verbales aptos para las cuestiones y las proposiciones, que no pueden darse sin verbos, mientras otros términos son meramente nominales. En general, le reprocha no haber precisado lo suficientemente ni los términos ni las preguntas ni, en fin, las combinaciones posibles.⁷³

Con algo más de extensión se ocupa y capuchino francés, de difícil encasillamiento, pero de impronta lulista, Ivo de París (de nombre verdadero Charles de la Rue (1588-1678)) con su ingente *Digestum sapientiae* (1648).⁷⁴ Éste supone

preguntarse si el autor se basa en otro escrito de cordel o abrevia la enumeración de los provechos.

⁷² Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, pp. 283-284, n. 46.

⁷³ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 284, n. 47.

⁷⁴ Ivo de París, 1648. Sobre el autor en general con una bibliografía amplia consúltese Chédozeau. 1994, que omite quizás por su carácter no espiritual o devocional. El *Digestum sapientiae* entre sus obras y el estudio relativo a éste de Vasoli, 1978, del que pueden leerse en especial respecto a esta obra las pp. 253-265, en las que se subraya la impronta renacentista en la matriz luliana del *Digestum*.

que la combinación de los dieciocho principios, los absolutos y los relativos, del arte luliana constituye el nexo de todas las ciencias humanas, cuyos principios propios se quedan reducidos a los del arte luliana.⁷⁵ Su arte se divide según las tres operaciones del entendimiento: aprehensión, juicio y raciocinio. En lo que hace a la aprehensión junto a cada principio del arte luliana va añadiendo otros términos que se hayan o bien en conexión o bien en oposición con los principios. Estos otros términos los extrae del *Dictionarium* de Ambrosio Calepino o directamente de la Biblia.⁷⁶

En la segunda parte, que concierne a la segunda operación intelectual, el juicio, Ivo opera una combinación harto elemental, que consiste en poner un principio, al que se le añade en genitivo lo afectado por tal combinación: *magnitudo bonitatis*, *magnitudo durationis* etc.⁷⁷ Al final de esta parte muestra cómo los dieciocho principios del arte luliana se reducen a esas combinaciones; así Dios se reduce a todos, los ángeles a la magnitud del conocimiento etc.

En la tercera parte,⁷⁸ que concierne a la tercera operación intelectual, que es el raciocinio o silogismo, se ocupa de explicar y aplicar el principio de la combinación, de modo que cualquier tema propuesto se reduzca a su principio combinado, del que acabamos de mencionar dos ejemplos, a fin de que el entendimiento proceda de lo particular a lo universal. Así la proposición «la religión es conveniente para todos» se prueba reduciéndola a los consabidos dieciocho principios combinándolos entre sí y sirviéndose de dos métodos más, directamente tomados de Lulio. Por un lado, el tema dado se reducirá a sus principios, y éstos se combinarán según los círculos de la tercera figura luliana; en el segundo método se procederá según la tabla general del arte luliana, la que Ivo hace constar de siete columnas con 20 grupos de términos ternarios cada una, interponiéndose en cada una de estas colecciones la letra T, que separa los principios absolutos de los relativos, como en el arte luliana. Luego repasa las combinaciones de los principios con los otros principios en genitivo, *magnitudo bonitatis*, *duratio bonitatis* etc., aduciendo ejemplos espigados de las ciencias naturales y morales etc. Se trata en esta parte de un ejercicio de erudición enciclopédica basada en instrumentos de consulta de la época, si bien no falte la propia erudición aquilatada de tan prolífico autor, muy determinado por un sesgo apologético.

Izquierdo se lanza a una crítica implacable de este lulista,⁷⁹ al señalar el principio general de que una ciencia de un género es *eo ipso* ciencia de la especie

⁷⁵ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 284, n. 48.

⁷⁶ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 284, n. 49: enumera los términos adscritos a la bondad, magnitud y duración.

⁷⁷ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 284, n. 50.

⁷⁸ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, pp. 285-286, nn. 51-58.

⁷⁹ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 286, n. 59.

correspondiente.⁸⁰ Aquí radica el error en que incurren todos los lulistas, que creen que con combinar los principios absolutos y relativos entre sí obtienen los principios de las ciencias particulares, como ya lo advirtió el propio Izquierdo.⁸¹ En principio, no es suficiente que los términos de todas las ciencias particulares se reduzcan a los dieciocho principios lulianos y a sus combinaciones. Izquierdo concede que de la reducción de los términos especiales de las ciencias particulares a los dieciocho principios de marras resultan muchas verdades especiales de las ciencias particulares, pero señala que tal circunstancia no se debe al artificio luliano, sino a que tales verdades surgen de la combinación misma de los términos de las ciencias particulares.⁸² Por eso es baldía la labor empleada por Ivo en tal empeño.⁸³

Izquierdo en su exposición le critica por su mayor erudición que efectividad y por no aportar innovación alguna respecto al arte luliana compartiendo con ésta todos sus defectos. Como la combinatoria introducida es sólo una aplicación de la de Lulio, adolece de los defectos de ésta que ya hemos indicado.

Finalmente, antes de glosar el *Novum Organum* de Francis Bacon,⁸⁴ se ocupa de la obra de un médico profesor de Lovaina, pero no inscrito en la tradición lulista, Cornelio Gemma, quien en su obra *De arte cyclognomica* (Antverpiae: ex officina Christophori Platini, 1569) propone un método de ciencia enciclopédica.⁸⁵ En esta revisión general de los precursores de Izquierdo no se menciona a Atanasio Kircher, quien primero con su *Misurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni in X libros digesta etc.* (2 tomos, Romae: ex typographia haeredum Francisci Corbelletti, 1650), obra que, sin embargo, sí recuerda en términos elogiosos el propio Izquierdo en otro lugar de su *Pharus scientiarum* por su tratamiento excelente del sentido auditivo⁸⁶ y después ya con su *Ars magna sciendi* (Amsterdam, 1669), deudora confesa del *Pharus*, se alinea decididamente con la tradición lulista.⁸⁷

⁸⁰ Ibidem: «si quidem manifestum est scientiam de genere neque est per se scientiam de specie includente tale genus neque ipsam inferre».

⁸¹ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 283, n. 43.

⁸² Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 286, n. 59: «Sed quod combinati absolute atque adeo non tantum quoad illas communes, sed insuper quoad proprias specialesque rationes inter se comparati tales speciales veritates progignunt et exhibent, quales profecto pariter progignerent et exhiberent, etiamsi nequaquam prius ad illos transcendentis reducti, sed alias et aliter collecti et spectati similiter combinarentur».

⁸³ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, p. 286, n. 58.

⁸⁴ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, pp. 289-291, nn. 66-71.

⁸⁵ Izquierdo, 1659, disp. 23, q. 4, t. 2, pp. 286-289, nn. 60-65. Cfr. Fuertes Herreros, 1982, pp. 247-249.

⁸⁶ Izquierdo, 1659, disp. 24, q. 3, t. 2, p. 294, n. 20.

⁸⁷ Kircher, 1669. Sobre la relación de Kircher con Izquierdo véase Ceñal, 1942, en especial pp. 132- 135.

3. Izquierdo y la posteridad, en especial dentro de la tradición luliana

Pese a la importancia intrínseca del *Pharus scientiarum* dentro de parejos proyectos del siglo XVII no fue grande el eco que tuvo su pensamiento en sus coetáneos y en la posteridad, pero no fue en modo alguno insignificante; por el contrario, un rastreo de fuentes revela la efectiva recepción de su legado filosófico y teológico. Aunque su particular idea de *ars combinatoria* sí tuvo una cierta difusión,⁸⁸ fue sobre todo su concepción de la ciencia universal lo que atrajo a otros pensadores como a su hermano de orden y amigo Atanasio Kircher (1602-1680)⁸⁹ y a algún discípulo de éste, como Gaspar Knittel (1644-1702).⁹⁰ Y también Leibniz (1646-1716), quien asevera haber leído en su juventud el *Pharus scientiarum*, no así el *Opus theologicum* y no le escatima mérito alguno,⁹¹ aunque el tono de las pocas expresiones así como alguna que otra obra leibniziana dejan entrever mucho más que un mero conocimiento fugaz.

En la propia tradición lulista sí hay desde el comienzo una recepción explícita y crítica del *Pharus*. Ivo Salzinger (1669-1728) como *princeps Lullistarum Germaniae* por su ingente labor en la difusión y edición de las obras de Lulio tiene un especial peso en la favorable acogida del *Pharus scientiarum* dentro la más rancia tradición lulista. Salzinger se declara entusiasta lector de esa obra, que dice haber leído de principio a fin repetidas veces a lo largo de su vida, y encuadra a su autor en la clase de lulistas de primera (*authores primae classis*) poniendo su obra muy por encima de la de Kircher, si bien en su comparación del *Pharus* con el arte luliana, ésta sale vencedora, como era, por otra parte, de esperar.⁹² Tal juicio tan favorable no fue comúnmente compartido por todos los lulistas ni antes, como lo demuestra el testimonio adverso, pero matizado por la admiración, de Francisco Marzal (1591-1688),⁹³ ni tampoco después, como se ve en Antonio Pasqual (1708-1791), quien no reparó en responder contundentemente a las cinco objeciones hechas por Izquierdo al

⁸⁸ Sobre la recepción de la idea de la combinatoria izquierdiana en otros autores véase Ceñal, 1974, pp. 109-164, que es también una historia de la combinatoria desde Kircher hasta Bernoulli pasando por Leibniz. Para un intento más vasto de trazar la posteridad del *Pharus* véase Fuentes Herreros, 1982, pp. 267-293.

⁸⁹ Kircher, 1669, pp. 4-5. Ver Ceñal, 1974, 16-17. Sobre el influjo concreto de la combinatoria de Izquierdo en la de Kircher de una manera breve, pero ejemplar véase Ceñal, 1974, pp. 109-113. Desgraciadamente, no hay aportación alguna al respecto en Leinkauf, 1993, p. 176, nt. 120 y p. 185.

⁹⁰ Knittel, 1759, p. 23 (la primera edición es en Praga en 1686). Cfr. Schmutz, 2010. Este autor ve en el concepto izquierdiano del *status rerum* la última fuente, quizá mediata del *Satz an sich* de Bernhard Bolzano, quien, por otra parte, también esboza y desarrolla una ciencia de la ciencia.

⁹¹ Véanse algunas referencias en Ceñal, 1974, pp. 17-18.

⁹² Ivo Salzinger en uno de los estudios preliminares al primer tomo de las obras completas de Lulio que dirigió hasta su prematura muerte y que lleva el título de «Testimonia virorum illustrium ... quibus artem et scientiam Beati Raymundi Lulli Doctoris illuminati depraedicant», en Salzinger, 1721, pp. 51-52.

⁹³ Marzal, 1666, pp. 403-410. Presenta y refuta las cinco objeciones (*defectus*) de Izquierdo al arte luliana. Sobre el autor véase Trías Mercant, 1966 y 1989, así como Calpe, 2018, en especial pp. 34 y sig.

arte luliana,⁹⁴ aunque más tarde se limitará a señalar que Izquierdo hubo desarrollado la idea luliana de arte universal, y la deuda del alcazareño con el ilustre mallorquín.⁹⁵

Bibliografía

- BERNS, Jörg Jochen Berns/Neuber, Wolfgang (eds.), *Das enzyklopädische Gedächtnis der Frühen Neuzeit. Enzyklopädie und Lexikonartikel zur Mnemonik* (Documenta Mnemonica 22), Tübinga: Max Niemeyer, 1998.
- CALPE, Fr. Xavier O.F.M., «Sentido histórico y perspectivas del Escoto-Lulismo», *Revista hispano-americana Tor* 7, 2018, pp. 25-58.
- CEÑAL, Ramón, «El P. Sebastián Izquierdo S. J. (1601-1681) y su “Pharus Scientiarum”», *Revista de filosofía Española* 1, 1942, pp. 127-154.
- , *La combinatoria de Sebastián Izquierdo. “Pharus Scientiarum” (1659), disputación XXIX: De combinatione*, Madrid: Instituto de España, 1974.
- CARRERAS ARTAU, José y Tomás, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Física y Naturales, 1939-1943.
- CHÉDOZEAU, B. «Yves de Paris», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 16 (1994), coll. 1566-1578.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando/USCATESCU BARRÓN, Jorge, «Philosophie im 13. Jahrhundert: Iberische Halbinsel», en eds. Alexander Brungs/Vilem Mudroch/Peter Schulthess, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie des Mittelalters*, 4. 2: 13. Jahrhundert, Basilea: Schwabe, 2017.
- EMBRY, Brian, «Sebastián Izquierdo’s (1601–1681) Theory of Priority», *Journal of the American Philosophical Association* 4, 2019, pp. 1-19.
- FUERTES HERREROS, José Luis, «Presencia y límites de Francisco Suárez en el “Pharus Scientiarum” (1659) de Sebastián Izquierdo», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 8, 1981, pp. 175-190.
- , *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del „Pharus Scientiarum“ (1659)*. Acta Salmanticensia. Filosofía y letras 137. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca/Instituto de Estudios Albacetenses, 1982.
- GEMMA, Cornelio, *De arte cyclognomica*, Antverpiae: ex officina Christophori Plantini, 1569.
- GREGORIO TOLOSANO, Pedro: *Syntaxes artis mirabilis in libros septem digestae*, Lugduni: apud Ant. Gryphium, 1583.
- , *Commentaria in prolegomena Syntaxes artis mirabilis in libros septem digestae*, Lugduni: apud Ant. Gryphium, 1583.

⁹⁴ Pasqual, 1749-1750, t. I (1749), pp. 72-75. Pasqual enumera y refuta los cinco defectos que Izquierdo atribuye al arte luliana en el *Pharus scientiarum*, con su habitual tono apologetico.

⁹⁵ Pasqual, 1778, t. I, p. 23 y t. II, p. 766.

- , *Commentaria in Syntaxes artis mirabilis, per quas de omnibus disputatur habeturque, ratio in quatuor tomos, octo libros continentes, digesta etc.* Coloniae: sumptibus Lazari Zetzneri, 1610.
- IVO DE PARÍS, *Digestum sapientiae: in quo habetur scientiarum omnium rerum divinarum atque humanarum nexus*, Lutetiae Paris: Thierry, 1648.
- KIRCHER, Atanasio, *Misurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni in X libros digesta etc.*, 2 tomos, Romae: ex typographia haeredum Francisci Corbelletti, 1650.
- , *Ars magna sciendi*, 2 tomos, Amstelodami: Janssonius a Waesberge, & Weyerstraet, 1669.
- KNITTEL, Gaspar, *Via regia ad omnes scientias et artes, hic est Ars universalis scientiarum omnium artiumque arcana penetrandi*, August. Vind. & Oeniponti: Wolff, 1759.
- LEINKAUF, Thomas, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlín: Akademie Verlag, 1993.
- LULIO, Raimundo, Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima*, edidit Aloisius Madre, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 855 (= *Raimundi Opera Latina*, tomos 14), Turnhouti: Brepols, 1986.
- , Raimundus Lullus, *Ars inventiva veritatis*, ed. Jorge Uscatescu, Corpus christianorum Continuatio Mediaevalis 265 (= *Raimundi Opera Latina*, tomos 37), Turnhouti: Brepols, 2014.
- MARZAL, Francisco, *De arte inueniendi medium singulare certamen orbi litterario examinandum*, Palmae: Typis Raphaelis Moya & Tho., 1666.
- MONCURT, Egidio de, *Typus omnium scientiarum et praesertim theologiae scholasticae, in quo omnia quae ad christianam Philosophiam sunt necessaria continentur* (Lugduni: apud Ioannem Veyrat, 1591),
- NOVOTNY, Daniel D., «Sebastián Izquierdo: A Way Beyond Realism and Nominalism?», *American Catholic Philosophical Journal* 91, 2017, pp. 227-249.
- NÚÑEZ DELGADILLO, Agustín, *Breve y facil declaración del artificio luliano, provechosa para todas las facultades*, Alcalá: Juan Gracián, 1622.
- , *Artificio breve y claro para discurrir sin mucho estudio, y con superioridad en toda materia de costumbres*. En casa de Domingo de la Iglesia, 1627.
- PASQUAL, Antonio Raimundo, *Examen de la crisis de el Rmo. Padre Maestro Don Benito Geronimo Feijoo ... sobre el Arte Luliana: en el qual se manifiesta la santidad y culto del iluminado doctor y martyr...la pureza de su doctrina, y la utilidad de su Arte y Ciencia General*, 2 tomos, Madrid: Imprenta de Lorenzo Francisco Mojados e Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1749-1750.
- , *Vindiciae Lullianae*, quattuor uolumina, Auenione, apud Garrigan, 1778.
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti memorative e logica combinatoria. Da Lullo a Leibnitz*, Milán-Nápoles: Ricciardi, 1960¹.
- SALZINGER, Ivo, «Testimonia virorum illustrium ... quibus artem et scientiam Beati Raymundi Lulli Doctoris illuminati depraedicant», *Beati Raymundi Lulli opera*, tomos 1, Moguntiae: Ex officina typographica Mayeriana 1721.

- SÁNCHEZ DE LIZARAZO, Pedro, *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias facilius et citius addiscendas in qua eximii et piissimi Doctoris Raymundi Lulli Ars brevis explicatur*, Tyrasonnae (=Tarazona): per Carlum a Lavayen, 1613.
- SCHMUTZ, Jacob, «Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo», *Quaestio* 9, 2009, pp. 61-99.
- , «Der Einfluß der böhmischen Jesuitenphilosophie auf Bernhard Bolzanos Wissenschaftslehre», en ed. Petronilla Cemus, *Bohemica Jesuitica 1556-2006*, 2 tomos, Praga: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2010.
- TRÍAS MERCANT, Sebastián, «Llull en su época y en la época moderna. La síntesis del P. Marçal», *Espiritu* 15, 1966, 141-171.
- , «El lulismo barroco y Fray Francisco Marçal», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 16, 1989, pp. 107-125.
- USCATESCU BARRÓN, Jorge, «Introductio», en Julio 2014, pp. XIX-CXXII.
- VASOLI, Cesare, «Il *Digestum sapientiae* de Yves di Parigi», *Rivista de filosofia neo-scolastica*, 70, 1978, pp. 245-265.
- VONA, Piero di, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Florencia: La Nuova Italia, 1967.
- , *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Secento*, Nápoles: Loffredo Editore, 1994.

33. «MESSIEURS LES LULLISTES.» LA RECEPCIÓ DE LLULL I EL LUL·LISME DURANT LES GUERRES DE RELIGIÓ FRANCESES

JOSEP MARIA RUIZ SIMON

Universitat de Girona

Introducció

La recepció de l'obra de Llull a França durant el període de les guerres de religió (1562-1598) és un tema gairebé inexplorat. I encara ho és més el seu estudi des de la perspectiva que ofereix la presa en consideració del problema teologicopolític que es troba darrere d'aquests conflictes. Aquest escrit s'ha plantejat com un primer rastreig d'aquest territori.

1. Les edicions lul·lianes i lul·listes de Gilles Gourbin

Els repàs de les obres impreses entre 1578 i 1582 per Gilles Gourbin, un dels quatre llibreters-jurats de la Universitat de París, ofereix un bon punt de partida per a l'exploració de la recepció de Llull i el lul·lisme durant les guerres de religió franceses.¹ El 1578, Gourbin va publicar tres volums lul·lians.² El primer, que portava el títol *Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae cum eorundem perpulchra introductione. Quos (caeteras leges omnes improbando) Illuminatus doctor Magister Raymundus Lullius rationibus necessariis demonstrative probat*, era una edició del *Liber Apostrophe seu De articulis fidei* (1296), que, com l'edició suposadament impresa a Colònia el 1506, incorporava com a introducció un fragment del *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (1310) i l'opuscle *De ostensione per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis* (1313-14). El segon, titulat *Ars brevis illuminati doctoris magistri Raymundi Lulli quae est ad omnes scientias pauco et brevi tempore assequendas inductorium et brevis via*, era una reedició de l'*Ars brevis* (1308) editada per Bernat de Lavinheta el 1514. I el tercer, *Opusculum Raimundum de auditu kabbalístico sive ad omnes scientias inductorium*, publicava, com si fos del mateix de Llull, el *De auditu kabbalístico*, una obra de continguts lul·lians que el mestre de medicina de la

¹ Per a Giles Gourbin, vegeu Renouard, 1965, p. 176; per les seves publicacions lul·lianes, Rogent, Duran, 1927, *ad indicem*.

² Per als detalls referents a les obres i edicions de Llull o d'autors lul·listes citades en aquest treball, es pot consultar la Base de Dades Ramon Llull (Llull DB).

Universitat de Pàdua Pietro Mainardi havia escrit a finals segle XV.³ L'aparició simultània d'aquestes tres obres contrasta amb la pràctica desaparició d'impressions lul·lianes a França durant les dècades anteriors, després de la fi de l'època daurada del lul·lisme francès modern, que havia començat a finals del segle XV, amb la promoció de l'obra de Llull des del cercle humanista de Léfèbvre d'Étaples, i va culminar amb la publicació de l'*Explanatio compendiosaque applicatio artis Raimundi Lulli* de Bernat de Lavinjeta el 1523.⁴

Els dos primers volums de Gourbin recollien les obres de Llull que havien circulat més des de la mort del seu autor.⁵ La seva publicació, juntament amb la del *De auditu kabbalístico*, en un mateix any sembla respondre a la voluntat de posar a l'abast del públic un conjunt de textos que es complementen. El *De articulis fidei* pretenia mostrar als ulls dels qui ignoraven l'Art la seva utilitat preferent, la demostració per raons necessàries dels articles de la fe, sense recórrer de manera explícita als mecanismes artístics. L'*Ars brevis* havia estat concebuda com un manual per a l'aprenentatge d'aquesta Art. Pel que fa al *De auditu kabbalístico*, que, de fet, tenia ben poc de cabalístic més enllà de la referència a la concordança entre les dignitats divines lul·lianes i els *sefirot* de la càbala, era una exposició de l'alfabet, els principis, les figures i la manera de procedir de les últimes Arts de Llull i, per tant, es podia utilitzar instrumentalment, pujant al carro de la moda de la càbala cristiana, aleshores en boga a Europa, per aprendre o ensenyar el mètode que l'*Ars brevis* presentava de manera molt sintètica. No sabem qui va promoure aquestes publicacions. Però tot sembla indicar que darrere aquesta operació editorial hi havia un clar propòsit propedèutic.

Tres anys després de seves primeres publicacions lul·lianes, el 1581, el mateix Gourbin, que ja havia participat en la difusió de la primera el 1569, va posar a la venda la segona edició de la traducció que Michel de Montaigne havia fet del *Liber creaturarum seu Theologia naturalis* de Ramon Sibiuda, una obra que, tot i no recórrer als mecanismes de l'Art de Llull, reprenia la intenció lul·liana de mostrar la demostrabilitat dels articles de la fe i usava, entre d'altres, arguments presos del *Liber Apostrophe seu De articulis fidei*, abans esmentat.⁶ I el 1582 també va publicar dues obres de Giordano Bruno relacionables amb Llull, el *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, que és una explicació didàctica de l'*Ars*

³ Zambelli, 1965, pp. 115-247; Carreras y Artau, 1966, pp. 95-10. Aquesta obra de Mainardi parteix tàcitament de la connexió que Pico de la Mirandola estableix, sense fonament, entre l'Art i la Càbala jueva a l'*Apologia*, on apunta que, a pesar de les diferències, hi ha una semblança de fons entre el mètode combinatori de la revolució de lletres (*hohmat har zeruf*), un procediment de la càbala, i l'*Ars Raymundi*.

⁴ Victor, 1975, pp. 504-534; Pereira, 1983-4.

⁵ Bonner, 2003.

⁶ Habert, 2010; De Puig, 1997, p. 72.

brevis lul·liana publicada pel mateix Gourbin, i el *De umbris idearum*. En aquest últim llibre, el Nolà cita Llull com un dels artífexs de l'art de la memòria i usa generosament un element tant característic de l'Art de Llull com la construcció de figures circulars amb cambres on s'inscriuen lletres que simbolitzen termes com els referents als atributs divins. Aquell mateix any, un altre impressor, Gilles Gilio, va publicar, també a París, una tercera obra del Nolà, el *Cantus circaeus*, que, a pesar de no citar Llull ni exposar la seva Art, aplica implícitament el seu mètode combinatori a la mnemotècnica.⁷ Els continguts de les tres publicacions de Bruno de 1582 concorden amb el que el seu deixeble Johann von Nostitz (1615) recordarà anys després: que, durant aquesta estada a París, Bruno ensenyava tant l'Art de Llull com l'art de la memòria i atreia molts deixebles i alumnes.⁸

La presa en consideració d'aquesta sèrie de publicacions realitzades per Gourbin entre 1578 i 1582 mostra que el reviscolament de l'obra de Llull i el lul·lisme a París i a d'altres indrets de França precedeix l'arribada de Bruno a la ciutat (estiu-tardor de 1581). I també, que, en aquest interès previ, la qüestió de la demostrabilitat dels articles i l'interès per la mateixa Art general de Llull com a ciència de les ciències semblen tenir un paper més important que l'art de la memòria, una aplicació de l'Art que, en qualsevol cas, ja havia estat subratllada per Bernat de Lavinheta.⁹

2. *L'ars mirabilis* de Pierre Grégoire i la recepció del lul·lisme a la cort d'Enric III de França

En relació a l'interès per Llull a França amb anterioritat a l'arribada de Bruno a París, cal esmentar dues obres d'inspiració lul·liana publicades pel jurista tolosà Pierre Grégoire durant la vuitena dècada del segle: *Syntaxes artis mirabilis, in libros septem digestae, per quas de omni re proposita disputari aut tractari, omniumque summaria cognitio haberi potest* (Antoine Gryphe, Lyon, 1575-1576) i la seva continuació, els *Commentaria in prolegomena syntaxeon mirabilis artis, per quam de omnibus disputatur habeturque cognitio* (Antoine Gryphe, Lyon, 1578).¹⁰ Potser seria exagerat suposar l'existència en aquest període d'una escola lul·liana a Tolosa de Llenguadoc. Però no convé passar per alt la tradició lul·liana de la Universitat d'aquesta ciutat, on havien ensenyat Sibiuda i Lavinheta, i on Bruno també va fer classes just abans de la seva anada a París el 1580, any en què Grégoire, que hi havia estudiat, va tornar-hi com a mestre. En les dues obres esmentades, Pierre Grégoire aspirava oferir, seguint la proposta epistemològica lul·liana, una art general capaç de

⁷ Matteoli.

⁸ Nostitz, *Artificium aristotelico-lullio-rameum*, 1615, pp. 281-285, particularment p. 283.

⁹ Rossi, 1960, pp. 74-78.

¹⁰ Carreras y Artau, 2001 [1939-1943], II, pp. 234-5, 241, 246, 269, 274, 289, 296, 308, 314; Rossi, 1960, pp. 57-59.

fonamentar totes les ciències. Tot i que els principis de l'*ars mirabilis* que presentava seguien els principis de les arts ternàries de Llull, entre les quals es troba l'*Ars brevis*, Pierre Grégoire només va fer explícit aquest vincle en el segon volum. El destinatari de la dedicatòria del primer d'aquests volums era Enric III, que justament l'any abans havia estat coronat com a rei de França, a qui l'autor li oferia el llibre perquè pogués governar sàviament en un context marcat per la sedició sorgida per motius religiosos. El segon volum, en canvi, no s'adreçava personalment al monarca, sinó a un dels homes més influents de la cort, que s'havia interessat pels continguts del primer, Nicolas de Bauffremont, baró de Senescy i gran prebost de França, que anys abans havia tingut una participació destacada en la massacre de la nit de Sant Bartolomeu, però que, en aquest moment, s'havia arreglerat amb la posició política moderada dels *politiques*, en què s'enquadraven personatges com Jean Bodin o Louis Le Roy, que el 1575 li havia dedicat els *Prolegomena politica*.¹¹

La coincidència en un mateix any de la publicació del segon volum de Pierre Grégoire, dedicat a Nicolas de Bauffremont, en què es parlava elogiosament de l'*Ars* de Llull, amb les tres edicions lul·lianes de Gourbin convida, juntament amb altres indicis, a pensar en la hipòtesi de l'existència d'un context cortesà per a la recepció del lul·lisme a finals dels anys 70 del segle XVI on es trobarien personalitats implicades en la recerca d'una sortida no opresiva al problema teologicopolític plantejat per les guerres de religió. L'èxit que les lliçons de Bruno sobre l'Art, recordat per Nostitz, també convida a suposar l'existència d'aquest context.

3. Christophe de Cheffontaines, lector de Llull, i la publicació a París de dues traduccions del *Llibre d'amic e amat*.

Un dels personatges propers a la cort que esmenta tant per Llull com Sibiuda és Christophe de Cheffontaines, que va ser ministre general dels franciscans entre 1571 i 1579 i, a partir d'aquesta data, arquebisbe titular de Cesarea de Palestina i bisbe de Sens. Cheffontaines és autor d'una obra apologètica, les *Novae illustrationis christianae fidei adversus impios, libertinos, atheos, epicureos et omne genus infidelis* (Paris, Michel Julien i Arnaud Sittard, 1583), on ofereix raons naturals que demostrarien la veritat de la religió catòlica. En l'epístola dedicatòria que encapçala aquesta obra, adreçada a Pierre de Gondí, bisbe de París i protegit de Maria de Medici, Cheffontaines esmenta conjuntament Llull i Sibiuda per remarcar que no els segueix en les seves raons naturals o demostracions.¹² De Llull diu que ha llegit la seva filosofia de l'amor, però que no l'ha entès gaire perquè encara desconeix la seva Art. Probablement es refereix a la traducció llatina de l'*Arbre de Filosofia d'amor*, en

¹¹ Gundersheimer, 1966, p. 23.

¹² Ramis Barceló, 2015, p. 595.

l'edició de Jacques Lefèvre d'Étaples (*Proverbia Raemundi. Philosophia amoris eiusdem*, París, Josse Bade, 1516). Quant a Sibiuda, afirma que, tot i que no l'hagi pres com a punt de partida, les coses que ha escrit sobre l'amor, són més senzilles.¹³ Aquest passatge resulta interessant per dues raons. En primer lloc, perquè posa, com si fos una obvietat, Llull i Sibiuda en el mateix sac. Però també perquè expressa el possible interès per l'obra lul·liana, que considera relacionable amb els seus propis propòsits apologètics, en uns termes que ajuden a entreveure la utilitat que, als ulls d'alguns, podien tenir tant les publicacions com les de Gourbin, orientades a fer més comprensible la seva Art, com les lliçons sobre aquesta Art que el mateix any en què va imprimir la primera edició de la *Novae illustrationis* de Cheffontaines Giordano Bruno ofería a París. En relació a aquest últim, resulta si més no curiós comparar les dificultats de comprensió confessades pel bisbe de Sens amb l'opinió que, en el *De umbris idearum* brunià, un diàleg amb un *dramatis personae* relacionable amb el *milieu* cortesà o acadèmic de Palau, un dels personatges atribueix amb sarcasme a un tal «mestre Psicoteu, doctíssim teòleg i el més subtil dels patriarques de les lletres, que declara, que, tot i haver llegir les arts de Llull i d'altres autors d'arts de la memòria, considera que no se'n pot treure cap suc».¹⁴

No sabem si amb el temps Cristophe de Cheffontaines va arribar a entendre millor l'Art de Llull. Però si que coneixem el paper actiu que aquest personatge va interpretar, durant aquells anys, com a propagandista de les congregacions i germandats de penitents que Enric III va fomentar després d'una suposada conversió a la penitència.¹⁵ Tant aquesta conversió com aquelles iniciatives van ser un element clau en la propaganda amb què Enric III de França mirava de reforçar la seva posició. Com el mateix rei confessava en una carta a l'ambaixador de França a Venècia Arnaud du Ferrier, confiava que el seu exemple de penediment servís per restaurar la pau i la unitat religioses.¹⁶ No resulta inversemblant que l'interès de Cheffontaines per la *philosophia amoris* de Llull tingués a veure amb aquesta nova estratègia de «refundació simbòlica de la legitimitat» reial a través de la posada en escena de pràctiques ascètiques i místiques, en què també es van implicar els cartoixans de Vauvert, un monestir de gran importància en la història del lul·lisme.¹⁷ I és també en aquest marc de política de la espiritualitat en què segurament es poden enquadrar les

¹³ «Remundus Sebaudae et Remundus Lullius. Huius philosophiam amoris legi quidem, at, ut ingenue fatear, non intellexi, eo quòd eius artem non adhuc didicerim. Quæ Remundus Sebaudae de amore scripsit, faciliora sunt», cito per l'edició d'Arnaud Sittard (París, 1585): Cheffontaines, *Novae illustrationis christianae fidei adversus impios libertinos, atheos, epicureos et omne genus infideles, "Epistola"*, sense paginació.

¹⁴ Bruno, *De umbris idearum*, II.i, p. 14.

¹⁵ Cheffontaines, *Apologie de la confrairie des pénitents érigée et instituée en la ville de Paris par le tres chrestien roy de France et de Pollogne, Henry troisième de son nom*, 1583.

¹⁶ Henry to Arnaud du Ferrier (October 9, 1579), Francois, ed., *Lettres*, 4:285 (n. 3541).

¹⁷ Le Roux, 2000, p. 595.

dues traduccions de Llull que els anys 1585 i 1586 va publicar a París l'editor Thomas Brumenn: una reedició d'una traducció al llatí del *Llibre d'amic e amat* (*Blaquerna anachoretæ interrogationes et responsiones 365 de Amico & Amato*, París, Brumenn, 1585) i la traducció francesa d'aquesta mateixa obra realitzada per Gabriel Chappuys probablement com a resposta a l'encàrrec que Enric III, de qui era secretari, li havia fet de «traduire & tourner les plus beaux livres de contemplation, méditation & dévotion des autres langues en la nostre».¹⁸

4. La qüestió de l'ortodòxia de les obres de Llull durant la Contrareforma

No es pot deixar de banda, quan es tracta de la recepció de Llull i el lul·lisme a la Contrareforma, la consideració de com es podia veure afectada per la censura eclesiàstica. Els anys 1558-9, el nom de Ramon Llull va ser inclòs en la primera edició de l'*Index librorum prohibitorum*, publicat, durant el Concili de Trento, pel papa Pau IV. Però pocs anys després, a l'Índex revisat de 1563, ja no hi apareixia. Aquesta exclusió va ser el resultat de la insistència del rei Felip II d'Espanya, que actuava com a protector de la causa lul·liana. Però el recel de l'Església de Roma en relació a la figura de Llull no es va esvaïr i va prendre un altre aspecte a partir de 1578, precisament el mateix any de les tres edicions lul·lianes de Gourbin. Aquell any, es va publicar una reedició comentada del *Directorium inquisitorum* de Nicolau d'Eimeric, a càrrec del jurista Francisco Peña, editor-degà de la Rota. Aquesta reedició, promoguda pel Papa Gregori XIII, que va declarar el seu text definitiu i intangible, tornava a posar en circulació la butlla de Gregori XI contra Llull.¹⁹ I, tot i que l'obra de Llull no va tornar a entrar a l'Índex, aquesta reedició el convertia en un autor prohibit i va significar l'inici d'un nou període d'entrebancs, censures i condemnes en els països catòlics, que es van concretar de maneres diferents en funció dels llocs i les circumstàncies. Un dels vint llibres explícitament prohibits pel papa Gregori VI era, segons el *Directorium*, el *Liber Apostrophe seu De articulis fidei*, publicat, com hem vist, per Gourbin. No resulta inversemblant pensar que aquesta nova problematització de Llull i el lul·lisme tingués a veure precisament amb la seva reviscolada a França en cercles que hi poden veure una utilitat de cara a la promoció de solucions al problema religiós que es plantejava tant a França com a altres llocs d'Europa que divergien d'aquelles que volia imposar el Papat. En qualsevol cas, cal tenir en compte que, durant aquests anys, l'Església romana era reticent a deixar circular obres apologetiques orientades a la

¹⁸ Ramon Llull, *Trois cents soixante-cinq demandes et réponses de l'hermite Blanquerne touchant l'amy et l'aimé, faictes par Raymond Lulle hermite, et mises en françois par Gabriel Chappuys*, París, Thomas Brumenn, 1586. Veg. Chappuys, 1587, fol. A 2; citat a Zuili, 2015, pp. 97-98.

¹⁹ Carreras y Artau, 2001 [1939-1943], II, pp. 262 i 281-2.

controvèrsia religiosa, cosa que explica que les obres d'aquest perfil publicades per Cristophe de Cheffontaines també acabessin a l'Índex.²⁰

A semblança del que passava amb l'aplicació de l'Índex, i deixant de banda el pes que les prohibicions mateixes podien tenir en les consciències o en les estratègies personals dels autors, en els països catòlics, la concreció de la persecució del lul·lisme legitimada pel *Directorium* va dependre de les circumstàncies polítiques locals i del poder de coerció que podien exercir la Inquisició o les autoritats eclesiàstiques interessades exercir-lo.²¹ Per posar un exemple rellevant i molt esclaridor, el procés inquisitorial de Bruno documenta que, deu anys després de la publicació a París del *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Llull es trobava, segons el Sant Ofici, tant a Roma com a Venècia, entre els autors de llibres prohibits.²² I l'admissió d'haver-ne llegit consta entre els motius que van acabar portant el Nolà a la foguera. Aquest exemple, com la inclusió del *Syntaxes artis mirabilis* de Pierre Grégoire a l'Índex de Parma de 1580, que condemnava aquesta obra a la combustió,²³ il·lustra la direcció que progressivament va anar agafant la nova tendència de Roma, pels volts de 1578, en relació a Llull i al lul·lisme, tot i que a Espanya, per exemple, la protecció de Felip II mitigués sense aconseguir fer desaparèixer del tot els efectes dels afanys inquisitorials.

Pel que fa a França, resulta difícil determinar com va repercutir tot plegat en la recepció i la difusió de l'obra lul·liana. Però convé tenir presents dues coses. En primer lloc, que una sèrie d'edictes reials i tractats de pau, com l'Edicte de Romorantin (1560) o la Pau de Bergerac (1578), havien anat posant fre a la promulgació dels decrets de Concili de Trento i a introducció de la Inquisició romana al territori francès, que eren dues exigències constants dels Guisa, que lideraven el sector més radical del catolicisme francès. I, en segon lloc, que, tant la instància de censura de l'Estat com l'eclesiàstica, que, a París, depenia de la Facultat de Teologia, podia deixar circular lliurement algunes obres prohibides per Roma.²⁴ La reedició el 1578 del *Directorium inquisitorum* de Nicolau d'Eimeric no va significar cap impediment per a la publicació el 1582 del *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* de Bruno. I els anys 1585 i 1586 es van poder publicar les dues traduccions del *Llibre d'amic e amat* publicades per Thomas Brummenn, a pesar que aquest opuscle es troba entre les obres lul·lianes explícitament prohibides pel papa Gregori VI, segons el *Directorium*. Però, en aquests dos últims anys, els mateixos de la segona estada de Bruno a la ciutat, el mateix gir polític que va acabar

²⁰ Martínez de Bujanda, Sutto, 1994, p. 490-491.

²¹ Catteeuw, p. 235.

²² «Bene ho tenuto appresso di me altri libri de auttori dannati, come di Raimondo Lullio et altri, che hanno trattato di materie filosofiche», quarto constituto, 2 de juny de 1592, Firpo, 1993, p. 177.

²³ Martínez de Bujanda, Sutto, 1994, p. 176.

²⁴ Catteeuw, 2013, pp. 199-236.

portant a la vuitena guerra de religió va comportar la desaparició del context intel·lectual ple de matisos en què es va produir l'episodi lul·lístic que comentem.

5. Les vicissituds amb la censura de la *Theologia naturalis* de Ramon Sibiuda i la traducció de Michel de Montaigne

La presa en consideració de les vicissituds de la circulació de l'obra de Sibiuda a partir de la seva inclusió a l'*Index Librorum Prohibitorum* de 1558-9 resulta útil per esclarir el lloc de la tesi sobre la demostrabilitat dels articles de la fe, una tesi que, com hem vist, resulta rellevant en la recepció del lul·lisme durant les guerres civils franceses, en les disputes entorn de la religió d'aquest període. L'any 1563, la mateixa comissió del Concili de Trento encarregada de revisar aquest Índex que va treure Llull d'entre els autors prohibits, també va decidir excloure-hi la *Theologia naturalis*, amb l'única excepció del pròleg, que era on s'exposava obertament aquesta tesi.²⁵ Per aquest motiu, aquest pròleg va ser arrancat o tatxat de les edicions anteriors de l'obra i va deixar d'aparèixer en les edicions posteriors. Però aquest últim no va ser el cas de la traducció de Montaigne, publicada per primer cop el 1569 i reeditada el 1581, que va optar per oferir-ne una versió «corregida» que desactivava el perfil heterodox dels plantejaments de Sibiuda. En la seva traducció del pròleg, Montaigne acostava les paraules de Sibiuda sobre la racionalitat de la religió a la doctrina considerada oficialment correcta per l'Església romana. El resultat d'aquesta operació era que Sibiuda deixava d'afirmar en el pròleg el que, en realitat, havia escrit: que la raó podia trobar de manera natural per ella mateixa totes les veritats de la religió revelades a la Bíblia, demostrar la fe catòlica i defensar-la infal·liblement contra totes les sectes religioses. Aquesta versió adaptada del pròleg és la que es troba tant en la primer com en segona edició de la traducció de Montaigne. Els canvis entre aquestes dues edicions són menors i se circumscriuen, sobretot, a la correcció d'errades i a la puntuació. Però n'hi ha un de significatiu i ben visible. La traducció, que el 1569 havia aparegut amb el títol *La theologie natvrelle de Raymond Sebon: en laquelle par l'ordre de nature, est démontrée la verité de la foy chrestienne & catholique*, va publicar-se, el 1581, per voluntat del mateix Montaigne, amb un nou títol: *La Theologie naturelle de Raymond Sebon, traduite nouvellement en français par messire Michel, Seigneur de Montaigne*.²⁶ La referència a la demostració de la veritat de la fe cristiana i catòlica va deixar així d'aparèixer a la portada. En aquesta segona edició, es va eliminar qualsevol aparença d'heretgia. Vist des de Roma el 1581, el Sibiuda de la segona edició de la traducció Montaigne era un Sibiuda del tot ortodox, a diferència del Llull de la portada i els continguts de l'edició del *Liber*

²⁵ Decret del Concili de Trento 1 de setembre de 1563. Scaduto, 1955, pp. 3-32.

²⁶ Coppin, p. 67-70, Dreano, pp. 95-96.

Apostrophe seu De articulis fidei feta per Gourbin i del Sibiuda de la portada de la primera edició de la traducció. Deixant de banda altres arguments, això resultava convenient per a Montaigne que es presentava en la portada de la reedició com a gentilhome ordinari de la cambra del rei Enric III de França i que havia deixat instruccions precises sobre el nou títol de la traducció abans de començar el seu famós viatge a Itàlia.

6. El debat llibresc sobre la demostrabilitat de la religió

Tant Llull com Sibiuda eren autors rellevants en relació al tema espinós de la demostrabilitat de les veritats de la fe com a principals autoritats favorables de la seva afirmació. Com acabem de veure, l'afirmació d'aquesta demostrabilitat va aparèixer en la portada de l'edició del *Liber Apostrophe seu De articulis fidei* de Llull de 1578 i va desaparèixer en la traducció francesa de la *Theologia naturalis* de Sibiuda de 1581. Aquella aparició i aquesta desaparició semblen prendre un aspecte significatiu si es consideren tenint en compte que, en aquells mateixos anys, aquesta qüestió es va convertir objecte d'un debat tàcit que en què van participar Jean Bodin, el mateix Michel de Montaigne, François de Foix-Candale i Philippe du Plessis Mornay. Uns anys després, Bodin tornarà a reprendre, en un context polític diferent, aquesta controvèrsia en el *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, que va escriure entre 1587-1593 i que va deixar inèdit.

Jean Bodin tracta l'argument de la demostrabilitat de la religió en el capítol sobre les sedicions de *Les six livres de la République* (1576), una obra que es va convertir en el principal referent teòric de la posició dels *politiques* i que va ser escrita tenint molt en compte la turmentosa situació del Regne de França. Bodin, que era conseller del duc d'Alençon, va publicar aquest llibre poc després de la coronació d'Enric III, el germà del duc, i el va dedicar a l'humanista tolosà Guy du Four de Pibrac, conseller del monarca en el seu consell privat. En aquest capítol, assenyala que només quan una creença recolza sobre «*des démonstrations complètes et irréfutables*» es pot esperar amb certesa que es puguin eliminar els «*arguments et disputes qui la rendraient obscure ou douteuse*» però que aquest no és el cas de les creences religioses, que en la seva totalitat es fonamenten «*non tant sur les démonstrations et la raison que sur la seule assurance de la foi et la croyance*». Bodin conclou que, per aquest motiu, aquells que busquen establir la veritat de les seves creences per la «*voie démonstrative et publication de libelles*» no només són «*fous en raison, mais encore affaiblissent les fondements et bases de toutes les religions*».²⁷ Aquest passatge de Bodin no només és interessant pel punt de vista que expressa, contrari, per raons fonamentalment polítiques, a l'intent d'argumentar

²⁷ Bodin, *Les six livres de la République*, éd. Frémont et alia, p. 535

demostrativament les creences religioses, sinó també per la referència a l'existència de textos que pretenen oferir-les. No sembla improbable que, entre aquests textos, es trobessin els escrits apologetics de Christophe de Cheffontaines, a què abans hem fet referència. I no sabem si en altres textos, a diferència dels del bisbe de Sens, es recorria a Llull amb finalitats apologetiques.

Dels quatre autors esmentats com a participants en aquesta querella sobre la demostrabilitat de la fe, els qui defensen la posició afirmativa són François Foix de Candale, bisbe catòlic d'Aire, i l'hugonot Duplessis-Mornay, que era el principal conseller i l'artífex de les estratègies propagandístiques d'Enric de Navarra, però que també estava molt ben relacionat amb destacats consellers i ambaixadors d'Enric III de França, amb els quals compartia l'objectiu de neutralitzar el conflicte religiós sense que prevalgués la imposició per la força i intolerant de la confessió majoritària.²⁸

Foix-Candale recolza implícitament la tesi de la demostrabilitat en el comentari que acompanya la seva traducció al francès del *Pimander* atribuït a Hermes Trimegíst (1579), una traducció precedida per una dedicatòria a la reina de Navarra, Margarida de Valois, germana d'Enric III, que, a pesar del matrimoni amb el rei hugonot, perseverava en el catolicisme.²⁹ En aquesta dedicatòria, argumenta que tots els ensenyaments del catolicisme han estat avançats i fonamentats en el *corpus hermeticum*, la qual cosa mostraria la concordança entre la filosofia i la fe i el fonament racional de la religió veritable. Foix-Candale hi porta a terme una doble apologia, la del *Pimander* com a lectura legítima per als cristians i la de la teologia natural com un instrument que permet conèixer veritats relatives a Déu a partir del coneixement de la naturalesa.³⁰ La manera com es concreta aquesta segona apologia il·lustra la mena de lligam que, en aquells moments, es podia establir entre una proposta apologetica com la Sibiduda, i la tradició hermètica, que, des de Pico de la Mirandola, també es feia confluïr, com la mateixa Art de Llull, amb la Càbala. Tenir en compte aquest lligam també ajuda a aclarir, evidentment, el rerefons d'un pensament com el de Giordano Bruno, que parteix igualment de la confluència d'aquests elements.

Quant a Mornay, la seva obra més rellevant sobre aquesta qüestió és *De la verité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, paiens, juifs, mahumédistes et autres infideles*, escrita el 1579, però impresa a Anvers el 1581, el mateix any que la segona edició de la traducció montaniana de Sibiduda. Si Foix-Candale va dedicar la seva traducció a Margarida de Valois, Mornay va dedicar aquest llibre al marit de

²⁸ Daussy, 2002.

²⁹ Per a Foix-Candale i l'hermetisme, vegeu Harrie, 1975.

³⁰ Foix-Candale, *Le Pimandre de Mercure Trismégiste de la philosophie chrestienne, cognoissance du verbe divin, & de l'excellence des oeuvres de Dieu*, 1579. Vegeu Balsamo, 2012, pp. 236-237.

Margarida, el rei de Navarra. Ramon Llull no es troba entre les dotzenes d'autors que Mornay cita, amb una abassegadora exhibició d'erudició, en aquesta obra apologètica, on les referències al *corpus hermeticum* sí que tenen, en canvi, un pes important. Però algunes de les proves que aporta per al dogma de la Trinitat semblen genuïnament lul·lianes i la manera com planteja el procediment que cal seguir en les controvèrsies religioses recorda molt el lul·lià perquè, com aquest, es basa en la disputa sobre les diferències religioses a partir de principis comuns. Com en Llull, el mètode proposat per Mornay parteix de la distinció entre la disputa amb aquells amb què es comparteixen totalment o parcialment escriptures (respectivament: els membres d'altres confessions cristianes i els jueus) i aquells amb que no, amb els quals cal argumentar per mitjà de raons naturals.³¹ Es podria dir que, en aquesta obra, Mornay fa el mateix que, segons diu Montaigne a l'*Apologie de Raymond Sebond*, Sibiuda havia pretès fer a la *Theologia naturalis*, és a dir, allò que, com acabem de veure, Bodin descriu com una bogeria: mirar d'establir les suposades veritats del cristianisme demostrativament. Quan anys després, Bodin posi en escena aquesta querella en el *Colloquium heptaplomeres*, on dialoguen set personatges de diverses confessions religioses o tendències filosòfiques, no s'estalviarà de citar Mornay. Farà que Curtius, el participant calvinista en el diàleg, critiqui Mornay, hugonot com ell, com a exemple contemporani d'aquells que han comès la impertinència de pretendre provar la Trinitat amb independència de la fe.³²

Pel que fa Montaigne, la seva intervenció en la querella sobre la demostrabilitat no es limita a la seva traducció calculadament adaptada a l'ortodòxia del pròleg de la *Theologia naturalis* de Sibiuda i a la seva decisió sobre el títol de la seva segona edició. La tot just ara esmentada *Apologie de Raymond Sebond*, inclosa a la primer edició dels *Essais* (1580), també és un element clau en aquest dossier. Segons una opinió generalment compartida, Montaigne, que va presentar personalment aquesta primera edició dels *Essais* a Enric III de França, hauria escrit aquest assaig, on porta a terme una crítica contundent de les pretensions demostratives i apologètiques de la teologia natural, per a Margarida de Valois, que sentia una gran estima pel llibre de Sibiuda i a qui, com acabem de recordar, Foix-Candale també va dedicar la traducció del *Pimander*. Com ha escrit Pere Lluís Font, l'*Apologie de Raymond Sebond* és «un text paradoxal» que «es presenta com a resposta a dos tipus d'objeccions que hom fa a l'autor que diu defensar: la dels que troben temerari voler fonamentar la fe en raons

³¹ «Pour neant dispute on contre ceux, qui nient les principes, par ces mesmes principes qu'ils nient. Cela est trop vray. Mais il y peut rester d'autres principes communs aux uns et aux autres; et selon ces Principes on peut utilement disputer avec eux, et bien souvent par ces principes communs prouver et verifier les siens propres», Mornay, *De la Verité de la Religion Chrestienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs, Mahumedistes et autres Infideles*, 1581, Préface, no paginat.

³² Bodin, 1857, pp. 269-270.

humanes i la dels que troben fútils les raons que dona Sibiuda».³³ La paradoxa radica en què, de fet, «Montaigne comparteix substancialment aquestes objeccions i, amb aire de defensar-lo, el que fa és simplement [...] prendre'l com a pretext per exposar tot un pensament personal». Per mitjà d'aquest elaborat joc literari, Montaigne es va arrenjerar, amb la mirada posada políticament en el conflicte religiós en què es trobava immers França i en què va actuar com a mediador entre Enric III i Enric de Navarra, de la cambra del qual també era gentilhome, entre els que, com Bodin, consideraven una vana temeritat la pretensió de poder demostrar racionalment la fe.

En la línia del que assenyala Popkin, es podria dir que el recurs de Montaigne a l'escepticisme pirrònic era, entre altres coses, una manera de defensar el catolicisme des d'una posició oposada no només a la dels catòlics que pretenien imposar-lo als hugonots, sinó també a la d'aquells altres catòlics que pretenien defensar-lo amb unes armes intel·lectuals que considerava inapropiades i a la d'aquells protestants que, a la manera de Mornay, volien convertir l'afirmació de la demostrabilitat de la religió en una eina multiús per a la resolució de la crisi.³⁴ A diferència d'aposta dels catòlics defensors de la demostrabilitat de la fe, com Cheffontaines, aquest recurs de Montaigne a l'escepticisme, que remetia a la tradició com a criteri per seguir fidel a la religió catòlica, no va despertar suspicàcies entre els inquisidors.³⁵ Tot i que la censura eclesiàstica va examinar l'obra durant l'estada de Montaigne a Roma l'any 1581, els *Essais* no van entrar a l'Índex fins molt més tard, el 1676, en un altre camp de batalla doctrinal.³⁶

7. El lul·lisme, les corts de Navarra i de França i el cercle parisenc de Giordano Bruno

Convé no passar per alt la relació d'aquest debat tàcit sobre la demostrabilitat de la fe amb la cort francesa i amb la cort navarresa de Nérac, ciutat en què, a partir de 1579, van residir Enric de Navarra i Margarida de Valois i on aquell mateix any, el mateix de la publicació del *Pimander* en francès i de l'escriptura del *De la verité de la religion chrestienne* de Mornay i potser de l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne, es va celebrar un conferència de pau en què va participar una delegació catòlica encapçalada per la reina mare Maria de Medicis i una de protestant encapçalada per Enric de Navarra. El fet que en aquesta controvèrsia sobre l'argumentabilitat de la religió, en què Sibiuda hi interpreta un paper destacat, no s'esmenti Llull no significa que el desconeguessin ni que les seves obres o les que se

³³ Lluís Font, 1982, pp. 23-24.

³⁴ Popkin, pp. 42-54.

³⁵ Cf. Montaigne, 2004, p. 445 (*Essais*, II, 12).

³⁶ Giaccone, 2015.

li atribuïen fossin desconegudes per l'entorn dels reis navarresos. El conseller del rei François de la Noue, bon amic de Mornay, parla, als *Discours politiques et militaires* (1587), com si parlés d'obres lul·lianes, de les obres psedolul·lianes sobre alquímia. I Philippe de la Canaye, editor d'aquests *Discours*, va publicar un llibre sobre l'art d'argumentar (*L'Organe, c'est-à-dire l'instrument du discours, divisé en deux parties, sçavoir est, l'analytique, pour discourir véritablement, et la dialectique, pour discourir probablement. Le tout puisé de l'“Organe” d'Aristote*, Genèva, Jean de Tournes, 1589), on, en un excurs sobre «la Cabale du Raymond Lulle» es refereix amb ironia als «messieurs les Lullistes» que identificaven «ces principes qu'ils disent être communs à toutes choses» amb «les propositions immédiates & axiomnes» de la seva Art.³⁷ De si aquests «messieurs les Lullistes» es trobaven només en els llibres o també, com sembla probable, a universitats com la de Tolosa, o de si freqüentaven acadèmies reials o es movien per una o altra cort buscant conversions o promovent nous catecismes en sabem ben poca cosa.

En qualsevol cas, el debat sobre la demostrabilitat de la religió no és un afer exclusivament navarrès. També pivota entorn la cort francesa, amb què els autors a què ens hem referit també estaven o havien estat vinculats. Tenint en compte les informacions que hem anat comentant, resulta versemblant pensar que la recepció del lul·lisme durant els primer anys del regnat d'Enric III devia tenir com a escenari principal el *milieu* cortesà, de què parlàvem abans a propòsit del *De umbris idearum* de Giordano Bruno. Abans de la seva marxa cap a la cort de Nérac, Margarita de Navarra assistia a les sessions de l'Acadèmia de Palau, fundada pel rei, en l'establiment de la qual va tenir un paper decisiu el conseller i humanista tolosà Guy du Four de Pibrac, posteriorment un dels protagonistes de la Conferència de Nérac, a qui, com hem vist, Bodin, que també freqüentava aquesta Acadèmia, va dedicar *Les six livres de la République* (1576). Com també hem vist, és amb aquests cercles que Bruno, a qui Enric III va nomenar «lector [reial] extraordinari», va entrar en contacte durant la seva primera estada a París i també devia ser en aquest *milieu* on el Nolà devia reclutar alguns dels alumnes i deixebles que, segons Nostitz, assistien a les seves lliçons sobre l'Art de Lull. Entre els qui a la cort devien interessar-se per aquesta Art es trobava l'ambaixador venecià a París Giovanni Moro, a qui Bruno va dedicar el *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*. Però, durant aquesta primera temporada a París, Bruno també va relacionar-se amb altres personatges importants que es movien entorn d'Enric III i de l'Acadèmia reial. Com Jean Regnault, que es va ocupar, per encàrrec del Nolà, de la impressió del *Cantus circaeus*, que va dedicar seu senyor, Enric d'Angouleme, germà bastard del rei, Gran Prior de França, governador de Provença i habitual de les sessions de l'Acadèmia, de qui Regnault era, com diu la dedicatòria, «secretus consiliarius». O com Jacopo

³⁷ Canaye, 1589, p. 387. Cf. p. 490.

Corbinelli o l'abat Piero del Bene, als qui Bruno va tornar a freqüentar durant la seva segona estada a París (1585-6).³⁸

Piero del Bene, abat de Belleville, a qui el Nolà va dedicar dos llibres publicats el 1586: la *Figuratio aristotelici physici auditus* i els *Dialogi*, treballava com a agent d'Enric de Navarra a la cort d'Enric III.³⁹ I Jacopo Corbinelli, home de lletres i traductor, que havia estat preceptor del monarca quan encara era el Duc d'Anjou, era «lector reial», un dels principals consellers del rei i un bon coneixedor de Maquiavel.⁴⁰ D'altra banda, també mantenia una relació epistolar freqüent amb l'erudit Gian Vincenzo Pinelli, a qui informava, a més de les activitats parisenques de Bruno, sobre les novetats de la vida política i cultural francesa, i a qui enviava llibres i manuscrits per a la seva magnífica biblioteca a Pàdua, una biblioteca que va allotjar dos manuscrits dels *Proverbis d'ensenyament* de Lull, diversos del pseudoLull alquimista i la *Lectura super artificium artis generalis*, de Joan Bolons.⁴¹

Les notícies de què es disposa sobre les dues estades de Bruno a París el vinculen amb un cercle cortesans, homes de lletres, «acadèmics», ambaixadors, secretaris i consellers que, en aquest període, havien adoptat una posició confluent amb la política de pacificació religiosa que a l'inici del seu regnat Enric III havia mirat de posar en marxa sota la inspiració dels plantejaments dels anomenats *politiques*. I, entre aquestes dues estades, Bruno va anar amb una carta de recomanació d'Enric III a Londres, on es va allotjar a casa de l'ambaixador de França a Anglaterra, Michel de Castelnau, un membre destacat d'aquest mateix grup de *politiques*, a través del qual va establir amistosos vincles amb destacades personalitat de la cort anglesa, com el poeta Philip Sidney, gran amic de Duplessis-Mornay, de qui va començar a traduir el *De la verité de la religion chrestienne*.⁴² La presa en consideració dels cercles en què es mou Bruno durant aquests anys tant a París com a Londres permet guanyar un horitzó des del qual es pot contemplar la possibilitat d'estudiar la recepció del lul·lisme durant l'època de les guerres de religió en un context europeu més ampli en què l'eix París-Londres-Venècia sembla especialment rellevant i on la qüestió decisiva és la recerca, més enllà de les diferències, confessionals, d'una sortida de la crisi teologicopolítica en què estava immersa Europa que, seguint la línia marcada pels *politiques*, posés la religió al servei de l'Estat i alliberés definitivament el poder civil de l'eclesiàstic.

³⁸ Per a la relació de Corbinelli i Del Bene amb Bruno, vegeu Spampanato, 1933, p. 85 i Yates, 1951.

³⁹ Spampanato, 2000, pp. 397-398.

⁴⁰ Simonin, 1984.

⁴¹ Per als manuscrits lul·lians de Pinelli, vegeu Tous, 2015, pp. 286-293.

⁴² Sobre Castelnau i Bruno, veg. Ordine, 1999, p. xx i lxxxii-lxxxiii. La traducció de Mornay, *A Woorke Concerning the Trewnesse of the Christian Religion*, la va acabar Arthur Golding i va ser impresa per Thomas Cadman el 1587.

La situació de la política francesa quan es van imprimir les publicacions lul·lianes i lul·listes de Gourbin i es va produir el debat sobre la demostrabilitat de la religió era força complexa. Però força més tranquil·la que la d'altres moments del període de les guerres de religió. Amb la pau de Bergerac i l'Edicte de Poitiers (1577), que van posar fi a la sisena d'aquestes guerres, es va iniciar un període de certa calma, en què, si es deixa de banda la setena guerra, que va ser relativament curta (novembre de 1579-novembre de 1580), semblava possible que Enric III, deixant enrere la temptació d'intentar tornar a imposar la unitat per la força, posés els fonaments per a una solució política del conflicte civil causat per la divisió religiosa.⁴³ Aquest període es va perllongar fins que a la fi de 1584, quan, per la mort del germà del rei, el duc d'Alençon, l'hugonot Enric de Navarra es va convertir en l'hereu de la corona, una situació que va provocar que la Lliga catòlica, liderada pels Guisa, iniciés, per evitar aquesta successió, una guerra oberta contra el monarca francès, que s'hi va acabar aliant al cap d'un temps. I és en anys que es constata el reviscolament de l'interès per Llull, el lul·lisme i la qüestió de la demostrabilitat de la religió tant en la cort d'Enric III com en la d'Enric de Navarra.

8. El lul·lisme i els *politiques*

Aquells a què se sol anomenar *politiques*, que han estat descrits com l'encarnació de raó d'Estat, eren partidaris de solucionar el problema que anava causant les guerres civils a partir de la consideració que era un error, que portava a la destrucció de la *res publica* i indefectiblement al conflicte civil endèmic, intentar forçar les consciències imposant per la força una política d'unitat religiosa.⁴⁴ En aquest argument, en el que pesava molt el record de l'encara recent massacre de la nit de sant Bartomeu (1572), convergien, a l'inici del regnat d'Enric III (1575), tant el sector dels hugonots sota el lideratge d'Enric de Navarra com un bon nombre de catòlics moderats.⁴⁵ A *De religione et virtutibus principis christianis adversus Machiavellum* (1597), el jesuïta Ribaneyra va destacar tres d'aquests *politiques* que tenien una gran influència en el període que ens ocupa: el catòlic Jean Bodin, el calvinista Duplessis-Mornay i el també calvinista, François de la Noue, autor dels *Discours politiques et militaires* (1587), als qui presenta com a adeptes de la doctrina de la raó d'Estat, que, segons ell, s'abeurava en les obres de Tàcit i Maquiavel.⁴⁶ Com hem vist, tant Bodin com Duplessis-Mornay van participar, durant aquells anys, des d'un mateix plantejament *politique*, però defensant posicions oposades, en el debat sobre la demostrabilitat de la religió, en què també va intervenir Michel de Montaigne. Tot i que, considerat

⁴³ Jouanna, 2012, pp. 557-572.

⁴⁴ Catteeuw, 2013, p. 198-215, sobretot, p. 201.

⁴⁵ Skinner, 1978, p. 253.

⁴⁶ Citat a Thuau, 2000, pp. 87-90.

superficialment, aquest debat es jugava en el terreny de joc de l'epistemologia, la qüestió de fons remetia a la filosofia política perquè el que es dirimia era quina podia ser la millor manera d'acomodar la religió als interessos generals o de l'Estat.

El que cal plantejar-se és, evidentment, quina funció podia arribar a tenir, en una estratègia pensada des dels cercles que la debatien, la tesi de la demostrabilitat de la religió i què es podia esperar, en algun sector d'aquests cercles, de la promoció del lul·lisme. Gabriel Naudé ofereix a *Le bibliographie politique* (1642) un marc que potser permet enquadrar una resposta a aquestes preguntes. Tot i que qüestiona el seu recurs a les «raons naturals» (que descriu com «badineries» i «vaines subtilitez»), Naudé inclou Ramon Llull i Ramon Sibiuda (a qui atribueix, a més de la *Theologia naturalis*, el *Pugio fidei* de Ramon Martí) en la llista d'autors que convindria llegir quan s'estudia la política, concretament a l'apartat on es troben els autors que han comparat les religions, un llista que també recull el nom d'autors destacats del període de les guerres de religió com Mornay, Bodin, Monsieur de Thou, Florimond de Raemond (bon amic de Montaigne) i Louis le Roy. La raó que addueix per llegir aquests autors és que, donat que les diferències religioses fan néixer guerres i querelles mortals, per pacificar aquestes diferències i conduir-les a un fi convenient, «*il faut savoir les principes communs de toutes les religions*» i alhora les «*opinions et les créances qui sont propres à chacune d'elles*». Segons ell, el coneixement que s'obté a través d'aquestes lectures té una clara utilitat política perquè, quan cal establir o mantenir la pròpia religió en algun lloc, permet fer-ho «*en montrant les impertinences et les absurdités des autres*». «*À cet effect —afegeix— il faut que le Politique ait en main certains Auteurs, par la lecture desquels estant suffisamment instruit de toutes ces choses, il puisse par après plus meurement et plus sagement ordonner et prescrire ce qui se doit faire et prendre des conseils convenables aux choses dont il se traicte et à son intention*».⁴⁷ Però, segons Naudé, aquest coneixement també és útil quan es tracta d'accedir les «*differens de la religion*». El llibres sobre la veritat de la fe apareixen, observats des d'aquesta perspectiva, com instruments al servei dels *arcana* estatals sobre la religió, de què el cercle de consellers i ambaixadors que durant les guerres de religió compartien els plantejaments *politiques* havien estat, segons Naudé, uns grans experts.

Com es pot veure, Naudé distingeix entre dues maneres de procedir que poden treure profit del coneixement que ofereix aquesta mena de literatura. Cadascun d'aquests procediments remet tàcitament a un objectiu diferent. El primer objectiu, que es podria obtenir mostrant les impertinències o absurditats de les altres confessions, és el d'establir o mantenir la pròpia religió. El segon, el de reformar la religió de l'Estat «concordant les diferències». L'Art de Llull va ser concebut

⁴⁷ Naudé, *La bibliographie politique*, pp. 64-74, sobretot, p. 71-72. Cf. amb la llista final, sense paginar.

originàriament com una mitjà orientat cap al primer d'aquests objectius. Però, en tant que ensenyava a disputar sobre les diferències religioses a partir de principis comuns, també era, a semblança de l'hermetisme, un instrument útil per als que s'orientaven cap al segon. Pel seu partida (els principis comuns a totes les religions), encara que no necessàriament per la manera com es concretava, podia ser vist amb interès per tots aquells que eren partidaris de neutralitzar el conflicte religiós sense recórrer a la imposició. Pel que fa a això, convé tenir present que, just abans de les publicacions lul·lianes de Gourbin, Enric III havia tornat a plantejar, als Edictes de Beaulieu (1576) i Poitiers (1577), una proposta que ja es trobava en els edictes de pacificació des de 1562: la convocatòria d'un concili nacional com a mitjà per a recobrar la concòrdia religiosa, acompanyada de l'establiment d'un període provisional de tolerància, que havia de facilitar el camí per a la seva celebració. Tant durant el regnat d'Enric III com després en el d'Enric IV, la possibilitat de la realització d'un concili d'aquesta mena, que s'hauria de concretar en un col·loqui interreligiós, va anar apareixent i desapareixent de l'horitzó en funció dels canvis de la situació política, que eren constants. I la disputa sobre la demostrabilitat de la religió s'articula amb les expectatives i el marc mental oberts per aquesta proposta.

L'obra en què, com hem vist, aquesta tesi es defensa més aferrissadament, el del *De la verité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, paiens, juifs, mahumédistes et autres infideles* (1579) de Duplessis-Mornay, respon clarament a l'estratègia de propaganda a favor de la celebració d'un concili orientat a «concordar les diferències». Mornay, que l'any anterior havia publicat a Londres el *Traité de l'Eglise* (Londres, 1578), una apologia de la religió reformada com a Església veritable, deixa de banda en aquest llibre allò que separa les dues confessions i realitza una apologia de la religió cristiana en general remarcant les coincidències i la possibilitat de convergència doctrinal entre les confessions catòlica i reformada. El 1576, el mateix Mornay ja havia publicat, amagat sota la màscara d'un catòlic romà, un escrit en què demanava als Estats Generals perllongar la Pau de Monsieur, que reconeixia la llibertat de culte per als protestants en tot el regne menys a París fins a la celebració del concili esmentat a l'Edicte de Beaulieu (*Remontrance aux Estats de Blois pour la paix, sous la personne d'un Catholique romain, l'an 1576*). El *De veritate* és una obra pensada per promoure un clima d'unió entre els catòlics i els protestants en contra dels enemics comuns anomenats en el títol, un objectiu que harmonitzava amb l'expectativa de celebració del concili i afavoria un clima de tolerància del protestantisme. L'abundant producció literària de Mornay documenta el versàtil paper que l'expectativa de la convocatòria d'un concili nacional va tenir en les estratègies que dissenyava per al seu senyor, tant quan aquest era rei de Navarra com en el període en què, després d'haver estat coronat com a rei de França, encara no s'havia convertit al catolicisme, dos contextos en què la suposada predisposició d'Enric de Navarra a convertir-se si se li oferien raons necessàries per fer-ho servia

com a defensa contra l'acusació d'heretgia, un crim que tècnicament no consistiria en l'error, sinó en la tenacitat en l'error.⁴⁸

9. El *Colloquium heptaplomeres* de Bodin i els límits del lul·lisme

El reviscolament del lul·lisme a França a l'inici del regnat d'Enric III va coincidir amb un context polític que no va trigar a desaparèixer, però que ajuda explicar-lo. Com hem apuntat abans, uns anys després d'aquest reviscolament, Bodin va posar en escena la controvèrsia sobre la demostrabilitat de la religió en el *Colloquium heptaplomeres*, escrit durant la vuitena i última de les guerres de religió, probablement entre 1590-1593 i ambientat a Venècia, on dialoguen set personatges de diverses confessions religioses o tendències filosòfiques, un dels quals, el calvinista Curtius, critica Mornay, hugonot com ell, com a exemple contemporani d'aquells que han comès la impertinència de pretendre provar la Trinitat amb independència de la fe. Aquesta obra de Bodin, que va restar inèdita, ha estat definida com un col·loqui contra els col·loquis.⁴⁹ És un bon resum, sobretot si es té compte que el col·loqui que es narra és un col·loqui privat on s'argumenta contra les disputes religioses públiques.

Bodin ja havia mantingut a *Les six livres de la République* que convenia oblidar aquesta mena de disputes, perquè eren irresolubles i tenien conseqüències contràries a les buscades. El *Colloquium* és, de fet, una reflexió sobre quina és la solució menys dolenta al problema teologicopolític que alimentava les guerres de religió. L'obra remarca que tant la intenció de demostrar la veritat d'una de les religions concurrents com la voluntat de reformar la religió de l'Estat concordant les diferències, en una concordança que tindria com a possibilitat més extrema l'adopció d'una «religió natural» són vanes i contraproductives quan el que es pretén és resoldre els conflictes religiosos sense renunciar al paper polític de la religió i sense destruir la república. Contemplada des d'aquesta perspectiva, que és la del personatge Senamus, la tolerància religiosa mútua ja no apareix com un expedient provisorio en espera de la reunificació confessional, sinó com l'única condició de possibilitat de la concòrdia civil.⁵⁰ Bodin, que no podia desconèixer l'obra de Llull, no cita Llull, però alguns passatges del diàleg semblen remetre-hi.⁵¹ De fet, el *Colloquium* es podria llegir com una reflexió sobre els límits del lul·lisme, que, tant si es pensava com a instrument per a la conversió dels altres a la pròpia religió com si es pretenia usar per reformar la

⁴⁸ Per a la idea de concili en les estratègies de Mornay, vegeu Fornerod, 2006.

⁴⁹ Sabine, 1931, pp. 290 i 307.

⁵⁰ Skinner, 1978, pp. 246-249.

⁵¹ En relació a Bodin i Llull, vegeu Magnard, 1996, p. 85 i Courcelles, 1999.

religió establínt un catecisme més integrador, aspirava a una unificació religiosa real, que Bodin considerava impossible d'aconseguir a través d'aquests mitjans.

Bibliografia

- BALSAMO, Jean, «Marguerite de Valois, Montaigne, l'«Apologie de Raymond Sebond»», *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 24, 2012, p. 225-242.
- BODIN, Jean, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. L. Noack, Schwerin, 1857.
- BODIN, Jean, *Les six livres de la République*, éd. Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais, Paris, Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1986.
- BONNER, Anthony. «Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, 43, 2003, p. 83-92.
- BRUNO, Giordano, *Opere latine*, ed. F. Fiorentino and others, Naples and Florence, 1879-1891.
- BRUNO, Giordano, *Opere Lulliane*, ed. Michele Ciliberto, Marco Matteoli, Rita Sturlese e Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2012.
- CANAYE, Philippe de la, *L'Organe, c'est-à-dire l'instrument du discours, divisé en deux parties, sçavoir est, l'analytique, pour discourir véritablement, et la dialectique, pour discourir probablement. Le tout puisé de l'«Organe» d'Aristote*, Genève, Jean de Tournes, 1589.
- CARRERAS Y ARTAU, Joaquín, «Inautenticidad luliana del “De auditu kabbalístico”», *Estudios lulianos*, 10 (1966), pp. 95-101.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás i Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana del siglo XIII al XV*, Edició facsímil, intr. Jaume Mensa, Jaume de Puig, Josep M. Ruiz Simon i Pere Lluís Font, 2 vols., Barcelona - Girona, Institut d'Estudis Catalans -Diputació de Girona, 2001 [1939-1943].
- CATTEEUW, Laurie, *Censures et raisons d'État. Une histoire de la modernité politique (XVIe-XVIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2013.
- COPPIN, Joseph, *Montaigne traducteur de Raymond Sebond*, Lille, Morel, 1925.
- COURCELLES, Dominique de, «Pensée lullienne et Colloquium heptaplomeres», in Ralph Häfner (ed.), *Bodinus Polymeres. Neue Studien Zu Jean Bodins Spätwerk*, Wiesbaden, Germany: Harrassowitz, 1999, pp. 57-78.
- CHEFFONTAINES, Christophe de, *Apologie de la confrairie des pénitents érigée et instituée en la ville de Paris par le tres chrestien roy de France et de Pollogne, Henry troisième de son nom*, Paris, M. Julian, 1583.
- DAUSSY, Hugues, *Les Huguenots et le Roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002.
- DESSAN, Philippe (ed.), *Dieu à notre commerce et société: Montaigne et la théologie*, Geneva, Droz, 2008.

- DREANO, Maturin, *La pensée religieuse de Montaigne*, «Bibliothèque des Archives de Philosophie», Paris, Beauchesne, 1936.
- FIRPO, Luigi, *Il processo di Giordano Bruno*, edizione a cura di D. Quaglioni, Roma, Editrice Salerno, 1993.
- FOIX-CANDALE, François de, *Le Pimandre de Mercure Trismégiste de la philosophie chrestienne, cognoissance du verbe divin, & de l'excellence des oeuvres de Dieu, traduit de l'exemplaire Grec, avec collation de très amples commentaires, par François, Monsieur de Foix, de la famille de Candalle. À Très-haute Princesse, Marguerite de France*, Bordeaux, S. Millanges, Bourdeaux, 1579.
- FORNEROD, Nicolas, «Duplessis-Mornay et l'idée de concile», *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 18, 2006, pp. 357-380.
- FRANÇOIS, Michel (ed.), *Lettres de Henri III, Roi de France*, 4 vols. Paris, Société de l'histoire de France, 1965.
- GIACONE, Franco, «Les "Essais" furent-ils censurés par Rome en 1581?», *Studi Francesi*, 175 (LIX, I), 2015, pp. 3-21.
- GUNDERSHEIMER, Werner L., *The Life and Works of Louis le Roy*, «Travaux d'humanisme et renaissance», 82, Geneva, Librairie Droz, 1966.
- HABERT, Mireille, *Montaigne traducteur de la Théologie naturelle. Plaisantes et saines imaginations*, «Études montaignistes», 57, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010.
- HARRIE, Jeanne Ellen, *François Foix de Candale and the Hermetic Tradition in Sixteenth Century France*, 1975.
- JOUANNA, Arlette, *La France du XVI siècle, 1483-1598*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- LE ROUX, Nicolas, *La faveur du roi: Mignons et courtisans au temps des derniers Valois*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.
- LLUÍS FONT, Pere, «Pròleg» a Ramon Sibiuda, *Apologia de Ramon Sibiuda*, traducció Jaume Casals, Barcelona, Laia, 1982.
- MAGNARD, Pierre, «Le Colloquium heptaplomeres et la religion de la raison», Yves Zarka (éd.), *Jean Bodin, nature, histoire, droit et politique*, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 71-88.
- MARTINEZ BUJANDA, Jesus de, Martinez, Claude SUTTO, *Index de Rome, 1590, 1593, 1596: avec étude des index de Parme, 1580 - de Munich, 1582 et de Rome, 1590 1593*, Centre d'études de la Renaissance, 1994.
- MATTEOLI, Marco, «Ars combinatoria and Ars memoriae», a: <https://insr.academia.edu/MarcoMatteoli>.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004.
- MORNAY, Philippe du Plessis de, *De la Verité de la Religion Chrestienne contre les Athées, Épicuriens, Payens, Juifs, Mahumédistes et autres Infideles*, Anvers, Plantin, 1581.
- NAUDE, Gabriel, *La bibliographie politique du Sr Naudé, contenant les livres et la méthode nécessaires à estudier la politique. Avec une lettre de M. Grotius et une autre du Sr Haniel sur le mesme sujet, le tout traduit du latin en françois*, Paris, Guillaume Pelé, 1642.

- NOSTITZ, J. de, *Artificium aristotelico-lullio-rameum*, Praef., Brzeg 1615, G. Aquilecchia (ed.), «Un Documento Bruniano recuperato : l'Artificium Aristotelico-Lullio-Rameum di Hans von Nostitz», *Studi Secenteschi*, 17 (1976), pp. 155-159, repr. in Id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 1993, pp. 281-285.
- ORDINE, Nuccio, «Introduction», a Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante / Expulsion de la bête triomphante*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de M.P. Ellero, traduction de J. Balsamo, «Les Belles Lettres», Paris, 1999 (*Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, V).
- PEREIRA, Michela, «Bernardo Lavinheta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del '500», *Interpres. Revista di Studi Quattrocenteschi*, 5, Roma, 1983-4, pp. 242-265.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Apologia*, dins *Opera omnia*, Basilea, Henricus Petrus, 1557; reimpr. en facs. Hildesheim, Olm, 1969.
- POPKIN, R. H., *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum & Comp. N. V., 1964.
- PUIG, Jaume de, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1997.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias lulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI», *Antonianum*, 3, julio - septiembre 2015, pp. 583-606.
- RENOUARD, Philippe: *Répertoire des Imprimeurs parisiens, libraires, fondateurs de caracteres et correcteurs d'imprimerie depuis l'introduction de l'imprimerie à Paris (1470) jusqu'à la fin du seizième siècle*, Paris, 1965.
- ROGENT, Elies i Estanislau DURAN, *Bibliografia de les impressions lul-lianes*, «Estudis de bibliografia lul-liana», II, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927.
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano -Napoli: Riccardo Ricciardi, 1960.
- SABINE, G.H., «Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin», a *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr*, New York, Freeport, Books for Libraries, 1931.
- SCADUTO, Mario, «Láinez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo», dins *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXIV, 1955, pp. 3-32.
- SIBIUDA, Ramon, *La Théologie Natvrelle de Raymond Sebon, Doctevr excellent entre les modernes, en laquelle par l'ordre de Nature est démontrée la vérité de la Foy Chrestienne & Catholique, traduite nouvellement de Latin en François*. A Paris, Chez Gilles Gourbin, 1569. (Edició compartida amb Guillaume Chaudière i Michel Sonnius.)
- SIBIUDA, Ramon, *La Theologie naturelle de Raymond Sebon. Traduite en françois par messire Michel, seigneur de Montaigne, chevalier de l'ordre du Roy, & Gentilhomme ordinaire de sa Chambre*. À Paris, Chez Gilles Gourbin, 1581. (Edició compartida amb Guillaume Chaudière i Michel Sonnius.)
- SIMONIN, Michel, «Note sur Jacopo Corbinelli», *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n°19, 1984, pp. 48-54.
- SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume II: The Age of Reformation*, Cambridge University Press, 1978.

- SPAMPANATO, Vincenzo, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze, Leo S. Olschki, 1933.
- SPAMPANATO, Vincenzo, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, editat per Nuccio Ordine, Paris/Torino, Les Belles Lettres, Aragno, 2000.
- THUAU, Etienne, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000.
- TOUS, Francesc, *Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull: estudi de conjunt i edició dels Mil proverbis i dels Proverbis d'ensenyament* (Tesi doctoral, Departament de Filologia Catalana, Universitat de Barcelona, 2015).
- VICTOR, Joseph M. « The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516 », *Renaissance Quarterly*, n. 4, 1975, pp. 504-534.
- YATES, Frances A., «Giordano Bruno: some new documents», *Revue internationale de philosophie*, 16 (1951), pp. 174-199.
- ZAMBELLI, Paola, «Il “De auditu kabbalístico” e la tradizione lulliana nel Rinascimento», *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'*, 30, Florència, 1965, pp. 115-247.
- ZUILLI, Marc Ezio, «Gabriel Chappuys (1546-1612/13) ou une vie consacrée à la traduction», *Rivista internazionale di tecnica della traduzione = International Journal of Translation*, 17, 20152, Trieste, Edizioni Università di Trieste, pp. 91-104.

34. EN VEZ DE MINAS, HALLAUA INCENDIOS:

LA CAMPAÑA ANTILULIANA DEL PADRE RIBAS (O.P.) EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVII¹

MANUELA ÁGUEDA GARCÍA GARRIDO

Normandie Université, ERLIS/ IEHM

1. Introducción

En 1664, el dominico español Juan de Ribas (1612-1687) sacó a la luz un escrito suyo titulado *Advertido entendimiento y última voluntad* donde, a modo de *mea culpa*, insertó algunas líneas preliminares para manifestar su malestar más profundo —aunque dudamos que fuera sincero— por las reacciones que sus vehementes críticas habían generado en el seno de la Iglesia: «Y al intentar herir, como daua en pedernales, en vez de minas, hallaua incendios, cuyas chispas (para mí no son necesarias llamas) me reduxeron a pauesas, ni en carbones me dexaron».²

El padre Ribas fue acusado de usar su pluma con particular insolencia —incluso infringiendo las decisiones papales— para denigrar las posiciones teológicas defendidas por franciscanos y jesuitas, en un siglo convulso y querellante, marcado por la producción de una amplia literatura antiinmaculista y antijansenista. Igualmente, se le ha catalogado como autor antiluliano por sus réplicas a los autores franciscanos de su tiempo que citaban y patrocinaban al sabio mallorquín. Huelga decir que esta asociación se ha hecho sin exponer fundamentos de peso, razón por la que sería necesario un estudio más atento sobre este tema que confirmase o refutase dicha asociación. Lo cierto es que preciándose de una singular retórica, plasmó sus más aceradas reprensiones en el conjunto de su obra, la cual se puede dividir en dos categorías: las polémicas, que abordan debates teológicos sobre la salvación y la gracia, y las de elocuencia sagrada.

Su vida y obra no han terminado de acaparar la atención de los investigadores. De hecho, se le ha citado de forma muy esporádica y sin ahondar en su aporte doctrinal, lo que puede explicarse por la débil recepción que los estudios sobre oratoria sagrada han tenido en el ámbito académico español. Con todo, disponemos

¹ Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto PID2020-117974GB-I00: «Novatores en el púlpito. La oratoria sagrada castellana ante la crisis dinástica y el cambio de paradigma cultural (1665-1733)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

² *Advertido entendimiento*, p. 2.

hoy de algunos trabajos que han vertido luz sobre la opinión que tenía el dominico sobre la obra de Ramón Llull (1235-1316) y su influencia en el pensamiento moderno. Destacan curiosamente algunos investigadores de lengua catalana: Andreu, Bover, Carreras i Artau, Pérez Martínez o Rogent i Duràn. El particular interés por la figura del padre Ribas entre estos autores se justifica parcialmente por el hecho de que el fraile habría vivido varios años en el convento mallorquín de Santo Domingo donde habría escrito y editado *Su Oro al César* en 1662, dato que no está corroborado, ya que la tipografía no pertenece a la imprenta mallorquina.³ Estos autores sostienen que desde allí, dirigió también algunas misiones a Orán, capital de berbería adonde «venían a hacer sus correrías los moros», según anota el mismo religioso en su sermón de la Inmaculada de 1665.⁴ Otra razón que explicaría la atracción de estos investigadores por el padre Ribas es que en el siglo XVII el lulismo hispano solo tenía eco en las cátedras que se abrieron en el Estudio General de Mallorca, donde el clero secular y regular mostró un apoyo incondicional al pensamiento luliano, levantando así un fuerte sentimiento de animadversión por parte de los frailes predicadores.⁵

Enunciadas estas líneas preliminares, en las páginas que siguen nos centraremos en presentar con más detenimiento la figura del dominico andaluz, así como la campaña antiluliana que supuestamente libró a lo largo de su trayectoria intelectual (sus frentes, sus recursos, sus objetivos, su evolución). Asimismo, intentaremos evaluar las motivaciones que lo empujaron a ello, lo que en última instancia nos permitirá conocer mejor la situación de los frailes albinegros en el panorama religioso hispánico, durante la segunda mitad del Seiscientos.

2. Juan de Ribas: señas de identidad de un fraile licenciado

Cuando nos acercamos a la figura de Juan de Ribas, nos hallamos con un personaje fascinante, lejano en el tiempo de otro fraile homónimo, que pertenecía a la

³ Bover de Roselló, 1868, vol. 2, p. 251.

⁴ Ignoramos el periodo exacto en que misionó en Orán para la reducción de la comunidad judía que allí residía, pero su presencia fue reclamada para llevar a cabo un proyecto de asimilación que minimizara la heterogeneidad religiosa existente en la ciudad norteafricana: «un hombre tal convenía apareciese en Orán, en unos días en que los hombres pervertidos en aquel punto del África hacían guerra tan abierta a la pureza de la fe que a las infames expensas del soborno y a la persuasión hacían gran número de procélitos para el judaísmo [...] con este doctor cayó un rayo abrasador en la sinagoga de Orán», Biblioteca Provincial de Córdoba [en lo sucesivo, B.P.C.], Ms. 57, f. 403r^o. Sabemos que Orán contaba con unas 500 personas en 1668, según datos proporcionados por el marqués de los Vélez en una carta que envió a Mariana de Austria el 23 de septiembre de aquel mismo año para justificar las medidas de expulsión de aquella comunidad. Por aquel entonces, ya resultaban inútiles los esfuerzos aportados por los misioneros venidos de la península. El decreto de expulsión de los judíos se ejecutó en 1669. Cf. Archivo Histórico Nacional [en lo sucesivo: AHN], Estado, leg. 1749, sin foliar.

⁵ Carreras i Artau, 1943, p. 271. Véase también Ramis Barceló, 2012, p. 88.

Orden de san Francisco y contaba entre los 12 primeros misioneros de México antes de fallecer en Tezcucu en 1567, según relata la *Monarquía indiana*.⁶ El fraile dominico que aquí nos ocupa es menos popular en las crónicas modernas de la época. Los datos que poseemos de él hasta 1665 son bastante sucintos y dispersos. Se conservan esencialmente en los fondos del archivo municipal y diocesano de Córdoba, la chancillería de Granada, el Archivo Histórico Nacional y el General de la Orden en Roma.

Sabemos que nació y murió en Córdoba, de ahí que algunos polígrafos lo describan como «el inmortal cordobés»⁷, aunque algunos estudios han apuntado que era natural de Mallorca. Las referencias bibliográficas relacionadas con el Real convento dominico de la isla afirman que el padre Ribas residió en aquella comunidad por mucho tiempo, hecho que no parecen confirmar las fechas en las que supuestamente pudo alejarse del convento cordobés donde ocupaba el puesto de presentado, pues lo hallamos ejerciendo su ministerio pastoral en varias diócesis andaluzas hasta el final de su vida. La consulta de los libros de registro del convento mallorquín, conservados parcialmente en el Archivo del Reino de Mallorca, en el Archivo diocesano o en el Histórico Nacional, podría arrojar luz sobre el tiempo en que estuvo presente en la isla. En todo caso, dadas las informaciones que hemos podido reunir para este trabajo, es muy probable que su estancia en el cenobio fuera más bien breve y se situara posteriormente a 1653, año en que el cabildo sevillano, entonces regentado por el también dominico Pedro de Tapia, solicitó sus servicios para predicar un sermón en la catedral hispalense. Después de esta fecha, le perdemos la pista al predicar varios sermones suyos en ciudades diferentes. En 1660 debió de morar en el convento insular, si nos atenemos a la aprobación que firmó para la edición zaragozana de un libro del franciscano fray Juan Ginto, a la sazón provincial de Aragón, titulado *Vida prodigiosa y felicísima muerte de sor María Salinas*. En 1662, predicó un sermón sobre santo Tomás de Aquino en el convento de San Pablo de Córdoba,⁸ además de aprobar la obra del lector franciscano José de León y Manzanares, el 1 de abril del mismo año, por orden del inquisidor ordinario del obispado, José Hurtado Roldán. Un año más tarde, publicó su *Defensa de la doctrina del angélico doctor* en Granada y Madrid; y en 1665, fue nombrado prior del convento de Granada, donde inauguró el púlpito con un sermón sobre la Inmaculada que salió de los tórculos de Francisco Sánchez.⁹ El 4 de mayo de 1680, siendo calificador del Santo Oficio y residiendo en el convento cordobés, censuró los discursos reunidos bajo el título *El Hombre práctico*, escritos por don Francisco de los Ríos y Córdoba, conde de la

⁶ Muerto en Tezcucu en 1562.

⁷ Diego Ignacio de Córdoba, Ms. 133 de la B.P.C., f. 162r°.

⁸ B.P.C., fondo antiguo, 3-73.

⁹ Díaz Díaz, vol. IV, 1998, pp. 752-753.

villa de Fernán Núñez, donde el mismo dominico tenía familiares y amigos a los que iba a visitar con frecuencia.¹⁰

De su contexto familiar, sabemos que fue hijo de Alonso Pérez y María de Ribas. Estudió en la Universidad de Almagro, después de concluidos sus años de noviciado en el convento dominico de San Pablo de su ciudad natal, donde profesó con tan solo 14 años.¹¹ La elección del lugar de estudios no fue aleatoria. El centro docente almagrense, fundado por el papa Julio III en 1550, era la sede del convento del Rosario, donde residían medio centenar de dominicos desde 1591. Su ingreso estaba condicionado por los estatutos de limpieza de sangre que se aprobaron en 1536¹². Asimismo, fray Juan, ya cumplidos sus 18 años, formaba parte de la lista de los veinte colegiales de la provincia de Andalucía que admitía el colegio-Universidad para cursar estudios durante 8 años, según estipulaban los estatutos.¹³ Superada su etapa de formación, regresó a su cenobio cordobés donde ocupó varios cargos de docencia que dejaron huella en varias generaciones de conventuales. Allí, aunque respetado por alumnos y compañeros en sus primeros años de regencia de la cátedra de teología, adquirió el sobrenombre de «el sordillo», hecho que para un predicador controvertido como era él, no dejó de ser una tara que le atormentó el resto de su vida.

Más allá de sus primeros año de formación académica y cenobítica, varias pistas documentales nos pueden ayudar a reconstituir de forma sumaria su trayectoria dentro de la familia dominicana de la provincia bética a la cual perteneció.¹⁴ La Historia manuscrita de la provincia de Andalucía, de Antonio de Lorea, la correspondencia que mantuvo con sus superiores, con la nobleza andaluza o con miembros del Consejo real, su participación en el pleito contra el corregidor de Córdoba, y sus muchos escritos religiosos manuscritos e impresos dan cuenta de la intensa sociabilidad que desplegó a lo largo de su vida.¹⁵ Los catálogos y fichas biográficas que se han elaborado hasta ahora suelen registrarlo indistintamente como Juan de Ribas o Rivas, Juan de Ribas Carrillo o Juan de Ribas Carrasquilla, obviando la posibilidad de que se tratara de personas diferentes.¹⁶

¹⁰ Bruselas, Felipe Foppen, 1686.

¹¹ B.P.C., Ms. 67, f. 400r°.

¹² Sánchez de la Nieta, 1981, pp. 53-56.

¹³ Vizúete Mendoza, 2009, p. 88.

¹⁴ La Historia manuscrita del real convento de san Pablo de Sevilla, a cargo de Ramírez de Solórzano y conservado en el Archivo de la Provincia Bética, no lo menciona como uno de sus hermanos del convento hispalense en 1653, año en que Inocencio XI publica la bula *cum occasione*, condenando las 5 proposiciones contenidas en el *Augustinus* de Jansenio (1585-1638). Véase Pluquet, 1847, p. 337-347.

¹⁵ Manuel Pantoja y Figueroa. AHN, Consejos suprimidos, leg. 7167, n° 121; leg. 7177, n° 91.

¹⁶ Sin embargo, las obras anteriores a 1654 son adjudicadas a Juan de Ribas Carrillo. El tratado impreso en defensa de santo Tomás, de 1663, introduce ya el apellido Carrasquilla en la portada, lo que ha llevado a la confusión posterior de los bibliófilos entre los dos personajes. Sin duda, la consulta de las

Dentro de la provincia Bética, el primer dato que hemos encontrado se sitúa en 1650, año en que fue nombrado *presentado* del convento de San Pablo de Córdoba, tras la lectura de las disposiciones tomadas en el capítulo general que se celebró en Roma ese mismo año. Sin embargo, tras enterarse de que su protector, el también dominico Pedro de Tapia, obispo de Córdoba entre 1649 y 1652, iba a ocupar la mitra sevillana, solicitó el cargo de predicador en el convento Portaceli de Sevilla, tras la muerte de fray Domingo de Sandoval.¹⁷ Sus credenciales eran ya excelentes para el cargo. Durante años le llamaban para encomendarle sermones en Córdoba y sus alrededores siempre «con gran magisterio, circunspección y gravedad, solicitando con ardiente zelo la honra de Dios y el bien de las almas».¹⁸ Su reputación como brillante predicador le aseguró un ascenso fulgurante, hasta tal punto que cuatro años más tarde, la fama de Juan de Ribas se había extendido por toda Andalucía. No obstante, resulta cuando menos sorprendente que la mayoría de sus adversarios se encontrasen en las filas de su propia congregación, pese a que algunos de los teólogos y moralistas europeos que conocieron su trabajo se refiriesen a él como hombre muy respetado por los suyos.¹⁹

Fray Alonso de Santo Tomás, conocido por ser hijo bastardo de Felipe IV, fue uno de ellos.²⁰ El padre Ribas no pudo soportar que con solo 24 años cumplidos en 1655, el joven dominico fuese nombrado presentado, prior y director del *Studium Generale* de Málaga. Parecía inadmisibles que accediera a tal cargo, sabiendo que había entrado en religión solamente siete años antes: el 29 de abril de 1648. En el capítulo general de Roma de 1656, fray Antonio de Baena, definidor entonces de la provincia de Andalucía, se encargó de gestionar la sucesión del padre Santo Tomás como provincial, una noticia que fue muy mal recibida en el convento San Pablo de Córdoba.²¹ Evidentemente, nuestro protagonista, junto con otros 45 frailes de la

Actas del capítulo general de Roma de 1644 ha sembrado una duda sobre la identidad del dominico, pues mencionan a fray Juan Núñez como nuevo presentado, sustituto de «fray Juan de Ribas», maestro difunto de la provincia Bética. Cf. *Monumenta ordinis praedicatorum Historica*, t. XII, Roma, Propaganda Fide, 1902, p. 153.

¹⁷ «*Promovemus ad gradum praesentaturae pro fr. Ioannem de Ribas y Carrasquilla titulo praedicationis in locum defuncti rev. p. fr. Dominici de Sandoval*», Rome, Vol. VII, 1902, p. 323.

¹⁸ B.P.C., Diego Ignacio de Córdoba, Ms. 133, fol. 168v°.

¹⁹ «*apud suos laudatissimus*», Cf. De Saint Ignace, 1714, p. 138.

²⁰ El cronista dominico fray Antonio de Lorea (1635-1684?) aseguraba que era hijo del monarca : «Los curiosos y ociosos de España dijeron fue este caballero, hijo del señor don Felipe IV, monarca de España [...] recibió el vulgo esta opinión, y la miró con veneración y respeto, cosa a que fácilmente se persuadieron por la semejanza en el rostro, el color del cabello y la condición, generosidad, compostura y en todo, corazón de rey». Cf. *Historia de la Provincia de Andalucía de la Orden de Predicadores*, II/2, fol. 7v°, en Huerga, 1992, p. 147.

²¹ Archivo General de la Orden de Predicadores [en lo sucesivo: A.G.O.P.], XIII-23722, Carta a Fray Gregorio de Aróstegui y Areilza. Cf. Huerga, *op. cit.*, p. 148. El fulgurante ascenso de fray Alonso llevó a fray Juan a extender el rumor de que su *Theatro jesuítico* (1654) había salido de la pluma del joven provincial. El jansenista francés Antoine Arnauld, en su *Mémoire espagnol* afirmó que «l'opinion commune en Espagne l'avoit attribué audit évêque, mais le sentiment le plus probable et le plus

provincia, no aceptó los resultados de la elección que se hizo el 11 de junio de 1658, ya que aquello invalidaba las pretensiones que otro hermano de la casa, fray Gabriel de la Cruz, tenía para la obtención del priorato de Córdoba. Dada la tensa situación de la familia dominicana en Andalucía, el padre Ribas remitió una carta al maestro general Marinis el 4 de diciembre de 1659, para transmitir el supuesto descontento de la mayoría ante tal nominación agenciada desde Roma. Firmó la dicha carta la fiel camarilla del cenobio cordobés, encabezada por el maestro Blas de Día, el prior fray Antonio de Baena y fray Juan de Ribas.²² Este último se convirtió así en el portavoz de su comunidad para hacer llegar a Roma un triste retrato de la provincia de dominicos de Andalucía:

Reverendísimo P. Maestro: el estado en que hoy se halla la provincia de Andalucía es el más infelice y miserable que desde sus primeros fundamentos ha tenido, con un prelado de toda ella tan mozo y poco experimentado como lo prometen 28 años de edad, y todos, o los más ocupados en sus estudios.²³

Debemos cuestionarnos por qué el padre Ribas se opuso obstinadamente a la ascensión de fray Alonso, brindando todo su apoyo a fray Gabriel de la Cruz, acusado por otros hermanos de la provincia de malversación de fondos y relajación moral en los años que ocupó el priorato de Cádiz. La primera razón podemos hallarla en la «reforma» espiritual que el joven dominico deseaba introducir en su provincia. Esta reforma se traducían en un control más directo y seguido de los prioratos, algo que el padre Ribas no estaba dispuesto a aceptar como prior de San Pablo. Por otra parte, la tendencia del provincial a nombrar a jóvenes religiosos para puestos de responsabilidad en el gobierno de la orden fue motivo de duras críticas hacia su persona. La elección del padre Navarrete para el cargo de confesor fue uno de los motivos que más exasperaron al padre Ribas, hasta tal punto que escribió una décima sarcástica para denunciar la voluntad del obispo de Málaga:

Quiere al padre Navarrete
un obispo sin conciencia
graduar, porque sin ciencia
le absuelve allá en su retrete [...]»²⁴

La abierta hostilidad del padre Ribas debe entenderse, pues, en el contexto de la

vraisemblable a été et est encore aujourd'hui parmi ceux de dedans & dehors la religion que le P. Maître Fr. Jean de Ribas, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, est le véritable auteur du *Theatro*», Cf. *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. 32, 1780, p. 474.

²² A.G.O.P., XIII-23720, s.d., Cf. Huerga, *op. cit.*, p. 151. A.G.O.P., XIII-23720, s.f. *Idem*, p. 421-422. «Reverendísimo P. Maestro: el estado en que hoy se halla la provincia de Andalucía es el más infelice y miserable que desde sus primeros fundamentos ha tenido, con un prelado de toda ella tan mozo y poco experimentado como lo prometen 28 años de edad, y todos, o los más ocupados en sus estudios».

²³ *Ibidem*.

²⁴ B.P.C., MS. 57, doc. 12, f. 201r°.

nueva política de fray Alonso, orientada a eliminar las prerrogativas locales y a sanear el gobierno de ciertos conventos de Andalucía. Para más inri, si en algún momento vislumbró la posibilidad de alcanzar puestos de mayor rango gracias a la notoriedad adquirida a través de la predicación, el prior cordobés tuvo rápidamente que renunciar a la eventualidad de ser elegido 34º provincial de la Bética tras el gobierno de fray Luis de Espinosa, cuya nominación se hizo en el Real convento de Santa Cruz de Granada.²⁵ Prueba de su malestar creciente ante tal situación la advertimos en los versos de un soneto que escribió para la elección por segunda vez de fray Luis de Espinosa el 22 de abril de 1668:

[...]

Oy otros tres beneméritos y gratos
 contra aquesta Provincia se an juntado,
 y de su condenación sentencia an dado
 impíos, crueles, sacrílegos e ingratos.
 Un herodes tirano que la deja,
 un Pilatos peor que así se elige:
 de un obispo de Málaga se queja,
 que qual Caifás estos prelados rige
 como lobo cruel con piel de oveja,
 pues premia al pecador y al justo aflige.²⁶

La hostilidad hacia su persona también se extendía entre los padres de la Compañía, quienes veían en él a un ser connaturalizado con la mordacidad, un monstruo decrepito que disfrutaba sembrando cizaña. El padre Juan Cortés Osorio (SJ), del Colegio imperial de Madrid, en su *Respuesta Monopántica [...] (1686)* le llama lebrél, perro podenco, salvaje, gusano revoltón y otros insultos del mismo jaez, apelativos todos de una persona cuya ambición personal le empujaba a actuar sin escrúpulos.²⁷ Su desprecio por el fraile andaluz le lleva a describirlo como hombre falso e interesado en vista de su actitud con el obispo de Córdoba, Alonso de Salizanes, hijo de la Orden de San Francisco con la que tantos pleitos mantuvo:

No se le puede negar la alabança de aver engañado al Ilustríssimo Salizanes.
 Véndese por muy devoto de su Religión y a costa de horribles execraciones y de

²⁵ Carmona Carmona, 2017, p. 54.

²⁶ B.P.C., Ms. 57, doc. 12, f. 200vº.

²⁷ «Hombre, frayle o salvaje, o lo que eres, que pareces tan menguado de sesso como de espíritu», f. 11rº o incluso «vejete despepitado, hombre rancio y calaveroso, que con el pie en la huessa, tropiezas a cada passo con los huesos de los difuntos, ¿son estos los actos de contrición con que te estás preparando para la muerte?», f. 86rº.

juramentos falsos, le ha persuadido a que tenga por limosna el asistirle con una considerable pensión, como si fuera muy benemérito de la Iglesia.²⁸

Por su parte, el franciscano fray Pedro de Alva mostró hacia él su más profunda repulsa. Residente desde 1661 en los Países Bajos, consiguió montar una imprenta en Lovaina (*Typographia Inmaculatae Conceptionis*) para editar sus propias obras hasta que las gestiones de los dominicos consiguieron prohibirla en 1666. Desde la libertad con la que daba a conocer sus escritos, llamó al padre Ribas: Don camaleón o tórtolo de Sierra Morena, entre otros apelativos peyorativos. En estos desencuentros intelectuales en los que se salían a flote los intereses y aspiraciones de cada familia religiosa, la imprenta actuaba como vehículo canalizador de los mismos. En este sentido, el padre Ribas supo muy bien hacer uso de ella.

Fuera del círculo eclesiástico, fue también el blanco de las autoridades civiles, en particular, la de algunas figuras de la oligarquía andaluza, como Cristóbal Muñoz de Escobar, oidor de la chancillería de Granada desde el 14 de julio de 1664. En el verano de 1666, actuando como juez de residencia, decidió iniciar una pesquisa sobre el corregidor de Córdoba, don Juan Manuel Pantoja y Figueroa, acusado de abuso de poder y malversación de fondos. El padre Ribas mandó un informe personal al Consejo de Castilla, defendiendo al antiguo corregidor de Córdoba, a sabiendas de que era culpable de nueve casos de corrupción o de escándalo de moralidad pública denunciados por el propio obispo de la ciudad, Francisco de Alarcón y Covarrubias. Entre las acusaciones más graves destacaban el haber vendido 70 fanegas de trigo de las tercias reales de la villa de Torremilano a un vecino de esa misma ciudad, Martín Rubio; haber introducido un impuesto a los gremios encabezados hasta recaudar 744.000 reales; finalmente, haber mantenido relaciones extramatrimoniales²⁹. Su clara defensa del corregidor puede entenderse en el marco de las buenas relaciones que mantenía el dominico con los miembros de la oligarquía municipal, similares a las de todos los frailes de San Pablo el Real con el cabildo municipal cordobés. No olvidemos que parte de su reputación pública como predicador de su diócesis la adquirió tras ser elegido predicador del jueves de Cuaresma por el cabildo en dos ocasiones: en 1647 y 1649.³⁰

Pese a las tensiones que pudo generar en su dilatada e intensa vida religiosa, el historiador francés Jacques Quéatif, en su *Diccionario* de escritores de la Orden de Predicadores (1721) a la que él mismo estaba vinculado, afirma que toda España lloró la muerte de fray de Juan de Ribas en 1687, citando un libelo que redactó en su memoria fray Tomás Cano y que se conserva hoy en la biblioteca universitaria

²⁸ Ossorio, 1686, f. 1v°.

²⁹ De las Heras Santos, 1994, p. 94.

³⁰ Aranda Doncel, 2016, pp. 81-85.

de Valencia.³¹ Intuimos que el padre Quétif pecó de extrema lisonjería en relación con nuestro personaje, ya que tanto fuera como dentro de su convento, el padre Ribas fue siempre considerado un espíritu controvertido que acabó apartado de la actividad pastoral en su convento cordobés por su continua insolencia y por no acatar las instrucciones de sus superiores. Sea como fuese, tampoco podemos afirmar que su actitud fuera malintencionada, dado que él mismo confiesa que actuaba de ese modo por la torpeza de su edad y no por desatino. Pese a la inquina que fue liberando a su paso, su memoria perduraría viva e incluso fue alabada por algunos de sus hermanos de hábito, probablemente porque servía como blindaje en el combate doctrinal que entabló la Orden de Predicadores contra los jesuitas o los franciscanos en la segunda mitad del siglo XVII.³²

Si nos acercamos a su legado, ciertamente debemos reconocer que el padre Ribas merecía más que unas líneas en diccionarios y compendios bibliográficos para preservar su memoria, ya no solo porque la administración que hizo en vida de los conventos de la Bética había sido irreprochable sino porque consiguió producir un arsenal de obras sin las cuales hoy quedaría sin explicar buena parte de las controversias religiosas que surgieron a mediados del Seiscientos.³³ Entre ellas, destaca por orden cronológico, un texto manuscrito que se titula *Barragán Botero*, una sátira de 1653 contra la Compañía de Jesús a la que Felipe IV se había aficionado, solicitando que se lo leyesen todos los días después de la cena.³⁴ También hay que citar el *Teatro de los jesuitas o Theatro jesuitico* (Coimbra, 1654), un violento tratado contra la Compañía de Jesús, impreso bajo el seudónimo de Francisco de la Piedad, que fue traducido al holandés (Amsterdam, 1683) antes de que la Inquisición lo prohibiera en 1686.³⁵ Nicolás Antonio, que registra al autor en su *Biblioteca Hispana-nova* (t. I, p. 767), se refiere a su *Defensa de la doctrina del angélico doctor mejor exequutada* (Madrid, 1663) pero no menciona su sermón sobre la Inmaculada, pronunciado en 1665 y en cuya portada reza el subtítulo: «muerte, entierro y exequia del pecado original».³⁶ La biblioteca provincial de

³¹ *Llanto lúgubre del real convento de S. Pablo de Córdoba, por la perdita de su illustre hijo el M.R.P. F. Juan de Rivas y Carrasquilla*, Roma, Cámara apostólica, 1689.

³² Martínez Vigil, 1840-1904. También, Sagredo, 1922.

³³ Una recensión completa de las obras atribuidas al dominico es la realizada por fray Jesús J. Sagredo, en *Bibliografía dominicana de la provincia bética*, 1515-1921, Almagro, tipografía de N.S. del Rosario, 1922, pp. 133-136.

³⁴ Hay un ejemplar de la carta inserto en el manuscrito 912 de la Biblioteca Municipal de Palma de Mallorca (B.M.P.M.), ff. 225r^o-259v^o. Gallardo cita este documento como el manuscrito 3610 de Juan de Ribas. Ver su *Ensayo*, 1889. Adrien Baillet se refiere a la ambigua autoría de este tratado: «Jean de Ribas ou Rivas Carrasquilla», en *Auteurs Deguisez sous des noms étrangers*, 1690, p. 536.

³⁵ Remitimos al artículo de Gil Sanjuán sobre la polémica en torno a la autoría de este tratado, catalogado por los jansenistas franceses de *factum satyrique*: «La sinceridad de fray Alonso de Santo Tomás, obispo de Málaga, cuestionada por Antoine Arnauld», 2006, pp. 413-432.

³⁶ Impreso en Granada, Francisco Sánchez, 1665. Un ejemplar de este sermón se conserva en la

Córdoba atesora un ejemplar del manuscrito *Notas sobre el libro intitulado Fisonomía de la virtud y el vicio*, redactado en 1677, así como *El buey de la Noche Buena, sueño ejemplar y devoto*.³⁷ Por su parte, el fondo antiguo de la Universidad de Granada conserva un texto suyo titulado *Examen de Prado*.³⁸ También se le atribuyen —aunque no hay unanimidad a la hora de asignarle la autoría— otras obras escritas bajo seudónimo, como *Su oro al César y a Dios su gloria* (1662). Este último texto, supuestamente impreso en Zaragoza, levantó tanto escándalo que los muchos papelones que salieron contra él fueron censurados por la Inquisición de Valencia en abril de 1664.

Entre sus obras de elocuencia sagrada, nos han llegado cuatro sermones manuscritos, unas pláticas inéditas de misión en Córdoba y un buen puñado de impresos que cubren un periodo bastante amplio, desde 1642 a 1666:

1) *Sermón predicado en la fiesta que el Religioso Conuento de Santo Domingo de Portaceli celebró al Patriarca y fundador de la Orden de Predicadores Santo Domingo de Guzmán*, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1642.

2) *Sermón predicado en el ... Real Conuento de S. Pablo de Cordoua, en la festiuidad de el glorioso San Iacinto*, Écija, Luis Estupiñán, 1642.

3) *Sermón predicado entre los dos coros de la santa iglesia de Sevilla, en las solemnissimas honras del santo rey don Fernando el III de Castilla*. [s.l.], 1653.

4) *Sermón predicado en el ... convento de madre de Dios de Sevilla en la ... fiesta y octava que las hijas del ... Patriarca S. Domingo, celebraron al Rosario de Maria SS^a*, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1654.

5) *Sermón predicado el viernes santo, entre los dos coros de la santa Iglesia de Sevilla*, Sevilla, Francisco Ignacio de Lyra, 1655.

6) *Sermón predicado en las solemnissimas honras que la Santa Iglesia de Sevilla celebró a la muerte de ...Inocencio X*, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1655.

7) *Sermón del angélico doctor Santo Thomás de Aquino, en el real convento de San Pablo de Córdoba*, Córdoba, Andrés Carrillo, 1662.

8) *Sermón de la Inmaculada Concepción*, Granada, Francisco Sánchez, 1665.

9) *Sermón de la Inmaculada Concepción*, Pamplona, Gaspar Martínez, 1666.

A través de su vasta obra, dispersa en bibliotecas y fondos de archivo, encontramos una gran variedad de temas que se incardinan en la tradición antijesuítica y

R.A.H. 9/5750 (4).

³⁷ Ms. 145 (31) y Ms. 57 (11).

³⁸ B. U.Gr. A-31-141 (4).

en la defensa acérrima del tomismo frente a la creciente expansión de la devoción inmaculista en toda Andalucía. Amén de la complejidad temática que el dominico aborda en sus trabajos, en particular, la vinculada a la rama de la teología dogmática, encontramos huellas sutiles de una clara ofensiva antiluliana, ya detectada por el capuchino Andreu de Palma de Mallorca en 1967. Ese año, el fraile mallorquín publicó un sugerente artículo destacando la participación del padre Ribas en la viva problemática seiscentista en torno al legado de Ramón Llull.³⁹ Veremos en los apartados siguientes en qué medida se justifican tales afirmaciones.

3. La Orden de Santo Domingo en el “Siglo de Llull”⁴⁰

Considerados los herederos de la postura antiluliana que defendió encarnizadamente el inquisidor general Eimeric (1320-1399) con la publicación del *Directorio* en 1376, los frailes dominicos mostraron durante el largo siglo XVII una visceral reacción al pensamiento y enseñanzas del beato mallorquín en el ámbito académico y, por extensión, a la familia franciscana que lo ensalzó como figura de máxima autoridad en la construcción de su carisma religioso. Sin ser la orden más numerosa a finales del siglo XVI (unos 2.500 frailes castellanos frente a los casi 7.000 franciscanos),⁴¹ no olvidemos que los dominicos consiguieron que el escolasticismo tomista y no el nominalismo se impusiera en las Universidades hispánicas, contrariamente a lo que se practicaba en Europa, donde se había desarrollado una suerte de catolicismo antiescolástico. Asociaron el lulismo a manifestaciones heréticas desde los cauces de la Inquisición que pudieron dominar y, posteriormente, contribuyeron a dificultar la consolidación de las instituciones lulianas en Mallorca.⁴²

Las contrariedades que surgieron de aquellas disputas doctrinales pusieron en entredicho el principio de fraternidad de las dos congregaciones mendicantes, instituido en el IV Concilio de Letrán. No obstante, pese a las disidencias que enfrentaron a franciscanos y dominicos en torno al legado luliano a lo largo de los siglos, es difícil afirmar hoy día que la mayoría de las obras espirituales editadas por los frailes de San Francisco o las que trataban de matemáticas, lógica o retórica desarrollasen sistemáticamente las enseñanzas lulianas y se convirtiesen en el principal punto de discordia entre ambas órdenes. Prueba de ello es que poco o nada es lo que refieren a Llull los dominicos castellanos en las obras suyas que se

³⁹ *Studia Lulliana*, vol. 11, n.º 32-33, pp. 153-158.

⁴⁰ Ruiz Simon, 1994, pp. 113-116.

⁴¹ Ruiz Martín, t. II, 1972, pp. 682-733.

⁴² Bonner, 1990, pp. 377-392.

imprimieron en el Seiscientos, fuera de las aparecidas en el marco de la polémica propiamente luliana que se desplegó en la Corona de Aragón. En cambio, no ha faltado quien diga que en la Europa del siglo XVI, las obras de Llull se leían, se imprimían generosamente y se admiraban hasta que el dominico inquisidor Bernardo de Luxemburgo introdujo su nombre en el *Catalogus haereticorum* que editó en París en 1521.⁴³ En la comisión que se instruyó en 1562 para excluir al maestro mallorquín del *Index* romano de 1559, el dominico portugués Francisco Ferreiro, en calidad de secretario, aceptó la petición presentada por Luis Juan Vileta, canónigo penitenciario de Barcelona, que intentó por todos los medios levantar la censura. Sin embargo, el portugués, poco convencido por los argumentos presentados, sugirió que su nombre apareciera en el nuevo índice de Pío V.

Lo cierto es que las rivalidades que se dieron entre las dos comunidades religiosas en el reparto del ministerio pastoral de las ciudades durante la baja Edad Media fueron el caldo de cultivo para la formación de facciones religiosas irreconciliables en el Antiguo Régimen: aquellos que se inspiraban esencialmente en Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto o Llull, sin olvidar el grupo de los nominalistas. A partir de entonces, la persecución del lulismo desde las filas dominicanas fue apareciendo como el caudal del Guadiana, impidiendo, en cierta medida, la ansiada unión de las dos confraternidades.

En España, las obras de Llull habían entrado ya de lleno en los programas de estudios, no solo de Universidades y demás centros de formación de la Corona de Aragón (Barcelona, Mallorca, Valencia), sino también en Alcalá, Salamanca o Valladolid, aunque con diferente impulso y calado. Cierto es que en las Universidades castellanas, el lulismo fue ocupando un lugar marginal, equiparable al que representaba el franciscanismo académico, irrigado en sus primeros años del Quinientos por corrientes renacentistas. En Valladolid, se imprimieron algunos tratados que se encontraban en bibliotecas de particulares, siguiendo lo que Melquíades Andrés caracterizó como un periodo de apogeo luliano.⁴⁴ Sin embargo, es muy probable que la mayoría de estas obras fueran atribuidas al pseudo-Llull ya que según un inventario de 1584, entre las 582 obras que poesía Pedro Enríquez, profesor de teología de la Universidad, se hallaba la *Alquimia*.⁴⁵

En cuanto a la Universidad del Tormes, poco es lo que se ha estudiado del lulismo en salmanticenses de la talla de fray Luis de León, claramente influido por la

⁴³ Ribes Montanes, 1967, p. 9. En la década de 1510-1520, se publicaron en Francia 13 textos lulianos, mientras que solo salieron 7 de las prensas españolas. Cf. Victor, 1975, p. 530.

⁴⁴ *La teología española*, 1976, p. 294.

⁴⁵ Bennassar, 1967, p. 525. Sobre este texto, remitimos al trabajo de Bordoy, 2020, pp. 171-199.

obra del beato en la identidad de su obra místico-profética.⁴⁶ En este fenómeno de declive castellano, excluimos la universidad alcalaína, donde Nicolás de Paz regentó una cátedra personal de lulismo en 1508. Dicha atribución fue respaldada por el mismo cardenal Cisneros, consiguiendo que el ilustre cenáculo castellano mantuviese estrechos vínculos con el Estudio General Luliano de Palma. De hecho, nos consta que el catedrático Francesc Riera recibió, no sin objeciones, una invitación para impartir en la institución castellana un curso de lulismo.⁴⁷ En Alcalá, pues, centro floreciente de nuevos flujos intelectuales que tropezarían con los objetivos de la futura Reforma católica, el embrionario foco luliano adquirió su propio lustre con maestros como Lavinheta, López de Béjar y Orduña. Desde allí, impulsaron los estudios del beato en materias como la retórica y mnemotecnia derivándose la formación en dos vertientes: la apologética y la lógico-matemática.⁴⁸ De esta última, brotó el proyecto de fundación de la Academia de Matemáticas de Madrid, a cargo de Juan de Herrera y con el apoyo incondicional de Felipe II. Deseoso de poseer un fondo de obras del maestro mallorquín, en la reciente biblioteca de El Escorial, el monarca confió la misión al doctor Dimas de Miguel quien, sin demora, redactó una *Memoria* de las obras lulianas existentes en la Corona de Aragón para poder solicitar unos ejemplares por mediación del virrey.⁴⁹

En otras ciudades castellanas, el impacto del lulismo estuvo más controlado e incluso podemos afirmar que quedó prácticamente anulado. Si ir más lejos, en Sevilla, el doctor Rodrigo Fernández de Santaella prohibió su enseñanza, junto con el nominalismo, en las constituciones del Colegio de Santa María de Jesús Sevilla, fundado en 1505 con autorización pontifical.⁵⁰ Ignoramos el alcance que pudo tener en épocas posteriores, sobre todo en las aulas de la Universidad hispalense, ya que el canónigo Martín Navarro, al ser nombrado visitador de la misma, abrogó la interdicción, entre otras muchas medidas tendentes a eliminar la rigidez de los estatutos fundacionales.

Volviendo a la influencia mitigada del lulismo en el dominicanismo castellano, debemos hallar su causa en la política de canonización y beatificación llevada a cabo por la corona española durante el Seiscientos. La Orden de Santo Domingo movilizó sus fuerzas para participar en las causas de los 25 santos y 75 beatos que declaró la Santa Sede en aquella centuria. A modo de ejemplo, en los conventos de

⁴⁶ Álvarez Turienzo, 1991, p. 232.

⁴⁷ Pinto Crespo, 1982, pp. 303-304.

⁴⁸ García Oro, 1993, p. 490. Ramis Barceló, 2012, p. 82.

⁴⁹ «Esbozo de una historia filosófica del lulismo», en Carreras i Artau, 1943, pp. 258-259. La *Memoria* se conserva en la Biblioteca de El Escorial en un volumen manuscrito, bajo la signatura &-II-15 (1º), ff. 278r-280v.

⁵⁰ Beltrán de Heredia, 1973, pp. 447-448.

la provincia bética, se desarrolla a lo largo del siglo XVII un movimiento de ponderación de la santidad, siguiendo los cánones impuestos por la sesión XXV (3 de diciembre de 1563) del Concilio tridentino. La exaltación de la santidad en la familia dominicana garantizó así una mayor visibilidad a la escena político-religiosa de la Orden. De este modo, se podía contrarrestar la actividad llevada a cabo en provincias religiosas como la de Aragón, donde fueron más numerosas las figuras venerables reconocidas por la Santa Sede o las que murieron con fama de santidad, ya fueran de la Orden de Santo Domingo o de otras familias religiosas (Raymundo de Peñafort, Luis Bertrán, Jerónimo Bautista Lanuza, Domingo Anadón, Pascual Baylón...).⁵¹

Situándonos en la provincia bética, cuya importancia fue fundamental en su proyección americana, la actividad hagiográfica no es en absoluto desdeñable para la centuria que aquí nos ocupa. Los impresos sobre canonizaciones que se publicaron fueron numerosos (62, según un estudio reciente) y sitúan a Sevilla y Granada como los principales lugares de celebración de las festividades.⁵² La comunidad dominica cordobesa fomentaba el culto a santos y beatos propios para impulsar la devoción popular en el espacio urbano (Jacinto de Polonia, Rosa de Santa María, beato Álvaro).⁵³ Siguiendo esta carrera de modelos de santidad, en la Bética los dominicos se aunaron en un «proyecto de comunicación identitaria» que debía ajustarse perfectamente a las exigencias tridentinas. No había lugar para dedicar altares a los beatos que, como Ramón Llull, estaban reteniendo la atención de la alta jerarquía eclesiástica, gracias al arbitraje de la Orden de San Francisco, desde que se abrió su proceso de beatificación en 1612.

Fuera de las fronteras hispánicas, entrado el siglo XVII, los obstáculos interpuestos por la familia dominicana se hicieron menos notorios. Las prensas francesas de Estrasburgo, Lyon, París y Ruán no vacilan en sacar a la luz obras del *Doctor Iluminado*, siguiendo dos materias en boga: la retórica y la enciclopédica.⁵⁴ La oficina de Jean Pillehotte, librero de la Compañía de Jesús en Lyon, publica en latín el *Árbol de la ciencia* (1637). El abad Antoine Perroquet saca a la luz en Vendôme una vida del mártir, completada por una apología de su santidad (1667). Por su parte, el franciscano Jean-Marie de Vernon edita en París (1668) una biografía del maestro que dedica al papa Clemente XI.⁵⁵ El corpus luliano adquiere particular relieve si nos atenemos tan solo a los inventarios que se han realizado de bibliotecas particulares y a las disposiciones testamentarias durante el «Grand

⁵¹ Son diez los venerables que registra el *Sacro diario dominicano*, 1747.

⁵² Arias de Saavedra, 2018, p. 24.

⁵³ Aranda Doncel, 2020, pp. 57-71.

⁵⁴ La BNF atesora una colección de textos manuscritos referentes a la segunda mitad del Seiscientos con resúmenes de diferentes obras de Llull. BNF, MSS, Français 2513 à 2589.

⁵⁵ Rogent y Duran, 1927.

Siècle». Entre todos, destaca el reunido por Pierre Baudouin de Montarcis (1601?-1685) en un denso catálogo establecido por François-Pierre Goy, desde la Biblioteca Nacional de Francia.⁵⁶

En cambio, la difusión desigual de los trabajos de Llull en el territorio peninsular tuvo que enfrentarse al recio frente dominicano, empeñado desde finales de la centuria anterior en incluir al beato en el Índice de libros prohibidos. Hernando del Castillo fue uno de los frailes de santo Domingo que enardecieron la polémica antiluliana en 1580 considerando que se trataba de una escuela heterodoxa que desafiaba la escolástica, el lenguaje de los doctores de la Iglesia y la tradición doctrinal.⁵⁷ El Santo Oficio prohibió también la obra del canónigo mallorquín Pere Bennàsser, publicada con la intención de promover el culto al beato: *Breve ac compendiosum rescriptum nativitatem [...]*, 1588.

Las impugnaciones hechas desde la Orden de Predicadores durante el Seiscientos pusieron al descubierto las tensiones latentes entre la tradición escolástica y las propuestas metodológicas más vinculadas con una nueva lógica, una teología natural.⁵⁸ Siguiendo las directrices de estas últimas, algunas figuras del clero regular de reconocido prestigio se resistieron a aceptar la represión dominicana. Destacan el carmelita Agustín Núñez Delgadillo que, además de enfrentarse a los calificadores del Santo Oficio por dictar en Zaragoza un curso con las doctrinas del *Arte parva* de Llull en 1610, dio a la stampa un tratado en defensa del beato en 1622 y un libro de meditación alfabética con visos cabalísticos en 1629.⁵⁹ Se suman a la lista de los religiosos que combatieron las censuras de los calificadores dominicos algunos eruditos apartados de los círculos académicos, como los jesuitas Sebastián Izquierdo y Pedro Bermudo.

El refuerzo de la oposición dominicana en los reinos hispánicos ante el legado del filósofo medieval se limitó a contrarrestar la intercesión de los franciscanos en la implantación de un programa docente que introdujera la teología del beato Llull en su convento de Palma. De este modo, el lulismo de corte hispano se circunscribió a las cátedras del Estudio General de Mallorca y a la Orden de San Francisco⁶⁰. No obstante, en el convento dominico insular del que aún nos queda

⁵⁶ Hillgarth, 1998, pp. 328-356. Véase también Goy, 56, 2016, pp. 113-142.

⁵⁷ Eijo y Garay, 1968, pp. 5-19.

⁵⁸ Triás Mercant, 1989, p. 109.

⁵⁹ *Breve y fácil declaración del artificio luliano, provechosa para todas las facultades*, Alcalá, Juan Gracián, 1622. Su segunda obra inmediatamente censurada por el Santo Oficio sería *Puerta de la luz*, Madrid, Juan González, 1629. Cf. *Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus*, 1640, p. LXVI. Existen varios trabajos sobre la censura de las obras del maestro Delgadillo, al que se le considera un ferviente «devoto luliano»: Ramis Barceló, 2014, pp. 131-160; Ramis Barceló y Serra Zamora, 2014, pp. 81-95; De estos mismos autores, 2018. [En línea].

⁶⁰ Carreras i Artau, 1943, p. 271. Domínguez Reboiras, 2010, p. 378.

mucho por saber, los intentos por privar de autoridad doctrinal a los adeptos de Llull, encabezados esencialmente por los franciscanos, no fueron plenamente satisfactorios, pues solo pudieron participar en la vida universitaria durante el Seiscientos y, para entonces, casi todo el estamento eclesiástico reprobaba las opiniones de los frailes predicadores.

Su paulatina inmersión en la vida académica de la Universidad Luliana de Mallorca con la posesión de algunas cátedras (fray Tomás Barceló, fray Martí Serra) permitió a los dominicos contrarrestar el influjo de aquellas enseñanzas que no se ajustaban a las exigencias metódicas del escolasticismo tomista. Con todo, la acumulación de incidentes en la institución terminó relegando a los frailes de santo Domingo a un segundo plano en el paisaje académico y religioso mallorquín. El ataque perpetrado por dos estudiantes protomistas el 6 de junio de 1699 a una estatuilla de madera que representaba al beato fue el desencadenante de un episodio general de indignación por parte las autoridades civiles y eclesiásticas de Mallorca contra los dominicos.⁶¹ El vandalismo académico supuestamente favorecido por la animosidad de la Orden de Predicadores no podía dejar indiferente a una sociedad que veneraba, a través de una extensa iconografía, la imagen de un *Sant* mártir de la Cristiandad. Por si hubiese alguna duda de la conmoción que aquel atentado pudo generar en la opinión pública, resulta interesante el testimonio del jesuita Jaume Custurer (1657-1715), quien dio fe de aquella devoción al cuerpo e imagen del beato entre la comunidad mallorquina: «se ve patentemente que todo el pueblo tiene grande devoción a este Santo, pues de ordinario acude mucha gente de todo género de estados a su capilla a encomendarse a la intercesión de este mártir del Señor, lo qual assí mesmo es público y notorio».⁶²

Los dominicos iban a sufrir las consecuencias de aquel ultraje durante el siglo XVIII. Para empezar, serían castigados con la privación de las cátedras en la Universidad Luliana por parte del Ayuntamiento de Palma y con la clausura de sus aulas conventuales de Gramática.⁶³ A partir de entonces, se inicia una fase de boicot institucional sin precedentes y no exento de violencia, contra la Orden de Predicadores en Mallorca.⁶⁴

⁶¹ Ramis Barceló, 2013, p. 182.

⁶² Custurer, 1700, p. 584.

⁶³ Riera, 1977, p. 34. Las resoluciones tomadas por los regidores de Mallorca el 2 de mayo de 1750, conservadas en el Archivo Municipal de Palma, ff. 51 y 53 y la Biblioteca pública de Palma (ms. 805, ff. 152-159) están parcialmente recogidas en el artículo de Pérez Martínez, 1989, pp. 333-341.

⁶⁴ Este asunto ha sido bien estudiado por García Pérez en su tesis doctoral, defendida en la UIB en 2015.

4. Fray Juan de Ribas, ¿autor antiluliano?

Si bien los dominicos estuvieron siempre asociados al movimiento antiluliano que desencadenó el inquisidor Eimeric, al menos en lo que se refiere al ámbito de la Corona de Aragón, debemos aportar algunas precisiones que puedan arrojar luz sobre la actividad intelectual de aquellos frailes que han llevado desde siglos la etiqueta de «antilulianos» fuera del circuito inquisitorial y comprender el trasfondo social que explica tal comportamiento refractario por parte de la Orden de Santo Domingo.⁶⁵ Explorar la naturaleza de tal repulsa desde la óptica de la comunidad dominicana nos llevará a interpretar los motivos de la censura institucional frente a un personaje que, entre la historia y la leyenda, fue catalogado erróneamente de alquimista y farsante por haber descubierto las vías del conocimiento absoluto en todas las disciplinas.⁶⁶ De igual modo, el estudio de la coherencia y tenacidad de la reprobación dominicana debe situarnos en las coordenadas históricas que favorecieron la rivalidad entre las órdenes religiosas por enmarcar las pautas de la devoción popular, más que adentrarnos en un virulento debate de carácter teológico que aportó estériles resultados para el devenir del diálogo interreligioso durante el Antiguo Régimen.

Fray Juan de Ribas forma parte de la nómina de dominicos que, según algunos estudiosos, arremetió contra los que defendían el legado teológico luliano con la misma acritud que había empleado en atacar a los jesuitas en temas relacionados con la ciencia media. Sebastí Trias Mercant lo considera uno de los líderes de la censura luliana al no reconocer ni la santidad ni la pureza doctrinal del Doctor Iluminado.⁶⁷ Joan Avinyó lo sitúa en la misma línea de oposición al afirmar que el texto titulado *Advertido entendimiento* apareció como rectificación del padre Ribas a «los defectos y excesos cometidos por mí en un escrito de 26 pliegos, que para mayor notoriedad de mi delito, se fingió estampado en Perpiñán».⁶⁸ La identidad provocadora que por entonces distinguía al fraile cordobés en el seno de su comunidad religiosa le convirtió en el mayor enemigo de una piedad popular proclive a admitir expresiones nuevas de espiritualidad que cuestionaban los postulados tomistas y se abrían a nuevas interpretaciones doctrinales a través del inmaculismo, el quietismo y el probabilismo.

Su Oro al César y a Dios su gloria, escrito de 52 folios, se incardina perfectamente en el afán de la Orden de Predicadores por propugnar la superior autoridad

⁶⁵ García Pérez, 2019, p. 59.

⁶⁶ Pereira, 1987, pp. 145-163. Esta idea trascendió a la literatura de los siglos XVI y XVII. Saavedra Fajardo lo citaba en su *República literaria* como impulsor de una corporación de discípulos que pretendían «acaudalar todas las ciencias». Cf. *Obras*, 1677, p. 20.

⁶⁷ Trias Mercant, 1985, p. 170.

⁶⁸ Avinyó, 1925, p. 537.

del Doctor Angélico en la doctrina de la Iglesia de Roma. Siguiendo esta razón motriz, el padre Ribas convierte este texto en una respuesta virulenta al padre Martín Pérez de Guevara, autor franciscano del *Iudicium Salomonis* (Lovaina, 1663), obra en la que se cuestiona la autoría de la *Catena aurea*.⁶⁹ Este religioso, morador del convento de santa Gadea de Burgos, afirmó que no era obra de santo Tomás sino de su hermano de hábito, Poncio Carbonell (1260-ca.1350), instructor del infante Juan de Aragón y exegeta de todos los libros de la Biblia.⁷⁰ Tal declaración, insostenible para un fraile dominico, merecía una serie de aclaraciones, pues el principal trabajo de Carbonell se realizó entre 1320 y 1340, siguiendo la tradición tomista de la *Catena aurea* del Aquinate. Eso significaba que la obra de santo Tomás era anterior a la suya. Dicho de otro modo, al ser posterior en el tiempo, no podía ser el autor de la misma. Si acaso quedaba algún resquicio de duda, el franciscano Vicente Manuel Castaño, nombrado bibliotecario del convento de San Juan de los Reyes (Toledo) hacia 1785, fue el responsable de poner fin a la discusión en torno a la autoría de la *Catena*.

El título de la obra (*Su Oro al César...*), firmada bajo el seudónimo de don Joseph Saez, alude a un pasaje neotestamentario de Mateo 22, 15-20 en el que se narra cómo Jesús supo salir airoso de una trampa que le tendieron los fariseos al preguntarle sobre la obligación de pagar impuestos al César:

Conociendo sus malas intenciones, Jesús replicó:

—¡Hipócritas! ¿Por qué me tienden trampas? Muéstrenme la moneda para el impuesto. Y se la enseñaron.

—¿De quién son esta imagen y esta inscripción?— les preguntó.

—Del César— respondieron.

—Entonces denle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

Al oír esto, se quedaron asombrados. Así que lo dejaron y se fueron.

Se entiende que el dominico quiso llamar César de la teología a santo Tomás, sirviéndose de una licencia poco apropiada, según apunta en su *Advertido entendimiento*. La estructura de la obra le concede el título de Diálogo apologético entre un fraile castellano y uno andaluz sobre el citado *Juicio de Salomón* en el que se rompe lo que según el fraile cordobés se considera «el fraternal amor» de las religiones. Protegido tras la cortina de la falsa identidad, llama al autor franciscano

⁶⁹ Predicador de la provincia de Castilla, comisionado por fr. Pedro de Alva para escribir obras en torno al misterio de la Inmaculada Concepción. Cf. *Biografía eclesiástica completa*, 1862, p. 318.

⁷⁰ Una breve semblanza del franciscano, en la que aparece como autor indiscutible de la *Catena Aurea*, es la del cronista de la orden, fray Jaime Coll, 1738, lib. 3, pp. 168-1751. En la citada obra, el padre Coll afirma que el texto se halla en la Biblioteca Vaticana.

«Athila de las Bibliothecas» y «Anthechristo de los libros» (f. 3v^o).⁷¹ En realidad, el padre Ribas se refiere aquí a fray Pedro de Alva y Astorga (ca. 1601-1667), cuyos escritos fueron condenados por Roma el 24 de noviembre de 1655 y el 3 de agosto de 1656.

En el esquema dialogístico de *Su Oro al César*, el fraile andaluz revoca los argumentos del franciscano mencionando autoridades que no cuestionan las obras atribuidas a los santos padres y doctores de la Iglesia. Aquí es donde fray Juan recuerda la existencia de varios Juanes Escotos, entre los cuales cita a quienes aprobaron el *Arte* de Ramón Llull (f. 6r^o). Sin embargo, afirma que ninguno de ellos es el verdadero Juan Escoto (Doctor Sutil) pues la aprobación la hicieron una vez muerto este último en Colonia (1309). Así parece indicarlo un tratado que se conserva en el Archivo del Reino de Mallorca (f. 6v^o); un privilegio del rey Alfonso de Aragón (Nápoles, 1449) y otro de Carlos V (Sevilla, 1526). Ribas aconseja así al franciscano burgalés que expurgue las obras del Doctor Sutil en lugar de deslustrar al Doctor Angélico, cuando afirma que hasta 1485 no se imprime su obra con el nombre de *Catena Aurea*. Hasta entonces, se usaba el título de *Opus Aureum* y *Enarrationes Aureae*.

El argumento que Pedro de Alva utiliza para desmontar la autoría de santo Tomás es una supuesta carta del papa Gregorio XI de 1373, remitida con fray Juan Latón, franciscano natural de Gerona y custodio del convento de Barcelona. Sin embargo, el fraile castellano que dialoga en *Su Oro al César* dice que la carta que ha visto él es la que escribió el papa desde Villanova (Villeneuve), de la diócesis de Aviñón, pidiendo libros a Barcelona. La carta era, en realidad, la que se escribió a Francisco Borele, prior de Santa Eulalia del Campo y a Pedro de San Amancio, ministros del obispo de Barcelona, mandando que le enviasen un libro de Ramón Llull, quien acababa de ser condenado por la Inquisición. Para más detalles, este libro estaba en poder de Francisco Vital, notario del obispo (f. 15r^o). De este modo, el dominico menciona de soslayo la cuestión antiluliana, sin desarrollar los puntos que generaron la discordia en torno al beato mallorquín. Los elementos historicistas (rigor en la citación de las fechas y autores) que emplea para rebatir los argumentos del franciscano se presentan bajo la forma de una vigorosa defensa del dominicanismo. El testimonio de la experiencia también aparece como prueba infalible del error que comete el padre Alva al cuestionar al Doctor Angélico como autor de la *Catena*. Fray Juan de Ribas confiesa haber visto y consultado un texto del Aquinate entregado como reliquia por el padre fray Gaspar de Córdoba, confesor de Felipe II, al convento de San Pablo de su ciudad natal: «yo la vide

⁷¹ «La paliación del nombre descubre el veneno de mi escrito, tal que por divulgarlo, pareció convenirme ocultar el sagrado nombre de mi bautismo [...] Joseph significa el que crece, solo crecí en malicia». Cf. Ribas, *Advertido entendimiento*, f. 1r^o.

concurriendo allí a un capítulo» (f. 31v^o). El dicho texto era la prueba fehaciente de que la *Catena* no podía haber sido escrita por Poncio. Por consecuencia, los argumentos del franciscano eran erróneos.

En ningún caso, debemos interpretar estos recursos como agravios contra la orden seráfica y más concretamente contra el propio Ramón Llull. Sin embargo, el padre Alva, en la respuesta que le dio en un papel en Zaragoza en 1663, le reprocha el haber echado tenazas en la paz fraterna y en haber logrado «desentablar a la pobre religión de S. Francisco, su hermana, de su crédito, fama y opinión [...] en la doctrina y santidad de Raymundo Lulio». ⁷² Es el franciscano el que evoca la cuestión antiluliana, al defender a los autores de su familia religiosa a los que supuestamente impugna el padre Ribas en su *Oro al César*. En el marco de este debate, el inquisidor Eimeric citado por el dominico no aparece como autoridad irrefutable en la condena de la obra luliana, del mismo modo que *El árbol de la ciencia* que se publicó en Bruselas en 1663, siendo objeto de discusión entre Ribas y Alva, no tenía nada de fiel a la obra del mallorquín. Era sobre todo una edición castellanizada y adaptada a cargo del gobernador de Tholhuys, don Alonso de Cepeda y Andrade. ⁷³

Sabemos que el padre Ribas escribió *Su Oro al César* como reacción a un librito que un franciscano de Granada le hizo llegar a su convento de Córdoba: «me envió un librito no de mi agrado, me irrité y hablé detestablemente, tanto que falté a lo religioso, a lo recto, a lo docto, a lo verdadero y a lo justo». ⁷⁴ Este texto no se imprimió en Zaragoza sino en las prensas de Andrés Carrillo y, desde luego, no tenía otra intención que la de rebatir la afirmación según la cual la *Catena Aurea* no era obra de santo Tomás. Entre las muchas sentencias que el padre Ribas trae a colación para llevar a cabo sus objetivos destacamos la que evoca la polémica antiluliana dirigida por su propia orden, recordando que la descalificación del Doctor Iluminado fue el resultado de una confusión con Raimundo de Tárraga, converso aragonés que terminó ingresando en la Orden de Santo Domingo antes de ser condenado por la Inquisición. Todo apunta a que el principal afán del dominico andaluz era denunciar las posiciones de los franciscanos en el terreno de la teología mariana. De hecho, sus argumentos se ajustan a la opinión generalizada de su propia orden, la cual quedó registrada en un memorial que el provincial de Castilla, fray Juan Martínez de Prado, envió a Felipe IV con el objetivo de dar a conocer el rechazo de los dominicos a invocar el ministerio de la Inmaculada concepción de la Virgen al inicio de sus sermones. Por supuesto, la posición de la orden cambiaría radicalmente tras la pena de destierro del provincial al convento de la Peña de

⁷² Zaragoza, 1663, p. 59.

⁷³ Publicado por Francisco Foppens. Remitimos a Díaz Díaz, 1983. p. 310.

⁷⁴ Ribas, *Advertido entendimiento*, f. 1v^o.

Francia. Desde allí, el provincial mandó a todos sus hermanos, a través de una carta fechada el 1 de junio de 1663, que hicieran en sus sermones la reverencia debida.⁷⁵ Con todo, para el padre Ribas, el tema no se prestaba a debate: «que no se puede juntar en una alabanza igual, pública y continua, el misterio inefable del Santísimo Sacramento del altar y el piadoso de la Inmaculada».⁷⁶

Los escritos que publicó posteriormente para explicar algunos puntos del *Advertido entendimiento*, es decir, el pliego que redactó para mitigar los efectos devastadores de *Su Oro al César* en la Iglesia hispánica responde a una solicitud por parte del prelado cordobés desde 1658, don Francisco de Alarcón y Covarrubias. El obispo, que había ocupado el cargo de inquisidor de Valencia en 1636, quiso poner freno a las diatribas locales entre familias religiosas, razón que le empujó a reivindicar el breve pontifical de su antecesor, don Cristóbal de Lobera, dado el 2 de octubre de 1628. Este breve autorizaba al prelado a «examinar a los religiosos de las órdenes del dicho su obispado, para predicar y confessar».⁷⁷ Sin la autorización episcopal, ningún regular podía ejercer el ministerio de la palabra. Fray Juan de Ribas debía pasar por la criba de la vigilancia episcopal, ya no solo porque así lo dictaminaban las Constituciones sinodales sino porque se había convertido en un personaje conflictivo, incapaz de garantizar la paz fraterna. Asimismo, el celo del prelado había acercado su política religiosa a la dinámica inquisitorial, dado que en febrero de 1660 y 1662, al igual que en mayo de 1663, se celebró un auto de fe en el convento San Pablo de la ciudad, en el que hubo 14, 40 y 26 penitenciados respectivamente. No hubo, en cambio, ningún relajado. Varios años más tarde, en junio de 1665, se celebró el famoso auto en la Corredera en el que salieron 55 penitenciados y 7 relajados en persona.⁷⁸ Estas fechas coinciden con el periodo de máxima actividad del padre Ribas contra los franciscanos, en particular, en lo que concierne a la cuestión inmaculista, evocándose solo de forma tangencial puntos referentes a la doctrina de Ramón Lull. En este sentido, no debe extrañarnos que la virulencia de sus escritos se entendiese como una censura de carácter puramente inquisitorial que arrastraba hasta el oprobio a los hijos de San Francisco.

5. Conclusión

Si la campaña antiluliana se ha cimentado, desde el medievo, esencialmente entre los religiosos de Santo Domingo, principales valedores del Santo Oficio, es necesario precisar y contextualizar la acogida y reacción que ha producido el

⁷⁵ Un ejemplar de esta carta se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, bajo la signatura A-56, ff. 156-157.

⁷⁶ Ribas, *El examen del Prado*, s.d., f. 1vº.

⁷⁷ *Constituciones synodales del obispado de Córdoba*, 1667, p. 148.

⁷⁸ Matute i Luquin, 1836, pp. 205-206.

pensamiento y la obra de Ramón Llull entre los frailes dominicos, sin caer en grotescas generalidades. En estas páginas, nos hemos centrado en el Seiscientos, considerado por muchos «El siglo de Llull», para evaluar en qué medida la obra del pensador mallorquín estimuló la dinámica polemista del famoso predicador cordobés Juan de Ribas, conocido entre buena parte de sus contemporáneos por «la mala intención, el despropósito, la reincidencia y la notoriedad de las calumnias».⁷⁹

Las afirmaciones que hasta hoy atribuían al dominico andaluz la etiqueta de declarado «autor antiluliano» han sido analizadas a través de la obra suya que supuestamente ataca al Doctor Iluminado, *Su Oro al César* (1662). Este texto, impreso bajo seudónimo, recoge las principales reprobaciones de orden doctrinal que el padre Ribas lanza contra la Orden de San Francisco. No obstante, más allá de continuas arremetidas contra los devotos immaculistas, pocas son las alusiones que directamente se hacen en esta obra a la figura de Llull o a su genuina manera de expresar la experiencia íntima que ofrece la contemplación para entender el vínculo existente entre el hombre y Dios.

Fuentes primarias

A.G.O.P., XIII-23722: Carta a Fray Gregorio de Aróstigui y Areilza.

A.G.O.P., XIII-23720, s.d.

AHN, Estado, leg. 1749, sin foliar.

AHN, Consejos suprimidos, leg. 7167, n.º 121; leg. 7177, n.º 91.

B.M.P.M. Ms. 912: *Copia de lo que un Botero de Burgos respondió a dos cartas; vna de cierto presentado en la corte, y otra de un doctor de cierta vnibersidad de España.*

B.P.C., fondo antiguo, 3-73.

B.P.C., Ms. 67, f. 400rº.

B.P.C., Diego Ignacio de Córdoba, Ms. 133: *Traslado de lo perteneciente a los religiosos del Orden de Predicadores, hijos del R. Convento de San Pablo de la ciudad de Cordoba [...].*

B.P.C., Ms. 57, doc. 11

B.P.C., Ms. 57, doc. 12.

B.P.C., Ms. 144 (67).

B.P.C., Ms. 145 (31).

R.A.H. 9/5750 (4).

B. U.Gr. A-31-141 (4).

⁷⁹ Ossorio, 1686, f. 6vº.

Bibliografía

a- Obras anteriores a 1800

- BAILLET, Adrien, «Jean de Ribas ou Rivas Carrasquilla», en *Auteurs Deguisez sous des noms étrangers*, París : Antoine Dezallier, 1690.
- CANO, Tomás, *Llanto lúgubre del real convento de S. Pablo de Córdoba, por la perdita de su illustre hijo el M.R.P. F. Juan de Rivas y Carrasquilla*, Roma: Camara apostólica, 1689.
- COLL, Jaime, *Chronica seraphica de la Santa provincia de Cataluña*, Barcelona: Herederos de Juan Pablo, 1738.
- Constituciones synodales del obispado de Córdoba*, Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1667.
- CORTÉS OSSORIO, Juan, *Respuesta Monopántica*, Salamanca: s.n., 1686.
- CUSTURER, Jaime S.J., *Disertaciones históricas del culto del B. R. Lulio*, Mallorca: Miguel Capó, 1700.
- Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus*, Madrid: Diego Díaz, 1640.
- LOREA, Antonio de, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Orden de Predicadores*, II/2. *Monumenta ordinis praedicatorum Historica*, Roma: Propaganda Fide, t. XII, 1902.
- Ceuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. 32, París : Sigismond D'Arnay, 1780.
- RIBAS, Juan de, *Advertido entendimiento y última voluntad. Satisfacción que da el Presentado Juan de Ribas, Religioso (aunque indigno), del hábito del glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán*, Turín: herederos de Juan Domenico Tarino, 1664.
- *Su Oro al César y a Dios su gloria*, Zaragoza: Hospital de N.S. de Gracia, 1663.
- *Defensa de la doctrina del angélico doctor mejor exequetada*, Madrid: Pedro de Val, 1663.
- *El examen del Prado*, s.l., s.n., s.d.
- SAAVEDRA FAJARDO, Diego, República literaria, en *Obras*, Amberes: Juan Bautista Verdussen, 1677.
- SAINT IGNACE, Henri de, *Tuba altera majorem clangens Sonum [...]*, Estrasburgo : s.n., 1714.
- VIDAL, Francisco, *Sacro diario dominicano*, Valencia: José Tomás Lucas, 1747.

b- Obras posteriores a 1800

- ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, «Salamanca, Alcalá, Toledo. 'Lugares' mentales de fray Luis de León», en *Fray Luis de León: el fraile, el humanista, el teólogo*, La Ciudad de Dios: Salamanca, 1991, pp. 519-544.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 1976.
- ARANDA DONCEL, Juan, «Los dominicos y los sermones cuaresmales en el cabildo municipal de Córdoba durante el siglo XVII», *Revista de Humanidades*, 27, 2016, pp. 63-90.
- «Culto y devoción a santos y beatos de la orden de predicadores en la Córdoba de los siglos XVI al XVIII: la figura de san Vicente Ferrer», en *La Huella de San Vicente Ferrer en Córdoba*, Juan Aranda Doncel (coord.), Córdoba: Real Academia de Córdoba, 2020, pp. 57-71.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada, «Huellas de los procesos de canonización y beatificación en la imprenta andaluza (s. XVII-XVIII)», en *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, I. Arias de Saavedra Alías et alii (eds.), Granada: Editorial Universidad de Granada, 2018, pp. 19-50.
- AVINYÓ I ANDREU, Joan, *Historia del lulisme*, Barcelona: Llibrería y tipografía católica, 1925.

- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, «La teología en nuestras universidades del Siglo de Oro», en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. IV, Salamanca: San Esteban, 1973, pp. 447-448.
- BENNASSAR, Bartholomé, *Valladolid au Siècle d'Or*, Paris : Mouton & Co, 1967.
- Biografía eclesiástica completa*, vol. 13, Madrid: A. Gómez Fuentenebro, 1862.
- BONNER, Anthony, «Ramon Llull and the Dominicans», *Catalan Review*, vol. 4, 1990, pp. 377-392.
- BORDOY, Antoni, «Las Siete proposiciones de Maestre Remon Lullio sobre la piedra filosofal: estudio y edición de un texto pseudo luliano inédito de la alquimia hispana del siglo XVI», en *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, L. M. Nontol y R. Ramis Barceló (eds.), Madrid-Oporto: Sindéresis, 2020, pp. 171-199.
- BOVER DE ROSELLÓ, Joaquín M.^a, *Biblioteca de escritores baleares*, Palma: Gelabert, vol. 2, 1868.
- CARRERAS ARTAU, Joaquín y Tomás, *Historia de la filosofía española*, 2 tomos, Madrid: Real Academia, 1939 y 1943.
- CARMONA CARMONA, Francisco M., «Aporte a la Historia de la provincia dominicana de Andalucía de fray Salvador Núñez, confesor del convento Madre de Dios de Baena», *Archivo dominicano*, XXXVIII, 99-152, 2017, pp. 99-152.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. II, Madrid: CSIC, 1983.
- *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vol. IV, Madrid: CSIC, 1998.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «La recepción del pensamiento luliano en la Península Ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, vol. 15, 2010, pp. 361-385.
- EIJO Y GARAY, Leopoldo, «La supuesta heterodoxia del Beato Llull», *Estudios Lulianos*, XII, 1968, pp. 5-19.
- GALLARDO, Bartolomé José, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, t. IV, Madrid: Manuel Tello, 1889.
- GARCÍA ORO, José, *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, vol. II, Madrid: BAC, 1993.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José, *Devoción y violencia en Mallorca durante el siglo XVIII. La represión antiluliana durante el pontificado del obispo Juan Díaz de la Guerra*, tesis doctoral defendida en la UIB, 2015.
- «El culto al beato Ramon Llull en Mallorca: devoción inmemorial y fuente de polarización social», en *El llegat de Ramon Llull*, A. Bordoy Fernández y R. Ramis Barceló (eds.), Barcelona: Universidad de Barcelona, 2019, pp. 57-73.
- GIL SANJUÁN, Joaquín, «La sinceridad de fray Alonso de Santo Tomás, obispo de Málaga, cuestionada por Antoine Arnauld», *Baética: Estudios de Historia moderna y contemporánea*, 28, 2006, pp. 413-432.
- HERAS SANTOS, José Luis de las, *La justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla*, Salamanca: Ediciones de la Universidad, 1994.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), Barcelona: Curial Edicions Catalanes, 1998, pp. 328-356.
- GOY, François Pierre, «Pierre Baudouin de Montarcis, un lulliste français du Grand Siècle», *Studia Lulliana*, 56, 2016, pp. 113-142.

- HUERGA, Álvaro, *Los dominicos en Andalucía*, Sevilla: San Vicente, 1992.
- MARTÍNEZ VIGIL, Ramón, *La Orden de Predicadores: sus glorias en santidad, apostolado, ciencias, artes y gobierno de los pueblos*, Madrid: Librería de D. Gregorio del Amo, 1884.
- MATUTE I LUQUIN, Gaspar, *Colección de autos de fe celebrados en Córdoba*, Córdoba: Santaló Canalejas, 1836.
- PALMA DE MALLORCA, Andreu de, «El cas del P. Joan de Ribas dintre de la bibliografia lulliana», *Studia Lulliana*, vol. 11, n.º 32-33, 1967, pp. 153-168.
- PEREIRA, Michela, «La leggenda di Lullo alchimista», *Estudios Lulianos* 27, 1987, pp. 145-163.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Llorenç, «Un capítulo sobre el lulismo mallorquín: El *Te Deum* de 1750», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 45, 1989, pp. 333-341.
- PINTO CRESPO, Virgilio, «La censura inquisitorial, inquietud e incertidumbre: el caso de Ramon Llull (1559-1610)», *Miscelánea de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid: UAM, 1982, pp. 303-304.
- PLUQUET, F.-A. Adrien, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, Migne (éd.), Paris: ateliers catholiques du Petit-Montrouge, 1847.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los reinos hispánicos», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 15/1, 2012, pp. 61-103.
- «La enseñanza en el convento de Santo Domingo de Palma de Mallorca durante el siglo XVII», en *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos: entre el convento y las misiones (siglos XVI, XVII y XVIII)*, R. María Alabrús Iglesias (coord.), Barcelona: Arpegio, 2013, pp. 167-185.
- , «El proceso de la Inquisición contra la lectura del Arte de Ramon Llull en la Universidad de Zaragoza (1610)», *Hispania Sacra*, vol. 66, extra I, 2014, pp. 131-160.
- y SERRA ZAMORA, Anna, «La censura inquisitorial de *Puerta de la Luz*, de fray Agustín Núñez Delgadillo (1630)», *Revista de la Inquisición*, vol. 18, 2014, pp. 81-95.
- , «Abecedarios de devoción: lulismo, cábala y arte de la memoria en *Puerta de la luz* de Agustín Núñez Delgadillo», *Bulletin hispanique*, vol. 120-2, 2018 [En línea].
- RIBES MONTANES, Pedro, «La ortodoxia de Llull», *Analecta sacra tarraconensis*, vol. 40, 1, 1967, pp. 77-91.
- RIERA, Juan, *Las polémicas lulistas y el Consejo de Castilla, 1750-1765*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones, 1977.
- ROGENT, Elies y DURAN, Estanislau, *Bibliografía de les impressions lullianes*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1927.
- RUIZ MARTÍN, Felipe, «Demografía eclesiástica», en Q. Aldea Vaquero *et alii* (coord.), *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, t. II, Madrid: CSIC, 1972, pp. 682-733.
- RUIZ SIMON, Josep M., «El segle XVII, el segle de Llull», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 22, 1994, pp. 113-116.
- SAGREDO, Jesús, *Bibliografía dominicana de la provincia bética, 1515-1921*, Almagro: tipografía de N.S. del Rosario, 1922.
- SÁNCHEZ DE LA NIETA, Dámaso, *La Universidad de Almagro. Tres siglos de actividad (1574-1824)*, Ciudad Real: Museo de Ciudad Real, 1981.

- TRÍAS MERCANT, Sebastián, *Història del pensament a Mallorca. Del origens al segle XIX*, vol. 1, Mallorca: Moll, 1985.
- «El lulismo barroco y fray Francisco Marçal», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 16, 1989, pp. 107-126.
- VICTOR, Joseph M., «The revival of Lullism at Paris, 1499-1516», *Renaissance Quarterly*, vol. 28, 4, 1975, pp. 504-534.
- VIZUETE MENDOZA, J. Carlos, «La Universidad de Almagro. Historiografía, fuentes documentales y líneas de investigación», en *Universidades hispánicas: colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna (II)*, Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (dir.), Miscelánea Alfonso IX, Salamanca: ediciones de la Universidad, 2009, pp. 71-101.

35. ÁRBOL DE LA CIENCIA
DE EL MUY ILUMINADO MAESTRO RAYMUNDO LULIO
NUEVAMENTE TRADUCIDO Y EXPLICADO POR EL TENIENTE MAESTRO DE
CAMPO GENERAL DON ALONSO DE ZEPEDA Y ADRADA, GOVERNADOR DE EL
THOL-HUYS, ETC.
[EN BRUSELAS, POR FRANCISCO FOPPENS, IMPRESSOR Y MERCADER DE
LIBROS. 1663 I 1664]

PERE VILLALBA I VARNEDA

Professor Emèrit

Universitat Autònoma de Barcelona

Les línies que acompanyen el títol d'aquesta edició de l'*Arbol de la ciencia* en la traducció «en nuestra lengua Española»¹ inviten a posar en relleu alguns dels aspectes introductoris de l'edició: I. 'Dedicatoria', II. 'Prologo a el Lector' (b1–d2, 20 pàgs.), III. 'Vida de el Eximio e Iluminado Maestro y Martir gloriosissimo Raymundo Lulio' (d3–f2, 14 pàgs.), IV: 'Supplicatio' (f2–2 pàgs.), V. 'Instrumentum sententiae' (f3–f8, 14 pàgs.), VI. 'Sententia Diffinitiva' (f2), VII. 'Privilegia' (10 pàgs.), VIII. 'Cancion' (4 pàgs.), IX. 'Introductorio' (p. I-CXXXV), X. 'Approbacion' + 'Approbatio' + XI. 'Suma del Privilegio' (CXXXV-CXXXVIII).

I. «A EL EXCELEN.^{MO} SEÑOR DON LUIS DE BENAVIDES, CARILLO Y TOLEDO,
MARQUES DE FROMISTA Y DE CARACENA»...

Zepeda comença fent memòria:

«Assegurado ya con el Apoyo de V. E. de los recelos, que podian ocasionarle las calumnias de sus antiguos Emulos, se expone de nuevo à el rigor de sus asaltos el Español Raymundo, en estos siglos conocido de pocos, pero perseguido de muchos: no por desmeritos de su vida, ni por errores de su doctrina, si por ser ignorada, ò no bien entendida de ellos; aniquilando assi la estimacion y decoro debido à este Varon Ilustrissimo: cuyos hechos admirables y magnanimos hà pretendido escurecer la embidia, ò la ignorancia... » (*3).

¹ Primera traducció completa de l'obra feta en castellà: Rogent - Duràn, 1927; excepte l'*Arbor Apostolicalis*: Reinhardt, 2003; 'nuevamente' = 'recentment'.

Presentació de l'autor i repercussió de l'obra:

«no obstante que por lo portentoso de su saber y virtudes pudo, y puede instruir y enseñar à el amante mas tierno y fervoroso... de aquel Señor...: y a los mas Zeloços de su propagacion, à imitar vehementes desseos y ansiosas diligencias, continuadas por dilatados años, ... para inducir los Principes Christianos à la conquista de la Casa sancta; y ya con su sobrenatural sabiduria enseñando el modo, para reducir à la verdad à los que ciegos corrian à su precipicio siguiendo diversos errores.... ».

La traducció de l'*Arbor scientiae*, justificació:

«Sale à luz en nuestro Idioma, paraque los de nuestra Nacion puedan gozar de este inestimable thesoro; y no queden privados de èl aquellos, que ò por negligencia propia, ù de sus padres no aprendieron en su infancia la lengua Latina: que por este defecto, y estar puestas en ella casi todas la Ciencias, no pueden conseguirlas... ».

Apunt filològic sil·lògic:

«... se manifestarà la estupidez de aquellos, que se persuaden à que ninguno puede penetrar el Oceano de las Ciencias sin el conocimiento de esta lengua [*la llatina*]: pues es mas que notorio y manifiesto, que ellas en su origen no fueron escritas en el idioma Latino, por haverlas traducido y aprendido los Romanos de los Griegos, y estos de los Egypcios. Y si aquella razon fuera concluyente, se seguiria ser mas necesario saber las lenguas Griega y Egipcia que la Latina. Y siendo esto assí, y que las Ciencias, que ay en esta Lengua, fueron traducidas de otras, el que las pudiesse de Griego en la nuestra, haria sin duda gran beneficio à nuestra Nacion, como los Romanos hizieron à la suya; y sin saber Latin pudieramos aprender todas las Ciencias: como hazen aora las demas Naciones de la Europa, que no solo hân traducido en su lengua materna Aristoteles, y los demas Philosophos, sino tambien todas las materias de la Sagrada Theologia. Y siendo tan propia y abundante la Española, como todas ellas, no ay razon para que no se emprenda el mismo trabajo, y se solicite no dejar escurecidos tantos y tan subtiles ingenios, como fertiliça nuestra España»...

[*Captatio benevolentiae*]. «Este, Señor, es el motivo, que hê tenido, para emplear mis desvelos en esta Traduccion: y para dedicarla à V. E. el que aun la misma embidia debe confessar por justo; y es los admirables dones, que con liberalidad no vista, contribuyeron en su macimiento de V. E. todas las luces de esse tachonado pavimento...: y assi à el conocimiento de las verdades Catholicas, cuya accerrimo defensor se obstenta V. E. ya con lo ardiente de su invencible espada, ya con lo solido de sus razones, y ya con la piedad de su proceder...».

Segueix el llarguíssim arbre genealògic de V. E. i les seves actuacions públiques, de manera que «cuyas competentes alabanças omite aqui mi pluma por no ofender la summa modestia de V. E. », però això l'obliga a defensar el Maestro, perquè:

«Fue soldado de la Iglesia Militante, y de los mas intrepidos; pues alistado debajo de su vandera, y cumpliendo con las obligaciones, que la Milicia establece, expuso muchas veces

su vida, y la perdió por dilatar los Imperios de Christo. Fue Maestro iluminado, y de esto dån bastante manifestacion sus doctisimas Obras, y lo que ponderan de èl tantos y tan diversos Coronistas, que refiere el Abad d'Aubry en su Archeo. Donde epitomando los Elogios (que hacen de este assombro de virtud y letras) certifica que los libros de el Beato Raymundo Lulio (cuya Fiesta se celebra à 4. de Henero) deben ser recibidos como los de un Padre de la Iglesia; y que su Virtud y Ciencia son conocidas por los titulos, que aun estando en vida le dieron los Reyes de España, Francia, Ingalaterra, y otros Principes y naciones de el Univerfo. Por quanto el de Castilla le llama el Doctor muy Iluminado; el de Aragon, el gran Maestro de la Filosofia y Theologia, y el Author de las artes y ciencias admirables; el de Francia, el organo de el Espiritu Sancto; el de Ingalaterra, el gran Filosofo Catalan; los Italianos, el Author de la gran Arte; los Franceses, el hombre nuevo, el Aprobado en fu doctrina, el Sol de el mundo; y otros muchos Epithetos, que le atribuyen diversos Escriptores... ».

Zepeda denuncia els atacs que Nicolàs Eimerique féu contra la doctrina lul·liana:

«que por haver sido confirmada su maravillosa ciencia por tantos Reyes, Generales de la Sancta Inquisicion, Legados de los Summos Pontifices, Comissarios Apostolicos, y ultimamente por el Concilio de Trento; no habiendo hallado en casi quatro mil Libros (que se reconocen de RAYMUNDO) cosa alguna, que se extravie de la verdad; que merece por tantas raçones, y que se le dån con justicia los titulos de Dueño de la sabiduria, de Principe de la inteligencia, de Inventor de la doctrina, de Fundador de la Ciencia, y la Antorcha de todos los Filosofos y Doctores. Y assi no dudo, que por sus muchos meritos hallara en V. E. el Patrocinio, que en tantos Principes y Monarcas; y que le serà grato este trabajo, yà por el valor intrinseco de la obra, yà por la estimacion digna de este Campeon magnanimo; y ultimamente por ser un criado de V. E. èl que la dà à la estampa, que tambien es Soldado, y si docto no, amator si de las Ciencias.

Guarde Dios à V. E. como desseo y hè menester. Brusselas à 1. de el Mes de Octubre de el año de 1663».

*Humilde Criado de V. E. que S. M. B.
D. ALONSO DE ZEPEDA Y ADRADA.*

II. PROLOGO A EL LECTOR

«Benigno Lector, Si tu curiosidad hà sido tanta, que passaste los ojos por la Dedicatoria de este Libro, havràs sin duda reconocido la intencion, que hè tenido de haverle dado à la estampa en nuestra lengua Española; y te asseguro que lo que mas me hà movido à este trabajo es el de haver experimentado, que todas las demas naciones de la Europa hån traducido y puesto todas las ciencias en sus idiomas; y queriendo ya à imitacion suya dar este alivio à los que no hån estudiado latin, reconocì que la vida es corta para trabajo tan inmenso, como èl de traduzir todas las ciencias...; y habiendo llegado à mis manos este de el Arbol de todas ellas, le juzguè luego conforme à mi dictamen para el logro de mis

desseos. Y siendo tan en provecho tuyo con mucha razon puedo esperar de tu benevolencia sino aplausos à lo menos agradecimientos, à no querer passar por ingrato; lo que haràs si pretendes con tu murmuracion tratar mal al que anxiosamente solicita tu propria utilidad; i sacarte de las tinieblas de la ignorancia, que ocasiona el no saber latin, para conduzirte à las luzes y claridades de las ciencias, dandote todas sus noticias en este corto volumen. Pero quiero juzgarte mas piadoso y menos cruel, prometiendome consideraràs que solo la traduccion es mia; y la Doctrina de el Iluminado Raymundo Lulio; en quien no puedes poner nota, ni tener embaraço en las verdades... Porque al vano rumor de las calumnias, que injustamente fingieron algunos; divulgando havia proposiciones erroneas en esta segura Doctrina, se responde con la portentosa vida de este Catalan Glorioso... Y lo que mas me admira es, que hombres Classicos y aun Historiadores celebres, tenidos por Antorchas de los sucessos de el mundo, se hân dexado llevar tambien de esta popular opinion, arrojandose à certificar (sin averiguar la verdad) lo que se atribuye improbamente à un home tan pio (como fue Raymundo) à un objecto tan amante y tan amado de Dios, y aquienv favorecio con diversas apariciones, concediendole la ciencia infusa: como aseguran tantos Coronistas authenticos» (p. b).

El llegat de Ramon Llull resulta una obra de consulta per a tothom: filòsofs, astròlegs, metges, juristes, humanistes,² estudiosos de les bones lletres, predicadors, confessors, polítics, teòlegs, «y ultimamente de qualquier arte mecanica ò liberal que seas, hallaràs documentos y maximas, para salir cientifico», i «darè à la estampa el Arte breve comentado, la Phisica, las lamentacions de la Filosofia, la Metaphysica, la Rhetorica, las Contemplaciones de este Eminente y Sanctissimo Varon (donde se veen cifradas todas las virtudes y lo mas sublime de la Theologia mistica) en Latin y en Español... (p. b 2)».

A continuació, Zepeda fa una llarga exposició dels aspectes gramaticals del llatí que s'han de transportar al castellà: «En nuestra lengua Castellana tenemos quatro generos de Verbos...». Així, doncs, aquest pròleg comprèn també un succint, clar i pràctic mètode gramatical de la llengua castellana, orientador i pedagògic, en previsió dels problemes que hi pot notar el lector: Gramàtica i sintaxi, ortografia, figures literàries, fonètica, puntuació, signes d'interrogació, d'admiració, etc.

Zepeda s'acomiada del lector amb una crítica prou intensa contra tots els calumniadors, impietosos, gent de poc talent i promoguts pel mateix dimoni que han menyspreat el pensament i l'obra «de el Iluminado Maestro Raymundo Lulio»:

«Ves aqui Amigo Lector todo lo que te puede advertir mi affecto, desseando tu utilidad, y que te adelantes no solo en las Ciencias, sino en las virtudes, à que debe excitarte este Prodigioso e Iluminado Maestro y Martir Ilustrissimo, cuya Vida, Elogios y Prerogativas son como se siguen» (p. d 2).

² Butiñà, 2006, p. 81-90.

I. Dedicatòria	II Pròleg	III. Vida (d 3)	IV. Supplicatio (Pere Ribot)	V. Llicència d'impressió
			VI. Agraïment al rei Felip d'Àustria III	VII. Pares Jurats Llicència: dimecres, 24 de novembre, 1604
VIII. Instrumentum sententiae	IX. Sententia diffinitiva	X. Privilegia in favorem Doctoris Raymundi Lullii + Rey Felip + Canción	XI. Introductorio (p. I-CXXXII) Aprobacion (p. CXXV) + Approbatio ecclesiastica (p. CXXXVII) + Suma del privilegio (p. CXXXVIII) + Prologo + Tabla (p. CXXIX) + Advertencias y Erratas (p. CXXXI)	

III. VIDA DE EL EXIMIO E ILUMINADO MAESTRO Y MARTIR GLORIOSISSIMO

RAYMUNDO LULIO (d 3).

Primer, la Bibliografia dels erudits que han estudiat Ramon Lull:

«Muchos celebres y eruditos Historiadores han dado corte à sus Plumas, y los mayores realces à su elocuencia en la narracion y Elogios de la Vida de este gloriosissimo Martir.

”Y entre otros el Padre Arturo en el Martirologio de los Sanctos Religiosos de la Orden de el Seraphico San Francisco fol. 117.

”Wadingo³ en los Anales de dicha Orden tomo 3. fol. 136., el Abad d'Aubry en su Archeo, el Padre Causin en la Corte Sancta en el tomo quarto, el Reverendo Padre Vasquez disput. 153. c.4. y el Reverendo Padre Baptista de S. Jure, todos tres Religiosos de la Compañia de Jesus.

”El Sargento mayor Mur Coronista de el Reyno de Mallorca, Bovillus⁴ en sus Anales, el Padre Benito Gonomio en la vida de los Sanctos de el occidente fol. 378. el Reverendo Padre Pacifico Capuchino en su viaje de Persia, el Doctor Juan Seguí⁵ Canonigo de Mallorca en el Libro de la vida y hechos de el admirable Doctor y Martir Raymûdo Lulio,

³ Wadding (1588-1657), 1625-1654.

⁴ Bouvelles, Charles (Noyon, 1480?-1553); Gayà, J., París 1982.

⁵ Seguí, Joan, 1606.

Don Pedro Sanchez⁶ Canonigo y Dean de la Yglesia Cathedral de Tarragona en el libro de el general y admirable Methodo para todas las ciencia, y el Licenciado Gaspar Escolano en su Historia de el Reyno de Valencia.⁷

”Y habiendo conferido lo que refieren de nuestro Ilustrissimo Heroe estos Varones authenticos; y reduciendo à Epitome las cosas mas particulares, son las siguientes.

”Entre los Cavalleros Catalanes, que fueron à la conquista de el Reyno de Mallorca con el Rey Don Jayme, passò Remon Lull Cavallero ilustre casado con una Señora de el linage de los Condes de Eril.

”Diòles Dios por fruto de bendicion à Raymundo: y habiendo llegado este ya à la edad conveniente para emplearse en el estudio de las buenas letras, jamas quiso aplicarse à ellas, no obstante las muchas diligencias de sus Padres: y viendo estos era impossible el reduzirle, trataron, de que entrase por page de el Rey Don Jayme. En cuyo servicio procediò con tantos aciertos, que llevandose el lauro en todas las acciones de Cortesano, consiguiò el puesto de Senescal y Mayordomo de su casa Real» (p. d 3).

Zepeda aplega aspectes biogràfics de Ramon Llull, segons la tradició heretada, sense fer-ne crítica, «vivía en los aplausos de la Corte con la libertad y desgarro..., su casa era el asilo de los vicios», i esmenta alguns dels efectes d'aquella conducta –trobada amb la dona malalta de càncer–, i, finalment, el canvi racional en la seva vida: abandonament de la cort, repartiment dels béns als pobres, estudis de Gramàtica a París amb el mestre Thomas, aprenentatge de la llengua aràbiga amb un esclau allí mateix, retorn a Mallorca, Randa:

«Tambien se hallaba en la soledad, que si alguno venia a interromperle, y à reprehenderle de que estaba solo, respondia: –Sabed que es al contrario, porque yo estaba muy acompañado hasta que vos vinisteis»...

A partir dels projectes de Ramon Llull per la fundació de centres de formació i d'aprenentatge de les llengües dels infidels, Zepeda treu conclusions:

«Con mucha raçon dice el citado Padre Causin, que este iluminado Doctor feu el Instituidor de la Religion de la Compañia de Jesus; y que San Ignacio egecutó su designio; porque tubo mas apoyo, y no se apartó (como el Beato Raymundo) de las opiniones comunes de las Universidades: y assi mismo porque solicitò esto en tiempo, que ocupaba la Silla Apostolica Bonifacio VIII. que no era afecto à los hermitaños; por lo que se recelaba de ellos; y tambien porque la Sede Apostolica se hallaba con embaraços para poder conservarse, y assi no dispuesta à nuevas conquistas» (p. e1).

Ramon Llull mor apedregat a Bugia, però un vaixell Genovès el retorna a Mallorca, els mariners del qual «certificaron como à 29 de Iunio habia sido martirizado per la Predicación Evangelica».

⁶ Sánchez de Lizarazu, Pedro Gerónimo, Tarassona, 1613.

⁷ Escolano, Gaspar, València, 1610.

Aquesta biografia recull també tota l'oposició a la doctrina lul·liana per part del dominic Emerique, inquisidor del Regne d'Aragó –autor d'una butlla fictícia–, també les intervencions d'autoritats eclesiàstiques i polítiques, mentre els devots i parents de Ramon Llull demanaren a la Inquisició de Barcelona que fos examinada la doctrina lul·liana:

«Y concediendo el Rey (Don Juan de Aragon) lo que pedian; cometió la execucion à el Rev.^{mo} Padre Emergando, Provincial de la Orden de Sancto Domingo è Inquisidor General de los Reynos de Aragon, Cataluña y Valencia: el qual con otros doze Maestros de los mas peritos en la Sagrada Theologia, nombrados para este effecto, habiendo examinado la Doctrina de Raymundo, y los articulos que havia fingido erroneos Emerique; à 10. de Mayo de 1383. pronunciaron Sentencia en favor de este iluminado Doctor, dandole por libre de las calumnias y notas, que Emerique le havia impuesto» (p. f).

En conseqüència, hi hauria unes altres sentències favorables: l'any 1395 per part del papa Benet XIII, l'any 1419 per part del papa Martí V:

«Y èl que quisiere leer la Sentencia en Español, la hallará en la Historia de el Reyno de Valencia por Escolano colun. 625. lib. 3. y esta Sentencia està guardada en los Archivos de Mallorca, y anda impressa en un Libro que se intitula Sentencia difinitiva» (p. f 1).

Exposades, doncs, dades sobre l'activitat de Ramon Llull, dades no sempre prou històriques i cronològicament tergiversades, Zepeda detalla l'actuació de Joan de Vileta (¿–1583), de Barcelona, davant del Concili Ecumènic de Trento: el rei Felip II, impulsor de la causa lul·liana a les sessions del concili de Trento, aconseguí, per mitjà del canonge Vileta, professor de la Universitat de Barcelona (1559), que les obres lul·lianes quedessin fora de l'Índex, quan aquest hi presentà un *Memoriale in Concilio tridentino* (1561):

«se decretò à I. de Sept. 1563. que se havia de reprimir, borrar y repeler qualquier Improbacion de las Obras de el Eximio Doctor Raymundo Lulio de los Indices de el Sancto Padre Paulo IV. de los Libros prohibidos. Donde se alega la dicha Bula ficticia, que Emerique havia dicho ser de Gregorio XI...

”[dirigint-se al lector, conclou:] Y si para su estimación desseas discreto Lector mas alabanças, lee los Libros citados y los Privilegios adjuntos, donde hallarás bastantes para cumplir tus deseos» (p. f 2).

Vileta publicarà la 126. *Ars brevis* (Barcelona, 1565) amb comentari, quatre anys després de l'edició del *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric a Roma. L'edició inclou una *Vita D. Raymundi Lulli praesertim ex Nicholao de Pace excerpta*, és a dir, basada en la de Nicolau de Pax, i una relació d'aprovacions de la doctrina lul·liana sobre la seva ortodòxia. Més tard, Vileta publicà, en resposta al *Directorium*, un *Appendix defensionis D. Raymundi Lulli et eius doctrinae et operum* (Barcelona, 1565 i 1582), amb fonts favorables a Ramon Llull resumides

en la *Relatio autentica multorum monumentorum in defensionem D. Raymundi Lulli* (Barcelona, 1582) de Pere Miquel i Francesc Carbonell.

IV. *Supplicatio* (f 2) de Pere Ribot, notari i síndic de la Universitat Balear, que aconsegueix l'aprovació reial.

V. Llicència d'impressió: Respon Fernando Canoguera, lloctinent i capità general del Regne de Mallorca i Illes adjacents, amb aspectes sobre la persona de Ramon Llull:

«Don Fernando Canoguera Lloct. y Capita general en la present Ciutat, y Regne de Mallorca, è Illes à aquell adjacents. Per quant per part dels Magnífichs Jurats de dita Ciutat y Regne, nos es estat supplicat; fos de nostre merçe, concedir llicencia y facultat de imprimir, ò fer imprimir en est Regne, la Sentencia, y Privilegis Reals, dada ab authoritat Apostolica. en favor de la Doctrina del Illuminat Doctor, y reputat Martyr (en raho de ses obres) Mestre Ramon Lull, y en liberació de les falses acusacions, contra la syncera, y Catholica doctrina de aquell, intentades (segons juridicament, en dita sentencia impressa en Valencia, es estat judicat, y sentenciat) presentant nos pera desso lo original de dita sententia, y Privilegis: exposant nos la penuria gran, que de dita impressio pateixen los estudis; y particularment los Mallorquins, à dita scientia tant inclinats, axi los que uvi de present viven: com los qui antigament en los testaments han deixada renda pera les Cathedres de dita doctrina. E nos ates que dita obra, è llibre, es molt utilos, è necessari, y que està donada llicencia per lo Ordinari: ho havem tingut per be. Per so, ab tenor de la present, de nostra certa scientia, delliberadament, y consulta, per la Real authoritat de que usam, donam, y concedim llicencia, permis, è facultat de imprimir, ò fer imprimir, y vendre lo dit llibre. Volem empero, que esta nova impressio, apres que sera feta, sia aportada amb son original devant de nos. Dat. en Mallorca à 24. del mes de Novembre del Any 1604» (f 2).

VI. Agraïment al rei Felip d'Àustria III.

VII. Pares Jurats. Llicència: dimecres, 24 de novembre, 1604.

VIII. *Instrumentum sententiae* (llatí)

«la qual rescindeix els atemptats fets per alguns, amb l'autoritat d'una Butlla d'empara de Gregori XI, contra la doctrina del celestial il·lustrat Doctor Ramon Llull, ermità pietós: veritablement reivindica el mateix Ramon, i la seva doctrina com a bona i catòlica cap a l'estat primitiu» (p. f 3).

S'hi explicita l'acusació, entre altres moltes coses, de part de consanguinis i amics, contra l'inquisidor Eimeric:

«Temps fa un germà, Nicolau Eimeric, de l'Orde dels predicadors, aleshores en el regne d'Aragó, que exercia l'ofici d'Inquisidor de l'herètica depravació, en el temps de feliç record del papa Gregori XI, contra l'Art i la doctrina del mateix Ramon Llull, amb el vigor d'una butlla fictícia (com s'assegura) fabricada falsament per ell mateix, atemptà

temeràriament en la denigració de la fama del mateix Doctor i de la seva Art, i la lesió no fou petita.

”Per això, per part d’ells, se’ns va suplicar humilment, que ens dignéssim declarar que els atemptats d’aquesta mena fossin nuls, i d’inutilitzar-los, i d’anul·lar-los per l’autoritat Apostòlica. Nos, doncs, que no teníem cap notícia plena de les coses esmentades, inclinats per súplices d’aquesta mena a la vostra atenció, pel capteniment dels presents, ens unim i manem (puix que si és així) que, qualsevol cosa que hàgiu trobat temeràriament atemptada pel mateix germà Nicolau contra el Mestre Ramon, i les seves obres, tingueu cura a retornar-ho al seu estat primigeni, denunciant-les nul·les, i inútils, i anul·lades per l’autoritat esmentada.

”Donat a Barcelona, 2 de les calendes de març, l’any de la nativitat del Senyor 1419, del pontificat del santíssim senyor nostre D. Martí, per la divina providència del papa V, segon any» (p. f 3).⁸

Zepeda transmet el text de la suposada Butlla fictícia, amb notes prèvies:

«L’esmentada reivindicada Butlla estava apartada del Dret, i també de l’estil de la Cúria Romana, i semblava que es feia manifest en això, que vint llibres, en els quals s’assegura que foren trobats dos-cents articles erronis i herètics: no s’esmenten en la dita reivindicada Butlla, ni tampoc els esmentats articles reivindicats com a erronis i herètics s’inclouen en ella, ni alguna menció de la seva sentència allí es veu; però passa d’una manera general i confusa.

”A més, que en la mateixa esmentada Butlla la llatinitat era falsa, la qual vicia la resposta papal. A més, la dita Butlla no era registrada, ni, conseqüentment, descoberta en els registres de la Cúria Romana, en els quals es guarden els originals dels documents papals”. (p. f 3).

A continuació, la còpia o pàgina de la carta del papa Gregori XI, que entre altres coses diu:

«...Perquè la doctrina, o més aviat la dogmatització dels esmentats llibres examinats és errònia, herètica i excessivament perillosa per a les ànimes, i s’ha de tenir amb vehemència sospita que en els altres llibres editats per l’esmentat Ramon, o uns altres, com és manifest, que continguin semblants errors.... »

Segueix una extensa exposició en defensa de la doctrina lul·liana, que tracta especialment de la complementació que hi ha entre fe i intel·lecte. S’hi porten testimonis a favor d’aquesta combinatòria fe/raó, com Gregori el Gran, Tomàs d’Aquino (*Contra Gentiles*), en tant que la fe ateny la veritat mitjançant una mica de llum de l’intel·lecte. També Agustí de Cartago (*Liber de libero arbitrio*, 2), Ricard de Sant Víctor (*De Trinitate*, 8), sant Anselm (*Monologion*, 13), etc. Davant de totes aquestes aportacions de fonts escrites sobre el tema de la fe, «videtur

⁸ Ramis Barceló, 2014, pp. 131-160.

aperte predictum Fratrem Nicolaum Eimerici..., et detetur, eliditurque sinistra intentio, opinio, ac persecutio Nicolai praedicti»:

«Sembla clarament que el predit germà Nicolau Eimeric, aleshores inquisidor, canvià i corrompé les paraules del predit Doctor, i també la ment, la intenció catòlica que tingué, segons que manifesta claríssimament el fi, o la final conclusió dels llibres del dit Doctor Ramon, en les quals expressament sotmet els escrits esmentats i editats per ell a la determinació i correcció de la sacrosanta Església. A partir d'això es fonamenta legítimament que els seus escrits no es desviaren del just camí de la veritat catòlica; i es neteja, i s'esborra la sinistra intenció, opinió i persecució del predit Nicolau» (f 8, final).

Invocació

«Deidad que sobre rojos Cherubines /
Tienes con magestat el Solio eterno: /
Absoluto Señor de lo criado, / Monarca
universal y sempiterno, / Que en alas de
dorados Seraphines / Con justa pompa y
gloria eres llevado, / Para ser adorado, / En
los Celestes circulos gloriosos; / Donde los
venturosos / Contemplan en ti mismo tu
hermosura, / Y aumenta su ventura / Verse
en fuego de amor tan encendidos, Y que
dél no podrán ser consumidos».

Última estrofa

«Entre tanto podràs ser defensora, /
Mallorca, de tu hijo y su doctrina, / Que
Dios que es autor dèlla, à tus intentos / Se
muestra favorable, y ya se inclina / Su
Magestad à oyrte mas agora / Que en otro
tiempo alguno; cobra alientos, / Renueva
pensamientos, / Declara de Eymerique la
malicia, / Sepase la justicia, / Y como fue
su intento condenado / Por mal
intencionado, / Canta victoria por el
Martyr Sancto, / Que yo espero cantar mas
dulce canto».

IX. INTRODUCTORIO DE EL ILUMINADO MAESTRO RAYMUNDO LVLIO

Traducido y explicado por el Teniente de Maestro de Campo General

Don Alonso de Zepeda y Adrada... (p. I-CXXXII)

Aquest estudi preliminar té un objectiu principal, aclarir el concepte d'*Ars*, ja que es tracta de l'instrument fonamental de tota l'obra lul·liana. Així Zepeda traduirà l'*Introductorium*, o bé segons l'edició feta a París, 1634, o bé a partir de les tres fetes a Lió els anys 1635-1637, introduint-hi explicacions pròpies i bibliografia. De totes maneres aquest 125. *Introductorium magnae Artis generalis seu Liber de uniuersalibus*,⁹ malgrat haver estat editat en els temps actuals, és considerat una obra paralul·liana.

Els universals, doncs, constitueixen el coneixement primer que cal adquirir, per poder percebre els particulars i poder-los entendre en totes les matèries:

⁹ Madre, Aloisius, Brepols, 1984.

Texto: «Por quanto toda Ciencia es de universales; paraque por los universales sepamos bajar y descender à los particulares, y dar raçon de ellos: por esso se siguen los universales escriptos abajo; paraque el entendimiento pueda por ellos exaltarse à entender en todas materias».

Comento (intenció de Zepeda): «Conociendo nuestro iluminado Maestro lo difícil de su Arte Magna; por ser su modo de escribir tan realçado en lo conceptuoso, y sus terminos tan transcendentales; pretende dar alguna noticia de ellos en este breve tratado. Y juzgandole yo à proposito paraque el estudioso de el Arbol de la Ciencia tenga algunas luces, con que pueda salir mas facilmente de las dificultades, que encontrare, me hà parecido imprimirle con su explicacion y comento, para hacerle mas inteligible... » (p. I).

«Y assi lo es el Arte General de nuestro Maestro. Porque Arte segun su etimologia viene del verbo Latino *arceo*, que significa juntar en un lugar; y assi se deriva *ab arcendo* [*>arceo*, *-ere*: contenir, incloure, repel·lir; *ars*: habilitat, instrument, ofici; τέχνη; habilitat; Aristòtil, *Rhet.* 1, 1, 2, *Nich.* 6, 4, 3: coneixement teòric, mètode; mitjà], esto es, que debajo de algunas reglas comprehende todo lo estendido de el Arte. La qual és dupla, especial, ò general. La Especial segun Arist. 6. *Ethic.* es la raçon recta de las cosas que son factibles por los hombres. Y contiene debajo de si las Artes mecanicas y liberals... » (p. I-II).

Encara: «El Arte pues General segun Ciceron es la agregacion de muchos preceptos dirigidos à un mismo fin; y assi es el Arte de nuestro Iluminado Maestro, que por el fin mediato se dirige à que se sepan todas las demas Ciencias particulares; y segun el immediato y ultimo à que se conosca, ame y sirva à Dios» (p. II).

Explicació: «Que se dè tal arte es necesario; porque segun Aristoteles nuestro entendimiento hà nacido para hacer, y ser hecho todas las cosas. Esto es que no se contenta con saber las tres artes racionales, que son la Gramatica para no cometer Barbarismo ni Solecismo en la Oracion; la Rhetorica para componerla con pulidez y adorno; la Logica para poder proceder por las segundas intenciones. Ni tampoco se aquieta el entendimiento con las noticias de las tres Ciencias reales, que son la Physica para el conocimiento de las cosas sensibles y materiales; la Mathematica para èl de las dimensiones de la cantidad; la Metaphysica para èl de las nociones de las substancias y essencias de las cosas. Y menos se satisface con los preceptos, de que se instruyen las Ciencias morales; como la Ethica que le declara la direccion particular de una persona: la Economia que le enseña el regimen de una gran familia; y la Politica el gobierno de una Republica. Passa pues el entendimiento à el conocimiento de otras Ciencias, y à èl de la Sagrada Theologia llevandose naturalmente à todo aquello, que es conocible y que se puede saber siendo verdadero: Porque todo lo que es, es el objecto de el entendimiento: y por essa raçon es universal por serlo tanto su objecto; siendo assi, que si huviesse algo inteligible, que no fuesse verdadero, seria vacuo de su fin. Y esto es notorio; y todos lo procuran probar, quando prueban haver una verdad sola à lo menos por semejança y Analogia: de que se sigui ser necesario que haya una Ciencia, que tenga por objecto esta verdad general; pues la Ciencia no es otra cosa que un conocimiento cierto de la verdad. Y por esta causa requiere nuestro entendimiento un habito universal: como lo tendrá èl que fuere habituado de este de el arte de nuestro Maestro.

”Porque comprehende los cinco sentidos intelectuales, à los quales segun Aristoteles jamas acontece el decir falso. Estos habitos son especulativos, ò practicos. Los especulativos son entendimiento, sabiduria, ciencia, cuyo fin es la verdad. Los practicos son la prudencia, y el arte tomada especificamente» (p. II).

Els principis, doncs, no són demostrables, en tant que ho són per si mateixos, i són comuns i generals en qualsevol art (Aristòtil, *Elenchorum*, 1), car es basen en el món de les coses. Agustí d’Hipona hi és citat, com a defensor de la saviesa que és de les coses eternes, i que la ciència «es el habito de la conclusion adquerido por las premissas, que son las demonstrantes, y lo que ay en la conclusion lo demostrado» (p. II):

«El arte generalmente definida es aquella, que es causada de muchas experiencias; y por esso es verdadera. Y esta es la raçon porque Aristoteles dice en I. de los *Physicos* que la experiencia hace à el arte en la experiencia de los sucessos; y assi la experiencia es el conocimiento de los particulares, y el Arte de los universales» (p. II).

Sant Pau hi és citat des de la variant filosòfica, «quando dice, *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*» (p. III; *Romans*, 1, 20, Agustí, *In Ps.* LXXVII, 25), per les coses reals, és a dir, la Física, s’arriba a les coses metafisiques, que superen la simple opinió, és a dir, les ombres de les ombres, tot i que no en prescindeixen, perquè el coneixement no abraçaria tota l’objectivitat, i es convertiria en una mena de subcultura. I, com que no es pot conèixer sense l’instrument de la Lògica, els termes de la qual són expressió de les coses (Aristòtil, I, *Elenchor.*), i el coneixement és expressat per autors diversos, és necessari una art que les compregui totes, és a dir, una ciència universal a tots els sabers; conclusió:

«no se puede dar ciencia ni arte, que no estèn debajo de el Arte magna de nuestro Maestro. La qual es un instrumento que ciñe i comprehende todos los documentos y reglas generales para discurrir de qualquier cosa en qualquier proposito no solo general, sino particularmente... decendiendo de los universales a los particulares, y à sus propiedades y condiciones, y ascendiendo de estos à los universales. Y dà noticia no solo para el conocimiento de lo natural; sino tambien (mediante la Fe) de todo lo sobrenatural; paraque la potencia intelectual tenga el complemento de su inclinacion, teniendo reglas y principios generales para el conocimiento de todo lo que se puede saber. Porque de la misma manera que la Methaphysica es ciencia de las substancias y accidentes; assi es possible y se debe dar una que lo sea de todos los entes reales y de raçon; la qual es el Arte general, y lo que quiere significar Arist. 11. Meth. diciendo que se hace la reduccion de todo ente à uno comun: y pues el de raçon presupone el real, cuya semejança es: luego se sigue el que se pueden reducir à el ente ut sic» (p. III).

«Texto: Los principios de el Arte son nueve, y tambien las reglas son nueve como se ve en la tabla siguiente:

	Absolutos	Questiones	Subjectos.	Instrumentales	Reglas.	Virtudes.	Vicios.
B.	Bondad.	Si es?	Dios.	Diferencia.	Possibilidad.	Justicia.	Avaricia.
C.	Grandeza.	Que es?	Angel.	Concordancia.	Quiddidad.	Prudencia.	Gula.
D.	Duracion.	De que es?	Cielo.	Contrariedad.	Materialidad.	Fortaleça.	Luxuria.
E.	Poder.	Paraque es?	Hombre.	Principio.	Formalidad.	Templança	Soberbia.
F.	Sabiduria.	Quanto es?	Imaginativa.	Medio.	Quantidad.	Fe.	Pereça.
G.	Voluntad.	Qual es?	Sensitiva.	Fin.	Qualidad.	Esperança.	Embidia.
H.	Virtud.	Quando es?	Vegetativa.	Mayoridad.	Temporalidad.	Caridad.	Ira.
I.	Verdad.	Donde está?	Elementativa	Igualdad.	Instrumentalidad	Paciencia.	Mentira.
K.	Gloria.	De que modo ò con que es?	Instrumentativa	Minoridad.	Sociedad.	Piedad.	Inconstancia

«Y de la misma suerte que en el Abecedario no habiendo mas de 23. letras, mesclando las unas con las otras se forman las sylabas y palabras, y de estas las oraciones y discursos sobre qualquier subjecto: assi con los 54. terminos de este Alphabeto mezclando los unos con los otros, resulta el conocimiento universal y particular de todas las cosas. Porque debajo de ellos pone nueve principios absolutos, primitivos y reales, à que se pueden reducir todas las cosas. Y se dicen primitivos porque en su genero no tienen otros sobre si; y absolutos, porque están libres de todo respecto; sienso assi que la *Bondad* es toda la *Bondad* sin referirse à otro para serlo; assi como segun Avicena. 5. Meth. La equidad es solo la equidad; y estos principios absolutos arguyen unidad... » (p. V).

«Y assi como en la oculta Filosofia se inquiera el triuno en cada cual de sus tres principios, resultando de su multiplicación el numero Cubico tan misterioso en la naturaleza; de la misma suerte se considera qualquier ente actual segun su ser, poder y obrar absolutos. Segun su ser se nota y examina en tres principios, que son *Bondad*, *Grandeza* y *Duracion*: en la *Bondad*, que mira à la actualidad de el ser: en la *Grandeza*, que comprehende lo propio y essencial del ser: y en la *Duracion*, por la qual consiste y dura el ser; porque el ser, que se hà dado à un subjecto, se considera como perfeccion suya, y se llama *Bondad*; y assi *Bondad* de el hombre es lo mismo que su ser ò perfeccion. Y considerando este ser en toda la plenitud, que debe tener, sin que le falte grado alguno, se llama segun nuestro Maestro *Grandeza*, ò plenitud de el subjecto; mas considerando el ser actualmente existente, se llama *Duracion*: y en estos tres principios està comprehendido el ser de un subjecto, sea creado ò increado, Physico ò Moral; porque si tiene la perfeccion en la plenitud (que se hà dicho) no le falta nada para el ser: pero si le falta algun principio de estos, es un ser defectuoso» (p. VI).

Admesa la classificació de termes sinònims i oposats, atreuen l'atenció de Zepeda els correlatius, els 'conjugados', que exposa amb tot detall:

«Y los conjugados son ciertos concretos, que emanan y proceden de la essencia de el abstracto: y se llaman conjugados por quanto están como debajo de un mismo yugo. Y son trece los de qualquier essencia abstracta inclusa la misma essencia; los quales se hallan en qualquiera cosa, que tiene que ser respecto de sus operaciones intrinsecas... Y aora pondré el egeplo en la *Bondad*; paraque por estos se tenga conocimiento para deducir los conjugados de todos los entes.

”Tiene pues la *Bondad*, *Bonificatividad*, *Bonificativo*, *Bonificativamente* y *Bonificante*, que son la forma; *Bonificabilidad*, *Bonificable*, *Bonificablemente* y *Bonificado*, que son la materia; y *Bonificacion*, *Bonificando*, *Bonificadamente*, *Bonificar*, que son los medios unitivos... Y la raçon es que, porque *Bonificativo* es èl que puede bonificar; y no tendria esta potencia sin su forma, que es la *Bonificatividad*, que informa, ò es contrayda de el *Bonificativo Bonificativamente*; y el *Bonificante*, que es èl que bonifica actualmente, contrae en si los tres conjugados antecedentes; assi como lo racional hombrificativo que contrae lo animal, lo imaginativo, lo corporeo y la substancia; siendo imposible, que bonifique actualmente, sin que sea *Bonificativo*, para poder bonificar.

”De el mismo modo se discurre de parte de el *Bile* y de el *Are*; por quanto el Bonificable es èl que puede ser *Bonificado*; y no lo pudiera ser sin que hubiesse en èl *Bonificabilidad* interior, que le informasse *Bonificablemente*, paraque assi el *Bonificable* pueda ser *Bonificado*, que lo es en acto, y la materia de el *Bonificante*. En quanto a èl *Are*, ò medio unitivo es cierto, que la *Bonificacion* es la accion y el abstracto de el *Bonificar*; y consiguientemente el poder *Bonificar*: lo que no seria, si no informasse à el *Bonificar Bonificandole Bonificadamente*; paraque assi el *Bonificar* sea acto perfecto.

”Y en este modo se pueden formar los conjugados (como hè dicho) de qualquier ente abstracto, añadiendo à èl que no se pudiere (por el sonido barbaro de la voz). El verbo Latino *facio*, que es el suple faltas: como en la *Duracion* (por no equivocar sus conjugados con los de la dureça) *Durablificatividad*, *Durablificativo*, *Durablificativamente*, *Durablificante*, *Durablificabilidad*, *Durablificable*, *Durablificablemente*, *Durablificado*, *Durablificacion*, *Durablificando*, *Durablificadammente*, *Durablificar*. Y assi de los demas» (p. VII).

Synonimos i Repugnantes (p. VIII-XIV): Bondat / Malicia, Grandeza / Pequeñez..., Minoridad: Humildad / Soberbia: divuit principis i les seves espècies. Conclusió:

«De modo que passando uno de los principios de el Alfabeto por todos los demas principios y por sus conjugados, synonimos y repugnantes (segun enseña nuestro Maestro en su Arte Magna) viene à formar nuestro entendimiento un millon de proposiciones, para comprobacion de qualquier subjecto: como se demostrarà mas amplamente en el Comento que espero sacar à luz de el Arte breve» (p. XIV).

Esment de les quatre figures, per les quals discorren tots els principis absoluts: A és Déu, perquè és Alfa i Omega, i la primera lletra de l'abecedari, i és circular, perquè Déu és centre; la segona figura serveix a la primera i a la tercera; la tercera correspon a les criatures, i la quarta, de tres cercles, que combinen les lletres de cadascun, resultant-ne gairebé dues mil combinacions (p. XIV-XV). Zepeda, doncs, hi preveu un desenvolupament matemàtic en l'acte de raonar, com bon enginyer que era. No es tenen notícies de la seva *Art breu*, i, a continuació, descriurà dues figures circulars, una de rectangular i una de tres cercles, fet que indica que té davant seu la 126. *Ars brevis* (Pisa, gener, 1308), conservada en abundants manuscrits dels segles XIV-XV, així com editada repetidament (1481, Barcelona - 1651, Strassburg).¹⁰

Definiciones de los Principios

Basant-se en Aristòtil (1-2 *Post.*), les definicions són *quid nominis* –què significa el nom de la cosa– i *quid rei* –què és la cosa–, de manera que les definicions es faran per la *quiditat*, no pels efectes de les quatre causes. A partir de la definició lul·liana dels divuit principis absoluts i relacionals (p. XVI-XXXIV), Zepeda fa la corresponent explicitació personal, i, quant al principi de la Veritat, es fonamenta en la Metafísica d'Aristòtil:

Texto: «*La Verdad es aquello, que es verdadero de la Bondad, Grandeza, &c.*»

Comento: «Esto es que por *Verdad* todos los principios son primitivos, reales, verdaderos, necesarios y naturales: y assi es forçoso que ella lo sea tambien; porque si no fuesse primitiva y necessaria, todas las cosas, que tienen ser primitivo, no serian necessarias, ni verdaderas; siendo assi que la *Verdad* presupone el ser, y *Poder* y el obrar con perfeccion; pues segun Arist. 2. Metha. *Verissimum est quod est causa aliis ut sint vera*. Esto es, que aquello que es verdaderissimo, que es causa ò principio paraque las otras cosas lo sean. Y así la *Verdad* es primitiva y necessaria, paraque los entes primitivos y necessarios sean verdaderos... » (p. XIX).

També en el principi *Diferència*, s'imposa l'autoritat d'Aristòtil:

Texto: «*La Diferencia es aquella propiedad, por cuya raçon la Bondad, Grandeza, Poder, &c. son raçones claras y no confusas*».

Comento: «...Y para tener conocimiento de si dos cosas se distinguen ò no entre si, enseña Arist. en I Elenchor. se debe considerar si de una se dice alguna cosa, que se niegue de la otra; porque tal contradiccion no es solo de nombre, sino de nombre y de la cosa; y assi las raçones y atributos divinos se distinguen (dice nuestro Maestro) segun la naturaleza, ò *ex natura rei* segun los Escotistas...

¹⁰ Rogent i Duràn, p. 391, s. u. *Art breu*.

”*Secundum esse diversa dicuntur (Meth. 5)*, que es decir, que segun el ser, se dicen las cosas diversas: como todos los animals, que convienen en la animalidad, y las substancias en la substancia *ut sic*, y se distinguen por sus diferencias especificas...» (p. XX).

Texto: «*Principio es aquello, que se hà y refiere à todas las cosas por raçon de alguna propiedad de prioridad*».

Comento: «Explican los Theologos en Dios (assi como en las criaturas) dos modos de *Principio*: uno, que llaman *Principio quod*; y otro *Principio quo*. Aquel es aquel supuesto à quien compete alguna accion activa, ò passiva. Y el *Principio quo* es aquella virtud, que es intrinseca à qualquier cosa para producir, o engendrar: y como no se puede dar accion ni passion sin que se dè esta *Virtud y Poder*; se sigue que no se puede dar el *Principio quod* sin el *quo*; y que estos dos se distinguen entre si: como el alma que es *Principio quo* en el hombre, y este el *quod* respecto de sus operaciones. Pero como en Dios no se puede, dar semejante distincion dice Sancto Thomas 1. sentent. dist. 29, art. 3. y dist. 11. ad 2. & 3. que en Dios no se da *Principio quo* total, aunque si integro, y que lo es de la generacion el entendimiento divino connotando en obliquo la relacion de la Paternidad, por quanto no se puede entender la potencia intelectiva sin la presencia de la naturaleza divina: y siendo ambas à dos una misma cosa en numero, y comun à el Padre, à el Hijo y à el Espiritu Sancto, es forçoso que paraque se dè el principio *quo* integro de la generacion, se connote aquella propiedad, por la qual se distingue realmente un supuesto de el otro, que es en la engeneracion la relacion de la Paternidad: assi lo siente tambien San Augustin afirmando, que *generare seu dicere est potentiae intellectivae*. Esto es que el engendrar y decir es de la potencia intelectiva. Y como esta potencia es comun à las tres Personas, es necessario y conviene que se connote el *dicere*, que es solo proprio à el Padre; paraque assi se dè el principio *quo* integro de la generacion.

”Y assi de la espiracion lo es la voluntad con la presencia de la naturaleza divina, connotando en obliquo las relaciones de la Paternidad y de la Filiacion: Porque como la voluntat es comun a los tres divinos supuestos, es necessario que para la constitucion de el principio *quo* en la espiracion se connoten aquellas propiedades, por las cuales se distinguen entre si, y son mas conocidas sus operaciones: y tambien paraque una Persona no se produzga à si misma...

”Es tambien un principio *quod* total y eficiente *ad extra* respecto de las criaturas toda la Sanctissima Trinidad, como lo certifica San Augustin 5. de Trinit. diciendo que el Padre, el Hijo y el Espiritu Sancto son un principio de la criatura creandola, beatificandola y glorificandola per la *Gloria y Bondad*» (p. XXIII-XXIV).

Acabades les definicions dels principis, amb explicitació de les espècies de cadascun, s'introdueixen *Las Especies de los Principios Instrumentales* (p. XXVI-XXXIV). Espècies del Fi:

Texto: «*El Fin de perfeccion es aquel, en el qual se perfecciona la cosa, ò es aquello, por lo qual es hecha finalmente la cosa: como Dios, que es la perfeccion de el hombre; y el hombre de sus propias partes*».

Texto: «El Fin de terminacion se dice el termino de la cosa: como el termino de el Reyno, ò de el campo, &c.»...

Texto: «El Fin de privacion se dice el no ser, en el qual acaba ò fenece la cosa, ò el no ser, en el qual acaba ò fenece su ser naturalmente, moral, violenta, ò artificialmente, como la muerte, el pecado, la destruicion y ruyna de la cosa, &c.»...

Comento: «Es notorio que con la muerte fenece la vida, con el pecado la Virtud, con la ruyna la casa, con la tirania el Reyno. Y ultimamente en qualquier subjecto (que es privacion de alguna cosa) consiste el Fin de privacion.

”De los terminos de el tercer triangulo no hace mencion aqui nuestro Maestro, juzgando estàn bastantemente explicados en sus funciones; y con haver enseñado, que la *Mayoridad*, *Igualdad* y *Minoridad* se dan entre substancia y substancia; como la substancia de el Cielo que es mayor que la de un Arbol, y esta menor que aquella; y la substancia de Pedro y Juan que son iguales en *Bondad*. Tambien se dice que el Angel es mayor que el alma racional subjectivamente, pero iguales objectivamente en la substancia: *Vt sic*».

Primer triangulo llamado verde.	Diferencia. Concordancia. Contrariedad.	entre	Sensual y Sensual. Sensual è Intelctual. Intelctual è Intelctual.
	Principio.		Causa. Cantidad. Tiempo.
2. Triangulo llamado rojo.	Medio.	de	Conjuncion. De medida. Extremidades
	Fin.	de	Perfeccion. Terminacion. Privacion.
3. Triangulo llamado amarillo.	Mayoridad. Igualdad. Minoridad.	entre	Substancia y Substancia. Substancia y Accidente. Accidente y Accidente.

”Dàñe assi mismo estos principios entre substancia y accidente; como la substancia que es mayor que el accidente, y este menor que aquella en intension, è igual à su cantidad en estension. Tambien un accidente es mayor que otro, como el veer que es mayor que el oyr; y este es menor que aquel: y es igual; como el entender y amar que son iguales en el objecto. Pero nota universalmente, que la *Mayoridad* es intensiva, ò estensiva; la intensiva dice la raçon formal: como el hombre, que es mayor que el Cielo intensivamente, esto es en perfeccion. Estensivamente es la raçon material; y assi es mayor el Cielo que el hombre; y

el fuego en la estopa encendida està estensivamente, y en el hierro intensivamente»... (p. XXXIII-XXXIV).

Cloenda avaluadora de l'Art lul·liana:

«Assi mismo ademas de las diferencias, concordancias, &c. que ay entre las especies, que enseña nuestro Maestro en los susodichos triangulos, se puede descubrir un numero grande de diferencias, concordancias, &c. por los principios y terminos contenidos en cada triangulo; y por las cien Formas que se explicarán en este tratado. Como si se preguntasse la diferencia de el hombre (ù de otra qualquier cosa) por la diferencia, concordancia y contrariedad de el Arbol. Y el mas amplo y claro inquirimiento de qualquiera de estos principios es quando se hace por todos los terminos de el Alfabeto lateral, lineal ò transversalmente, investigando la diferencia de una cosa de otra en la *Bondad, Grandeza, &c.* En lo qual se manifiesta la universalidad de este maravilloso arte» (p. XXXIV).

De las Especies de las Questiones (p. XXXIV-LVIII). Deu predicaments:

1.	SI/VTRVM	dubitació	afirmació	negació	
B					
2.	QUÈ/QVID	¿què és en	¿què té en si?	¿què és en	¿què té en un
C		si?		un altre?	altre?
3.	DE QUÈ/DE QVO	¿de què és?	¿de què està	¿de qui és?	
D			fet?		
4.	PER QUÈ/QVARE	per	per agència	*	*
E		existència			
5.	QUANT/QVANTVM	¿quant és de	¿quant és de	*	*
F		simplicitat?	composició?		
6.	QUIN/QVALE	qualitat	qualitat	*	*
G		pròpia	apropiada		
7.	QUAN/QVANDO	¿quan està en	¿quan té	¿quan és en	¿quan té
H		si?	quelcom en	un altre?	quelcom en un
			si?		altre?
8. I	ON/VBI	¿on és el	¿de què és el	*	*
		lloc?	lloc?		
9.	COM/QVOMODO	¿com és en	¿com és en un	¿com	¿com
K		si?	altre?	moltes	transmeten la
				coses són	seva
				en un tot?	semblança?
10.	AMB QUÈ/CVM	¿amb què	¿amb què està	¿amb què	¿amb què
K	QVO	està en si?	en un altre?	molts estan	transmeten la
				en el tot?	seva
					semblança?

«Las Questiones son de tres maneras, unas de el hecho: como si se preguntasse quien se persuadirà que Mahoma compuso el Alcoran; sino es creyendo su Historia: otras son inutiles, como si se preguntasse quantas arenas ay en la mar; i otras son sabibles, que se hacen de cosas particulares, ù de cosas universales; y estas causan Ciencia: y son de las que trata nuestro Maestro en estas questiones, que llama reglas generales; y son unos modos de aplicar los atributos à los subjectos, y unas questiones universales, por las quales se pregunta generalmente de qualquier cosa: y son como ciertos indices, que significan la verdad de las cosas, y representan su ser debajo de diversas consideraciones; porque de una manera lo representan por si es? que porque es? reglando assi nuestro entendimiento, para formar diversos conceptos è inquerir la *Verdad*. Y cada una de estas reglas tiene sus especies, con las cuales asciende el entendimiento à el conocimiento de la quiddidad de qualquier ser segun todas sus condiciones. Las quales se descubren por las cinquenta y quatro especies indicadas en la Tabla antecedente. I de ellas diremos brevemente lo que nos enseña nuestro Maestro en el Arte breve y magna, que es como se sigue» (p. XXXV).

En l'exposició del primer predicament, *B. Si es* [Duda. Afirmacion. Negacion], Zepeda el documenta amb una notable quantitat de fonts (p. XXXVII-XXXVIII): Nou Testament, Antic Testament, Cartes de sant Pau, Llibres sapiencials, Salms, Símbol de sant Atanasi, sant Tomàs [q. 28, art. 2 & 1., dist. 32, art 1: *Spiritus Sanctus est nexus seu medium, quo Pater et Filius amore notionali ad invicem amantur*, essent l'Esperit Sant l'amor nocional], sant Agustí (*Quaest. de Trinitate*), etc.. Encara:

«Que sea el medio, lo explica S. Thomas q. 28. art. 2. & 1. sec. dist. 32. ar. 1. *Spiritus Sanctus est nexus seu medium, quo pater et Filius amore notionali ad invicem amantur*, esto es que el Espiritu Sancto es el ñudo, ò el medio por el qual, ò con el qual se aman reciprocamente el Padre y el Hijo con amor nocional: y este amor es por el qual el Padre ama à el Hijo, y el Hijo ama à su eterno Padre: porque aunque tambien se aman entre si el Padre y el Hijo por el amor essencial; entonces no es por el Espiritu Sancto que es el amor nocional.

«Y poniendo egeemplo S. Agustin en lo creado dice que el Espiritu Sancto es medio entre el Padre amante, y el Hijo amado y amante; assi como el amor es virtud que une dos cosas entre si, esto es el amante y el amado. Y *quest. de Trinit.* dice que el Espiritu Sancto es, por el qual el engendrado es amado de el engendrante, y este es amado de el engendrado.

”En que dice Origenes, *quod Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia Persona in Trinitate: secundum verò habitudinem est medius nexus ab utroque procedens*. Que sea el fin de todas las cosas, lo dice San Juan en el Apocalipsis, llamandole Alpha & Omega [21, 6: “Jo sóc l’Alfa i l’Omega, el Principi i el Fi].

”Que sea la mayoridad lo declara S. Aug. afirmando que es la agregacion de todos los bienes sin defecto alguno; y assi el summo bien.

”Que sea la igualdad misma lo declara el Symbolo de San Athanasio. *Sed Patris et Filii et Spiritûs Sancti una est divinitas, aequalis gloria, &c.*

”La minoridad no la ay en Dios, como se hà dicho» (p. XXXVII-XXXVIII).

Concretant, la ‘(F) Quantitat’ (p. XL i XLVII)

Zepeda havia comprès que la quantitat és aplicable a tot –Física i Metafísica–, i elabora una article ben precís del concepte que avui dia fa tanta notícia, com és la Física quàntica, l’aplicació de la qual ha estat restringida a afers materials que l’han convertida més aviat en una mecànica, aplicada a partícules mínimes, que és el *quantum* de l’energia, de funció probabilística. Doncs, no!, el *quantum* és aplicable, des de la facultat intel·lectiva humana, absolutament a tot, fins i tot a Déu (¿?):

«A la F toca la regla de Cantidad: como quanta es la cosa? Y por ella se inquiera la cantidad assí de las cosas corporeas, como de las espirituales; y no solo de el accidente en quanto connota les tres dimensiones, sino de la de perfeccion y grandeça substancial. Y lo mismo se debe considerar en las potencias y operaciones intelectuales, a las cuales llamamos grandes ò pequeñas. Y adviertese que en las cosas corporeas notamos cantidad substancial, en quanto el cuerpo pertenece à el predicamento de substancia; segun lo que havemos dicho de los correlativos de la *Bondad* en el predicamento de cantidad.

”Ay assimismo cantidad en el movimiento, en el tiempo, en el lugar, y en todas las cosas à su modo (excepto Dios). Y assi para descubrirla enseña nuestro Maestro dos especies, la una de cantidad continua, y la otra de cantidad discreta. La primera difinen los Filosofos diciendo que es aquella, que es divisible en infinito; y los Logicos dicen, que es la unidad de el termino, à el qual se copulan las partes. La discreta es la numeral, ò la que contiene en si diversas partes de la cantidad continua; segun lo qual si se preguntasse por la primera especie quanto es Dios?, se responderà, que no es quanto; porque no es corporeo, ni terminado substancial, ni essencialmente: pero tiene essencia continua è infinita, assi como *Bondad*, *Grandeza*, *Duracion*, &c. porque en el ente infinito no puede caer cantidad; de el mismo modo que no puede caer tiempo en la eternidad.

”Y à la question de quanto es el entendimiento? se responde, que es tanto, como el ser de su essencia. O que es tan grande, quanto puede ser por su cantidad espiritual; no lineal, superficial, ni profundamente; porque estas dimensiones solo se hallan en la cantidad material, que llaman *Molis*.

”Por la segunda especie se responderà que en Dios ay cantidad numeral, ò *secundum quid*, esto es segun la descripcion de numero; como en todos los correlativos de sus divinas raçones (segun havemos dicho) assi son en la *Bondat* el bonificante, bonificado y bonificar; donde el bonificante se conoce distinto de el bonificado; y el bonificante i bonificado conocen distinto el bonificar, que son las tres Personas de la summa Trinidad; y por la descripcion de numero (ò numero *secundum quid*) constituyen el numero ternario.

”Y en quanto à el entendimiento se dice, que es tanto, quanto son sus correlativos, en los quales està estendida y sustentada su essencia, esto es en su inteligente, inteligible, y

entender; y està integrado de estas partes, y obra sus operaciones intelectuales: como el hombre que està integramente constituido de cuerpo y alma como partes, y consiste en ellas, y obra por ellas. Y assi como se ha dicho de estas cantidades se puede decir de todas las formas superiores (que causan cantidades continuas y discretas) y de las inferiores: como el oro, la planta, &c. y la torre y nave y demas cosas hechas por artificio. Notando que lo artificial no es tan continuo, como lo natural» (p. XL).

Zepeda vol exemplificar més les explicacions anteriors, perquè té una font al davant prestigiosa, les obres del franciscà Bernard de Lavinjeta († ca. 1530), el qual fou mestre de Teologia a París i a Salamanca, i a Tolosa de Llenguadoc, i un gran editor d'obres lul·lianes: 126. *Ars brevis* (Lió, 1514), 65. *Arbor scientiae* (Lió, 1515), i junts la 101. *Logica brevis et nova*, el pseudolul·lià *De venatione medii inter subiectum et praedicatum* i el 163. *Tractatus de conversione subjecti et praedicati per medium* (París, 1516); 170. *Liber lamentationis Philosophiae seu duodecim principia Philosophiae* (París, 1516), la 156. *Metaphysica nova et compendiosa* (París, 1516), i el 128. *Ars generalis ultima*, amb unes *Annotationes in artem magnam* (Lió, 1517). Lavinjeta demostrà la incorporació de l'enciclopèdia lul·liana a la teoria del coneixement en l'*Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* (Lió, 1523), i defensava que l'*Art* lul·liana és una tècnica memorística –mnemotècnia– que va més enllà del mètode de la localització, iniciat, segons que sembla, pel poeta grec Simònides de Ceos (ca. 556 aC - Siracusa, ca. 468 aC).

«Pero antes me hà parecido siguiendo el dictamen de la viñeta [Lavinjeta] dar solucion à diversos Paralogismos, que algunos oponen contra las especies de estas reglas. Que sea Paralogismo, y que Silogismo, se aplica muy particularmente en nuestra Logica; y assi solo se ha de observar, que el Paralogismo es un modo de argumentar engañoso; y que no siendo en la forma debida, tiene no obstante apariencias de Silogismo» (p. XLV)..

«Contra la primera especie de la cantidad continua de la regla F. se disputa assi. *Ningun quanto continuo es compuesto: cierto quanto continuo es compuesto, y no compuesto*, esto es contradictorio: luego, &c. Distinguese la mayor concediendo que en lo creado, ningun simple intenso continuo tiene de que està compuesto; y negando si se refiere à la primera causa; respecto de la qual todas las cosas son compuestas. Porque las essencias mismas de las cosas creadas (que son simplicissimas) comparadas con Dios son compuestas à lo menos de sus tres correlativos, esto es de su *Tivo, Bile y Are*. Y aunque en Dios se dan

”Contra la segunda especie de la cantidad discreta se dice. *Ninguna cantidad discreta es quantificable; alguna cantidad discreta es quantificable: luego alguna cantidad discreta es quantificable y no es quantificable*, esta es contradiccion: luego, &c. Concedese la mayor si se entiende, que la cantidad discreta no es quantificable, en quanto es discreta *reduplicativè*; porque todo lo que es *in facto esse* no està *in fieri* de aquello mismo, esto es, que todo lo que està en acto, no puede estar para ser hecho en

tambien los dichos correlativos, se hà de notar, que cada uno es el otro, y todos tres cada uno: y en la criatura el uno no es el otro realmente: como la *Bondad* en Dios es el bonificativo, y este la *Bondad*, y lo mismo de el bonificante y bonificado; y assi se concede la menor, y niega (como se hà dicho) la consecuencia.

aquello mismo, en que està actualmente: pero se niega que no pueda ser quantificable la cantidad discreta, en *feri* por raçon de la multiplicacion de el compuesto, ò de el numero: y assi es verdadera la menor; y falsa la consecuencia, si se toma *copulativim*, ò se hà de distinguir como arriba » (p. XLVII)...

De los nueve Subjetos generales (p. LVIII)

Zepeda reprèn aquí el text de la 125. *Introductorium magnaë Artis generalis seu Liber de uniuersalibus*.

1. Déu. 2. Els Àngels (p. LIX) són tractats des de les doctrines d'Aristòtil (1, 2 *Physic.*, 1. *De causis*, 5. *Metaph.*, també 1. *Caelum et mundus*), sant Agustí (Gènesi), Damascè (*Sentències*, I) i encara amb diverses fonts que certifiquen que els àngels foren creats i compostos (com les ànimes racionals) de gènere i diferència. 3. Cel (p. LXIII). El cel és superior a tots els éssers sublunars, i com ensenya el mestre Ramon Llull a l'*Arbre celestial*, i també Aristòtil, està constituït per la cinquena essència de la matèria; només té contrarietat accidental. 4. Hombre.

Texto: «*El Hombre es substancia sensual è intelectual, ò es animal hombrificante, à el qual compete propriamente el hombrificar.*

”*El Hombre tiene natural y esencial Bondad, Grandeza, &c. en dos maneras, es à saber, sensual e intelectual, por quanto està compuesto de alma racional y cuerpo. El alma racional es forma intelectual, que informa el cuerpo de el hombre, dandole el ser humano, y conservandole en la especie humana. Y tiene esencialmente tres potencias, es à saber memoria, entendimiento y voluntad, con las quales obra todo lo que obra. Y el cuerpo de el hombre està constituido de la elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, y es movido à sus operaciones por la forma susodicha. Y se puede tratar de èl por las diez Questiones, investigando de el hombre: por si es? que es? de que es? &c. siguiendo las condiciones ya dichas*» (p. LXIV).

Comento: «Define nuestro Maestro el sujeto hombre, no solo por animal racional, juzgando ser muy genericos estos terminos; y añade una diferencia específica, que solo puede convenir à el hombre, que es el de hombrificar; esto es, que tiene potencia para engendrar otro hombre. Advirtiéndole que no se ha de tomar el acto por la potencia; porque entonces seria accidental, y no esencial la difinición de el hombre. Y este modo de difinir es mas propio que el que se usa ordinariamente; porque el ser racional compete segun muchos tambien à los Angeles; y el ser animal à todos los demas vivientes; y por esto quando se dice que el hombre es animal racional, no se difine por la diferencia, que le debe separar y distinguir de otro qualquier sujeto: y no ay otra diferencia que distinga y

separe el hombre de otro qualquier subjecto como el hombrificar. Y como dice Valerio de Valerio en la explicacion de el Arbol de la Ciencia fol. 975.¹¹ Si es necessario segun Aristoteles difinir el jumento, es fuerça el decir, que es animal irracional, que rebusna. La qual difinicion es impropia por razon de la diferencia; porque la irracionalidad no es diferencia especifica de el jumento; y la rebusnalidad (que se le atribuye como diferencia propia) es muy dudosa; porque no se sabe si ay otros animales que rebusnen: y siendo ignorada la diferencia especifica; tambien es ignorado el proprio, que emana de ella: y assi segun nuestro Maestro es mejor difinir el jumento diciendo, que es animal irracional que puede engendrar otro jumento; con que se define por la potencia generativa, que tiene de producir su semejante, ò por la forma de el todo.

”De que se sigue que la difinicion, que dà nuestro Maestro de el hombre, es la mejor; y consiguientemente las de todos los seres, difiniendolos por sus propiedades essenciales especificas, y que no pueden competir à otro. De que trataremos muy largamente en nuestra Logica.

”Este subjecto se puede discurrir por todos los principios y reglas de este arte; como todos los demas de el mundo; guardandole su *Diferencia* y *Mayoridad* de todos los demas entes sublunares, y la *Concordancia*; y la de sus principios corporeos y espirituales: de que trata nuestro Maestro en el Arbol Humanal» (p. LXIV).

5. Imaginativa

Texto: «*La Imaginativa es la potencia ò parte animal, por la qual el animal imagina aquellas cosas, que le fueron representadas por los sentidos corporeos. Y tiene essencial y natural Bondad, Grandeza, Instinto, Apetito, Delectacion, &c. son Contrariedad essencial; y tiene tres potencias que le son coessenciales, es à saber instintiva, apetitiva y recordativa. Y puede ser conocida preguntando de ella; Por si es? Que es? De que es? siguiendo, &c. ».*

Comento: «Trata nuestro Maestro muy particularmente de esta forma en el Arbol imaginal y en las lamentaciones de la Philosophia,¹² donde prueba las tres potencias que dice ay en la Imaginativa; como la instintiva que tienen los animales para discernir las cosas que les son utiles, y las que les son dañosas: por esta potencia el perro conoce à su dueño y à el extranjero. Por la apetitiva apetece todo lo que le es util y que concierne à su conservacion, y à la produccion de su semejante. Por la recordativa se acuerda la Golondrina y la Cigüeña de su nido, el Perro de su casa, y el Buey de su pesebre. Pero no todos los animales brutos tienen la imaginativa (como enseña nuestro Maestro en su Rethorica),¹³ porque las Moscas, Gusanos y otros carecen de ella; como se experimenta en la Mosca; porque aunque este animal aya sido maltratado en un lugar, y vea muertos en èl muchos de su especie, no por esso deja de bolver à el mismo lugar, sin recordar el peligro passado. Lo que no sucede à el animal dotado de esta potencia Imaginativa; como se

¹¹ Rogent i Duràn, p. 115-116.

¹² Llull, París, febrer, 1311, 170.

¹³ Llull, Xipre, setembre, 1301; no s’hi troba la referència expressa, i potser ho dedueix de la Distinció II, 4. Bells exemples, on es descriuen comportaments de diversos animals.

reconoce hasta en el torpe jumento; que haviendo tropezado y caydo en un lugar, se recela quando buelve à passar por èl» (p. LXIV-LXV).

6. Sensitiva

Texto: «*La Sensitiva es la potencia, con la qual el animal siente lo sensible, es à saber lo visible, oyble, &c. y tiene essencial y natural Bondad, Grandeça, &c. y puede ser conocida preguntando de ella por si es? que es? de que es? &c. y tiene seys sentidos particulares, es à saber la Vista, Oydo, Gusto, Tacto, Olfacto y la Habla; en los quales està diversificada. Y semejantemente se debe tratar de sus principios essenciales y particulares segun las quatro condiciones dichas*» (p. LXIV).

Zepeda recolza, d'acord amb l'*Arte magna y breve*, el sisè sentit, l'afat, en tant que té el seu objecte sensible com tenen els altres sentits: el verb intern no es pot fer sensible si no és per la veu, com una paret és visible pel color com a objecte especificatiu de la vista; la veu, respecte del verb intern, fa sensible la concepció de l'enteniment per la paraula.

Comento: «Y de el mismo modo que los demas sentidos tienen su fin, lo tiene èl de el habla segun su existencia; que es para ser declarativa de las concepciones, que un espiritu racional forma de Dios, de los Angeles, &c. Y de todas las cosas genericas y abstractas, que constituyen el objeto y la ciencia; haciendo exteriormente sensible por la voz articulada el verbo concebido interiormente por el entendimiento, para introducirle dentro de el sentido de aquel, que lo escucha; y hacerle consiguientemente comprehender por su espiritu las mismas verdades.

”Tiene assi mismo este sentido su organo y las otras partes necessarias, para llegar à su *Fin*, de el mismo modo que los otros sentidos. De que se infiere que no ay raçon porque sea excluydo de su numero; siendo assi que estableciendo seys sentidos, se constituye y cumple el numero perfecto; y con el comun el de las graduaciones Filosoficas. Ademas, que en esta potencia se halla el medio necessario, para formar la sensacion, como en los demas sentidos, que se admiten vulgarmente: porque es cosa evidente que el ayre es medio necesario, para formar la voz; assi como para veer y oyr las cosas. De que se sigue se debe admitir el habla por el sexto sentido por competirle todos los requisitos, que à los demas» (p. LXVI-LXVII).

En el posterior II. *Arbre sensual*, III. Branques, queda detallat el sentit sisè, l'afat.

L'òrgan de l'afat, doncs, és la llengua i el seu instrument és el moviment, que comença en el pulmó on es pren la concepció, que ve successivament a la llengua, i de la llengua, al paladar, en els llocs de les vocals. Ramon Llull rememorarà anys més tard la gran potencialitat que té el sentit de l'afat, tant per a fer el bé com per a fer el mal, en l'obra 179. *Liber de forma Dei* (París, juliol de 1311), qüestió 98, lín. 1.946-1.959.

► Cent formes

Zepeda ofereix un llistat de cent Formes advertint que algunes d'elles no apareixen en els arbres Elemental, Humanal i Qüestionallullians, i afirma que aplicant-les a qualsevol subjecte s'obtenen d'ell coneixements més grans i arcans: es tracta d'un llistat extret de l'obra 125. *Introductorium magnae Artis generalis*, de 115 formes, com ha estat fent fins ara –amb una explicació àmplia i detallada de cadascuna–, de noranta-vuit formes (p. LXXII).

Zepeda qualifica les Cent formes d'art cabalística (p. LXXIII), en tant que cal abraçar totes les ciències, i hi aplica la doctrina dels filòsofs presocràtics, amistat/odi: no hi observarà cap dels quatre ordres de les Formes lul·lianes que es troben en les cinc obres que porten la llista de les Cent formes, encara que hagi citat l'*Art breu* en moments precedents: 65. *Arbre de ciència / Arbor scientiae* (Roma, 29 de setembre de 1295-1 d'abril de 1296), 101. *Logica noua / Lògica nova* (Gènova, maig de 1303; traducció catalana feta a Montpeller el 1304), 126. *Ars breuis* (Pisa, gener, 1308), 128. *Ars generalis ultima* (Lió, novembre, 1305-Pisa, març de 1308), 253. *Ars consilii* (Tunis, juliol, 1315). Raó perspicaça:

«assi el curioso puede especularlas cotejando las unas con las otras, y aprovechandose de todas en la explicacion de qualquier subjecto. Notando tambien que nuestro Maestro puso expressamente las Ciencias entre estas formas, para dar à entender y enseñarnos, que estas [*les Formes*] se pueden aplicar assi en las cosas naturales, como en las morales, y juntamente en las Ciencias» (p. LXXII)...

De las Definiciones de las Cien Formas (p. LXXIII)

Les Formes organitzades per Zepeda seran explicades en parella o una per una, fent al·lusió al llibre on són tractades per Ramon Llull.

Texto: «*La entidad es aquello, por lo qual el ente es ente, y produce el ente, de la misma manera que la Bondad es aquello, por lo qual lo bueno es bueno, y obra lo bueno, &c.*

”*La essencia es aquello, por lo qual es el ser: como el hombre lo es por la humanidad, y el ente por la entidad*».

Comento: «Este ente pues es en dos modos, à saber *participialiter* y *verbaliter* o denominativamente: este ultimo es el ente transcendente, y el que incluye en si quiddidad, naturaleza, essencia y ser, y en este modo es el ente el objecto adecuado de la Metaphisica. El participialiter incluye en si demas de las formas dichas la fingularidad y existencia: y en este modo conviene à el que està existiendo actualmente» (p. LXXIII).

Texto: «*La Opinion es la credulidad de alguna cosa con duda*».

Comento: «Tratase muy largamente de esta forma en la Logica; y assi mismo en la Regla B. se dio à conocer que la opinion es acto secundario de el entendimiento; siendo su

primario el entender la verdad sin cautivarse ni atarse à el dicho ò parecer de otro» (p. XCVII).

Texto: «*La Predestinacion en la Divina sabiduria es el acto, que entiende los hombres elegidos para su salvacion eternamente con justicia. Y esta predestinacion en Dios es Idea [com a forma ideal], la qual es Dios. La Predestinacion es acto de la Divina sabiduria, que entiende los que hân de ser reprobados y condenados con justicia*» (p. CIII).

Comento: «Esta es una materia muy debatida en las Escuelas y requiere para su explicacion y prueba muchos cuerpos de libros; y assi dirè solo ser evidente que las cosas no son porque Dios las entiende; porque si esto fuera assi, todas las cosas serian necessariamente, y no havia libre alvedrio. Dios pues conoce en su Divina sabiduria las cosas, como ellas son: y assi los hombres, que se han de salvar y que se han de condenar...

”O segun dice nuestro Maestro (usando de los terminos de el arte) el divino inteligente eterno entiende en su proprio inteligible eterno todas las cosas passadas y las nuevas, que han de ser segun el decreto; aquellas son à parte *ante* ù desde toda su eternidad; y estas à parte *post* ò en lo eterno: y assi el predestinado existente entre los dichos terminos es vestido de la predestinacion nueva accidentalmente. Y por esta raçon la Predestinacion es Idea en Dios; y respecto de el hombre es habito creado. A el qual se dispone libremente el predestinado obrando lo bueno; como el Juez, que se dispone à juzgar por el habito de justicia. De otra manera la Predestinacion, que es Idea, no tendria modo de crear la Predestinacion nueva ab eterno en lo eterno, ò eviterno (p. CIII).

Texto:

«*La Ciencia es el conocimiento necessario y verdadero de las cosas, conseguido por el verdadero entender. La Ciencia general es un cierto habito, que es aplicable; por cuya raçon todo lo sabible de las otras ciencias està en potencia en dicho acto para ser sabido*».

«*El entendimiento humano imagina, el qual en una hace ciencia de tres maneras, es à saber en este mundo. La 1. por la naturaleza de el sentido y de la imaginacion. La 2. por su naturaleza sobre su imaginacion. La 3. sobre su naturaleza en la naturaleza y perfeccion de lo supremo. Y assi la raçon de el humano entendimiento es tripla segun el tripla modo susodicho, que tiene en entender*».

Comento: «Hase de notar en este Texto, que N. Maestro passa à discurrir de las ciencias sin declarar otras formas; de que trata en su arte magna. Y por quanto las explica en el Arbol Elemental de este libro, acudirà el Lector à el; no pudiendo yo dilatarme en su declaracion, por no hacer mayor este Introductorio que la obra» (p. CVI)...

«En quanto à la primera parte de el Texto, se ha probado en el principio de este Introductorio, ser necessario el que se dè una ciencia universal (como lo es esta de nuestro

Maestro) que contenga debajo de si todas las demas ciencias, esto es potencialmente; como lo indica el mismo texto, diciendo que debajo de el habito de esta ciencia està en potencia todo lo sabible de las demas ciencias. Sin que de esto se diga, que èl que sabe esta ciencia, sepa actualmente todo lo contenido en las otras, pero si en potencia: por raçon de que nuestro entendimiento es sucessivo en sus operaciones; y de que es mas lo sabible en habito respecto de la potencia, que habitua, que lo sabido en acto : assi como en la naturaleza es mas lo generable en habito por raçon de la potencia, donde està, que lo engendrado en acto; es pues esta ciencia un habito general aplicable à las demas ciencias; y su objecto es general à los de otras ciencias : por quanto mezclando sus terminos y principios universalissimos con los terminos y principios de las otras ciencias, nuestro entendimiento deduce y alcança el conocimiento de ellas» (p. CVII).

Texto: *«Arte General es un estatuto universal para todas las ciencias por sus principios primitivos y generales, en los quales se manifiestan con claridad y poder sus unidades. Item el Arte general es un don de Dios, paraque el humano entendimiento tenga un instrumento general para conocer necessariamente las verdades de los entes, en las quales reposa; paraque estè apartado por el verdadero entender de las opiniones y errores».*

Comento: «Que sea Arte general se explicò tambien en el principio de este Prologo y se probò ser necesario el que se dicesse: y consiguientemente que lo era este de nuestro Maestro, cuyo objecto es todo lo sabible, ò la verdad universal: y assi todas las demas ciencias y artes estàn debajo de el, como los inferiores debajo de su superior, subministrando à todas el modo de investigar la verdad de sus mismos objectos por un numero incomprehensible de argumentos y soluciones: como se declaró en la explicacion de las figuras.

”Que sea un don de Dios, es manifiesto; pues ningun entendimiento humano pudo conseguir invencion tan admirable con sus fuerzas naturales; y parece dà à entender aqui nuestro Maestro lo que havemos referido en su admiranda vida» (p. CVIII).

Acabades les definicions de les formes, «Siguen los principios de cada Ciencia segun su proprio subjecto, y primeramente de la Theologia» (p. CX-CXXV).

Theologia

Texto: *«Dios es el subjecto en la Theologia, y se dice subjecto, por raçon de que todo lo que se trata se dirige à dar noticia de Dios. El fin de la Theologia es conocer à Dios, honrarle, alabarle y servirle. Y usar con la Theologia de las virtudes contra los vicios, para conseguir la bienaventurança. Los principios de la Theologia son la essencia Divina, vida, dignidades, actos, formas, relacion, ordenança, accion, articulos, preceptos, exposicion, primera intencion, segunda intencion»* (p. CX).

Comento: «Haviendo nuestro Maestro tratado antes y definido cada Ciencia en particular, buelve à tratar aqui de sus objectos, principios y fines. Quales sean los de la Theologia los manifiesta en el mismo Texto, y los enseña en el Arbol Apostolical y en el

Divinal. Donde prueba la unidad de esencia, las operaciones *ad intra*, las razones y dignidades divinas, la ordenança, y demas principios de esta Ciencia, donde podrá el Lector coger el fruto desseado si se aplicare à su estudio con atencion, egercitantose en las virtudes, por cuyo medio puede esperar, conseguirà el fin, paraque fuimos creados».

Philosophia

Texto: «*La delectacion de el saber es el subjecto de la Philosophia, el fin conocer la causa primera y los secretos de los effectos. Son los principios la primera causa, el movimiento, inteligencia, el orbe, la forma universal, materia primera, naturaleza de los elementos, los simples, apetito, potencia, habito, acto, mixtion, digestion, composicion, alteracion*».

Comento: «Dice el Texto que la delectacion es el subjecto de esta Ciencia, no el objecto: porque este es la substancia natural. Y assi en otra parte definiendo la Philosophia dice nuestro Doctor Iluminado, que es el fubjecto, en que el entendimiento se contrae à todas las Artes y Ciencias: esto es, que en la Philosophia puede el entendimiento adquerir naturalmente el conocimiento de todas las Ciencias: porque con la Philosophia puede discurrir por los principios substanciales de este arte y por las cien Formas y descubrir por ellas y por las reglas lo arcano de esta Ciencia; siendo assi que el Filosofo trata naturalmentc de los Angeles, de el Cielo, de el hombre, y de los demas subjectos especificados en el Alfabeto; y de sus potencias, formas, y virtudes.

”En el Texto se descubre la orden de la Creacion. Donde la primera causa es el primer motor causando el primer movimiento en las cosas creadas, passandolas de el no ser à el ser, la inteligencia sagnifica la creacion de los Angeles, el Orbe es el universo constituido de la forma y materia universales primitivas, de cuya quintaessencia¹⁴ fueron hechos los Cielos, y los Elementos simples de el Chaos; cuya naturaleza, apetito y demas principios de el Texto se reconocen por los Arboles Elemental, Vegetal, Sensual, Imaginal, Humanal, Celestial y Egemplifical de esta obra» (p. CX-CXI).

Derecho

Texto: «*La Justicia és el subjecto en el Derecho. El fin el que aya paz y concordia entre las Gentes, paraque sirvamos à Dios con limpieça y honestidad.*

”*Los principios son amar à Dios, vivir honestamente, dar à cada uno lo que es suyo. Amar à Dios es principio para usar de las virtudes, y apartarse de los vicios. Bolver y dar à cada uno lo que es suyo es principio para satisfacer de si mismo à Dios, à si mismo de si mismo, y à su progimo de si mismo. O los principios son estos, Forma, Materia, Derecho general, Comun, Especial, Natural, Positivo, Canonico, Civil, Consuetudinal, ò de Costumbre, Theorico, Practico, Militar, Comparativo, Antiguo, Nuevo*».¹⁵

¹⁴ Èter: 2. *Llibre de contemplació en Déu* (Mallorca, 1272 en àrab – 1 de gener de 1273 en català), caps. 32 i 175; 65. *Arbre de ciència / Arbor scientiae* (Roma, 29 de setembre de 1295-1 d'abril de 1296), 5. Fulles de l'*Arbre celestial*.

¹⁵ 15. *Liber principiorum iuris* (Mallorca/Montpeller, ca. 1278), Distinció I: 13. De iure nutritiuo, en lloc

Comento: «Estos ultimos principios son segun los de el Arte de nuestro Maestro, en el qual discurre de la forma y materia de el derecho aplicandola à los *Tivos* y *Biles*; y dividiendo el derecho en el Divino, en el de las Gentes, en el cultural y en el civil...

”Pero otros con San Isidoro dividen el derecho en Ley eterna, natural, humana y divina...

”No obstante esto los Juristas dividen el derecho solamente en el natural y positivo, y este en el derecho de las Gentes y en el Civil.

”El derecho, ò es Theorico, ò Practico, aquel es el que consiste solo en la especulacion. Y el practico es quando passa la contemplacion à los actos. Empero como trata nuestro Maestro de esta Ciencia muy particularmente en el Arbol Imperial, enseñando el modo de reducir la multitud de sus principios à un numero determinado de los mas universales; acudirà el Artista à el lugar citado para tener mayores luces de esta Ciencia. Notando que la Ley (paraque lo sea) deber ser justa para el bien comun; honesta y ordenada para la utilidad de los hombres; possible segun la naturaleza y costumbre de la Patria; manifiesta, util, y necessaria à el lugar y tiempo» (p. CXIII-CXIV).

Medicina

Texto: «*La salud es el subjecto en la Medicina; y el fin, que el cuerpo sensado pueda tener las operaciones, que le competen. Los principios son tres, es à saber las cosas naturales, las innaturales y las contra naturaleza. Las cosas naturales son siete, es à saber los alimentos, complexiones, humores, miembros, virtud, operaciones, y especies. Y quatro cosas son anexas à las susodichas, es à saber, la edad, color, figura, y distancia entre el Varon y la Hembra. Las innaturales son diez, es à saber, la vianda, ayre, bebida, sueño, vigilia, egercicio, accion, replecion, vacuidad, y los accidentes de el alma.*

”*Las cosas contra naturaleza son tres, à saber, la enfermedad, la causa, el accidente*» (p. CXIV).

Comento. Zepeda dóna encara la bibliografia lulliana sobre Medicina: «Libro que compuso de los *principios* de ella;¹⁶ y en otro que hiço de la graduacion de las enfermedades y de las qualidades de las Plantas;¹⁷ y en esta obra en el Arbol Humanal y en el Questional, en las Questiones de la Medicina». El metge ha de conèixer la mixtió de les regles i principis artístics, quan fa medecines, ungüents, xarops, etc., així com la influència dels planetes i astres, perquè conegui en quina constel·lació començà el malalt i quan se li han d’aplicar les medecines:

«y de este mismo parecer es Hypocrates en su tratado de la significacion de la vida y muerte segun el movimiento de la Luna, y aspectos de los Planetas citado y referido por Juntino en el Tomo 2. de su Astronomia. Folio 1077» (p. CXIV).

de ‘Militar’. També sobre el Dret: 34. *Ars Iuris* (Montpeller 1285-1287), 108. *Ars Iuris naturalis / Ars de Iure* (Montpeller, gener, 1304), 127. *Ars brevis, quae est de inuentione Iuris* (Montpeller, gener, 1308).

¹⁶ Lull, Mallorca/Montpeller, ca. 1278.

¹⁷ Lull, Nàpols, 1294.

El metge amb la imaginativa, coneix la vegetativa per aprendre els graus de les herbes:

«Y ultimamente està obligado à tener conocimiento de la constitución de la elementativa, para no ignorar qual elemento domina en el mixto; y los elementos que concuerdan, ò contrariàn entre si; y las qualidades por cuya raçon son contrariantes, ò concordantes; y de que modo constituyen los triangulos, quadrado y circulo; y de que suerte se estàn continuamente circulando: como lo enseña nuestro Maestro en el Arbol Elemental y havemos indicado en este Tratado. Y teniendo el Medico todos estos conocimientos será perfecto en su profession» (p. CXV).

Geometria

Texto: «*La Cantidad continua immobil es el subjecto en la Geometria. El fin el conocer las longitudes, latitudes y profundidades de las cosas corporeas. Los principios son diez, es à saber, Punto, Linia, Angulo, Figura, Cantidad, Centro, Capacidad, Longitud, Latitud y Profundidad*».

Comento: «Escribe aqui nuestro Maestro el subjecto y principios de la Geometria, cuya explicacion requiere otro lugar. Y Euclides dà en sus quince Libros bastantes Theoremas y Problemas para demostrar (como hace nuestro Doctor) que el punto es un indivisible, que carece de toda dimension actualmente, aunque potencialmente las incluye todas: y de cuyo colamiento ò fluxu (segun se hà dicho) se constituye la linia. Y esta es un cuerpo sin latitud ni profundidad... [explicació de la línia, superfície, dimensions, angles, figures].

”La cantidad es aquel ente, que es mensurativo de la substancia. O es un accidente, por cuyo beneficio la substancia adquiere su estension segun las tres dimensiones sin confusion alguna.

”Esta estension, ò es exterior como la que vemos en qualquier cuerpo, ò interior como la que està encerrada en qualquier simiente, que sembrada, brota fuera de la tierra, y se estiende segun su especie.

”La cantidad es continua, ò discontinua. Aquella es, ò la que es una continuamente y à la vez, como un Arbol; ò la sucessiva, cuyas partes no subsisten todas a la vez, como el tiempo.

”La discontinua, ò contigua es la que no es una propiamente, aunque por su trabaçon produce un todo, como la oracion y numero.

”El centro es el lugar de qualquier cosa: y en el circulo es aquel punto, de donde todas las lineas, que se tiran à la circumferencia, son iguales entre si» (p. CXV-CXVI).

Astronomia

Texto: «*El subjecto de la Astronomia es la Cantidad continua mobil, ò la Influencia celeste. El fin el conocer las virtudes y movimientos, que tiene el Cielo en los inferiores effectivamente. Los principios son los Signos y Planetas. Los Signos son doce, Aries,*

Tauro, Geminis, Cancro, Leon, Virgo, Libra, Escorpion, Sagitario, Capricornio, Aquario, Pisces.

”*Los Planetas son siete, Saturno, Jupiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna*» (p. CXVI).¹⁸

Aritmètica (p. CXVII). Música (p. CXVII). Zepeda recull la notícia de Diògenes Laerci (*Vitae philosophorum*), segons la qual Pitàgoras fou l’inventor de la música.

Gramàtica (p. CXVIII). Zepeda fa notar que *nuestro Maestro* es refereix a la gramàtica llatina, ja que no és possible de fer una gramàtica comuna a les setantadues llengües generals. Segueix una exposició sobre les parts de l’oració, els gèneres, els casos, les declinacions, les conjugacions, el règim, la construcció, l’ortografia, la pronunciació i la Figura. Tots aquests components estan implícits en els principis de l’Art.

Comento: «Dice assi mismo nuestro Maestro que à la Gramatica y à los demas artes es aplicable el suyo por quanto de la misma manera que la Gramatica enseña el modo congruo de hablar; assi su arte el modo de hallar los demas artes; por raçon de que por los principios de este arte se pueden deducir todas la partes de la Gramatica. Como el nombre que se puede aplicar à la *Bondad, Grandeza, &c.* porque son nombres; y tambien el pronombre, por quanto este se constituye y pone por el proprio nombre; y los principios de este arte se pueden aplicar a todas las otras ciencias y se ponen por ellas; y no los de una ciencia particular por los de otra particular.... El participio es aplicable; porque tenemos todos los Conjugados que emanan de la *Bondad*; como el bonificante y bonificativo...

”De la misma manera es aplicable la proposicion y demas partes; porque assi como la Gramatica hace de si misma instrumento, con que reduce los casos en acto: assi los *Tivos* de los principios de este arte hacen de sus *Ares* instrumentos para constituir en acto sus *Biles*» (p. CXIX-CXX).

Rhetorica¹⁹

Texto: «*La Ordenança y Hermosura de las palabras es el subjecto en la Rhetorica.*

”*El Fin el mover la voluntad de el oyente à el fin desseado por las palabras pulidas, hermosas y adornadas. Los principios son forma, materia y fin. Las partes son cinco, intencion, disposicion, locucion, memoria, pronunciacion*» (p. CXXI).

¹⁸ Zepeda es basa en l’*Arbre celestial*, hi adjunta aspectes astrològics, que Ramon Llull censura (IV. Branques de l’*Arbre celestial*), i no devia conèixer el 73. *Tractatus nouus de Astronomia / Tractat d’Astronomia* (París, octubre, 1297), Pròleg, IV i V. Qüestions (final), obra que censura els falsos astrònoms.

¹⁹ Llull: síntesi de la 97. *Rhetorica noua* (Xipre, setembre, 1301), “que tambien tengo traducido al Español”.

Comento: «La Rhetorica, ò el arte de persuadir, es inventada, para hermosear las palabras, y pulir las razones en el discurso, colocandolas en èl con mayor ornato. La qual considera el Orador y sus partes, los generos y diversas especies de la oracion, el oficio de el Orador y las partes de la oracion, los trops y figuras» (p. CXXI).

Segueix una llarga exposició en la qual s'enumeren les qualitats que deuen concorre en l'orador i les parts de l'oració, ortografia i trops (quatre en l'oració i set en la paraula):

Al·legoria	Perífrasis	Hipèrbaton	Hipèrbole			
Metonímia	Metàfora	Sinècdoque	Antonomasia	Onomatopeia	Catachresis	Metalepsis

Exemple: «Metonimia (llamada Hypallagen) es quando por las causas significamos los efectos, como, el inventor por la cosa inventada; assi Baco se toma por el vino, Ceres por el trigo, Marte por el hierro, Venus por el amor. O la materia por la forma, como, el azero por la espada. Assi mismo los efectos por las causas: como, la amarillez por la muerte, y quando decimos triste vejez: tambien cuando se pone el conteniente por lo contenido: como. ciudad religiosa, siglo dichoso, España guerrera y valerosa. Tambien el poseedor por lo poseido, el General por el egercito: como, tal General fue derrotado...

”Catachresis es el abuso de una palabra, la qual se pone para significar una cosa, que no tiene nombre propio; como llamar parricida aquel, que matò à su hermano en lugar de llamarle fratricida.

”Metalepsis es la transumpcion ò gradacion de uno en otro, haciendo lo uno camino à lo otro: como cuando decimos, entrar en una negra caverna, se entiende por lo negro, obscura; y por lo obscuro, que està confusa y opaca por las espessas tinieblas; y ultimamente que por su clausura no la registran los rayos de el Sol...

”La ironia es quando con las palabras significamos una cosa, y otra con el sentido contraria à ella: como, llamar recatado à el ignorante, avisado à el tonto, moço à el viejo, &c. » (p. CXXII).

Zepeda s'estendrà encara en les figures, en nombre de deu: Epanaphora / Anaphora o Epibole, Anastrophe, Epanastrophe, Epixeuxis, Anadiplosis, Circulo, Epanalepsi, Epanados, Ploce, Polisindeton (i encara Climax: repetició de paraules trastocades), etc. (p. CXXIII-CXXIV). Definició del saber, que és un, però no únic:

Texto: «Y Teniendo la Ciencia general Principios, *Questiones* y Reglas generales para todos Artes y Ciencias, y para qualquier particular contenido en ellas, y para la unidad de el Arte, ù de la Ciencia, se revelan y manifiestan aquellas en el Arte general, siguiendo su progreso: como el particular en su universal; inquiriendo la Bondad, Grandeza, &c. è investigando de el por el si es?, que es? de que es? paraque es? &c. y por eso el Arte general es espejo de el entendimiento, en el qual resplandecen y se manifiestan las verdades de todo lo que es sabible.

«El fin de la Ciencia especulativa es la verdad, y de la practica la operacion».

Comento: «En el principio de este tratado probamos ser general este Arte para todas las Ciencias; y estar constituido de principios universalissimos, que incluyen y encierran en si todas las demas. Y que assi mismo se dan en este Arte principios y reglas, por los quales se pueden investigar las demas Ciencias: como se hà procurado manifestar en algunas de las que se hà tratado, aunque brevemente, por requerirlo assi este Comento. Y por esta misma causa no disputarè aqui quales son las Ciencias practicas, quales las especulativas, dejandolo para otra ocasion. Y contentandome con lo que dice el Texto.

«Y todo và escrito debajo de la correccion de nuestra S. Madre la Yglesia» (p. CXXIV-CXXV).

► **Approbacion.** Jesus Maria (p. CXXV): lloances a l'obra de Ramon Llull i de la tasca duta a terme pel Sargento Mayor Don Alonso de Zepeda y Adrada, però amb especial atenció pietosa envers el Maestro,²⁰ valoracions raonades i fonamentades sobre l'autoritat d'autors i sobre fonts antigues:

«Y no solo hallo en èl cosa que no sea muy Catholica y muy conforme à la Doctrina de los SS. Padres y sagrada Escripura (como el mismo Sancto lo protesta à el fin de su Libro con humildad profunda, poniendose èl mismo y todas sus obras à los pies de el Summo Pontifice, protestando no ser su intencion contravenir à lo que tiene y professa nuestra Sancta Madre la Yglesia Catholica y Apostolica Romana) mas lo estimo muy necessario para con facilidad conseguir las Ciencias. Las cuales bien que el Sancto (como piamente se cree) las tuvo infusas, el nos dejò en esta Obra con admirable disposicion un modo facil para poderlas adquerir; ayudados de la Divina gracia y fortalecidos de la Caridad, que tenia el Sancto de ganar almas à Dios y descubrir la verdad à el mundo...

«Por todo lo qual juzgo (salvo mejor juycio) ser este Libro digno de ser estampado, y de que goce de una luz universal: y siendo para el bien universal se comunique à todos universalment mediante esta docta y elegante Traduccion. De nuestro Colegio de Carmelitas Descalzos de Brusselas à primero de Ottobre 1663. Firmado: Fray Lucas de S. Isidoro, Carmelita Descalzo» (p. CXXV-CXXVI).

► **APPROBATIO ECCLESIASTICA** (llatí; p. CXXVII-CXXVIII).

«El tractat aquest que té el títol ARBOL DE LA CIENCIA (que jo anomenaré breu, certament, però copiós compendi de totes les bones arts, i excel·lent Epítome de les ciències divines, humanes no sense causa), a més d'un estil elegant, i que és harmoniós amb el seu original text llatí en totes les coses, traduït a l'idioma Hispànic, el judico digníssim perquè frueixi del gaudi de la llum pública, i també perquè sigui llegit per l'assídua selecció dels homes pietosos i erudits.

²⁰ Segurament el text d'aquesta Approbacion fou redactat pel mateix Zepeda.

”L’Arbre, doncs, és aquest feliçment plantat per la mà de Ramon Llull, i també per aquesta predita virtut, per tal que pugui produir fruits dolços, variats, tant en la recta direcció dels costums i de la vida cristiana, com en el coneixement a adquirir i aconseguir en gairebé totes les arts i ciències. Atès que el seu autor primordial i llatí, l’esmentat Ramon, hagué estat molt ornat no menys amb singular santedat de vida que amb una elevada erudició i admirable profunditat de doctrina... »

Segueix una sèrie de lloances, així com es desitja que els llibres lul·lians tinguin la mateixa estimació i preu que tenen els dels Sants Pares de l’Església. Títols rebuts:

«El rei de Castella el va anomenar Doctor il·luminat, el d’Aragó, Mestre de Filosofia i Teologia, el de França, Instrument de l’Esperit Sant, el d’Anglaterra, Gran Filòsof de Catalunya, els Italians, Autor de l’Art magna, els Francs, Home nou reconegut en la seva doctrina, Sol del món. Per uns altres, és honorat per uns altres títols, és tingut en un preu tan elevat que, al quart dia de gener, també sigui la seva festa en honor seu, i el papa Lleó X ha permès que es digui l’Ofici canònic d’ell, i que se celebrin les solemnitats de les misses a honor d’aquest gloriós màrtir.

D’altra banda, del mandat de reis i de no pocs prínceps els seus escrits subjectats a examen també per Concilis i Universitats han estat aprovats, i també pels generals i supremes ministres de la Santa Inquisició, també per Llegats apostòlics i Comissaris han estat declarats harmoniosos amb la Doctrina ortodoxa.

Com més dissemino totes aquestes coses amb el càlam, l’interpret hispà, home egregi, ja els torna manifestes a l’orbe cristià; parlar sobre elles en aquesta pàgina no farà més que coses supèrflues.

¡Que surti, doncs, a la llum i que creixi aquest Arbre, que produeixi daurats i múltiples fruits de rectitud i de doctrina en les ànimes dels qui el llegeixin!

Així ho desitjo, a Brussel·les, el dia cinquè dels idus d’octubre [= 11], 1663.

ANTONIUS SANDERUS, Presbyter,
S. Theol. Licenciatus, Canonicus jam pridem &
Poenitentiarius Ecclesiae Cathedralis Iprensis, &c.»

X. Suma del Previlégio.

«Philippe IV. Rey Catholico de las Españas y de las Indias, y Señor potentissimo de los Payses Bajos, permitió à *Francisco Foppens* Impressor jurado de esta Villa de Brusellas, que el solo podrá imprimir *el Arbol de ciencia del muy Iluminado Maestro RAYMUNDO LULIO*, traducido nuevamente de Latin en Castellano, y Comentado por Don Alonzo de Sepeda y Adrada, *Teniente de Maestro de Campo General, Governador del Thol-huys, &c.* Y defendió à qualquieres Impressores y Libreros de imprimir el dicho Libro, por el tiempo de doze años. Queriendo à demas que este Previlégio ò Suma del siendo impreso sobre cada exemplar del sobredicho Libro, sea tenido por devidamente insinuado; sò las penas

contenidas en la Carta del Privilegio. Dada en Bruselas à 10, de Octubre 1663» (p. CXXVIII).

Conclusió

Alonso de Zepeda y Andrada queda com a figura de relleu dins l'àmbit dels estudis lul·lians, de manera que la seva traducció i edició de l'*Arbre de la ciència* és una de les obres de referència del lul·lisme de la seva època.

També el Zepeda demostra un bon coneixement de les tres edicions de l'obra a Lió (1635-1637), com es comprova en l'ús que fa de l'*Introductorium magnae artis generalis*, inclòs en les edicions esmentades, així com disposa de mitjans bibliogràfics dels autors clàssics i medievals per a fer els comentaris –Comento–pertinents.

Finalment, l'aplicació de la bibliografia secundària –històrica, documental– que apareix al llarg de l'obra presenta un Alfonso de Zepeda com a bon model investigador de l'obra lul·liana en la seva època.

Bibliografia

- BOUVELLES, Charles (Noyon, 1480?-1553); primer editor d'una biografia de Ramon Llull sota el títol *Epistola in vitam Raymundi Lulli*, feta a partir d'una d'anònima coetània (Rogent - Duràn, p. 44), juntament amb els seus *Commentaria in primordiale evangelium S. Ioannis* (París, 1511). Bouvelles integrà en el seu sistema filosoficoteològic valors lul·lístics, com la *scala creaturarum*, sota els aspectes epistemològics, ontològics i cosmològics.
- BUTIÑÀ, Julia, *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, 3. Sobre la projecció de Llull, UNED, Madrid, 2006, pp. 81-90.
- ESCOLANO, Gaspar, *Década primera de la historia de la ciudad y reino de Valencia*, vol. I, llibre III, caps. 9, 20, 21, 22, València, 1610.
- GAYÀ, Jordi, «Réminiscences luliennes dans l'anthropologie de Bouvelles», en *Charles de Bouvelles et son cinquième centenaire (1479-1979)*, París 1982, pp. 143-156.
- LLULL, Ramon: *Liber principiorum Iuris* (Mallorca/Montpeller, ca. 1278), Distinció I: 13. De iure nutritiuo, en lloc de 'Militar'. També: 34. *Ars Iuris* (Montpeller 1285-1287), 60. *De leuitate et ponderositate elementorum* (Nàpols, 1294), 108. *Ars Iuris naturalis / Ars de Iure* (Montpeller, gener, 1304), 97. *Rhetorica noua* (monestir de sant Joan Crisòstom, Xipre, setembre, 1301), 127. *Ars breuis, quae est de inuentione Iuris* (Montpeller, gener, 1308). 170. *Liber lamentationis Philosophiae seu De duodecim principiis Philosophiae* (París, febrer, 1311). 16. *Començaments de Medicina / Liber principiorum Medicinae* (Mallorca/Montpeller, ca. 1278).
- MADRE, Aloisius, ROL XII, Brepols, 1984.

- REINHARDT, Klaus, «El *Arbol Apostolical*, parte del *Arbol de la ciencia*, de Raimundo Lulio, en una versión castellana del siglo XV. Introducción y edición del prólogo», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 245-259.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «El proceso de la Inquisición contra la lectura del Arte de Ramon Lull en la Universidad de Zaragoza», *Hispania Sacra*, LXVI, Extra I, 2014, pp. 131-160.
- ROGENT, Elies - DURÀN, Estanislau, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1927.
- SÁNCHEZ DE LIZARAZU, Pedro Gerónimo, *Vita incliti et admirabilis Doctoris Raymundi Lulli*, Tarassona 1613, introducció a l'edició de l'*Ars brevis*, reeditada el 1619.
- SEGUÍ, Joan, canonge, *Vida y hechos del admirable Doctor y Martyr Ramon Lull*, amb el *Desconsuelo*, Mallorca, 1606.
- WADDING, LUCAS, historiador i teòleg irlandès (1588-1657), *Annales Ordinis Minorum*, Lió, 1625-1654, tom 3.

36. PATRONS, PUBLISHERS AND PLAGIARISM: THE SOCIETY OF ASTROLOGERS AS AN «EPISTEMIC CONTEXT» FOR RICHARD SAUNDERS'S *PHYSIOGNOMIE, CHIROMANCIE, METOPOSCOPIE* (1653)¹

ROBERT D. HUGHES

Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona

1. Introduction

It is well known that sixteenth-and seventeenth-century scepticism, originating from the Renaissance rediscovery of works by Sextus Empiricus, Cicero and Diogenes Laertius², had a profound effect on intellectual life and scientific and literary theory, practice and production. The reader, therefore, might expect publications concerning physiognomy (the interpretation of character, disposition and destiny from facial features), chiromancy (i.e. palmistry, «in itself a physiognomy of the hand»)³ and metoposcopy (the reading of lines on the forehead for similar purposes) to have declined in inverse proportion to the ongoing surge of sceptical currents during the seventeenth century, given that these currents tended to erode the philosophical grounds for such arts or sciences. What emerges from study of this matter, however, is that there was an increase of the above-mentioned publications in parallel to and in spite of that surge⁴. This phenomenon may be attributable, in one respect, to the possible imperviousness on the part of certain early-modern readers of such literature to the effects of learned, semi-learned or even popular sceptical critiques regarding the above arts and, in another, to what we might call the relatively high levels of «groundwater» outlying both of these co-occurrent, if competing, streams of thought⁵.

Both scepticism and the study of physiognomy, of course, can be traced back to at least classical sources, and thus, even if conspicuous during the Renaissance and the early modern period, are not unique to such times. It has been argued, nonetheless, in relation to the limits of knowledge constraining, for example, the

¹ Saunders, *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie*, 1653. For the full title of this work, see below, § 7. «Bibliography». See <https://wellcomecollection.org/works/v8w7vra3/items?canvas=11>. Text consulted 5th October 2021.

² Popkin, 1988, p. 679.

³ Porter, 2005, p. 150.

⁴ Lynn, 2018, p. 448. On metoposcopy, see Clarke, 1987, pp. 171–195.

⁵ For a rebuttal of the thesis that «superstition» declined in inverse proportion to the rise of «progressive science», see Porter, 2005, p. 29. Porter notes that, during the sixteenth century, charges of «superstition» were levelled at popular religion as well as at physiognomy, chiromancy, etc., by representatives of Theology, Law and Medicine, for which, see Porter, 2005, pp. 133–35.

physician's conceptual and practical endeavours as regards the use of astrology and divination in medical prognoses, that the specific revival of scepticism during the Renaissance forms part of – and even collaborates in – a broader, long-term trend of Christian anti-intellectualism, an enterprise in which the medical profession found itself caught «in an ideological trap»⁶.

By this account, physicians were, on the one hand, obliged to conform to dogmas originating from above; on the other, they were, by nature of their profession, required «to doubt, to negate, to hesitate, to query, to engage with the singular and the exceptional, to seek for sufficient (rather than necessary) causes»⁷. The latter enumeration, of course, here betokens not only «engagement in intellectual enquiry»⁸, but also a good proportion of the devices employed by sceptical reason. This list also indicates a perhaps salutary lessening in the degrees of certitude and knowledge accessible to the physician as compared to those engaged in various other *scientiae*. Rearranging the words of Ian Maclean slightly, I take it that he defines scepticism here as the «destructive [use of a] negative approach to the construction of knowledge through doubt»⁹. Clearly, then, scepticism was not only external to medical discourse and practice; nor was it exclusively expressive or promotive of intellectual advancement. If anything, it constituted a set of parameters both with and against which one had to work.

The fields of medical theory and practice, furthermore, were not unallied to those of physiognomy, chiromancy, metoposcopy and divination. For, albeit that some physicians themselves viewed these latter with scepticism and suspicion, they nevertheless incorporated such areas into their practice and writings¹⁰. In the immediately foregoing we might see what, for our purposes, may be considered something of an astrologisation (i.e. physiognomisation, chiromanticisation, etc.) of medical knowledge¹¹. The question remains, however, of the degree to which authors of «treatises on physiognomy»¹² may themselves have been prone to «autoscepticism» regarding their own field of inquiry and its underlying traditions.

⁶ Maclean, 2007 [2002], p. 92.

⁷ Maclean, 2007 [2002], p. 92.

⁸ Maclean, 2007 [2002], p. 92.

⁹ Maclean, 2007 [2002], p. 318.

¹⁰ Maclean, 2007 [2002], p. 315.

¹¹ Cf. Maclean, 2007 [2002], pp. 28–29. The cross-fertilisation between medical and astrological prognostication can be seen from at least the time of the Montpellier-trained Bernard de Gordon's *Tractatus de crisi et de diebus creticis* or *Liber pronosticorum* of 1295; see Demaitre, 2021, p. 554.

¹² For a definition of this term, see Porter, 2005, pp. 84–90.

2. The classification of the astrological arts

2.1. The contested nature of astrology

In January 1586, as part of the Counter-Reformation, Pope Sixtus V issued a bull condemning the practice of the art of judicial astrology (i.e. divination according to calculations of the positions of celestial bodies relative to the Earth) as well as other types of divination, along with the reading or ownership of works on such topics. Judicial astrology was further condemned by Pope Urban VIII in his bull of 1631. The value of astrology, however, was asserted by its defenders during the Renaissance on the grounds that it studied celestial regularities, some even attributing thereto a characteristic *necessitas*¹³. Recourse to astrological almanacs was prescribed at Paris for all physicians and surgeons and the universities of Paris, Bologna and Montpellier conducted courses on astrology designed to assist in the processes of prognosis. Nevertheless, even astrology's strongest advocates customarily opted to reject its judicial forms¹⁴. Natural astrology (including physiognomy), on the other hand, was excluded from the strictures enshrined in the aforementioned bulls, and was permitted to make predictions for agricultural, meteorological, navigational and medical purposes, an opening which almanac writers, at the very least, readily exploited¹⁵.

Even as late as 1688 the Conventual Franciscans Bartholomeo Mastrius de Meldula (Barthelemy Mastrius) and Bonaventura Bellutus (Bonaventure Belluti) stated in their survey of the philosophy of Duns Scotus that Hyppolitus Obicius (Ippolito Obicio), a seventeenth-century Ferraran physician and philosopher, had postulated, in defence of the truth of astrology, that «the lines in the hand were caused by the stars and varied with the heavenly aspects»¹⁶. They added, moreover, that chiromancy would have possessed the capacity to determine an individual's horoscope and nativity, and thus on both grounds might have been classed as a «natural science», had Sixtus V not condemned its practice in his bull¹⁷.

2.2 Physiognomy, chiromancy, metoposcopy and the types of magic

Early modern writers divided magic into three types: 1) evil magic, which often made appeals to demonic influence; 2) superstitious magic operating in the absence of any such appeals, which magic one was nevertheless advised to avoid; and 3) natural magic, which enjoyed the greatest proximity, comparatively speaking, to

¹³ Maclean, 2007 [2002], p. 91.

¹⁴ Maclean, 2007 [2002], p. 91.

¹⁵ Thorndike, 1941, pp. 156–8; Hill Curth, 2013 [2007], pp. 107–112; Maclean, 2007 [2002], p. 319.

¹⁶ Thorndike, 1941, p. 431.

¹⁷ Thorndike, 1941, p. 431.

natural philosophy¹⁸. Physiognomy and chiromancy were generally categorised even by early modern scholars hostile to them as being no more than superstitious¹⁹. The historian of medieval science Lynn Thorndike likewise classes physiognomy as a superstition, including under that same rubric the *artes notoria* (of medieval origin) and *paulina* (both of which numbered among the five books of the seventeenth-century compilation *Lemegeton Clavicula Salomonis* or «Lesser Key of Solomon»), as well as the Kabbalah²⁰.

2.3. The relations between physiognomy, chiromancy and metoposcopy as conjectural arts

Chiromancy was considered to be a component of the art of physiognomy, and metoposcopy was held to bear close relation to both such areas of study²¹. The early modern European bookshelves upon which rested chiromantic and metoposcopic tomes, therefore, ultimately reflected a situation pertaining to «the same physiognomical phenomenon», writes Martin Porter²². In other words, such tomes were concerned with «the meaning discoverable (physiognomatically) in the eyes and all the physical features of a human being, from the head to the feet, moles and all»²³. The above is confirmed by the statement of Nicolas Pomeius, professor of elementary mathematics at Wittenberg University, to the effect that: «Chiromancy is a part of Anthropological Physiognomy, by which, from the inspection of the hand, one makes useful conjectures [...]»²⁴. As such, physiognomy, chiromancy and metoposcopy were «sign-based conjectural arts or sciences», which dealt with sensory signs²⁵. Nevertheless, in this very capacity they could serve medical (e.g. diagnostic, prognostic) purposes and contribute to the preservation of health as well as the prevention of disease. In the former case, this could be achieved by «hygiene», which adhered to the precept «*similia similibus conservantur*», while in the latter case it might occur via «therapy», which, in its turn, adhered to that of «*contraria contrariis curantur*»²⁶.

Expressed differently, the physician sought to preserve health by drawing on processes based upon resemblance and combat illness by processes based on contrary differences. Astrological medicine and medical astrology in the early

¹⁸ Lynn, 2018, pp. 449–50.

¹⁹ Lynn, 2018, p. 450; Thorndike, 1941, p. 430.

²⁰ Thorndike, 1941, p. 430.

²¹ Porter, 2005, p. 13.

²² Porter, 2005, pp. 87–88.

²³ Porter, 2005, p. 88.

²⁴ Porter, 2005, p. 88.

²⁵ Maclean, 2007 [2002], pp. 315–32, here p. 315.

²⁶ Lynn, 2018, pp. 451–2; Maclean, 2007 [2002], pp. 69–70, 93; Hill Curth, 2013 [2007], p. 136 ss.

modern period, therefore, shared common ground insofar as both constituted hermeneuticised and semioticised enterprises, their methods reflecting this accordingly. The emergence of the need to interpret the relation between signs and the things they signified, on the other hand, was itself consequent upon the existential shift to which the postlapsarian world had become subject, within which world human beings subsequently dwelt and sought to uncover significations and meanings²⁷.

2.4. Art or science? Astronomy/astrology as a branch of mathematics

Astronomy, as the «science of the stars», provided the theoretical base for the practice of astrology²⁸. This latter discipline asked to be considered seriously as a form of scientific knowledge, partly, at least, as regards its being «a complex mathematical art»²⁹. Astrology indeed, not least in its ancient and medieval forms, «has a claim to be called the first great science» insofar as it was concerned with «repeatable, quantifiable data», and it came to be viewed «primarily [as] a technical occupation»³⁰. Furthermore, its principal operations consisted in mathematical calculations concerning variously «the dates and times of births or events, the degrees and minutes of the zodiac, and the rising and setting times of stars and planets»³¹.

Maclean and Hall concur, therefore, as to the effective coapplicability of the (Renaissance) term *mathematici* to practitioners of both mathematics and astrology, the link between the two being fortified by the computational aspects of Ptolemaic texts³². Hill Curth notes, moreover, that when many of the authors belonging to London's Society of Astrologers (see below, § 3.) engaged in the self-attribution of knowledge (see below, § 5.1.3), as they did most conspicuously on the title pages of their almanacs, if not other publications, they tended to treat the terms «astronomy» and «astrology» univocally. She also notes, however, that they did so in part to emphasise their credentials³³. Furthermore, such authors might choose to style themselves, again in a possibly self-aggrandising manner, as skilled in «mathematicks»³⁴.

²⁷ Porter, 2005, p. 13.

²⁸ Pfeffer, 2021, p. 135.

²⁹ Pfeffer, 2021, p. 135.

³⁰ Hall, 2021, p. 31.

³¹ Hall, 2021, p. 31.

³² Maclean, 2007 [2002], p. 29; Hall, 2021, p. 31.

³³ Hill Curth, 2013 [2007], p. 61.

³⁴ Hill Curth, 2013 [2007], pp. 61, 107.

Granted that the ownership or readership of an expensive folio copy and of a much cheaper almanac may well have differed (although evidence shows that it often overlapped)³⁵, Hill Curth's admonitory observations should, nevertheless, be taken into account when assessing Pfeffer's claims that members of the Society of Astrologers were «a subset of the London mathematical community»³⁶, that this society, however marginal and/or marginalised it may have been, «engaged closely with mainstream mathematical culture»³⁷, and that many of its members «were primarily specialists in mathematical arts other than astrology»³⁸. Despite the above provisos, then, we should remember that seriousness of intent as well as probity regarding one's level of knowledge may not be vouchsafed by a strong impulse towards self-promotion, whether aimed simply at patronage or likewise at occupational legitimation, but neither are they necessarily controverted thereby. Even so, during the early modern period, astrology, not least in England, became the object of contemporary satire, often through parody, these latter providing examples of – at times, popular – sceptical critique³⁹. What's more, in later periods, the society itself has frequently been ignored, if not derided, by historians of science⁴⁰.

3. Richard Saunders and the Society of Astrologers

3.1. *Dramatis personae*

No discussion of Richard Saunder's *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie* of 1653 can dispense with an account of its relation to a work by one Jean Belot (*fl.* late-16th century), an author whose identity and whose texts I aim to discuss in a future article. Belot was a kabbalistic physiognomist, reputedly parish priest of Mil-Monts (mod. Millemont), a *commune* some 30km west of Versailles⁴¹. Nor can any such discussion avoid reference to the at least forty-strong Society of

³⁵ Hill Curth, 2013 [2007], pp. 87–96.

³⁶ Pfeffer, 2021, p. 135.

³⁷ Pfeffer, 2021, p. 141.

³⁸ Pfeffer, 2021, p. 141.

³⁹ Pfeffer, 2021, p. 135 and n. 13.

⁴⁰ Pfeffer, 2021, p. 134 and n. 8. Such derision may have as a remote source the blurring of lines that occurred during the late-seventeenth century, at least in relation to physiognomy and chiromancy, between forms thereof conducted with earnest intent and those carried out for amusement; see Ludwig, 2021, p. 258.

⁴¹ Evidence for this toponym, under the form *Malimons*, dates from around 1272. Guérard, 1840, p. ccxxvi; for dating from Cocheris, 1874, see: <http://www.corpusetampoais.com/cls-19-cocheris1874dictionnaire.html>. Text consulted 3rd November 2021. Several sources confirm, *pace* Porter, 2005, p. 158, n. 57, however, that the identity of the Jean Belot mentioned here differs from that of the Jean Belot who was *avocat au conseil privé* to Louis XIII, and author of *Apologie de la langue latine* (1637).

Astrologers, which met in London between approximately 1647 and 1684⁴². In terms of its associational status, this society has been characterised as existing within the more-or-less broad interstices between, on the one hand, learned societies and colleges and, on the other, livery companies and guilds⁴³.

Richard Saunders (1613–75), an «astrological physician»⁴⁴ and writer of almanacs, features as a «known associate» – i.e. a member – of said society. Likewise so were the renowned antiquarian, translator and the society's chief patron Elias Ashmole (1617–92)⁴⁵; the Oxford-educated natural philosopher, alchemist, astrologer, antiquary and translator William Backhouse (1593–1662)⁴⁶; the astrologer, almanac writer and licenser of the Company of Stationers (inc. 1557), John Booker (1602–67)⁴⁷; the hermeticist and astrological physician, apothecary, herbalist, botanist and translator Nicholas Culpeper (1616–54)⁴⁸; Ralph Greatorex (c. 1625–75), maker of mathematical instruments⁴⁹; the celebrated astrologer and physician William Lilly (1602–81); and the astrologer George Wharton (1617–81), among others⁵⁰. Culpeper, Lilly and Wharton are known to have shown interest in sixteenth- and seventeenth-century French astrology, either in English translations thereof, Latin originals or, in Wharton's case, a translation from the Latin he produced himself.⁵¹ Interestingly, the John Partridge who co-published with Humphrey Blunden William Lilly's *Christian Astrology* (1647)⁵² cannot, for chronological reasons, be the same John Partridge (1644–1715), astrologer, astrological physician and author of *Nebulo anglicanus* (1693)⁵³, also named as a «possible attendee» of the society's meetings⁵⁴.

⁴² Pfeffer, 2021 and pp. 133, 137.

⁴³ Pfeffer, 2021, p. 140.

⁴⁴ Porter, 2005, p. 5.

⁴⁵ Pfeffer, 2021, p. 139 and n. 37; Feola, 2012, p. 531.

⁴⁶ Feola, 2012, p. 531; Pfeffer, 2021, pp. 139, 142.

⁴⁷ Pfeffer, 2021, pp. 137, 139, 141; Hill Curth, 2013 [2007], pp. 21–23, 37–39.

⁴⁸ Curry, 2004. See <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/6882>. Text consulted 6th December 2021.

⁴⁹ Bendall, 2008 [2004]. See <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/11365>. Text consulted 6th December 2021.

⁵⁰ For Saunders's association with Ashmole, as well as for some of his subsequent readers (e.g. Isaac Newton and Benjamin Franklin), see Porter, 2005, pp. 5–6.

⁵¹ Halbronn, 1987, pp. 199–202. The question of translation from French to English is problematised in the case of astrological texts by the use of transliterations of both Latin and French terms and the proximity of seventeenth-century French to the target language, English; see Halbronn, 1987, p. 201.

⁵² Lilly, *Christian Astrology*, 1647. See:

https://books.google.cz/books?id=cExRAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Text consulted 18th December 2021.

⁵³ Partridge, *Nebulo anglicanus*, 1693. See:

<https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A56512.0001.001/1:1?rgn=div1;submit=Go;subview=detail;type=simple;view=fulltext;q1=nebulo+anglicanus>. Text consulted 18th December 2021.

⁵⁴ Pace Pfeffer, 2021, p. 139.

The society's members were ably assisted in the propagation of their scientific (i.e. astrological and medical), as well as homiletic output (for which latter, see below, §§ 3.2; 5.1.1; 5.1.3) by their close association with a Stationer, printer and distributor who specialised in botanical and medical publications, namely, Nathaniel Brooke. Brooke was the publisher of Saunders's own *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopia* of 1653, a work itself dedicated «To the truly and virtuously-noble-universally-learned *Mecænas* (My Much Honoured Friend) Elias Ashmole Esquire»⁵⁵ in pursuit of the latter's patronage, and endorsed in the prefatory matter by such fellow members as William Lilly, John Booker and George Wharton⁵⁶. Saunders, Culpeper, Lilly and Wharton are known also to have published medically-inflected almanacs⁵⁷, albeit that the presence of medical lore in such publications did not necessarily guarantee any actual medical credentials on the part of their authors⁵⁸.

3.2. The Society of Astrologers and the Royal Society

Hill Curth has also pointed to the astrological, medical and mathematical claims made by almanac writers who were in the habit of using their real names, a good number of whom belonged to or may have been associated with the Society of Astrologers⁵⁹. Table 3.1 of Hill Curth's study (featuring writers of almanacs which contained medical information) reveals twenty-one correspondences with Table 2 of Pfeffer's study listing members and possible attendees of the Society of Astrologer's meetings, when supplemented by a list of possible additional members⁶⁰. From 1660 onwards, there was also a fair degree of overlap between erstwhile members of the Society of Astrologers and the fellows of the Royal Society⁶¹. In fact, my own investigations show that seven «known associates» of the former society (i.e. Elias Ashmole, George Bate, Jonathan Goddard, John King, Jonas Moore, Joseph Moxon and Charles Scarborough (Scarborough)) and two «possible attendees» thereof (i.e. John Aubrey and Samuel Pepys) were also members of the latter⁶², while Ralph Greatorex is said later to have attended

⁵⁵ Saunders, *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopia*, 1653, sig. A3r. See: <https://wellcomecollection.org/works/v8w7vra3/items?canvas=13>; and ss. Text consulted 9th November 2021.

⁵⁶ Pfeffer, 2021, p. 144; Spearing, 2017, p. 51.

⁵⁷ Hill Curth, 2013 [2007], p. 60 and *passim*.

⁵⁸ Hill Curth, 2013 [2007], p. 61.

⁵⁹ Hill Curth, 2013 [2007], pp. 58–65, 117–119.

⁶⁰ Hill Curth, 2013 [2007], p. 60; Pfeffer, 2021, p. 137 and n. 25, citing Curry, 1989, p. 41 ss. and 43 ss.; and Pfeffer, 2021, p. 139.

⁶¹ Pfeffer, 2021, p. 159 and n. 159.

⁶² Pfeffer 2021, pp. 139 and 159, n. 159; see also: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_fellows_of_the_Royal_Society_A,_B,_C. Page consulted 9th December 2021.

meetings of the Royal Society⁶³. The William Wagstaffe who was a Royal Society fellow, mentioned by Pfeffer, however, was born in 1683/4 and thus would seem to lie beyond the time-frame of her own article.

3.3. Gresham College

It was, in fact, via the ministrations of the mathematician William Oughtred (1574–1660), tutor at Oxford to Elias Ashmole (1617–92), that the latter had been introduced to the mathematician Jonas Moore (1617–79) and the physician and mathematician Charles Scarborough (1615–94), both Fellows of Gresham College (est. 1597), London, and former students of Oughtred. As a result of such associations, Ashmole became a member of the Society of Astrologers, and his involvement with the aforementioned – as well as a broader – group of Oughtred’s students would eventuate in the foundation of the Royal Society in 1660⁶⁴. Records show Ashmole to have first attended the Society of Astrologers’ annual dinner in 1649⁶⁵.

3.4. The activities of the Society of Astrologers: astronomy, sermons and translation

Research projects undertaken by the society include collaborations on astronomical tables and correspondence regarding «eclipses and other astronomical phenomena»⁶⁶. Yet the question arises as to whether astrology, being as it is for Pfeffer «a complex premodern science»⁶⁷, gained anything other than self-legitimation through the society’s assertion – in the sermons it promoted and had published – of its status as a divine art possessed of an exalted tradition, or indeed anything other than greater accessibility and democratisation as afforded by its programme of the public dissemination of mathematical knowledge⁶⁸; whether, that is, its projects involving the republication of older English astrological texts and the translation of Latin such into English, the latter at least in part on the initiative

⁶³ Bendall, 2008 [2004]. See <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/11365>. Text consulted 6th December 2021.

⁶⁴ Feola, 2012, p. 531, citing Hunter, 1995, *passim*.

⁶⁵ Feola, 2012, p. 531.

⁶⁶ Pfeffer, 2021, p. 140.

⁶⁷ Pfeffer, 2021, p. 142.

⁶⁸ As a counterpoint to such efforts at democratising mathematico-astrological knowledge, we should note that Nicholas Culpeper’s own additions to the Latin *Pharmacopoeia* (formerly the preserve of the College of Physicians, established by Royal Charter in 1518), which he translated in 1649 as *A Physicall Directory*, were designed «to break the monopoly held by the apothecaries as well as that of the physicians», Curry, 2004. See <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/6882>. Text consulted 3rd January 2022.

of William Backhouse in 1650⁶⁹, did not, in fact, attempt – via the act of translation itself – to confer greater «scientificity» upon the society’s own publications, i.e. did not, in fact, attempt to generate an epistemological shift in, at least, learned perceptions regarding astrology’s status as a science (or *scientia*). Backhouse, it should be noted, a resident of the village of Swallowfield, Berkshire, had welcomed the newly arrived – and very advantageously remarried – Ashmole to his circle⁷⁰. Among those present at the translation workshop organised by Backhouse were members of the Society of Astrologers, including the astrologers Nicholas Fiske (1579–1659), Richard Saunders and George Wharton, who were tasked with the translation of texts both Latin and French into English, the results of which were then published at London⁷¹.

4. Translation, vernacularisation and epistemology

4.1. Social anthropological approaches to translation

In the field of anthropology, Hanks and Severi, progressing beyond Saussure, Wittgenstein, Boas, Whorf, Quine, Sapir and late-Kuhn, have defined translation as «a general epistemological principle» capable of overriding all specific cultural-contextual and linguistic differences, a principle, that is, «of [*the*] *translatability* of language games, nonlinguistic codes, contexts of communication, and different ontologies»⁷². Hanks emphasises the existence of intracultural and intralingual processes of translation as well as those which are cross-cultural and cross-linguistic, seeing the latter as necessarily presupposing the former⁷³. Ultimately, therefore, for Hanks the constraints imposed upon translation are those attributable to the target language. According to this view, «languages, nonlinguistic codes, contexts of communication, and different traditions» themselves constantly perform translations of «a *plurality* both of mental operations and of “ontologies”», and it is this performance which constitutes the field of «cultural knowledge» both within a single tradition and in different societies»⁷⁴. Hanks’s and Severi’s efforts here seem intended to acknowledge the *theoretical* incommensurability of linguistic-cultural paradigms, whether inter- or intralinguistic/cultural, while also preserving the *practical* potentiality and actuality of translatability and translation itself.

⁶⁹ Pfeffer, 2021, p. 142.

⁷⁰ Feola, 2012, p. 531.

⁷¹ Feola, 2012, p. 531 and n. 8.

⁷² Hanks and Severi, 2014, pp. 12–13. Emphasis in original.

⁷³ Hanks and Severi, 2014, p. 9.

⁷⁴ Hanks and Severi, 2014, p. 12. Emphasis in original.

4.2. Patronage, publication and translation.

Interestingly in the above respect, as Feola notes, Ashmole is said to have been the (personal) patron of Richard Saunders, while a sixteenth-century treatise on chiromancy, namely, Johannes Rothmann's *Chiromantiae theorica practica* (1595)⁷⁵, reached Ashmole's hands via a translation thereof from Latin into English by George Wharton, printed in 1652 by «J. G. for Nathaniel Brooke». This copy of Wharton's *Keiromantia*⁷⁶ was presented as a gift to Ashmole by Lilly, who himself had received it as a free copy from Nathaniel Brooke⁷⁷. The – at least bibliophilic – advantages of being a patron are likewise made evident by the fact that Sir Christopher Heydon's (1561–1623) *An Astrological Discourse with Mathematical Demonstrations* was donated by Richard Saunders to Ashmole in the form of «a grand copy»⁷⁸. This work had first been written – though not published – in c. 1608, and, according to Feola, was translated by Nicholas Fiske, the latter's version being printed in 1650, his previous attempt thereat prior to the Civil War having been blocked by the censors⁷⁹. Ashmole himself had, in fact, subsidised the publication⁸⁰. The fact that the edition by Fiske, «Philiatros, & Astrophilus», is a translation, however, is not mentioned in the front matter of the 1650 edition – either in the commendatory note by William Lilly⁸¹ or in Fiske's own following note «To the Reader»⁸². The volume, as we might expect, is published by Nathaniel Brooke (here «Brooks») as the title page shows: «LONDON, Printed by *J. Maccock* for *Nathaniel Brooks* at the Angel in *Cornhil* [Cornhill]. 1650».

4.3. The vernacularisation of knowledge: the Society of Astrologers, Gresham College and the «Hartlib Circle».

The role of Backhouse, Ashmole and the members of the Society of Astrologers in the above translation projects, not to mention the connections this coterie entertained with both Gresham College and the «Hartlib Circle» have also been associated with a Baconian-inspired, as well as Hartlibian and Oughtredian,

⁷⁵ Rothmann, *Chiromantiae theorica practica*, 1595. See: https://archive.org/details/BSG_4R900_2INV1110RES_/page/n7/mode/2up. Text consulted 17th December 2021.

⁷⁶ Wharton, *Keiromantia*, 1652. See: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A91999.0001.001?view=toc>. Text consulted December 12th 2021.

⁷⁷ Feola, 2012, p. 531, n. 8.

⁷⁸ Feola, 2012, p. 531, n. 8.

⁷⁹ Capp, 2004a. See: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/53670e>. Text consulted 21st December 2021.

⁸⁰ Capp, 2004b. See: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/13166>. Text consulted 6th December 2021.

⁸¹ Heydon, *An Astrological Discourse*, 1650. See: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A43489.0001.001/1:1:2?rgn=div1;view=fulltext>. Text consulted December 12th 2021.

⁸² Heydon, *An Astrological Discourse*, 1650. See: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A43489.0001.001/1:1:3?rgn=div1;view=fulltext>. Text consulted December 12th 2021.

endeavour to vernacularise experimental knowledge⁸³. For some time, Samuel Hartlib (*c.* 1600–62) had been pursuing his own, generally Comenian, project sympathetic to (a hermetically styled) astrology and directed towards the forging of a universal language. In pursuit of such vernacularisation, Ashmole himself heartily commends the contributions made to the promulgation and advancement of knowledge across a wide range of disciplines by generations of scholar-linguists subsequent to antiquity and of different nationalities, scholar-linguists who inherited works composed in Greek, Latin and Arabic. He even ascribes, in part, the advanced levels of learning achieved by these societies to their willingness to engage in translation. Much of the commendatory force of his discourse redounds to the credit of humanist scholars, of course, though these remain explicitly uncredited⁸⁴.

4.4. Vernacularisation in the context of experimental and speculative knowledge

«Experimental knowledge», of course, implies experimental natural philosophy. In this regard, Stephen Gaukroger has noted a distinction between «speculative» and «experimental» natural philosophy, defining the difference in terms of these being two reverse processes: the former «ground[ing] the behaviour of macrocosmic phenomena in basic underlying principles [...]» and thus «tailoring the *explanandum* to fit the *explanans*», while the latter proceeds in the opposite direction⁸⁵. We should also recall that, for Francis Bacon (1561–1626), speculative natural philosophy included natural history, physics and metaphysics, the latter providing the foundation of the two former. Bacon also identifies a category of operative natural philosophy, which consists of mechanics and «natural magic» (as the «practical application of metaphysics»), though not «magic» as perhaps understood by alchemy or astrology⁸⁶. According to Feola, however, Oughtred, Hartlib, Ashmole and perhaps even Backhouse were engaged in an enterprise consisting not only of the vernacularisation of experimental knowledge but also of what might qualify as speculative such, namely, «astrology, alchemical medicine and natural magic»⁸⁷ (speculative: at least in these disciplines' use of hypotheses)⁸⁸,

⁸³ Feola, 2012, pp. 531, 532.

⁸⁴ Cf. Feola, 2012, p. 532, citing Elias Ashmole, translator of Arthur Dee's (1579–1651) *Fasciculus chemicus*, first published in Basle (Basel) in 1629; Ashmole's translation from Latin to English dates from 1650, *Fasciculus chemicus, or, Chymical Collections*, 1650, p. 28. See: <https://archive.org/details/fasciculuschemic00deea/page/n35/mode/2up>. Text consulted 29th November 2021.

⁸⁵ Gaukroger, 2006, p. 355.

⁸⁶ Kenny, 2006 [1998], p. 202.

⁸⁷ Feola, 2012, p. 531.

⁸⁸ As defined by Anstey, 2005, pp. 229–233.

astronomy being susceptible to mathematisation while astrology is not susceptible to either observation or experiment.

4.5. Translation and the search for foundations.

4.5.1. Scripture and «physiognomisation».

Martin Porter, furthermore, has likewise pointed to the tendency among physiognomists – in this case Richard Saunders himself – to establish the credentials of their particular discipline on the ostensible foundations of Scriptural precedent and authority, where such was favourable to this *scientia*⁸⁹. In this respect, the «language» of physiognomy, chiromancy and metoposcopy, at once «mystical» and «mysterious»⁹⁰, was articulated, as if hieroglyphically, by the «signatures», «vestiges» and «characters» inscribed on the human face, hands and forehead, the semiology of which – ultimately deriving from the Hebraic exegetical tradition⁹¹ – both separately and jointly pointed towards a creative act of inscriptional naming on the part of a divine author. Even and especially in this regard, translation can be seen to play an important – if negative – role. For, according to Saunders's own *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie* (1653), here carrying echoes of a humanist call *ad fontes*, successive translations of the Bible had indeed managed, if not conspired, to «dephysiognomise» the Hebrew original⁹². The search for historical antecedents whereby to found their art, moreover, led many physiognomical, chiromantic and metoposcopic authors – not least, Saunders himself – to quarry for evidence among not only Classical, Biblical and Hebraic sources, but also the subsequent Arabic traditions⁹³.

4.5.2 Translation and the quest for «rephysiognomisation».

«Rephysiognomising», under this conception, therefore, implied reinscribing, reinstating and correctly interpreting the signs and similitudes of God in nature or, to put it differently, reinscribing the face of God upon the face of man. Porter even speaks of a totalising physiognomisation of the «book of nature» during the

⁸⁹ Porter, 2005, pp. 15–17.

⁹⁰ Porter, 2005, p. 15.

⁹¹ Porter, 2005, p. 15.

⁹² Cf. Porter, 2005, p. 15. For Hebrew as the original language *par excellence* and seventeenth-century debates concerning the possibility of reconstructing the Hebrew spoken by Adam, see Lewis, 2007, pp. 127–28; *pace* Paolo Rossi, Lewis argues for a position wherein the claim that the need for such reconstruction would be obviated by recourse to an artificial language system such as one evolved from that of Ramon Llull does not hold for English post-Baconian language planners; see Lewis, 2007, pp. 129–32.

⁹³ Lynn, 2018, pp. 452–53.

Renaissance and the early modern period⁹⁴. Yet he emphasises that after the Middle Ages interest in physiognomy continued in expanded, i.e. more widely diffused, form during these later periods even if its epistemological status had long been ambiguous, stating that physiognomy «hovered between being conceived of as a rational Aristotelian *scientia*, and a more mystical, so-called “occult” *scientia*, and, in either case, was always a somewhat medicalised and astrologised *scientia*»⁹⁵. In this fact we might see the – at least partial – converse of what was observed previously (see above, § 1. «Introduction») regarding the astrologisation of medical knowledge, this converse consisting in a degree of medicalisation pertaining to astrological physiognomy⁹⁶.

4.5.3. *A hierarchy or a heterarchy of languages and traditions?*

The «anti-philosophical fideism» of Robert Boyle (1627–91), allied to – though distinct from – the scepticism inherent in mid-seventeenth-century reformers concerning the claims of philosophy to be a propaedeutic to theology, led him to quote with approval the dictum of Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1470–1533) in the above respect, namely, «The Hebrews drinke at the Fountaine, the Greekes of the streames, & the Latines of the Puddles»⁹⁷. Boyle’s position on this matter, however, should be seen as deriving from his «appropriation of long-familiar humanist commonplaces» which influenced his use of physico-theological language⁹⁸. It likewise constitutes part of a broader, English, support for and insistence upon «the priority of experience over natural philosophical theorising in medicine»⁹⁹. We should note also at this point, as Pfeffer observes, that Boyle’s opposition to astrology per se was likewise based on humanist historical critiques pointing to the idolatrous origins of astrology in early eastern astrotheology¹⁰⁰.

Writing in 1650, and shifting the metaphorical and epistemological terms of reference from tradition-as-perpetual *fons et origo* to language-as-temporary-and-occasional attire, Elias Ashmole, on the other hand, states that «It is no disparagement to the Subject [i.e. «the most divine mysteries of hermetick learning»] that it appears in an English dress, no more then [*sic*] it was when habited in Greek, Latin, Arabick, &c. among the ancient Grecians, Romans, and

⁹⁴ Porter, 2005, pp. 77–78.

⁹⁵ Porter, 2005, p. 76.

⁹⁶ Lynn, however, following Brian Copenhaver, has suggested that chiromancy only achieved a degree of respectability once it had fully separated itself from astrology. Lynn, 2018, p. 457; Copenhaver, 2000, pp. 46–59, here 57–58.

⁹⁷ Levitin, 2017 [2015], p. 266, citing Robert Boyle, *Of the Study of the Book of Nature*, 1999–2000, pp. 153–54.

⁹⁸ Levitin, 2017 [2015], p. 269.

⁹⁹ Levitin, 2017 [2015], p. 273. For Boyle’s intuitions regarding physiognomy in relation to the nascent empirical sciences, see Porter, 2005, pp. 28–29.

¹⁰⁰ Pfeffer, 2021, p. 147.

Arabians, for to each of them it was their vulgar Tongue»¹⁰¹. He thus equates the Greek, Latin and Arabic tongues, adjudging English to exist at the same level thereas. In doing so, he proposes a heterarchical rather than hierarchical model whereby to conceptualise the relations between languages – one devoid of the partisan historicisation seen above in Saunders, Pico and Boyle –, while also noting the demotic and vernacular nature of each language with respect to its original speakers and writers.

Given that Saunders had attended the same translation workshop as had Ashmole and others at the Berkshire residence of Backhouse in 1650 (see above, § 3.2), it is surprising that, in his *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie* (1653), the former failed to show greater evidence of having donned the same epistemological garb as Ashmole had done in 1650 vis-à-vis the «horizontal» of languages¹⁰². Saunders, nevertheless, does give credit to the Ancients, among whom he enumerates «the Hebrews, Caldeans [*sic*], Arabians, Indians, Greeks, Latines [*sic*], and Italians».¹⁰³ No doubt the soberness of his «sartorial» choice in the above regard is attributable to his desire to establish Scriptural (and other) foundations for – and, therefore, justification of – «this high part of philosophy», namely, physiognomy, that branch of astrological «physick» so dear to the Society of Astrologers.

4.6. Summary

Accordingly, some of the comments I have made above in relation to translation seem to lead, if not to an aporia, then at least to a tension unresolved thus far: on the one hand, translation from Latin into the vernacular might indicate a form of epistemological appeal and even constitute a claim to the scientific authority and legitimacy of the «newest» or latest iteration; on the other, however, a post-Babelic regression down the translational chain to an Ur-text suggests a wistful quest for erstwhile purity, lost innocence and a universal and prelapsarian, Adamic, if not Divine, utterance¹⁰⁴. Interestingly, however, the Royal Society itself likewise had

¹⁰¹ [Ashmole], *Fasciculus chemicus*, 1650, p. 28, as cited in Feola, 2012, p. 532. See: <https://archive.org/details/fasciculuschemic00deea/page/n35/mode/2up>. Text consulted 29th November 2021. For Ashmole's efforts to associate this and other of his projects with the artificial language movement, see Lewis, 2007, p. 70 and pp. 143–44.

¹⁰² Saunders, *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie*, 1653, sig. A1v. See: <https://wellcomecollection.org/works/v8w7vra3/items?canvas=18>. Text consulted 5th October 2021. Cf. Porter, 2005, p. 15 and n. 23; for early-modern debates on the nature and epistemology of language, see Porter, 2005, pp. 305–306.

¹⁰³ Saunders, *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie*, 1653, sig. A1v. See: <https://wellcomecollection.org/works/v8w7vra3/items?canvas=18>. Text consulted 5th October 2021.

¹⁰⁴ Cf. Porter, 2005, p. 13.

recourse to methodological justifications for the «novelty» of its experimental aspects by reference to ancient models¹⁰⁵. Perhaps epistemological foundations in the case of both societies could be found equally in the «old» and the «new», as much, that is, in the works of the *antiqui* as in those of the *recentiores* or *neoterici*¹⁰⁶; or, in other words, one set of sources was not to be ignored to the detriment of the other.

5. The Society of Astrologers' attempts at justification in the face of sceptical threats

For the purposes of the following sections, we are operating on the assumption *not* that the Society of Astrologers itself necessarily entertained the self-understanding of its being a purveyor of truth and knowledge, but rather that it dispersed such claims to truth and knowledge across a series of «attributor contexts», thus displacing claims to truth and knowledge to other individuals or bodies operating, one might say, as «certificatory guarantors» of such.

5.1. Critique and justification

Despite the rise to prominence of the services provided by astrologers (a prominence afforded in part by the circumstances prevailing during the period of the English Civil War (1642–51) and the Interregnum (1649–60), though also consequent upon these very astrologers' claims to attend to matters, both personal and political, lying within their readers' purview)¹⁰⁷, the Society of Astrologers' formation had, in fact, been «prompted by the knowledge that the art [of astrology] was being seriously challenged in learned circles»¹⁰⁸. When under threat, however, Pfeffer argues, sodalities of this kind, i.e. both the nascent Royal Society and the relatively recently founded Society of Astrologers, the latter at least able to call on an age-old tradition and art, sought to defend and justify their respective origins, and – by extension, I would add – methods and epistemologies¹⁰⁹. Pfeffer sees the society's attention – through its sermons – to the religious justification of astrology's remit as indicative of the fact that a failure to achieve such justification would represent a very serious obstacle to its broader success. She notes, however, that its efforts in this direction were ill-fated precisely because of its religiously historicised attempts at legitimation, attempts whose «historically obsolete

¹⁰⁵ Pfeffer, 2021, p. 150.

¹⁰⁶ Cf. Maclean, 2007 [2002], p. 53.

¹⁰⁷ Pfeffer, 2021, p. 136.

¹⁰⁸ Pfeffer, 2021, p. 136.

¹⁰⁹ Pfeffer, 2021, p. 150.

arguments»¹¹⁰ were such presumably from the perspective of the above-mentioned humanist and, broadly speaking, sceptical critiques. It was also in the face of such critiques, I would argue, that astrologers may have felt epistemologically vulnerable and sought to fortify their discipline via linguistic strategies as well as those relating to the medicalisation of their endeavours.

5.2. The model of «Epistemic Contextualism»

At the risk of engaging in presentist anachronism, it may nevertheless be useful in respect of the aforementioned claim (see above, § 3.2 and below) to cite the highly neoteric philosophical position known as «Epistemic Contextualism (hereafter EC). A fundamental distinction should first be made between EC and «the general semantical-linguistic approach, or cluster of theses, called «contextualism», which sees context as central in one or another way to certain fundamental linguistic issues, most centrally meaning itself»¹¹¹. The basic position involved in EC is broadly defined by the *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* as follows:

Epistemic Contextualism (EC) is roughly the view that what is expressed by a knowledge attribution – a claim to the effect that S «knows» that p – depends partly on something in the context of the attributor, and hence the view is often called «attributor contextualism». Because such an utterance is context-dependent, so too is whether the attribution is true. The typical EC view identifies the pivotal contextual features as the attributor’s practical stake in the truth of p, or the prominence in the attributor’s situation of sceptical doubts about knowledge. The typical EC view has it that as the stakes rise or the sceptical doubts become more serious, the contextual standard gets more demanding. It requires S to be in a better position if the attributor’s claim, «S knows that p», is to express a truth¹¹².

Without entering into the detail of the various forms of the aforementioned theory or of views competing therewith, and so adopting an ideal-typical approach (as present in the above quotation) towards EC, it seems evident that the epistemic position marked out in said quotation might at least loosely be mapped onto the set of circumstances described by Pfeffer as affecting both the Society of Astrologers and the Royal Society. In this article, of course, my principal focus is on the former. However, in addition to the arguments adduced by Pfeffer, I wish here also to include the claim I made earlier concerning the possible contribution of the act

¹¹⁰ Pfeffer, 2021, p. 150.

¹¹¹ Rysiew, 2021. See: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/contextualism-epistemology/>. Text consulted 10th December 2021.

¹¹² Rysiew, 2021. See: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/contextualism-epistemology/>. Text consulted 10th December 2021.

of translation itself to the fashioning of a «new» «epistemic context». A cursory comparison of Pfeffer statements with the paragraph quoted *in extenso* above could be thought to reveal some striking parallels, albeit that the example in question is more complex than the aforesaid simple EC model.

5.3. The attribution and self-attribution of knowledge

If we grant that any text, whether a sermon or otherwise, published by the Society of Astrologers constitutes part of a concatenated and multi-step descent in the attribution of knowledge: a) on the part of the particular licenser to the publisher; b) on the part of the publisher, in this instance, to the Society of Astrologers; and c) on the part of the latter, however informal¹¹³, to the author speaking, writing, translating and/or publishing under their proximate auspices, then we must nevertheless grant similarly that, to a certain degree, the author him- or herself may, in specific instances, likewise be engaging in the self-attribution of knowledge (see above, § 2.2). In the case with which we are dealing here, there are multiple epistemic – or «attributor» – contexts. In complicating the EC model, we would expect to see at each and every stage of the series of attributive utterances that the «truth» thereof indeed depends on the epistemic context in which each utterance of such «truth» occurs, the various above-mentioned contexts clearly providing different considerations to the attributor-subjects participating therein. The EC model stresses that the attributor has a practical stake in the truth of the item or items of knowledge (i.e. *p*) «known» by *S*.

5.4. Practical stakes: risks and rewards

The practical stakes at issue in the case we are examining may, in fact, include scientific (e.g. epistemic, foundationalist) considerations, reputational interests or pecuniary such. There were also very real risks facing the practitioner of the prognosticatory arts, risks such as potential punishment meted out by patrons¹¹⁴ or, as in the case of Lilly, condemnation in the popular press for peddling dangerous (here meaning anti-Royalist) propaganda and even a summons in 1645 to appear before the parliamentary committee of examinations, although the charges against him were dropped¹¹⁵. We are also told that the context of attribution may involve the presence of high levels of scepticism regarding knowledge, i.e. regarding the content thereof, regarding what constitutes knowledge, regarding questions of

¹¹³ Pfeffer, 2021, pp. 137, 140.

¹¹⁴ Lynn, 2018, p. 456.

¹¹⁵ Hill Curth, 2013 [2007], pp. 62–63.

justification, rationality and belief, as well as possibly also regarding matters of metaepistemological concern. This scepticism, I would argue, can be either self-originating (i.e. self-doubt) or proceed from other sources; whatever its origin, however, such scepticism represents a challenge or threat to the uttered «truth» towards which one has attributed the epithet of «knowledge». CE also holds that as the level of risk/reward increases within a given context or that of scepticism enjoys greater purchase on the attributor's initial claim, there will be a corresponding increase in the stringency of contextual criteria (i.e. of judgement). As I understand this ideal-typical formulation of CE, for an attributor's claim to be true – that claim, to reiterate, being that *S* «knows» that *p* – some (e.g. epistemic) benefit must necessarily accrue to *S*.

5.5. Mapping the EC model

5.5.1. One question among many

How exactly does the above construal, as we have suggested, map onto the circumstances carefully outlined by Pfeffer with regard to the Society of Astrologers? How, that is, should we assess the roles played and the contributions made – with respect to «Epistemic Contextualism» and otherwise – by patrons (here Ashmole), licensors (e.g. John Booker, for whom, see below, §§ 5.2.4 and 5.2.5), publishers – including booksellers and printers – (e.g. the Company of Stationers; John Partridge; Nathaniel Brooke; John Booker), the Society of Astrologers itself, and its authors and translators (translators of whom we know including Ashmole himself, Backhouse, Culpeper, Fiske, Saunders and Wharton)?

5.5.2. The English book trade

We should remember in all of this that, in the early modern period, the English book trade had both its centre and its periphery in London, not only for obvious reasons but also as a result of the 1557 royal charter issued by the co-monarchs Philip and Mary (later endorsed by Elizabeth I in 1559) which granted exclusive rights of publication to the London-based Company of Stationers. The book trade operated across a series of (sometimes superimposed) levels. The printer was in charge of the physical production of texts alone, while the printed text would ultimately be offered for sale at the premises of a retail bookseller. Before the text reached the retail bookseller, however, it would have passed through the hands of a wholesale bookseller, from whom his retail equivalent would have purchased the desired items. It was only in the seventeenth century that the term «publisher» acquired the sense today most commonly associated therewith. The term «bookseller», however, was equivocal during the early modern period,

encompassing the senses of «wholesaler», «retailer» and even «publisher». To complicate matters further, a given individual could fulfil multiple functions simultaneously: hence, a bookseller could act equally as wholesaler, retailer and publisher; and, likewise concurrently, a printer could also fulfil the role of a publisher. Consequently, imprints on the title pages of early modern volumes can sometimes lead to confusion¹¹⁶.

5.5.3. The Company of Stationers as licensers and publishers

At this point, in Europe, there was a parallel system of existing book privileges and an emergent Stationers' copyright (or in France *droit de copie*). Ultimately, in England, for a number of reasons Stationers' copyright came to occupy greater prominence than did royal privileges, one such reason being that it existed in perpetuity as opposed to the temporary nature of the privilege. (Modern British copyright law, of course, dates from the «Statute of Anne» enacted in 1710.) So, in a quid pro quo of sorts, while licensers effectively had the role of censors acting on behalf of the monarch's interests, thereby enabling the Crown to exercise arm's-length control over the dissemination of printed matter within its realms, the Stationers in turn were recompensed by «adequate legal protection[s] against rival printers and publishers»¹¹⁷. The same above principles, of course, cannot implicitly be presumed to have obtained during the years of the Civil War (1642–51) or the Interregnum (1649–60), although the ordinances of 1643 by Parliament (see below, § 5.2.4) seem to have represented a reversion to the previously restrictive practices with respect to the book trade, a reversion in which the Stationers regained the control they had exercised earlier. In any case, the Company of Stationers can effectively be classified both as a guild of printers and as a body involved in the publication of books and, thus, a publisher.

5.5.4. Licensing, publishing and astrologising as overlapping functions: Nathaniel Brooke and John Booker

It is well known that control over the output of the printing presses of England was much hampered by the turmoil of the Civil War period and that much publication, especially at this time, went on without official sanction¹¹⁸. In response to the proliferation of illicitly printed material, Parliament ordained a new and complex system of licensing in 1643, the *Ordinance for the Regulating of Printing*, involving oversight of subject areas, both general and specific¹¹⁹. One of these licensers, whose particular remit covered books of «Mathematicks, Almanacks, and

¹¹⁶ The above account is indebted to Gadd, 2012, p. 348.

¹¹⁷ Much of the above paragraph is indebted to van Gompel, 2011, pp. 71–72.

¹¹⁸ Hill Curth, 2013 [2007], p. 23.

¹¹⁹ Hill Curth, 2013 [2007], p. 23.

prognostications» was the aforementioned John Booker¹²⁰. As scholars have pointed out, members of the – at times, as we have seen, overlapping – categories of the Society of Astrologers and almanac writers spanned the political (i.e. Parliamentarian/Royalist) divide, though this does not seem to have interfered with their participation in the common enterprise of astrological meetings, projects and writings¹²¹, which is not to say that individuals like Booker did not happen to have disputes with such as Lilly and Wharton¹²².

5.5.5 Cash from chaos?

The divisions between these astrologers, not to mention the social upheavals of wartime, however, even seem to have been propitious – especially financially – to the composition, publication and sale of their works¹²³. The Thirty Years War (1618–48) may also have provided a similar stimulus to such publications on the Continent. Likewise, as has already been stated, chiromantic publications experienced an increase despite the rise of scepticism concerning its philosophical justifications. Ian Maclean has also made the suggestion that the growing popularity of physiognomic (and, by extension, chiromantic, metoposcopic and divinatory) literature, evolving as it did from medieval secrets literature through Neoplatonic and occult versions, might be ascribed to «the apparent power [physiognomical knowledge] affords to those versed in it over the secret thoughts and inclinations of others»¹²⁴. It would be facile to suppose that the heightened production and consumption of astrological and astrologico-medical material in an environment of religious and political turmoil could solely be attributed to the prominence and power of the printing presses, though it is undeniable that the latter played a significant role in the dissemination of diverse beliefs, opinions and knowledge and that such dissemination, in turn, reinforced their very prominence and power.

John Booker, therefore, can be seen to have exercised a wide range of functions in his combined role as writer of astrological books and almanacs *as well as licenser* of the very class of books and almanacs which he and his fellow members of the Society of Astrologers authored. Furthermore, as occurs in the 1654 issue of his almanac *Cælestiall Observations*, printed at London by E. [i.e. Ellen] Cotes for the Company of Stationers, Booker himself advertises the products (e.g. globes and textbooks) on sale at – and recommends the purchase thereof from – the shop run

¹²⁰ Hill Curth, 2013 [2007], p. 38.

¹²¹ Hill Curth, 2013 [2007], p. 38; Pfeffer, 2021, p. 139.

¹²² Pfeffer, 2021, p. 139, n. 36.

¹²³ Hill Curth, 2013 [2007], p. 38.

¹²⁴ Maclean, 2007 [2002], p. 319.

by the mathematician and globe-maker Joseph Moxon¹²⁵, a Fellow of the Royal Society and fellow member of the Society of Astrologers; a shop, that is, situated in Cornhill, namely, in the very same City of London ward (if not street) as were located the printing presses of Nathaniel Brooke.

Of course, it does not take a strictly philosophical form of scepticism (or a particularly astute person) to see that Booker's involvement as not only a licenser, but also an author and a fellow society member, may at times have made him susceptible to a conflict of interests or, at least, obliged him to juggle such interests, often across confessional and political, if not personal or professional, divides. So how and where would one situate John Booker's position within the ideal-typical model of EC I have sketched above? As regards a) Booker is, in fact, a licenser working on behalf of the Company of Stationers, which, on account of the aforementioned 1557 charter, had been granted a monopoly over publication within England. As regards b) he is a publisher; while as regards c) he is both a member of the Society of Astrologers and an author (see above, § 5.1.3). Richard Saunders's position, however, does not seem quite so compromised, for, although he has Ashmole as his patron and Backhouse as a more arm's-length source of encouragement and work, he is neither a licenser nor a publisher, but simply a member of the society and an author and translator.

6. Conclusion

In one respect, the formation and activities of the Society of Astrologers may have served the purposes of establishing a corporate identity whereby its members could pool their collective astrological resources. In another, these factors showed the society's canniness in the face of an uncertain and, of course, – despite their various politicised prognostications, which themselves might have served to rouse supporters and troops on each side of the Civil War divides – unknown future, a canniness which enabled it to see that its members' collective destinies were all tied up with each other and that their best interests might be served by an esprit de corps extending throughout wartime and beyond. In this, at least, their foresight was impeccable, and many instances of mutual support when one or other of them was facing illness, penury, legal challenges, arrest, trial and even imprisonment, have been attested¹²⁶. It is also worth pointing to the astute comments of the

¹²⁵ Hill Curth, 2013 [2007], p. 129 and n. 61, citing John Booker, *Cælestiall Observations*, 1654, sig. C8v [actually sig. F3v]. See:

<https://www.proquest.com/docview/2240860532/86F61BE4B1EE4122PQ/1/thumbnail?accountid=17256&imgSeq=1>. Text consulted 7th January 2022. Cf. Pfeffer, 2021, p. 141.

¹²⁶ E.g. Capp 2008 [2004]. See: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/29165>. Text consulted 19th December 2021.

Pyrrhonian anti-astrological astronomer Pierre Gassendi (1592–1655) with respect to the Janus-faced nature of astrological prognostications, namely, that «since in any battle [or war, as in this case] there are two opposing camps, one and the same [astrological] configuration cannot be “maleficent” for both the vanquished and the victors»¹²⁷. It is to be expected that the group of astrologers under discussion here would have been shrewd enough to realise that, if or when one side of the Royalist/Parliamentary divide achieved its triumph, those authors who had foretold victory for the opposing forces would have been left open, at the very least, to severe ridicule, if not astrology as an enterprise itself cast into utter discredit, though this must have been a constant occupational hazard. Thus, conjunctural considerations as well as opportunistic stratagems may equally have characterised the response of the Society of Astrologers in general and of Richard Saunders in particular to the sets of circumstances and the opportunities for astrological authorship which faced them.

Nevertheless, not only did these astrologers collectively self-identify as individuals of deep learning – indebted as much to venerable traditions as to mathematical innovations and novel methodologies; sensitive to both new (e.g. experimental) and older (e.g. sceptical) currents of thought –, but, indeed, they appear to have been recognised as such. A case in point is that of Edward Phillips, who also featured among the stable of writers published by Nathaniel Brooke, and was author of the *New World of English Words* (1658), a dictionary accused of being plagiaristic upon an earlier such, namely, Thomas Blount’s *Glossographia* (1656).¹²⁸ Whatever accuracy such charges may have had, Phillip’s dictionary has been shown to be innovative in several respects, one of these being its use of consultants. The first edition of 1658, in fact, lists 34 such consultants, eight of whom, including Richard Saunders (consultant on chiromancy and physiognomy), are acknowledged to have been either members or possible members of the Society of Astrologers.¹²⁹ But could Brooke, in cahoots with Phillips and the Society of Astrologers, have been using the purported credentials of the latter set of authors – also published by him and linked by membership of a sodality whose learned status may have served to boost those very credentials – in order to cast the additional credentials of a possible plagiarist (i.e. Phillips) in a more favourable light than would otherwise have been the case and thereby gain profit from what in reality was no more than an elaborate charade aimed at reciprocal endorsement?

In a yet different respect, however, the published works of these astrologers stand as testimony themselves to their authors’ strong desire to further and

¹²⁷ Halbronn, 1987, p. 211.

¹²⁸ Considine, 2015.

¹²⁹ Considine, 2015, pp. 214–15.

propagate their particular areas of intellectual inquiry, often via translations into the vernacular. Without at this stage saying any more, Richard Saunders's *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie* has also faced accusations of plagiarism, particularly in respect of the aforementioned Jean Belot's *Les Oeuvres de M. Jean Belot curé de Mil-Monts, Professeur aux Sciences Divines et Celestes. Contenant la Chiromence, Physionomie, l'Art de Memoyre de Raymond Lulle*¹³⁰. I hope in future studies to examine and assess such claims – not to mention the connections with Llull and Lullism – at least in part in the light of my own hypothesis as expressed earlier concerning the relations of translation to epistemology, here dispersed across two axes, as it were: the horizontal, including considerations regarding linguistic, cultural and contextual translatability; and the vertical, involving the application of EC (as noted above).

Bibliography

ANSTEY, Peter R., «Experimental Versus Speculative Natural Philosophy», in *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, ed. P. R. Anstey and J. A. Schuster, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 215–42.

[ASHMOLE, Elias], *Fasciculus chemicus, or, Chymical collections [...]*, James Hasolle [i.e. Elias Ashmole] (trans.), London, printed by J. Flesher for Richard Mynne, 1650. (Original Latin text by Arthur Dee, Basle, 1629.) Online:

<https://archive.org/details/fasciculuschemic00deea/mode/2up>. Text consulted 29th november 2021.

BENDALL, Sarah, «Greatorex, Ralph (c. 1625–1675)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. L Goldman, Oxford, Oxford University Press, 2008 [2004]. Online: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/11365>. Text consulted 6th December 2021.

BELOT, Jean, *Les Oeuvres de M. Jean Belot curé de Mil-Monts, Professeur aux Sciences Divines et Celestes. Contenant la Chiromence, Physionomie, l'Art de Memoyre de Raymond Lulle; Traicté des Divinations, Augures & Songes; les Sciences Steganographiques, Paulines, Armadelles & Lullistes; l'Art de doctement prescher & Haranguer, &c. Dernière edition, reveuë, corrigee & augmentee de divers Traictes*, Rouen, Jacques Cailloüé, dans la Court du Palais, 1640. Online:

https://books.google.cz/books?id=VJwrJOTnwhsC&printsec=frontcover&dq=jean+belot&hl=ca&ei=EsY-ToSAAsXX8gPi-42pAQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. Text consulted 4th October 2021. 1st ed. published as *Instructions familiares pour apprendre les sciences de chiromance et physiognomie. Dans laquelle est enseigné le plus parfaict des secrets de la Memoire Artificielle, dicte l'Art bref de Raymond Lulle [...]*, Paris, Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin, 1619. Avec privilege du Roi; 2nd ed. published as *L'Oeuvre des oeuvres, ou le Plus Parfaict des Sciences Stéganographiques, Paulines, Armadelles, & Lullistes [...]* *Seconde Edition. Augmentée de*

¹³⁰ Belot, *Les Oeuvres de M. Jean Belot*, 1640. Cf. Porter, 2005, p. 38.

- l'Art de doctement Prescher, Haranguer, &c [...] sans preparation ny estude premeditée [...] par M. Jean Belot [...]*, Paris, Nicolas Bourdin, 1623. *Avec privilege du Roi*.
- BLOUNT, Thomas, *Glossographia: Or A Dictionary, Interpreting all such Hard Words [...] as are now used in our refined English Tongue*, London, Printed by Thomas Newcomb for Humphrey Moseley and George Sawbridge, 1656. Text of 1661 (2nd) edition available online: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A28464.0001.001/1:1?cite1=blount;cite1restrict=author;firstpubl1=1470;firstpubl2=1700;rgn=div1;singlegenre=All;sort=occur;subview=detail;type=simple;view=fulltext;q1=glossographia>. Text consulted 19th December 2021.
- BOOKER, John, *Cælestiall Observations, or, An Ephemeris of the Motions, Eclipses, and Phænomenas of the Luminaries, the Planetary Appearances, Positions, and Conjunctions: with Their Various Aspects and Configurations [...]*, London, E. [Ellen] Cotes for the Company of Stationers, 1654. Online: <https://www.proquest.com/docview/2240860532/86F61BE4B1EE4122PQ/1/thumbnail?accountid=17256&imgSeq=1>. Text consulted 7th January 2022.
- BOYLE, Robert, *Of the Study of the Book of Nature*, in *The Works of Robert Boyle*, vol. 13., ed. M. Hunter and E. B. Davis, London, Pickering & Chatto, 1999–2000.
- CAPP, Bernard, «Fiske, Nicholas (1579–1659)» in *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. L Goldman, Oxford, Oxford University Press, 2004a. Online: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/53670>. Text consulted 21st December 2021.
- , «Heydon, Sir Christopher (1561–1623)» in *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. L Goldman, Oxford, Oxford University Press, 2004b. Online: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/13166>. Text consulted 21st December 2021.
- , «Wharton, Sir George, First Baronet (1617–1681)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. L Goldman, Oxford, Oxford University Press, 2008 [2004]. Online: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/29165>. Text consulted 19th December 2021.
- CLARKE, Angus G., «Metoposcopy: An Art to Find the Mind's Construction in the Forehead», in *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*, ed. Patrick Curry, Woodbridge, Boydell Press, 1987, pp. 171–195.
- COCHERIS, Hippolyte, *Anciens noms des communes de Seine-et-Oise*, 1874. Online: <http://www.corpusetampois.com/cls-19-cocheris1874dictionnaire.html>. Text consulted 3rd November 2021.
- CONSIDINE, John, «In Praise of Edward Phillips», *Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*, 132, 2015, pp. 211–228.
- COPENHAVER, Brian, «A Show of Hands», in *Writing on Hands: Memory and Knowledge in Early Modern Europe*, ed. C. R. Sherman, Washington, D.C., Folger Shakespeare Library, 2000.
- CURRY, Patrick, *Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- , «Culpeper, Nicholas (1616–1654)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. L Goldman, Oxford, Oxford University Press, 2004. Online: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/6882>. Text consulted 6th December 2021.
- DEMAITRE, Luke, «Medical Prognostication: Traditions and Practices in the Medieval Western Christian World», in *Prognostication in the Medieval World: A Handbook*, 1, ed.

- Matthias Heiduk, Klaus Herbers, Hans-Christian Lehner et al, Berlin/Boston, de Gruyter, 2021, pp. 551–66.
- FEOLA, Vittoria, «Elias Ashmole's Collections and Views about John Dee», *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, 2012, pp. 530–538.
- GADD, Ian, «Stationers», in *The Milton Encyclopedia*, ed. T. N. Corns, New Haven/London, Yale University Press, 2012, pp. 348–52.
- GAUKROGER, Stephen, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1260–1685*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- GUÉRARD, M., *Collection des cartulaires de France. Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Père de Chartres*, Paris, de Crapelet, 1840, vol. 1. Online: <http://www.corpusetamfois.com/cls-19-cocheris1874dictionnaire.html>. Text consulted 3rd November 2021.
- HALBRONN, Jacques E., «The Revealing Process of Translation and Criticism in the History of Astrology», in *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*, ed. Patrick Curry, Woodbridge, Boydell Press, 1987, pp. 197–217.
- HALL, Claire, «Favourably Arranged», Review of Alexander Boxer, *A Scheme of Heaven: Astrology and the Birth of Science*, London, Profile Books, 2020, in *London Review of Books*, 43.10, 20th May 2021.
- HANKS, William F. and SEVERI, Carlo, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4.2, 2014, pp. 1–16.
- HEYDON, Christopher, *An Astrological Discourse with Mathematical Demonstrations*, Nicholas Fiske (trans.), London, J. Macock for Nathaniel Brooks [Brooke], 1650. Online: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A43489.0001.001/1:2?rgn=div1;view=fulltext>. Text consulted 12th December 2021.
- HILL CURTH, Louise, *English Almanacs, Astrology and Popular Medicine: 1550–1700*, Manchester/New York, Manchester University Press, 2013 [2007].
- HUNTER, Michael, *Science and the Shape of Orthodoxy: Intellectual Change in Late Seventeenth-Century Europe*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 1995.
- KENNY, Anthony, *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 [1998].
- LEWIS, Rhodri, *Language, Mind and Nature: Artificial Languages in England from Bacon to Locke*, Ideas in Context, 80, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- LEVITIN, Dmitri, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*, Ideas in Context, 113, Cambridge, Cambridge University Press, 2017 [2015].
- LILLY, William, *Christian Astrology Modestly Treated of in three Books*, London, Printed by Thomas Brudenell for John Partridge and Humphrey Blunden, 1647. Online: https://books.google.cz/books?id=cExRAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Text consulted 18th December 2021.
- LUDWIG, Ulrike, «Introductory Survey: Prognostication in Early Modern Times – Outlook», in *Prognostication in the Medieval World: A Handbook*, 1, ed. Matthias Heiduk, Klaus Herbers, Hans-Christian Lehner et al, Berlin/Boston, de Gruyter, 2021, pp. 243–67.

- LYNN, Michael R., «The Curious Science. Chiromancy in Early Modern France», in *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 13.3, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, December 2018, p. 447–480.
- MACLEAN, Ian, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance: The Case of Learned Medicine*, Ideas in Context, 21, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 [2002].
- PARTRIDGE, John, *Nebulo anglicanus, or, The first Part of the Black Life of John Gadbury* [...], London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1693. Online: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A56512.0001.001/1:1?rgn=div1;submitt=Go;subview=detail;type=simple;view=fulltext;q1=nebulo+anglicanus>. Text consulted 18th December 2021.
- PFEFFER, Michelle, «The Society of Astrologers (c.1647–1684): Sermons, Feasts and the Resuscitation of Astrology in Seventeenth-Century London», *The British Journal for the History of Science*, 54, 2021, pp. 133–153.
- PHILLIPS, Edward, *The New World of English Words: Or a General Dictionary* [...], London, Printed by E. Tyler, for Nathaniel Brooke at the Sign of the Angel in Cornhill, 1658. Online: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A54746.0001.001/1:2?cite1=phillips;cite1restrict=author;firstpubl1=1470;firstpubl2=1700;rgn=div1;singlegenre=All;sort=occur;subview=detail;type=simple;view=fulltext;q1=the+new+world+of+english+words>. Text consulted 19th December 2021.
- POPKIN, Richard H., «Theories of Knowledge», in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt and Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 668–684.
- PORTER, Martin, *Windows of the Soul: Physiognomy in European Culture 1470–1780*, Oxford Historical Monographs, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- ROTHMANN, Johannes, *Chiromantiae theorica practica concordantia genethliaca, vetustis novitate addita, autore Joanne Rothmanno med. & philos.*, Erfurt, Ioannes Pistorius, 1595. Online: https://archive.org/details/BSG_4R900_2INV1110RES_/page/n7/mode/2up. Text consulted 17th December 2021.
- RYSIEW, Patrick, «Epistemic Contextualism», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition, ed. E. N. Zalta. Online: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/contextualism-epistemology/>. Text consulted December 1st 2021.
- SAUNDERS, Richard, *Physiognomie, Chiromancie, Metoposcopie, The Symmetrical Proportions and Signal Moles of the Body, Fully and accurately handled; with their Natural-Predictive-Significations. The Subject of DREAMS: Divinative, Steganographical, and Lullian Sciences. Whereunto is added the ART of MEMORIE. By RICHARD SANDERS, Student in the Divine and Celestial Sciences*, London, Printed by R. White, for Nathaniel Brooke, at the Sign of the Angel in Cornhil [Cornhill] near the Royal Exchange, 1653; folio, with cuts and portrait. (2nd edition, 1671). 1653 edition available online: <https://wellcomecollection.org/works/v8w7vra3/items?canvas=1>. Text consulted 5th October 2021.

- SPEARING, Caroline Jane Ibbetson, *Abraham Cowley's Plantarum Libri Sex: A Cavalier Poet and the Classical Canon*, unpublished Ph.D. thesis, King's College, London, 2017. Online: <https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/>. Text consulted 3rd December 2021.
- THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., vol. 6, New York, Morningside Heights, Columbia University Press, 1941.
- VAN GOMPEL, Stef, *Formalities in Copyright Law: An Analysis of Their History, Rationales and Possible Future*, Information Law Series, vol. 23, Amsterdam, Wolters Kluwer, Law and Business, 2011.
- WHARTON, George, *Keiromantia*, London, J. G. for Nathaniel Brooke, 1652. Online: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A91999.0001.001?view=toc>. Text consulted December 12th 2021.

37. SOR ANNA MARIA DEL SANTÍSSIM SAGRAMENT, UNA LUL·LISTA PERSEGUIDA

ROSA PLANAS FERRER

Doctora en Filologia i Filosofia per la Universitat de les Illes Balears

Investigadora col·laboradora del Departament de Filologia Catalana i Lingüística General

1. Introducció

Margarida Beneta Mas Pujol (1649-1700), més coneguda com sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, és sens dubte una de les lul·listes més desconegudes de tota la història del lul·lisme. Aquest fet, al qual s'afegeix el de ser autora d'un comentari místic al *Llibre d'Amic e Amat* de Ramon Llull, ha provocat que la seva figura restés en els llimbs d'un desconeixement anacrònic, que ha desdibuixat la percepció que tenim tant de la seva persona com de la seva obra. La pròxima publicació del text complet del manuscrit *Originals de l'Exposició de los Càntics del Doctor Il·luminat i màrtir de Cristo el Beato Ramon Llull, cuia Expositora és la venerable sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, religiosa del convent de Santa Caterina de Sena d'esta Capital, escrits per l'Il·lustre Doctor mossèn Gabriel Mesquida, prevere i ardiaca d'esta santa Catedral i confessor ordinari de dit convent i firmats per dita venerable*, que ha estat objecte de la tesi doctoral de l'autora d'aquest treball, mostrarà com d'important és la seva obra tant per a la història de la mística com per al lul·lisme en general. Sor Anna Maria del SS, contra tot pronòstic i en un segle de vigorós antilul·lisme, afrontà la difícil tasca de comentar un dels textos més coneguts i alhora més obscurs del beat mallorquí. En aquest article s'intentaran mostrar les causes que han provocat l'oblit entorn d'aquesta figura que considerem clau en la història del lul·lisme modern, al temps que estimular la reflexió sobre la seva obra.

2. Dificultats per entrar al convent de Santa Caterina de Sena de Palma

El convent de Santa Caterina de Sena fou fundat l'any 1659, data en què arribaren les primeres monges procedents de València.¹ No va ser sense dificultats ni obstacles que la fundació anà endavant. Tot i el recolzament de la branca masculina dels dominics, implantada a Mallorca d'ençà de la conquesta de Jaume I,

¹ Pascual Bennassar, 2001.

les discussions i conflictes entre els protectors del recent fundat convent també incidiren negativament en la construcció del recinte i en la consolidació de l'espai conventual. Al marge d'això, s'ha d'afegir que Mallorca vivia un període d'instabilitat política i social, alimentada pels bàndols en conflicte i per anys de sequera i necessitat.

Segons conta una de les primeres biografies de sor Anna Maria (cap. 13)² ja en la infantesa havia declarat la devoció a santa Caterina de Sena, manifestant als pares el desig d'entrar en el convent fundat a Mallorca quan només tenia 10 anys. Quan va complir els tretze els pares la dugueren a Palma per parlar amb la priora, sor Victòria del Santíssim Sagrament, una de les fundadores vingudes de València, que li donà esperances de ser ben rebuda, i la dirigiren cap a als protectors, dona Isabel i don Joan Despuig. Però el que semblava fàcil es convertí en una contínua decepció, ja que un canvi sobtat en l'actitud de les monges impedí durant catorze anys l'entrada de Margarida Mas en el convent de dominiques. Durant aquest temps rebé humiliacions, menyspreus i hagué de suportar tota classe de calúmnies referents tant a la seva salut corporal com a psíquica. Aquesta va ser la primera persecució que patí, i no la menys important, encara que res tenia a veure amb l'obra que havia d'escriure en el futur entre les parets del convent que li havia negat l'entrada durant tant de temps.

3. Mística, lul·lista i dominica

Aquesta triple condició que reunia la personalitat de Margarida Mas, convertida ja en sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, d'ençà que professà el dia 12 d'abril de 1678 en el convent on havia de desenvolupar la seva obra i comunicar les experiències místiques que marcaren tota la seva vida, suscità els detractors, que sorgiren ben aviat tant a l'interior com a l'exterior del recinte conventual. L'orde d'escriure li sobrevingué en una visió on el mateix Jesucrist li ordenava que escrivís, encara que no precisà la matèria sobre la qual havia de fer-ho. Tot i que en principi s'hi negà, l'ordre, clara i precisa, determinà la seva voluntat, contrària en principi a posar per escrit les seves experiències. Finalment qui trobà la via per a canalitzar el mandat diví fou el confessor conventual, l'ardiaca Gabriel Mesquida († 1693), que havia de ser el seu guia espiritual i mentor. Mesquida, en una de les visites que feia en qualitat de confessor al convent, recomanà a les monges la lectura del *Blaquerna* de Ramon Llull, i més concretament, el tractat de l'Amic i Amat. Mesquida va dur el llibre al convent el dia de l'Octava de la Visitació de Maria Santíssima de l'any 1687.

² *Vida fins que entrà en el convent*. BMP, Ms. 41.

Sor Anna es desinteressà en la lectura fins que el confessor li ordenà que llegís el llibre. Un cop va començar, llegí de manera seguida des del verset 1 fins al 35. A partir del núm. 45 el confessor li manà que escrivís allò que pensava sobre cada càntic i així inicià l'escriptura del comentari a partir del càntic núm. 46, el dissabte de Maria Santíssima dels Àngels de 1687. Sor Anna va escriure de manera continuada fins al càntic núm. 88, que lliurà al confessor el dia de sant Llorenç de 1689. Aquests són els orígens del Comentari que no es va interrompre fins a la mort de Mesquida. En concret, el que ens ha quedat de l'obra realitzada per sor Anna són els comentaris des del càntic núm. 1 fins al núm. 94, en què el text s'interromp de manera sobtada, probablement a causa de la mort de Mesquida. Hem de recordar que edició del *Blanquerna* llegida i comentada per sor Anna és la de Joan Bonllavi (València, 1521).

El fet d'escriure sobre una obra de Llull amb l'extensió i detall amb què ho fa sor Anna, ja la converteix en una lul·lista important, però si a tot això li afegim que el Comentari presenta una profunditat d'anàlisi que, tot i no utilitzar la terminologia de l'art lul·liana, mostra una comprensió profunda de la doctrina de Llull en temes que són axials del seu sistema, com són l'Encarnació, la Trinitat, la mariologia, o les virtuts, redunda més en la demostració que coneixia l'obra de Llull, si no per una lectura directa (cosa que no descartem del tot) sí per haver escoltat de boca d'alguns mestres, com Joan de la Concepció, els fonaments essencials del lul·lisme contemplatiu i místic.

El fet d'haver escollit l'orde dominic i no el franciscà és un enigma, ja que sor Anna també confessa en alguns fragments del seu extens comentari, la devoció que sentia vers sant Francesc i l'orde que havia sorgit de la reforma franciscana. De fet, en la vigília de Rams, sor Anna Maria té la visió del pare sant Domingo i el que ella anomena «la pròpia família» (60.12)³, és a dir, els sants de l'orde dominic, que són santa Caterina de Sena i sant Tomàs d'Aquino. També veu sant Francesc, acompanyat del beat Ramon «qui tenia tanta glòria que no se pot dir ni pensar» (60.5).

La faceta pacificadora de sor Anna es revela a través d'una visió on apareixen els sants fundadors dels ordes dominic i franciscà en una harmonia celestial que convida a excloure qualsevol acte hostil entre germans: «lo molt que s'amaven aquestos dos patriarques i la germandat que tenien. Me digueren que tenien molt de gust que los seus fills se tractassen i amassen com a germans en aquesta vida. I jo, com m'aprecio tant de filla del pare sant Domingo, no menos m'aprecio de filla del pare sant Francesc, perquè des de minyona lo am sobre manera, i li tinc molta inclinació i un agrado molt gran del seu hàbit» (60.13).

³ El primer número correspon al càntic comentat i el segon correspon al paràgraf.

La que anomeno «visió de les religioses» mostra fins a quin punt sor Anna no veu diferència entre els diferents ordes, malgrat la gran rivalitat existent entre dominics i franciscans. Sor Anna veu la glòria de les religioses d'ambdós ordes: «religioses esposes sues de totes les ordes, de mon pare i patriarca santo Domingo n'hi havia moltes, però de religioses qui aportaven lo hàbit del pare sant Francesc, era cosa d'admiració [...] totes generalment aportaven una corona més resplendent que el sol, i cada una d'elles, en el seu cor, tenia un sol hermosíssim i resplendentíssim» (71.11).

Aquesta actitud conciliadora no evità que en el futur els dominics reneguessin d'ella i de la seva obra i que la sepullessin en l'oblit. L'exemple més clar el trobem en l'obra de Baltasar Calafat i Danús († 1735): *Milicia de Iesuchristo y Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo de Guzman* (Casa de la Viuda Frau, Palma, 1730) on l'autor es fa ressò de totes les religioses destacades de l'orde dominic, i on no apareix sor Anna que havia mort trenta anys abans i a la qual s'havia d'obrir l'any 1732 un procés *non cultu*, en el primer pas previ a la beatificació.⁴

No serien només els oblits textuals els que afectarien la memòria de sor Anna Maria. Malauradament els dominics evitaren que fos proclamada filla il·lustre de la ciutat de Palma, quan s'havien complert tots els requisits per a ser-ho. El Dr. Nicolau Mayol i Cardell (1700-1777) un important jurista, compromès amb la causa lul·liana, i un dels qui sufragà la traducció de l'edició castellana del Comentari de sor Anna,⁵ i que també protagonitzà la defensa numantina de l'arca dels documents lul·lians, que eren custodiats en el Col·legi de la Sapiència, oposant-se al seu trasllat a l'Ajuntament,⁶ va ser l'encarregat de dur el retrat que havia de ser col·locat a la galeria dels fills il·lustres de la ciutat.

Nicolau Mayol dugué a l'Ajuntament una pintura que havia encarregat un parent seu, on es representava l'efígie de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament. El retrat s'havia de penjar a la sala dedicada als fills il·lustres, però l'oposició dels dominics frustrà l'acció. El mateix Mayol explicà l'assumpte en una declaració, on detalla el motiu del rebuig: En el costat superior esquerre de la pintura s'havia representat una de les visions de sor Anna, on es veia sant Domingo i el beat Ramon a una mateixa altura i nivell, cosa inacceptable per als dominics i que motivà la seva irada reacció.⁷

⁴ Arxiu Diocesà de Mallorca, Miguel Seguí 9/3/1732. Proceso y causa de non cultu.

⁵ Trias Mercant, 2009.

⁶ Ramis Barceló, 2011-2014, p. 227-238.

⁷ BMP, ms.41, f. 230-232-233.

el Prior de Santo Domingo el que dijo que dicha visión no podía estar allí, pues era hacer al Beato Raimundo mayor que santo Domingo [...] Mas yo, como soy tan colérico y activo [qui parla és Nicolau Mayol], le respondí: «pues vuélvanme el retrato», y se me restituyó.

... Si no es que el encono que los Padres de dicho convento [els dominics] han levantado contra la Venerable, su hermana, les hace vacilar [...] lo cierto es que la visión allí pintada es arreglada a lo que dice la Venerable Madre en la exposición del cántico 87, números 8 y 9. Y así, dicho Prior dio su decisión como un Juez apasionado, que sin oír las partes de su sentencia...

L'episodi però no acabà així, ja que l'oncle de Mayol regalà el retrat a la Sapiència amb la condició que l'exhibissin dues vegades a l'any: 1) el dia de la Invenció de la Creu, quan hi havia costum de fer processó i beneir els fruits; i 2) el dia de la processó del Corpus de sant Agustí. L'any següent, quan el prior dels dominics coincidí amb Nicolau Mayol, li comentà en to burlesc que havia guanyat el plet, i quan aquest li demanà per què, li respongué que el dia de la benedicció dels fruits, o sigui la primera festa en què el retrat havia estat en exposició, havia trobat els novicis i coristes de Sant Domingo i altres frares predicadors «todos amarillos, con sus cabezas fijadas, los ojos bajos, y sus capillas que les llegaban hasta los labios, muy avergonzados de la novedad de dicho retablo; y a otros que miraban su rótulo y reían de ver aquellos espectáculos tan asombrados. Esto es lo que puedo decir en verdad acerca de dicho retrato...» Nicolau Mayol signava aquest informe el dia 4 d'octubre de 1765, on quedava demostrat el rebuig i menyspreu que sentien els dominics vers sor Anna Maria, i l'hostilitat contra la seva persona per haver defensat la santedat de Ramon Llull.

4. Un bisbe i alguns jesuïtes

Acabem de veure la causa per la qual el retrat de sor Anna Maria no va lluir mai entre els fills i filles il·lustres, i la demostració patent del rebuig per part de l'orde dominic, si més no de la branca masculina. A banda de la causa de l'adhesió de sor Anna a la figura i obra de Ramon Llull, també hi havia un altre tema que l'allunyava de la posició defensada pels dominics de l'època: la qüestió de la Immaculada Concepció. En algunes parts del Comentari sor Anna expressa la fe en aquest principi teològic, que no havia de ser consagrat com a dogma fins a l'any 1854. La devoció i la certesa que manifesta sor Anna en la glorificació i santedat de Llull també es fan palesos en nombrosos fragments del seu text:

De los mártirs me digué que n'hi ha haguts molts, qui li tingueren tan gran amor que, si no els haguessen donat martiri, tanmateix foren morts d'amor. I d'aquestos

me digué que el beato Ramon Lull n'és un, i que és màrtir dos vegades, d'amor i per amor. (57.37)

Aquestes paraules copsen fins a quin punt tenia sor Anna assumida la santedat de Llull, del qual no dubtava que aviat seria glorificat per l'Església i elevat a la condició de sant:

però mon Amat lo volgué engrandir molt més, perquè me digué: «Filla i esposa mia, no tingues nigun dubte, ni nigun reparo, que el beato Ramon és sant, i molt del meu gust, i dels efectes que t'ha causats la sua reliquia pots veure com és així.» (7.2)

L'actitud oscil·lant dels jesuïtes en tot el que fa referència a Llull és un fet.⁸ Segons qui fos el general de la Companyia, la inclinació positiva podia tornar-se en contrària. En època del generalat d'Everard Mercurià (1548-1580) els jesuïtes se situaren en contra del beat. Mercurià prohibí la lectura de les obres espirituals de Llull en els col·legis de la Companyia⁹ i molt especialment la del *Llibre d'Amic i Amat*. Acompanyaven aquesta prohibició explícita, dictada el 12 de març de 1575, els textos d'algunes místiques destacades com santa Gertrudis i santa Matilde. El P. Antonio Cordeses, provincial de la província de Toledo de 1573 a 1579, l'amplià incloent-hi a més de Llull i les esmentades místiques, a santa Àngela de Foligno i santa Brígida. D'aquesta manera el misticisme se situava sota sospita, en certa manera pel seu caràcter incontrolable i perquè exigia una atenció especial. Aquesta tendència a la sospita assolí la seva màxima expressió en la persecució de Miguel de Molinos (1628-1697), pare del moviment anomenat quietisme, i autor d'una guia espiritual on no s'hi ha trobat cap proposició herètica. La historiografia actual l'ha assenyalat com l'origen del descrèdit de la mística.¹⁰ Molinos s'enfrontà als jesuïtes quan parlà de la «limitación ignaciana»¹¹ que oposava dues maneres d'entendre l'espiritualitat: la meditació ascètica i la contemplació mística. Molinos fou condemnat per la Inquisició.

Aquest clima d'hostilitat antimística perjudicà sens dubte l'obra de sor Anna Maria, i es va complementar amb els atacs directes d'un jesuïta mallorquí: Josep Ramonell (1679-1743), autor de *Reparos que en la leyenda de la esplicación de los cánticos del b. Lulio escrita por la venerable sor Ana María del Santísimo Sacramento han ocurrido al P. José Ramonell, de la Compañía de Jesús* que s'han conservat en forma manuscrita, perquè no s'arribaren a editar, i que en el seu moment foren minuciosament combatuts pel caputxí Maties de Mallorca († 1750), nom de Miquel Penyaflor, doctor en Sagrada Teologia, qui va escriure la rèplica, també manuscrita, amb el títol de *Respuesta Apologética a los reparos que en la*

⁸ Batllori, 1993, p. 445-450.

⁹ Nicolau, 1980, p. 129-163.

¹⁰ Pacho, 2017, p. 85-108.

¹¹ Ob. cit. p.107.

leyenda del primer tomo de la V. Sor Ana Maria del SSmo. Sacramento han ocurrido al P. Joseph Ramonell de la Compañía de Jesús y le detienen de su total aprobación. Sembla ser que el P. Ramonell degué ser requerit per tal que escrivís un dels textos preliminars a l'edició castellana de l'obra de sor Anna Maria, que aparegué amb el títol de *Exposición de los Cánticos de amor compuestos por el inclito mártir y Doctor Iluminado B. Raymundo Lulio* (1760). Aquesta edició, que només va veure dos volums, comptava amb la col·laboració dels protectors de la Causa Pia, i presentava en el primer volum una sèrie d'escrits de teòlegs de prestigi que apadrinaven l'obra. Suposem que el P. Ramonell es negà a participar i per tal d'argumentar la seva negativa escriví els *Reparos*.

La campanya de desprestigi contra la lul·lista dominica no havia fet més que començar. En el Pròleg de la seva rèplica, fra Maties defensa el dret del místic a expressar-se amb certa llibertat i fins i tot de caure en contradiccions, sense que això suposi cap atac a la doctrina de l'Església sinó que «licencia pues tendrá el místico, como sepa que en la substancia de lo que dize, no contradize a la verdad».¹² Curiosament, alguns dels «reparos» del P. Ramonell se sustenten en no haver trobat en els textos d'altres místiques expressions com les de sor Anna Maria, refermant sense adonar-se la seva originalitat. En el *Reparo* núm. 4 se sorprèn de la frase: «si no hei havia tinta ne faria del meu cor» de la qual diu «que no se halla de las Escrituras Sagradas, tanto más divinas e importantes, ni la he visto de los escritos de las santas Gertrudis, Theresa, etc.»

Una altra de les imatges que sor Anna utilitza i que molesten al P. Ramonell és la roda: «a qué fin la rueda?» en el que sembla una crítica tàcita a una de les formes geomètriques de l'Art lul·liana, però a la qual el jesuïta atribueix ser un «símbolo de la inconstancia». La rèplica del caputxí incideix en la forma de la roda com a imatge de la voluntat expressada per sor Anna que el seu llibre circuli i rodi per tot el món.

També el P. Ramonell considera una contradicció l'actitud de sor Anna entre «repugnancias, réplicas y excusas para no emprender la obra» i el fet que, després de la seva acceptació, rebí una corona i una palma en premi a haver-ho fet. Fra Maties considera del tot justa la distinció divina, atesa la dificultat i dolor que causà a sor Anna l'escriure i continuar escrivint quan gairebé ja no li quedaven forces. Compara la seva lluita amb el tinter amb la de Jacob i àngel, que exemplifica la oposició violenta entre la humilitat personal i l'obligació de fer un escrit que s'ha de difondre i conèixer. En aquest context de defensa, el caputxí remet a la *Mística Ciudad de Dios*, obra molt coneguda i difosa de la venerable

¹² Còpia del manuscrit sense paginar facilitada per la Biblioteca Hispano Capuchina. Barcelona. Sarrià. Amb agraïment a l'arxiver fra Valentí Serra de Manresa.

Maria de Jesús de Ágreda (núm. 11 i 12), amb qui sor Anna va ser comparada per diversos autors en varies ocasions.

Els arguments del jesuïta Ramonell gairebé sempre cerquen desacreditar les experiències místiques de sor Anna, trobant-hi tota classe de dificultats per tal de no admetre-les com a bones i autèntiques. També li atribueix un «modo violento de esta venerable» en la forma d'expressar-se i li retreu en distintes ocasions que no parla com «deve una muger ilustrada». En tot moment, la rèplica de fra Maties contraposa la virtut, humilitat, i les gràcies especials (contrastades per altres testimonis i fonamentades en els exemples de santedat que cita) per rebatre un a un els «reparos» del P. Ramonell.

Sobta el fet que al llarg dels *Reparos* i *Respostes* dels dos clergues, no s'esmenta Ramon Llull més que en poques ocasions i de manera indirecta. A tall d'exemple una de les *Respostes* de fra Maties: «y por esto dirà la venerable hablando del B. Martyr Raymundo». D'altra banda, les crítiques tampoc semblen adreçar-se a cap qüestió doctrinal, i se centren més aviat en la manera d'expressar-se de sor Anna, les imatges que utilitza, i la cronologia irregular de les visions sobrenaturals. Res d'importància que pugui fer dubtar de la seva ortodòxia i que ens fan pensar que el P. Ramonell va escriure sense vertadera convicció i sota la pressió d'un ambient advers. Això es manifesta en incongruències paleses o en formes d'ironia que no acaben de ser clares, per exemple quan afirma en el *Reparo* al paràgraf 12 del càntic 11: «Mas en muger tan ilustrada (como parece) es ardua escusarla por sensillés...». Recordem que unes pàgines abans l'havia titllada de tot el contrari. La substància crítica de Ramonell es concentra en el *Reparo* al càntic 32 núm. 21 i 38, quan diu:

En general sobre toda la obra de este primer tomo¹³ ocurre dezir que la Venerable mas ha escrito sus favores celestiales y éxtasis y visiones en que se difunde largamente, que expone o declara los cánticos del Beato Raymundo, en cuya exposición es muy corta y diminuta, lo qual parece contrario a la orden del confessor que fue de explicar los Cánticos, como también denota en ella mucho deseo de que se supiesen sus cosas; el qual dissimuladamente encubre con repetir las grandes repugnancias que dize sentía en escribirlas, pero son contrarias facto de referirlas largamente.

Ramonell conclou així els seus *Reparos*, escrits a Montision de Palma el 5 de juliol de 1740. Veiem clarament com es posiciona contra sor Anna a la qual acusa de falses visions, hipocresia i desigs de cridar l'atenció, a més de contrariar sovint el mandat del confessor i la Priora. Fra Maties de Mallorca, al seu torn, contradia cada un dels punts de l'atac i també a manera de conclusió, tanca la seva defensa:

¹³ Fa referència al primer volum de l'edició en castellà (Palma: 1760, impremta d'Ignasi Frau).

Lo que solo se le puede reparar a N. Venerable sor Ana Maria es una gran sensillés en el explicarse, y esta haze ser verosimil lo que dize, correspondiendo a esta una tan provada humildad, sin querer para si sola los favores por grandes que fuesen los que recibía de la mano liberal de su Amado; antes bien expressamente dezeaba que todas las almas participassen semejantes...

Endemés «A la conclusion de sus reparos» fra Maties fa memòria de les paraules de sor Anna quan afirmava que la major alegria que podria tenir era que cremessin els seus escrits. No s'està tampoc de manifestar la importància i criteri del confessor Mesquida, ardiaca de la catedral i reputat teòleg, el qual fou qui ordenà l'escriptura de les explicacions de les visions que sor Anna rebia, i també el qui insistí vivament en donar a conèixer aquests fenòmens.

Amb aquest exemple d'atac i contraatac hem volgut il·lustrar un dels fronts de les disputes que entorn de sor Anna Maria es concitaren, participant-hi teòlegs i representants dels diferents ordes religiosos assentats a Mallorca. Però el que resulta més significatiu per la seva virulència i poca coherència és la posició dels dominics, que no tenia altra raó que haver-se declarat sor Anna Maria públicament i per escrit com a seguidora fidel del beat Ramon, i posant en evidència que en el convent femení de les dominiques no tan sols es llegia i valorava l'obra de Llull sinó que també se'l venerava com a beat, fins al punt que les seves relíquies eren reclamades quan hi havia alguna religiosa malalta de gravetat.

Però el que significà el cop de gràcia definitiu a la memòria de sor Anna Maria, i la desaparició de la seva obra de la circulació natural que tenien els llibres impresos, fou la intervenció del bisbe Juan Diaz de la Guerra, que arribà a Palma l'any 1772, i el qual per un edicte del 29 de novembre de 1776, va prohibir les estampes de la venerable Maria de Jesús de Ágreda i les de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, amenaçant amb el càstig als preveres que les comanessin i a l'impressor que les edités. També aturà el procés de beatificació de sor Anna, que es trobava en una fase avançada, i atacà el culte lul·lià que havia estat aprovat i que es mantenia viu a Mallorca. El bisbe Llorenç Despuig (1706-1764) un abrandat lul·lista, impulsà l'edició de les *Dialogacions* de sor Anna Maria, mentre que el seu successor Francisc Garrido de la Vega (1763-1772) l'any 1766 aprovà i concedí indulgències a l'estampa del Cor de Jesús traspasat per 5 fletxes, segons la visió de la venerable en la *Dialogació* núm. 54. Amb les seves prohibicions el bisbe Diaz de la Guerra invalidava les disposicions dels dos bisbes anteriors.¹⁴

Els autors que han estudiat la figura del bisbe Diaz de la Guerra confirmen que en tot el seu mandat es va deixar assessorar pels dominics i que aquests l'ajudaren a articular l'estratègia antilul·liana que va desenvolupar en la seva curta estada a

¹⁴ García Pérez, 2017.

l'illa. A conseqüència d'aquesta actitud bel·ligerant i dominadora, patiren persecucions tots els lul·listes mallorquins, vius o morts, que havien expressat el seu compromís amb la causa de Llull mantenint el culte a la seva memòria. Sor Anna Maria fou una víctima més d'aquesta realitat, i encara s'anà més lluny perquè fou condemnada també pel fet de ser una dona mística, sospitosa d'una mala influència i d'engany per una misogínia ancestral, que s'alimentava dels prejudicis de què una dona pogués ser considerada mestra o com l'anomenaren alguns dels seus defensors, «doctora» en Teologia mística.

Juan Diaz de la Guerra atacà la memòria i l'obra de sor Anna Maria, prohibint-ne les estampes i la imposició del seu nom en els baptismes. D'aquesta manera, la dominica Margarida Mas unia la seva sort amb la de Ramon Llull, de tal manera que és impossible precisar si se l'atacava per haver estat lul·lista o per haver estat mística, o per ambdues coses a la vegada. Sigui com sigui, el seu record va ser sepultat en un mar d'oblit premeditat, tal i com ha revelat l'obra del dominic Baltasar Calafat i Danús,¹⁵ al qual ja hem fet referència. Aquest silenci calculat ens duu a pensar que pocs anys després de la mort de sor Anna, els dominics ja l'havien eliminat d'entre l'elenc de dominiques notables i havien esborrat el seu nom dels arxius.

5. De la posteritat a l'actualitat. Conclusions

Tot i la voluntat demostrada pels antilul·listes de fer desaparèixer l'obra i la memòria de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, hem d'admetre que paral·lelament a aquest esforç anihilador existí la voluntat contrària de conservar, transmetre i venerar tant la persona com el Comentari que havia escrit la venerable dominica. Principalment servaren el seu record els ermitans de Trinitat, a Valldemossa, on sempre i fins al dia d'avui fou recordada i venerada. També els ermitans d'altres racons de Mallorca copiaren el manuscrit i el comunicaren a persones interessades, com és el cas de l'ermità de Ternelles, Joan Nicolau, qui en va fer una còpia incompleta, però bellament il·lustrada, datada l'any 1741 per a Josep Desbrull i Boïls, que actualment es conserva a l'arxiu de la Biblioteca Municipal de Palma.¹⁶ No és aquest l'únic manuscrit que ha sobreviscut, havent-n'hi d'altres que, de manera fragmentària i parcial, conserven parts del Comentari de sor Anna. Aquesta és la prova més convincent sobre l'interès que mantingué el seu text, tot i les prohibicions, campanyes difamatòries, i totes les formes que revestí l'oposició al seus escrits. Mai va deixar de ser llegida i admirada per propis i estranys, encara que fent part de la història subterrània del lul·lisme.

¹⁵ Bover, 1868, p. 137.

¹⁶ BMP (Reg. 784-6 Sign. 833 b. 4. M).

D'altra banda, personatges tan influents i importants per a la història del lul·lisme com Iu Salzinger, defensaren el valor del Comentari, a més de confirmar la seva importància en la història del lul·lisme. La qualitat mística de l'autora també ha estat destacada per autors moderns, que li han dedicat treballs i poemes. A finals de la dècada dels anys 50 del segle passat, el canonge de Lluçmajor Baltasar Coll escriví *El poema lluminós de Sor Aina Maria del Santíssim Sagrament*, uns fragments del qual varen ser premiats en el Certamen en honor a Sor Anna celebrat a Valldemossa el 28 de juliol de 1958.

Fonts Documentals

- Arxiu Diocesà de Mallorca, Miguel Seguí 9/3/1732. *Proceso y causa de non cultu*. Biblioteca Municipal de Palma. [Factici de documents sobre la venerable sor Anna Maria del Santíssim Sagrament]. Ms. 41. Conté 12 documents.
- Biblioteca Municipal de Palma. Manuscrit, còpia de Joan Nicolau, ermità de Ternelles, del text de Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament (Reg. 784-6 Sign. 833 b. 4. M).
- Respuesta Apologética a los reparos que en la leyenda del primer tomo de la V. Sor Ana Maria del SSmo. Sacramento han ocurrido al P. Joseph Ramonell de la Compañía de Jesús y le detienen de su total aprobación*. Còpia del manuscrit sense paginar facilitada per la Biblioteca Hispano Capuchina. Barcelona. Sarrià.

Bibliografia

- ANA MARIA DEL SANTÍSSIMO SACRAMENTO. *Exposición de los Canticos de amor compuestos por el Íncrito Mártir y Doctor Iluminado B. Raymundo Lulio en el libro de Amico et Amato dada, y mysticamente practicada por la ven. Madre sor Ana Maria del Santissimo Sacramento religiosa dominicana del muy exemplar convento de Santa Catarina de Sena de Palma capital del Reyno de Mallorca*. Tomo Primero. En Mallorca: en la oficina de Ignacio Frau impresor del Rey nuestro Señor en el año 1760.
- BATLLORI, Miquel. *Ramon Llull i el lul·lisme*. València: Editorial Tres i Quatre, 1993.
- BOVER, J. M. *Biblioteca de escritores baleares* 2 vols. Palma de Mallorca: Pere Josep Gelabert, 1868.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José. *La cruzada antilulista*. Palma: Col·lecció Seu de Mallorca núm.15, 2017.
- NICOLAU, Miguel, «La Mística de Ramon Llull en el libro “del Amigo y del Amado”» *Estudios Lulianos*, 24, 1980, pp. 129-163.
- PACHO, Eulogio, «El misticismo de Molinos. Raíces y proyección» A: LÓPEZ-BARALT, Luce (ed.). *El sol a medianoche. La experiència mística: tradició y actualidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2017.
- PASCUAL BENASSAR, Aina, *Santa Catalina de Sena. Memòria històrica d'un convent (1659-1966)*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2001.

- PLANAS FERRER, Rosa, *Anna Maria del Santíssim Sagrament. Vull fer càtedra del teu cor*. Palma: Ajuntament de Palma, 2017.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «La alegación jurídica del Dr. Nicolau Mayol Cardell a favor de la Causa Pía Luliana (1745)» *Ius Fugit*, 17, 2011-2014, pp. 227-238.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul·listes*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2009.

38. LA VENERABLE ANNA MARIA DEL SANTÍSSIM SAGRAMENT I LES ICONOGRAFIES LUL·LIANES

MIQUELA SACARÈS TABERNER

Ateneu Universitari Sant Pacià

Facultat Antoni Gaudí

1. Apunts biogràfics: dominica i lul·lista

La figura de sor Anna Maria del Santíssim Sacrament és tan fascinant com poc coneguda. En descobrir-la ens adonam de l'extraordinària personalitat tan poc valorada i reconeguda fins avui dia: religiosa dominica per vocació, amb anys de perseverança i bona voluntat, ho aconseguí. Li costà catorze anys d'espera ingressar al convent de Santa Caterina de Sena. És coneguda en els cercles lul·listes pel lligam amb Ramon Llull i, més concretament, pels seus comentaris sobre el *Llibre d'Amic e Amat*. De fet, crida poderosament l'atenció que una monja dominica sigui una fervent devota i admiradora no només del beat Ramon Llull sinó també de la seva obra i, en particular, del *Llibre d'Amic e Amat*.

Tanmateix veurem que aquesta devoció i interès pel Beat la captivà des de ben petita en els paratges del seu poble de Valldemossa i, més tard, ja monja al convent de Santa Caterina de Sena, el canonge Gabriel Mesquida li obriria una porta vers la coneixença del Doctor Il·luminat i l'encoratjaria a escriure sobre els versets del *Llibre d'Amic e Amat*. Certament la decisió d'escriure és una ordre, un avís del cel que l'empeny i que la mana en to imperatiu per començar a dedicar-se a escriure i que no s'afligeixi quan ho faci: «Tant a mon gust és que escrigues que, si no havia tinter, ne faria del meu cor, i si no hei havia tinta, ne faria de la mia sang. I així no tingues pena de lo que a mi me dona tant de gust.»¹.

Els seus escrits són un intent d'aproximar-se a l'obra mística de Llull i pot considerar-se un dels textos del barroc més importants realitzats a Mallorca. Com afirma Rosa Planas² és una de les primeres escriptores en llengua catalana de la

¹ En el present treball maneig la transcripció que ha realitzat Maria Rosa Planas a la seva tesi doctoral del manuscrit de sor Anna de la segona meitat del segle XVII i que porta per títol *Originals de la Exposició de los Cantichs del D. Illunt. y Martir de Christo el B. RAMON LLULL cuya expositora es la Ven. Sor Anna Maria del SSm. Sagrament Religiosa del Cont. De Sta Catharina de Sena de esta Capital escritos per el Illustre Doct. Vn. GABRIEL MESQUIDA Pre. y Ardiaca de esta S. Cathedral. y confessor ordinari de dit Cont. y firmats per dita VENERABLE*. Planas, vol. II, 2020, p. 6.

² La meua gratitud a Maria Rosa Planas per les llargues converses i el seu coneixement sobre sor Anna del Santíssim Sacrament. També el meu agraïment a sor Fàtima Alomar.

qual tenim constància i que està a l'alçada de grans místiques del segle XVII com Maria Jesús de Ágreda i Margarida d'Alacoque.

Margarida Beneta Mas Pujol, més tard en religió, sor Anna Maria del Santíssim Sagrament³ va néixer a Valldemossa l'any 1649 i va morir l'any 1700. De família acomodada, l'any 1666 el seu pare era ja hereu i propietari del campet i les cases de la Torre. Des de 1563 la família Mas de la Torre manté un vincle constant amb els ermitans de Trinitat. Margarida acudia sovint a l'ermita per escoltar els consells i orientacions del fundador Mir i de l'ermità Dionís. Durant la infantesa manifesta una vocació religiosa plena de sacrificis i penitències que són narrats pel doctor Mesquida, el qual descriu les mortificacions que Margarida ja de ben petita practicava: des d'infligir-se disciplines i cilicis fins a dejunis severos⁴. També algunes virtuts són citades a les seves biografies, com per exemple, la humilitat i la caritat amb els pobres⁵. Molt aviat la jove Margarida anuncià les intencions i les ànsies de professar en l'orde dominic. Aquesta vocació s'ha d'entendre en el context de principis del segle.

La fundació del monestir de Santa Caterina de Sena va tenir un gran ressò a tota l'illa. Moltes donzelles i senyores desitjaven ingressar en aquest convent i és en aquest marc, concretament l'any 1662, quan Margarida comptava amb tretze anys, que els seus pares li sol·licitaren l'ingrés a dit monestir. La priora del convent i els seus protectors, atesa la poca edat, recomanaren a Margarida un temps de reflexió. Varen ser catorze anys de llarga espera i gràcies a la pressió dels protectors, Margarida, el 10 de gener de 1677, fou acceptada al convent de Santa Caterina de Sena com a religiosa. Quasi un mes després d'haver ingressat, el 21 de febrer de 1677, era investida amb l'hàbit de religiosa dominica i prenia el nom de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament⁶.

De la vida conventual de sor Anna Maria, el període més interessant transcorre entre els anys 1687 i 1693 i cal esmentar que anys enrere, el juny de 1684 fou nomenat confessor de les religioses dominiques el canonge ardiaca de la Seu de Mallorca Gabriel Mesquida. Aquest sacerdot exercí sobre sor Anna una gran labor de director espiritual i bon conseller.

³ Per a les biografies de sor Anna del Santíssim Sagrament vegeu: Vallespir, 1741. Mesquida, 1760. Garau, 1901-1903, pp. 53-57,68-70, 126 -127, 137-139, 153-156, 229-234, 281-284, 356-361, 377-382.

⁴ Garau, 1901-1903, p. 234. Planas, 2017.

⁵ Garau, 1901-1903, p.126. També a la biografia anònima i suposadament escrita per Llorenç Vallespir es relaten la diversitat de sacrificis i penitències que Margarida acostumava a practicar, vegeu Vallespir, 1741, p. 49-51.

⁶ Sobre la fundació del convent de Santa Caterina de Sena i també per una abreujada biografia de la venerable escriptora sor Anna Maria, vegeu Riera, 1913, p. 21-29. Per altra banda, també es pot consultar el darrer estudi sobre el convent de Santa Caterina de Sena i el capítol que es dedica a sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, Galmés, 2001, p. 60-63.

La data del juliol de 1687 és clau: el doctor Gabriel Mesquida va portar el llibre de *Blanquerna* al convent a petició d'algunes monges i és en aquest temps que el canonge recomana escriure sobre temes d'espiritualitat a sor Anna. En un principi li proposa contar la seva vida, però el projecte no és realitzà, encara que sor Anna Maria degué comunicar algunes dades autobiogràfiques al canonge Gabriel Mesquida que, més tard, dit canonge redactaria.

Sembla que l'agost de 1687, sor Anna comença a escriure l'*Exposició dels Càntics Lul·lians*.

No obstant, el canonge i confessor Doctor Mesquida diferencia dos escrits: per una banda la relació que sor Anna li feia en les converses del confessionari i els plec que li donava «per escrit de tot lo que m'havia dit». En una altra ocasió afegeix que fins que sor Anna no llegí el llibre de *Blanquerna*, «no em passà mai per la imaginació fer-li escriure cosa alguna». Però, «de allí en avant decidí escrigués sobre cada càntic que llegiria ... i aquí començà escriure». Una altra dada interessant són les expressions redactades en primera persona, les quals es troben escampades a distintes pàgines de l'*Exposició* i aquestes donen a entendre que els escrits són autobiogràfics⁷.

La Venerable aviat va tenir seguidors i admiradors de la seva obra, el P. Antoni Raimon Pasqual, eminent lul·lista valorà molt la seva obra; altres lul·listes, com Iu Salzinger, quedaren admirats de la profunditat de l'obra de sor Anna. Ara bé, també va comptar amb enemics. Sabem per Bover que l'escriptora lul·lista no deixà de tenir detractors que rebutjaren i atacaren la seva obra. La polèmica fou motivada per la controvèrsia ideològica entre el jesuïtisme i el carmelitisme, dos models divergents d'entendre l'espiritualitat mística. A més a més, la Companyia de Jesús havia prohibit des de 1575 la lectura de les obres místiques lul·lianes i de les obres religioses d'autoria femenina.

El P. Josep Ramonell, jesuïta i catedràtic de teologia de la Universitat mallorquina, que s'oposava a l'obra de la monja dominica, escrigué uns *Reparos a la leyenda de la explicación de los cánticos del B. Raymundo Lulio escrita por la Venerable Sor Ana del Santísimo Sacramento*. Aquests *Reparos* varen esser impugnats pel caputxí P. Maties de Mallorca, representant de la tradició franciscana i mística de Ramon Llull, el qual escrigué una *Réplica apologética a los reparos del P. José Ramonell*⁸. També cal tenir present l'edició de 1760 de

⁷ Trias Mercant, 1988, p. 33-39. Vallespir, 1741, p.155-156. És interessant destacar que la tradició de tenir uns comentaris dels versicles del *Llibre d'Amic e Amat* es fa palesa al cercle lul·lista valencià, i que sobretot havia estat el mateix Llull que havia apuntat aquesta possibilitat en el capítol 99 del *Blanquerna* quan deia que «són paraules qui han de mester espusició». Soler, 1995, p. 34.

⁸ Segons indicava Bover, aquests dos manuscrits no varen esser estampats i els posseïa el senyor Jaume Antoni Prohens, Bover, (1868), 1976, vol. I, p. 455-456. vol. II, p. 236.

l'Exposició de los Càntichs en el *Prólogo apologético* en què es manifesten algunes postures contràries a l'obra de la monja valldemossina: és el cas de fra Pere Verger que afirmava que no semblava possible que una dona sense a penes lletres i d'una criança rústica pogués haver escrit aquelles pàgines plenes de saviesa.

No obstant això, la influència i decisió del canonge Mesquida vers sor Anna a l'hora d'escriure sobre el *Llibre d'Amic e Amat* és una realitat. Ara bé, també hem de tenir en compte que la monja valldemossina des de la infantesa manifestà una especial devoció a Llull. Devoció que queda ben palesa a la seva biografia quan es relaten les peregrinacions a peu descalç que feia de casa seva a la cova del Beat i a l'ermita de la Trinitat⁹ diverses vegades l'any. La cova de Mestre Ramon fou amb el temps lloc de pelegrinatge i veneració. La tradició conta que quan Caterina Tomàs era nina i vivia amb els seus oncles a Son Gallard, la cova de Mestre Ramon ja era testimoni d'aparicions i èxtasis. Més tard, en el segle XVII amb sor Anna Maria continua la tradició de peregrinar a la cova lul·liana¹⁰.

Tanmateix, la devoció a Llull queda registrada de manera precisa per sor Anna Maria als comentaris dels versos del *Llibre d'Amic e Amat*; concretament al verset VII explica que en el convent una religiosa que estava malalta va fer portar la relíquia del Beat i quan sor Anna Maria estava per començar a escriure sobre aquest càntic va sentir unes religioses que deien que les barres del Beat Ramon estaven al convent per conhortar les malaltes, per la qual cosa s'alegraren molt i adoraren i veneraren la relíquia. Sor Anna Maria venerà la relíquia com les altres i, a més a més, segons conta en primera persona, li ocasionà forts sentiments i emocions¹¹.

L'immens amor que sent la venerable sor Anna per l'amic i l'amat queda palès en aquestes línies; a més, arriba al punt de desitjar morir per l'Amat tot seguint l'exemple del beat Ramon. Les converses amb l'amic i l'amat la guien i la reconforten: «I ell me digué que no temés, que m'era mestre i bon Amic (i a la veritat és així, que sempre m'assisteix)»¹². Fins i tot l'amat, el seu espòs diví, li declara la santedat del beat Ramon: «Mon Amat lo volgué engrandir molt més, perquè me digué: “Filla i esposa mia, no tingues ningun dubte, ni ningun reparo, que el beato Ramon és Sant i molt del meu gust i dels efectes que t'ha causats la sua relíquia pots veure com és així.”»¹³.

Un altre aspecte interessant que podem destacar mitjançant els escrits de la venerable mallorquina és la devoció arrelada de les relíquies del Beat que es tenia

⁹ Garau, 1901-1903, p. 230.

¹⁰ Trias, 1982, p. 80-81.

¹¹ Santíssim Sagrament, 1760, p. 211.

¹² Planas, vol. II, 2020, p. 71.

¹³ Planas, vol. II, 2020, p. 71-72.

al convent de Santa Caterina de Sena. Aquesta veneració crida l'atenció atesa la discrepància i diferents devocions per part dels ordes dominics i franciscans. En més d'una ocasió, la venerable sor Anna cita la sol·licitud de les relíquies del beat Ramon Llull per part de les religioses malaltes de Santa Caterina de Sena i la curació gràcies a la intercessió d'aquestes. Les nombroses novenes que li dedicaven les monges dominiques també mostren el gran fervor que sentien per Llull¹⁴.

Tanmateix seguint amb la lectura de l'*Exposició* de sor Anna, podem veure els sants que venera, els quals són presentats pel seu Amat: «Lo Amat me donà un abraç qui em lligà i m'aportà en el seu santíssim cor, a ont me digué que tenia de descansar gosant de la sua majestat, grandesa, i misericòrdies sense fi, en companyia de la sua mare Maria Santíssima, de mon gran pare i patriarca santo Domingo, de la mare santa Caterina de Siena, del beato Ramon, del rei David, de la venerable mare sor Catalina Tomasa»¹⁵. Pels sants esmentats, sembla clar que cita un orde jeràrquic: en primer lloc la Mare de Déu, seguida dels dos grans fundadors de l'orde dominic sant Domingo i santa Caterina de Sena, seguida pel rei David i després dels dos «sants mallorquins», Ramon Llull i Caterina Tomàs. Aquests sants veurem que formen part de les iconografies de sor Anna.

2. Imatgeria de sor Anna i altres sants

Malgrat els diferents testimonis que declararen en el *procés non cultu* de sor Anna, els quals afirmaren unànimement «no haver vist estatua figura ni imatge de la dita sirventa de Déu Sor Anna Maria» i també juraren «no saber que se haje donat culto, ni veneració en part alguna a la dita sirventa de Déu»¹⁶, hi ha poc més d'una dotzena d'imatges conegudes i localitzades. En concret, pintures a l'oli i gravats en fusta i en coure que representen i tracten la iconografia de sor Anna¹⁷. Realment sembla prodigiós que ens hagin arribat aquestes mostres gràfiques atesa la prohibició de les imatges amb vista a un possible culte i, a més, hem de sumar un altre fet, la persecució del bisbe de la Guerra que va vetar les imatges de sor Anna. La majoria d'aquestes iconografies expliquen i representen les visions que sor Anna va tenir arran de la lectura del *Llibre d'Amic e Amat* i que relatà a la seva obra comentada.

¹⁴ Santíssim Sagrament, 1760, p. 211, 222.

¹⁵ Planas, vol. II, 2020, p. 36.

¹⁶ En temps del bisbe Pañellas, es va iniciar el procés i causa *non cultu* de la venerable sor Anna amb el qual es pretenia preservar la memòria dels esdeveniments succeïts en vida de la religiosa. El notari Miquel Seguí fou l'encarregat de dirigir les testimonis i declaracions i d'engegar l'aparell jurídic necessari. *Procés non cultu*, 1732, f. 56v.

¹⁷ Sacarès, 2016, p. 198-208.

Una altra qüestió ben interessant és que la Venerable es va preocupar de descriure al seus textos com s'havien d'il·lustrar i amb quines representacions s'havien de decorar. En aquest fragment es posa de manifest líricament com s'ha de decorar el seu llibre:

Oh bona, dolça, benigna, amorosa, suave, hermosa i bella creu en què la majestat de Crist volgué rebre per nòstron amor aquestes precioses llagues, i fer una finesa tan gran com fonc morir en ella d'amor. I ara voler que adornàs la primera fulla del llibre que tenc dit, i que la sua santíssima Mare el m'ensenyàs i fes veure tan ben adornat. I me digués que, així com veia aquell llibre, havia d'estar el que s'ha de fer d'aquestos escrits, que en la primera fulla havia de tenir llagues i la creu, i que tot s'havia de dedicar a elles, perquè jo sempre tenc aquesta intenció. Les demás fulles del llibre estaven en blanc, no hi havia escrita ninguna cosa¹⁸.

En aquest fragment sor Anna dona les indicacions precises de com vol que s'il·lustri el primer full del seu llibre: la representació de la creu serà el tema principal juntament amb les llagues de Crist. La creu és el símbol de Crist i també de la religió cristiana, i transmet la visió cristocèntrica de les experiències espirituals de les obres dels místics. Sor Anna, com el beat Ramon Llull, comparteix per via il·luminativa el contingut dels seus llibres i la revelació de la creu és l'alè i l'estímul de la seva obra. Com no podia ser d'altra manera, el disseny de la pàgina és, una vegada més, fruit d'una visió celestial. Tal com ho explica en l'anterior fragment, la Verge es presentà i li mostrà un llibre molt bell en el qual tenia a la primera pàgina una creu molt alta i, distribuïdes al voltant, les precioses llagues de Crist. Aquests motius, com veurem, es reproduiran al gravat de Muntaner i a altres estampes.

2.1. Gravats en fusta i gravats en coure

Com veurem, les imatges de sor Anna estan impregnades de contingut lul·lià. Hem de parlar, en primer lloc de dos gravats. Aquestes dues representacions de la segona meitat del segle XVIII estan vinculades amb les impressions dels seus escrits i de la seva biografia, i es realitzaren per il·lustrar les seves obres. Furió al seu diccionari donava notícies d'aquests dos retrats, un tallat en fusta que pertany a la col·lecció de xilografies de la impremta Guasp, i l'altre, gravat en coure de l'any 1761 per Llorenç Muntaner. Ambdues imatges varen esser prohibides i retirades pel bisbe Joan Diaz de la Guerra¹⁹. Per bé que les imatges evoquen la figura de sor

¹⁸ Planas, vol. II, 2020, p. 529.

¹⁹ Bover, vol. II, (1868), 1976, p. 355. Per altra banda, Elies Rogent i Estanislau Durán a la *Bibliografia de les impressions lul·lianes* recollien les informacions de Bover, vegeu, Rogent, Durán, vol. III, (1701-1868), 1991, p. 350-351.

Anna, no podem definir-les pròpiament com a veres efigies, sinó com una aproximació a la seva persona i a un tipus genèric de retrat.

La xilografia que es troba a la col·lecció Guasp vol tenir un caràcter de retrat, ja que sens dubte, hi reconeixem sor Anna pel seu atribut inequívoc: el llibre obert amb el títol de la seva obra. La monja valldemossina es representa de mig cos, amb el rostre de tres quarts a l'esquerra, vesteix hàbit de religiosa dominica, porta en una mà el llibre obert mostrant les pàgines que diuen «De amico et amato» i, a l'altra mà, sosté un lliri símbol de puresa i castedat. Una còpia molt semblant es troba al llibre del segle XVIII, obra manuscrita de Joan Nicolau, ermità de Ternelles: *Exposicio de sor Anna Maria del Santissim Sagrament sobre el llibre del Amic i del Amat*. El gravat s'ha enriquit amb una decorativa orla floral sustentada per quatre angelets i coronada amb les sigles «JS». En aquesta mateixa obra s'incorporen altres gravats, són il·lustracions de gerros amb flors de gran bellesa que tenen la singularitat única que estan acolorits en tons molt vius i de gran finor. Les estampes mallorquines que s'han decorades a color en són molt poques. Aquests gravats de flors del manuscrit de l'ermità de Ternelles estan relacionats amb la visió del Jardí, sempre a semblança del Paradís. A més les flors són elements simbòlics dintre de la prosa de sor Anna, que les compara a les virtuts, així com també fa amb els arbres.

L'altre gravat es troba a l'edició castellana de l'obra *Exposicion de los cánticos compuestos por...* La calcografia està signada per Llorenç Muntaner l'any 1761 i és una composició ben original. Aquesta calcografia encomanada pels jurats de la causa pia lul·liana està inspirada de manera fidelíssima en el relat que escriu sor Anna en el capítol IV sobre la vivència mística esdevinguda entre el dia setè de la novena fins a començar l'*Exposició del Llibre d'Amic e Amat*:

23. El setè dia prosseguí la novena qui tant de cuidado em donava, i tot per més glòria del Senyor. I aumentà tant la mia confusió que, si no fos per falta a l'obediència, no seria possible que pogués referir lo que em passà de modo nigú, perquè em digué mon Amat que les mies peticions eren tan penetratives, que li penetraven el cor. I així com los profetes lo obligaven a venir, clamant «o Sapiència, etc.» forçosament a mi m'havia d'ouir. I aquí mateix me trobí dins d'un círculo del modo com ell tenia gust que jo heu ves i referís, com té d'estar el llibre d'Amic i d'Amat. Jesús, amat de la mia ànima, si vós no em donau més forces, jo no en tinc de modo nigú per prosseguir i manifestar una finesa tan gran, que sols de pensar-la me desmai. I és que en la primera fulla del llibre que s'ha de fer de l'Amic i de l'Amat hei havia un círculo, o roda, un abre, qui represent lo abre d'ont prengueren el fruit nostros primers pares, i aquesta pobra ànima, plena de confusió, qui tenia en son cor el bon Jesús. I del santíssim cor del bon Jesús eixia una creu no molt alta. I me digué que aquest llibre havia de ser dedicat a la santa Creu, a les cinc llagues, i a la puresa de Maria Santíssima. A la part dreta de la creu, junt ab lo clau, estava escrit

el santíssim nom de Jesús, a la part esquerra el de Maria, i a los peus de la creu hei havia un cor atravesat ab aquelles cinc llances, qui tota la sua vida li penetraren el cor. I el fruit que donaria aquest abre de la santa Creu i el llibre qui estaria dedicat a ella, i lo demés que tinc referit, tenien de recuperar el dany que havia fet l'abre de qui cullí nostra mare Eva el fruit.

24. Jo tenia una grandíssima pena d'haver-ho de referir, i mon Amat me digué: «No temes, que és així.» I perquè jo ves ab major claredat que era d'aquesta manera, me volgué assenyalar la creu en el meu cor, i ab dos dits de la sua santíssima mà dreita i de la sua preciosíssima sang, me féu una creu en el cor. No era molt alta i l'amplària que tenia era de los dos dits de Cristo Senyor nostro sacramentat. Era vermella per tres causes, la primera perquè era de la sang preciosíssima de mon Amat; la segona, per aquella que porta lo amic el beato Ramon en los pits; i la tercera, pel gran martiri que és per aquesta pobra ànima lo haver d'escriure aquest llibre i explicar aquests càntics tan del gust de mon Amat, qui quan m'assenyalà aquesta creu, me deixà en tal ímpetu d'amor, que era un portento no acabar la vida, per lo molt que sentí quan aquella divina sang i los seus santíssims dits me tocaren el cor.

25. Mes me digué que em volia donar una corona i una palma, pel valor que tenia ab aquesta obra, qui tota és penes i tribulacions grans per a mi (i no menos per V.M.). Jo no m'atreví a pendre-la per la gran confusió que tenia, ni menos hei poguí consentir perquè me'n trobava indigna. I ell, com és tot benignitat, la donà a l'Àngel de la mia guarda, qui la tingué fins que ell dispongué que me posàs la corona en el cap i la palma a la mà. Faça's la sua santíssima voluntat, que no se pot dir més en aquestes ocasions. No deixà la mia gran Senyora d'assistir-me, perquè tot aquest temps la veia a ella, a mon gran pare i patriarca santo Domingo, santo Tomàs d'Aquino, la mare santa Catelina, i lo amic el beato Ramon, qui estaven guardant aquest pobre cor, qui feia extrens per no emplear-se en cosa qui no fos de gran gust del seu Amat. I per això tenia aquestos patrons i advocats meus qui el guardaven, perquè era habitació de lo Amat, qui per son gust i no més, hei estava molt despàcio, i ells lo miraven i assistien an aquesta finesa tan singular que obrava el qui és senyor i governador de tot, i admirable en totes les coses, i molt en particular, ab aquesta obra que vol manifestar, qui me digué que la causa de posar tot açò dins d'aquell círculo, o roda, era per significar-me que el llibre de l'Amic i de l'Amat havia de córrer per tot lo món, per la facilitat que té la roda de córrer per ser redona²⁰.

Llorenç Muntaner es cenyí i representà el relat contat per la mateixa sor Anna. En un rectangle dibuixà dos cercles, el primer dels quals centrat a la part inferior, tot i que està tallat i és un semicercle. Sobre ell descansa un segon cercle de dimensions més grans. A dins aquest cercle, tal com ho escriu l'autora, hi apareix ella en un interior enrajolat en actitud d'èxtasi. Del seu cor inflammat apareix l'Infant Jesús amb la creu el qual parla a sor Anna Maria i li diu que ha de dedicar el llibre

²⁰ Planas, vol. II, 2020, p. 17-18.

a la Santa Creu, a les cinc nafres de Crist i a la Puresa de Maria. De fet, a la part dreta de la creu, Muntaner reflectí el monograma de Jesús i, a la part esquerra, el nom de Maria i al peu d'aquesta creu es representa un cor travessat amb les cinc llances. Segons diu el text, el fruit que ha de donar aquest arbre de la Santa Creu i el llibre dedicat a ella han de redimir el mal ocasionat per l'arbre del qual collí el fruit Eva –escena que s'ha representat fora del marc arquitectònic en un exterior–. Com a recompensa al valor de l'escriptora, un angelet davalla del cel per coronar-la i li atorga una palma. La representació s'acaba de completar amb els tres escuts situats a la part superior que remarquen la dedicatòria del llibre: a la banda de l'esquerra, un escut on apareixen les cinc nafres de Jesús; al centre, la Santa Creu, i el tercer escut a l'esquerra, la Puríssima.

Com es veu, en el gravat s'emfatitza per partida doble a qui va dedicat el llibre: amb els monogrames de Jesús i Maria i el cor de Jesús travessat per les cinc llances i, després, es reitera la mateixa temàtica als escuts situats a la part superior. Aquest model iconogràfic d'èxtasi de la venerable valldemossina no defuig d'altres models d'èxtasi de sants. Els braços oberts, l'estat contemplatiu i la visió celestial, a més de la concessió de la palma i la corona per part de l'angelet, són atributs característics dels sants màrtirs. No obstant això, Llorenç Muntaner no va incloure al gravat la cort de sants que acompanyen la Puríssima: sant Domingo, sant Tomàs d'Aquino, santa Caterina de Sena i el beat Ramon Llull, els quals són recomptats amb tot detall per sor Anna Maria i als quals hem fet esment més amunt.

Una rèplica d'aquest gravat és la pintura a l'oli de mitjan segle XIX que forma part del moble d'estil classicista que decorava el sepulcre de sor Anna Maria²¹. La pintura reproduïx amb exactitud el relat de sor Anna i, quant als personatges que es representen, és fins i tot més completa que el gravat de Llorenç Muntaner. En el primer registre, es recrea en un cercle l'escena de sor Anna Maria quan té la visió celestial. Segons escriu ella es trobà immersa en un cercle, del seu cor apareix l'infant Jesús portant una creu no massa alta; a l'esquerra, un angelet li concedeix palma i corona martirial, en un segon terme en un exterior, es veu l'episodi del pecat original. A la part superior es representa la visió de sants que sor Anna Maria contemplà. Sobre núvols apareixen un grup de sants: a l'esquerra assegut, Sant Tomàs d'Aquino vesteix hàbit de dominic, tonsura al cap, petit sol al pit, i a les mans porta ploma i llibre; al seu costat, Sant Domingo va vestit amb l'hàbit del seu orde, tonsura al cap i bordó; al centre, Santa Caterina de Sena amb nimbe, agenollada pregant amb les mans obertes i vestida amb l'hàbit de dominica; a la dreta, Llull, assegut amb el llibre obert, porta corona de raigs i hàbit de color blavós; sobre aquest conjunt de sants, presideix l'escena la Mare de Déu.

²¹ Les pintures varen ésser recollides a l'estudi de catalogació de Miquel Pascual Pont: Pascual, 1995. Galmés, 2001, p. 62.

Tornant a l'obra, hem de fer esment al repertori d'imatges que decoren les pàgines dels dos volums i tenen com a nexa comú representar el tema de la dedicatòria de l'obra. Aquests motius ornamentals i addicionals com orles, finals de capítol, escuts i encapçalaments de capítol tenen com a tema principal la representació de la iconografia de la Passió de Crist. Per exemple, en un final de capítol mostra els motius de la corona d'espines i entrellaçats la llança i la canya que es col·locà a la mà de Jesús en to de burla. En un altre final de capítol, s'han representat els instruments de la Passió: el Sant Graal, el calze usat per Jesús al Sant Sopar, i en què algunes tradicions diuen que Josep d'Arimatea recollí posteriorment la sang de Jesús; sobre el calze apareix el gall que va cantar després de la tercera negació de Pere; la traïció de Judes s'ha representat amb la bossa de diners, el preu de la seva traïció i la soga per penjar-se després del seu penediment; la llanterna utilitzada pels soldats per anar a prendre el Bon Jesús és un altre motiu representat al costat del calze. I, en darrer lloc, una santa faç decora el calze, juntament amb dos motius de la Passió de Jesús: la llança i la canya usada com a ceptre. En un altre escut decoratiu es reiteren els motius de les *armi christi*; en el camp es dibuixen les cinc nafres de Jesús, l'orla es decora amb el martell, els claus, el ceptre i la llança.

A l'encapçalament del «Prologo apologético» es representen dos angelets del tipus *tenant*, que sostenen un escut i, al camp, es mostra un cor de Jesús travessat per cinc fletxes i a sobre una creu. Un dels angelets porta una corona d'espines i l'altre, el ceptre. En un altre gravat que serveix per emmarcar i decorar el diàleg i càntic d'amor número IX, s'hi representa el mateix model iconogràfic anterior: dos angelets del tipus *tenant* sostenen un llibre envoltat de raigs i les pàgines del qual estan escrites amb el seu títol: *De amico et amato*. Tot i que forma part d'una de les pàgines de l'obra de sor Anna esmentada, s'ha de relacionar aquest gravat amb les xilografies de l'impremta Guasp, ja que també es troba en aquesta col·lecció²².

De finals de segle XIX coneixem dues estampes. En una d'elles i inscrita en una forma ovalada, es representa la visió de sor Anna agenollada amb els braços oberts. Del seu gran cor inflammat apareix l'infant Jesús portant la creu; als costats, núvols amb la presència, a la dreta, d'una custòdia amb feixos de llum, i, a l'esquerra, un angelet que posa una corona a sor Anna. El gravat està signat per Melchor Umbert, gravador i deixeble de Francesc Muntaner i fill de Pere Antoni Umbert, pintor i dibuixant²³. L'altra estampa representa la mateixa visió, però mostra el moment després quan el nin Jesús li fa el senyal de la creu al seu cor. Seguint les indicacions del relat de la visió, l'escena està inscrita en un cercle i decorada amb una orla que són les perles d'un rosari amb la creu que penja a sota. Dos escuts de

²² Guasp, 1950, vol. I, p. 76, vol. II, p. 322.

²³ Furió, 1889, p. 291.

l'orde dominic completen l'ornamentació i porten la inscripció *veritas liberavit vox*.

2.2. Retrats a l'oli

Per bé que els gravats que hem vist evocuen la figura de sor Anna, no manifesten una plena caracterització fisonòmica de la persona. Per aquest motiu, hem d'examinar tres pintures a l'oli en les quals la intenció i el resultat de gènere de retrat és més aproximat, a banda d'incorporar les representacions de sants pròxims i venerats per la mateixa sor Anna i que la seva devoció les converteix en «amics» de l'ànima. La Venerable fa ús del que s'ha anomenat una «imaginació dialògica» en el sentit que necessita d'un interlocutor o diversos interlocutors per desenvolupar el seu propi missatge²⁴. El diàleg és amb la Verge Maria, o bé, com veurem als quadres, amb diversos sants: Sant Domingo, el Beat Ramon Llull i Santa Caterina Tomàs.

El primer llenç i, segurament el que va servir per inspirar els altres dos, es troba al Col·legi de la Sapiència i és de la primera meitat del segle XVIII. La pintura respon a un model de retrat desenvolupat en els segles XVII i XVIII, i que es representatiu dels retrats de la galeria de fills i filles il·lustres de l'Ajuntament de Palma. Les pintures de la beguina Elisabet Cifre, de sor Clara Andreu i de sor Anna formen part de la tríade de filles de la ciutat de Palma amb l'escut distintiu de la ciutat situat a la dreta, però el retrat de sor Anna, tot i haver estat declarada filla il·lustre, com ho demostra el retrat, encara no ha estat col·locada a la galeria de l'Ajuntament.

Amb l'ús d'un color obscur es representa de tres quarts sor Anna amb l'hàbit de dominica. El seu rostre seriós i serè reflecteix el recolliment i la inspiració per escriure els seus comentaris del *Llibre d'Amic e Amat* de Llull; de fet, la religiosa és retratada en el moment d'escriure: ploma a la mà i pensadora, escriu amb l'ajut d'un crucifix que és a l'escriptori. Tres motius més calen destacar d'aquest retrat: en primer lloc, el recurs d'inscriure una succinta biografia del personatge a la part inferior és un element prou usat en aquest gènere de pintura:

V. M. Sor Anna Maria del ssm sagrament natural de Vall de Musa religiosa de S. Catharina de Sena expositora de los cantichs del Bto Ramon Llull mori al 20 febrer 1700 de edad 51 any un mes, 19 dias, ab gran fama de santidad per ses heroycas virtuts.

A l'angle dret, l'escut de la ciutat de Mallorca com a distintiu del lloc i de la persona retratada d'on pertany. A l'angle esquerre, es representen dues petites

²⁴ Planas, vol. II, 2020, p. 61.

figures que estan lligades a la vida espiritual de sor Anna: a l'esquerra Sant Domingo vestit amb l'hàbit del seu orde porta bàcul amb doble creu i al costat el ca amb la torxa encesa –atribut del sant– a la dreta, Ramon Llull, amb el llibre obert i ploma a la mà amb nimbe radiat i hàbit de franciscà, destaca per la gran creu vermella que porta al pit. El pintor, segurament guiat per un bon coneixedor de l'obra de la monja lul·lista, representà la creu vermella al pit de Llull fent al·lusió a la visió que tengué sor Anna quan diu que era vermella per esser de l'amat. Els dos personatges porten un filacteri que surt de les seves boques. El de Sant Domingo diu *Te dominum confitur* (ens confessam a tu, Senyor) i el de Ramon Llull *Te deum laudamus* (t'alabam Senyor).

Aquesta escena s'inspira en un dels càntics de sor Anna, en el qual relata la vivència mística que descriu fil per randa: «I el pare santo Domingo i lo amic el beato Ramon, i molts d'esperits celestials qui donaven gràcies de la gran gràcia que m'havia donat la beatíssima Trinidat, i hei havia una multitud d'esperits celestials qui tocaven les més belles i suaves simfonies que se puguem imaginar. I mon divino espòs qui volgué que mon gran pare santo Domingo, i mon gran amic el beato Ramon, que li donassen gràcies cantant el *Te Deum laudamus* en companyia de molts esperits celestials, però volgué que los dos estiguessen un a cada cor, perquè los demés los seguissen d'esta manera, que el beato Ramon donava el to i los demés lo seguien»²⁵.

Rosa Planas²⁶, a la seva tesi, dona notícia detallada sobre l'encàrrec del quadre. Francesc Mayol, prevere beneficiat a Santa Eulàlia i gran admirador de sor Anna a l'any 1745, encarregà el retrat i encomanà al seu nebot, Nicolau Mayol i Cardell, doctor en lleis, que el dugués a l'Ajuntament perquè el penjassin a la façana els dies de festa com era d'habitud amb els fills il·lustres del Regne. Enllestit el retrat, parlà amb Antoni Cotoner marquès d'Ariany, regidor degà de la Ciutat, que s'hi mostrà d'acord. El dissabte de Corpus, Mayol va dur el retrat perquè l'exposassin el sendemà; però, com en aquest hi havia dues petites figures que representaven Sant Domingo i el Beat Ramon –segons una de les visions de la Venerable–, els regidors volgueren fer una consulta al prior del dominics de Palma. El consell no va ser favorable i es determinà que el quadre no fos penjat per mor d'estar en un mateix rang Sant Domingo i el Beat Ramon Llull. Mayol es va disgustar molt i es va endur el retrat, que fou dipositat al Col·legi de Nostra Senyora de la Sapiència, on es troba a dia d'avui.

Les altres dues pintures conservades es trobaven al convent de germanes dominiques de Son Castelló, però es traslladaren a Valldemossa. Són de finals de

²⁵ Planas, vol. II, 2020, p. 888.

²⁶ Planas, vol. I, 2020, p. 68.

segle XVIII i mantenen un esquema similar, però també presenten alguna diferència respecte a la pintura del col·legi de la Sapiència. Com en l'anterior pintura tractada, a la part inferior del llenç es retola una breu biografia en llengua castellana, tot i que no és el mateix text. Diu així:

Verdadera efigie de la V. Sor. Ana Maria del Smo Sacramento, virtuosa admirable y favorecida de Dios con dones sobrenaturales, religiosa ejemplar del monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Palma, donde vistió el santo hábito por especial protección de su patriarca sto. Domingo. Fue en todo portentosa pero en especial en defender el misterio de la Concepción Purissima de Maria sobre el cual nos dejó algunos escritos no siendo de los menos interesantes la célebre exposición de los cánticos del B. Raimundo Lulio. Nació el 5 de enero de 1640 en Valldemosa, patria de la beata Catalina Tomas, y falleció en 20 de febrero de 1700 en olor de santidad.

Per altra banda, el retrat de sor Anna és de mig cos i es reconeixen les faccions característiques de la venerable mallorquina: rostre esblanqueït, allargat i prim. A l'angle superior dret, una inscripció identificativa que reitera la biografia del peu del retrat: «Venerable sor Anne Maria del sm segrement de le ordre de sta Caterine de Sena».

Una altra qüestió de caire iconogràfic que marca la diferència en referència al llenç del Col·legi de la Sapiència és la introducció de nous personatges. A l'angle superior esquerre, aquesta vegada, s'ha substituït la imatge de Sant Domingo per les imatges de Santa Caterina Tomàs i la Puríssima. El triangle de personatges que es representa són Ramon Llull i Santa Caterina Tomàs adorant la Puríssima. Els sants presentats formen part de la devoció mallorquina.

La tercera pintura segueix la mateixa iconografia esmentada que la segona: el retrat de sor Anna Maria amb actitud d'èxtasi està pres des d'una òptica de tres quarts. La inscripció a l'angle superior i la incorporació de Santa Caterina Tomàs i Ramon Llull amb l'aparició de la Immaculada és similar.

Com hem dit en el procés y causa *non cultu* de sor Anna, els testimonis declararen no conèixer cap imatge ni altres representacions relacionades amb ella. A més a més, la comitiva encarregada de supervisar capelles, pintures i escultures, quan visità el sepulcre, tampoc no va copsar cap tipus de culte o veneració. En canvi, però, és cert que tenim constància d'un seguit d'imatges que es relacionen amb la Venerable sor Anna. Cal destacar i podem diferenciar-les en dos tipus:

Per una banda, els retrats pròpiament dits, pintures a l'oli que són deutors i segueixen models iconogràfics ja establerts de santes místiques i escriptores anteriors, com és el cas de representacions de les carmelites del segle XVI i XVII: Santa Teresa de Jesús o de la seva companya Ana de San Bartolomé i de María de

San José, i també de la mística, la venerable sor Maria de Jesús de Àgreda. Aquestes iconografies es caracteritzen per retratar les religioses autores de front o bé de perfil i de mig cos a la seva cel·la, assegudes o dretes al seu escriptori i redactant la seva obra en un moment de profunda inspiració o èxtasi, les quals reben el dictat de les seves obres gràcies a la presència divina, bé de l'Esperit Sant, bé del Bon Jesús, o de la Mare de Déu. A la taula no hi solen faltar llibres, una calavera símbol de seu ascetisme, i un crucifix; també, de vegades, unes disciplines o cilici. Una breu biografia o un concís elogi se situa a la part inferior identificant la religiosa.

D'altra banda, l'altre conjunt d'imatges que la representa està lligat estretament amb la seva obra. Els temes i motius de les il·lustracions del seu llibre, com hem vist, són inventats i dissenyats per l'escriptora que, de manera semblant a la seva obra, és fruit de la revelació divina. La creu, les *arma christi* o instruments de la Passió de Crist són els més rellevants i tampoc no hi poden faltar les iconografies del Sagrat Cor de Jesús i les variants del cor inflammat d'amor de sor Anna i de Jesús. Els *amics de l'ànima*, com ella els anomena, també formen part d'aquest corpus iconogràfic: la Mare de Déu, Sant Domingo, Santa Caterina de Sena i els sants mallorquins, el Beat Ramon Llull i Santa Caterina Tomàs, tenen cabuda en les seves representacions.

Bibliografia

ADROVER ROSSELLÓ, Pedro, *La orden de predicadores en la historia de Baleares (siglos XIII-XX)*, Leonard Muntaner Editor, Palma, 1995.

BOVER, Joaquin María, *Biblioteca de escritores Baleares*, 2 vols, (1868), Barcelona - Sueca, 1976.

BOVER, Joaquin María; MEDEL, Ramon, *Varones ilustres de Mallorca*, Palma, J.Gelabert, Palma de Mallorca, 1847.

CAHIER, Charles, *Caractéristiques des saintes dans l'art populaire*, Paris, Librairie Poussielgue frère, vol. I, 1867.

FURIÓ, Antonio, *Diccionario histórico de los ilustres profesores de las Bellas Artes en Mallorca*, Gelabert y Villalonga, Palma, 1889.

GALMÉS, Llorenç « Sor Aina Maria del Santíssim Sagrament (1649-1700) », a Aina Pascual Bennasser i altres, *Santa Catalina de Sena, Memòria històrica d'un convent (1659-1966)*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2001.

GARAU, Jaime, « Vida de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament escrita pel doctor Gabriel Mesquida », *BSAL*, vol. 9-10, Palma, 1901-1903, pp. 53-57, 68-70, 126-127, 137-139, 153-156, 229-234, 281-284, 356-361, 377-382.

LLULL, Ramon, *Llibre d'Amic e Amat*, Edició crítica d'Albert Soler i Llopart, Editorial Barcino, Barcelona, 2012.

NICOLAU, Miguel, «Los comentarios de sor Ana Maria del Smo Sacramento. La mística de Ramón Llull en el libro del “amigo y del amado ”», *Estudios Lulianos*, XXIV, 1980, pp.129-163.

PASCUAL PONT, Miguel, *Estudio iconográfico sobre Ramón Llull, compilación iconográfica*, estudio mecanografiado, Biblioteca de La Real, Palma, 1995.

PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *La Causa Pia Lul-liana. Resum històric*, Publicacions del Centre d'Estudis teològics de Mallorca, 13, Palma de Mallorca, 1991.

PLANAS FERRER, Rosa, *Anna Maria del Santíssim Sagrament. Vull fer càtedra del teu cor*, Biografies de mallorquins, 32, Ajuntament de Palma, Palma, 2017.

—, *El foc inextingible. Obra mística de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament*, II vols, Tesi doctoral, Universitat de les Illes Balears, 2020.

RIERA, Benito T., «Convento de santa Catalina de Sena», capítulo III a *La orden de predicadores en Manacor*, Palma de Mallorca, Pizá, 1913, pp. 21-29.

ROGENT, Elies, DURAN, Estanislao, *Bibliografía de les impressions lul-lianes*, vol. III, 1701-1868, Mallorca, Miquel Font Editor, 1991.

SACARÈS TABERNER, Miquela, *Vivat Ars Lulliana. Ramon Llull i la seva iconografia*, J. J. de Olañeta, editor, Palma, 2016.

SANTÍSSIM SAGRAMENT, Sor Anna Maria del, *Exposición de los canticos de amor compuestos por el inclyto martyr y doctor iluminado el B. Raymund dada y misticamente practicada por la ven. Madre Sor Ana Maria del Santissimo Sacramento, religiosa dominicana del muy exemplar convento de Santa Catarina de Sena de Palma*, Palma, en la oficina de Ignacio Frau, 2 vols., 1760.

TRIAS MERCANT, Sebastià *Valldemossa, una història, una cultura, un poble*, Mallorca, 1982.

—, «La mística quietista: sor Aina Maria del Santíssim Sagrament i Fra Pere Fullana», a *Història del pensament a Mallorca*, Palma de Mallorca, 1985, vol. I, pp. 172-177.

—, *Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, Càntics i cobles*, Biblioteca Illes d'Or, Palma de Mallorca, Moll, 1988.

—, *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma de Mallorca, edicions UIB, 2009.

VALLESPER ROCA, Llorenç, *Vida de la venerable m. Sor Ana Maria del Santissimo Sacramento, religiosa del convento de Santa Cathalina de Sena de esta capital de Palma del reyno de Mallorca*, Palma, Pere Antoni Capó, 1741.



1. Visió de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, calcografia de Llorenç Muntaner.

[Imatge lliure de drets].



2. Retrat de la venerable sor Anna Maria del Santissim Sacrament, primera meitat del segle XVIII, col·legi de Nostra Senyora de la Sapiència, Palma.

[Imatge lliure de drets].



3. Retrat de la venerable sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, segle XVIII, ermita de Valldemossa.

[Imatge lliure de drets].

**39. JEAN-MARIE DE VERNON (†1695), STORICO E TEOLOGO
RELIGIOSO DEL TERZO ORDINE REGOLARE FRANCESCO**

LINO TEMPERINI, TOR

Pontificia Università Antonianum – Analecta TOR

Non conosciamo l'anno di nascita e non abbiamo molte informazioni concernenti la sua vita. Era figlio di Jacques de Bordeaux, avvocato nel Parlamento di Rouen (1548-1638).

In quanto religioso, apparteneva alla Provincia Sant'Ivo del Terzo Ordine Regolare di S. Francesco, in Francia. Fu teologo e storico ecclesiastico. Ebbe vari incarichi nell'Ordine, svolse l'apostolato della predicazione e nel contempo attese alla elaborazione di biografie e di saggi.

Ricordiamo:

Epictète Chrétien, Paris 1658. L'autore espone i principi filosofici di Epitteto, filosofo greco antico, e tenta di elevare i sentimenti di questa filosofia alla purezza del cristianesimo, spiegandoli attraverso il pensiero dei Padri della chiesa. In tal modo si può comporre una filosofia morale universale e conciliarla con le leggi del Vangelo. Così scrive lui stesso nella *Histoire générale*, t. III, p. 382.

Les jours hereux ou le secret pour vivre content dans le veue de la volonté de Dieu, vol. 1-2, Rouen 1664.

Le divertissement des Sages, Paris 1665.

L'homme apostolique ou la Vie de Saint François d'Assise. Un'ampia monografia in nove capitoli è riportata anche in *Tertii Ordinis S^{ti} Francisci Assisiatis Annales Perpetui* (vedi qui sotto), pp. 101-113.

La vie de Sainte Elizabeth de Hongrie.

La parfait pénitence ou la Vie de Sainte Marguerite de Cortone, 1661.

Le Roy très-chretien ou la Vie de Saint Louis Roy de France, 1662.

La vie de la Bienhereuse Mère Margherite de Saint Xavier, Ursuline, Paris 1665. Questa opera ebbe una seconda edizione, così intitolata: *La conduite chrétienne et rteligieuse selon les sentiments de la Venerable Mère Margherite du Saint-Sacrement*, Paris 1691. Lo scritto è stato giudicato «uno dei migliori libri di direzione spirituale» (E. Longpré–A. Rayes, DS, t. 5, col.1647).

Histoire générale et particulière du Tiers Ordre de Saint François d'Assise avec les vies des personnes illustres qui y ont fleuri, vol. 1-3, in-8°, Paris 1667. Tradotto in latino dallo stesso autore:

Tertii Ordinis S^{ti} Francisci Assisiatis Annales Perpetui in tres partes distributi, auctore Ioanne-Maria theologo eiusdem Ordinis..., Parisiis 1686.

L'autore si basa su manoscritti e documenti custoditi nei conventi e su opere anteriori. Chiarezza e precisione delle informazioni.

Nella prima parte l'Autore tratta l'origine e l'evoluzione del Terzo Ordine Francescano Secolare e Regolare (pp. 1-100).

Nella seconda parte espone il profilo storico e spirituale di alcune figure francescane, cominciando da San Francesco d'Assisi fino al secolo XIV (pp. 101-361). Nelle pagine 203-214 traccia la monografia di Raimondo Lullo in nove capitoli: **Vita B. Raymundi Lulli martyris**. Nella testatina delle pagine figura la precisazione: *Tertii Ordinis S. Francisci Assisiatis*.

Nella terza parte tratta figure illustri del francescanesimo nei secoli XV-XVII, ugualmente appartenute alla Famiglia Francescana, specialmente al Terzo Ordine (pp. 362-630). Segue un Indice dettagliato.

«Senza dubbio alcuno – scrive R. Pazzelli – nella storia del Terz'Ordine Regolare il Vernon resta a tutt'oggi la fonte migliore per conoscere le attività e gli uomini in Francia dagli inizi della riforma del Mussart sin verso la fine del secolo XVII» (*Terziari Regolari in Francia*, in *Analecta TOR* 152 (1992), p. 82).

L'histoire veritable du B. Raymond Lulle, martyr du Tiers Ordre..., Paris 1668. Lo studio definitivo sulla figura e l'opera di Raimondo Lullo lo ritroviamo nella monografia edita nel volume *Tertii Ordinis S^{ti} Francisci Assisiatis Annales Perpetui* (vedi qui sopra), da noi ripubblicato in tempi recenti negli «*Analecta TOR*» 197 (2017), pp. 449-469: *Vita Beati Raymundi Lulli martyris*. Facendo propria l'opinione corrente nel Seicento, il De Vernon rivendica l'appartenenza di R. Lullo alla Famiglia Francescana del Terzo Ordine.

Le livre du troisième ordre du séraphique Père Saint-François établi dans la ville basse de Carcassonne (pubblicato dal P. Ubaldo d'Alençon in *Rev.Hist.Franciscaine*, 1924, t. I, p. 88).

Ripubblicato negli «*Analecta TOR*» 197 (2017), pp. 449-469: *Vita Beati Raymundi Lulli martyris*.

IOANNES MARIA DE VERNON

VITA BEATI RAYMUNDI LULLI MARTYRIS¹Caput I, **Eius conversio**

Brevem ordior narrationem eorum quae spectant ad beatum Raymundum, qui licet apud insanos et infensos, male audiat, vel ambiguae sit famae apud aliquos sagaces et bene meritos viros, tamen a multis sanis et veridicis iudicibus celebratur, ut apprime doctus et orthodoxus omnino, imo vero ut eximia virtute praeditus, et Christi Martyr.

Nascitur anno 1236 in insula Balearium maiore, et in urbe Metropolitana (vocant vulgo *Maioricam*) inclytis parentibus: patris nomen est *Raymundus Lullus*, mater oritur ex Herilium stirpe valde illustri in Catalonia.

Contendunt Raymundum inter scientissimos litterarum promovere, sed frustra cum a scientiis alienatum prorsus haberet animum. Illum igitur parentes in aulam regiam invehunt, tamquam ephenum, et Iacobi Maioricae Regis asseclam, quem ita sibi demeretur, ut totius insulae Maioricensis secundariae curiae summum Praetorem Princeps illum instituat, et regii Palatii magistrum.

Raymundus vir quidem commodis et suavissimis moribus cito captat omnium benevolentiam, et amasiarum plurium gratiam prensat amoenis versibus, aliisque blandimentis, quibus aliis placebat, perinde ac sibi erat exitiosus: etiam coniugatus caeco et impotenti amore stolidè implicatus erat. Quadraginta annorum aetas, praeclaraque domina cui nupsit, non extinxerunt libidinosum ignem quo irretitus insignem matronam deperibat. Haec autem, qua vix alibi vel oris suavitate, vel staturae dignitate praestantiorem intueri liceat, ex accuratissima virtutis amussi mores dirigebat, aequanimiter ferens acerbum carcinomatis dolorem, quo pectus eius erodebatur.

Patientia matronae cruciatum dissimulantis, illam non minus pulchram, imo potius vultum venustiore quodammodo reddebat virtutis penicillo. Raymundus itaque per urbem equitans, amasiamque perspicens in templum ingredientem ac praecipitanter sequens, ludibrio sibilisque aliorum sese exposuit.

Prudens matrona stolidi amatoris vulneribus cupiens mederi, officiosum ab illo postulat aditum, de consensu mariti. Detergens igitur sinum usque ad intima viscera exesum, verbis utitur piis adeo et ferventibus, ut stupens illico Raymundus, et perterritus, exclamaverit: «Quanta, heu, quanta insania pro vermibus et sterquilinio se in opprobria exprobrantis populi dare, atque in exitium sempiternum. Porro unum est necessarium, Deo nempe servire ac aeternam possidere felicitatem!».

¹ DE VERNON Ioannes-Maria, *Tertii Ordinis Sti Francisci Assisiatis annales perpetui*, Parisiis 1686, pp. 203-217. Questo profilo biografico testimonia la grande stima che, nel Seicento, circondava la figura del Beato Raimondo Lullo. Vari titoli di dottrina e di virtù. Di particolare importanza sono le ripetute dichiarazioni dello storico francese De Vernon in merito all'appartenenza del Lullo alla Famiglia Francescana del Terzo Ordine.

Confestim se in suum domicilium recipiens, et in conclave interius, coram Deo humi procumbit, humillime veniam petit, et e coeno vitiorum statuit emergere.

Illi Christus apparuit, dicens: «Sequere me, ad exemplum meum te compone; doctrinae meae adhaere; leges Evangelii amplectere». Non semel, sed pluries visum Raymundo se exhibuit Iesus, cuius ad nutum sine mora humanis favoribus abiectis, et inanibus fortunae promissis, peccator fit iustus, cupiditatis servus fit omnium daemonum triumphator. Bona cuncta vendit et distribuit pauperibus, modicos tantum commeatus ad familiae sustentationem asservans praecise necesarios.

Iam tunc mentis compos percipit quoniam libido atque cupiditas plura appetunt, neque satiantur unquam: percipit liquido unum esse bonum, et quod ipsum summum sit bonum desiderat; nam neque bina aut plura esse possunt summa bona. Sane intelligit, quoniam vanae sunt cogitationes hominum in se satis virium atque praesidii esse arbitrantium ad felicem et beatam vitam, aut eam collocantium in aliquo terreno atque interituro bono. Aliunde enim, id est a Deo ea nobis petenda et accersenda est, nec solum a Deo postulanda, sed collocanda etiam in solo ipso.

Ideoque fatetur Raymundus in amaritudine animae suae veram sibi votis felicitatem optasse, qua se factis pessimis privavit, primoribus labiis illam incipiens delibare. Detestatur priscam vitae rationem: vult et petit videre voluptatem Domini; non tantum petit, sed requirit, quando quidem cura atque diligentia adhibita decernit iterum atque saepius et indesinenter illam quaerere. Perseverans enim in studio virtutis instat, et pulsans usque in finem, ad ostium divinae pietatis atque clementiae tandem consequitur bonum quod efflagitat.

Caput II, **Eius amor in Deum, mirabilisque scientia**

Ab initio conversionis dies et noctes traducebat Deum orando absque intermissione, et amare deflendo suas iniquitates; Christi Iesu mysteria, christianasque veritates assidue contemplabatur. In solitudine semper degens, sola Angelorum consuetudine utebatur, ad eorum exemplum divino amore deflagrans, Dei laudes perpetuo canebat: mediis in plateis nihili faciens hominum contemptus, pietatis cantica alta voce proferebat; plerique sublimiorum charismatum nescii, illum vesanum prorsus et amentem arbitrabantur.

Si tantisper somno gravetur, vim lacrymarum profundit, ne sopitus coelestis sponsi memoriam amittat. Recogitans interdum homines innumeros non rite gustare, quantum suavis est Dominus, subita virium et sensuum defectione afficitur, atque ita periculosa, ut multoties ad mortem pene redigatur. Per campos eiulat, et ad misericordiam commovet duriores animos, quod se videat tam a coelo remotum, ubi habitat ille quem diligit.

Obvium habens Eremitam secus fontem clarum et nitidum: «Indica, dilecte mi, inquit, quomodo de carcere meo evadam». Solitarius eodem affectu percitus respondet, se pari pulchritudine irretiri, eidemque amabili captivitati mancipatum esse: amor proinde fletus uberes ex eorum oculis exerit, dum sibi mutuo suas adeo iocundas detegunt poenas.

Raymundus aegrotum alloquens, qui immemor felicitatis aeternae imminētis, tantum fatur de aegrotatione, Raymundus, inquam, miseriam deplorat ingenii tam hebetis et plumbei.

Si aliquando chartam reperiret aut codicem, in cuius exordio non perspiciat nomen Iesu exaratum, dolebat maxime Christianorum vicem, qui minus Iesum Christum colunt, quam Turcae infamem suum Mahometam, cuius nomen semper scribunt in capite quarumcumque literarum, scriptorumque omnium. Colloquia, quaestiones et responsa omnia Raymundi nostri ex intimo pectore divinum amorem anhelabant. In urbes ingrediens sciscitabatur quinam civium plus coelesti dilectione flagrant: petentibus ab eo, cuius esset: *Amoris totus sum*, aiebat. *Unde venis? Ab amore! Ubi manes? In amore!*

Res omnes a Deo creatae illi errant pro speculo, in quo per perfectiones immensas adorandi et dilecti Conditoris speculabatur. Exoriente sole festive cantabat et delectabiliter: *In sole posuit tabernaculum suum, et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo: Exultavit ut gigas ad currendam viam, a summo coelo egressio eius* (Ps 18). Considerabat flores, ut pulcherrimos oculos, quibus illum respiciebat Iesus: musica suavissimo concinentium vocum lenocinio, ita demulcebat eius animum, ut sopitis sensibus totus in divina raperetur, pre sibi fingens tunc pronuntiati dilecti elogium.

Concentus avium Raymundo videtur multa vividae alacritatis et iucundae symphoniae suavitate conditus, velut carmen amatorium, quo Dei opera suum illi cultum suamque dilectionem manifeste significant. Effundere cupiens ignis quo ardebat, flammam in alios a Christo rogat ardore et luce repleti, ut hoc egregium propositum feliciter exequatur. Saracenos praesertim miseratus, conatur impense illos in bonam reducere frugem: longiores post preces illustratur divinitus, et ita roboratur, ut eos aggrediatur fortiter, et plane convincat.

Ad Montem serratum religionis causa proficiscitur, beatamque Virginem enixe obsecrat, ut sicut illam Deus adhibuit ad operandum superadorandae Incarnationis mysterium, ita ipse institueretur Verbi Dei minister et praedicator apud infidels. Peregrinationem obiit sancti Iacobi Apostoli, Compostellae in Gallaecia, idem postulaturus, aliasque visitavit aedes praecipuis amicis Dei sacratas, eorum ardentem ambiens protectionem et praesidium.

Praemeditatio futurorum adversorum non illum terret, sed excitat, renovans vires spe divinae gratiae, quae praecedit et iuvat audacem Raymundum. Lenit etiam eorum adventum, quae venientia longe ante viderit. Si cadit in sapientem animi dolor, qui profecto cadit, non turbatur vere sapiens Raymundus, qui licet vehemens et sua indole rapidus, sic omnia disponit, ut rem perficiat, ex ratione temporis, ac rerum sua comparans consilia, divino favente Spiritu et afflante.

Caput III, **Linguis Latina et Arabica imbutus, Evangelium annunciat in Africa**

Ne magnitudo scientiae iam infusae Raymundum extollat, vult Deus illum sedare in disciplinam Parisiis, praecceptorum nomine Thomae, sub quo repuerascere, in gratiam Christi

matura iam aetate vir (quippe quadragesimum circiter agebat annum) et elementarius propemodum fieri non erubescit.

Caeterum ad illa spinosa rudimenta Grammaticae capienda, edicendasque verborum inflexiones, et omnium, cum alia ei erant impedimenta, tum illud praecipue, quod animum ad rerum coelestium sensa concipienda longo iam usu promptum et agilem, si *amandi* vocabulum, vel alia quaequam eiusmodi vox admovisset eorum quae pie ac religiose cogitare et commentari consueverat, subito pene abstractus charitatis, ac sempiternae beatitudinis tota mente raperetur.

Labore tamen et perseverantia ad notitiam linguae Latinae pervenit, nulloque non tempore studiorum referendae gratiae expertus est illum Magister, cui Raymundus libenter praeclara patefecit arcana, pluresque dicavit libros. Arabice loqui volens, ut Turcas ad Christum adduceret, captivum servum huiusce nationis emit, ab eo linguam Arabicam discendi gratia. Sceleratus autem servus timens ne Lullus eminenti sua doctrina Mahometanorum sectam impiam everteret, vel ira exardescens quod a praestanti discipulo egregie fuisset castigatus ob contumeliosam verborum impietatem contra Christum Dei Filium; servus, inquam sceleratus cultro perfidiose conatus est Lullum interficere, qui proditorem generose propulsavit, et in carcerem proiecit, ubi, velut alter Iudas, sibi fune quo ligatus erat, vitam ademit.

Raymundus postea solitarie degens supra montem excelsum non longe distantem a suo domicilio, septem diebus exactis in contemplatione, elevatisque oculis in coelum, videt lumen oriri, quo repletus, homo fit divinus, et scientia plane interiori, ac longe plus quam antea recondita et exquisita ornatur. Nil reperit ambiguum, cuncta dubia patenter evolvit, quaecumque vult scire, facile penetrat, coelesti oraculo. Commoratus in Eremitorio quod ibi extruxit, plurimis a Deo cumulatur favoribus, frequentia e coelo excipiens visa, in meditatione, cui dabat operam aliquando per integrum mensem absque intervallo.

Egressus e solitudine, ad radices montis, sedet in vinea, secus arborem, quam Hispani *Lentisco* nominant, post longam et sublimem contemplationem mysteriorum, quae coelitus noverat: arboris huiusmodi folia characteribus Graecis, Latinis, Arabicis, et Chaldaeis notata perspiciuntur et insignita: miraculum illustre, quod a trecentis annis et amplius persistit. Concipit Raymundus mirabili hoc eventu, sibi a summo omnium Conditore provinciam demandari, nationes convertendi, quae his linguis utuntur. Feliciter executus est Dei iussa, praeclaros in lucem edens codices diversis illis idiomatibus, artisque suae methodi explicationem quam adhibebat, ad Fidei christianae propugnationem.

Iam tunc statuit variis in locis Collegia instituere viris praestanti eruditione, et eximia virtute praeditis, referta, quos suis exhortationibus accendit ad martyrium, ne despondeant animo, dum Evangelium annunciantes tyrannorum crudelitati exponuntur. Omnia, quae narrant scriptores de Raymundo, quamquam egregia atque espetenda, quo magis sunt cum aliorum fructu et utilitate coniuncta. Nam in caeteris ornamentis ac beneficiis, quae in eum Deus plena manu conguessit, illud equidem vel praecipuum duxerim, quod in tanto perfectionis ardore non dedit illi solum spiritum solitudinis, animimve uni sibi vacantem, sed christianae propagandae Fidei cupidissimum, ac mire studiosum divinae gloriae,

salutisque communis, quae suscepti molestissima itinera in regiones longinquas et barbaras, cum laboribus plurimis, cum vulneribus et opprobriis, eius constantiam nullo pacto labefactarunt, imo potius illum inflammarunt ad amplificandam Iesu nominis gloriam.

Romam profectus, ut a summis Pontificibus impetraret quae ipsi necessaria essent, ad implendum propositum, Parisios itidem venit suam artem docturus iussu Bertoldi Galliarum Cancellarii, deinde Monspelum, et Genuam, unde velociter se Romam iterum confert: nullum deinde sperans auxilium a Principibus christianis, solus in Africam vadit anno 1287, ut Saracenos ad Christi cultum traducat. Genuam adveniens, in navem conscensurus, miris laudibus ab uno quoque extollitur, propter mentis generositatem, quae tam ardua molitur et sublimia.

Metuens nihilominus pericula maris navim vela facere paratum dimisit, cuius ignaviae poenitens violata febris correptus, gravissime aegrotavit, et usque ad extrema. Se tamen devehit curat in Ecclesiam Fratrum Praedicatorum die Pentecostes, ubi decantato hymno *Veni Creator Spiritus, etc.*, se humiliter socordem et ignavum esse coram populis confitetur, recentique fervore, promittit se brevi ad maiorem Dei gloriam Oceanum pernavigaturum.

Per aliquod tempus lecto commissus in praefato monasterio, donec sanitatem recuperet, habitum religiosum postulat, pro peregrini veste qua induebatur: continuo ut revertitur suum in domicilium, peroptat Fratrum Minorum togam, quam non obtinet. In expirantis discrimen redactus ultimum, formula conceptum exaravit testamentum; humique procumbens, pedes sacerdotis deosculatus est, atque sacro Eucharistiae Viatico munitus, fere lethali contabescebat languore nec mortem obire poterat. Ardore interea vehementiori inflammatur ad infidelium conversionem, sciensque tunc mox discessuram in Affricam, vult absolute in illam transferri cum libris suis, tabidus licet et languidus.

Opponuntur parentes et amici eximiae virtutis, qui magna vi hunc reducant in proprias aedes, unde tandem meliuscule se habens, clam subducitur, ut navigio tunc temporis ad discessum parato Tunetum appellat timore cessante, qui cor eius compresserat, rediit plena salus, Raymundusque in pristinam animi magnitudinem restitutus, navem incendit.

Felix ad huiusce urbis littus accessus novos illi animos dat, fortiter aggreditur impios homines publice alcoranum docentes tanto cum fructu, ut primarius inter Saracenos doctor regem monuerit Mahumeticam sectam eversam iri, nisi christianus hic morte cito plecteretur: eodem tempore ligatus Raymundus in profundam foveam proiicitur. Consilio habito de modo supplicii, unus aliquis de iudicibus moderatus et prudens, quem valde permoverant argumenta Raymundi, non omnem utique poenae impetravit liberationem, sed tantum effecit ut accusatus exilium pateretur, ea lege ut si redirect, lapidibus appeteretur a populo.

Deinde mercatoris genuensis navigio impositus, a plebe convitiis et execrationibus oneratus est, sacerdotum instigatione, donec ex eorum oculis abierit. Dolebat interea christianus Concionator se cogi plurimos relinquere, qui sacris Baptismi aquis expiari peroptabant; illum caute observabant infidels in navi, ventum expectantes commodum: hoc

in rerum concursu perspicitur intra urbem alter christianus vultu et habitu Raymundo fere similis, quem popelli faxis incipientes obruere, penitus mactassenti nisi strationarii vigiles asseruissent obtemperasse Raymundum Principis imperio, et in navigio latere, quod tandem Neapolim pervenerit.

Caput IV, **Labores eius immensi pro Fidei propagatione**

Neapolim ingrediens e vestigio societatem init cum praestantibus viris, qui ad Legis Mahumeticae extirpationem ardentem anhelabant. Sciens Religiosos Sancti Francisci conversionem infidelium maxime in votis habere, illamque totis viribus promovere, a Raymundo Gauffrido Minorum Generali Ministro Literas commendatitias obtinet Monspelli datas anno 1190 ad Provinciales Romaniolae, Apuliae, Siciliae nullam aliam prehensat gratiam Raymundus noster, quam benevole audiri a Fratribus harum Provinciarum, dum illis patefaciet quo modo se debeant gerere ad praedicandum gentibus Christi Evangelium, et Turcarum confutationem. Benefactoris insignis titulus, ipsi a Ministro Generali in patentibus inditus ob id solum commemoratur, ut grate nova beneficia recipiantur, quae conferre peroptat.

Summos Pontifices Honorium IV et Nicholaum IV eius successorem, Philippum pulchrum Galliarum Regem, supremosque Principes Siciliae, Balearum maioris, et Cypri, Respublicas Pisanam et Genuensem instanter excitavit ad instituenda et construenda Collegia, ubi diversis linguis informarentur homines idonei ad infidelium errores confutandos; singulari studio conatus est dissidia Equitum Ordinis Sancti Ioannis Hierosolymitani, seu Melitensium, et Templariorum, atque Teutonicorum, componere, ut confoederati et idem sentientes, Christi nominis infensos hostes penitus profligarent.

Praeterea cum Anverrois Libri plures mortifero veneno inficiant, et iugulent fortiter enixus est illorum lectionem impedire. Tria haec proposita illum graviter exercuerunt, dum ad executionem coactus fuit plura edere in lucem volumina, ac peragraré varias et longinquas Regiones, cum incredibili defatigatione.

Defuncto Papa Nicholao IV, Coelestinus V sufficitur, cui Raymundus confestim tres libellos supplices offert; nullo dato responso, eo quod Coelestinus summo se Pontificatu abdicaverit, Bonifacius VIII Sedem Apostolicam occupat, qui petitionum Raymundi nullam habet rationem. Animum tamen non despondet, sed Genuam remeans, plurimos ibi libros elucubrat; deinde ad Balearium maioris contendit Regem, qui illum in spem fausti exitus obtinendi inducens, consilium renovat redeundi Parisios, ubi Raymundus diversatus apud Carthusienses, intimos suos, plures tractatus conscribit, suamque doctrinam explicat in celeberrima ista Academia.

Quae prosecutus est magna cum sollicitudine apud Regem Philippum pulchrum non magis profuerunt, quam Romae. Se igitur confert Maioricam, ubi disputatione acerrima debellat Saracenos innumeros in huiusmodi habitantes Insula.

Audiens Regnum Cypri haereticis, schismaticis, Iacobitis videlicet, Nestorianis, Geogianis aliisque rebellibus esse refertum, omnem explorat, et captat occasionem cum illis colloquendi, ut illos Ecclesiae Catholicae subiiciat. Conciones etiam eius publicae idem collineant. Cum autem Raymundi occursum evitarent, quicquid auctoritate et gravi valebat apud supremum huius provinciae Dynasten, adhibuit, ut saltem illis praeciperet sermonibus publicis aures praebere; tantum abfuit, ut proficerent ut etiam propinarent illi venenum: incolumen tamen evasit insigni miraculo.

Tandem abhorrens pervicaciam denuo suscepit iter Genuae, ubi recentes codices in publicum emittit. Lutetiam dein proficiscitur eodem fine, atque suam doctrinam palam et continuo exponit cum approbatione, cui praesertim nomen et chirographum subscripsit Ioannes Scotus, Doctor subtilis Ordinis Minorum, vir utique nominatissimus inter philosophos et theologos. Hic quidem famae celebritate Parisiis innumeros pene discipulos pellicat, quibus reconditas sublimioris Theologiae opes accuratius explicat, praecipuum inter alios auditorem habet aliquando Raymundum nostrum. Conspiciens hominem nempe Scotus detrita, laceraque veste indutum, ac senem aspectus horridi, qui cervicem motans videtur detractare, quae audit, despicit illum, et interrogat ioculari cavillatione, coram Doctoribus, *Dominus quae pars*, miratus tamen argutam et solidam responsionem, *Deum scilicet non esse partem, sed totum*, respondentem veneratur et compellit ad fusius disserendum de Fidei christianae mysteriis; publicato posthac tractatu, cuius titulus *Dominus quae pars*, Lugdunum proficiscitur, ad summum Pontificem Clementem V, qui Sedem Apostolicam Avenioni constituerat; propositis Christi Vicario tribus suis postulationibus, quas praedecessoribus multis, itidemque Principibus christianis exhibuerat, nec etiam ab ipso fuit probatus, imo coactus suam in patriam se recipere.

Inter has agitations quatenus sit mens Raymundi, refertur sic a scriptoribus: *mihi adhaerere Deo bonum est, etc., et ponere in Domino Deo spem meam*. Non quaesivi mihi amicitias hominum, propter me, sed propter Christum, eiusque ad cultum promovendum. Hominum amicitia rara est, rarior utique amicitia Regum, quos fortunae splendor, tumorque animi, omnium imperium contemptores facit. Vilis est anima, virtus, fama, quies, otium, securitas, illi qui Principibus vult charus esse, quibus boni quam mali suspensiones sunt, semperque aliena virtus formidolosa est. Melius essem incognitus, melius forsitan odiosus; fugerem, quod nunc sequor, discrimen. Peior est avibus invitantis aucupis blanda modulatio, quam villici sonitus deterrens. A prima tamen mea sententia non desisto, a Christo scilicet infidelibus praedicando; si qua alia via possum huc pervenire, Deus me docebit, cuius nutum observo.

Caput V, **Firmus perseverat in suis laboribus Evangelicis**

Uxore eius etiamnum in vivis existente, rebus domesticis consulit, Sanctique Francisci Tertiam Regulam amplectitur. Amore divino magis exardescens rursus statuit in Africam se conferre, ut Fidei christianae mysteria annunciet, subeatque martyrium. Navio appulsus ad Bugiae littus divini Verbi praeconem egit fortiter clamans in plateis, et dicens ad populum Iesum Christum, solum et verum Deum esse, Mahometum vero falsum esse, et impium

prophetam, atque Alcoranum plenum impietate, erroribus et mendaciis; pollicebatur insuper haec dogmata solidis et insuperabilibus argumentis destruenda.

Dum plebs furore exardescens Raymundum iam per vicos et compita crudeliter raptaret, inciperetque lapidibus obruere, magnus Turcarum sacerdos plebeiae rabiei obsistens illum accersivit ad suum Tribunal, et temeritatis insimulavit crimine, quod acerbius in Mahometum inveheretur Lullo respondenti verum christianum semper generose loqui et intrepide ad Evangelii deffensionem, Mahometanus Praeses obloquens, iubet dictorum rationes afferri. Noster itaque Raymundus tanto cum ardore, et robore tam vegeto disseruit, ut sceleratus iudex, licet legis suae nefariae scientissimus, pariterque philosophiae, solas adhibens iniurias pro suo propugnaculo Concionatorem Apostolicum in foetidum et obscurum carcerem detrudi imperaverit.

Populi foex, et infima multitudo occurrens, ingenti cum impetu, contumeliosis verbis illum insectatur, suoque arbitrato verberibus contundit, capillos et barbam dire vellicat. Deinde in foveam aqua et sordibus plenam deturbatur Raymundus, ubi ferventer Deum laudat, maximo ducens honori, opprobria et tormenta pro Christo, et cum Christo pati. Mercatores Genuenses curaverunt illum collocari in loco minus incommodo, ubi inclusus spatio sex mensium nomine Pontificis Mahometani, a Doctoribus Turcis frequenter invisebatur, non ut disputatione eruditissima avocaretur a Religione Christiana, sed ut blanditiis, muneribus et promissis delinitus, facilius induceretur in sectam Mahometicam.

Obtulerunt illi thesauros immensos, sponsamque promiserunt ex illustri prosapia, cuius parentes, praestantiores Regni obibant dignitates, multaque gratia pollebant apud Principem.

Raymundus e contrario tantum illis proponebat aeternam felicitatem, ac virtutis leges. quibus homines, divino freti auxilio, seipsis moriuntur in terra, et omnino immortales in coelo fiunt. Praerogativum sane ius, cuius illis sponsionem faciebat, modo Christianae militiae nomen darent.

Quamvis utrique firmiter suas partes sustinerent, pacti sunt tamen de rationibus suis muto tradendis scripto, quae validiores iudicarentur; dum ob id moveret calamum Raymundus, Rex Bugiensis recenter adveniens educit illum ex ergastulo, iubetque in navem Genuensem conscendere, timens ne novus iste Doctor acerrimo suo ingenio, et argumentorum auctoritate Mahometanos praeceptores nimis debiles et imbecillos debellaret. Navigium quo vehebatur, tempestate violenta impulsus in oram Pisanam, naufragium fecit; Raymundus tamen singulari Dei providentia natatu auspicato evasit per ligneam tabulam.

Pisis renovans librorum editionem, primarios cives excitat ad recuperationem Terrae Sanctae, proponitque institutionem Equestris Ordinis, cuius professores idem inirent consilium Palestinae recuperandae. A Pisana Republica impetratis Literis ad Summum Pontificem, et Cardinales, Avenionem proficiscitur, ubi manebant. Eiusmodi quoque foedus cum illo percusserunt Genuenses, pluresque Dominae pietatis eximiae vigintiquinque milia

circiter nummorum aureorum deposuerunt inter manus Raymundi, ut certi inciperent statui reditus alendis et excipendis his omnibus, qui tanto operi adlaborarent.

Conatus isti sicut praecedentes prorsus irriti fuerunt. Raymundus veste obsoleta tectus, ipso deformi oris habitu, velut Eremita vagus, et pannosus contemnitur, quamvis sub paupere Tertiarii Franciscani tunica virtutum omnium specimen exhibeat; permittit Deus famuli sui iustas utique propositiones non esse hominibus gratas, ut poenam subeat duplicem, laborandi scilicet, et in cassum laborandi ad heroicae constantiae probationem.

Quicquid in re sit, spem Raymundo nullus eripit, hanc auferre potest nemo; quamvis ipsa sese videatur sensim eripere, et inopinis eventibus saepe lusa, consumi, sperat tamen multa, quia Dei solam attendit gloriam, cuius exequitur iussa. Multa etiam timet eodem intuitu divinae voluntatis, ut enim opposita spes timori est, sic adverso de fonte oritur et necesse est, quod sperare coeperis, eius contrarium ut formides; sperando timet Raymundus, et timendo sperat, sed pellit omnino timorem charitas, qua ille sperare meliora non prohibetur.

Caput VI, **Nova itinera suscipit ut apostolicum intentum assequatur**

Etsi repulsam ubique patiatur non propterea stomachosus abiicit spem obtinendi quod postulat, nec absterretur a proposito. Lutetiam redit; apud Patres Carthusienses Theologiam profitetur, et componit indesinenter libros praesertim contra Averroem, cuius Commentarios in Aristotelem aegre ferebat explicari in Scholis Christianis. Concilio generali celebrato Viennae anno 1312 a Clemente V statim adfuit fervens noster Raymundus, qui constanter trium postulatorum, quae iam memoravimus, approbationem persequitur. Institutio Collegiorum, ubi Christiani Linguas Orientales, Hebraicam, Arabicam, Syriacam seu Chaldaeam, docerentur, sortita est suum effectum. Fundatur ob id in Curia Pontificia Collegium; Bononiae, alterum; Parisiis, tertium; Salmanticae, quartum; Oxonii, quintum in Anglia, sumptibus Summi Pontificis et Praelatorum nationum apud quas foundationes huiusmodi erigerentur. Verum est tamen Philippum pulchrum Galliae Regem, cuius sibi benevolentiam Raymundus conciliaverat, ex Regio patrimonio suppeditasse ad Parisiensis Collegii sustentationem necessaria.

Alterum postulatum tendens ad redigendos omnes Ordines Militares sub unum caput, ad exitum quodammodo adductum est, dum Templarii deleti sunt, atque extincti. Horum quidem dissidia et Equitum Sancti Iannis Hierosolymitani (quos nunc communiter Melitenses vocamus) obsistebant Evangelii propagationi apud infideles. Mox vero ut Templari exterminati sunt, reditusque eorum competitoribus traditi, Christiani facilius Terrae Sanctae peregrinationes obierunt.

Peracto Concilio Viennensi, Raymundus Lutetiam redit atque inde in Hispaniam proficiscitur ut Principes Christianos ad bellum excitet gerendum contra infideles, qui ad Imperium suum adiungebant amplius in dies urbes ac Provincias Christianas. Papa hoc in rerum concursu huic proposito repugnat, etiamsi multi Principes assentiantur; nec tamen Lullus incoepti perficiendi curam abiicit. In Mauritaniam Africae Provinciam velociter

currit, ibi praedicaturus Evangelium, suumque sanguinem pro nomine Christi profusus. Conciones eius profecerunt maxime in urbe Hipponensi, cuius Episcopatum tenuit Sanctus Augustinus. Convicit ibi septuaginta philosophos, acerrimos Averrois doctrinae sectatores, sacro Baptismo inauguravit, et spiritualibus instruxit armis ad debellandos Ecclesiae hostes.

In Algerii Regnum se transfert, ubi praedicationibus apostolicis, piisque colloquiis plurimos infideles ad Christi Fidem convertit. Furens itaque daemon instigat Praefectum ut dire vexet Lullum, ac detrudat in carcerem, ubi fame pereat. Etenim revera per quatuor dies nec illi potus, neque cybus offeruntur; imo vero iussu praesidis lupatum frenum intra os eius applicatur, ut dentes et gingivas prohibitus omnino movere, fato confestim fungeretur.

Reficitur tamen Raymundus non pane corporeo, sed manna coelesti; unde Tyrannus perterritus imperat crudeliter ipsum verberibus plecti per vicos urbis Algeriensis, illum postea exilio multat, et relegat e toto Regno, capitalis poenae sanctione. Tunc novus noster Apostolus aperte significavit Verbum Dei non esse alligatum, cum ex ora africana nullo pacto exierit ob crudele istud edictum, sed Fidem christianam adhuc populo proposuerit pluribus in locis. Denique post exanflatos plurimos duosque labores, transit rursus in Italiam, et Avenionem pervenit, Summo Pontifici commissionis rationem redditurus, atque declaraturus quibus modis fideles aggredi possint Africam, illamque addere imperio christiano.

Videtur accedere Summus Pontifex ad eius sententiam, votisque annuere, ideoque Raymundus sine mora, quamvis senio confectus longo fatigatus itinere, et onere fessus in remotiores proficiscitur Provincias, ut Principes christianos excitet ad induendam crucem tesserariam, et milites conscribendos ad sacrae Crucis exercitum. Iacobus Rex Balearium maioris iussit ut Raymundo suam vitam, cunctaque sua itinera scriptis mandaret, ex quibus omnia, quaecumque enarro, exprompsi ad imitationem Wadinghi Annalium Fraciscanorum auctoris.

Multi credunt Lullum Monspelio mare traicientem in Angliam, artem invenisse mutandi in aurum quodlibet metallum, quam ibi exercuit, Anglorum Regi fusile aurum cylindro ductum, et in totos figuratum offerens, ibi quoque composuit chimiae libros, qui ipsi tribuuntur. Wadinghus autem dubitat de isto itinere anglico, debemusque cum illo asserere tractatus chimicos sub Lulli nostri nomine vulgatos non esse illius ingenii nec calami partus.

Satius est existimare Monspelio illum transisse in Italiam et inde suum in domicilium, ubi Librum de fine scripsit qui declarat aerumnas et defatigationes, quas passus est, et modum Terram Sanctam recuperandi, atque Crucis vexilla in monte Calvario solemniter apparatu erigendi.

Tantum, tamque insperatorum inter repulsas et contradictiones beneficiorum magnitudinem Deo acceptam referens, ut debebat Raymundus, multo etiam ardentius ac liberius ad christianam Fidem tuendam, atque amplificandam incubuit, ac praeter coeteras artes exterminandis Gentium ritibus ad eam diem adhibitas, toto orbe, quantum potuit, curavit palam sanciri, ne quis Mahometi efficiem ullam, aut Alcoranum, vel privatim, vel

publice coleret, haberetur: monuit insuper nationes, iam incipientes illuminari, cavere etiam atque etiam ne a veritatis oblata sibi divinitus luce ad coecas iterum tenebras delabantur, nec minas, paratasque a tyrannis copias pertimescant, Deum immortalem, cuius eo in negotio agatur causa, pro sua summa iustitia et bonitate, recte sentientibus affuturum.

Caput VII, Senescens aetate, revirescit mente, atque ardentem martyrium exoptat, et patitur

Qua celeritate barbaras et longinquas Raymundus regiones peragravit, eadem exultavit, ut gygas, ad currendam virtutis viam. Rebellis fuit aliquando gratiae, obsecutus est tandem cum tanto profectu, ut Christi martyr voluerit esse, et revera fuerit.

Quem admodum sole oriri incipiente, ab infimis, atque humidis locis nebulae excitatae, et in altum evectae, ac late se diffundentes, ipsi soli obstant, quominus radios lucis suae ad nos possit transmittere, eodem autem cursu ulterius progresso, ac coeli medium capessente, et quasi de superiori loco lucis suae tela emittente, nebulae considunt primo, deinde evanescent, ac purum nobis et incontaminatum luminis aspectum relinquunt, sic profecto de coelesti illo gratiae lumine, et tanquam sole, cum Raymundo oriri coepit, iudicandum est. Sive ob male agenda, maleque cogitandi usum, longa consuetudine inolitum, sive quod ita sit comparatum, ut nihil novari in vita possit, sine magno aliquo rerum motu, ipseque communis humani generis hostis, aegre scilicet ferens Lullum sibi eripi, hoc est, a regno tenebrarum transferri in admirabile lumen Dei in ipso initio, et honestae vitae ingressu, quando maxime imbecillis Raymundi erat virtus, agmina ista malarum cogitationum, ad eum loco movendum subiiciat.

Itaque nascenti gratiae luci in Lulli corde opposuerunt se obices erroris atque tenebrarum, at eidem iam corroboratae et amplificatae, et ad omnes recessus animi lumen suum transmittenti concedunt. Illustratur non solum Raymundus sed plane inardescit, martyrii palmam efflagitat, et consequitur, finem videlicet suorum omnium itinerum et laborum, quos sustinet, aut ut Fidei christianae inimicos convertat, vel ut pro nomine Christi moriatur.

Emicat hic fervor omnibus eius in scriptis, ac praesertim in Libro de contemplatione, tom. 2, cap. 130. *Precor te, inquit, Domine Deus, ne me permittas a vita praesenti decedere, naturae defectu, sed amoris tui iaculo. O me beatum, si tuum possem imitari zelum, qui tibi mortem intulit. Pudet me timoris esse minati, quo inter pericula correptus sum. Enixe cupio corpus etiam meum igne amoris tui comburi, et gaudio gestire, dum pro tuae gloriae propugnatione, sanguinem suum effundet.*

Sic loquitur caput 131: *Humillimus servus tuus, o Maiestas suprema, volens se immolare Tyrannorum furiae, ad tuum cultum promovendum, per fervidam contemplationem suae bonitati coniugi efflagitat, eminentissimam expectans praerogativam moriendi propter te.*

Leguntur in cap. 132 haec verba, Clementissime Redemptor, *numquid cito constringentur manus meae, ut ad iucundam ducar supplicationem, quod ambio propter nominis tui honorem.* Magnificiens Martyrum triumphos, cap. 160. Sic exclamat: *Indignus sum, Deus omnipotens, lauro martyrii, a divina tamen misericordia decus hoc sublime spero et postulo. Si beneficium iam acceptum spem innuit plura alia adipiscendi ingens copia favorum, quibus me cumulasti meum erigit animum, ac inducit in cogitationem meliorem, me enumeratum iri inter illustres athletas, qui tum partibus adhaerentes, gloriose occubuerunt. Si autem propter mea crimina palma ista mihi abripitur, mora detur ut amare plangam dolorem meum, et tanti boni privationem; fervens desiderium pro Christo moriendi, eumdem finem habebit ac vita mea, nec citius definet.*

Licet annum septuagesimum nonum agens, meditatur adhuc et decernit novum iter in Africam, et reapse illud suscipit anno 1314 ad conversionem infidelium, et confirmationem eorum quos iam ad Christum adduxerat, denique ut decertando pro Fide christiana vitam amitteret. Salutatis parentibus, amicis et primariis civibus Maioricae ad navem deducitur quorum nomina recensentur in tabulario huiusce urbis.

In navigium conscendit 14 Augusti, et Tunetensi littori applicatur, ubi discipulos fortiter incitat ad charismata meliora, perfectioremque Christi imitationem. Bugiam profectus plures ibi Mahometanos salutari baptismate consecrat, post conciones secretas, colloquiaque privata, condemnans nihilominus suam animi demissionem et vecordiam, praedicat audacter, pro sacro suggesto, et in Compito publico, Christum crucifixum.

Turcae excandescentes Concionatorem Evangelicum crudeliter sauciatum in carcerem praecipitant cum diris conviciis. «Hic sum – ait Raymundus Praefecto – ille sum, quem iam vidistis intra vestros muros. Audiatis me, quaeso, intrepide probantem et valide veritates Evangelicas, falsitatem demonstrans Mahometicorum dogmatum, et Iesu Christi insinuans cultum atque adorationem». Recentibus plagis afficitur, torquetur equuleo, inedia per longum tempus tabescit, damnatus eiorandorum perperam dictorum, ut discipulos suo exemplo ad retractationem invitet post aliquot dies Missionis in calcerem ad lapidationem addicitur. Satellites Raymundum circumstantes capitalem executionem reliquunt populo, qui eum fustibus obruunt et lapidibus.

Corpus venerandum religiose invisitur anno 1611 die 5 Decembris a Magistratibus, et praestantioribus incolis Regni Maioricensis, multis Superioribus, Patribusque spectatissimis Ordinum Carmelitarum, Augustinensium, Dominicanorum, Franciscanorum et Societatis Iesu, atque e magnifico Sepulchro marmoreo, ubi iacebat, exeritur summa cum veneratione. Reperiuntur in capite quatuor vulnera valde profunda, nondum etenim obductae erant cicatrices duorum ensis ictuum, quorum alter occiput findebat, alter verticem. Videntur quoque duae contusiones, aut sine vulnere vitiations oblitae carnis, a lapidibus valide intentatis, partim supra aurem sinistram, partim post occipitium.

Omnes corporis partes erant vulneratae ob percussorum multitudinem, qui in Raymundum execrandam prorsus rabiem exercuerunt, qui in crudelitatis cumulum, illum existimantes mortuum cooperuerunt ingenti petrarum acervo. Vix recesserant, cum mercatores Genuenses supra haec saxa congesta columnam perspexerunt igneam, inter quos

Stephanus Colonius, et Ludovicus Pastorganus, insignes viri, sicut olim Iosephus et Nicodemus a Magistratu licentiam postulaverunt Beatum Lullum Genuam transvehendi.

Invenientes illum adhuc viventem post reditum in navim, timentesque ne rumor per urbem vulgaretur, illico anchoram sustulerunt, et in altum provecti sunt. Omne studium, quod adhibuerunt, ad conservandam Martyris vitam, illam solum prorogavit duorum spatio dierum. E vivis tandem excessit die vigesimo nono Iunii, anno 1315 [=1316], in conspectu littoris insulae Maioricensis.

Genuenses Rempubicam suam locupletare cupientes et ornare hoc pretioso thesauro, quandiu remanent in ora Balnearium, illum caute abscondunt, admiratione tamen defiguntur, dum ter velis vento permissis, navigium stat immotum, quamvis sit aura secunda, et contentur totis viribus demigrare. Secreto propter hunc mirandum eventum revelato, omnis Ordo Ecclesiasticus Maioricensis corpus sacrum transfert solemni pompa in Ecclesiam Sanctae Eulaliae, ac terrae vult mandare in Sacello Sancti Marci, ubi Raymundi sepeliuntur Maiores.

Verum Fratres Minores, Lullum Tertii Ordinis Sancti Francisci alumnum fuisse exponentes, sententia deffinitiva obtinuerunt eius lipsana, quae, posita in feretro ligneo, collocarunt honorifice in Sacrario, prope tumulum Principis cuiusdam Lusitani, qui lucis usuram Maioricae amiserat, post reditum e Palestina. Deinde aliquot annis elapsis, Ecclesia Minorum universa deflagratione in pulverem omnino redacta, solum corpus nostri Martyris intactum penitus remansit.

Hoc miraculo cives Maioricenses permoti, in honorem Beatae Virginis, quam Raymundus religiosissime colebat, sumptuosam construxerunt aediculam. Erexerunt quoque praecelsum et magnificum Monumentum, ubi corpus eius integrum inclusum fuit augusto apparatu, anno 1448, centum et triginta annis ab eius obitu. Ex adverso, noctu, diuque ad nostram usque aetatem innumera accenduntur cerea funalia, necnon olearii lychni.

Ibi etiam die 26 Aprilis Raymundi cultui dicato, decantatur solemniter eius Officium, de consensu summi Pontificis. Celebratur ipsius memoria miris laudibus in Martyrologio Franciscano a Patre Arturo Ordinis Recollectorum. Affirmatque Pater Pacificus Capucinus in descriptione Regni Persarum se rem divinam fecisse in ipso Altari, ubi Reliquiae Beati nostri Martyris exponuntur venerationi publicae.

Caput VIII, Apologia seu defensio Doctrinae Raymundi Lulli, gestionisque universae

Praestat nunc propugnare Lulli doctrinam, quem multi illustres viri, de errore vel etiam haeresi insimularent. Aggredior hancce apologiam, scriptoris auctoritatem proponendo, qui postquam illum vehementissime oppugnavit, velut gravis et infensus adversarius, illius e contrario verbis exquisitissimis laudes prosequitur et praedicat, tanquam hominis divini, qui ad religiosissimam virtutis Evangelicae normam vitam exegit.

Reverendus Pater Pacificus citatur, qui in narratione itineris Persici asserit, dum Maioricae commoraretur, testem oculatum, ideoque locupletem et idoneum fuisse honoris exhibiti sepulchro beati Lulli, quem ibi venerantur fideles, approbante Sede Apostolica, velut Apostolum martyrii laurea donatum, et Doctorem penitus orthodoxum, in quo fuerunt plurimae litterae, nec vulgares, sed interiores quaedam ac reconditae, virum denique ab haeresum pestilentia prorsus alienum.

Bernardus Luxenburgensis, Sanderus, Genebrardus, Mariana in sua Hispaniarum Historia, Garassus in doctrina curiosa, Scipio Plexius in Galliarum Annalibus, acerbè illum vituperant tanquam ridiculum, et posteritatis indignum memoriae, immo quoque illi haeresis notam iniusta accusatione inurunt. In Raymundum acerrime inter alios censores invehuntur Nicolaus Eymericus, et Bozovius, qui eius defensores negant esse Catholicos, illosque reiiciunt tanquam viros suspectae fidei.

Eminentissimus Cardinalis Bellarminus narrat Eymericum usque adeo iniuriose et violenter tractasse nostrum Lullum, ut scripserit illius opera delata fuisse coram Summo Pontifice Gregorio XI velut trecentis nefariis erroribus et amplius inquinata. Huius horrendae calumniae causa fuit diploma subreptitium falso huic Summo Pontifici tributum ab infenso Eymerico, cuius falsitas condemnata fuit post litis omnem controversiam iudicio exhaustam, ac diremptam, quo violentus ille calumniator vincitur et causa cadit.

Sic differunt Vasquesius, Pineda, Cavellus. Anno millesimo sexcentesimo quarto fuit in lucem editus liber, cuius titulus erat: *Sententia deffinitiva in favorem Lullianae doctrinae, Iuris ordine et Apostolica auctoritate lata, et in veritatis triumphum, inque gloriosae vindicationis memoriam denuo impressa, et principalibus rescriptis munita.*

Praeterea observandum est alterum extitisse Lullum aliquot annis Raymundo nostro posteriorem, Ordinis Fratrum Praedicatorum, qui plures condidit libros impietate mixtos, et pestifera pravarum opinionum contaminatos labe, inter quos videtur Tractatus *De Invocatione Daemonum*. Propter nominis similitudinem a multis existimantur ambo Lulli a suis invicem moribus et dogmatibus non longe aberrare, sed immerito, cum toto coelo distinguantur, et tanta sit inter eos, quanta maxima esse potest, actionum studiorumque distantia, lux etenim omnino alia est Solis, et lychnorum, plurimum utique inter doctum Lullum Franciscanum, et rudem stultumque alterum interest, quorum vita perinde discrepat ac doctrina.

Poterat quidem Raymundus noster ex umbra et pulvere scholastico in apertam fori aut belli lucem prodire, et ad rerum administrationem se conferre, nec enim deerant opportuna civilis disciplinae praesidia. Nec felicitate versus pangendi etiam latinos, nec soluta oratione scribendi, magnam laudem non est assecutus; homo insuper erat emunctae naribus, acri nempe exactoque iudicio, nares habens perpurgatas, mucoque emunctas; aliena vix illi placebant, nec etiam approbabat sua, ita acutus et tersus restituendis ac repurgandis aliorum aut propriis dictis aut scriptis aliquando fuit.

Labores, aerumnas, et omnis generis contradictiones patientissime tulit, nec unquam ingemuit omnes sibi casus a coelitibus immissos, quamvis asperos et immites. Interdum ab

aurora usque ad multam noctem studuit, immemor cibi et potus; quod bonum, rectumque erat, libenter amplectebatur, aequitatem magnificiens, et si quando perturbationibus a vero abducebatur, bene monenti e vestigio credebat, unde pravae, circa christianae religionis mysteria, et contumacionis opinonis suspicionem omnem a quocumque evellit; longe igitur a se propulsat erroris cuiuspiam impiii constatoris aut propagatoris suspectionem, memoria et iudicio incredibili erat, excipiente scriba statim dictans.

Libri eius, quamvis Auctori gloriosi, et omnibus utiles, paucis grati fiunt, rari erunt qui iis sciant uti. Nos quanti sint, ex eo aestimare possumus, quod paucorum hominum sunt, et plures habebunt, qui non capiant, quam qui iis capiantur.

Utitur in scriptis certa et compendiaria via, non aperta nec facili, subtili et strenua ratione, non expedita nec commoda, quia nimis alta est et obstrusa. Plures tamen illam sequuntur et observant, utpote quae non solum praebet lucem ad scientias novas capessendas, sed insuper earum notitiam refricat, quae oblivioni essent traditae. Quoad longissime potest mens mea respicere spatium praeteriti temporis, et pueritiae memoriam recordari, inde usque repetens, hunc video multis Principem, et ad suscipiendam, et ad ingrediendam rationem horum studiorum extitisse.

Stet itaque doctrinam nostri Lulli nullo modo patere aut obnoxiam esse invidiae vel calumniae, modo iudex sit ipsa veritas, quae Sedem Apostolicam occupat, unde citatum oraculum emanavit. De moribus autem ipsius nullus est dubitandi locus. Claruit praesertim humili cordis demissione, quam Christus tantopere commendavit verbo et exemplo. Hanc virtutem tanto ardore amplectebatur Raymundus noster, ut potissimum gauderet se vehementi divini cultus exardescere cupiditate effuse et supra modum, quod inde plerique ansam arriperent illum quasi mente captum contemnendi.

Quamvis fervidus ad miraculum, nil tamen unquam temere aut periculose fecit; etenim pro Christo mortem peroptare, et gloriam martyrii ambire, quis audeat temeritatem appellare, aut periculosum eventum, aut plenam discriminum aleam. Ridicule et imprudenter agunt ambitiosi, qui inconsulta honoris aviditate incensi, dum inanem eius speciem amplexantur, nihil animo, nisi mera monstra concipiunt, vanaque expectatione suspensi, et nusquam mente vel corpore consistentes, in ambitionis rota perpetuo versantur.

Fervor Raymundi non turbidus, sed tranquillus perinde ac igneus, flamma quidem est amoris divini, humilitatis fota incubatu, quae illam a conversione ardentem aequae ac demissum reddidit et conservavit usque ad martyrium. Quod senectus facit in multis, nempe ut animus tanquam emeritis stipendiis ambitionis, secum sit, hoc multo perfectius gratia operatur in Raymundo nostro eodem momento quo ad bonam frugem redit.

Caput IX, **Continuatio apologiae Lullianae**

Non desunt illi defensores praestantes et egregii. Eminentissimus Cardinalis Bellarminus maxime laudatur, qui suam omnino mentem subiciens Sedi Apostolicae,

Raymundum praedicat ut Dei famulum mira virtute praeditum, cum permittat Ecclesia pari solemnitate coli ac caeteros, qui Sanctorum numero adscribuntur.

Gualterius illum imitatur, qui posquam Lullum velut hominem ab communi more abiunctissimum, et Religionis contemptorem depinxit, in prima editione suae *Chronologiae*, illum in altera summis extollit laudibus. Pater Caussinus, decus et ornamentum Societatis Iesu, sicut duo praecedentes Auctores, Lullum recenset inter omnes, qui eximiae virtutis specimen aliquando exhibuerint, neque ullo modo in dubium revocat quin aeternam felicitatem fuerit assecutus.

Horum illustrium virorum mens iusta et recta merito censetur, post Concilium Tridentinum, qui librorum prohibitorum seriem constituens, nullam operum Raymundi mentionem facit, quia in iis nil iure carpendum aut improbandum reperit. Billeta doctor Barcinonensis strenue decertavit pro scriptis Lullianis, impediens fortiter quo minus intexerentur in indice librorum quos Ecclesia reiicit et condemnat.

Academiam Parisiensem olim fuisse adversatam acriter Lullo quis neget: sic Gersonus loquitur in Epistola ad Fratrem Bartholomaeum Carthusianum. Nuperrime actum fuit ab alma Facultate Theologica Parisiensi contra Novatores quosdam, qui conantur famam comparare et splendorem accersere doctrinae alienigenae Raymundi Lulli, quamvis sublimis sit, et veritatem proponat, atque contineat in pluribus articulis, quia tamen in multis aliis longe est diversa ac seiuncta a sacrorum Doctorum modo loquendi, et regulis consuetis doctrinae et traditionis Scholarum, Pontificio fuit affecta interdicto, et abrogata publica sententia.

Sequuntur verba quibus idem Gersonus utitur in suo tractatu de solertia et diligentia adhibenda in praecavendo, dum Libri leguntur. Breve, inquit, opus fuit compositum de examine adversarum doctrinarum, et aliud, quod singulariter spectat ad doctrinam Raymundi Lulli.

Quamvis nil ibi contineatur, quod censoria nota inurat Lullum nostrum, tanquam errore vel haeresi infectum, alma nihilominus Facultas Parisiensis istud negotium accuratius discutiens et enucleans, doctrinam eius suo assensu comprobavit, ut fortiter affirmant Ludovicus de Paraemo, de rebus fidei apostolicus inquisitor in regno Siciliae e Dacia.

Bzovius impotenti motu abreptus et abs se desciscens contra beatum Raymundum vitio dignus est; immerito illi criminationem intentat et exprobrat errorum qui nunc manant et serpunt per Scholas. Haec Bzovii propositio suis ipsis defectibus destruitur. Ut itaque prorsus confutetur, quaeso, legantur quae de hoc argumento scripserit Reverendissimus Pater Hugo Cavellus, Ordinis Minorum religiosus, cuius aequare merita laus nulla potest, cuius praeclara doctrina digna est quovis elogio. Armacanensis erat Archiepiscopus, Primas Hiberniae. Legatur quoque Wadinghus, Historiae Franciscanae Scriptor, tom. 3, anno 1315, Raymundum omnino eripiunt ex criminibus illi falso et iniuste impositis.

Bzovius hallucinatur qui hunc mere laicum vult extitisse. Professio tamen publica Tertiae Congregationis Franciscanae, cuius habitum palam et aperte semper gerebat, munus

etiam concionatoris apostolici quod obiit cum tanto fructu, variis et longinquis in locis, probant certo dignum esse, qui annumeretur inter Ecclesiae ministros, quamvis non pateat initiatum unquam fuisse sacris ordinibus.

Merito igitur locum tenet inter illustres viros Tertii nostri Ordinis, quem plurimum decoravit virtutum sublimitate, et splendore scientiae. Utroque titulo praecellenti spectatissimus de hostibus subactis triumphavit; nulla est natio, quae non egregie contulerit ad eius memoriam celebrandam.

Philippus Pulcher, Rex Galliarum, nominat Raymundum *Sancti Spiritus organum*, et *Doctorem divinitus illuminatum*. Doctores Parisienses vocant illum *novum hominem, nova scientia repletum, Doctorem venerabilem et approbatum*. Hispani illum honestant titulis eminentibus *primarii Magistri in philosophia et theologia, Auctoris artium, et mirabilium scientiarum*. Ab Italis laudatur ut *artis universalis institutor, qui nihil ignorat rerum omnium quae ab hominibus sciri possunt*. Ab Anglis, *magnus philosophus catalanus*.

Alii sustinent Lullum nostrum *coruscantem esse radium mundi, supremam Minervam, promotorem utilitatis publicae, lumen dissipans tenebras orbis terrarum*. Galli tandem illum exquisitis laudibus exornant, asserentes quod sit *thesaurus absconditus, vir incomparabilis, ab adversariis vexatus, afflictus a superbis, ab ignavis et illitteratis condemnatus, fidelis Dei famulus, praeclara eruditione homo atque pietate, divino flagrans amore, scientiaque plenus infusa*.

Constat ex dictis Gallos, qui Raymundum potioribus praeconiis extulerunt, non mediocriter posteritati commendandos; etenim norunt ii, quibus quidem haud ignota panegyrici natura est, plus illam ad scribentis famam, quam ad illius in cuius laudem scriptus est, commemorationem conferre. Non optat Gallia Raymundum laudando magis laudari quam Raymundus, Galliae sufficit, ut existimetur Lullus noster omnis expers erroris, immo vero ut praedicetur non solum tanquam omnis artis et disciplinae gnarus, sed etiam religionis cultor eximius.

Aequae fuit sanctus ac illuminatus. Factorum suorum pariter et documentorum approbatores habet omnes, qui non facilem adhibent fidem rumoribus incertis. Fateor plures peritos scriptores, quorum mens recta est, multa in crimen vertisse, quae gloriae Raymundo esse debebant, quaedam videlicet scripta, novas quasdam opiniones, quae vel illi falso tribuuntur, vel in contrariam detorquentur partem.

Expendant, quaeso, hanc quaeestionem sapientes, bene illico sentient de doctrina et sanctitate Raymundi, nec amplius auctorem esse ineptiarum et insulsum credent, de quibus perperam arcessitur, nec aures praebere patulas omnium sermonibus, nec dare inconsulte consensum narrationi cuilibet expedit. Posteriores sapientum sententiae anterioribus praevalent. Facile mihi persuadeo illos, qui contra Lullum scripserunt, aut dixerunt, palinodiam cantaturos, si considerent paulisper et attente quae sunt prolocuti.

Accepi ab amico scientiarum cupido, qui varias et longinquas obiit peregrinationes, extare in Bibliotheca Hispaniarum Regis plurimos Raymundi libros, cum manuscriptos, tum praelo excusos, qui limati exquisitissimique iudicii hominibus valde placent.

40. HYACINTHUS GIMMA AND LLULLISM

FRANCESCO FIORENTINO

University of Salerno – Italy

1. Introduction

This contribution is focused upon the abbot from Bari in Italy, Hyacinthus Gimma, who came to the fore between the XVII and XVIII centuries. After examining his studies, it will be particularly interesting to consider the numerous Llullian and Llullist tracts present in one of Hyacinthus' most important works, namely *Nova Encyclopaedia sive Novus Doctrinarum Orbis*.

2. Studies

Gimma, born in Bari on 12 March 1668, the son of Giovanni and Antonia Catalano, wrote in his manuscript Bari, National Library, Fondo D'Addosio, I 10, at ff. 134r-136v, that he had been educated firstly at the Seminary in Bari, where he learned Latin and also attended the Humanities course, as from 1681, at the local Jesuit college. Gimma said he had attended courses on rhetoric, logic, physics and theology. Meanwhile, Gimma was following lessons in logic held at St. Dominic's Church by P. Cerignola and was introduced to law studies by the archpriest Pinis. In 1683 he met the Carmelite Elia Astorini; this was an important meeting that was to strongly affect his intellectual and cultural growth. Astorini was a follower of the modern doctrines and in particular the reasoning of his compatriot Thomas Cornelius, who had already founded the Neapolitan Academy of Investigators in 1663, together with Leonardus De Capua. The aim was to promote Galilean and Cartesian experimentalism. Astorini followed in the wake of the Academy of Cilento, in an anti-Cartesian, naturalist key based on an eclectic philosophy in which Pythagorism mediated by Llull's Ars was alternated with references to experimental philosophy.¹

There is considerable evidence that Astorini stayed in Bari for about a month, and held public lessons on Euclid's *Elements* in the Carmelitan Convent, where he kept company with Gimma and explained various of his manuscript witnesses to him, including the logical-combinatorial schemes of Pythagorean descent. Astorini exerted a considerable fascination over Gimma, that led the latter to espouse the pan-

¹ Garruba, 1844, pp. 667-670.

Sophist tradition, in the sense of encyclopedism. Originating out of the XVI century disputes about the organization of the sciences, this wave was flowing through European culture.²

In 1688 Gimma learned about gnomonics.³ In April of the same year, he received his first two minor orders and in October he left for Naples, to complete his studies at Naples University. Here he took a doctorate *in utroque iure* in June 1696, after regularly following courses by Domenico Campanile and Paolo Simone. Meanwhile, Gimma was also cultivating studies of mathematics, hydrostatics and astronomy. Gimma spent much time and study at the Brancaccian Library, consulting erudite works like *Encyclopaedia septem tomis distincta* by the Lutheran J.H. Alsted, which could be read by licence from Holy Office as from June 1693. Permission from the Holy Office was awarded to Gimma on 14 July 1693.⁴

From this work, and in general from the lively Neapolitan cultural environment, Gimma developed a predilection for the encyclopedia genus of Lullian and Ramist persuasion, and in particular for the cultural component featuring esoteric, magical and cabalistic tendencies. This component could be traced back to what seemed at the time to be the Lullist tradition, very much alive in the Jesuit schools and amply attested to in the writings by P. Schott and A. Kircher. The latter, with his *Encyclopaedia Aegyptiaca*, connected the combinatorial Ars of Lullist descent with the symbolism associated with cabalistics. Kircher, together with Tommaso Garzoni, was denominated *Raimundinus*.⁵

3. *Nova Encyclopaedia*

All these readings, as well as the lively intellectual stimuli in the Neapolitan environment, blossomed into Gimma's composition of *Nova Encyclopaedia sive Novus Doctrinarum Orbis*, started in 1690, but that remained incomplete and unedited.⁶ The forward-textual nature of this work can be deduced from a letter Gimma sent Muratori in 1705.⁷

In 1703 the work seemed already to have assumed a clearcut physiognomy, to judge from the letter written at that time by Cardinal Orsini. The Cardinal was an estimator of Gimma, and recommended him to delay the publication of another

² Vasoli, 1974, pp. 787-846.

³ Iurilli, 1992, pp. 223-248.

⁴ Gimma, *Nova Encyclopaedia*, f. 23v.

⁵ Gimma, *Nova Encyclopaedia*, ff. 4r-29v.

⁶ Getto, 1981, p. 47.

⁷ Gimma, 1952, pp. 330-336.

work, that is *Biblioteca di autori celebri*, in order to get *Encyclopedia* to press.⁸ The latter work was envisaged as the confluence of a vast European cultural movement that gained momentum from the logical and pedagogical reforms of Petrus Ramus, the XVI century debate about *methodus* and the revival of Lullism. This movement held sway until the end of the XVII century, together with various attempts to build an overall organon of sciences. This would make it possible to individuate axioms and universal systems, a unique foundation or an epistemological key that could serve as a basis on which to build an organic plan of knowledge.⁹

Gimma himself explained the aim of his work, that can be summarized as the personal need for erudition. The latter spirals out from merely reading the works of others, to become a driving force for self-learning pursued through the composition of works. This aim justifies the incomplete character of the work, that was not written by Gimma for publication but to increase his erudition through the practice of the exercise.¹⁰

Gimma declared that he had discovered Lull's *Ars Magna* through Astorini's mediation. Its influence is perceived in the structure of the *encyclopedia*, that seems to derive from a reading of the main Lullism texts from which Gimma drew the central idea of a unified knowledge: «Voluit autem hac arte lullus methodum tradere, qua possit subiectum tradere, qua possit subiectum inveniri super qualibet re et scientia».¹¹ Gimma associates *Ars Magna* with the cabal, following Alsted's escort:

Raymundus Lullius Artem suam magnam vocavit Kabalam; ideo postquam egimus de Kabala non immerito ad hanc artem devenimus. Voluit autem hac arte Lullius methodum tradere qua possit subiectum tradere, qua possit subiectum inveniri super qualibet re et scientia, quorundam principiorum et fundamentorum ope, quibus regulam exponit rei, et compendiose varietatem inveniendi, et ipsismet verbis conceptus omnes, argumenta et similia invenire, quae, absque eo quod unum omittatur, ad quamlibet rem materiamve possent pertinere.¹²

Here the cabala is understood as a method or general rule that can provide the foundations and principles of the sciences, as well as arguments serving to deal with any discipline, a compendious way to discover the truth and to establish, using the same terminology, all the concepts, arguments and subjects leading to a knowledge of everything: in short, a complete *encyclopedia*.¹³

⁸ Giusti, 1923, passim.

⁹ Vasoli, 1974, pp 814-818.

¹⁰ Vasoli, 1974, p. 831.

¹¹ Gimma, *Nova Encyclopaedia*, f. 105r.

¹² Gimma, 1974, p. 891.

¹³ Dell'Aquila, 1982, pp. 55-60; Osbat, 1974, passim.

Gimma briefly describes Llull's life and the events leading to the Heimeric condemnation, the long diatribe that arose following the presumed adulteration of the Pope Gregory XI bull, and the hard judgements made by Cardanus, Van den Sandt and P. Garasse.¹⁴

Gimma knows that from the roots of Llullism some of the more important encyclopedia attempts «pullulated»; the *Ars Magna* owed its life to some of the works and authors that inspired him in his project for a universal system of knowledge. Hence, many names appear, in *Nova Encyclopaedia*, under the heading of «lullianae artis sectatores et scriptores», such as of Juan Llobet (Lupetus), Bernard de Lavinheta, Giordano Bruno, the «sacrilegus» Cornelius Agrippa, author of «commentaria quae apud Raymundinos in magno praetio habentur», of Grégoire, Pedro Jerónimo Sánchez, Gemma, Kircher, Alsted, Valerius de Valeriis, of Giulio Pace from Vicenza, the jurist and logic scholar of Zabarella, author of the emended Llullian *Ars*, of Johann Adam Weber, Ivus Parisiensis, Sebastián Izquierdo, Leone from S. Giovanni: in short, of all the more typical representatives of the Llullian and Encyclopedic tradition of the late XVI and the XVII centuries.¹⁵

Gimma insisted upon encyclopedic works and projects that have an evident connection with Ramism, ranging from those about logic and philosophy by the German Hebrew scholar Bartholomaeus Keckermann¹⁶ to Alsted's *Encyclopaedia tertia*, *Encyclopaedia cursus philosophici* and *Triumphus Bibliorum sacrorum sive encyclopaedia biblica*. The latter author, with his pan-Sophist vocation and declared Ramist and Llullian components, delimited the horizon within which other personalities and Protestant theologians, professors and preachers of the Herborn school, would operate. These included Comenius, and Gimma also cited Mathias Martini and Johannes Irlen. As regards Alsted, Gimma agreed with Lorenzo Crasso's conclusions about the purely exclusive disposing and classifying nature of his works, although he underlined, in the wake of Voss and Caramuel, the merit of his audacious attempt to collect together in a single mnemonic system» the principles

¹⁴ Gimma, 1974, pp. 891-893.

¹⁵ Gimma, 1974, pp. 893-895. For Juan Llobet, professor from 1449 to 1460 at the Llullian school of Mallorca see Carreras y Artau, 1943, pp. 62, 64, 69, 71, 81, 234, 243, 633. For Bernard de Lavinheta, the author of the *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* see Carreras y Artau, 1943, pp. 209-214; Rossi, 2000, pp. 74-78. For his relations to Jacques Lefèvre d'Étaples and Lefèvre d'Étaples' circles see Renaudet, 1916, pp. 671-672. For Pedro Jerónimo Sánchez de Lizarazu who in 1600 insistently defended the cause of Llull before the papal curia and who was the author of a *Defensa of the teaching of «Raymundo Lullio»* and of a *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias facilius et citius addiscendas, in qua explicatur Ars brevis Raymundi Lullii* see Carreras y Artau, 1943, pp. 268-269. For Valerius de Valeriis, the Venetian patrician author of the *Aureum sane opus in quo omnia breviter explicantur quae scientiarum omnium parens Raymundus Lullius tam in scientiarum arbore quam arte generali tradit and for the encyclopedic feature of this writing* see Carreras y Artau, 1943, pp. 235-37; Rossi, 2000, pp. 59-61. For Tommaso Garzoni see Yates 1966, pp. 94, 206.

¹⁶ Gilbert, 1960, pp. 178-179, 214-220.

and definitions of all the sciences and arts. As to Ivus Parisiensis, Gimma mentions Kircher's judgement, that particularly emphasizes the utility of the *Digestum Sapientiae* for use in oratory and above all rhetoric and predication. Meanwhile, Gimma's reservations about Fludd's *Microcosmus et Macrocosmus* and Caramuel's works, that present and consider various sciences but do not offer an organic, global overview, are clear.¹⁷ The list ends with the quotation of Elia Astorini:

P. Elias Astorinus Carmelita, vir quidem scientiarum eruditione praeditus cum nobis explicaret Euclidis elementa Bariis anno 1683, librum ostendit hoc titulo: Eliae Astorini Ars Magna Trigonometrica inaudita, eumque in lucem emittere promisit.¹⁸

Thus this passage exalts Astorini's remarkable scientific erudition; Gimma remembers that already in 1683 he had seen the unedited work «cum nobis explicaret Euclidis dementa Bariis», whose highly eloquent title was *Ars magna trigonometrica*.¹⁹

The declared intent to teach a global method allowed the *Ars Magna* to advance a great quantity of attributes, propositions, questions and arguments, assigning a universal extension to the mechanical arts and theoretical sciences through an ordered presentation of the precepts of all things:

Lullianae artis scopus non alius est quam methodum docere, per quam magnam attributorum, propositionum, quaestionum et argumentationum copia ea utentibus subministretur; docet enim omnium praeceptorum quae diffunduntur per res et scientias, artesque particulares per certa capita reductionem ordinatam, ex cuius cognitione postea mens ordinate dispensat et inconfuse propria unicuique negotio oblato disputando, tractando, consulendo, probando, vel refellendo vel docendo vel eligendo. Si quidem hac arte omnes scientiae particulares et earum praecepta sub generalibus continentur expressa; et continentur in ea Physica, Metaphysica, activae, factivae, et contemplativae artes, ut merito Ars magna, seminarium magnum et scientiarum omnium directio et probatio nominanda sit, ut Raymundini aiut.²⁰

Here the role of the *Ars Magna* emerges as a great seminary that highlights the direction of all the sciences, both contemplative, like physics and metaphysics, and the active and productive sciences. This extension is the prelude to the universal nature of the *Ars Magna*: «Unde materia, circa quam haec Ars versatur, erunt omnes res et scientiae de quibus disputandum erit [...]»²¹

¹⁷ Gimma, *Nova Encyclopaedia*, ff. 20v-22v.

¹⁸ Gimma, 1974, p. 895.

¹⁹ Garin, 1994, pp. 135-153.

²⁰ Gimma, 1974, p. 895.

²¹ Gimma, 1974, pp. 895-896.

A description follows of the thirteen parts into which the *Ars Magna* is subdivided, and of the nine transcendental principles that are included in the first figure, to which Agrippa added a further three:

[...] Dividitur Ars ista in 13 partes, scilicet Alphabetum, figuras, definitiones, regulas, tabulam, evacuationem tertiae figurae, mixtionem, novem Subiecta, applicationem, quaestiones, habitudinem et modum dicendi. Novem ipse statuit principia, quae continentur in prima Figura [...] Vocavit haec principia transcendentia et sunt Bonitas, Magnitudo, Aeternitas seu Duratio, Potestas, Sapientia vel Cognitionis, Voluntas, Virtus, Veritas et Gloria. Suus vero sacrilegus Commentator Agrippa alia tria addidit, quae sunt Essentia, Perfectio et Unitas.²²

These transcendental principles, in Lull's intentions, promised a universal knowledge and method, from which the eighteen dignities or general principles would transpire.²³

The general principles could reduce the corresponding particular qualities to general qualities, in such a way as to lay the foundations of the statutes of universal science, by summarizing all the possible questions in ten general questions. These can be identified, in practice, with the Aristotelian categories:

Dicuntur haec principia generalia, quia omnes bonitates aliarum scientiarum ad unam bonitatem generalem sunt applicabiles; et idem ait de omnibus magnitudinibus ad unam magnitudinem generalem et sic de aliis consimilibus suo modo dicendum. Vult etiam nuncupari posse scientiam generalem, quia generales habet quaestiones ad omnes alias quaestiones, quaecumque sint, applicabiles; omnes enim istis applicantur et sunt haec, scilicet Utrum sit, quid est, de quo est, quare est, quantum est, quale est, quando est, ubi est, quomodo est, cum quo est, et sunt decem, ut apparet numeranti.²⁴

Gimma, in the wake of Lull, offered an example of the relation between general and particular principles in the case of goodness, that exists in particular form in Peter, William and the horse, that is to say in individual entities, and in universal form in goodness as such. In the same way particular principles are seen in the light of general principles, composed by combining and applying the rules of art in general:

Artem istam quoque generalem appellat ratione mixtionis principiorum et regularum, quam habet, ut inferius patebit; nam sicut propositio in communi sumpta est generalis ad omnes propositiones, sic suo modo ista principia composita in communi sumpta sunt generalia ad omnia principia particularia composita; sed ut dubium removeatur, dicit quod omnia alia principia sunt particularia respectu istorum principiorum huius

²² Gimma, 1974, p. 895.

²³ Gimma, 1974, pp. 895-896.

²⁴ Gimma, 1974, p. 895.

artis, sicut bonitas magna, quae est composita et communis ad bonitatem Petri et Gulielmi et equi et sic de aliis.²⁵

The combining of general principles and of rules configures a subdivision of art in general into a theoretical part and a practical part: while the first concerns the very principles incorporated in the nine primitive principles, the practical part refers to the rules. The primitive principles can be either absolute, like goodness and greatness, or relative, like difference and concordance, that are equivalent to the same number of letters that can be continually put together and taken apart in an appropriate alphabet, and each of which is afferent to its own supreme kind. Instead, the rules that are the equivalent of the Aristotelian categories make it possible to interrogate the circumstances of the things considered. The nine primitive principles correspond to an equal number of *subiecta attributionis*, that is the arguments to which all real entities, such as God and the angel, can be attributed or referred, in accordance with the entire ontological vastitude. These arguments are accompanied by the virtues and vices.²⁶

Gimma describes, in every detail, the first figure of Lullian Art that is assumed *apertis verbis* from the first chapter of the *Ars brevis*. Gimma clarifies the apologia intent of this *Ars*, invented to convert the *infideles* and so to demonstrate, through natural illustration, the existence and attributes of God who is, as Gimma underlines, the main topic of the Lullian *Ars*:

Tabulam illam, ut quis cum promptitudine et sine ulla haesitantia discernere possit memoriae impressam habere necesse est una cum omnibus, quae ad dictam revocare possunt. His peractis proceditur ad figuras Artis necessarias et practicas, quarum prima figura dicitur A et indicat de Deo primario eiusque praedicatis estque illa quae sequitur, quam Lullius posuit cap. 1 Artis brevis. Dividitur figura novem partes in quarum singuli una ex supradictis alphabeti literis ponitur; deinde in secundo circulo significata ponuntur literarum, idest novem principia essentialia et abstracta, ex quorum divisionum punctis singulis ad reliqua ordine posita divisionum puncta lineae trahuntur, et emergit multiplex triangularis iuxta combinationis leges constitutio, qua innuitur principium quodeumque assumtum in divinis de aliquo quovis ordine praedicari posse et uti principia hae absoluta transcendentalis cuiusdam eminentiae elatione fulgenti, ita inter se semper convertuntur, adeo ut de praedicato subiectum, et contra de subiecto praedicatum fiat, Cyclica quadam demonstratione per terminos convertibiles, quorum ope Lullius non solum divinae essentiae unitatem Triademque, sed et coeteros Fidei articulus ostendere conatur.²⁷

²⁵ Gimma, 1974, p. 895.

²⁶ Gimma, 1974, p. 898.

²⁷ Gimma, 1974, p. 898.

The circular appearance of the first figure reflects, at the same time, both the ontocosmological structure of reality as a supraglobal sphere that is not determined by any limit, and the way the human mind reasons, ascending and descending along the three degrees of being: the specific, the subalternate and the most general. This means that the intellect proceeds from the species to the genera and from the genera to the most general genera, in an ascending direction, and from the most general genera to the specific differences in a descending direction:

Unde non incongrue hanc primam figuram circularem esse voluit, tum ad supramundanae sphaerae nullis limitibus terminatae archetypon signandum; tum ad circulares humanae mentis in ratiocinando motus scite exprimendos: sunt edam tres gradus, quibus veluti per scalam quandam ascendendo descendendoque, intellectus ex unitate in multitudinem diffunditur, ex multitudine in unitatem iterum refusus. Primus Gradus est specificus; Secundus subalternus; Tertius vero generalissimus, in quibus vel per ascensum contrahuntur vel per discensum distrahuntur omnia; per specificum ex individuis ascendimus in species ex speciebus in genera et ex his in genera universalissima et ex his denique per haec ultimas rerum numericas differentias descendimus et sunt praecipua huius artis sacramenta. Ita Bonitas verbi gratia quae gradum habet generalissimum ad contrahendum vel distrahendum, specificatur ratione illorum principiorum, quibus contrahendo neclitur vel a quibus distrahendo removetur. Idem de omnibus novem principiis essentialibus dicendum est.²⁸

Gimma takes care to offer a definition of the subalternate principle, that is constituted by the very last difference which differentiates the genus from the species: «Notandum vero principium subalternatum magni esse ambitus, siquidem omnia illa quae indicantur inter principium omnino generale et principium omnino specificum, iuxta ultimam suam specificationem dicuntur principia subalternata».²⁹

Then follows a description of the second figure that includes the relative principles:

Secunda figura, signata littera T, quam ponit Raymundus in arte sua continet principium relativorum enneadem et sunt Differentia, Concordantia, Contrarietas, Principium, Medium, Finis, Maioritas, Aequalitas, Minoritas [...].³⁰

This figure is formed by three triangles, the second of which includes a triad constituted by the principle, the middle and the end: «Secunda principiorum Trias triangulo Principii, Medii Finisq[ue] comprehenditur [...]»³¹

The end is distinguished into three species:

²⁸ Gimma, 1974, pp. 898-899.

²⁹ Gimma, 1974, p. 899.

³⁰ Gimma, 1974, p. 899.

³¹ Gimma, 1974, p. 902.

Finis Principium generale tres habet species, prima est finis perfectionis, cuius gratia aliquid fit, siquidem saepe Philosophi finis, et bonum convertuntur; et ideo in essentialiter ordinatis consideratur; nam ille finis qui est per primam intentionem nobilior, et perfectior est illo qui est per secundam, ut patet in Fabro qui intendit clavum per secundam intentionem, et pecuniam per primam, et intendit pecuniam per secundam et panem ex ea per primam et secundam et Deum intelligere et amare per primam et sic Deus est finis perfectissimus et per primam intentionem unice desideratus. Deus enim, teste Dionysio, omnia ad se ipsum tanquam ultimum finem convertit. Secunda finis species est terminationis, quia omne ens creatum suis terminatur limitibus; in Deo autem consideratur, in quantum ii, qui eo fruuntur iam terminum appetitus consecuti dicuntur. Finis vero privationis creatis rebus potissimum competit, nam unamquoque rem, quae in praeteritum transit, tandem finiri et consumari necesse est, ut vita morte, visu caecitate et in Deo locum tantum habet denominative, in quantum reprobi ad ipsum ordinati visione privantur.³²

As can be noted, Gimma, in the wake of Lull, individuates three ends, the first two of which refer to the final cause of Aristotelian ascendance in both an active and passive sense, while the third species of end coincides with the end or deprivation of the things that were in the past and are no longer in the present. The first end, marked by completeness, configures God's final causality, as the most complete and noble end, and desired entity. This is in accordance with the first intention, in the same way as bread is desired as the primary end and money as the secondary end that becomes the means to achieve the primary end. Instead, the third end, characterized by the termination, overturns the previous relation of final causality, emphasizing the desire and yearning of the creature toward God as the ultimate end.

This theory led on into the practice of the combinatorial art, as expressed in the third figure, derived from the combination of the first and second. The combination produces 36 chambers obtained by combining the nine transcendental principles, identified with the letters of the Lullian alphabet, inserted in a vertical, horizontal or transverse sense:

Praemissa Theoria procedit Raymundus ad praxim, quam ostendit in hac tertia figura, ex prima, et secunda compositam, et creatis tantum rebus applicat. Est autem Tabella triangularis, in qua principia essentialia per binas singulas literas indicantur. Constat 36 cameris seu locula mentis; et in ea ad propositiones formandas triplici modo, descensivo, transverso et diagonali, idest vel ex BC, in IK, vel ex BC, in BK, vel ev BK, in IK proceditur. In praedictis tribus modis unum principium per literam B indicatum denotat subiectum respectu omnium aliorum, eo quod praedicantur ab iis; literae vero huic adiectae praedicatum designant; quid autem literae significant, ex supraallato alpbabeto constat; siquidem iuxta Lullium in unaquaque camera secundum significata 24 literarum, 12 propositiones et totidem media formari possunt, quomodo

³² Gimma, 1974, pp. 902-903.

vero haec applicentur, paucis explicat, verbi gratia BC, indicat hic propositionem: Bonitas est magna, eo quod informata sit a magnitudine, et BD: Bonitas est durans, quia informatur a duratione; sic de caeteris ordine propositionibus per binas singulas literas indicatis, ut ex sequenti tabella patet, in qua literae in singulis cameris occurrentes exponuntur. BB. bonitas est bona BC. bonitas est magna [...] GH. voluntas est virtuosa Gi. voluntas est vera GK. voluntas est gloriosa KK. gloria est gloriosa.³³

Gimma then passes on to a consideration of the fourth Llullian figure according to Giordano Bruno's variant:³⁴

Quarta figura Lullii tribus circulis constat, quorum superior est immobilis seu fixus, duo vero interiores sunt mobiles, ut in sequenti circulari figura apparet. Hoc autem loco solum primas septem revolutiones ad Lectoris directionem opponemus, eo modo quo ex circulis extractae sunt, ut combinationis ratio sequenti tabella facilius intelligatur.³⁵

The latter figure actually consists of the core of the method that Gimma shows himself to be in search of, that is to say a tool that can allow the intellect to form a universal science through applying the questions to any and every object and abstracting the rational arguments of each chamber fitted into the column:

Haec est Celebris Illa Tabula Lullii, quod subiectum est, in quo intellectus (ut ipse ait) universalem se facit, et quod ab ipso omnium materiarum particularia abstrahit, et intelligit, discurrendo per principia, applicando cuibet quaestionem et a qualibet ipsius columnae camera una ratio abstrahitur. Tabula septem habet columnas, in quibus implicantur 84 columnae explicatae in praecedentibus in ipsa Tabula. T significat quod literae, quae praecedunt T, pertinent ad primam figuram, et quae sequuntur T, pertinent ad secundam.³⁶

The fourth figure, that sets out the method of universal science, facilitates the three movements of the intellect: ascension toward the primary, most general principles, descension toward the particular principles, and copulative, that manages the practice of the combinatorial art in the fourth table in such a way as to unveil the obscurity of any arcane object using the universal science:

Per Tabulam (ut ait Lullius) intellectus fit ascensivus et descensivus. Ascensivus est, quando ascendit ad priora et generaliora. Descensivus vero, quando ex universalibus ex universalibus descendit ad particularia. Est et Copulativus, quia adiungit aliam praxis methodum, quam quartae figurae multiplicationem vocat. Et hisce subiectis regulis de inventionem principiorum et regularum, quas applicare docet novem subiectis universalibus. Apponit tandem his centum formarum applicationem, quibus omnibus

³³ Gimma, 1974, pp. 903, 905.

³⁴ Secchi, 2004, pp. 193-197.

³⁵ Gimma, 1974, p. 906.

³⁶ Gimma, 1974, p. 909.

vere cognitis ait, quamvis ad omnium notitiam pervenire posse, praxim arcanumque ab omni obscuritate solutam haberi.³⁷

Gimma reports the marvels boasted by Llull's followers resulting from *Ars Magna*:

Mirabilia quidem praedicant Raymundini de Arte Magna Raymundi; praesertim referunt Daguinum Mediatum et Jacobum Januarium, viros (ut ait Agrippa in Epist. Comment. in Lullium, et Petrus Gregorius Tholosanus in Comment. Proleg. Art. Mirab. cap. 7) tota Italia celebratos, quorum prior cum anno trigesimo septimo aetatis, vix prima hausisset literarum elementa, sex dumtaxat mensibus huic artificio incubens, omnibus doctissimis viris miraculo est habitus. Alter autem cum septem peregisset lustra, a literis penitus alienus, tantum hac arte profecit, ut sicut ex eius scriptis apparet, nulli Doctorum hominum sit postponendus. Addunt his eximios fuisse eadem arte factos, Ferdinandum Cordubam Hispanum, Jacobum Fabrum Stapulensem, Carolum Bovillum, Petrum et Jacobum cognomine Canterios Germanos Frisones cum unica sorore pueros decennes in omni disciplinae genere disserentes. Sic alios usu huius artis admirabiles se prestitisse et paucissimis mensibus quod maxime admirandum est, fere impuberes de omnibus rebus disseruisse et in raros viros doctissimos evasisse.³⁸

Here, Gimma demonstrates that he is aware, on the basis of Alsted's *Clavis artis lullianae* and then Agrippa, that the « Raymundini » boast the great successes obtained with their art, quoting the amazing cases of Pedro Dagui and Jaime Janer, who were claimed to have conquered a universal knowledge in a very short time, as ascribed to the Lullist disciples Fernando de Cordoba, Lefèvre D'Étaples, Bouelles, the Canter brothers, and even Giovanni Pico and Poliziano.³⁹ Gimma did not deny that Ruscelli had recognized Lullian themes even in Rodolfo Agricola's *De inventione dialectica*, and that there were undoubtedly reminiscences of *Ars Magna* also in the works of Ramon de Sibiuda (Sebonde), in Giulio Camillo Delminio's Theater and perhaps, even in Zorzi's *De Harmonia mundi*.⁴⁰

³⁷ Gimma, 1974, p. 909.

³⁸ Gimma, 1974, pp. 909-910.

³⁹ Gimma, 1974, p. 910. For Pedro Dagui who held public lullism courses in Mallorca in 1481, was accused of heterodoxy by the Majorcan Inquisitor and then acquitted in Rome, for his disciple, Jaime Janer (Jacobus Januarius) who taught in Barcelona and Valencia, publishing, among other things, an *Ingressus facilis rerum intelligibilium* and an *Ars metaphysicalis*, and the Neoplatonic philosopher Fernando de Cordoba, A relative of Bessarion, who, although he voted in favor of Dagui in the censorship commission appointed by Pope Sixtus IV, was however a rather harsh critic of the Lullian Art to which he opposed his attempt to build a system of universal science in the *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis* see Batllori, 1958, pp. 313-316. For the Lullism of Lefèvre D'Étaples, Bouelles, the Canter brothers, that is to say Andrea, Petrus and Jacobus masters of Agrippa in the study of *Ars* see Carreras y Artau, 1943, pp. 65 and followers, 283 and followers, 201-209, 216 and followers.

⁴⁰ Gimma, 1974, pp. 910-911. For Ramon de Sibiuda's (Sebonde) relations to Lullism see Carreras y

Despite these *mirabilia*, some other Lullist followers, such as Kircher, came to doubt some of the excessive promises made by other masters, recognizing the impossibility of learning the disciplines so rapidly and so completely. They acknowledged that it is an audacious dream and vain effort to desire to reduce to just a knowledge of the *Ars* the difficult, complex pathway that leads to true, complete knowledge. The fact that in *Ars magna* Lull attempted to attribute the difficulties in achieving a rapid, easy use of his precepts to the relative weakness of the human intellects and their greater or lesser degree of perfection was, for Gimma, an implicit confirmation of his doubts.⁴¹

Thus Gimma seems to reiterate, although at a distance, the criticisms of Lull and his followers made by the young Descartes.⁴²

At vero tam magna facilitas in ea addiscenda et tam mirabilia, quae praedicantur impossibilia prorsus sunt; et Raymundinorum fabulae videntur, qui ad instar Alchymistarum, quibus nunquam chymici auri apparuit imago tam varia referunt et promittunt. Sane arduum est, ut Tyro quispiam arte hac tantum ad aliquam scientiarum notitiam perveniat; procedit enim haec Ars per principia abstractissima et aliarum disciplinarum requirit cognitionem; siquidem si quaeras quemquam Artificem an Arbor sit bona, respondebit affirmative; Quare ex eo quod bonitas sit magna, sit durabilis, sit potens, etc. Quid tantum nihil dicit. Nisi itaque per alios terminos, qui naturam arboris proxime inspiciunt, propositam quaestionem demonstraveris, nihil laude dignum praestare poteris. Ex tempore autem cum industria novos et appropriatos, quibus id probetur terminos invenire pueri non est, neque indocti et inexperti, sed viri Philosophi iam in studiis diu exercitati et in scholasticis scientiis multum elaborati atque nonnisi prius quam optime instructi et ad abstractiones assuefacti intellectus, quod in pueris et tyronibus, qui vix scientiarum principia degustarunt arduum et difficillimum esse videtur.⁴³

Therefore, Gimma demotes the universal science promised by Lull's followers in *Ars Magna* to the rank of puerile fables that take no account of experience, hiding behind the most abstract, general principles. These principles have no logical, necessary connection, nor do they succeed in linking the mind's knowledge, according to a criterion that is truly adequate to encompass experience and a true understanding of real data.

For this reason, according to Gimma, the search for the «terms» of the art presupposes the prior possession of a vast philosophical knowledge and a perfect understanding of the disciplines and arts: in short, a fully developed, mature

Artau, 1943, pp. 101-175. For the feature of the Idea of the Theater by Giulio Camillo, known as Delminio See Secret, 1959, pp. 418-36; Rossi, 2000, pp. 96-100.

⁴¹ Gimma, 1974, pp. 909-910.

⁴² Rossi, 1960, pp. 22-62.

⁴³ Gimma, 1974, pp. 910-911.

knowledge. Instead, with the sole aid of the *Ars*, no poet will ever be able to write odes and no musician compose melodies, no astrologist will know how to carry out calculations, no lawyer draw up proper legal advice, no doctor devise a cure, no surveyor make proper measurements, nor, finally, any grammarian come to possess a real knowledge and fluency in languages. Without experience —Gimma states—relying on the robust empiricism of the *Investigators* it is not possible for anyone to deal seriously with all kinds of arguments, because anyone desirous of compiling a useful encyclopedia must have seen and read very widely, have consulted extremely learned men and must know how to mentally fix and preserve the memory of all that he has seen, read and discovered:

Comprobatur hoc ex innumerabilibus scientiarum terminis, qui non sine longissimo studio in cognitionem veniunt. Nescimus quidem quo pacto possint hac arte Poetam sua poemata efformare, Musicum cantionem proferre, Astrologum vaticinia, Jurisconsultum Consilia, Medicum curationes absolvere, Geometram suas mensuras, Grammaticos tot idiomatum peritiam habere, et alios in aliis artibus et scientiis perfici. Fuit quidem scientiarum monstrum Picus Mirandulanus, qui iuvenili aetate de tot rebus disseruit, non autem ope huius artis; etenim ex eius allegationibus constat, eum ex aliis uberibus scientiarum lactem suxisse. Et sciunt experientia docti viri necessarium esse, volenti de omnibus disserere, multa vidisse et perlegisse plurium annorum spatio elaborasse doctissimos viros consuluisse et omnia, quae audivit, aut legit memoria retinuisse. Encyclopaediam nos exhibemus et non omnia tradidisse fatemur⁴⁴.

Thus Gimma writes, as if to clearly fix the point discriminating between the Ramist and Llullian encyclopedias from which he gained the urge and his own personal need to create an organic, systematic structuring of knowledge.⁴⁵

Gimma condemns *raimundini* «qui Artem Magnam scripserunt et multa sane et mirabilia promiserunt, nullum tamen conspeximus laudandum effectum». However, Gimma admits that the Llullian tradition collected an extremely vast pile of themes and notions, providing a fairly useful *topica* for *ars concionatoria*, even if «nimis tamen diminuta». Above all, he does not reject the idea of a unique, necessary weave of reality, that was always the natural requirement supporting the combinatorial art. On the contrary, his criticisms of the lullian «admirandum et ingeniosissimum institutum» seem, if anything, to insist on the methodical deficiencies, and the weakness of a conceptual weave that is unable to stitch together mental processes and the ontological structures of revealed reality, together with the secret cabalistic

⁴⁴ Gimma, 1974, p. 912.

⁴⁵ Gimma, 1974, pp. 910-912.

combinations, under the direct, supervisory participation of the *experientia naturalis*.⁴⁶

4. Conclusion

The foremost, striking aspect is the strong influence of Llull and Lullism on Hyacinthus Gimma's *Nova Encyclopaedia*. Although the work clearly manifests its forward-textual nature as a mine of contents to be used for other works, it was conceived, even before its composition, in the light of Lullism in that particular tradition in which this was handed down to Gimma.

That tradition was dense with esoterism, cabalism, magic, Ramism and encyclopedism in the pan-Sophist sense, already from Gimma's remote sources, such as Alsted and Kircher. Indeed, these aroused great interest in Gimma, especially after his meeting with Astorini, acting as an inextricable link between his thought and life. In fact, it was Astorini who aroused the intellectual urge in Gimma to undertake an initiatic pathway that led the abbot from Bari to conceive his idea of unveiling the arcane truths of reality and the sciences of nature through Llull's combinatorial arts, as combined with countless other eclectic contributions including those of Alsted and Kircher, to which Astorini added Pythagorism.

Configured in this way, the Lullian tradition served Gimma as a means of resolving a typical XVII century philosophical problem ever since it had been advanced by Galilei and Descartes, albeit in different ways, namely the problem of method. Llull's and the Lullists' combinatorial art seems to have provided Gimma with a foundation or key of access to the entirety of universal knowledge, that can be recapitulated and ordered in encyclopedic form. This form was preferred by Gimma, because it was seen to be able to reflect the organic vision of knowledge, from whose core all the epistemic contents stem and to which they all return.

In this sense, Gimma in his *Nova Encyclopaedia* describes the four figures, the transcendental principles and the general questions, the primitive principles, both absolute and relative, the general subjects, the virtues and the vices. Gimma reconstructs the Lullian alphabet through the combination of the general principles and the rules. He highlights the Lullian isomorphism among the structures of the supraglobal sphere and those of the human intellect according to the direction of the circle revolution; but what particularly fascinates Gimma about the combinatorial art, is the possibility of transmuting this alphabet, as a universal language, into the practice of the combination as it results in the 36 chambers in the third figure. The entirety of unique, organic knowledge can be contained in this way, in equally

⁴⁶ Gimma, *Nova Encyclopaedia*, f. 5v.

scientific terms including both theory and practice. This inclusion derived for Gimma not only from Llullism itself but also from the cultural tempering of the Llullian tradition, in other words from the esoterism, magic, and cabalism of Renaissance stamp.

The link between theory and practice justifies, on one hand, the insertion of all the sciences, both contemplative and practical, liberal and mechanical, in *Nova Encyclopaedia*, and on the other, Gimma's own self-perception of the work. Gimma had not composed *Nova Encyclopaedia* for immediate publication but as a means of gaining personal erudition, that becomes a self-learning practice through the exercise of the composition of an *encyclopedia*.

But it is this very exercise that brings about Gimma's success, and at the same time the decline of the combinatorial art. In fact, on one hand, based on the fourth figure, Gimma attempts to apply the questions to any object and to abstract the rational arguments from each of the 36 chambers derived from the third figure. On the other, the encounter with the outcome of post-Cartesian experimentalism in the Neapolitan Academy of Investigators induces Gimma to devalue combinatorial art due to a defect revealed at the level of isomorphism itself. In other words, the artificial Llullian language does not seem to tolerate the result of scientific experience of physical reality not just possible reality. Gimma sees that experience, even in his composition of the *encyclopedia* as an experiment in self-learning, is supported by the concrete reading of books and by intellectual meetings, like his with Astorini. In comparison, the principles of Llullian art appear to him excessively abstract and generalized.

However, Llull had created his combinatorial art with an apologia intent, in order to convert the infideles to Christianity, offering a terrain common to natural reason. Thus, the onset of the method of universal knowledge is *de facto* the secondary or side effect of Llullism, in other words of the Llullian tradition, even more than of Llull himself.

Bibliography

Primary sources

- GIMMA, GIACINTO, «lettere a L. A. Muratori», ed. Tommaso Sorbelli, *Archivio storico pugliese*, 5, 1952, pp. 330-336.
- GIMMA, HYACINTHUS, *Nova Encyclopaedia sive Novus Doctrinarum Orbis*, ms. Bari, National Library, Fondo D'Addosio, I 10.
- GIMMA, HYACINTHUS, *Nova Encyclopaedia sive Novus Doctrinarum Orbis*, in VASOLI, CESARE, «L'abate Gimma e la Nova Encyclopaedia. Cabbalismo, lullismo, magia e nuova scienza in un testo della fine del Seicento», in IDEM, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli: Morano, 1974, pp. 821-912.

Secondary sources

- BATLLORI I MUNNÉ, Miquel, «El gran Cardenal d'Espanya i el lullista antilullista Fernando de Córdoba», *Estudios Lulianos*, 2, 1958, pp. 313-316.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la filosofía española*, vol. 2, Madrid: Real academia de ciencias exactas, 1943.
- DELL'AQUILA, Michele, *Puglia e Pugliesi tra Rivoluzione, Riforma e Unità*, Galatina: Congedo, 1982.
- GARIN, Eugenio, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze: Le Lettere, 1994.
- GARRUBA, Michele, *Serie critica de' Sacri pastori baresi*, Bari: Cannone, 1844.
- GETTO, Giovanni, *Storia delle storie letterarie*, Firenze: Sansoni, 1981.
- GILBERT, Neal Ward, *Renaissance Concepts of method*, New York: Columbia University Press, 1960.
- GIUSTI, Domenico, *Vita ed opere dell'abate Giacinto Gimma*, Bari: Tipografia Fratelli Fusco, 1923.
- IURILLI, Antonio, «L'abate Gimma e il ruolo delle accademie», in *Storia di Bari*, vol. 3, ed. Francesco Tateo, Bari: Laterza, 1992, pp. 223-248.
- OSBAT, Luciano, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti, 1688-1697*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1974.
- RENAUDET, Augustin, *Prereforme et humanisme a Paris pendant les premieres guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris: Champion, 1916.
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna: Il Mulino, 2000.
- , «Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento. La memoria artificiale come sezione della logica: Ramo, Bacone, Cartesio», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 15, 1960, pp. 22-62.
- SECCHI, Pietro, «Due motivi lulliani nella metafisica di Bruno», *Bruniana & Campanelliana*, 10, 2004, pp. 193-197.
- SECRET, François, «Les cheminements de la kabbale à la Renaissance. Le théâtre du monde de Giulio Camillo Delminio et son influence», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 14, 1959, pp. 418-436.
- VASOLI, Cesare, «L'abate Gimma e la Nova Encyclopaedia. Cabbalismo, lullismo, magia e nuova scienza in un testo della fine del Seicento», in IDEM, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli: Morano, 1974, pp. 821-912.
- YATES, Dama Frances Amelia, *The Art of Memory*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

41. JOAN ANTONI FERRANDO, SI: UN JESUITA LULISTA DE MALLORCA ENTRE EL SIGLO XVII Y EL XVIII¹

MIGUEL GABRIEL GARÍ PALLICER

Universitat de les Illes Balears - IEHM

1. Introducción

El estudio de los lulistas europeos es un tema que está siendo revisitado en la actualidad. Numerosos estudios dedicados al tema elaborados por autores de toda Europa han visto la luz en los últimos años. A pesar de ello, todavía quedan muchos aspectos por tratar desde los estudios sobre Ramón Llull y el lulismo². Uno de los más notables vacíos historiográficos es el de la ausencia de nuevas biografías de los lulistas, especialmente, del ámbito geográfico mallorquín, donde la figura del beato tuvo un gran impacto social e intelectual³. El presente texto tiene por objeto servir a este propósito con el estudio de la figura del jesuita mallorquín Joan Antoni Ferrando (1658-1744), quien en 1695 predicó y, posteriormente, redactó un sermón dedicado a Ramón Llull que tuvo cierta trascendencia en la valoración posterior del Doctor Iluminado. Se trata de una figura importante dentro del conjunto de los jesuitas lulistas que formaron parte del primer claustro de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca, y que dedicaron alguna obra al pensamiento del filósofo medieval. De esta manera, se conocerá mejor un pensador integrado en el núcleo de lulistas mallorquines que entre finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII consiguió defender y revalorizar la figura de Ramón Llull, tanto en la academia como en los ámbitos político y social. Se trata así de un primer acercamiento que puede continuarse con el estudio de las vidas y obras de otros personajes equivalentes a Ferrando, y que irán apareciendo en el capítulo.

2. El predicador: Joan Antoni Ferrando, SI

El padre Juan Antonio Ferrando (1658-1744)⁴ fue un jesuita que inició su formación en el Colegio de Montesión de Palma, realizó la tercera probación en el

¹ Este trabajo forma parte del proyecto PRD201817 titulado «Conflicto e identidad en el Reino de Mallorca (Siglos XIV-XVIII)» y financiado por la Dirección General de Política Universitaria e Investigación de la Consejería de Educación, Universidad e Investigación del Gobierno de las Islas Baleares con fondos procedentes de la Llei de l'Impost Sobre Estades Turístiques.

² Ramis Barceló, 2021, especialmente, pp. 86-88.

³ Algunos ejemplos recientes de trabajos en esta línea: Tous Prieto, 2016 o García Pérez, 2020.

⁴ Ramis Barceló, 2014, p. 414. Díaz Díaz, 1988, p. 199.

colegio de San Ignacio de Pollença, en Mallorca, y acabó sus estudios en el Colegio de San Martín de Gerona, siendo ordenado en 1675. A lo largo de su etapa de formación, durante la tercera probación en el colegio de Pollença de Mallorca, predicó sermones dominicales en esa parroquia y en algunas vecinas⁵. Alcanzó el grado de doctor en teología y ejerció como maestro de filosofía en el Colegio de San Martín de Girona. Desde, por lo menos, 1693, ocupó cargos en el convento jesuita de Montesión de Palma. Ese año se le nombraba maestro de vísperas de teología, encargado del acto de contrición y examinador de los hermanos⁶. Posteriormente, ejerció otros oficios como los de maestro de vísperas y corrector de acentos en 1695 y prefecto de las escuelas menores entre 1695 y 1699, año en el que, también, se encargó de las pláticas a los coadjutores⁷. Antes de la Guerra de Sucesión Española, que supondría un hito importante en su vida, en 1703, era vicesprefecto de estudios mayores, examinador de los hermanos, revisor de vestuarios y consultor⁸. Durante el periodo prebélico, fuera del convento, ejerció como catedrático en la Universidad Luliana de Mallorca por elección de la Compañía de Jesús. Ferrando fue el primer catedrático de Vísperas de la universidad al ser nombrado en su fundación en el año 1692⁹. Cuando el curso iba a iniciarse, no poseía el título de doctor, por lo que, antes de que comenzaran las colaciones de los estudiantes, tuvo que leer y demostrar su aptitud, confiriéndosele el grado¹⁰. Poco después, en 1698, pasó a la cátedra de Prima, donde se mantuvo hasta 1716¹¹. Estas ocupaciones definieron los rasgos que destacarían los autores de censuras y pareceres de las obras de Ferrando, su capacidad como sermoneador y como pensador y teólogo.

Ferrando también tuvo una presencia destacada fuera del ámbito de los colegios jesuitas y de la universidad. Fue examinador sinodal del obispado de Mallorca y calificador de la Inquisición en el reino de Mallorca y del Santo Tribunal de Aragón¹². También es conocida su participación en el segundo gran auto de fe contra los conversos mallorquines en 1691. En esta ocasión, Ferrando ejerció como asistente del condenado Rafael Crespí Cortés alias Billa. En esa tarea estuvo acompañado por otros religiosos como fray Antoni Coll, que había sido provincial de San Francisco de Asís, fray Agustino Pipia, dominico de origen sardo, y, por petición del propio Ferrando, el padre Francesc Doms, SI, rector del colegio jesuita

⁵ Ferrer Flórez, 2004, pp. 56, 59, 60.

⁶ Archivo Histórico Nacional (AHN), Clero Jesuitas Libro 747, f. 281v.

⁷ AHN, Clero Jesuitas Libro 747, 286v, 305r.

⁸ AHN, Clero Jesuitas Libro 747, f. 314r.

⁹ Sobre la carrera universitaria de Ferrando vid. Cassanyes Roig y Ramis Barceló, 2014, p. 62 y 68 y Ramis Barceló, 2014, p. 415 y 424.

¹⁰ Cassanyes Roig, 2012, p. 145.

¹¹ Ramis Barceló, 2014, p. 415.

¹² Su nombramiento tuvo lugar entre 1695 y 1715.

de San Martín y catedrático de Teología¹³. Como calificador de la Inquisición tuvo actividad como censor¹⁴. Durante su trayectoria, asesoró en muchas ocasiones a las autoridades políticas locales sobre temas relativos a la Universidad Literaria y al culto luliano¹⁵. Por ejemplo, en 1699 formó parte del grupo de teólogos que asesoró a la asamblea del reino sobre cómo lidiar con el atentado antiluliano que había afectado a la universidad ese año¹⁶.

Un momento clave de la vida de Ferrando fue la Guerra de Sucesión Española. La postura del predicador durante el conflicto fue la de activo proborbónico¹⁷. Antes incluso de iniciarse la contienda, se mostró favorable a la llegada al trono de Felipe V, como muestra su participación en la delación del también jesuita mallorquín Ignasi Fiol, a quien en 1706 se le atribuyeron unas profecías apócrifas que injuriaban a Carlos II y promovían la sedición contra Felipe V¹⁸. Al año siguiente, en 1707, como consecuencia de la ocupación austracista de Mallorca, fue expulsado del reino junto a un grupo de jesuitas del Colegio de Montesión, que incluían a algunos miembros ilustres de la comunidad como al rector Diego García y los padres Jordi Fortuny, Alberto Pueyo y Gabriel Coll¹⁹. La orden de expulsión fue decidida desde la corte del pretendiente Carlos de Austria. Por ello, se les embarcó en un navío maltés que debía trasladarlos al Golfo de Génova para ir hasta Milán. Debido a una tormenta, el barco llegó hasta Barcelona, desplazándose después hasta Aragón²⁰. Desde allí, se especula con que pasó a Italia y, probablemente, a Malta, donde era obispo el mallorquín Jaume Cànaves March, permaneciendo fuera de Mallorca durante algún tiempo²¹. Durante su exilio, coincidió con personajes ilustres como el padre Francisco de la Motte o el mallorquín Bartolomé Rull, quien había sido su alumno y llegaría a ser Gran Prior y obispo de Malta²². Antes del final de la Guerra, en 1711, se le localiza en Cataluña, donde se había asentado en el entorno del obispo de Mallorca, D.

¹³ Garau, 1691, f. 114. Sobre la relación entre Pipia y la orden jesuita: Ramis Barceló y Ramis Serra, 2018, pp. 261-300.

¹⁴ Es mencionado como *fides censor* en una edición de 1707 de la obra «Liber generationis et regenerationis Adam, sive De historia generis humani» de Benito Arias Montano. En López de Toro, 1993, p. 115.

¹⁵ Montaner Alonso *et alii*, 2006, p. 193.

¹⁶ Entre el grupo de teólogos no había ningún miembro de la orden dominica. Pérez Martínez, 1985, p. 335.

¹⁷ Cassanyes Roig, 2017, p. 188.

¹⁸ Llabrés, 1935, p. 74.

¹⁹ El 16 de octubre de 1707 el Colegio de Montesión pagaba 469 libras, 6 sueldos y 8 dineros por provisiones y fletes de embarcar en un navío maltés a los mencionados junto a los hermanos Jaime Sierra y Vicens Crespí. Además, les entregaron ropas de paño catalán y de Pollença por valor de 91 libras, 17 sueldos y 6 dineros. ARM, Clero 401, sf.

²⁰ Ferrer Flórez, 2004, p. 94.

²¹ ARM, EU 89, ff. 225v-226r y Ramis Barceló, 2018, p.365.

²² Oliver Moragues, 1997, p. 12.

Antonio de la Portilla, quien también se había exiliado como resultado del desarrollo de la contienda en la isla²³. Desde ese mismo año hasta, por lo menos, 1713, Ferrando residió en Tarragona, donde se encargó de impartir sermones dominicales y en fiestas señaladas a la Congregación de N^a Señora del colegio jesuita de la ciudad²⁴. Durante esas predicaciones, Ferrando no dejó de mencionar la guerra como un castigo divino con palabras como estas²⁵: « ¿No ven señores lo que pretende Dios con el continuado sermón de tanta guerra y calamidad? Intenta ilustrar nuestros entendimientos, mover nuestras voluntades, romper nuestros coraçones, convertirnos, atraernos a si y salvarnos». Dedicó al mismo tema la siguiente frase: «Señores míos, abusamos del buen tiempo viviendo licenciosamente. ¿Y qué ha hecho Dios? Turbóse España en gran parte, inquietáronse, se conmovieron, se turbaron, se alborotaron los pueblos con la secuela de desdichas que vemos y lloramos». Se observa a un predicador que participa y se interesa de las cuestiones mundanas, aspecto que será uno de los principales atractivos de sus sermones, tanto los conservados manuscritos como los que dio a la imprenta.

A su vuelta al reino en 1715, las autoridades locales le propusieron leer la oración fúnebre en memoria de Luís XIV de Francia durante la ceremonia que se dedicó al abuelo de Felipe V en la catedral. Se trató de un discurso de gran relevancia dado el tema y, especialmente, en el contexto de la victoria filipista en la guerra después de que una parte importante de la población hubiera apostado por el bando austracista y hubiera sido el último territorio en rendirse a las tropas borbónicas. El doctor Josep Bassa, abogado fiscal del Real Patrimonio de Mallorca, al elaborar uno de los pareceres sobre este sermón de Ferrando, describió su elección como acertada por su sabiduría, fidelidad y afecto al servicio real²⁶. En noviembre de ese año, se le concedieron los cargos de prefecto de estudios mayores, de confesor y revisor de vestuario en su colegio jesuita de Montesión²⁷. Poco después, en febrero de 1716, pidió la jubilación como catedrático universitario²⁸.

El abandono de la universidad no supuso el final de la trascendencia social del jesuita, Ferrando siguió con su labor teologal, continuó con sus actuaciones como miembro del Santo Oficio, se relacionó con la élite local y ocupó diversos oficios en el convento jesuita. En 1721 publicó una delación de unas conclusiones lulianas

²³ En mayo de 1711 informaba al Marqués de la Torre sobre el estado de salud del obispo Portilla. Pascual Ramos, 2013, p. 183.

²⁴ Biblioteca Pública de Mallorca (BPM), Mss. 288.

²⁵ BPM, Mss. 288, ff. 234 y 237.

²⁶ Ferrando, 1716, ff. 28-29.

²⁷ AHN, Clero Jesuitas Libro 747, f. 343v.

²⁸ ARM, EU 89, ff. 225v-226.

para la Inquisición²⁹ y asesoró al ayuntamiento en algunos temas, estando presente en la junta de regidores y teólogos que debatió el nombramiento de Santa Bárbara como patrona de Palma en 1727³⁰. También continuó con su labor como calificador del Santo Oficio. Por ejemplo, en 1738 fue convocado por el inquisidor Luzuriaga para que, junto al también jesuita Josep Ramonell, diera su opinión sobre la ortodoxia de un impreso repartido por un fraile dominico que incluía una lámina de la beata Lucia de Narni con llagas y estigmas que había sido denunciado por la orden franciscana³¹. A pesar de su reconocido filipismo, en 1728 aparece como albacea, junto a otros jesuitas, en el último testamento del Marqués de la Torre, Nicolau Truyols Dameto, destacado austracista durante la guerra y con quien, parece, le unía cierta amistad desde tiempo atrás³². Tras su vuelta a Mallorca y hasta su muerte, siguió ocupando cargos en la comunidad jesuita palmesana. En 1722 era prefecto de estudios mayores, prefecto de espíritu, consultor, confesor y examinador de hermanos del convento y colegio de Montesión³³. Entre 1726 y 1738 fue nombrado prefecto de espíritu y admonitor, daba los ejercicios de los hermanos y continuó como consultor y confesor³⁴. En 1743 conservaba el oficio de prefecto de espíritu, cargo relacionado con la formación espiritual y la confirmación de las vocaciones de los hermanos más jóvenes, los estudiantes y coadjutores³⁵. El jesuita moriría en 1744.

Sus dos trabajos más destacados, y que merecieron pasar del púlpito a la imprenta financiados por las autoridades locales, fueron el «Sermón del Bto. Raimundo Lulio predicado en su fiesta anual en la iglesia del convento de San Francisco de Asís», publicado en Palma en 1695 y el sermón por las honras fúnebres del rey de Francia Luis XIV que pronunció en la catedral de Palma a finales del año 1715³⁶. El hecho de que le encargaran estos sermones indica que era un predicador solvente y al que se acudía en ocasiones importantes. Además de estos impresos, fue autor de un libro manuscrito titulado «Pláticas morales» que recoge sus sermones impartidos entre 1711 y 1713 en una congregación dedicada a la Virgen María del colegio jesuita de Tarragona durante parte del periodo en el que permaneció en el exilio fuera de Mallorca durante la Guerra de Sucesión. Se han conservado, también, tres cursos impartidos entre 1694 y 1707³⁷. El jesuita e

²⁹ Ramis Barceló, 2013, 134.

³⁰ Fajarnés, 1898, p. 222.

³¹ Esponera Cerdán, OP, y Sastre Alzamora, 2016, pp. 305-306.

³² Pascual Ramos, 2013, pp. 183 y 235.

³³ AHN, Clero Jesuitas Libro 747, ff. 354r y 354v.

³⁴ AHN, Clero Jesuitas Libro 748, ff. 18v, 34r, 46v, 62r y 79r.

³⁵ AHN, Clero Jesuitas Libro 748, f. 112r.

³⁶ Bover, 1868, p. 278-279.

³⁷ Se trata del «Tractatus sive opusculum theologicum scholasticum de simplicitate Dei seu Distinctione et Idemptitate Predicatorum Divinorum inter se», de 1694 se encuentra en Real Academia de la Historia

ilustre lulista mallorquín Jaume Costurer indicaba en 1700, a raíz de un comentario sobre el sermón dedicado al beato Llull, que Ferrando era un orador «aplaudido por su doctrina y prendas»³⁸.

3. El texto lulista de Ferrando: el «Sermón panegirico del Iluminado Dotor y Martyr insigne el B. Raymundo Lulio» de 1695

La obra luliana de Ferrando se limita, por el momento³⁹, al impreso titulado «Sermón panegirico del Iluminado Dotor y Martyr insigne el B. Raymundo Lulio» que recoge impreso el sermón dictado por el jesuita en la iglesia del convento de San Francisco de Asís en enero de 1695, aunque, la versión final del texto fue reelaborada por el autor hasta julio del mismo año cuando pasó a la imprenta.

El sermón se predicó el 25 de enero, día que coincidía con la festividad religiosa de la conversión de San Pablo y el aniversario del nacimiento del propio Ramón Llull. Ese era el día en el que la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca celebraba su fiesta y una ceremonia en honor al patronato universitario de Ramón Llull en la iglesia del convento de los franciscanos de la ciudad, tal y como indicaban las constituciones de la institución⁴⁰. Durante buena parte del siglo XVII y del siglo XVIII, esa celebración se convirtió en uno de los puntos álgidos del homenaje intelectual, social y religioso que la figura del «doctor iluminado» recibía en la capital de Mallorca⁴¹. Prueba de la importancia que se concedía a este acto es el hecho de que varios de los sermones predicados en esa ocasión fueran impresos con la intención de ser conservados y divulgados con fondos de las instituciones políticas locales. Fruto de este interés llegaron a la imprenta los textos de algunas pláticas predicadas en tal ocasión. Entre el listado figuran los sermones del jesuita Francesc Doms en 1688⁴², el del canónigo Miguel Serralta en 1693⁴³, el del propio Joan Antoni Ferrando de 1695, el del mercedario Pedro Martí en 1710⁴⁴, el del carmelita Mariano Rison en 1711⁴⁵ o el del fraile capuchino José de Mallorca en

[RAH], 9/3363, 1. Allí, también están depositadas dos copias manuscritas del curso «Tractatus theologicus scholasticus de profundissimo Trinitatis mysterio in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae a quaest. 27 ad 45», una de 1694 y otra de 1707 (RAH, 9/3038 y RAH, 3363, 2).

³⁸ Costurer, 1700, f. 405.

³⁹ En su manuscrito «Pláticas morales» no aparecen citas directas a Ramón Llull.

⁴⁰ Las constituciones de la Universidad aprobadas en 1697 por Carlos II recogen ese día como festivo. *Constituciones, estatutos y privilegios de la Universidad Luliana del reyno de Mallorca*, Palma: Imprenta, Guasp, f. 157.

⁴¹ García Pérez, 2018, pp. 32.

⁴² Doms, SI, 1688.

⁴³ Serralta, 1693.

⁴⁴ Martí, 1710.

⁴⁵ Rison, 1711.

1734⁴⁶. Por lo tanto, tratándose de una celebración dotada de tanta importancia, es de resaltar que Ferrando fuera elegido en 1695 como predicador⁴⁷. Especialmente, porque desde 1692 se estaba dirimiendo ante el Consejo de Aragón la aprobación de las constituciones de la Universidad y cada sermón dedicado a Ramón Llull en ese momento suponía apoyar la causa de su patronato y enfrentar la oposición antiluliana encarnada, principalmente, por la orden de los dominicos⁴⁸. Prueba de la tensión vivida por esta cuestión en ese contexto, sería el intercambio de pasquines sobre el tema que en 1693 habían mantenido los dominicos y los jesuitas, que, además, se entremezclaban con los problemas que había tenido el obispo de Mallorca, Pedro de Alagón, destacado prolulista, con el caballero Gerardo Dezcallar con motivo del alcance de la aplicación de la jurisdicción eclesiástica sobre los caballeros de órdenes militares⁴⁹. Las diferencias ocasionaron un gran enfrentamiento entre la iglesia y las instituciones reales, con episodios como la orden de expulsión de la isla en contra del obispo acordada por el gobernador o la excomunión de diferentes personalidades del reino. Durante esta disputa, que no acabaría hasta 1694, los dominicos apoyaron claramente a Dezcallar, llegando a ser excomulgados por el obispo y redactando una alegación jurídica en contra de la decisión episcopal⁵⁰.

Durante el curso 1694-1695, en el contexto inmediato de la predicación y publicación del texto de Ferrando, el rector de la universidad se había enfrentado con la orden de Santo Domingo porque alguno de los profesores de la orden se estaba negando a impartir su curso de Artes de San Domingo⁵¹. En definitiva, el clima en el que se leyó el discurso era el de un duro enfrentamiento entre dos partes de la sociedad y el alabar la figura de Llull en un discurso público en el contexto del claustro universitario y del enfrentamiento entre órdenes religiosas, se trataba de una cuestión de gran relevancia.

El impreso cuenta con dieciséis folios. El primero contiene la dedicatoria escrita por Ferrando a los jurados de la ciudad y reino de Mallorca, financiadores de la obra. La dedicatoria está enmarcada por una imagen del escudo del reino de

⁴⁶ Mallorca, 1734.

⁴⁷ Sobre la elección de predicadores vid. Burrieza Sánchez, 2004 y Negro del Cerro, 2002.

⁴⁸ Lladó Ferragut, 1973, pp. 52-58.

⁴⁹ Los dominicos publicaron el impreso titulado *Clarín sonoro que a públicas voces pregona a la luz de la verdad, un patente manifiesto, con realidad ingenua el injusto atentado, y enanto que hizo el Ilustrísimo Señor Arçobispo Obispo de la Ciudad de Mallorca*. Los jesuitas publicaron a su vez un texto que se iniciaba con las palabras: «Por el celo del bien público del Reino de Mallorca». Se menciona en Lladó Ferragut, 1973, p. 52. El conflicto entre el obispo y el caballero Dezcallar se narra en Campaner Fuertes, 1881, pp. 447-448.

⁵⁰ *Allegacion juridica*, 1694.

⁵¹ Lladó Ferragut, 1978, p. 52.

Mallorca flanqueado por dos plantas que pueden identificarse como dos palmas⁵². En los siguientes folios aparecen la licencia aprobada por el franciscano fray José Hernández del convento de Jesús Extramuros en el término municipal de Palma y calificador del Santo Oficio, elegido para la labor por Cristóbal Fiol, vicario general⁵³, y, después, el parecer del Dr. Miquel Serralta, canónigo de la catedral, examinador sinodal, canciller y juez de competencias del reino⁵⁴. Este parecer, es de especial interés dado que, como se ha visto anteriormente, el autor había precedido a Ferrando como predicador y autor de un sermón dedicado a Ramón Llull durante la celebración del nombramiento como patrón de la universidad en 1693⁵⁵. El texto del sermón ocupa desde el folio quinto hasta el decimoquinto y se divide en cuatro partes.

El discurso no ha sido previamente estudiado, aunque aparece mencionado en algunos estudios sobre trabajos lulistas. El afamado lulista mallorquín, Jaume Custurer Garriga, SI, quien había coincidido con Ferrando en el Colegio Montesión de Palma y durante el exilio en Barcelona entre 1711 y 1712, menciona el sermón en su conocida obra de 1700 «Disertaciones históricas»⁵⁶. El padre Custurer describe a Ferrando como «aplaudido por su Doctrina y prendas» y destaca de su sermón la descripción de Ramón Llull como sabio y el paralelismo que establece entre el beato y San Pablo⁵⁷. Tanto el canónigo Serralta como fray Hernández en sus pareceres y censuras elogian mucho el talento y la labor de Ferrando como sermoneador y, también, como catedrático universitario.

Antes de iniciar el breve análisis del texto, es conveniente, comprobar cuáles fueron las fuentes utilizadas por el autor. Para la redacción del texto impreso el padre Ferrando hizo uso de multitud de fuentes. En primer lugar, destacan la utilización de citas bíblicas, en especial, y dado el enfoque del sermón en el que aparecen muchas referencias a la vida de San Pablo, del Nuevo Testamento, aunque no faltan, tampoco las menciones a fragmentos del Antiguo Testamento como, por ejemplo, al Sofonías. El resto de fuentes utilizadas por el autor se dividen entre obras de carácter teológico y los comentaristas de la vida y obra de Ramón Llull. Entre los trabajos del primer grupo aparecen menciones a referentes intelectuales de la iglesia como San Agustín, Beda, San Bernardo, San Basilio Magno, San Hilario, así como teólogos medievales como Hugo Cardenal de Santo Charo, Claudio de Turín y Nicolás de Lira. Los autores coetáneos utilizados en el texto son el francés Cornelio Lapide, que es la autoridad más utilizada por

⁵² Ferrando, 1695, ff. 1 y 2.

⁵³ Ferrando, 1695, ff. 3-4.

⁵⁴ Ferrando, 1695, ff. 4-5.

⁵⁵ Serralta, 1693.

⁵⁶ Costurer, 1700, f. 683.

⁵⁷ Costurer, 1700, ff. 405-406.

Ferrando durante el sermón, el jesuita manchego, Fernando Chirinos de Salazar y el flamenco Cristiano Adricomio. El uso de obras del siglo XVII es, también, visible en aquellas fuentes que se centran en la biografía y el comentario de la obra de Llull. A lo largo del sermón, encontramos tres menciones a este tipo de textos. La primera de ellas, es el «Archilogium vitae, doctrinae et martyrii Raymundi Lulli» de Bonaventura Armengual editada en 1643. La segunda es el libro «Árbol de la ciencia del iluminado maestro Raymundo Lulio» de Alonso de Cepeda y Adrada de 1663. Por último, menciona el opúsculo «Vida y hechos del admirable doctor y martyr Ramon Lull» del canónigo de la catedral de Mallorca, Juan Seguí de 1606. El uso de documentos coetáneos es una de las características destacadas en otros sermones y trabajos obra de Ferrando. Por ejemplo, en el que sea, seguramente, el principal encargo que recibiera el jesuita, el sermón de las exequias dedicadas al rey Luis XIV de Francia en la catedral en 1716, uno de los aspectos fundamentales del impreso fue el uso de textos legales y obras historiográficas de reciente publicación⁵⁸. A pesar de ello, es notoria la ausencia de menciones a los sermones predicados por el jesuita Francesc Doms y el canónigo Miquel Serralta en la festividad de Ramón Llull que habían sido impresos pocos años antes. También es reseñable la escasez de citas a clásicos grecolatinos, muy presentes, por ejemplo, en el parecer del canónigo Serralta sobre el sermón⁵⁹. Ferrando redujo las menciones a autores de la literatura clásica a su dedicatoria, en la que cita a Cicerón, Séneca y Ovidio, y a una cita de Plinio en el último apartado del sermón. Del propio Llull, el autor menciona sin citar ningún apartado concreto, el *Ars Magna*.

La mano de Ferrando se hace notar en dos apartados del impreso: la dedicatoria y el sermón. Así, se incluye un breve prólogo en el que el jesuita dedica la obra a las principales autoridades ejecutivas del reino, los jurados, quienes habían decidido financiar la impresión del sermón⁶⁰. En esta parte, Ferrando cita cuáles son los aspectos más relevantes del mismo. Para el autor, es un texto que merecía ser impreso como encomio de la doctrina luliana, elogio de la Universidad y del nombramiento de Llull como su patrono. Tras remarcar la oportunidad de la publicación, el autor pasaba a encomendar la promoción del lulismo a las autoridades mallorquinas, dado que era «la más bella planta que produjo este suelo» y debía ser defendida de los contratiempos que «tal vez, intentan marchitarla». A cambio de esta protección y de la defensa del lulismo en la universidad, la ciudad y el reino cumplirían con su deber de celebrar las artes y las ciencias y obtendrían como retorno el aumento de la fortuna y dicha que sólo

⁵⁸ Garí y Massanet, 2020, pp. 246-247.

⁵⁹ Serralta cita a Plinio, Casiodoro, Minucio Félix, Platón y Horacio. Ferrando, 1695, ff. 8-9.

⁶⁰ Ferrando, 1695, ff. 1 y 2.

podían aumentarse con: «la gloriosa noticia de las letras». El autor acaba con un exordio en el que agradece el mecenazgo prestado por la institución.

El sermón se enmarca bajo la cita bíblica de Mateo 19.v.28: *In regeneratione cum sederit Filius hominis in sede Maiestatis suae sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes*. El objetivo general del texto es vincular la conversión con el grado de sabiduría alcanzado por el doctor Llull y relacionar este hecho con la iluminación de San Pablo y la de otras figuras bíblicas. Ambos son doctores iluminados cuya sabiduría infusa emanaba directamente del Señor como recompensa a su fe, siendo ese el tema que resume la alusión mateísta que el autor eligió para abrir el escrito.

En la introducción el autor deja claro que el objetivo no es celebrar la conversión de Llull, sino celebrar su sabiduría, tema que se relaciona con el evento organizado por la universidad. Además, ya establece la comparación general entre la iluminación de San Pablo y la de Ramón Llull⁶¹.

En el primer apartado del texto, Ferrando narra el origen de la sabiduría de ambos como un regalo de Cristo⁶². En el caso de Llull, habría utilizado esta ciencia infusa por dios humanado para⁶³:

En casi quatro mil libros que escribió este incomparable maestro, inventó muchos y nuevos modos de discurrir, de saltar las más intrincadas dificultades y de hallar la verdad, ni hay duda que en ellos dexó a la posteridad un tesoro grande de sutilezas hasta su tiempo no oídas.

El origen divino del conocimiento luliano, advierte Ferrando, invalidaría la búsqueda de errores a su doctrina, en clara alusión a aquellos teólogos que se habían dedicado a denunciar el lulismo, algo que se seguía produciendo en el contexto inmediato en el que el autor declamaba y publicaba el sermón. Este primer apartado lo cierra el autor discutiendo una de las diferencias del modo de la infusión cristiana de la sabiduría a San Pablo y a Ramón Llull. En el caso del evangelista, habría sido por voz, en el del mallorquín, por silencio. Para el predicador, no habría diferencia en el grado de conocimiento adquirido por ambos, pues, Cristo recibiría su sabiduría de la voz de Dios, pero como parte de la Santísima Trinidad, lo recibiría, también, de su silencio. En este punto, Ferrando, pide que⁶⁴: «Nos hallamos en una fiesta de letras y hablo a un auditorio doctísimo y, así, me podrán hoy perdonar en el púlpito las sutilezas de la cátedra», otra

⁶¹ Ferrando, 1695, ff.7-9.

⁶² Ferrando, 1695, ff. 9-14.

⁶³ Ferrando, 1695, f. 10.

⁶⁴ Ferrando, 1695, f. 13.

prueba de cómo el autor tiene en mente continuamente, a sus oyentes y lectores universitarios, tanto a los que comulgan con su lulismo como a los que se oponen.

Esta idea marca el inicio de la segunda parte⁶⁵. En este apartado, el autor intenta responder a la pregunta: ¿Por qué Cristo le infundió una sabiduría de carácter divino y universal? La respuesta sería que Llull, con ese entendimiento y el grado de doctor y maestro, recibía la misión de ocuparse de la enseñanza de todos los saberes universales a todas las gentes, incluyendo a los infieles. Con esto, el autor introduce una nueva comparación entre el «Libro de los Proverbios» de Salomón y el *Ars Magna* de Llull. Para Ferrando, la obra de Llull es la única que puede compararse con la del rey Salomón, en tanto, que libros capaces de hacer más sabios a los sabios de todas las religiones, aunque, en esto el libro de Llull sobresaldría porque, además, de explicar perfectamente todas las ciencias, también, explicaba y difundía la doctrina cristiana. Aprovecha aquí el autor para volver a mencionar a aquellos sabios que no atienden a las enseñanzas lulianas, en lo que parece otra alusión velada a algunos de sus colegas universitarios⁶⁶: «Y si de la Arte Magna de Raimundo no sacan mayor sabiduría y fruto los entendidos, porque ni lo ven, ni atienden a su maravillosa doctrina, ¿Qué culpa les tengo yo?». La comparativa con Salomón acaba siendo negativa para el rey, ya que falló en tener descendientes que tuvieran su conocimiento y, en cambio, el maestro Llull sobresalió en eso porque desde la isla fueron apareciendo seguidores de la doctrina luliana que habrían defendido y difundido al maestro y habrían sido alabados por su sabiduría.

El autor continúa tratando de explicar por qué Cristo se le apareció a Llull en la cruz para infundirle el conocimiento de doctor y maestro, un tema que parecía jugar en contra de considerar completa la sabiduría luliana. La respuesta sería que se trataba de una muestra de amor, dado que la crucifixión había sido la gran muestra de amor divino al hombre⁶⁷:

«Vean aquí, pues, Señores, como quando la sabiduría se comunica por vía y a impulsos del amor la suele comunicar Dios de todas las verdades y con extensión a todo lo inteligible; Cristo apareciendo crucificado a Raymundo quando se le infundía mostró que se la comunicaba a impulsos de su amor».

El apartado acaba recalcando que Llull no era solamente doctor, sino que Cristo le había hecho doctor iluminado, el único de la iglesia junto a San Pablo. Este tópico se relaciona con el texto que pocos años antes, en 1688, había explotado otro jesuita mallorquín, Francesc Doms, el «Sermón del iluminado B. Raymundo

⁶⁵ Ferrando, 1695, ff.14-22.

⁶⁶ Ferrando, 1695, f. 17.

⁶⁷ Ferrando, 1695, f. 19.

Lullio: predicado a 25 de enero en la fiesta de la conversión de San Pablo en el Real Convento de San Francisco de la ciudad de Mallorca». Ferrando conocía a Doms y, seguramente, habría leído este texto, que fue elogiado por Jaime Custerer y por Ivo Salzinger⁶⁸.

El tercer apartado tiene como tema central la importancia de la conversión de hombre ignorante a sabio iluminado como reflejo del proceso de aprendizaje⁶⁹. De nuevo, inicia el tema con la narración de la iluminación de San Pablo y con la forma en la que Salomón pasó a convertirse en un gran sabio. Ferrando traza un paralelismo entre ellos y Ramón Llull que, como los anteriores, había sido un «caballero sin letras e ignorante, llenóle Dios súbitamente de muy elevada sabiduría». Este acto sería la iluminación que, como el autor expone metafóricamente, cambiaría la oscuridad por claridad. Esta fórmula, el paso de la ignorancia a la sabiduría por la conversión, sería pues la elegida por Dios para crear los principales maestros iluminados como Salomón, San Pablo y, también, Llull. Así, el autor insiste en esta genealogía entre los argumentos de su discurso de justificación del origen y naturaleza divinas del conocimiento y las obras lulianas.

En el último punto del texto, el autor cierra el sermón apelando directamente al auditorio al ligar definitivamente el tema marco del origen de la sabiduría luliana con el patronato luliano de la Universidad de Mallorca y el papel que la institución debía tener en el seno de la comunidad mallorquina como principal institución pedagógica⁷⁰. En primer lugar, establece una metáfora entre el Evangelio y la universidad, ya que ahí se encontraría una academia de hombres sabios que confieren los premios bajo los auspicios divinos. El autor reivindica lo mismo para la universidad de Mallorca⁷¹:

«Renovose la insigne Universidad de Mallorca y fue formada de los doctores de todas las opiniones que, sentados en las cátedras de su magisterio juzgan, confiando los premios de las letras (...) Y veis aquí que esa universidad, atenta a lo que merece la sabiduría de su patricio Raimundo, le ha colocado en el trono de la honra venerándole como presidente y patrón ¡Oh atención igualmente noble que merecida de Raimudo!».

A partir de este momento, el autor trata de justificar el patronato universitario de Llull. Para ello, vuelve a recurrir a una genealogía bíblica y paraleliza el caso con el de Daniel, que por tener una sabiduría universal fue nombrado prefecto de todas las universidades del reino. Por el mismo hecho de tener esa misma sabiduría universal insuflada por Dios, Ramón Llull merecía el patronato de todas las

⁶⁸ Bover, 1868, p. 250.

⁶⁹ Ferrando, 1695, ff. 22-24.

⁷⁰ Ferrando, 1695, ff. 24-28.

⁷¹ Ferrando, 1695, f. 25.

escuelas, opiniones y facultades de la universidad mallorquina. Este nombramiento no debía ser algo pasajero, sino que era deseable que fuera permanente y estable. El autor, tras glosar algunas ciudades llamadas Palma y definir la planta de la palma como símbolo de la permanencia y la eternidad, relaciona al Doctor Iluminado con su ciudad natal. El autor juega con la polisemia de los términos y convierte a Llull en la palma eterna de la ciudad Palma y, a la vez, en el sol que nutriría la palma que da nombre a la ciudad⁷².

La conclusión final del texto vuelve al origen divino de la sabiduría universal de Llull y a la defensa del patronato luliano de la Universidad de Mallorca. En este punto, el autor reitera la defensa de la ortodoxia del pensamiento luliano dado que su fuente directa era la propia divinidad⁷³: «Mereciendo por esto aquella doctrina los gloriosos renombres de dos veces cierta, dos veces sutil y de muchas veces limpia y sin borrones, pudiéndose llamar con razón, no doctrina de Raymundo, sino de Cristo, que la infundió». Por esta razón, Ferrando consideraba un acierto que de común acuerdo el reino, se entiende en este caso que se refiere a las autoridades políticas del Gran y General Consell, eligiera a Ramón Llull, doctor y sabio en todos los conocimientos, como patrón de una universidad en la que estaban presentes todas las facultades y opiniones y que no se hubieran dejado llevar por «los contrarios vientos de la oposición»⁷⁴. Para cerrar el sermón, Ferrando relaciona a Ramón Llull con la ciudad, presentándolo como una figura que da relieve y fama a Palma y recomendando a sus habitantes que venerasen, admirasen e imitasen las virtudes y la sabiduría del patrón, mártir y maestro Llull.

La conclusión deja patente que el sermón estaba pensado para funcionar a dos niveles diferentes y complementarios. Por una parte, se trata de un panegírico laudatorio de la figura de Ramón Llull en la que se justifica la ortodoxia de su pensamiento a partir de la vinculación del intelecto luliano con su origen divino, lo que el autor ilustra con el paralelismo entre la naturaleza de la iluminación luliana y las de las iluminaciones paulina y del rey Salomón. Por otra parte, el texto tiene como uno de los temas centrales el origen del conocimiento. Durante todo el sermón, Ferrando sitúa el foco de la adquisición de conocimiento en Cristo y la fe, mostrando como ejemplo de ellos en San Pablo y Llull, para cerrar el discurso hablando sobre la universidad como institución generadora de conocimiento y positiva para el reino. Esto le sirve al autor para defender hechos que en el contexto de 1695 eran, todavía, ciertamente polémicos, como la creación de la Universidad Luliana y Literaria en Mallorca, la fuerte presencia en esa universidad de los

⁷² Este juego de palabras es habitual en Ferrando y lo volverá a utilizar tanto en sus sermones dominicales como en el sermón fúnebre dedicado a Luis XIV. Por ejemplo, BPM, Mss. 288, f. 30.

⁷³ Ferrando, 1695, f. 28.

⁷⁴ Ferrando, 1695, f. 31.

jesuitas, la advocación luliana de la entidad o la existencia de estudios dedicados a la doctrina de Llull. Aspectos que se consolidarían en 1697, tras la aprobación de las constituciones de la universidad, aunque los efectos de estas polémicas fueron, todavía, patentes durante el siglo XVIII⁷⁵.

4. Conclusión

Este estudio se ha centrado en la vida del padre Joan Antoni Ferrando, SI, y de su principal obra luliana, «Sermón panegirico del Iluminado Dotor y Martyr insigne el B. Raymundo Lulio» publicada tras su lectura pública entre 1693 y 1695. La vida y obra de Ferrando se inscriben en el contexto del grupo de jesuitas que se situaron en el entorno de la recién constituida Universidad Luliana de Mallorca, del que formarían parte, además del propio Ferrando, otros ilustres jesuitas del Colegio de Montesión como Francesc Doms y Jaume Custurer, que seguirían la trayectoria lulista del que fuera el primer gran jesuita mallorquín, el padre Jeroni Nadal y de otros miembros de su orden nacidos en la isla durante el siglo XVII como el padre Juan Seguí. Los tres compartirían orden religiosa, funciones como docentes en la universidad y, también, obras dedicadas al pensamiento del Beato Ramón Llull. En todos los casos, se tratan de textos apologéticos dedicados a la defensa del pensamiento y figura del Doctor Iluminado. El sermón de Ferrando tendría teológicamente el interés del uso de argumentos bíblicos para justificar el origen divino de la sabiduría y doctrina de Llull. La obra luliana de Ferrando, limitada a este discurso, no llegaría a tener la repercusión internacional de la escrita por Custurer, aunque compartiría el objetivo de ayudar a asentar y defender la figura de Ramón Llull como Beato y, en su contexto inmediato, justificar la fundación de la Universidad de Mallorca y el patronato luliano ante las instituciones, la élite local, el claustro universitario y las otras órdenes religiosas. Este es uno de los elementos de mayor interés en la vida y obra de este jesuita, la vinculación constante de sus escritos con el tiempo y el espacio que le tocó vivir. Así, en todas sus obras conservadas, impresas o manuscritas, al carácter teológico le suma una intención transformadora de la realidad. Así, en su obra manuscrita «Tratados morales» que recoge sus sermones a la Congregación de N^a Señora del colegio jesuita de Tarragona dispensados entre 1711 y 1714, y, especialmente, en el sermón que dedicó a Luis XIV de Francia, Ferrando menciona profusamente el contexto político de la Guerra de Sucesión y deja clara su postura, en su caso como proborbónico. En el sermón escrito en honor de Ramón Llull, a la vindicación de la filosofía y la teología lulianas, al paralelismo entre el beato y San Pablo y el origen iluminado de su sabiduría, que le valdría elogios de otros lulistas, el autor no olvida

⁷⁵ García Pérez, 2018.

el contexto y muestra su intención de promover la enseñanza del lulismo en la nueva universidad mallorquina, además de insistir en Llull como símbolo de la ciudad y del reino. El estudio particular de otras figuras del momento como los mencionados Custurer y Doms o de otros lulianos de la misma época como el canónigo Serralta o el franciscano fray Hernández, así como el análisis de los sermones predicados en la fiesta de la conversión de San Pablo, pueden enriquecer la visión actual sobre un tema de gran interés como el del lulismo mallorquín, que se podría definir como combativo y triunfante, de finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII.

En definitiva, la vida y obra de Ferrando es muestra de las vivencias de un jesuita que vivió en la Mallorca de finales del siglo XVII, en un momento de triunfo del lulismo y de consolidación de la Universidad Luliana, y de los inicios del siglo XVIII, marcado por la llegada al trono de Felipe V de Borbón y la Guerra de Sucesión Española. En todos estos episodios el jesuita, siguiendo, consciente o inconscientemente, el ejemplo del Doctor Iluminado, fue protagonista destacado en el contexto local mediante sus palabras y acciones dentro y fuera de los muros de su colegio.

Bibliografía

Impresos

- Allegacion juridica canonica por el Real Convento de Santo Domingo de la Ciudad y Reyno de Mallorca con el reverendo promotor fiscal de la Curia Eclesiastica*, Mallorca: Imprenta, 1694.
- COSTURER GARRIGA, Jaume, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio Dr. Iluminado y Mártir y de la inmunidad de censuras que goza su doctrina; con un apéndiz de su vida*, Palma de Mallorca, Imprenta de Miguel Capó, 1700.
- DOMS, Francisco, SI, *Sermón del iluminado doctor y gloriosísimo martyr el B. Raymundo Lullio*, Palma de Mallorca, Imprenta de Pedro Frau, 1688.
- FERRANDO, Juan Antonio, *Sermón panegirico del Illuminado Dotor y Martyr insigne el B. Raymundo Lullio*, Palma de Mallorca, Imprenta de Miguel Capó, 1695.
- FERRANDO, Joan Antoni (1716). *Elogio fúnebre a las gloriosas memorias del Serenísimo Señor Luis XIV el grande, rey cristianísimo de Francia. En las reales funerales honras que en obsequio de SM celebró la ciudad y reino de Mallorca el día 12 de diciembre del año 1715*. Palma de Mallorca, Imprenta Capó, 1716.
- GARAU, Francesc, *La fe triunfante en quatro actos*, Palma de Mallorca, Imprenta Guasp, 1691.

- MALLORCA, José, *El bien honesto, útil y deleytable de la sabiduría del Iluminado Doctor y Martyr de Christo Señor Nuestro el B. Raymundo Lulio*, Palma de Mallorca, Imprenta del Ayuntamiento, 1734.
- MARTÍ, Pedro, *Sermón panegírico del glorioso mártir y doctor iluminado el Beato Raymundo Lulio en la solemne fiesta que todos los años le consagra la Imperial Universidad Luliana*, Palma de Mallorca, Imprenta Guasp, 1710.
- RISON, Mariano M., *Sermon del glorioso martir y doctor Iluminado el B. Raymundo Lulio, predicado en la Imperial Universidd Luliana*, Palma de Mallorca, Imprenta Guasp, 1711.
- SERRALTA, Miguel, *Sermón Panegírico del Iluminado doctor y gloriosissimo martyr el B. Raymundo Lullio. En la fiesta, que le celebró la Universidad Lulliana como a su Patrón a 9 de febrero 1693*, Palma de Mallorca, Imprenta Guasp, 1693.

Bibliografía

- AVINYÓ, Juan, «El terciari francescà Beat Ramon Llull. Doctor Arcangélich i Màrtir de Christ», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul-liana*, 11, 1906, pp. 313-344.
- BATALLA, Josep, «Llull as Lay Philosopher and Theologian», en A. Austin y M. D. Johnston, (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden/Boston, Brill, 2018, pp. 46-80.
- BOVER, Joaquín M^a, *Bibliotecas de escritores baleares*, Palma de Mallorca, Imprenta Gelabert, 1868.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, «Frailes y predicadores en la Catedral de Valladolid», *Investigaciones Históricas*, 24, 2004, pp. 77-104.
- CAMPANER FUERTES, Álvaro, *Cronicón Mayoricense*, Palma: Imprenta Colomar, 1881.
- CASSANYES ROIG, Albert, «La Universidad Luliana de Mallorca y la Guerra de Sucesión», en J. E. Hortal Muñoz et al. (dirs.), *La enseñanza de las humanidades y las ciencias sociales a través del mundo digital*, Madrid, Ediciones Digitales ED, 2017, pp. 157-195.
- CASSANYES ROIG, Albert - RAMIS BARCELÓ, Rafael. «El atentado antiluliano de 1699 en el marco ideológico de la Universidad de Mallorca», *MRAMEGH*, 22, 2012, pp. 141-166.
- , «Los grados en teología suarista en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1694-1771)», *Memorias de la Real Academia Mallorquina de Estudios Históricos, Genealógicos y Heráldicos*, 24, 2014, pp. 55-88.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. 3, Madrid, CSIC, 1988.
- ESPONERA CERDÁN, Alfonso, OP y SASTRE ALZAMORA, M^a Pilar, «Controvèrsia inquisitorial al segle XVIII entorn de la pintura d'una beata estigmatitzada», *Scripta*, 8, 2016, pp. 301-313.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José, *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII. Fervor, persecución y condena*, Madrid/Oporto, Sindéresis, 2018.
- , «Fr. Francesc Vich de Superna y la agonía de la causa luliana en Roma», en R. Ramis y L. M. Nontol, *Ramón Llull y el lulismo: fe y entendimiento*, Madrid-Oporto: Sindéresis, 2020, pp. 221-242.

- GARÍ PALLICER, M. G. y MASSANET RODRÍGUEZ, Rafael, «De la guerra al llanto: las exequias de Luis XIV en Palma de Mallorca (1715-1716)», *El futuro del pasado*, 11, 2020, pp. 227-262.
- FAJARNÉS TUR, Enric, «Santa Bárbara, patrona de Palma (siglo XVIII)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 7, 1898, pp. 222-226.
- FERRER FLÓREZ, Miguel, «Notas y edición. Historia del colegio de nuestro padre San Ignacio de Loyola, fundado en la villa de Pollensa en el Reyno de Mallorca a 19 de junio de 1688», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 60, 2004, pp. 51-116.
- LLABRÉS BERNAL, Juan, «Índice de algunos papeles referentes a Baleares que se conservan en el Archivo Histórico y Biblioteca Nacional de Madrid», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 26, 1935, pp. 54-84.
- LLADÓ FERRAGUT, Jaime, *Historia del Estudio General Luliano y de la Real y Pontificia Universidad Literaria de Mallorca*, Palma, Cort, 1973.
- LÓPEZ DE TORO, José, «Fray Luis de León y Benito Arias Montano», en S. Álvarez Turienzo, *Escritos sobre fray Luis de León: el teólogo y maestro de espiritualidad*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1993 pp. 111-130.
- MONTANER ALONSO et alii, *La Guerra de Successió a Mallorca. 1700-1715. Una aproximació als protagonistas*, Palma, Ajuntament de Palma. 2006.
- NEGREDO DEL CERRO, Fernando, «La palabra de Dios al servicio del Rey: la legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII», *Criticón*, 84-85, 2002, pp. 295-311.
- OLIVER MORAGUES, Manuel, «Mallorquines obispos de Malta y grandes priores de San Juan de Jerusalén», *Memorias de la Real Academia Mallorquina de Estudios Históricos, Genealógicos y Heráldicos*, 7, 1997, pp. 7-22.
- PASCUAL RAMOS, Eduardo, *Poder y linaje durante la Guerra de Sucesión en el reino de España*, El Tall, Palma, 2013.
- PERELLÓ FEMENIA, Maria Antònia, «Ramon Llull a la poesia de Miquel Costa i Llobera», en A. Bordoy Fernández y R. Ramis Barceló, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2018, pp. 91-105.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, «Un nuevo texto acerca de un atentado contra el culto de Ramón Llull (1699)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 41, 1985, pp. 333-359.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Ensayo bibliográfico sobre la historia del lulismo (2008-2016)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 2021, pp. 77-100.
- , «Las cátedras suaristas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1767)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 83-2, 2014, pp. 399-425.
- , «La Guerra de Sucesión y la extinción del Reino de Mallorca en la Universidad Luliana», En M. J. Deyá Bauzá (coord.), *1716. El final del sistema foral de la Monarquía Hispánica*, Palma: Lleonard Muntaner, 2018, pp. 357-369.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael y RAMIS SERRA, Pedro, «El proceso de fe a Fr. Agustín Pipia (1688-1693)», *Revista de Inquisición, intolerancia y derechos humanos*, 22, 2018, pp. 261-300.

TOUS PRIETO, Francesc, «Notas sobre Antoni Lledó (1734-1778), copista y poseedor de manuscritos lulianos», *Archivo Íbero-americano*, 76, 2016, pp. 271-298.

42. EL LUL·LISME DE SALZINGER I L'ALQUÍMIA

JOSEP E. RUBIO

Universitat de València

1. Introducció

La figura d'Ivo Salzinger (Günzing, 1669 – Magúncia, 1728) destaca en la història del lul·lisme per la seua aportació com a editor de l'obra de Llull, en ser l'impulsor de la monumental i inacabada *editio moguntina*. Evidentment, la seua importància va més enllà de la mera tasca editorial, però a diferència d'altres referents del lul·lisme germànic del barroc, com Athanasius Kircher o Wilhelm Leibniz, que s'acostaren al pensament de Llull de manera parcial i lliure i s'hi inspiraren per a bastir una part de la seua pròpia filosofia, Salzinger va fer del sistema del mestre mallorquí el centre absolut dels seus esforços intel·lectuals, tot i dedicant la seua vida a l'ensenyament i a la divulgació del que ell entenia que era la correcta interpretació de l'obra lul·liana com a clau del coneixement universal. Per aquest motiu, no ha passat a la història com un filòsof que, a partir d'una certa influència lul·liana, haja construït una obra personal: per contra, els seus escrits propis es troben incorporats com a acompanyament propedèutic a la seua edició de les obres lul·lianes, i es llegeixen com a subordinats a aquesta.

No obstant això, l'èmfasi amb què es va dedicar a recollir, traduir i editar una part no gens negligible del corpus lul·lià el converteix en un dels millors coneixedors de l'obra del beat al seu temps, i encara hui l'estudiós no tindria accés a títols tan destacats de la primera etapa de l'*Ars*, com l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, el *Compendium seu Commentum Artis demonstrativae*, el *Liber Chaos* o l'*Ars universalis*, sense la tasca editora de Salzinger, qui va intuir la importància d'aquestes obres pràcticament oblidades al seu temps en detriment de les versions finals del mètode. Però, encara i tot, aquest punt ha enterbolit una mica la figura del lul·lista alemany, ja que el programa editorial que les va donar a llum es basava en un error: la consideració com a autèntiques de les obres alquímiques pseudolul·lianes. I si bé és cert que no n'edita cap, d'aquests apòcrifs alquímics, l'elecció de les obres de la que hui considerem la primera etapa de l'*Ars* ve condicionada per l'objectiu de demostrar la necessitat de considerar l'alquímia com una part irrenunciable del vast projecte lul·lià d'un saber universal.

2. Salzinger i el seu projecte editorial

Les notícies que tenim de la personalitat de Salzinger són escadusseres. Testimonis contemporanis com el del P. Antoni R. Pasqual el descriuen com un home de gran capacitat intel·lectual, poliglota i interessat en totes les branques del saber; el seu deixeble fra Bartomeu Forners, que va seguir les seues lliçons a la càtedra lul·liana de Magúncia, ens en dona un retrat físic i moral que dibuixa una persona mesurada, de costums austers però apassionat pel seu treball.¹

Ja al segle XX, Adam Gottron recopila una sèrie de fonts documentals sobre la gènesi de l'*editio moguntina* que contenen informació sobre l'editor, la seua biografia, com va poder accedir al coneixement de la filosofia de Llull i les vicissituds de l'elaboració de la magna empresa editorial.² Les successives aportacions sobre Salzinger i la *moguntina* han partit d'aquest estudi, essent de destacar les pàgines que els germans Carreras i Artau hi dediquen al segon volum de la seua *Historia de la filosofía española*.³ La interpretació que fa Gottron d'algunes de les fonts que recull i la valoració més aviat negativa de la tasca editora de Salzinger són corregides pels germans Carreras, que aporten una visió més ponderada del nostre lul·lista divuitesc. Més recentment, Domínguez Reboiras ha recollit i actualitzat les dades disponibles en un nou estudi sobre Salzinger i el seu llegat.⁴

Una part important de la consideració de Salzinger en la història del lul·lisme està mediatitzada, com mostren els estudis esmentats, per la polèmica que va sostenir amb els Pares Sollier i Custurer sobre l'autenticitat dels apòcrifs alquímics lul·lians, la correspondència amb els quals és recollida per Gottron i configura el centre del seu estudi. Atenent aquesta polèmica, Gottron afirma que «lo que a en Salzinger li importava eren els escrits d'alquímia d'en Llull».⁵ Tot i això, l'evident interès que mostra en l'*editio moguntina* per les obres contemplatives del mestre (amb la traducció íntegra al llatí del *Llibre de contemplació en Déu*, per exemple), fa sospitar a Gottron que aquest interès pel saber alquímic podria ser fingit de cara a l'elector palatí Joan Guillem, mecenes del seu projecte i aficionat a la pràctica de l'alquímia. Els Carreras, per contra, presenten un Salzinger més sincer en els seus plantejaments, que creu fermament en la ciència alquímic, però que no s'hi va dedicar a la pràctica.⁶ Domínguez, al seu torn, deixa clar que la imatge de Salzinger i el príncep elector interessats principalment per l'alquímia lul·liana no se sosté

¹ Santanach, 2007.

² Gottron, 1915.

³ Carreras i Artau, 1943, pp. 323-353.

⁴ Domínguez Reboiras, 2012.

⁵ Gottron, 1915, p. 14.

⁶ Carreras i Artau, 1943, p. 325.

sobre cap fonament sòlid i deriva d'unes informacions poc consistents oferides per l'historiador Johann Peter Schunk, a les quals dona crèdit Gottron de manera acrítica.⁷ Els escrits pseudolul·lians no tindrien, doncs, un paper central en el projecte de les obres completes de Llull que va donar lloc a l'*editio moguntina*.⁸

En definitiva, si bé és clar el paper fonamental que l'alquímia juga en el lul·lisme de Salzinger, no sempre ha quedat clar el seu lloc exacte en el projecte d'edició de les obres completes del beat.⁹ Una lectura atenta dels seus escrits que acompanyen l'edició, així com del resultat d'aquesta, pot fer una mica de llum al respecte. Abans, però, cal veure com Salzinger va arribar a entrar en contacte amb l'obra de Ramon Llull.

Sabem que Salzinger va estudiar filosofia a Dillingen, teologia a Ingolstadt, i que va ser ordenat sacerdot el 24 de maig de 1699. D'acord amb Gottron, és poc probable que en aquests anys d'estudi es dediqués a la lectura de Llull, ja que la seua formació degué ser estrictament escolàstica i a Ingolstadt Llull devia ser comptat entre els heretges.¹⁰ És a la col·legiata de Reichersberg, on professa fins a 1705 com a canonge regular de sant Agustí, on entraria en contacte amb Llull. Sempre segons Gottron, a la biblioteca de la col·legiata disposaria Salzinger d'una bona quantitat d'edicions i de manuscrits d'obres de Llull i pseudolul·lianes. La majoria d'aquests volums s'haurien perdut entre els anys 1810-1816, quan el monestir va ser hospital militar francès o va ser suprimit.¹¹ Aquesta afirmació és posada en dubte per Fernando Domínguez, qui, a partir d'un estudi més aprofundit de la història de la col·legiata, recorda que l'any 1624 va ser pràcticament destruïda per un gran incendi i que els llibres que, segons un catàleg del segle XVI, contenia la biblioteca, varen desaparèixer per complet. Sols al llarg del segle XVIII es varen reposar els fons de la biblioteca amb la literatura teològica habitual, per la qual cosa en l'època de Salzinger devien ser prou limitats.¹²

Continua sent incert, doncs, on i com Salzinger va entrar en contacte amb les obres de Llull. Tampoc no se sap res de la seua activitat entre els anys 1705, quan deixa la col·legiata de Reichersberg, i 1709, any en què el trobem exercint de capellà de la cort del príncep elector Joan Guillem a Düsseldorf. El príncep, a més de ser un protector i mecenes de les arts i les ciències, compartia amb el seu capellà un caràcter devot i el gust per la literatura mística. El projecte d'edició de les obres de Llull naix de la conjunció d'aquestes dues personalitats en el context cultural

⁷ Schunk, 1790, pp. 409-415. Reproduït a Gottron, 1915, pp. 39-41.

⁸ Domínguez Reboiras, 2012, p. 172.

⁹ Sobre la posició de Salzinger front a la tradició alquímica pseudolul·liana, vegeu Pereira, 1989, pp. 52-56 i Pereira, 2017.

¹⁰ Gottron, 1915, p. 11.

¹¹ Gottron, 1915, p. 12 i n. 3.

¹² Domínguez, 2012, p. 171.

d'una cort on l'interès per l'obra del beat devia ser anterior, ja que al llarg del segle XVII hi ha a Alemanya un destacat corrent d'estudi de l'obra de Llull, caracteritzat per estar centrat en la filosofia lul·liana com a ciència universal que engloba tots els sabers.¹³

Des de l'inici, l'edició es planteja com una tasca ambiciosa per a la qual es necessita un treball ingent de recopilació de manuscrits dispersos en diverses biblioteques públiques i privades. Amb l'ajut del bibliotecari de la cort, Johann Büchels, Salzinger es farà amb una important quantitat de manuscrits amb obres de Llull. La intenció, com anuncia l'editor en la presentació del primer volum, fou de recollir els millors testimonis de les obres de Llull dispersos per tot el món, comparar-los i corregir-los per establir un text fiable. El programa editorial segueix un ordre clar: en els primers volums s'ofereixen les obres que exposen el sistema general lul·lià, i s'avançarà cap a l'edició posterior dels textos on s'exposa l'aplicació del sistema a les ciències particulars.

En efecte: és de destacar que el primer volum de la *moguntina*, aparegut el 1721, edite en primer lloc l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (encara hui, és l'única edició disponible de l'obra), el text fundacional de l'*Ars lulliana*, acompanyat d'altres obres que configuren el que hui anomenem «cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», com ara l'*Ars universalis* o els *Quatuor libri principiorum*. Però com a presentació general de la filosofia lul·liana precedeix a l'edició d'aquestes obres la de dos textos del mateix Salzinger, on exposa la seua interpretació del pensament de Llull: els *Perspicilia lulliana philosophica* i la *Revelatio secretorum artis*. El primer és una defensa amb diversos arguments de l'autenticitat de les obres alquímiques atribuïdes a Llull; queda clar, doncs, que la polèmica al voltant dels apòcrifs alquímics està present en l'elaboració de l'edició maguntina.¹⁴ El segon, com el seu títol indica, és una exposició dels «secrets» de l'*Ars*, és a dir, de les claus del sistema que el converteixen en una ciència universal aplicable a tots els sabers particulars. Evidentment, també l'*Ars* ha de ser, per a Salzinger, aplicable a la ciència de la transmutació dels metalls: altrament, no seria una ciència universal. La *Revelatio*, però, no està centrada exclusivament en la defensa de l'autenticitat dels textos alquímics atribuïts a Llull, a diferència del text anterior; no obstant això, el tema recorre de manera més o menys subtil tot el text, fins a estendre's a la interpretació de les obres editades, autèntiques, que segueixen en el mateix primer volum i en els següents (notablement l'*Ars demonstrativa* i les obres «artístiques» del seu cicle, als volums II i III). L'objectiu de Salzinger és clar: no es tracta d'editar com a autèntiques les obres la paternitat de les quals és dubtosa, sinó de demostrar que aquelles altres l'autoria de les quals és

¹³ Domínguez Reboiras, 2012, pp. 172-173.

¹⁴ Sobre els *Perspicilia*... vegeu Compagno, 2018.

incontestable *també* (tot i que de cap manera *exclusivament*) poden ser llegides en clau alquímica.

3. La metàfora com a clau dels secrets de l'Art

La clau ens la dona la *Revelatio*. El text s'articula com un llarg diàleg entre el mestre Ramon i el mateix Salzinger com a deixeble que interroga sobre els secrets de l'*Ars*. La revelació d'aquests secrets passa per explicar com s'estableixen unes significacions contínues entre el particular i l'universal a través de l'ús de «metàfores». A l'inici, el mestre li dona al deixeble un llibre i li demana que llegesca un determinat passatge, que resulta ser el capítol 354 del *Llibre de contemplació en Déu*. En ell es troba tot el sistema lul·lià que serà revelat al llarg del diàleg, ja que conté el secret de tota la natura creada, segons el sentit literal, i tota la increada, segons el sentit metafòric.¹⁵ A la pregunta de si ha entès el que ha llegit, el deixeble respon que no ho pot entendre si el mestre no li ho explica, ja que el text és ple d'enigmes. En efecte: es tracta d'un dels capítols més «enigmàtics» del *Llibre de contemplació* per la seua imatgeria que desborda d'elements fantàstics: bèsties bicèfales que lluiten entre si, donzelles el destí de les quals depèn del combat, etc. Tot amanit amb una forta càrrega simbòlica on colors, nombres i objectes com escales amb diversos graons reclamen una lectura al·legòrica que no és evident a primer cop d'ull.¹⁶

El mestre, però, replica que el que ha llegit no són enigmes, sinó sentits literals per als qui saben llegir el llibre. I explica tot seguit com l'*Ars* sencera funciona a la manera d'una contínua i ordenada translació de significats entre els sentits literals i metafòrics que permeten passar d'una ciència a una altra. A tall d'exemple, podem agafar l'afirmació que l'imant atreu el ferro en un sentit literal, però la mateixa afirmació presa en sentit metafòric pot significar en medicina que l'escamònia purga la còlera.¹⁷ I viceversa: el sentit literal en medicina de «l'escamònia purga la

¹⁵Salzinger, 1721, p. 4 [256]: «Quare autem & in quem finem te jusserim legere supra dictum caput, est, quia in eo continetur totum Systema, quod postea revelare intendo; in eo enim continetur Arcanum totius naturae creatae secundum sensum literalem, & totius naturae increatae secundum sensum metaphoricum».

¹⁶ Vegeu Rubio, 2007, especialment les pp. 7-12 per a la importància que atorga Salzinger a aquest capítol del *Llibre de contemplació* en el seu pla de revelació dels secrets de l'*Ars*.

¹⁷ La metàfora a què ací fa referència Salzinger està presa dels *Començaments de medicina* (Llull 2002, p. 49): «Tu veus que l'ayman tira a si lo ferre, et sabs per que? Per ço cor en l'ayman es la terra pus prob a sa simplisitat que en altra especia, et lo ferre conten plus de terra que d'altre element. Et per asó la terra en lo ferre mou-se a son simple en l'ayman. On asó t'es manifestat per tal que exals ton enteniment mataforalment, con la escamonea, qui es de .A.B. [calor i secor], porga colera per so cor la colera de ton cors, qui es en sobre gran quantitat, se mou a l'escamonea que es beguda, et la escamonea se mou a la colera [...]. On, si tu per lo ferre et l'ayman sabs entendre esta senblansa, tu sabs exalsar ton enteniment per matafora».

còlera» es pot entendre metafòricament aplicat a la geologia i significar l'atracció que exerceix l'imant sobre el ferro. El sentit literal i el metafòric són convertibles, i el secret de l'*Ars* rau a sistematitzar el joc de significacions per fer-ne una ciència universal.¹⁸

Què té a veure tot açò amb el capítol 354 del *Llibre de contemplació*, considerat per Salzinger com la clau de volta de tot el sistema lul·lià? El potencial al·legòric de la narració desplegada en aquest capítol el converteix en un lloc idoni per a exercir la multiplicitat d'interpretacions metafòriques del sentit literal. Per a Salzinger, la clau està en el septenari. És evident, en una primera lectura, que la narració al·legòrica tracta del combat entre les set virtuts i els set vicis. Una primera interpretació en clau moral s'imposa. Això remet directament a la figura V de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, que conté catorze lletres que representen les virtuts i els vicis, però que són, alhora, *signa universalia* que poden significar molts altres particulars, en virtut d'aqueixa «semiosi contínua» que trasllada els significats metafòrics d'una ciència a una altra. Així, sota el septenari de les lletres de la figura V es troba «ocult» el ternari (que representa la figura T) i el quaternari (que representa la figura S) i, aprofundint encara més en els secrets, aquestes dues figures «amaguen» metafòricament la figura elemental.¹⁹ En conclusió, afirma el Lull de la *Revelatio*: «summâ subtilitate sub omnibus et singulis Figuris meae Artis semper occultavi Figuram Elementalem».²⁰

L'edició, en els primers volums de la *moguntina*, de les obres de la primera

¹⁸ Salzinger, 1721, p. 4 [256]: «Fili, non sunt aenigmata, quae legisti, sed sensus literales scientibus legere in hoc Libro: nam dicas mihi, estnè hoc aenigma, quando dico: *magnes attrahit ferrum?* Disc. non, sed est sensus literalis. Mag. Sed quando dico: *magnes attrahit ferrum, intelligesnè Fili, quòd scammonia purget choleram?* Nequaquam, nisi scias Artem meam [...]: unde scire debes Fili, quòd sensus literalis sit centrum, & sensus metaphoricis sunt radii profluentes à centro ad circumferentiam: & sicut infiniti radii eliciuntur ex uno centro, sic infinitae metaphorae ex uno sensu literalis; nam omnis sensus literalis unius Scientiae habet suum sensum parallelum metaphoricum in altera Scientia».

¹⁹ En el cas de la figura S, és evident que la seua estructura quaternària té una clara correspondència amb la de la figura elemental. La figura T, al seu torn, conté en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* la mateixa figura elemental com a «segona figura de T». Salzinger va veure clarament en editar la primera versió de l'*Ars* la importància de la figura elemental com a base per a la construcció d'analogies demostratives, aspecte que va ser estudiat sistemàticament molt després per Frances Yates (Yates, 1985) i Robert Pring-Mill (Pring-Mill, 1991). Només que en va deduir unes conseqüències incorrectes.

²⁰ Salzinger, 1721, pp. 38-39 [290-291]. És de destacar, en la línia del que s'ha exposat en la nota anterior, que tot seguit Salzinger reproduïx el text de l'*Ars demonstrativa* que Pring-Mill pren com a nucli de la seua explicació de l'analogia elemental com a base de l'*Ars* quaternària, que explica, al seu torn, el nombre primitiu de les dignitats divines: «haec siquidem Figura in hac Arte quamplurimum est necessaria, eò quia per ipsam diriguntur Artista ad habendum cognitionem caeterarum figurarum...» (vegeu Pring-Mill, 1991, pp. 249-250). Per conèixer les obres intrínseques i extrínseques de la resta de figures, cal començar per conèixer les obres intrínseques i extrínseques de la natura: aquesta afirmació és del Lull autèntic i es troba a l'*Ars demonstrativa*. La justificació per a l'estudi de l'alquímia està servida, i invocant ni més ni menys que el text de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* i de l'*Ars demonstrativa*, sense ni una sola referència a les obres considerades apòcrifes!

etapa de l'*Ars* conté tot un programa implícit d'interpretació del mètode lul·lià. Per a l'editor, representen el cor i el fonament de tot el sistema perquè hi troba, en l'ús de les lletres de l'alfabet, la clau que permet construir una ciència universal i, en el predomini de les metàfores naturals bastides sobre la figura elemental, la confirmació que aquesta ciència universal és aplicable a totes les ciències particulars, incloses les ciències naturals. L'estatut científic de l'alquímia a principis del segle XVIII és un tant peculiar, ja que es tracta d'un saber alhora teòric i pràctic, un coneixement que s'adquireix amb l'especulació a través de la lectura de moltes i complexes teories, però que només es completa en les experiències del laboratori.²¹ L'aplicació de l'*Ars* a aquesta ciència és doncs, per a Salzinger, un fet evident que no es pot negar sense atemptar contra el seu fonament: el seu caràcter universal.

La «revelació» del secret de l'*Ars* té lloc així al voltant de dos eixos: per una banda, el que configura la dicotomia «universal – particular» i, per altra banda, la tensió entre «ocult – manifest», a la qual es pot reduir un altre doblet axial en el sistema lul·lià: «sensual – intel·lectual». La «metàfora» o, en termes tècnics, l'ús de l'analogia com a eina demostrativa, és l'integument rere el qual s'amaga la relació entre el visible i l'invisible, entre el món regit per la natura elemental i el món espiritual i diví, i la seua interpretació o revelació condueix al saber total, ja que permet a l'enteniment descobrir totes les relacions que s'estableixen entre el particular i l'universal. Una simple ullada a la *Revelatio* ja confirma la presència destacada d'aquests conceptes en el teixit del discurs. Però allò més significatiu en el text de Salzinger és que està construït amb cites de les obres de Llull que, a manera d'autoritats, confirmen la seua interpretació. Els passatges estan curosament seleccionats amb aquesta finalitat, enllaçats els uns amb els altres al llarg del diàleg.

²¹ Encara no s'havia consumat la «lenta separació de l'alquímia i de la química» i, com deixa clar Bernard Joly, l'alquímia ocupava llavors un espai a cavall entre la filosofia especulativa i la ciència empírica que no es correspon amb la imatge estereotipada d'una doctrina esotèrica, si bé és cert que algunes interpretacions simbòliques d'aquest saber ja apuntaven en aqueixa direcció. En definitiva, com diu Joly, la història de l'alquímia «cultiva els contrastos» (Joly, 2013, p. 133). Cal tenir ben present, en qualsevol cas, les següents precisions, que afecten la visió de l'alquímia que podia tenir un Salzinger: «Vers la fin du XVIIe siècle, l'alchimie tenait sa place parmi les sciences de l'époque, apportant sa contribution à ce qu'il est convenu d'appeler la 'révolution scientifique'. [...] Elle apporte une contribution importante aux nouvelles théories médicales qui se développaient alors; elle prit part aux conceptions corpuscularistes de la matière; mais surtout, par l'exigence constant aux travaux de laboratoire, elle joua un rôle essentiel dans l'élaboration d'une nouvelle conception de la pratique scientifique» (Joly, 2013, p. 157). A la cort de Düsseldorf van tenir lloc algunes d'aquestes pràctiques experimentals en boga aleshores, sense que això implique de cap manera que el príncep elector o el seu capellà fossen alquimistes: simplement, aquests experiments tenien el seu espai entre moltes altres activitats en una cort interessada pel saber en totes les seues manifestacions.

4. L'edició maguntina: una guia de lectura de l'Art en clau alquímica

La *Revelatio* és, doncs, la guia de lectura de les obres de Llull d'acord amb la visió que en té l'editor: diverses exposicions d'un únic saber universal que multiplica les seues manifestacions particulars mitjançant el recurs de la «metàfora», el qual garanteix la interconnexió i el retorn a l'universal de tots els discursos particulars sobre la natura, el món espiritual i el diví.

Que les «raons necessàries» desplegades en l'*Ars* referides a Déu serveixen igualment com a demostracions aplicables als secrets naturals (i viceversa) és una cosa que Salzinger té molt clara, i que no es cansa de subratllar. I emprem el terme «subratllar» no sols en sentit metafòric, sinó literal. La guia de lectura de Llull que programa Salzinger s'estén més enllà dels textos introductoris i es troba igualment inscrita, de manera subtil, en la mateixa edició dels textos. No de forma explícita, com podria ser amb notes explicatives, sinó fent servir un mecanisme que, fins ara, no ha rebut la consideració que tal volta mereix: remarcant en cursiva determinats conceptes, frases o passatges sencers.

Pensem que aquests subratllats tenen la missió d'orientar el lector cap a una interpretació de l'*Ars* que remarca el seu caràcter universal, multifuncional, i, en darrera instància, la seua possible aplicació a l'art de la transmutació dels metalls, amagada sota les metàfores elementals. Els subratllats no acaben de desvetllar el secret amagat, però són un clar indicatiu per al lector atent, que ha llegit els *Perspicilia* i la *Revelatio*, perquè se n'adone que al darrere de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* o de l'*Ars demonstrativa*, i de les obres que en depenen, hi ha el secret, també, de la transmutació de la matèria.

Per una banda, trobem remarcats passatges que afirmen el caràcter universal de l'*Ars* i com aquesta universalitat depèn, en definitiva, de la multifuncionalitat de les figures, totes les quals contenen les lletres de l'alfabet, que actuen com a universals: com hem vist que exposa Salzinger a la *Revelatio*, es pot passar així d'una ciència a una altra, d'una figura a una altra, a través dels múltiples significats de les lletres de l'alfabet. A una de les qüestions de la tercera distinció de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* trobem, al respecte, un subratllat significatiu:

26. *Quaestio*. Utrùm sit corpus vel corpora infinita in quantitate?

Solutio. [F.G.T.] [E.A.]. F recolit, quòd huic solutioni conveniat figura similis suprà dictae; quia G. intelligit, quòd per similes figuras possunt solvi in ista Arte diversae quaestiones... (ACIV, p. 35 [467]).

A banda de les paraules «quaestio» i «solutio», que sempre apareixen en cursiva, trobem ací un passatge remarcant que apunta a la clau de l'*Ars* segons Salzinger: amb qualsevol figura, «per metàfora», es poden resoldre diverses

qüestions. En la mateixa línia va la remarca que trobem a una de les cambres de la figura T condicionades a la tercera distinció de l'*Ars universalis* ([differentia negatio]): «Igitur cùm hoc ita sit, *per unum particulare aliud intelligi potest...*» (*AU*, p. 37 [519]).

La major part dels subratllats, però, són una aplicació d'aquesta regla de la universalitat de l'*Ars* a un aspecte concret que interessa especialment Salzinger: l'ús de metàfores, especialment les elementals, relacionades amb la mescla o composició dels principis. En l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* trobem ben aviat aquestes remarques en les descripcions de la figura S, que funciona mitjançant la «composició» de les seues «espècies» (E I N R). Qualsevol que s'haja acostat a la lectura de les primeres versions de l'*Ars* sap de la importància d'aquests termes a l'hora de descriure la figura que representa els actes de les potències de l'ànima racional. Salzinger els subratlla sistemàticament, de manera que el lector no pot evitar de posar l'èmfasi en determinades idees que el porten cap a un mateix lloc: el de l'*Ars* com a mètode que funciona a la manera de la composició-dissolució-transmutació dels principis-elements.

Oferim, a continuació, alguns exemples d'aquests subratllats a l'*Ars universalis*:

1- Cum hac figura mortificari et suffocari potest quaedam species ipsius S., & altera vivificari, ipsum R. ex omnibus speciebus componendo, & ideo S. multoties recreatur in confusione suarum potentiarum: *quia velut sensualiter primordialis materia existit potentia distinctioni elementorum & operationibus eorundem, sic R. intellectualiter existit materia ipsorum E. I. N.* (*AU*, p. 4 [486]).

2- In praedicta metaphora significare intendimus, quòd unus amorusus largus generet alium, & quòd ab ambobus alius amorusus largus procedat, & quòd in ipsis tribus non sit rubeus, qui per hanc sequentem metaphoram illos praedictos designet: *habente in elementalí figura quolibet elementorum tam magnum naturalem appetitum in dando se ipsum aliis & recipiendo se ipsum in aliis, quòd inde suppositum quoddam generatum resultet, in quo significatur illa una essentia, & illa tria supposita, quae sunt in eadem extra rubeum* (*AU*, p. 70 [552]).

3- F. percurrit elementalem figuram, in qua G. intelligit, quòd, cùm sit mixtio cujusdam simplicis medicinae calidae in quarto gradu cum aliâ frigidâ in eodem gradu, tunc ambae istae qualitates sunt contrariae in uno subjecto aequaliter in differentiâ & contrarietate; & ideo illud subjectum devenit in corruptionem, & oportet, quòd ambae istae qualitates transeant in aliud, unâ augmentante, & aliâ diminvente, secundum quod suppositum, quod generant, meliùs cum unâ qualitate, quàm cum aliâ convenit auxilio temporis, loci vel alterius accidentis. Quod cùm ita sit, hâc metaphorâ demonstratur, qualiter Gula & Luxuria subjectum sensuale corrumpunt... (*AU*, p. 98 [580]).

En el cas de (1) tenim la típica metàfora que relaciona la composició de les

espècies de la figura S a partir de la R amb la composició dels cossos elementats a partir de la matèria primera. El que afecta l'ànima racional, intel·lectualment, es pot entendre a partir del fet sensual semblant, ja que tots dos responen a un mateix fenomen: el de la *composició*.²² En (2), la metàfora elemental s'aplica a la demostració de la Trinitat, en aquest cas a partir del concepte clau de *generació*: l'apetit natural que té cada element de donar-se als altres i de rebre's en els altres dona lloc a la generació d'un supòsit, en el qual se significa una essència i tres supòsits que són en ella sense principi, mitjà ni fi («extra rubeum»). L'exemple (3) emprà els graus de les qualitats aplicats a la medicina per construir una metàfora relativa a la moral, amb l'explicació, en aquest cas, d'un procés de *corrupció*: en la mescla d'una medicina amb grau quart de calidesa amb una altra amb el mateix grau de fredor, les dues qualitats contràries provoquen la corrupció del subjecte i es traslladen a la generació d'un altre, la composició del qual s'inclinarà més per una que per altra. Açò serveix per explicar com dos vicis, la gola i la luxúria, corrompen el subjecte sensual.²³

Però es en l'*Ars demonstrativa* on, gràcies al desenvolupament sistemàtic del paper de la figura elemental com a fornadora de metàfores, trobarem disseminats al llarg del text el major nombre de conceptes relatius als processos de transmutació de la matèria, que seran convenientment remarcats per Salzinger amb l'ús de la cursiva: «& propter hunc introitum caloris devenit aqua agens in passionem, atque aqua passiva in actionem; & hoc modo fit transmutatio unius elementi in alterum elementum» (AD, p. 13 [105]). En la segona distinció, dedicada al condicionament de les cambres, és on trobarem bona part d'aquestes cursives, sobretot en les referides a l'espècie R de la figura S, que té un paper fonamental en la composició dels actes de l'ànima racional:

Sed dum per M. ipsum K. convertitur in B.F., & L. in C.G., tunc M. est medium per quod fit transmutatio (AD, p. 25 [117]).

In quantum I. est pars ipsius R., in tantum est principium suae partis existentis in R., & quoniam R. continet de E.N., ideo potest esse principium ad multiplicandum seu diminuendum partem, quam habet ex I.; ideoque R. est medium & subjectum, in quo se revolvunt multiplicatio seu diminutio ipsorum I.E.N. in R., ut finis ipsorum E.R.

²² La mateixa metàfora apareix en diversos llocs, essent de destacar el seu ús en les qüestions de la segona part de la tercera distinció que es refereixen a la causa dels fenòmens meteorològics. Així, la resposta a la *quaestio* «Quid sit fulgor» culmina amb un subratllat interessant, que posa el focus en un altre terme molt emprat en les operacions alquímiques, la «dissolució»: «& ideo formatur fulgor, quod movetur de superiori camera usque ad inferiorem, recuperando suas partes ab aliis elementis, sicut E.I.N. ex R. privando suam figuram, & dissolvendo suam materiam, quaelibet species recuperat ex R. suas cameras» (p. 40-472).

²³ Més enllà de l'aplicació de la metàfora mèdica a la moral, és important remarcar l'estreta relació de l'alquímia pseudolul·liana amb la medicina, un aspecte que Salzinger va captar immediatament i que va condicionar la seua interpretació de l'obra de Llull (Pereira, 2017, p. 191).

inde sequatur, per quam finem I. in R. participat cum E.N., qui finis est transmutatio, quam oportet fieri ab una specie in alteram ad formandum V.Y. contra V.Z. (AD, p. 24 [116]).

A. ordinavit, quòd S. in R. sit creatura per operationem similis figurae elementalis; quoniam sicut unum elementum intrat in aliud per triangulum viridem, rubeum & croceum, et formant corpus elementatum, ita quando hi tres trianguli intrant in potentiam memorativam, intellectivam & volitivam, formant R. [...]. Absentia magnitudinis ipsorum E.I.N., atque praesentia parvitatatis eorum sunt principium ipsius R. [...], quod est medium perfectionis & imperfectionis ipsorum E.I.N.; per quod medium fit transmutatio ipsius E. in I. & in N., & ipsius I. in E. & in N., atque ipsius N. in E. & in I.; quae transmutatio est finis, ut S. possit uti suis speciebus in diversis temporibus (AD, p. 26 [118]).

Unde cùm hoc ita sit, è contrario sensu denotatur, quòd Y. est principium absentiae ipsius Z., & medium est in subjecto, quod est R., in quo fit transmutatio, quae fit de Y. in Z., & de Z. in Y. per E.I.N., sicut fit de elementis per individua specierum (AD, p. 42 [134]).

En tots els casos, el terme dominant és el de *transmutatio*. Quan apareixerà referit a processos naturals que funcionen com a metàfores, com és el cas de la transformació del vi en vinagre, serà igualment remarcat perquè el passatge destaca en el context on es troba:

Z. cum V. rubeo diversificat triangulum rubeum in V. livido, quoniam sicut in vino, quod est calidum & siccum, per corruptionem fit transmutatio caliditatis in frigiditatem in aceto, & siccitas est permanens subjectum in transmutatione unius contrarius in alterum, ita V. rubeum & Z. contrariantur ipsi V. livido in E.I.N. (AD, p. 37 [129]).²⁴

Però el concepte de «transmutació» no és l'únic que apareix subratllat a l'*Ars demonstrativa*. *Evacuatio, multiplicatio, digestio, dissolutio, compositio...* Termes sempre relacionables amb els processos de transformació de la matèria. I, si bé el que Llull descriu en aquestes metàfores són processos naturals, per a Salzinger contenen «secrets amagats» que mostrarien les tècniques, l'art de canviar la natura. No en va constitueixen una part fonamental del teixit del discurs «artístic» i s'erigeixen com a clau de l'art de les arts, de l'*Ars* entesa com a mètode universal. I, d'acord amb el famós adagi invocat pels alquimistes, «ars imitatur naturam».

Que l'editor d'aquestes versions de l'*Ars* ha activat una mena de radar per a localitzar en el text les referències a l'art de la transmutació dels metalls és un fet que es pot veure corroborat per un error significatiu. Analitzem el text editat del

²⁴ Almenys dues vegades més apareix la metàfora de la transmutació del vi en vinagre en l'*Ars demonstrativa*, en l'apartat de les qüestions de la figura demostrativa (Distinció IV, primera part), i en tots els casos remarcada amb l'ús de la cursiva: veg. pp. 57-58 [149-150].

segon mode de la tercera distinció de l'*Ars demonstrativa*, «Intelligere». Pring-Mill ja va adonar-se que la descripció que s'hi fa del procés psíquic de l'enteniment se sustenta en una dimensió natural on entren en joc les qualitats dels elements.²⁵ És obvi que Salzinger subratllarà, igualment, aquest fet. Fixem-nos, però, en els passatges que posa en cursiva. Ja al primer paràgraf, remarca el significat de la primera de les cambres que Llull empra per mostrar com funciona l'enteniment, i que no és altra que [ignis ignis]: «*nam per primam cameram significatur, quomodo C. purificet suum opus per caliditatem & siccitatem; quia per caliditatem distinguit unum ab altero, & per siccitatem evacuat subjectum, illud attrahendo ad se, & implendo semet & ipsum B.*» (AD, p. 44 [136]). I, més endavant, trobem igualment en cursiva alguns conceptes interessants:

Paràgraf 3: «& per hanc *Regulam C.* efficitur subtile ad intelligendum; tamen praecavendum est, ne potentia sensitiva & imaginativa ipsum C. *incrudescant & destruant...*».

Paràgraf 4: «Camera S.T. denotat, quomodo S. discurrat per Triangulos ipsius T., ut eos accipiens pro objecto sciat intelligere & se *subtiliare* intelligendum [...]; & per triangulum rubeum sciet incipere & accipere media *transmutando* de uno in alterum [...]; itaque *per haec omnia S. habet Regulam & Artem ad intelligendum: quoniam sicut rusticus habet equum, & nescit eum equitare, ita S. sinè T. habet intellectum, & nescit intelligere*».

Paràgraf 5: «& quoniam in *hac Regula A.* est adjutor ipsi S. ...».

Paràgraf 7: «Per cameram S.Y. sciendum est, quomodo S. inquirat Y., unde quando B. recolat istam cameram [...], tunc existit in *subtilitate vehementi* Y., quod ipsum S. intelligit, cum autem nequit intelligere, recurrit ad R., & removet partes ab ea, ut *multiplicet* R., si verò propter destructionem ipsius R.C. nequeat invenire Y., quod inquirat, *transformatur E. in N.* ...».

Paràgraf 8: «...*quoniam in quantò elementa frequentius intrant alia in alia, tantò facilius fit digestio & formatur suppositum, quod componunt*».

«Subtiliare», «transmitando», «transformatur»... Conceptes solts que prenen relleu en el context dels paràgrafs gràcies a la cursiva, i que són la clau de la «Regula» (un altre dels termes subratllats) i «Ars» d'entendre, de conèixer allò amagat; ja que sense aquesta regla, l'enteniment és com el rústic que té un cavall i no sap muntar-lo. I la regla es fonamenta, com remarca el primer i el darrer dels passatges subratllats, en els processos de composició de la matèria elemental.

Hi ha un altre concepte solt, però, que crida especialment l'atenció. A diferència de la resta, que compareixen en nombre elevat al llarg de tota l'*Ars demonstrativa*,

²⁵ Pring-Mill, 1991, p. 235.

és un hàpax que no tornarem a trobar: l'*incrudescant* del paràgraf 3. La *incrudatio* és, en efecte, una de les operacions de l'alquímia, consistent a retornar un metall al seu estat originari. L'ull atent de l'editor ha detectat i subratllat aquest terme... o, millor dit, l'ha volgut trobar allà on no era: perquè el que diuen els testimonis manuscrits i apareix a l'edició crítica del text és, en realitat, *irrudescant*.²⁶ Una mena de *lectio faciliior* que traeix, per part de l'editor, el seu programa editorial: ressaltar en el text tot allò que tinga a veure amb les operacions alquímiques.

Creiem que els subratllats que poblen els textos editats a la *moguntina* responen a la intenció de Salzinger de manifestar els secrets amagats a l'*Ars*, secrets que apunten a una aplicació alquímica del mètode. No es tracta tant de revelar-los obertament com de justificar la pròpia interpretació de l'*Ars* a partir dels mateixos textos considerats unànimement autèntics. La línia mestra del programa està continguda en una cita reproduïda al final dels *Perspìcilia lulliana philosophica*, treta d'un apòcrif alquímic (el tractat *De simplicibus medicinis*: FD II.234), que justifica la presència velada dels secrets alquímics en el conjunt del corpus lul·lià, i la necessitat d'aplicar un enteniment escorcollador i atent per tal de descobrir-los. La saviesa oculta no s'ha d'oferir de manera clara: per això la «revelatio» que opera Salzinger no és tant una exegesi desvetlladora com una guia que indica, a qui vulga seguir-la, el camí cap a la comprensió del misteri de l'*Ars*:

& propter tales, qui vituperant secretorum inventores tu audivisti, quòd Hypocrates praecepit physicis, quos docebat, quòd secreta non pandant, quia redundant in vituperium Sapientum & infamiam, quia si homo sit sapiens & investigans, bene veniet ad ipsa, & participabit nobiscum donum Philosophiae: item si ipse non est dignus eo, nec investigans, nec intelligens, quidquid dicatur ei, perditur, imò dedecus est talibus secreta pandere.²⁷

És al lector a qui li pertoca aplicar-se activament a la comprensió de totes les aplicacions de l'*Ars* i trobar (*invenire*) els seus secrets. Entre els quals, subratlla Salzinger, ocupen un lloc important els secrets naturals: no sols com a metàfores demostratives aplicables a altres àmbits superiors, sinó també com a continguts inherents al sistema mateix, sense els quals quedaria incomplet. Al mode «invenire» de la tercera distinció de l'*Ars demonstrativa* un nou subratllat ho deixa clar: «& sic, quicumque in hac arte peritus fuerit, & sequitur eius principia, prout doctrina supradicta est, sciet mediante auxilio ipsius A. secreta naturae reperire, habebitque de A.S.T.V.X.Y.Z. cognitionem, & per se sciet invenire libros & compilare» (*AD*, p. 47 [139]).

²⁶ Lullus, 2007, p. 142.

²⁷ Salzinger, 1721, p. 91 [251].

5. Conclusions, amb una imatge reveladora

Segurament el tòpic que una imatge val més que mil paraules és exagerat, però el poder evocador de certa iconografia pot oferir informació preciosa condensada en un mínim espai. El gravat que es troba al frontispici de les obres editades en la *moguntina* n'és un clar exemple: un feix de llum emanat de l'Esperit Sant, representat en forma de colom, es reflecteix sobre el pit de la Verge Maria i es projecta sobre el nen Jesús, que jeu a terra sobre un llaç de palla. Paral·lelament, un raig de llum solar entra per una finestra, travessa una lent col·locada sobre una taula, després una altra de més petita sostinguda per un nen assegut a terra, i convergeix en un punt on provoca la combustió d'algun material, de la qual emana un fum que surt per una altra finestra [Figura 1].

La imatge, obra del gravador Johann Heinrich Störchlin, actiu a Augsburg fins a la seua mort el 1737, és ben coneguda dels estudiosos de Llull que han hagut de llegir les edicions d'en Salzinger. El paral·lelisme entre les dues escenes que comparteixen l'espai, connectades per l'element comú dels jocs lumínics, apunta clarament a la relació entre els dos àmbits de la realitat, el material i l'espiritual. Així ho interpreta, per exemple, Amador Vega, qui afegeix una dada interessant: «Però en aquest gravat del segle XVIII assistim a una complexa simbologia, degut als diversos estrats intel·lectuals que s'hi acumulen i hi perviuen: uns, procedents de la tradició hermètica i alquímica; d'altres, dels tractats de diòptrica i dels nous experiments que s'estaven duent a terme en el camp de les ciències naturals des del segle XVI, i d'altres, simplement de la iconografia de l'època».²⁸ Tot seguit, el compara amb el gravat del frontispici de l'*Ars magna lucis et umbrae* d'Athanasius Kircher, on es reproduïx un joc semblant de llums (física i espiritual) que es reflecteixen en un joc d'espills.

En efecte: tots dos gravats comparteixen la mateixa idea de fons de connexió entre el món natural i el sobrenatural, i ho fan amb la inclusió d'uns objectes que, als segles XVII i XVIII, no sols eren elements emprats en els avenços científics del moment, sinó que tenien, alhora, un fort potencial simbòlic que els va fer ser protagonistes d'una certa iconografia. Ens referim als «vidres ardents» o «miralls encesos».²⁹ Com apunta Lynall, «these objects of knowledge appeared to reveal the coexistence of ethereal and material worlds»³⁰, un objectiu que s'adiu perfectament amb el que Salzinger pot considerar que és al que aspira l'*Ars* lul·liana. A principis del segle XVIII varen ser especialment coneguts en els cercles científics alemanys i francesos els vidres ardents fabricats pel físic i matemàtic Ehrenfried Walther von

²⁸ Vega, 2016, p. 40.

²⁹ Lynall, 2013.

³⁰ Lynall, 2013, p. 487.

Tschirnhaus (1651-1708), actiu a la cort de Dresden.³¹ Avui es poden admirar a la capital saxona algunes de les lents de grans dimensions que va fabricar per a concentrar els raigs solars fins a aconseguir temperatures d'uns 2000° C. [Figures 2 i 3]. Gràcies a aquest instrument, es van realitzar alguns experiments que tingueren ressò, com els que Wilhelm Homberg portà endavant a l'*Académie royal des sciences* sobre la calcinació dels metalls. Amb les lents de Tschirnhaus es podien arribar a temperatures suficientment elevades com per a calcinar els metalls sense necessitat d'un forn ni d'utilitzar material combustible que podia afegir elements contaminants a l'experiment. Així, Homberg va confirmar que, en calcinar-se, certs metalls guanyen pes en lloc de perdre'l, com seria esperable. L'explicació a aquest fenomen, en un temps en què encara es desconeixia el paper que hi juga l'oxigen, entra dins del paradigma alquímic de la transmutació dels metalls: Homberg dedueix que l'augment de pes del metall prové de corpuscles lumínics que fan el paper actiu del principi sulfúric.³²

El ressò d'aquests i d'altres experiments semblants degué arribar fins a Salzinger. No en va a la cort de l'Electoral s'organitzaven sessions científiques, com la que descriu el mateix Salzinger al final dels *Perspicilia*. Les lents que apareixen al gravat de la *moguntina* tenen exactament la mateixa forma i funció que les de Tschirnhaus, emprades en experiments sobre la calcinació dels metalls i la composició de la matèria, que prometien un avenç en la transmutació. La inclusió en la iconografia d'aquest instrument té un caràcter simbòlic que artistes i poetes havien desenvolupat en múltiples ocasions.³³ Remet a la interpretació de l'obra de Lull que defensa Salzinger en el seu projecte editorial: un saber universal on els mons natural i diví queden perfectament integrats l'un en l'altre. L'abast demostratiu de les metàfores elementals, clau de volta de la comprensió del funcionament de les primeres arts en el lul·lisme del segle XX, és interpretat per Salzinger com la clau que tanca els secrets alquímics continguts en la mateixa Art. Una felicitat equivocació sense la qual, tal vegada, no s'hauria posat l'accent en tots els subratllats que l'editor ens remarca i que obrin el pas a una nova forma d'entendre l'*Ars* a partir de la teoria dels elements.³⁴

³¹ Sobre Tschirnhaus i la importància dels seus vidres ardents, vegeu Plassmeyer, 2011.

³² Sobre els experiments de Homberg i els seus antecedents, vegeu Joly, 2013, pp. 165-168. L'abast d'aquests experiments i el seu caràcter liminar de trànsit entre l'univers alquímic i el de la química moderna es troba explicat a Guerlac, 1961, pp. 111-145 (capítol 4: «The Mysterious Calcination of Metals»).

³³ «The primal symbolism of harnessing the sun's power fused acutely the binaries of myth and modernity, incorporeal and material, divine and human, artifice and nature, and thus conferred a unique cultural identity on the burning-glass» (Lynall, 2013, p. 484).

³⁴ Equivocació la importància de la qual per a la història del lul·lisme ja ha sigut posada de relleu per Pereira: «questa intelligenza del significato delle opere alchemiche pseudoepigrafe portò l'erudito lullista a proporre un'interpretazione dell'intera opera autentica di Lull alla luce dell'alchimia e dell'astrologia,

Figures



Figura 1 (imatges lliures de drets)



Figura 2

e su questo piano non possiamo seguirlo, anche se dobbiamo ricordare che proprio la sua interpretazione influenzò l'approccio di Frances Yates a Llull, ovvero una delle tappe fondamentali del rinnovamento della storiografia filosofica lulliana nel Novecento» (Pereira, 2017, p. 191).

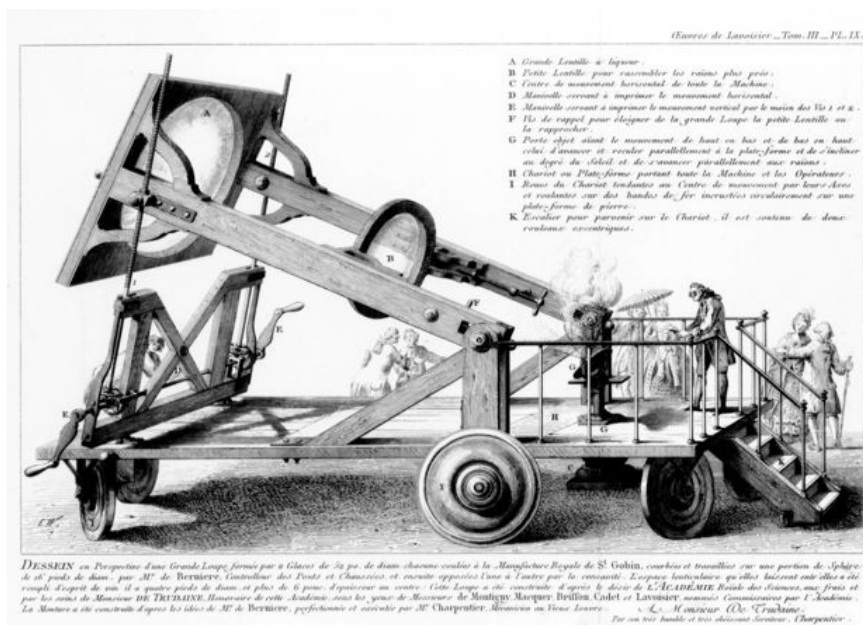


Figura 3

Bibliografia

- ACIV: *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, in *Beati Raimundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Operum*, Tomus I, Moguntiae: ex Officina Typographica Mayeriana, 1721, int. vii [reimpressió: Frankfurt, 1965, pp. 433-473].
- AD: *Ars demonstrativa*, in *Beati Raimundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Operum*, Tomus III, Moguntiae: ex Officina Typographica Mayeriana, 1722, int. iii [reimpressió: Frankfurt, 1965, pp. 93-204].
- AU: *Ars universalis*, in *Beati Raimundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Operum*, Tomus I, Moguntiae: ex Officina Typographica Mayeriana, 1721, int. viii [reimpressió: Frankfurt, 1965, pp. 483-606].
- BRÜCK, Anton Philipp, «Der Mainzer Lullismus im 18. Jahrhundert», *Jahrbuch für das Bistum Mainz*, 4, 1949, pp. 314-338.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás i Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Tomo II, Madrid: Asociación española para el progreso de las ciencias, 1943.
- COMPAGNO, Carla, «I Perspicilia lulliana philosophica di Ivo Salzinger», en *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative*, Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2018, pp. 375-390.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis», en *Bibliotheca S. Martini Moguntina. Alte Bücher – Neue Funde*, ed. Helmut Hinkel, Mainz – Würzburg: Publikationen Bistum Mainz – Echter Verlag, 2012, pp. 165-191.

- GUERLAC, Henry, *Lavoisier – The Crucial Year: The Background and Origin of His First Experiments on Combustion in 1772*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1961.
- GOTTRON, Adam, *L'edició maguntina de Ramon Llull*, Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1915.
- JOLY, Bernard, *Histoire de l'alchimie*, Paris: Vuibert – Adapt, 2013.
- LULLUS, Raimundus, *Ars demonstrativa*, ed. Josep E. Rubio Albarracín, Turnhout: Brepols, 2007 (ROL XXXII: Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis 213).
- LYNALL, Gregory, «'Bundling up the Sun-Beams': Burning Mirrors in Eighteenth-Century Knowledge and Culture», *Journal for Eighteenth-Century Studies*, Vol. 36, No. 4, 2013, pp. 477-490.
- LLULL, Ramon, *Començaments de medicina*, Palma: Patronat Ramon Llull, 2002 (NEORL V).
- PEREIRA, Michela, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London: The Warburg Institut, 1989.
- , «Il ruolo delle opere alchemiche nella tradizione lulliana (secoli XIV-XVIII)», en *Actes del congrés d'obertura de l'any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*, Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2017, pp. 185-210.
- PLASSMEYER, Peter, «La politique scientifique à Dresde», *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles*, 2011 (on-line) <https://journals.openedition.org/crcv/11479> [22/02/2022].
- PRING-MILL, Robert, «L'estructura analògica de l'Art lul·liana», en *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona: Curial – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pp. 241-252.
- , «Ramon Llull i les tres potències de l'ànima», en *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona: Curial – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pp. 210-240.
- RUBIO, Josep E., «Un capítol en l'ús de l'al·legoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del *Llibre de contemplació*», *Studia Lulliana*, 47, 2007, pp. 5-27.
- SALZINGER, Ivo, «Revelatio secretorum Artis», in *Beati Raimundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Operum*, Tomus I, Moguntiae: ex Officina Typographica Mayeriana, 1721, int. vi [reimpressió: Frankfurt, 1965, pp. 253-432].
- , «Perspicilia lulliana philosophica», in *Beati Raimundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Operum*, Tomus I, Moguntiae: ex Officina Typographica Mayeriana, 1721, int. v [reimpressió: Frankfurt, 1965, pp. 213-252].
- SANTANACH, Joan, «La Magúncia de Salzinger i altres records lul·lians de fra Bartomeu Forners», *Studia Lulliana*, 47, 2007, pp. 141-174.
- SCHUNK, Johann Peter, *Beyträge zur Mainzer Geschichte, mit Urkunden*, vol. III, Mainz: 1790.
- VEGA, Amador, «Estètica i poètica de l'*Ars combinatoria*», en *La màquina de pensar. Ramon Llull i l'*Ars combinatoria**, Barcelona: CCCB – Diputació de Barcelona, 2016, pp. 40-55.
- YATES, Frances, «L'art de Ramon Llull: Una aproximació a través de la teoria lul·liana dels elements», en *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona: Empúries, 1985, pp. 29-120.

43. EL LUL·LISME ABRANDAT DE FRA BARTOMEU FORNERS (1691/5-1788)

JOAN SANTANACH SUÑOL

Universitat de Barcelona

1. Mallorca i l'aparició de l'edició moguntina

L'arribada a Mallorca de les *Opera omnia Raymundi Lulli*, la monumental edició moguntina, degué actuar com un revulsiu en terreny ja adobat. El 1720, just l'any abans de la publicació del seu primer tom a Mainz, l'Ajuntament de Palma havia adreçat al rei Felip una sol·licitud per gestionar la Universitat Literària, també coneguda com a Lul·liana. Fins als Decrets de Nova Planta, de 1716, aquesta havia estat una competència dels sis jurats que regien la ciutat i regne de Mallorca. Després de la dràstica supressió de les institucions pròpies i la seva substitució per la nova administració provincial, no sols la Universitat Lul·liana havia quedat desatesa, sinó també altres activitats vinculades al beat, com ara el culte o les celebracions de la seva festivitat. Tampoc no rebia l'atenció necessària la Causa Pia. Afortunadament, ja abans que arribés a Mallorca el Reial Despatx de 5 d'abril de 1721, en què Felip de Borbó concedia la petició que se li havia fet, l'Ajuntament s'havia preocupat d'impulsar algunes d'aquestes activitats.¹

Desconec la data i l'any en què el primer exemplar de la moguntina va arribar a l'illa. És possible que no fos el mateix 1721, ja que no va ser fins al maig de 1726 que la Universitat Lul·liana va decidir atorgar a Ivo Salzinger, impulsor de la magna iniciativa, el doctorat de les quatre facultats que aleshores la formaven (teologia, filosofia, medicina i dret). És així mateix probable que el 1726 no sols hagués arribat a Mallorca el tom primer, sinó potser també els dos següents, tots dos impresos el 1722.

Salzinger, després d'anys de recerca i d'estudi, havia iniciat la publicació de l'obra completa de Ramon Lull en llatí, en un format monumental i en un context, sota l'empara del príncep elector de Magúncia, que conferia a la seva producció unes possibilitats de difusió prou àmplies, si més no entre persones formades, i amb voluntat de facilitar-ne l'accés al seu públic potencial.² L'edició concedia

¹ Pérez, 1989.

² Per a l'edició moguntina encara és útil, amb reserves, Gottron, 1915. Per a l'esforç de comprensió i d'adaptació que Salzinger va fer de l'obra lul·liana, Bonner i Soler, 2007, i Rubio, 2015. Per al període, és útil la síntesi que n'ofereix Ramis, 2016, pp. 131-136.

igualment al pensador mallorquí un tractament d'*auctoritas* que ben sovint se li havia escatimat. Aquest fet tenia encara més valor en el context ideològic i científic en què es va dur a terme, cada vegada més refractari a reconèixer-li cap tipus de mèrit. Per això la presentació que Salzinger fa de l'obra de Llull al primer tom és en bona part una presentació a la defensiva, amb citació de sentències, privilegis i aprovacions —es remunta a l'*Approbatio Artis brevis* de la Universitat de París, de 1310— i un llarg etcètera de testimonis favorables. No s'ha d'oblidar que l'edició moguntina és la darrera gran empresa del lul·lisme antic, anterior als estudis contemporanis, que, no cal dir, responen a motivacions ben diferents.

El primer volum de la moguntina s'obre amb una dedicatòria al «Serenissimo ac potentissimo domino d. Carolo Philippo comiti palatino Rheni, Sacri Romani Imperii archithes aurario et electori», com d'altra banda no és gens sorprenent, ja que era qui havia acollit Salzinger i finançava l'edició. Menys esperable, sobretot tenint en compte les circumstàncies en què es trobaven en aquell moment, és que el lul·lista austríac també posés l'edició sota la tutela de les autoritats illenques, que encara qualifica de «perillustres et magnificos viros civitates et regni Balearis consules», protectors de la universitat i la doctrina lul·liana, i, sobretot, del «Ejusdem Inclytae ac Celeberrimae Universitatis Lullianae rectorem magnificus», com també de les facultats, professors, mestres i batxillers, tal com consta a l'«Exhortatio discipuli» de les pp. 30-33.

És ben comprensible que les autoritats del recentment extint regne i de la Universitat se sentissin afalagades i es proposessin reconèixer la tasca de l'editor oferint-li els màxims honors acadèmics i científics. Per assegurar-se que la distinció li arribava en les millors condicions, calia que algú anés fins a Magúncia. L'encarregat de dur-l'hi va ser fra Miquel Forners, que ja devia haver fet alguna estada prèvia a la ciutat del Rin.³

2. L'estada a Magúncia de fra Bartomeu Forners

En el seu viatge de Mallorca a Magúncia, fra Miquel Forners va fer parada a Tarragona, al monestir de Sant Miquel d'Escornalbou, on residia en aquell moment el seu germà Bartomeu, franciscà com ell. El 1686 l'artanenc Anton Llinàs hi havia fundat un Seminari de Missions, i fra Bartomeu hi devia ser per formar-s'hi, probablement amb l'objectiu de passar a Amèrica. Gràcies a Eduard Toda, coneixem la llista dels membres que formaven la comunitat d'Escornalbou en una data propera, el 19 de juny de 1720. Fra Bartomeu no hi consta, però sí que hi trobem Pere Pont, probablement identificable amb un dels mallorquins que anaren

³ Els dos lul·listes havien mantingut correspondència; vegeu n. 20.

poc després a Magúncia, autor d'una carta datada el 1728 a la ciutat alemanya,⁴ i que el 1735 va anar en missió a la província d'Amazonas y Cerro de la Sal del virregnat del Perú.⁵

Fra Bartomeu Forners (1691/5-1788) va deixar escrites unes notes autobiogràfiques on narra (algunes de) de les múltiples activitats lul·lianes que va dur a terme durant la seva llarga vida.⁶ Formen part d'un opuscle polèmic, favorable a l'autenticitat de les pràctiques alquímiques atribuïdes a Llull, adreçat al carmelitè Marià Bordoy, que s'hi havia manifestat en contra. Va titular l'opuscle, probablement del 1728, amb l'extens nom de *Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Dr. iluminado B. R. Lulio y ahora subministrada al reverendo padre Bordoy prior del Convento de Nuestra Señora del Carmen por fray Bartholomé Fornés franciscano observante*.⁷

Fra Bartomeu recordava el pas del seu germà per Escornalbou, de camí a Magúncia:

Quando vino el 1^r tomo luliano de la impresión moguntina en Mallorca, la Universidad, vista la magnificencia de la impresión y de la obra, que el mismo compilador había trabajado, agradecida de tanto mérito, le conferió los grados de las quatro facultades y la constitución de colegiado primario de todas ellas. Fr. Miguel Fornés, elegido por la misma Universidad, fue a Moguncia a presentárselos delante del príncipe. Yo entonces me hallaba fuera de Mallorca, misionista en el Seminario de Tarragona, y pasando mi hermano por ella me enseñó el instrumento de dicha colación, y solo me quedó la especie de que iba en una caja de plata, y el título y la primera línea estaban escritos con letras de oro (núm. 34).

No sabem si el viatge de Miquel Forners amb l'homenatge mallorquí per a Salzinger va ser el mateix 1726, en què es va decidir oferir-l'hi, o bé si es va endarrerir fins a l'any següent. Ens consta que els germans Forners, juntament amb dos altres religiosos, Joan Terrassa i l'esmentat Pere Pont, el 28 d'agost de 1727 van demanar al pare provincial que els concedís les llicències necessàries per viatjar a Alemanya.⁸ La partida de fra Bartomeu es deu, segons explica ell mateix, al fet que va trobar els ensenyaments a Escornalbou insuficients per a les tasques que volia assumir:

⁴ Vegeu Aguiló, 1915a.

⁵ Vegeu Toda, 1926, pp. 174-176.

⁶ Per a la biografia de fra Bartomeu Forners, Bover, 1868, I, pp. 309-310, núm. 474, i la *Crònica seràfica* de fra Francesc Bordoy, cit. RD, p. 404. Les dades que recullo a continuació són una actualització, més concisa, de Santanach, 2007.

⁷ L'opuscle i la resposta de Bordoy es conserven al ms. 1083 de la BP de Palma (GHP, p. 125, núm. 133; Carreras Artau, 1939-1943, II, pp. 377-378). Els fragments de la *Fiel noticia* que cito, indicant-ne els paràgrafs al final, provenen de l'edició que en vaig incloure en Santanach, 2007.

⁸ Pérez, 1989, p. 65, i Muntaner, 1957, p. 269

En mí mismo esperiménté la verdad de la sentencia del Espíritu Santo que dice: *Qui addit scientiam addit laborem* (Eccles., c. 1 v. 18); porque hallándome apostólico misionista en el seminario de San Miguel de Escornalbou, y viendo que me faltaba la ciencia para discernir la confusión de las contrarias opiniones en la theología moral, suspendido mi santo oficio y con las debidas licencias, fui a buscar en Moguncia la que no hallaba en España, es a saber maestro de la divina Arte y ciencia luliana. Lo mismo fue entrar a dicha ciencia, que verme obligado a reasumir el trabajo de la misión predicando, con palabra y escrito, a mis hermanos para librarlos de las falaces opiniones que militaban contra nuestro instituto, *signanter* en la perdición de tiempo y daño que causa el superfluo culto a Ceres y Baco (núm. 2).

Abans del seu pas pel Seminari de Missions, Bartomeu Forners havia estat nomenat predicador general i apostòlic.⁹

El grup de religiosos va arribar a Magúncia a final del mes d'octubre.¹⁰ Van poder gaudir dels ensenyaments del mestre lul·lista durant mig any, atès que Salzinger va morir, inesperadament, el 30 d'abril de 1728. En el moment de la seva mort, hi havia fins a nou deixebles mallorquins que assistien a les seves lliçons, segons va recollir un d'ells, fra Bartomeu Ripoll, nascut a Sóller, en una anotació marginal localitzada en un exemplar de l'anònima *Scientia abscondita elucidata* (s. l., 1733).¹¹ També n'hi havia d'alemanys, com ara Ludwig Heydel, que Forners esmenta perquè el va acollir com a deixeble a partir d'aleshores. Els records del franciscà ens parlen de Salzinger i les seves lliçons, i de la vida que els deixebles duïen a la ciutat del Palatinat:

Ahora confesaré yo aquello que sé tan cierto, que no lo puedo dudar de mis sapientísimos maestros Ivón Salzinger y Luis Heydel. Vi la persona de mi maestro Ivón agradable en su mediana estatura, sin exceder a lo alto y sin declinar a lo bajo; su rostro cándido y rubicundo; sus miembros, todos proporcionados; sus acciones, todas medidas y exemplares [procuraré abreviar porque no quadra a mi genio hacer tales descripciones];¹² sus palabras, muy claras, suaves y agradables al oído.

La lisura y propiedad con que hablava la lengua latina, admirable, como dirá después un acto: comíamos con él mismo en su mesa en que, durante la comida, cosa de una hora, leíamos por turno de mano en mano un libro de la doctrina mística

⁹ Bover, 1868. A l'edició salmantina del *Liber apologeticus* (1746) Forners és qualificat de «Praedicatore Apostolico & Generali, S. Theol. Lectore, & in Salmantina Universitate Philosophiae de S. Theol. Baccalaureo, ac Linguae Hebraicae & S. Theol. Procathedratico».

¹⁰ D'acord amb una carta de Pere Pont del 15 d'abril de 1728 (Aguiló, 1915a: 199). A la Real es conserva una altra lletra, del dia abans, signada per Pere Pont, Bartomeu Forners i Joan Terrassa, adreçada «a los Protectores de la Causa Pía Luliana sobre su estancia en Alemania» (Pérez, 2004: 183, núm. 1388).

¹¹ RD 306; l'exemplar esmentat, relligat amb un *Liber de intentione* manuscrit, és al Convent de Sant Francesc (Pérez, 2004, p. 106, núm. 795, i Aguiló, 1915b, que transcriu l'anotació; Carreras Artau, 1939-1943: II, 360, n. 233).

¹² L'ús de claudàtors és original.

de santa Teresa de Jesús, o el venerable maestro Taulero, dominicano, *De imitatione pauperis vitae Christi*. Alguna vez oí la lección del libro de santa Ildegardis, y aunque no me acuerdo de la lección de la doctrina de santa Brígida, ni de la venerable María Agrediense, sé que él mismo la apreciaba mucho.

Era templado en la comida y bebida, y en los viernes, ni comía ni cenaba. Al tiempo que nosotros tomávamos la refección de la comida, cena o colación, se estaba en pie, y con admirable humildad y diligencia nos servía.

Quando nos levantávamos de la mesa se proponía alguna cuestión de lo leído en ella. Un día a las doze, quando nos levantamos de comer, empezó nuestro maestro a explicar una duda, cuya explicación sin interrupción alguna duró hasta las ocho de la noche, en que fue preciso terminarla para sentarnos a cenar. Siempre estuvo en pie con solo el arrimo de sus espaldas a una mesa.

Durante dicha explicación, advertí que de mis condícipulos los unos iban y bolvían. Siempre tuvo auditorio. [No sé si algunos estuvieron siempre fixos en oír, porque yo no me cuydaba de esto.] Lo que sé es que siempre me estuve en pie oiendo atento y admirado, no del discurso intellectual, sino del vigor del afato, o habla, sin titubear en una palabra ni tropezar en una letra, sin fatigar la lengua en las ocho horas que duró la explicación.

Cada día a las 10 de la mañana iba a decir misa y verse con el príncipe, y a las onse ya estaba en casa, para comer; en que se ve que siempre iba ayuno a la mesa. [...] (núms. 17-22).¹³

Fra Bartomeu Forners es refereix així mateix a la intensa dedicació del mestre a la traducció llatina de l'obra lul·liana, destinada a l'edició:

Treynta y tres años trabajó dicho doctor Salzinger en ampliar la doctrina luliana, y hacerla comunicable a todas las naciones en donde reyna la lengua latina. En los treynta años de su edad dexó la sabiduría de este mundo con sus qualidades, que explica san Gregorio papa en el 2^{do} nocturno del segundo lugar de los Confesores no pontífices, y siendo muy perito y versado en ella la abandonó, y totalmente se dedicó al servicio de la Arte universal y ciencia luliana.

Emprehendió el trabajo de traducir en lengua latina los libros lulianos escritos en lengua lemosyna. Qual y quanto sea este trabajo, bien lo ven los que saben qué diversa es la lengua tudesca o alemana de la lemosyna y la que se corre por España. De su boca oí que, para traducir quatro renglones de dicha lengua y sacar el sentido genuino del autor, necesitaba del tiempo que le daba una tarde. Assí perseveró su paciencia y diligencia hasta habilitarse a sí y a su amanuense en la traducción (núms. 32-33).

¹³ Platzeck, 1942, pp. 5-6 i 11-13, i Carreras Artau, 1939-1942, pp. II, 345-346.

Dedica força espai de les seves notes a explicar l'episodi d'un mestre de capella que volia marxar a Itàlia per perfeccionar-se en el seu ofici, però a qui no val caldre anar-se'n perquè va millorar el seu art deixant-se guiar per Salzinger. El mestre hauria basat els ensenyaments musicals, en un grau que ens és difícil d'escatir, en l'art lul·liana. Forners fa igualment atenció a la construcció d'un «órgano de campanillas», segurament una mena de carilló.¹⁴

Després de la mort de Salzinger, la majoria dels deixebles mallorquins va decidir abandonar Magúncia. Segons fra Bartomeu, ell va ser l'únic que s'hi hauria quedat:

Primero diré lo que sé, y después lo que puedo dudar. Lo que sé, y no lo puedo dudar, es que por la muerte de nuestro sapientísimo maestro Salzinger todos mis condicípulos mallorquines se fueron, y yo solo quedé en Moguncia con la esperanza de lograr mi fin. Fue Dios servido de que un insigne discípulo de mi maestro difunto llamado Luis Heydel me supliese su falta. Me sujeté a su magisterio. Él mismo no solo me enseñó con mucha charidad, mas aún con mucha liberalidad me prestó los papeles más selectos que nuestro maestro le había comunicado (núm. 6).

Heydel, doncs, el va prendre com a deixeble. Forners, tot i l'afirmació que li acabem de llegir, no va ser l'únic mallorquí que s'hi va quedar. També hi va romandre el carmelità Antoni Ramon Pasqual, que hi va continuar els seus estudis fins al final de 1730, sota el guiatge de Franz Philipp Wolff i Johann Melchior Kurhummel, continuadors de l'empresa editorial de Salzinger.¹⁵ És possible que Forners abandonés Magúncia en dates no gaire allunyades. En tot cas, hi era encara el 3 d'octubre de l'any esmentat, segons consta per una carta.¹⁶ No tenim constància que mantinguessin cap tipus de relació, per bé que és difícil imaginar-los a tots dos vivint a la mateixa ciutat i que no coincidissin en cap circumstància durant els dos anys llargs posteriors a la mort del mestre.

A la Biblioteca Pública de Palma es conserven dos manuscrits, amb les signatures 1003 i 1072, tots dos de petit format, per bé que extensos: són compostos per 396 i 465 pàgines, respectivament. A més de coincidir en unes mateixes característiques, els dos volums són escrits amb una lletra petita, atapeïda i plena d'abreviatures. Són volums per a ús propi. Llorenç Pérez va proposar identificar aquesta lletra amb la de Forners. El contingut dels volums coincideix

¹⁴ Vegeu els paràgrafs 22-28 de la *Fiel noticia*. D'aquests episodis en parla també Pere Pont (Aguiló, 1915a, p. 200). Potser la lectura del «tratado musical» redactat poc després per Ludwig Heydel, que igualment va assistir a les lliçons per al mestre de capella, ens ajudaria a escatir el mètode emprat per Salzinger. Encara que Forners en va fer una còpia (*Fiel noticia*, núm. 37) i Antoni Ramon Pasqual va traduir-lo al castellà, no se'n coneix cap testimoni (Pérez, 2004, pp. 8-9; Gelabert, 1892, p. 61).

¹⁵ Vegeu Platzek, 1942, i Carreras Artau, 1939-1943, pp. II, 365.

¹⁶ Aquesta, i una altra carta del 22 de setembre, són al ms. 1003 de la BP de Palma (GHP, 1965, pp. 106-107, núm. 100; ROL III, pp. 58-59).

amb els seus interessos, les necessitats derivades de l'estada a Alemanya, i amb els ensenyaments que va rebre-hi.

És, en aquest sentit, significatiu que el ms. 1003 s'obri amb un «lexicon latino-germanicum». La resta de textos que el componen apunta igualment vers un context lul·lià i artístic. Hi ha títols de Llull com ara el *Liber facilis scientiae*, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, el *Liber de novo modo demonstrandi*, el *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae*, el *Liber chaos*, nombrosos passatges del *Liber contemplationis* —una trentena de capítols, en bona part escollits entre els darrers del llibre—, el *Liber de amico et amato* o bé l'*Ars componendi sermones*, text que es correspon amb la distinció II A del *Liber de praedicatione*. Als folis finals hi ha materials diversos, per a ús d'un eclesiàstic, incloses cobles de Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, f. 187 i següents.

Respecte al ms. 1072, d'orientació catequètica i homilètica,¹⁷ s'obre amb una traducció llatina de la *Doctrina pueril*. Aquesta versió s'ha volgut vincular a l'edat mitjana, malgrat que no en tenim cap evidència; basant-nos en les activitats i interessos traductològics de Forners i dels cercles en què es movia —a Magúncia, a Salamanca, com veurem més avall, o a Mallorca—, no sembla gaire arriscat plantejar que aquesta traducció podria ser obra d'algun dels deixebles mallorquins de Salzinger o, fins i tot, del mateix fra Bartomeu, autor de la còpia.¹⁸

A continuació, Forners va recollir al ms. 1072 diversos opuscles sobre la fe catòlica (hi destaca el *Liber de articulis fidei*), i una versió també llatina de la cinquena part de la *Medicina de peccat*, «D'oració»; després del bloc estrictament catequètic hi ha una còpia acèfala de l'extens *Liber de virtutibus et peccatis sive Ars maior praedicationis*, seguida de l'*Ars abbreviata praedicationis*, i un nou fragment, força llarg, del *Liber contemplationis*. En darrer lloc, hi ha encara tres textos que, a diferència dels de la resta del volum, no són obra de Ramon Llull. El primer és una *Quaestio juridica* que, basant-me en les notes de fra Forners, vaig proposar d'identificar amb part de les *Conclusiones juridicas* que Salzinger tenia en edició en el moment de morir.

A la *Fiel noticia* fra Bartomeu explica que ni es va completar la impressió de les *Conclusiones juridicas*, ni tampoc la d'una *Ars memorativa veri et boni* del mateix Salzinger:

La impresión de la *Arte memorativa* corría sin contradicción, pero la impresión de dichas *Conclusiones* fue la piedra de escándalo, porque vistos los primeros pliegos impresos, se movió tal contradicción de enemigos tan poderosos, que obligaron al

¹⁷ GHP, 1965, pp. 118-119, núm. 127; ROL V, pp. 201-202; Llull, 2005, pp. lxxvii.

¹⁸ Vegeu la proposta de Jaume Medina (Llull 2009: 35-37), i la meua resposta en Santanach 2011a, pp. 115-118, i 2011b.

obispo auxiliar del príncipe arzobispo que fuese a prohibir al impresor la prosecución de su obra. Sabido esto, nuestro maestro luego fue al príncipe, y con tanta claridad y razón le dio a entender lo maginado por la embidia, que mandó que el mesmo obispo auxiliar fuese a dar orden al impresor que prosiguiese lo que le había prohibido.

Pero con este mandato tan poderoso: *Non cessavit quassatio*, aún se renovó la contrariedad con tanta fuerza, que otra vez fue dicha impresión impedida. Tanto fue el sentimiento de nuestro maestro, que, siendo quebrado, se le inflamó la quebradura, y la violencia de las pesadumbres le causó la apresurada muerte.

Del incompleto manuscrito de las *Conclusiones*, que se daba y se había de dar a la impresión, tuve yo la buena fortuna de copiar lo que estaba escrito, y con esto soy de sentir que, si la obra completa hubiera salido a la luz, los sabios, especialmente en esta ciencia, hubieran dicho: *Non est factum tale vel simile opus in universis regnis*; porque hubieran visto que a la jurisprudencia, que tenía —y aún tiene— puesto su asiento en la memoria, se le deba no menor silla de la ciencia necesaria en el entendimiento (núms. 29-31).

Mentre que de les *Conclusiones juridicas* només en restaria la trentena de pàgines que se'n conserva al ms. 1072, si la identificació amb la *Quaestio juridica* és correcta, de l'*Ars memorativa* se'n conserva un exemplar, desconec si complet, a la Biblioteca del Col·legi de la Sapiència de Palma (RD 302).

Manca fer referència a les dues darreres obres del ms. 1072, d'orientació mística: la *Imitatio pauperis vitae Christi* de l'alsacià Johannes Tauler, en una còpia manuscrita d'una edició de 1727, i un breu fragment de la *Summa totius spiritualis vitae* de Jan van Ruysbroeck —també al ms. 1003 hi ha algunes notes preses d'aquest autor, al costat d'altres de santa Brígida. Aquestes obres remetien un cop més al període maguntí de Forners. Tal com hem vist més amunt, en citar el paràgraf 18 de la *Fiel noticia*, es tracta de lectures que acompanyaven els àpats a la taula del lul·lista austríac.

Tenint en compte el contingut dels dos volums, tal com ja he apuntat, no sembla desencaminat plantejar que fra Forners els va compondre durant la seva estada a Magúncia, almenys en part, i que, en tornar cap a Mallorca, se'ls va emportar amb ell.

3. Uns anys a Mallorca

Segons recull Joaquim Maria Bover (1868), el 20 de setembre de 1732 Bartomeu Forners va guanyar «la cátedra de arte general luliano, que empezó á leer en esta universidad con un concurso de 100 discípulos». Sembla que aquesta posició no li permetia tenir veu ni vot al col·legi de teologia, i els seus esforços per

aconseguir-los van provocar «graves y acaloradas contiendas». És probable que en la base d'aquestes disputes hi hagués l'enemistat entre els franciscans, partidaris de Ramon Llull, i l'orde dominicà, que esclataria virulentament a l'illa al cap de pocs anys.

Tenim una possible mostra d'aquestes tensions, per bé que de to molt menys agressiu que l'utilitzat en altres textos contemporanis, en la *Justa defensio veritatis contra falsitatem et injuriosam calumniam*, que Llorenç Pérez va proposar atribuir, segurament amb raó, a Bartomeu Forners.¹⁹ L'opuscle conté les respostes en llatí a una sèrie d'objeccions fetes a la doctrina lul·liana que un eclesiàstic anònim hauria proposat, en català, a l'autor. És sens dubte revelador que la primera de les *objectiones* faci referència a la manca de profit d'«enseñar-se en est seminari la Doctrina Lulliana».

Tant si hem de situar aquest text immediatament després de l'estada a Magúncia, com apunten alguns indicis,²⁰ o bé més tard, el fet és que cap al final de la dècada dels trenta fra Bartomeu va decidir traslladar-se a Salamanca, potser obligat per l'obediència, que posteriorment el faria tornar. L'elecció d'aquesta ciutat devia respondre al fet que Forners ja hi havia viscut —ens consta que anys abans hi havia rebut els graus de batxiller en filosofia i teologia—, i no seria gens estrany que encara hi conservés contactes.²¹

4. L'escola lul·liana de Salamanca i la polèmica amb Jerónimo Feijóo

Al ms. 1176 de la Biblioteca Pública de Palma hi ha tres certificats destinats a aportar evidències de la tasca docent desenvolupada per Forners a Salamanca, per tal de sol·licitar per a ell la jubilació *de jure*, en què es concreta que va exercir-hi l'ensenyament, com a lector de teologia i altres funcions, des de l'1 d'abril de 1740 fins al 7 de juny de 1749.²²

Als certificats també s'assenyala que, contemporàniament, a Salamanca hi va impulsar una escola on ensenyava doctrina lul·liana. No disposem de dades concretes sobre el nombre d'assistents, com tampoc sobre la data en què es va constituir el centre ni sobre l'organització de la docència. A Forners, per a

¹⁹ Disposem de dues còpies de la *Justa defensio*, als mss. 49 de la Causa Pia (Pérez 2004, pp. 31-32), i 1004 de la BP de Palma (GHP 1965, pp. 107, núm. 101). Encara que és anònima, s'hi cita «noster Ilu[st]ri[ss]im[us] R. Magister Ivo Salzinger, piae memoriae» (f. 14v del ms. 49).

²⁰ Al ms. 49 de la Causa Pia hi ha una carta de Salzinger datada a Magúncia el 28 de maig de 1725, adreçada a Miquel Forners (una altra còpia al ms. 999 de la BP de Palma, font d'Aguiló 1915a).

²¹ Vegeu Bover 1868, com també el curriculum acadèmic inclòs al seu *Liber apologeticus* (Salamanca, 1746; RD 336): «Praedicator Apostolico & Generali, S. Theol. Lectore, & in Salmantina Universitate Philosophiae de S. Theol. Baccalaureo, ac Linguae Hebraicae & S. Theol. Procathedratico».

²² GHP, 1965, p. 155, núm. 197.

l'objectiu de la *Fiel noticia*, li devia semblar més indicat recollir-hi l'episodi del pare Juan Valcarze, catedràtic escotista de la Universitat, i inicialment refractari a acceptar la validesa dels postulats lul·lians, però que va canviar radicalment d'actitud gràcies a la lectura dels tres primers volums de l'edició moguntina. El convenciment del catedràtic va ser tal, que Forners li va encarregar la regència de l'escola lul·liana quan va haver d'abandonar la ciutat universitària. De Valcarze, Forners n'explica algunes curioses habilitats mèdiques i musicals, relacionades amb la música lul·liana esmentada més amunt.²³

Mentre Forners era a Salamanca, hi va aparèixer una traducció anònima castellana de la *Doctrina pueril* (Antonio Villarroel y Torres, 1742), en què no és gens improbable que el franciscà tingués alguna intervenció.²⁴ Tampoc no es pot descartar que el seu germà Miquel, igualment traductor, hi participés.²⁵ En aquest sentit, és remarcable que a la dedicatòria del volum, adreçada «Al nobilissimo señor de la antiquissima Casa de Arozarena D. Francisco de Arizcun», es fa referència a l'edició moguntina i s'hi estableix una analogia entre el patró de la nova edició i l'elector palatí. La *Doctrina pueril* és, d'altra banda, una obra per la qual Forners s'havia interessat, com prova la seva presència, ja esmentada, al ms. 1072 de Palma, en llatí, copiada i potser traduïda per ell mateix. S'han detectat afinitats textuais entre aquesta versió llatina i una de castellana, parcial, conservada al ms. 49 de la Causa Pia, elaborat a Mallorca durant el segle XVIII.²⁶ En aquest volum s'hi conserva, així mateix, la *Iusta defensio* esmentada i un parell d'altres opuscles atribuïts a fra Bartomeu: les *quaestiones Utrum Pater potuerit incarnari* i *Utrum possit probari quod mundus est aeternus et quod solum aeternus est Deus*.²⁷

El mateix 1742 va aparèixer la primera carta de tema lul·lià del benedictí Jerónimo Feijóo, «Sobre la arte de Raymundo Lulio», que va provocar una polèmica amb diversos lul·listes, entre els quals fra Forners. El franciscà degué iniciar la composició del *Liber apologeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli* poc després, i degué enllestir-lo a mitjan 1743, perquè el prefaci signat per Valcarze és del 13 de setembre. No es va publicar fins al 1746. Entremig, el 1745, havia aparegut una segona carta feijoana, més extensa, «Sobre Raymundo Lulio», que va obligar fra Bartomeu a redactar un llarg apèndix al pròleg original.²⁸

²³ Vegeu *Fiel noticia*, núms. 38-41.

²⁴ Llull, 1906, pp. 435, 458 n. 2. Cf. RD 322, Carreras Artau, 1939-1943, II, p. 359.

²⁵ Santanach, 2007, pp. 153-154.

²⁶ Vegeu Llull, 2005, pp. lvi, lxxvi-lxxvii.

²⁷ Pérez, 2004, pp. 31-32. La segona *quaestio* també és al ms. 1004 de la BP, amb la *Iusta defensio*.

²⁸ Per al *Liber*, RD 336 i Carreras Artau, 1939-1943, II, p. 360. Per a les cartes, Feijóo, 1742-1760, I (1742), carta XXII, pp. 205-208, i II (1745), carta XIII, pp. 158-198 (RD 320 i 333). Per a la polèmica, Carreras Artau, 1935, i 1939-1943, II, pp. 371-377.

El *Liber apologeticus* no és estrictament una resposta punt per punt de les tesis de Feijóo, sinó més aviat, aprofitant l'avinentesa, un esforç de refutació dels dubtes que s'havien plantejat al voltant de l'ortodòxia de Ramon Llull. Hi fa, doncs, referència als atacs de l'inquisidor Nicolau Eimeric, a la discutida butlla de Gregori XI, i així mateix a les consideracions que el cardenal Lambertini, des del 1740 papa Benet XIV, havia fet sobre el culte a Ramon Llull al seu *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738; I, cap. 40). Hi afirmava que, malgrat que la seva devoció fos antiga i se'n tolerés el culte a Mallorca, Llull no podia ser comptat entre els beats reconeguts per l'Església.²⁹ Altres autors, com Antoni Ramon Pasqual o Francisco de Soto y Marne, van seguir Forners per aquesta via com a forma per matisar la posició sobre el culte a Llull expressada pel llavors papa.³⁰

Tant és així, que en una anònima *Brevis impugnatio diversarum responsionum quas P. F. Bartholomeus Fornes, ordinis minorum, pro suo Raymundo Lullo deffendendo in Apologetico libro in lucem edito 1746 Salmanticae*, datada el 2 de gener de 1749, l'èmfasi es fa en les objeccions que el franciscà va dedicar a l'obra del cardenal Lambertini, no pas a Feijóo.³¹ Llorenç Pérez proposava atribuir l'opuscle al jurista Pere Gaietà Domènech o bé al dominicà Sebastià Rubí.³² La polèmica va arribar a oïdes del papa, que a la instrucció *Avendo Noi* (1751), adreçada al promotor de la fe, esmentava el *Liber apologeticus* al costat de la *Brevis impugnatio*.³³

5. El retorn a Mallorca

El retorn a l'illa de Bartomeu Forners, durant la segona meitat del 1749 o ja a començament de l'any següent, va coincidir amb un nou moment de tensió entre els partidaris i els detractors de Ramon Llull. Hi van contribuir diversos episodis. L'1 d'octubre de 1749 el bisbe de Mallorca, José Antonio de Cepeda, havia pronunciat la *Sentència definitiva* favorable al culte immemorial a Ramon Llull. El 24 de gener de 1750 es va celebrar a Sant Francesc el tedèum de gràcies al beat Ramon pels tres dies de pluja que suavitzaven la gravíssima sequera que patia l'illa, i encara una nova processó el 10 de maig, en què els dominicans es van negar

²⁹ Pérez 1961b, pp. 167-172, i 1962, p. 155, Ramis, 2000, p. 314.

³⁰ Santanach, 2007, pp. 155-157.

³¹ De la *Brevis impugnatio* se'n conserven almenys quatre testimonis en fons mallorquins: el 805, procedent del convent de Sant Domènec; el 1088, copiat pel pare Pasqual, i el 1138, tots tres de la BP, i caixa 7, lligall 2, de la Causa Pia (GHP, 1965, núm. 88.1, p. 101; núm. 138.2, pp. 127-129; núm. 165, p. 144; Pérez, 2004, núm. 351, p. 55). També en l'Arxiu de la Sagrada Congregació de Ritus de Roma, *Regestum quorundam actorum in causis servorum Dei*, núm. 237 (Pérez, 1961a, núm. 134, p. 124).

³² Pérez, 1961b, p. 171.

³³ Tarré, 1951, p. 146.

a participar. També hi va haver tensions en nomenaments i revocacions de frares dominicans que ocupaven càtedres a la Universitat, que va enfrontar diverses institucions illenques. Tot plegat es va saldar amb uns quants disturbis, la destrucció d'imatges de Ramon i pamflets en què se'l qualificava d'heretge.³⁴ El ja esmentat Sebastià Rubí va justificar la posició dominicana en una *Breve y humilde insinuación de los motivos que asisten al Real Convento de Santo Domingo para mantenerse en una pura y negativa suspensión respecto de los actos de publico, religioso culto que suelen tributarse al V. Raymundo Lulio* (1750; RD 353).

El tema encara cuejava el 1761, data en què cal situar el virulent opuscle anònim, però generalment atribuït al mateix fra Sebastià Rubí, *La verdad sin rebozo*, publicat sense lloc ni data.³⁵ La datació prové de la *Respuesta al libelo infamatorio de la santidad, martyrio, doctrina y culto del ínclito martyr de Christo y dotor iluminado el Beato Raymundo Lulio, después de ser venerado por tal en toda Mallorca y en otros Reynos por mas de cuatro siglos*, de fra Bartomeu Forners, que situa *La verdad sin rebozo* al setembre de 1761. Se'n conserva un manuscrit, probablement autògraf, al Monestir de Montserrat, procedent del fons Ayamans. A les seves 838 pàgines s'hi recullen les 185 objeccions que Rubí plantejava seguides de les corresponents refutacions, a les quals cal afegir dos apèndixs: «La verdad del sagrado martyrio del beato Raymundo Lulio» i «De la verdad de la luliana doctrina».³⁶ Desconeixem la data d'aquesta obra de Forners, per bé que potser la podem vincular amb una sol·licitud adreçada el 1765 a la Causa Pia per imprimir un llibre en què Forners contradeia les afirmacions d'una obra anònima denigradora de la fama del beat.³⁷

El text del dominicà Rubí va ser objecte de diverses refutacions. Fra Bartomeu Rubí, condeixeble de Forners a Magúncia, n'hauria escrit una, *David Balear contra el gigante de La verdad sin rebozo*, ampliada per un segon lul·lista el 1775, un any després de la mort del primer, coincidint amb el mandat del bisbe Juan Díaz de la Guerra (1772-1777).³⁸ També se situa en aquest període, en què tot indica que

³⁴ Per als fets de 1750, Ramis, 2000, pp. 314-316; Ferrer, 2002, pp. 70-73, i 2003.

³⁵ Bover, 1868, II, núm. 1106, pp. 328-329. Per a l'opuscle i algunes de les reaccions que va generar, Carreras Artau, 1939-1943, II, p. 379.

³⁶ Es tracta del ms. 344 (Olivar, 1977, p. 81). L'obra també es conserva al ms. 1084 de la BP de Palma (GHP, 1965, núm. 134, p. 125).

³⁷ Aquesta sol·licitud, a nom de Nicolau Mayol Cardell, es troba al fons de la Causa Pia, Caixa 1, lligall 1 (Pérez, 2004, p. 35, núm. 180, que la relaciona amb un conflicte diferent).

³⁸ Vegeu els mss. 39 de la Causa Pia (Pérez, 2004, pp. 25-26, núm. 86), i 1173 de la BP de Palma; de la continuació de l'obra, anònima però que Llorenç Pérez atribueix amb dubtes a fra Lluís Vives, se'n conserven dues versions, als mss. 1152 i 1165 de la BP (GHP, 1965, p. 155, núm. 196; p. 149, núm. 178.2, p. 154, núm. 189). Per a Bartomeu Rubí, Bover, 1868, II, pp. 327-328, núm. 1104; RD 353; Carreras Artau, 1939-1943, II, p. 379. Per al pas del bisbe Díaz de la Guerra per Mallorca, Gelabert, 1892, pp. 33-37, Carreras Artau, 1939-1943, II, pp. 381-382, Rosselló Lliteras, 1988a i 1988b, o Ramis 2000, p. 317.

s'hauria revifat la polèmica, una nova *Respuesta [...] a un manuscrito anónimo intitulado por el author La verdad sin rebozo*, a càrrec del carmelità Marià Bordoy, a qui fra Bartomeu Forners havia adreçat el 1772 la *Fiel noticia*.³⁹

La situació tan conflictiva de vers 1750 també degué impedir la impressió de la traducció castellana del *Libro apologético*, malgrat que Forners havia obtingut els permisos necessaris.⁴⁰ Malgrat tot, el franciscà es va mantenir impermeable al desànim. Del 1759 és una *Introductio ad lullianam Artem*, conservada al mateix còdex que dos altres opuscles artístics seus, sense datar, l'*Efficitia principiorum Artis lullianae aequaliter aparebit in 30 deductionibus* i el *Brevis tractatus in quo continetur aliquae quaestiones resolutua per principia Artis generalis*.⁴¹ Vers el 1773 hauria escrit un perdut *Epítome de la fama y virtud del B. Raymundo Lulio*, que tot i els intents no es va arribar a imprimir. El 25 de gener del 1774, durant la celebració del beat, fra Bartomeu va pronunciar un sermó que va incomodar els detractors de Llull;⁴² li va valer que el bisbe li suspengués les llicències de predicar i confessar, i que el desterrés al convent de Sant Bernardí de Petra fins al gener de 1775.⁴³

El 1778 va reprendre la vena polèmica amb el *Complemento del mayor precepto que es dar verdadera noticia de Dios. Defensa del Arte luliano contra el "Teatro escolástico"*, en què responia les desqualificacions que, contra Llull i l'Art, havia posat en circulació vuit anys abans Juan de Paredes.⁴⁴ I, encara, el 1782, va redactar i trametre a Marià Bordoy la repetidament citada *Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Dr. iluminado B. R. Lulio*, en què va recollir uns quants records personals seus, que tan útils ens han estat. Hi recomana al seu interlocutor els *Perspicilia lulliana philosophica* en què Salzinger defensava l'autenticitat de les obres alquímiques del beat.⁴⁵

L'extensa biografia de fra Bartomeu Forners permet prendre el pols al lul·lisme europeu del segle XVIII. Va assistir als treballs d'elaboració de la magna edició de Salzinger i va formar part del seu grup de deixebles, a Magúncia; va fundar una escola lul·liana a Salamanca, i va ser un activíssim defensor de la causa lul·liana en la conflictiva Mallorca de la segona meitat del segle. Amb la seva tasca, Forners

³⁹ Es conserva als mss. 1013 de la BP de Palma (GHP, 1965, pp. 107-108, núm. 102), 38 de la Causa Pia (Pérez, 2004, p. 24, núm. 80) i al lligall 5 de Sant Francesc (Pérez, 2004, p. 134, núm. 1025.51).

⁴⁰ Al ms. 1083 de la BP, *cit. supra*.

⁴¹ Ms. 1095 de la BP de Palma (GHP, 1965, p. 131, núm. 144); una altra còpia de la *Introductio* és al ms. 342 del fons Ayamans de Montserrat (Olivar, 1977, pp. 80-81).

⁴² Potser imprès, mal que no se'n conserva cap exemplar (Bover, 1868, I, p. 310; RD 387).

⁴³ Gelabert, 1905, p. 197.

⁴⁴ També al ms. 1083. El *Teatro escolastico, y nueva arte de estudiar la téologia, leyes y canones contra la innovacion de Raymundo Lulio* de Paredes va ser publicat a Madrid el 1770.

⁴⁵ Vegeu *Fiel noticia*, núms. 4, 43, 45-47; per als *Perspicilia*, MOG I, v, 1-92 (213-252).

cercava sobretot difondre, per mitjà de textos, traduccions o sermons, l'obra de Ramon Llull, i defensar-ne el bon nom en un segle, el de les llums, que ja l'observava amb un cert recel, sinó directament amb franca hostilitat.

Bibliografia

Abreviatures

BSAL : *Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana*

EL : *Estudios Lulianos*

GHP : Jesús GARCÍA PASTOR, J.N. HILLGARTH i Lorenzo PÉREZ MARTÍNEZ, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma*, Barcelona /Palma, Biblioteca Balmes / Biblioteca Pública de Palma, 1965.

MOG : *Beati Raymundi Lulli Opera*, ed. Ivo Salzinger *et alii*, 8 vols., Magúncia, Häffner, 1721-1742. Facsímil: F. Stegmüller, Frankfurt, 1965.

RD : Elies ROGENT, i Estanislau DURAN, *Bibliografía de les impressions lul-lianes*, proemi, addicions i índex de Ramon d'Alòs-Moner, Barcelona, IEC, 1927.

SL : *Studia Lulliana*

AGUILÓ, Estanislau, «Dues cartes sobre doctrina luliana», *BSAL*, 15, 1915a, pp. 193-203.

—, «Data de la mort d'en Salzinger», *BSAL*, 15, 1915b, p. 256.

BONNER, Anthony, i Albert SOLER, «La *mise en texte* de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts», *SL*, 47, 2007, pp. 29-50.

BOVER, Joaquín María, *Biblioteca de escritores baleares*, 2 vols., Palma, Imprenta de P. J. Gelabert, 1868. Facsímil: Barcelona/Sueca, Curial, 1976.

CARRERAS ARTAU, Tomás i Joaquín, «Feijóo y las polémicas lulianas en el siglo XVIII», dins *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, XIV Congreso. Santiago de Compostela 1934*, Madrid, 1935.

—, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid, 1939-1943. Facsímil: Barcelona/Girona, IEC / Diputació de Girona, 2001.

FEIJÓO, Benito Jerónimo, *Cartas eruditas y curiosas*, 5 vols., Madrid, Blas Román, Impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público, 1742-1760.

FERRER I FLÓREZ, Miquel, «Culte a Ramon Llull: discòrdies i controvèrsies», *SL*, XLI, 2001, pp. 65-89.

—, «La convulsió de 1750 referent al culte de Ramon Llull», *SL*, XLIII, 2003, pp. 103-126.

GELABERT Y BOSCH, Mateo, *El Dr. D. Bartolomé Lull y el colegio de Ntra. Sra. de la Sapiencia. Noticia histórica del fundador y de los progresos de esta institución*, Palma, Tipografía Juan Colomar y Salas, 1892.

—, «Epílogo», *Revista Luliana*, V, 41-42, 1905, pp. 194-197.

GOTTRON, Adam, *L'edició maguntina de Ramón Lull, amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Magúncia*, Barcelona, IEC, 1915.

- LLULL, Ramon, *Obres de Ramon Llull, I, Doctrina pueril. Libre del orde de cavalleria. Libre de clerecia. Art de confessió*, edició de Mateu Obrador, Palma, Comissió Editora Lul·liana, 1906. Edició facsímil: Palma, Miquel Font, 1986.
- , *Doctrina pueril*, edició crítica de Joan Santanach i Suñol, Palma, Patronat Ramon Llull, 2005 (NEORL, VII).
- , *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. De doctrina puerili et Orationes et contemplationes intellectus*, edició de Jaume Medina, Turnhout, Brepols, 2009 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CCXV).
- MUNTANER BUJOSA, Juan, «Una carta inédita del lulista Ivo Salzinger (1728)», *EL*, I, 2, 1957, pp. 269-272.
- OLIVAR, Alexandre, *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Montserrat*, Montserrat, 1977.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1961a.
- , *Intervención de la Santa Sede en la Causa Luliana: tesis presentada en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana - Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1961b.
- , «Intervención de la Santa Sede en la Causa luliana», *EL*, VI, 1962, pp. 151-178.
- , «Los regidores de Palma, la Causa Pia Luliana y la edición Maguntina», en *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Palma, Maioricensis Schola Lullistica / Editorial Moll, 1989, pp. 57-68.
- , *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, edició a cura d'Albert Soler, Barcelona/Palma, UB/UIB, 2004.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram, «Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pascual, O. Cist.», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV/1, 1941, pp. 183-197.
- RAMIS, Gabriel, «Historia de la Causa de Canonización del siervo de Dios Ramón Llull llamado beato (1232 c. - 1315)», *Analecta TOR*, 31/165, 2000, pp. 307-325.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «L'ensenyament de les doctrines de Ramon Llull a les escoles i universitats europees durant l'època moderna», *Educació i Història*, 28, 2016, pp. 113-138.
- RUBIO ALBARRACÍN, Josep Enric, «Alguns apunts sobre Salzinger com a traductor de Llull», en *Studia mediaevalia Curt Wittlin dicata*, Alacant, IIFV, 2015, pp. 333-339.
- SANTANACH SUÑOL, Joan, «La Magúncia de Salzinger i altres records lul·lians de fra Bartomeu Forners», *SL*, XLVII, 2007, pp. 141-174.
- , «Les traduccions llatines de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *SL*, LI, 2011a, pp. 99-123
- , «[ressenya de:] *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. De doctrina puerili et Orationes et contemplationes intellectus*, ed. Jaume Medina, Turnhout, Brepols, 2009», *SL*, LI, 2011b, pp. 144-149.
- TODA, Eduard, «Escornalbou. Fundació del Seminari de Missions», *Boletín Arqueológico de la Real Sociedad Arqueológica Tarraconense*, 30, 1926, pp. 169-183.

44. TEATRO DE LAS VARIACIONES DE PROTEO. ALGO SOBRE LOS ENCUENTROS Y DESENCUENTROS, RESPECTO A RAMON LLULL, ENTRE TRADICIONALISTAS Y NOVADORES (1729-1789)

NICOLÁS MARTÍNEZ BEJARANO

Universidad Nacional de Colombia

1. Introducción

Raymundo Lulio, por cualquiera parte que se mire, es un objeto bien problemático. Házenle unos Santo, otros Herege; unos Doctísimo, otros Ignorante; unos Iluminado, otros Halucinado.

Benito Feijóo

Las críticas que Benito Feijóo hizo al pensamiento de Ramon Llull despertaron una suerte de polémica en la España de mediados del siglo XVIII. Puede ubicarse esta polémica en el contexto del nacimiento del pensamiento moderno en España, en el cual vemos enfrentados dos grupos, que pudiésemos calificar como «novatores» y «tradicionalistas». Sin embargo, la realidad es más compleja que los tipos ideales; como se verá, no todos los novatores atacaron la figura «medieval» de Llull, ni todos los tradicionalistas defendieron al beato Llull. Alrededor de este filósofo se tejieron movimientos conceptuales complejos, variantes, antagónicos y solidarios, de los cuales aquí veremos una pequeña parte. Este capítulo está dividido en tres partes: 1) Acto 1, Escena 1: Benito Jerónimo Feijóo; 2) Acto 1, Escena 2: Apologistas y críticos; 3) Acto 2, Escena 1: América. Siguiendo con una tradición en el teatro, en la cual éste se asume como terreno de lo inestable, de las identidades confusas y de los intercambios de papeles, que bien terminan en comedia (*The comedy of errors*), bien en tragedia (*Hamlet*); y jugando con el título de «teatro», que dará nombre a buena parte de la obra de Feijóo, di a este trabajo una pátina teatral. Pátina falsa, por cierto, pero orientadora a la hora de ver los diversos movimientos de pensamiento que desata Llull en el contexto estudiado.

Aquí veremos cómo, en un estudio concreto de algunos libros, el pensamiento español de mediados del siglo XVIII, en referencia a Llull, es un pensamiento en alta conflictividad y movimiento. No se verá una lucha entre dos polos definidos, sino pasos precisos, que no se mantienen en una sola posición. Entonces, en la primera y segunda parte, se estudiarán las críticas que Feijóo hace a Llull y la respuesta que estas críticas levantan; en la tercera, se verá, de manera breve, cómo esta polémica

está reflejada en los acervos bibliográficos de la Biblioteca Nacional de Colombia, la Biblioteca de Teología de la Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia), la Biblioteca Nacional de México y la Biblioteca Nacional del Ecuador «Eugenio Espejo». Esta última parte no sólo nos ayuda a ver, fugazmente, una parte de los libros que llegaron a América, presumiblemente en el siglo XVIII, sino también ayuda a hacer el boceto complejo del panorama cultural sobre el que aparecerán varias figuras del temprano pensamiento americano, incluyendo a algunas personas protagonistas de los procesos de independencia en América.

De ser necesario, se puede ubicar este escrito en tres intereses. El primero, entender las posiciones filosóficas precisas que tuvieron algunas de las principales figuras del pensamiento español del siglo XVIII. El segundo, entender mejor la figura de Llull, su recepción histórica en un punto concreto de la historia española y complejizar la imagen del lulista. El tercero, entrever cómo estas posiciones pudieron verse reflejadas en los libros que llegaban a los tres países de América ya citados. Como podremos ver, lo que se entiende por «Raymundo Lulio» o por «Arte luliano» no siempre es lo mismo, cada autor genera su propia imagen para atacar o defender; de la misma manera, hay antitulistas que muestran un conocimiento profundo de Llull, y hay lulistas que defienden con más fervor la filosofía moderna que los mismos novatores. Por otro lado, se dan elementos que quizá ayuden a la ubicación propia del pensamiento de Llull, en la conflictiva frontera entre pensamiento «medieval» y pensamiento «moderno». Cuando vemos diversas lecturas que sobre Llull se han hecho, vemos cómo se nos presentan nuevos ojos para apreciar mejor su proteica figura.

2. Acto 1, Escena 1: Benito Jerónimo Feijóo (1676 - 1764)

Las críticas que Benito Feijóo hace al pensamiento lulista se dividen, *grosso modo*, en dos partes: ataques a la utilidad de la doctrina luliana y revisión de autoridades que se han pronunciado contra ella. De esta manera, ambas críticas se refieren tanto a lo *propio* de la filosofía de Llull, como aquello que *sobre* ella se ha dicho. En el contexto que aquí estudio, el primer lugar donde aparece la figura de Llull es en los tomos 3 y 4 *Teatro Crítico*, donde, más que criticarlo, lo pone junto a alquimistas¹ y experimentos alquímicos.² Lo anterior demuestra una predisposición de Feijóo contra Llull y el lulismo, pero no una crítica definida, pues ésta sólo llegará en las *Cartas eruditas*: Carta XXII (Tomo 1, 1742), Carta XIII (Tomo 2, 1745) y Carta XXVI (Tomo 3, 1750).

¹ Cfr. Feijóo, (Tomo 3) 1765, pp. 199-201.

² Cfr. Feijóo, (Tomo 4) 1765, p. 353.

Para criticar el pensamiento de Ramon Llull, Feijóo empieza por hacer una distinción entre su vida y su obra, y dentro de su obra escoge al Arte luliano. Entonces, dentro de la compleja vida y obra de Llull, Feijóo se concentra en un aspecto puntual, el Arte, y al Arte, en la primera crítica, lo toma desde un aspecto preciso: si éste sirve para mejorar o no la memoria. Así, el Arte es presentado no dentro de un problema filosófico o teológico, sino dentro de una problemática asaz práctica, mejorar la memoria, y, de hecho, es puesto junto a los «medicamentos que prescriben los médicos» para fortificar la memoria.³ La posición de Feijóo frente a la utilidad del Arte, en este campo, es negativa: «de la Arte Magna de Lulio, sin perplejidad alguna, pronuncio que es enteramente vana, y de ninguna conducencia para el fin que su Autor propone.»⁴ Este fin sería, para Feijóo, «ser docto en todas las ciencias».

De esta posición puntual sobre el Arte, salta Feijóo a una consideración general sobre Llull:

Raymundo Lulio, por cualquier parte que se mire, es un objeto bien problemático. Házenle unos Santo, otros Hereje; unos Doctísimo, otros Ignorante; unos Iluminado, otros Halucinado; atribuyénle algunos el conocimiento y práctica de la crisopeya, o arte transmutatorio de los demás metales en oro; otros se ríen de esto, como de todos los demás cuentos de la *pedra filosofal*; y, finalmente, unos aplauden su Arte Mgna, otros la desprecian. Pero en cuanto a esto último, es muy superior el número, como la cualidad de los que desestiman a Lulio, al número y calidad de los que le aprecian.⁵

Este pasaje es importante, pues muestra dos visiones: una hacia el pasado y otra hacia el futuro. La mirada hacia el pasado nos muestra que ya en el tiempo de Feijóo, y antes de sus escritos, había polémica sobre la figura de Llull; una polémica que abarcaba polos contrarios (hereje, santo; doctísimo, ignorante). La mirada sobre el futuro marca lo que será el principal derrotero del debate sobre Llull, desde Feijóo: el problema de las autoridades que alaban o atacan a Llull. La polémica sobre Llull es, realmente, una polémica que se devana sobre todo alrededor de un hilo muy simple: qué se ha dicho sobre él. Siguiendo con esta primera parte de la crítica, Feijóo da unos primeros trazos sobre cómo entender al Arte:

La Arte de Lulio, con todo su epíteto de *Magna*, no viene a ser más que una especie de nueva lógica, que después de bien sabida toda, deja al que tomó el trabajo de aprenderla tan ignorante como antes estaba, porque no da noticia alguna perteneciente al objeto de ninguna ciencia, y sólo sirve para hacer un juego combinatorio muy inútil de varios predicados, o atributos, sobre los objetos, de quienes por otra parte se ha adquirido noticia. Podrá decirse, también, que hay algo de metafísica en el artificio

³ Cfr. Feijóo, (Tomo 1) 1778, p. 205.

⁴ Cfr. Feijóo, (Tomo 1) 1778, p. 205.

⁵ Feijóo, (Tomo 1) 1761, p. 206.

luliano; pero así en lo que tiene de metafísica, como en lo que tiene de lógica, es fundamentalmente inferior a la lógica de Aristóteles.⁶

La base filosófica que soporta estas ideas la halla Feijóo en el pensamiento de Francis Bacon, al cual defenderá una y otra vez, sobre todo en su impulso filosófico hacia la experiencia y la razón. La idea básica de Bacon, que expone en su *Novum Organum*, es refutar la idea de una naturaleza «como una cosa explorada [re explorata]»,⁷ reemplazando ésta por un ánimo hacia los «verdaderos inicios [veriis initiis]», teniendo como punto de partida «la percepción de los sentidos.»⁸ De esta manera, un pensamiento moderno que busca ir hacia la realidad misma, experimentar con ella y ver las realidades de las cosas, rehúye en este caso a un pensamiento que, según la lectura de Feijóo, sólo se queda en un «juego combinatorio», sin llegar nunca a los objetos. El espíritu de esta crítica es solidario con la crítica que hará Andrés Piquer en su *Lógica* (1747), también sobre el Arte de Llull. Según Piquer, la filosofía de Llull sólo sirve «[...] para excercitar [sic.] la charlatanería, y con ella ninguno sabrá más que ciertas razones generales, sin descender jamás al caso particular.»⁹ El espíritu de esta crítica vivirá más tiempo, de forma tal que Juan Pablo Forner, discípulo y sobrino de Andrés Piquer, en 1786 en su *Oración apologética*, dirá, sobre el Arte de Llull, que con él «[...] jamás se averiguará la causa del más mínimo fenómeno de la Naturaleza, ni se convencerá el entendimiento de la realidad o falsedad de la mayor parte de las cosas.»¹⁰ Ahora, el hecho de que este punto sea común en tres autores, desde 1742 a 1786, no quiere decir que no haya habido cambios ni fuertes respuestas, como se verá.

Sin embargo, lo que se prevé como una disputa filosófica, entre ir hacia la experiencia misma y quedarse en las astucias del lenguaje, deriva prontamente en un problema de autoridades. Feijóo, lejos de seguir el pensamiento de Bacon, se queda sólo en su nombre y le toma como una autoridad más contra Llull, junto a Renée Rapin, quien dirá, citado por Feijóo: «Emprendió [Llull] transformar el orden establecido en las Escuelas, reduciendo la filosofía y las demás ciencias a un método, que nada tiene de sólido, y que bien lejos de hacer hombres sabios, jamás pudo hasta ahora, ni aún siquiera hacer hombres de buena razón.»¹¹ Esta crítica es interesante pues, en parte, Rapin crítica a Llull aquello que Feijóo alabará en Bacon y Forner en Descartes, esto es, romper con los márgenes estrechos de la escolástica. Es más, esto que Feijóo cita como crítica será retomado como defensa de Llull por Raymundo Pascual, como se verá. Ahora, el resaltar cierta cercanía entre Llull y los espíritus

⁶ Feijóo, (Tomo 1) 1761, p. 206.

⁷ Baconis, 1855, p. 1.

⁸ Baconis, 1855, p. 2.

⁹ Piquer, 1781, p. 166.

¹⁰ Fornés, 1786, p. 198.

¹¹ Feijóo, (Tomo 1) 1761, pp. 206-207.

modernos ya venía de antes, pues el mismo Descartes tiene que desmarcarse del Arte luliano en su *Discurso del método* (1637). Este desmarque no se da porque él considere al Arte como algo muy lejano, sino, precisamente, porque entiende que su obra puede ser vista como cercana a Llull. Vemos así que aún en la crítica de los novatores a Llull, ésta no tiene un carácter que denuncia un supuesto oscurantismo medieval o dogmatismo escolástico, sino que el problema es más complejo, dado que se ataca a alguien que, en teoría, no estaría tan lejos del espíritu moderno.

La Carta XIII, del tomo 2, tendrá por labor referirse a la «contienda excitada sobre Raymundo Lulio.»¹² Esta contienda demuestra que en España había una sensibilidad creada sobre Llull, que reacciona contra el ataque de Feijóo, aún cuando este ataque no es particularmente virulento,¹³ sino concentrado en un aspecto puntual del Arte y algunos de sus contradictores. Esta carta es incitada por la petición que se le hace a Feijóo de ver cómo, «hecho un nuevo Teseo», se podía salir «del nuevo laberinto o *Caos luliano*.»¹⁴ Aquí la palabra «caos» tiene una polivalencia curiosa: Feijóo la toma como sinónimo de desorden y laberinto, de allí que la vea como afortunada para entender el juego combinatorio sin fin del Arte; sin embargo, «caos» también insinúa una parte de la física luliana¹⁵ y lanza un no tan velado e irónico ataque al libro de fray Luis de Flandes, *Caos Luliano* (1740). Lo que en el entorno luliano es tomado como un concepto técnico, referido a una parte de la física, en Feijóo es tomado de manera irónica, para representar el sinsentido del aparato luliano.

Aquí se profundiza el problema de las autoridades, hasta el punto que Feijóo se inscribe en lo que él llama: las críticas que «infinitos han hecho sobre la inutilidad del arte».¹⁶ Esta aseveración es interesante, en la medida en que muestra cómo Feijóo se entiende no como un polemista solitario contra Llull, sino como parte de una tradición de antilulistas. En esta carta, la polémica se da entre Feijóo y dos apologistas de Llull: Marcos Tronchón y Rafael Torreblanca. Si partimos de la mala fe, podríamos decir que la insistencia de Feijóo en las autoridades nos deja un cierto

¹² Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.158.

¹³ Este punto lo resaltará el mismo Feijóo en su *Ilustración Apologética*, respondiendo a fray Francisco de Soto y Marne: «Pero quiero dar graciosamente que la Crítica, que hice del Arte de Lulio, no haya sido justa. ¿No hicieron la misma, y algunos mucho más acre, el Canciller Bacon, el Padre René Rapin, el Padre Juan de Mariana, el mismo Lukas Wadding, insigne analista franciscano, el Premonstratense Eusebio Amort, Don Nicolás Antonio, Don Diego Saavedra, el Marques de San Aubin, nuestro Don Juan de Mabillón, y notoriamente el doctísimo Modenés Luis Antonio Muratori, todos autores famosos en la república literaria? Pues, ¿por qué no riñe con ellos y sólo conmigo? Es el caso que quiere hacer el desentendido (como los dos apologistas capuchos que le precedieron [Marcos Tronchón y Rafael Torreblanca]) de que hubo otros autores, y autores célebres, que desestimaron totalmente a Lulio, haciendo la cuenta de que la autoridad de uno solo, poca fuerza puede hacer al público». Feijóo, 1775, p.9.

¹⁴ Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.159.

¹⁵ Ver: Ramon Llull, *Liber Chaos* MOG III (*Raymundi Lulli Opera omnia*, 8 vols.), Maguncia: ed. Ivo Salzinger et al., 1721-1742.

¹⁶ Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.158.

sabor al recurso de las *auctoritates*, en la filosofía escolástica, que está lejos de la libertad que tiene Bacon y el mismo Llull frente a ellas, y lejos también del llamado hacia la «experiencia y la razón», al que dice acudir el mismo Feijóo. Sin embargo, pese a lo anterior, lo curioso de Feijóo es que critica a los apologistas de Llull por concentrarse en su persona, «sin meterse en la doctrina.» Es decir, insiste tanto en las autoridades, como en recalcar que «la disputa es únicamente, si el Arte de Lulio es útil o inútil; si merece el grande aprecio, que le dan sus Sectarios o el desdén, con que le miran otros.»¹⁷ Y esta utilidad no es un problema en el aire, sino que afecta íntimamente a las personas estudiosas del arte. Así habló Feijóo: «¿Qué utilidad, pues, se saca del método particular de Lulio? Acaso, no sólo es inútil, sino nocivo; porque empeñando a sus aficionados a desenmarañar sus ambages y aclarar sus tinieblas, les hará gastar mucho tiempo, que con mayor utilidad emplearían en otras tareas. De que se puede inferir que acaso algunos Lulistas dejaron de ser mayores a lo que fueron, sólo porque fueron Lulistas.»¹⁸ Dado que se habla tanto sobre el Arte luliano, se pudiese pensar que Feijóo haya dedicado a éste algún estudio, pero no es así; la única crítica que hace Feijóo a una obra de Llull es sobre *El libro de los correlativos*¹⁹ y esta crítica concreta es apenas un detalle en medio de citas y citas de autores contra Llull. Sobre este libro dirá que sus voces «parecen voces de cábala»,²⁰ que dan vueltas sobre lo mismo sin llegar a una definición precisa. Toma varios ejemplos, de los cuales retomo aquí dos: sobre el concepto «*Homine*, donde [Lull] nos da una definición de el hombre, que debemos estimarle muchos: *homo est animal homificans*; que construida la voz bárbara homificans, quiere decir, el hombre es un animal que hace o puede hacer hombres».²¹ Y: «*Navigatio est ars, cum qua Natuae per mare sciunt navigare*. ¡Otra que bien baila! ¿El ejercicio de navegar es el arte de navegar? ¡Qué bien viene aquí el predicado al sujeto!»²²

3. Acto 1, Escena 2: Apologistas y críticos

La crítica que Feijóo hace a Llull, como se vio, traza por lo menos dos caminos: uno filosófico y uno bibliográfico. En consecuencia, los ataques a esta crítica de Feijóo correrán por dos vías; una que llamaré *apologética*, concretada en las

¹⁷ Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.178.

¹⁸ Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.189.

¹⁹ Para entender el panorama bibliográfico que de Llull tenía Feijóo, ver esta cita donde expone los contenidos de un tomo que él tiene en su biblioteca: «[este tomo] no sólo [contiene] el *Arte parva*, mas también otros tratados de Lulio, cuales son el *Libro de los Correlativos*, el *Tratado de Venatione medii inter subjectum et praedicatum*, el de *Conversione subjecti et praedcati per medium*; el de *Substantia et accidente*; y el de *Demonstration per aequiparantiam*. Todo impreso en Palma, capital de Mallorca, el año de 1744.» Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.328.

²⁰ Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.331.

²¹ Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.329.

²² Feijóo, (Tomo 2) 1778, p.333.

autoridades que han hablado positivamente sobre Llull, y otra que llamaré *crítica*, concretada en la defensa y exposición de la filosofía luliana.

3.1. Apologistas

La primera apología es hecha por Marcos Tronchón y Rafael Torreblanca,²³ en un escrito al comienzo del libro *El antiguo académico, contra el moderno sceptico* [sic.] *o dudoso, rígido o moderado* (1742) de fray Luis de Flandes. Esta apología está centrada, casi exclusivamente, en citar defensores de Llull. Ambos frailes juegan el juego planteado por Feijóo sobre las autoridades y dan un interesante panorama bibliográfico. Podemos considerar este escrito como introductorio a los pasajes que Francisco de Soto y Marne dedicará a la apología de los autores lulianos. El problema en Soto no será, como reza el título de Luis de Flandes, ir desde lo antiguo contra lo moderno, sino, dice él, jugar con las mismas armas que presenta Feijóo; estas armas serán la razón y la experiencia. Lo anterior no impide que la defensa de la religión sea una constante en Soto y Marne, pues la defensa se hará no desde los filósofos escolásticos, sino desde la razón y la experiencia. La religión no se presenta como contraria a lo moderno, sino que lo moderno y su impulso filosófico dan nuevas armas a la defensa de la religión. De hecho, sobre la diferencia entre argumentos por autoridad y argumentos por razón, dirá Soto dirigiéndose a Feijóo: «Siguiendo el crítico norte del Grande Agustino, prefiere V. Rma. en materias naturales, los argumentos que esfuerza la razón, a los apoyos que robusta la autoridad».²⁴ Sin embargo, no tarda Soto en aclarar su posición respecto a las autoridades, en uno de sus ataques a las innovaciones del pensamiento: «[...] dice San Agustín (Libr. 3. contr. Julian. cap. 3.) [que los innovadores] ocultan el veneno de la falsedad, con que atosigan los ingenios, entre aquel exquisito atractivo de la Novedad».²⁵

Esta contextualización, donde se ve que Soto reclama valores modernos para después negarlos, es instructiva a la hora de entender su defensa de Llull. Es de remarcar que lo que criticará Feijóo de Llull, esto es, que se aparta de los cánones teológicos, bien podría ser una crítica hecha por Soto. Este ánimo innovador de Llull, que se ve reflejado en tantos de sus títulos (*Geometría Nueva, Retórica Nueva, Lógica Nueva...*), bien pudo ser objeto de las críticas de Soto y las defensas de Feijóo. Es más, en este ir más allá de la lógica aristotélica y escolástica, Feijóo pudo haber hallado un compañero de Bacon y, más aún, en la forma cercana a la geometría y al álgebra, que presenta el Arte de Llull, pudo ver cercanía no sólo con Leibniz, que

²³ M. RR. PP. Fray Marcos de Tronchón, ex-provincial de los Capuchinos de Valencia y Murcia, y Fr. Rafael de Torreblanca, Guardián de su Convento de santa María Magdalena, Distrito de Valencia, Ex-Definidores, Ex-Lectores de Teología y Calificadores del Santo Oficio.

²⁴ Soto y Marne, (Tomo 1) ca.1748, p. 4.

²⁵ Soto y Marne, (Tomo 1) ca.1748, p. 15.

bebió directamente de Llull, sino con las grandes empresas modernas de Descartes, Spinoza y Pufendorf. Es más, aún desde la crítica de Piquer, centrada en el supuesto olvido que hay en el pensamiento de Llull de las cosas concretas, podríamos decir que esta crítica no impediría su aroma moderno, pues uno de los pensadores modernos, o modernizantes, más importantes, Michel de Montaigne, negará la necesidad de ir hacia las cosas concretas de la naturaleza.²⁶ Vemos, pues, cómo los lugares desde donde se defiende y se ataca a Llull son realmente inestables, y pueden cambiar de lugar de un momento a otro. Por ello creo que la siguiente crítica que erige Soto contra la volubilidad de Feijóo puede ser generalizada hacia los demás defensores y críticos de Llull. Dice Soto: «[...] a imitación de las variaciones de Proteo, de la Piedra de Sísifo, y de la Tela de Penélope, solo en lo inconstante, procede V. Rma. consiguiente.»²⁷

La defensa de Llull, hecha por Soto, tendrá lugar en el Tomo Segundo de las *Reflexiones crítico-apologéticas*. Esta defensa aparecerá rodeada de una virtuosa compañía: defensa de Tommaso Campanella, defensa de René Descartes, defensa de Ramon Llull, defensa de Aristóteles, defensa de Nicolás de Lira, reflexión sobre la existencia del unicornio (Reflexión VI), reflexión sobre la venenosa actividad del basilisco (Reflexión VII) y reflexión sobre la fecundidad de las mulas (Reflexión X), entre otras. Estos curiosos encuentros, que no tienen nada que envidiar al encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas, muestran el pensamiento de Soto inspirado más por una *crisis* que por una *crítica*, entendiendo crisis desde la famosa frase de Antonio Gramsci: «La crisis consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer.»²⁸ El pensamiento de Soto se nos presenta como un pensamiento fronterizo, donde vemos características del pensamiento moderno y del pensamiento medieval; hay impulsos hacia los proyectos modernos, pero también una defensa de las autoridades y las instituciones de la Iglesia y del reino de España. Y este primer impulso, marcado aquí por las defensas de Campanella y Descartes, devela un interesante contraste con la figura de Feijóo, quien, en algunos momentos, surge como un novator bastante tradicionalista, punto que recalcará el mismo Soto: «Este fue el impulso con que en su primer Tomo, Discurso 1. Número 12 se determinó V. Rma. *Infandam renovari dolorem*; resucitando la difunda infamia del famoso Savonarola, que pudo, y debió haber dejado sepultada en los tenebrosos silencios del olvido.»²⁹ ¡El «tradicionalista» Soto acusando de cercanías con Savonarola al «novator» Feijóo!

²⁶ Cfr. Montaigne, 1962.

²⁷ Soto y Marne, (Tomo 1) ca.1748, p. 55.

²⁸ Gramsci, 1990, p. 52.

²⁹ Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, p. 8.

Entrando, por fin, en materia, la defensa de Soto a Llull se centrará sobre todo en el lado apologético y en la exaltación de su condición de mártir. Si bien reconoce en Llull la «omniscibilidad [sic.] de sus numerosísimas obras, cuya prodigiosa erudición [está] dividida en más de tres mil volúmenes»,³⁰ lo que sobre todo rescata Soto es su importancia en la «edificación y admiración de los Fieles», pues fue él «tan grande en milagros, como publican sus numerosos testimonios», cumpliendo así gran labor ya «estimulando la celosa, sapientísima, circunspección de los Concilios Generales; ya, fomentando el católico ardimiento».³¹ Esta doctrina iluminada de Llull, lejos de quedarse encerrada en Mallorca, ha sido «admitida, y enseñada en sus Dominios, Cátedras y Escuelas, como sana, sólida, católica y utilísima à la Universal Iglesia, en cuya consecuencia, ha florecido, con séquito, aplauso y fruto, en los Reinos, Estados y Provincias de Italia, Alemania, Francia y España, con Cátedras Públicas en las Universidades de París, Maguncia, Alcalá, Mallorca, Barcelona, Valencia y otras».³² Entonces, la obra de Llull no es desconocida ni dentro ni fuera de España, y por ende tampoco es pobre su acervo bibliográfico,³³ como dice Soto:

Los escritos de B. Raymundo Lulio jamás fueron *raros* porque siempre fueron tan frecuentes, como muchos; tan muchos, como preciosos; y tan eficazmente solicitados, como cordialmente apetecidos: De modo que ni la emulación pudo jamás encubrirlos, ni la ambición retenerlos: porque ni puede ocultarse el Mar, ni puede esconderse el Sol. Fue el Iluminado Doctor Raymundo Lulio, fuente Celestial de Sabiduría, que surtió el Altísimo, para riego del Universo. Ansioso de manifestar al mundo la grandeza, excelencia y perfección de la Primera Causa, en la portentosa variedad de sus Efectos, se aplicó con solícita fidelidad, a instruir en todo género de Ciencias, Artes, y Noticias a los Mortales, dividiendo el luminoso océano de su Doctrina en más de tres mil Volúmenes.³⁴

³⁰ Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, p. 28.

³¹ Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, p. 27.

³² Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, p. 29.

³³ «Apenas se halla Biblioteca de Nombre en los Reinos, Estados y Provincias, de España, Italia, Alemania y Francia, que no atesore, ya Manuscritas, ya Impresas, algunas de estas famosas Obras. Son tan muchas, como conocidas en todo el Orbe Literario, las plumas, que han empleado los vuelos de su erudición en Comentarlas; muchísimas, las que han sudado en Traducirlas; innumerables, las que han trabajado en Copiarlas; y no menos numerosos, los que celosos del beneficio común, se han aplicado a Reimprimirlas.» Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, p.33. Y más adelante: «Añada V. Rma. a la numerosidad, frecuencia y extensión ya expresadas, las que desde el año de 1721 han aumentado las Obras del Iluminado Doctor Raymundo Lulio, por medio de la famosa edición de Maguncia, que en seis grandes tomos en folio de marca mayor, gozó la pública luz, a generosas y magníficas expensas de las Serenísimas Cartas Electorales, Palatina y Maguntina, de que han pasado muchos ejemplares a la España». Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, pp.33-34. Ambas citas son interesantes, pues dan un panorama bibliográfico, por un lado, pero el otro reconoce que los lugares de impresión de las obras de Llull no se encuentran como tal en España, pues el mayor impulso editorial sobre Llull no es español, la edición Maguntina, y, por otro lado, casi todas las obras de Llull que llegarán a América entre los siglos XVI y XVIII, de las que tengo conocimiento, son impresas o en Palma de Mallorca o en los Países Bajos.

³⁴ Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, pp. 32-33.

Aquí Soto toca un punto importante: la cantidad de temas y de obras que escribió Llull, que Soto tasa en tres mil y que abarcan «todo género». Sorprendentemente, pese a esta constatación, el debate girará siempre en torno al Arte luliano, como si Arte, Llull y obras de Llull fuesen términos intercambiables. Pero, más allá de esto, el problema de los libros y las universidades muestra que la figura de Llull es una figura que en ese entonces sigue siendo actual, tanto con defensores, como con impugnadores. No era un debate erudito, sino un debate vivo.

Si bien el Arte es una parte de la extensa obra de Llull, Feijóo busca criticar toda la doctrina luliana partiendo de una crítica de una de sus partes. Y aún esta parte está falseada, pues Feijóo no tuvo, dice Soto, «[...] otra idea de su Arte Magna [de Llull], que la que vio en las Plantas de Eusebio Amort, y Pedro Gassendo, [y con ello] creyó tener lo bastante para pronunciar su sentencia, con conocimiento de Causa: Al modo que el que sin ser Arquitecto, viendo una planta o diseño de una Chozas Pastoril, con su pitipié podrá asegurar con evidencia que siguiendo aquellas líneas, no se puede fabricar un magnífico Palacio».³⁵ La imagen que usa Soto, la del *pitipié*,³⁶ entiende a la obra de Llull como un espacio complejo, de varias dimensiones, que son irrespetadas en la escala falseada que del Arte toma Feijóo de Gassendi y Amort. Mientras el Arte de Llull es un palacio *real*, Feijóo está viendo la *escala* de una choza; de esta manera no sólo se cambia de dimensión (de la 3a del palacio, a la 2a del dibujo),³⁷ sino que además se cambia lo dibujado (del palacio a la choza). Feijóo, dice Soto, al partir de este pitipié, no está atacando a Llull sino a otra cosa. Esta imagen de Soto hace justicia a Llull y, de paso, le disculpa a sí mismo de meterse en los meandros de su obra, para quedarse en la impugnación de las fuentes estudiadas por Feijóo.

Resumiendo, podemos decir que la crítica de Soto se concentra en tres puntos: a) Feijóo no va a la fuente directa de las obras de Llull; b) bebe de malas fuentes para tener noticia de Llull, y c) no conoce el patrimonio bibliográfico de los libros de Llull dentro de España. Éste último punto es interesante, pues se enmarca en cierta tensión que vemos en Soto entre España y Francia. Mientras Feijóo recurre constantemente a fuentes francesas, en este caso especialmente a Gassendi, Soto querrá rescatar la tradición «propiamente» española. Por un lado, hace un recuento de la monarquía española y sus relaciones con la obra de Llull,³⁸ y por otro defiende la tradición española, en varios aspectos, como la música, la literatura o la poesía.³⁹

³⁵ Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, p. 34.

³⁶ Definición de *pitipié*: Escala de un mapa o plano para calcular las distancias y medidas reales. Consultado en la Rae, el 04/04/2022.

³⁷ El problema de las dimensiones será recalcado por Soto: «[...] la longitud, latitud, profundidad y artificio que diseña la Planta de la Arte Magna de Lulio.» Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, p.35.

³⁸ Cfr. Soto y Marne, (Tomo 2) ca.1749, pp. 41-42.

³⁹ Cfr. Soto y Marne, (Tomo 1) ca.1748, pp. 232 y ss.

3.2. Críticos

En el campo de la defensa que aquí llamo *crítica*, el problema de las autoridades seguirá siendo importante, pero no será el centro. Aquí me concentraré en dos autores: fray Luis de Flandes y Raymundo Pascual. Ya desde el comienzo, fray Luis de Flandes explicita su punto de vista en el título de su libro: *El antiguo académico, contra el moderno escéptico o dudoso, rígido o moderado*, que es dedicado a Don Salvador Joseph Mañer, uno de los principales impugnadores de Feijóo. Entonces, a diferencia de Soto, que se ubica en una frontera conflictiva entre una perspectiva más tradicionalista y una moderna, Flandes toma partido por lo que él llamará «la antigüedad», que él entenderá como los filósofos «cuantos hubo en el mundo hasta el tiempo de los doctores escolásticos, excluyendo solamente los de trescientos años a esta parte.»⁴⁰ El contraste que hay entre filósofos antiguos y modernos es el mismo contraste que hay entre

[...] los originales y las copias en pintura. Aquellos fueron el origen, o inventores de las ciencias, estos son meros copistas sin quitar, ni añadir. Aquellos siempre firmes en los principios naturales, según Dios les concedió, establecieron la pauta original por donde se habían de examinar las cosas sensibles; estos, circulando sobre lo hecho, intentan destruirlo todo para volverlo a hacer: aquellos dejaron las cosas en perfectísimo estado, y estos se precipitan en una multitud de imaginadas conjeturas.⁴¹

Sin embargo, esta férrea defensa de la filosofía antigua y medieval no es ciega a los límites de la escolástica, y Ramon Llull será un punto importante en esta toma de conciencia, pues Llull, sin irse a la «copia» de la filosofía moderna, logró ver más que los filósofos escolásticos. Esto está referido, sobre todo, a sus reflexiones sobre matemáticas, que es un campo de conocimiento, según Flandes, desconocido por «algunos escolásticos, que del todo ignoran la aritmética y la geometría.»⁴² De nuevo, el problema de la geometría emerge, de ahí que Luis de Flandes hubiese podido erigir la figura «antigua» de Llull como un movimiento original, frente a las «copias» que hacen, desde la relación entre filosofía y geometría, los pensadores que ya cité aquí: Descartes, Spinoza y Pufendorf.

Para Luis de Flandes la figura de Llull será fundamental, pues ella es, dentro de los «antiguos», la que más profundiza en materias científicas. De aquí que Flandes, en su dedicatoria a Mañer,⁴³ diga sobre éste último: «Hallo últimamente, que Vmd. significa como buen Gramático, demuestra como buen Legista, y persuadea como

⁴⁰ De Flandes, (Tomo 1) 1742, p. 177.

⁴¹ De Flandes, (Tomo 1) 1742, p. 177.

⁴² De Flandes, (Tomo 1) 1742, p.4.

⁴³ «Dios guarde a Vmd. muchos años, Capuchinos de Valencia a 15 de Noviembre de 1742. Señor D. Salvador José Mañer. B[esa] L[a] M[ano] de Vmd. Su más obligado y reconocido servidor [...]» De Flandes, (Tomo 1) 1742, p. 10.

Retórico: numera con puntualidad como Aritmético, concuerda como Músico, mide como Geometría y alcanza el movimiento de los cielos como Astrónomo. Este es el instrumento universal, según mi Sapiéntísimo Lulio, para entrar en todas las ciencias.»⁴⁴ Esta cita da muchas luces sobre el cambio de perspectiva entre Soto y Flandes. Mientras el primero dejaba la «omnisciencia» de Llull en un nebuloso «escribió tres mil obras», Flandes se centra en el pensamiento de Llull sobre las ciencias, y las ve no como curiosidades de anaqueles, sino como un espíritu vivo que sigue presente en la obra de Mañer. Y en este panorama, encontramos una primera crítica a la posición de Feijóo y Piquer, sobre la falta de estudio de las cosas concretas en Llull. Basado en la teoría del ascenso y el descenso, del *Libro del ascenso y el descenso del entendimiento*, Flandes verá no sólo la relación epistémica que tenemos de un objeto concreto, en este caso el hombre, sino también la relación entre diversas disciplinas:

Ni fuera competente respuesta decir que es más fácil el descenso, desde el Estudio Teológico, al de las noticias humanas, que el ascenso de estas a las divinas, pues no teniendo el alma otros pies, que los de sus afectos, tanto la embaraza la contracción, cuando la distracción, y con diferentes respetos, es un mismo movimiento subir desde las matemáticas a los libros canónicos de los números e historiales, y bajar de estos a la aritmética y geometría universal. El mismo movimiento, según mi Lulio, que es contractivo, es también distractivo, que si subiendo contraigo a Pedro el ser hombre, le distraigo de ser bruto; y si bajando por el ente le contraigo a ser substancia, le distraigo de ser accidente; luego el ascenso y descenso del entendimiento es uno, y por diferentes respetos contractivo y distractivo.⁴⁵

Ahora, este juego entre objeto concreto y concepto no entra en conflicto, según Flandes, con la lógica aristotélica pues, dice él, «el Sapiéntísimo Lulio, [ha] llamado al silogismo aristotélico *perfecto instrumento* para averiguar la verdad.»⁴⁶ Esta defensa no puede ser leída, creo yo, como un elemento aislado, sino como un intento de ver la relación de Llull con una tradición más larga, que sirve a Flandes tanto para incluir a Lull en la familia de los «filósofos antiguos», como para ponerlo en controversia con los ataques que Bacon y Feijóo harán sobre el silogismo.

El recurso del silogismo permite a Flandes dos cosas: ver cómo Llull estudia los objetos concretos y cómo este estudio no cae en un empirismo sin términos generales. Para Flandes es importante rescatar que Aristóteles y Llull coinciden en «que hay principios simples incorruptibles e ingenerables [sic.], que sostienen los compuestos y mixtos con sus transmutaciones».⁴⁷ Se salva, entonces, la base

⁴⁴ De Flandes, (Tomo 1) 1742, pp. 8 - 9.

⁴⁵ De Flandes, (Tomo 1) 1742, pp. 9-10.

⁴⁶ De Flandes, (Tomo 1) 1742, p. 100.

⁴⁷ De Flandes, (Tomo 1) 1742, p. 144.

teológica de una *causa primera*, de un principio-Dios no generado, y, a la vez, el impulso científico sobre las cosas concretas. Además, por medio de este rescate de lo universal, Flandes sigue con la defensa de la ciencia universal en Llull:

Si todas las ciencias pueden reducirse a una, para quien supiere el Arte general del sapientísimo Lulio, si todas las opiniones filosóficas opuestas en lo *artificial* pueden conformarse en los principios *naturales*, como tantas veces tengo respondido, si todas las diferencias opuestas realmente de las cosas visibles tienen su medio, que es la luz, para manifestarse a los ojos, y conocimiento del que las sabe unir debajo de una misma razón de visibilidad y cognoscibilidad.⁴⁸

De esta manera, Flandes presenta una defensa tanto del método del Llull (su Arte General), como de la eficacia en el estudio de las cosas concretas. Y esta forma de estudio es, según Flandes, más precisa que el mero empirismo, pues éste tiene el riesgo de caer en experiencias donde siempre hay que «volver a empezar y nunca acabar».⁴⁹ Entonces, los «antiguos» ya habían emprendido labores científicas: «Antes del hereje Bacon escribieron largamente el sistema de los químicos san Alberto Magno, Roger Bacon el franciscano y, más que todos, el sapientísimo M. Raymundo Lulio, quien tiene cien libros de química, con la práctica en metales y vegetales».⁵⁰

Pasando a Raymundo Pascual, aquí me detendré en dos libros en defensa de Llull: *Examen de la crisis de el Rmo. Padre Maestro Don Benito Geronimo Feijoo [...]* sobre el Arte Luliana (1769) y *Descubrimiento de la aguja náutica, de la situación de la América, del arte de navegar y de un nuevo método para el adelantamiento en las artes y ciencias* (1789). En el primer libro, Pascual no busca atacar ni el espíritu de la filosofía de Feijóo, ni denigrar su carácter de moderno. Por el contrario, él presenta su labor como una corrección de un «enorme lunar en sus bellísimos escritos [de Feijóo].»⁵¹ El corazón de su defensa no yace en citar autoridades, de hecho, Pascual critica a Feijóo el recurrir a esta práctica: «¿Qué crítica es anteponer la autoridad a la razón, contra las mismas reglas de Eusbeio Amort, aprobadas por su Rma. en el mismo libro [las Cartas Eruditas]? ¿Qué espíritu ha revelado al Rmo. Feijóo, que no se engañan estos autores en su descripción?»⁵²

Como ya vimos en Flandes, para Pascual también será importante rescatar el papel de los objetos concretos en el pensamiento de Llull, sin que este rescate afecte los conceptos universales. Así hablará Pascual:

⁴⁸ De Flandes, (Tomo 1) 1742, pp. 174-175.

⁴⁹ De Flandes, (Tomo 1) 1742, p.178. Este punto es interesante, pues mientras para Flandes el ejercicio de nunca acabar es ir a la naturaleza sin establecer antes principios generales, para Juan Pablo Forner son los principios generales los que pueden llevar a «metafisquear [sic.] eternamente.» Forner, 1786, p.199.

⁵⁰ De Flandes, (Tomo 1) 1742, p.178.

⁵¹ Pascual, 1769, p. 3.

⁵² Pascual, 1769, p. 11.

Si intentare decir el Rmo. Feijóo [...] que para el fin, que se propone el B. Lulio en su Arte, es necesario que esta [el Arte permanezca] en su generalidad de noticias pertenecientes al objeto de las ciencias, va muy errado; porque el fin, que se propone Lulio, es que se descubra la verdad de todas las cosas, deduciéndola de sus principios y máximas generales, aplicados y contraídos a las cosas especiales; y para esto no es necesario que en la generalidad del Arte se den noticias especiales, sino que se de modo y forma de alcanzarse este conocimiento; así como el alfabeto y la universal combinación de sus letras es un medio universal para hablar y saber todas las lenguas, y para esto no es preciso que en su universalidad del conocimiento de las palabras propias de cada lengua, sino que de aquellas combinaciones se puedan deducir esas voces.⁵³

Mientras Flandes defiende la diferencia de Llull respecto a los escolásticos, Pascual juega de manera diferente, al insinuar que el método del Arte no es diferente al modo natural en el que procede el lenguaje. Es decir, es posible entrever en estas líneas de Pascual que un punto importante de Llull no es que haya innovado, y esto no sería una crítica a los novatores, sino que haya visto el funcionamiento del lenguaje y haya desarrollado su método conforme a dicho funcionamiento. Lo anterior, por supuesto, no implica que Pascual deje de resaltar la particularidad del Arte frente al método tradicional de la escolástica:⁵⁴ «Lo cierto es que contiene el Arte de Lulio un método artificioso de discurrir, bien diferente del que comúnmente se practica en las escuelas [...]. Los términos que usa, aunque por la mayor parte son muy oídos en las escuelas, son muy poco penetrados en la generalidad en que los toma; y las reglas y los métodos de practicarlos no se estilan tampoco en alguna.»⁵⁵ Y en este contraste, Pascual toca un tema fundamental, al decir que a un entendimiento cabal del Arte no se puede llegar desde la mera contemplación, sino que el arte se entiende a través de su uso, que él verá similar al uso en las artes mecánicas: «¿cómo, pues, podrá formar juicio de lo que valen [los términos del Arte], sino quien ha probado y experimentado su uso? Al perito en cada Arte se le debe dar de justicia entero crédito: ¿como pues, en el artificio luliano, se ha de negar el crédito a los artífices, que no se niega a ningún mecánico?»⁵⁶ El arte no sólo está ligado con la experiencia de los objetos, pues el arte también es, en sí, un objeto a experimentar. De esta manera, criticar el Arte sin experimentarlo antes es caer en lo que critican Feijóo y Piquer a Llull, es decir, es caer en la idea de poder hablar de las cosas sólo desde generalidades o decires.

⁵³ Pascual, 1769, p. 18.

⁵⁴ Un punto interesante es ver que Pascual presenta esta diferencia con la escolástica, pero más adelante verá la cercanía con Platón, aunque dirá que el método de Llull es mejor que el de Platón. Cfr. Pascual, 1769, p. 47.

⁵⁵ Pascual, 1769, p. 34.

⁵⁶ Pascual, 1769, p. 34.

Como se vio anteriormente, la discusión sobre Llull se había centrado en el Arte. Pascual cambia esta perspectiva, pues, siendo consecuente con las muchas disciplinas tratadas por Llull, considera que no es justo reducir su pensamiento a una sola arista de este. Por ello, hablará de una «encadenación y mutua conexión de los libros lulianos, que explican su Arte»; el Arte, entonces, tiene sentido en el movimiento de vaivén entre lo general y lo particular y, además, entre el vaivén entre los diferentes libros de Llull. El arte no es una herramienta aislada, sino un modo complejo, diverso de pensar, y es por ello que «los autores que han calumniado [al Arte], no la han entendido; porque, conteniéndose su Arte, según varios métodos, que comprende, en los [...] libros teóricos, y su práctica en los prácticos, para poder formar un cabal concepto de el Arte».⁵⁷ Con lo anterior, Pascual lleva la discusión a otro nivel. Ya el problema no es la figura en abstracto de Llull, ni los comentarios, más o menos vagos, que sobre su Arte se han hecho.

Desde Pascual podemos decir que la polémica que hasta ahora hemos visto no es una polémica sobre la complejidad de Llull, sino sobre una imagen falsa. Para profundizar esto, Pascual utilizará la siguiente imagen;

Sucedo a muchos hombres, aunque por otra parte discretos y sabios, con la Arte de Lulio, lo que a los indios mexicanos, no obstante que bien sagaces, con los jinetes españoles. Veían estos aquel objeto jamás visto de un hombre sobre un caballo, y solo atendiendo a la apariencia del bulto, sin atender a las circunstancias, que podían certificarlos, formaba su fantasía aquel horroroso monstruo de hombre-caballo, huyendo despavoridos de la propia quimera: así muchos, cuando ven en el Arte B. Lulio aquella coordinación de términos y estructura de figuras, sin atender a la naturalidad, universalidad, realidad y primitividad, y otras propiedades de aquellos principios, ni a la significación y uso de las figuras, sino mirándolo a bulto, forman en su imaginación una idea de jerigonza, o modo de hablar con vanidad cabalística, y por tal determinan aquella Arte. La diferencia entre estos y aquellos está en que los indios con el tiempo se desengañaron, por el cuidado de examinar aquel objeto; pero estos, por no aprovechar el tiempo en examinar el Arte de Lulio, no quieren desengaño. Para que no parezca ofensa de alguno esta comparación, solo comparo estos sujetos a aquellos indios por la parte de juzgar a bulto, sin exacta información del objeto propuesto; y no dudo, que para estos sujetos, tanto es el Arte luliana un animal de las indias, como para aquellos indios un animal europeo el jinete español.⁵⁸

Con esta cita se desautoriza, en cierta manera, las críticas que Feijóo hizo a Llull, diciendo que estas críticas realmente no tocaban las particularidades de este autor, sino que atacaban una imagen fantasiosa. Por otro lado, en esta cita vemos igualmente un interés sobre América, que será profundizado en el libro *Aguja*

⁵⁷ Pascual, 1769, p. 41.

⁵⁸ Pascual, 1769, p. 46.

náutica. Este libro es muy interesante porque, no sólo teje una relación entre Llull y América, sino también porque nos muestra el carácter práctico de la filosofía luliana. En el arte de la navegación, vale tanto la mecánica propia requerida para navegar, como un mundo teórico complejo, que va más allá de la práctica concreta. Así habla Pascual, en un idioma bastante cartesiano: «Esto es lo que clara y distintamente desde el año 1272 [...] escribió el B. Lulio en distintos libros, y que ya servía para navegar; pero ningún autor anterior o coetáneo se produce que lo haya escrito así.»⁵⁹ Lo anterior era sobre la práctica concreta de navegar, que será el medio para llegar a América; pero para llegar a ésta, fue necesario primero decir que ella existía, y en esto también tiene participación Llull: «El B. Raymundo Lulio fue el primero que por observación filosófica conoció y escribió que en la parte occidental de nuestro hemisferio hay continente de tierra opuesto al nuestro, y es muy verosímil que Colón, persuadido de su doctrina y firme en ella, pasó constante a descubrir el nuevo mundo».⁶⁰ Entonces la labor de Llull, según Pascual, en el mal llamado descubrimiento del nuevo mundo, yace tanto en la práctica como en la teoría: Llull, por observación filosófica, deduce la existencia de un continente «nuevo» y, por observación práctica del arte de navegar, escribe sobre la aguja náutica: Llull descubre América filosóficamente y da las herramientas para que otros la descubran en cuerpo presente.⁶¹ Y es que Llull, según Pascual, no sólo fue pionero en pensar los viajes hacia otras tierras, sino que también incursionó en los viajes del espíritu, pues fue él, además, el inventor del aguardiente.⁶² Tanta fue la fuerza del pensamiento en vaivén de Llull, que no sólo va de la teoría a la práctica, y de una ciencia a otra, ¡sino que también comprende la orientación espacial (aguja náutica) y la desorientación espiritual (aguardiente)!

Basado en las anteriores reflexiones, Pascual dará un nuevo paso. Ya no sólo dirá que Llull no es infiel a las inspiración moderna, que va hacia la razón y a la experiencia, sino que Llull es más fiel a las inquietudes modernas que los mismos modernos: «El mismo Muratorio [...] desea una filosofía universal, como también dio en la misma idea el Bacon de Verulamio; pero ni uno ni otro supo exponerla. Se hallará

⁵⁹ Pascual, 1789, p. 32.

⁶⁰ Pascual, 1789, p. 50.

⁶¹ Esto dice Pascual sobre el posible conocimiento que tenía Colón sobre Llull: «Puede ser que la casa de Colón fuese aquella donde el B. Lulio dejó sus obras, pues de las antiguas memorias e historias de Mallorca, consta que Esteba Colón, genovés, que se hallaba en Bugía cuando el B. Lulio fue martirizado por los moros, pidió al rey su cuerpo, y lo tomó con intención de llevárselo a Génova, por ser muy conocido suyo y de toda Génova, donde tantas veces había estado. Esto indica particular apego de Esteban Colón y, acaso por esto, quedó en la casa de Colón afecto y devoción al B. Lulio.» Pascual, 1789, p. 60. Esta cita no deja de tener su interés, pues, una vez relacionado Llull teórica y prácticamente con América, ahora se le relaciona desde un punto de vista religioso e histórico. Otra relación, esta vez algo más indirecta, sobre Llull y América la vemos en la mención a Bernardo Boyl. Cfr. Pascual, 1789, p.285.

⁶² Pascual, 1789, pp. 141-145.

esta en las máximas generales del método de luliano.»⁶³ Y la crítica no sólo va dirigida a Muratori y Bacon, sino también a Descartes: «el nuevo método [de Llull] trató también de las ciencias especiales sin sujetarse a los antiguos, mucho antes de Cartesio y otros compañeros».⁶⁴ Con ello, podemos ver que Pascual se erige no como un defensor ciego de Llull, o como un lulista encerrado en el lulismo; Pascual es un filósofo empapado del espíritu moderno que, sin despreciar la religión y la tradición cristiana, ubica a Llull dentro del panorama de la filosofía moderna.⁶⁵ Y con esto no sólo demuestra un conocimiento preciso de la compleja filosofía de Llull, sino que conoce las diversas empresas modernas mejor aún que el mismo Feijóo. Es así que, mientras Feijóo pasa olímpicamente sobre la figura de Leibniz, Pascual no deja de reconocer las relaciones de éste con Llull: «Para el fácil comercio de todos en todo, [Llull] aconsejó que todas las lenguas se redujesen a una, y que esta sea la latina, pensamiento que después adoptó el famoso Barón de Leibniz».⁶⁶

3.3. Pequeña nota final

Como se puede intuir, las críticas a Llull no sólo se quedaron en Feijóo, y su defensa no fue llevada a cabo sólo por Soto y Marne, Luis de Flandes o Raymundo Pascual. Hubo una serie de libros, entre 1729 y 1789,⁶⁷ que participaron en esta

⁶³ Pascual, 1789, p. 104.

⁶⁴ Pascual, 1789, p. 105.

⁶⁵ Considero que Pascual es una figura muy interesante, al cual le pudiésemos aplicar el término de *humanista*, si entendemos por ello lo que Álvaro Silva dice sobre Tomás Moro: «Si por “humanista” se entiende un humanismo “cerrado” o secular, es decir, una inteligencia que piensa que la única manera de respetar al ser humano en su esencia y derechos es abolir toda idea de trascendencia, y más la de tipo religioso, Moro, desde luego, no fue un humanista. Fue siempre un cristiano devoto y practicante. Pero esa hermosa palabra no tiene por qué ser secuestrada de esa manera. El humanismo abierto a la trascendencia tiene los mismos derechos que cualquier otro y una historia que pronostica mejor futuro.» Silva, 2010, p.38.

⁶⁶ Pascual, 1789, p. 130. Esta idea de Pascual es fundamental para entender la articulación del pensamiento luliano con problemáticas filosóficas generales, más allá de su contexto y las referencias directas a él. Para dar un solo ejemplo, el rastreo de la «lengua universal» en Llull tiene un peso importante tanto en la filosofía del lenguaje, como en las reflexiones sobre la historia, como muestra Walter Benjamin: «La idea de una historia universal corre la misma suerte que la idea de una lengua universal. Mientras esta última tuvo un fundamento, ya fuese teológico como en la Edad Media, ya fuese lógico como, finalmente, en Leibniz, la historia universal no era algo imposible de pensar.» Benjamin, 2009, p. 70.

⁶⁷ Asumo este intervalo de tiempo porque en 1729 se publica la primera crítica de Feijóo, en el Tomo 3 de su *Teatro Crítico*, y en 1789 escribe Raymundo Pascual su *Aguja Náutica*, que sería la última defensa de Llull en el marco de esta polémica. Estas dos fechas modifican algunas lecturas que se habían tenido sobre esta polémica. En primer lugar, García Colombás considera que la adquisición de un libro de Llull, por parte de Feijóo en 1733, demuestra que este último tenía un interés por el Doctor Iluminado *aún antes* del comienzo de la polémica; esto no es así, pues, como vimos, ésta empieza en 1729, lo que se demostraría que Feijóo ya tenía una imagen negativa de Llull, aún antes de leerlo directamente. Ver: Colombás, 1963, p. 114-115. En segundo lugar, Joaquín Carreras Artau afirma que la polémica va hasta 1750 con la publicación de Feijóo de su *Carta erudita respuesta al Rmo. P. Mro. F. Raymundo Pasqual en asunto de la doctrina de Raymundo Lulio*. Sin embargo, considero que podemos ir más allá, al tener en cuenta un texto de 1752 de Soto y Marne, citado más adelante, y la *Agua náutica* de Pascual de 1789, que siguen dando

polémica de manera más o menos directa. Entre estos documentos importantes para un estudio pormenorizado, que no puedo llevar aquí a cabo, podemos citar a Bartolomé Fornés, quien se refiere directamente a Feijóo en su *Liber apologeticus artis magnae B. Raymundi Lulli* (1746). Por otro lado resalta Juan Pablo Forner quien, pese a ser contrario al arte luliano, y ser discípulo de Andrés Piquer, retoma un punto que ya vimos en Pascual: «Descartes en substancia no fue más que un Lulio en mejores tiempos». ⁶⁸ Tampoco podemos olvidar a Juan Caramuel (1606-1682), novator y defensor de Lull, ni la crítica que sobre éste hace Juan de Paredes y Zamora, en su *Teatro escolástico* (1770), y que, pese a su valoración negativa de Lull, tiene la gran ventaja de hacer una generosa exposición del *Ars Brevis*, incluyendo las imágenes de las figuras, que usualmente están ausentes de las defensas o los ataques a este método.

4. Acto 2, Escena 1: América.

Si bien puede parecer que, en algunos momentos, las anteriores reflexiones sólo tienen importancia en la historia de la filosofía española, lo cierto es que los ecos de estas van más allá de España. Ya vimos que Pascual tiende puentes entre el pensamiento luliano y América, donde usa la bella y provocativa imagen: «es el Arte luliano un animal de las indias»; pero más allá de ello, la mejor manera de construir estos puentes es a través del estudio riguroso de los patrimonios bibliográficos de América Latina y el Caribe. Afortunadamente este estudio ya se ha empezado y tiene un futuro prometedor. En esta última sección, sólo haré unas breves anotaciones, centrándome en Colombia, con algunos comentarios sobre México y Ecuador.

Una tendencia que vemos en la Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), la Biblioteca Nacional de México (BNM) y la Biblioteca Nacional de Ecuador «Eugenio Espejo» (BNE), es una generosa muestra de la mayor parte de libros aquí estudiados, con excepción del *Examen de la crisis...* de Raymundo Pascual. En estas tres bibliotecas encontramos, como era de esperar, muestras del pensamiento de Feijóo, tanto su *Teatro Crítico* como sus *Cartas Eruditas*; y junto a Feijóo sorprende encontrar también una muestra de la respuesta de Francisco Soto y Marne, de tal manera que la BNC tiene más de cuarenta ejemplares de las *Reflexiones crítico-apologéticas*, libro que también encontraremos en la BNM y la BNE. Tenemos, pues, el ataque de Feijóo, el contraataque de Soto y la posterior defensa que hará Feijóo en su *Justa repulsa de iniquas acusaciones*, en estas tres bibliotecas. Siguiendo por el campo de los críticos a Lull, también Andrés Piquer tendrá una importante

vueltas a los términos de la polémica iniciada por Feijóo. Ver: Carreras Artau, 1966, pp. 278-279.

⁶⁸ Forner, 1786, p. 202.

presencia; y, en el otro bando, tenemos el libro de Bartolomé Fornés *Liber apologeticus artis magnae B. Raymundi Lulli* en la BNC.

El caso de Soto y Marne es particularmente interesante pues, contrario a lo que se podría pensar hoy en día, fue un autor con bastante difusión en las bibliotecas americanas. De hecho, según el catálogo de la BNC, uno de los propietarios de uno de los cuarenta tomos de las *Reflexiones* fue el mismo Soto y Marne. Por otro lado, en el catálogo de la BNM se nos dice que un ejemplar de las *Reflexiones* perteneció al Convento de Santa Coyacán. Este último dato guarda mucho interés, pues en este mismo Convento encontramos el libro de fray Luis de Flandes *El antiguo académico contra el moderno scpetico* [sic.] (1744); de Bartolomé Fornés su *Liber apologeticus* y varios libros de Nicolás Caussin.⁶⁹ Seguramente, profundizar en la vida y la obra de Soto y Marne develará muchos datos interesantes, que darán nuevos elementos para el estudio del lulismo y el pensamiento teológico y filosófico en el período de la colonia de América Latina. Soto y Marne nace alrededor de 1698 y muere alrededor de 1771. En la *Aprobación* a sus *Reflexiones* (1749) se le define como: «Lector de Prima Teología en el Convento de San Francisco de Ciudad Rodrigo, Predicador Apostólico, Ex-Guardian y Escritor Titular del Colegio Misionero de Nuestra Señora de los Ángeles de la Moheda, Cronista General de la Religión de San Francisco.» En 1752 es comisionado para viajar al Perú y desde allí trabajará, pasando a veces a territorio de lo que hoy es Chile. Si bien sus *Reflexiones* son escritas antes de viajar a América, en un texto intitulado *Memoriales presentados a la Magestad Catholica del Señor D. Fernando Sexto. De Soto y Marne, comisario del Perú* (1752), que escribe, al parecer, ya estando en suelo americano, reitera su defensa de Ramón Llull. Podría este texto ser, quizá, la primera mención que de Llull se hace en las Américas.

Volviendo a Caussin, vemos que él también estará representado, con diez tomos, en la BNE, donde también encontramos las *Reflexiones* de Soto y Marne y *El antiguo académico* de Luis de Flandes; estos dos libros están albergados en el Fondo Jesuita de la BNE. Por último, si bien no he encontrado *Examen de la crisis de el Rmo. Padre Maestro Don Benito Geronimo Feijoo, Monje Benedictino, sobre el Arte Luliana* de Raymundo Pascual, su libro *Descubrimiento de la aguja náutica* está en los acervos de la BNM y de la Biblioteca de Teología de la Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Pese a que el libro *Examen de la crisis* puede que no haya llegado a América, allí Pascual nos da una nota interesante sobre las relaciones entre jesuitas y lulismo: «Lleve la vanguardia el R. P. Izquierdo de la Compañía de Jesús, en su *Faro*

⁶⁹ Sobre esto dice Francisco José Díaz Marcilla: «Nicolás Caussin (1583-1651): jesuita que hace una comparación positiva entre Ramon Llull e Ignacio de Loyola. Obras: (i) La Corte santa; (ii) Reyno de Dios: medula de toda la corte santa; (iii) Corte divina o Palacio celestial. Centros: Oratorio de San Felipe Neri (i, 1664-1665a); Convento Carmelitas Santa Ana de Coyoacán (i, 1664-1665a; i, 1667; ii, 1672a).» Díaz Marcilla, 2016, p. 24.

de las ciencias, y después Athanasius Kircher en su *Arte Magna de saber*». ⁷⁰ Esta nota no puede dejar de ser llamativa, sobre todo cuando vemos que tanto Kircher como Izquierdo están presentes en los acervos de la Universidad Javeriana y de la BNC, ⁷¹ y que sobre estos mismos autores se habría de pronunciar, de manera positiva, el maestro jesuita Juan Martínez de Ripalda (1641-1707), quien fue, probablemente, el filósofo más importante de la época colonial, en lo que hoy es Colombia.

Considero que estas investigaciones bibliográficas no son inútiles, ni responden a una desviada afición erudita. Si tenemos en cuenta que autores como Feijóo, Muratori y Kircher estuvieron presentes en las bibliotecas y los pensamientos de portentosas figuras de la América del siglo XVIII, como Simón Bolívar, Francisco de Miranda o Sor Juana Inés de la Cruz, veremos que estudiar de cerca estos encuentros y desencuentros no son juego erudito, sino una labor que nos permitirá darle vida y movimiento al fondo cultural, sobre el que trabajaron las personas que forjaron la patria grande de América Latina y el Caribe. Haciendo un breve recuento, y si me apuran, podría decir que este territorio está cruzado con Llull por lo menos desde cinco caminos: a) los pensamientos que se formaron en España respecto a América (tomemos como ejemplo práctico las simpatías lulianas del Cardenal Cisneros, importante en las relaciones entre España y América; y, como ejemplo teórico, las reflexiones que ya vimos de Pascual sobre Colón y la navegación); b) misiones cristianas en América (donde destacan los ejemplos de Bernardo Boyl, fray Diego de Valadés y fray Juan de santa Gertrudis); c) producción académica dentro de América (como es el caso de Ripalda, Soto y Marne y posibles influencias en José Celestino Mutis); d) documentos en los patrimonios bibliográficos de la época de la colonia; ⁷² e) menciones a Llull desde campos literarios a finales del siglo XIX y comienzos del XX (tenemos innumerables ejemplos, entre los que destacan las menciones que hacen Jorge Luis Borges y Gabriela Mistral). Con lo anterior, vemos que hay ecos de Llull en los cuatro momentos de las historias de América Latina y el Caribe: la Conquista, la Colonia, la Independencia (aún en el proceso independentista tardío de Cuba, pues José Martí se referirá a Ramon Llull), ⁷³ y en la República. ⁷⁴

⁷⁰ Pascual, 1769, p.76.

⁷¹ De Izquierdo guarda la Universidad Javeriana el libro: *R.P. Sebastiani Izquierdo alcarazensis soc. Iesu... opus theologicum iuxta atque philosophicum de Deo Uno ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur inte rimque universalitissima quaeque primae philosophiae elementa methodo scientifica digeruntur, digestave supponuntur ex pharo scientiarum non residuae theologiae, imo et aliarum scientiarum emolumento, prout exponi tur in praefatione ad lectorem*. De Kircher la BNC tiene varios libros, de ediciones entre 1631 y 1678, entre ellos destaca el *Ars magna sciendi* de 1669. [R.G. 5117] [R.G. 5118]

⁷² Aquí uso la expresión «documentos» de una manera amplia, y con ella incluyo tanto libros, como otro tipo de textos, como aquel titulado «Constitución oficial y definitiva de la Universidad Luliana de Mallorca» (1697), hallado en la BNC, y que puede tener información interesante.

⁷³ Martí, 1884, p.449.

⁷⁴ Para profundizar en estas relaciones de Llull con América, sobre todo en el caso de los libros en el

Ni el pensamiento moderno en España, ni las inquietudes de las y los próceres de América, surgieron de un cambio abrupto, que se acuesta leyendo a santo Tomás y se despierta leyendo a Rousseau. Como se pudo entrever, el estudio de este siglo XVIII español es un estudio de fronteras en crisis, que precisa mirar rigurosamente las posiciones de cada personaje, pues no siempre la máscara (bien máscara de moderno, bien máscara de antiguo) se corresponde con la voz que por ella sale. En cuanto a América, es fundamental abrir la posibilidad a entender al pensamiento americano no como algo fijo, sino como algo vivo⁷⁵ surgiendo de esta olla de algo más de Feijóo que de Rousseau, salpicón las más noches y duelos y quebrantos. Si bien puede que la anterior *polémica sobre el lulismo* no haya sido conocida en toda su dimensión en América, las posiciones que autores como Feijóo, Soto y Marne o Raymundo Pascual formaron en esta polémica, y cuyos libros llegaron a América, tuvieron un impacto aquí, como nos evidencian los patrimonios bibliográficos. Esta polémica nos muestra cómo en España, en el siglo XVIII, el pensamiento moderno no surge como una luz que rompe las sombras, sino como un juego de claroscuros, de vueltas y revueltas, donde novatores citan a Savonarola y tradicionalistas defienden a Descartes. Es decir, hay un movimiento donde los pasos del baile se confunden y, al final, vemos que no se está bailando una misma música, aunque todos dan vueltas alrededor de Llull. Así surge como necesaria, frente a la rigidez y pulcritud de los polos de santo Tomás y Rousseau, una apuesta por lo multicolor y lo indefinido; por una plural frontera móvil entre pensamiento medieval y moderno. Y por ello, fieles a Llull, habremos de asumir, contra un cómodo sedentarismo en polos definidos, el viaje irrespetuoso de las fronteras fijas. Para poner esto en imagen, como le gustaría al mismo Llull, diremos que no podemos trabajar más desde las líneas tranquilas de Francisco Bayeu, sino desde la fuerza telúrica de Francisco de Goya.

Abajo el telón.

patrimonio bibliográfico colombiano, ver mi artículo: Martínez Bejarano, «Las sombras errantes del Doctor Iluminado. Primer intento de estudio del pensamiento de Ramón Llull en la Nueva Granada», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 2021, pp. 25-40.

⁷⁵ En este entendimiento vivo de nuestra realidad latinoamericana, la figura de Proteo se presenta como una imagen afortunada. En primer lugar, destaca la obra de teatro *As Variedades de Proteo* (1737) del escritor judío, nacido en Brasil, António José da Silva (1705 - 1739), asesinado en la hoguera a los 34 años por la Inquisición en Lisboa; luego tenemos los *Motivos de Proteo* (1909), *Nuevos motivos de Proteo* (1927) y *Últimos motivos de Proteo* (1937) de José Enrique Rodó, quien generará un panorama protético, inspirador del libro de Fernando Zalamea *Pasajes de Proteo. Residuos, límites y paisajes en el ensayo, la narrativa y el arte latinoamericanos*, México: Siglo XXI, 2013. Recordemos que Zalamea, en varios momentos de su producción teórica como filósofo y matemático, ha desarrollado un fructífero y crucial pensamiento sobre Ramon Llull, desde la América Latina del siglo XXI, como podemos apreciar, entre otros lugares, en su libro *La figura y la torsión. Pasado y presente de una visión ondulada del mundo*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2010.

Bibliografía

- BACONIS, Francisci, *Novum Organum, sive indica verda de interpretatione naturae*, Oxonii: E. Typographeo Academico, 1855.
- BENJAMIN, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago de Chile: LOM ediciones, 2009.
- CARRERAS ARTAU, Joaquín. «La postura antiluliana del P. Feijoo», *Cuadernos De Estudios Del Siglo XVIII*, 18.2, 1966, pp. 277-284.
- COLOMBÁS, García M., «Feijoo y el lulismo», *EL*, 7, 1963, pp. 113-130.
- DE FLANDES, Luis, *El antiguo academico, contra el moderno sceptico, ó dudoso, rigido, ó moderado* Tomo Primero, Madrid: Imprenta del Reino, 1742.
- DE MONTAIGNE, Michel, «La force de l'imagination», *Les Essais* Tome 1, Paris: Éditions Gallimard et Librairie Générale Française, 1962.
- DÍAZ MARCILLA, Francisco José, «Tierras de penumbra. Las vicisitudes del lulismo novohispano (1519-1750)», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 21, 2016, pp. 13-33.
- FEIJÓO, Benito, *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Theatro Crítico Universal* Tomo Primero, Madrid: por Joaquín Ibarra, 1761.
- , *Ilustración apologética al primero, y segundo tomo del Theatro Crítico*, Madrid: Imprenta de Antonio Sanz, 1775.
- , *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Theatro Crítico Universal* Tomo Segundo, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1778.
- , *Theatro critico universal, ó Discursos varios en todo género de materias, para desengaños de errores comunes* Tomo Tercero, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1765.
- , *Theatro critico universal, ó Discursos varios en todo género de materias, para desengaños de errores comunes* Tomo Cuarto, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1765.
- FORNER, Juan Pablo, *Oración apologética por la España y su mérito literario*, Madrid: Imprenta Real, 1786.
- GRAMSCI, Antonio, *Pasado y presente*, México: Juan Pablos Editor, 1990.
- MARTÍ, José, «El carbón. Su importancia y su obra», *Obras Completas* Volumen 8, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991, pp.447-450.
- PASCUAL, Raymundo, *Descubrimiento de la aguja náutica, de la situación de la América, del arte de navegar y de un nuevo método para el adelantamiento en las artes y ciencias*, Madrid: en la Imprenta de Manuel González, 1789.
- , *Examen de la crisis de el Rmo. Padre Maestro Don Benito Geronimo Feijoo [...] sobre el Arte Luliana*, Madrid: Lorenzo Francisco Mojados, 1769.
- PIQUER, Andrés, *Lógica*, Madrid: Editor Joaquín Ibarra, 1781.
- SILVA, Álvaro, «Introducción» en Tomás Moro, *Últimas cartas (1532-1535)*, Barcelona: Acantilado, 2010, pp. 7-43.
- SOTO Y MARNE, Francisco, *Reflexiones crítico apologéticas sobre las obras del RR. P. Benito Geronimo Feijóo* Tomo Primero, Salamanca: Eugenio Garcia de Honorato i San Miguel, ca. 1748.
- , *Reflexiones crítico apologéticas sobre las obras del RR. P. Benito Geronimo Feijóo* Tomo Segundo, Salamanca: Eugenio Garcia de Honorato i San Miguel, ca. 1749.

45. EL DR. JUAN BAUTISTA ROCA I MORA: REINTERPRETACIÓN BIOGRÁFICA DE UN LÍDER ANTILULISTA

FRANCISCO JOSE GARCIA PEREZ¹

Universitat de les Illes Balears-IEHM

1. El antilulismo mallorquín en el siglo XVIII: los primeros pasos de Roca i Mora

En los albores del Setecientos, la devoción a Ramon Llull y la enseñanza de sus doctrinas conformaban dos de los pilares más importantes sobre los que se sustentaba la Iglesia de Mallorca y su plataforma académica. Desde la muerte del Mártir, aproximadamente en 1315, su legado se había preservado y mimado, todo ello con las miras puestas en conseguir la definitiva canonización del que había sido declarado beato por aclamación popular, aunque la Santa Sede jamás lo llegase a aprobar directamente. La isla de Mallorca se convirtió, de hecho, en un auténtico bastión que se apropió de esta odisea como propia y la convirtió casi en su razón de ser durante toda la Edad Moderna. Por un lado, la Universidad Luliana y Literaria, fundada en 1697 tras años funcionando como Estudio General, potenciaba las enseñanzas lulistas por encima del resto de grandes doctrinas, aun cuando había órdenes como la de los dominicos que intentaron impedirlo con todos los modos que se les ocurrieron².

Al mismo tiempo, la jerarquía eclesiástica y la élite política del Reino de Mallorca protegieron, y lo que es más importante, catapultaron el culto religioso que se había ido nutriendo del fervor que le mostraban generaciones de mallorquines³. La capilla de Llull colocada en la iglesia de San Francisco era un lugar de potente veneración en el que se postraban numerosos penitentes que hacían súplicas al «Santo»⁴. Por otro lado, había imágenes del Beato repartidas por numerosas iglesias y capillas. Además, se le dedicaban dos fiestas anuales que eran cita obligada, y que rememoraban los grandes pasajes en la vida de Llull, como

¹ Este trabajo ha podido llevarse a cabo gracias al apoyo de una beca posdoctoral Vicenç Mut Estabilitat concedida por el Govern de les Illes Balears a través del Pla de Ciència, Tecnologia i Innovació de les Illes Balears 2018-2022. Las abreviaturas utilizadas son las siguientes: ACM (Arxiu Capitular de Mallorca); AGS (Archivo General de Simancas); AHN (Archivo Histórico Nacional); AMP (Arxiu Municipal de Palma); ARM (Arxiu del Regne de Mallorca); BBM (Biblioteca Bartomeu March); BPM (Biblioteca Pública de Palma).

² Ramis Barceló, 2010, p. 249.

³ García Pérez, 2014, p. 400.

⁴ Ferrer Flórez, 2001, p. 66.

eran la *conversió* y el *martiri* –celebradas el 25 de enero y 30 de junio respectivamente–⁵. Y, por si todo lo anterior no fuese suficiente, desde el siglo XVII se enviaban representantes de la causa luliana a la Corte papal para ayudar en el avance de la tan deseada canonización. Los sucesivos obispos no eran menos conscientes de la importancia que Llull jugaba en el bienestar social y espiritual de la isla, por lo que ponían su granito de arena siempre que podían⁶.

A pesar de todo, este idílico panorama tenía también una cara más oscura, que los prolulistas se ocuparon de esconder. No todos en la isla se sentían tan entusiasmados con aquella quimera que pretendía ensalzar a Ramón Llull a un lugar de honor en el santoral mallorquín. De hecho, desde prácticamente su muerte, había nacido una respuesta violenta y contundente, centrada primeramente en su obra y pensamiento, y después extendida a la devoción que se despertó poco después. Se trataba de un movimiento antilulista que, como si se tratara de un parásito, se aferró a aquel resplandor prolulista que se iba haciendo cada vez más fuerte. Sobre este fenómeno, debe resaltarse que sigue pendiente una revisión en profundidad, puesto que la historiografía tradicional, y gran parte de la actual, se ha decantado consciente o inconscientemente hacia la vertiente defensora del Mártir y su causa⁷. Los juicios que se han hecho sobre las filas antilulistas han sido, por un lado, fragmentarios, y lo que es más importante, firmemente detractores. De hecho, la estampa que todavía persiste del antilulismo mallorquín es la de un movimiento reaccionario, virulento y sin un programa de actuación definido, que no iba más allá del ataque y destrucción de las doctrinas lulianas y el que era conocido como el Culto Público luliano.

Con todo lo anterior presente, debe matizarse que el antilulismo del siglo XVIII, y más concretamente el que asumió Juan Bautista Roca, no era el mismo que se vivió a principios de la Edad Moderna. En sus orígenes, el odio hacia Llull y su legado había sido asumido por los dominicos. Esta orden religiosa se hizo con la capitania de los recelos que el beato mallorquín despertaba en importantes círculos eclesiásticos y académicos de la Europa Moderna⁸. Concretamente en Mallorca, los dominicos de Palma fueron, con diferencia, los acérrimos enemigos del lulismo. Como no podía ser de otro modo, boicotearon la enseñanza de las doctrinas lulianas en aras a privilegiar el tomismo⁹. Al mismo tiempo, se resistieron una y otra vez a participar de la euforia prolulista que se respiraba en toda la isla, lo que les granjeó el recelo de las élites y, en muchos sentidos, la animadversión del

⁵ AMP, Actas Capitulares, AH 2098/1, F. 26v.

⁶ Pérez Martínez, 1961, p. 132.

⁷ Véase Ramis Barceló, 2021, pp. 77-100.

⁸ García Pérez, 2018, p. 74.

⁹ Ramis Barceló, 2013, p. 346.

pueblo devoto. Pero este antilulismo tenía un cariz principalmente doctrinal, en el sentido de que estaba controlado por una orden religiosa, que no tenía un plan trazado de antemano y aspiraba simplemente a destruir las raíces de aquella devoción y enseñanzas. El antilulismo del Setecientos tomaría un cariz muy distinto y mucho más ambicioso.

Tras la instauración de los Borbones, la edad dorada de la devoción luliana empezó a decaer¹⁰. Aunque los pilares que sustentaban el legado lulista eran todavía muy sólidos, la Corona se desentendió totalmente y la Corte de Roma empezó a considerar necesario congelar la cuestión luliana. ¿A qué se debía todo esto? Precisamente a que el lulismo era también un fenómeno peligroso y, en muchos sentidos, incontrolable, especialmente para las élites. Los ataques antilulistas que se habían producido en los siglos precedentes, incluyendo la destrucción de imágenes del Beato, pintadas en la fachada de la Universidad, panfletos y pasquines que lo denigraban o desaires de los dominicos a las fiestas religiosas, implicaban una respuesta no menos violenta y contundente por parte de las filas de devotos¹¹. En numerosas ocasiones se habían producido protestas populares, e incluso motines, para defender el legado de Lull. Esto, por supuesto, afectaba directamente a la credibilidad de la causa luliana en Madrid y especialmente en Roma.

La diferencia entre los antilulistas del siglo XVIII y sus antecesores era el uso que supieron dar de aquella violencia popular. La Europa del Setecientos cambió, en muchos sentidos, la consideración que las cabezas coronadas tenían de sus respectivos súbditos¹². El fortalecimiento del absolutismo monárquico implicaba mayores cotas de control, lo que significaba también extirpar cualquier ámbito que se le escapara de las manos, y las devociones populares eran un ejemplo claro de esto. Los reyes de aquella época intentaron uniformizar los cultos y construir verdaderas iglesias nacionales, que quedaran, en última instancia, ligadas a los intereses del trono¹³. Como puede suponerse, el culto luliano jamás hubiera podido plegarse a esta situación, precisamente por su componente popular cada vez más radicalizado. Pues bien, esta evidencia fue finalmente asumida no ya por los dominicos, sino por juristas formados en el tomismo y, por lo tanto, con vínculos fuertes con ellos. Se trataba de una generación joven y no menos enérgica que no solo se unió a la «cruzada» antilulista, sino que terminó asumiéndola y le dio un nuevo prisma más acorde con las circunstancias del momento, que iba más allá de destruir la herencia lulista. De hecho, podría llegar a decirse que el antilulismo del

¹⁰ Ramis Barceló, 2012, p. 262.

¹¹ Véase Cassanyes Roig y Ramis Barceló, 2014, pp. 7-51.

¹² Callahan y Higgs, 1974, p. 48.

¹³ Woloch, 1982, p. 271.

siglo XVIII era, ni más ni menos, que una más entre las numerosas estrategias que iban a tener los Borbones, y por extensión, sus prelados, para uniformizar la Iglesia de Mallorca y los cultos que en ella se veneraban.

La entrada de Juan Bautista de Roca i Mora en el antilulismo empezó relativamente pronto para él. Al igual que algunos de los que engrosarían las filas antilulistas, Roca era un hombre instruido, que transitó los principales escenarios donde las doctrinas de Llull desempeñaban un papel primordial. Por un lado, la Universidad seguía siendo, sin duda alguna, el mayor de sus bastiones académicos y la fortaleza desde la que se mimaban y protegían las enseñanzas del Mártir. Graduado en 1733, Roca i Mora selló su carrera doctorándose en Derecho Civil y Canónico¹⁴. A partir de entonces, empezó a ejercer la abogacía en Palma y trabó amistad con algunos juristas que, al igual que él, no se sentían tan apasionadamente seguidores de aquella euforia prolulista que se dejaba sentir por todas partes. Sin embargo, el acontecimiento que iba a determinar su trayectoria futura, y que lo ligaría irremediamente al antilulismo, tuvo lugar inesperadamente en enero de 1750.

Coincidiendo con una época de hambruna que llevaba azotando la isla durante más de un año, en los primeros días de enero se organizó una rogativa en la que la figura de Llull iba a desempeñar un papel fundamental como intercesor celestial para la llegada de las lluvias. Cuando finalmente cayeron las primeras gotas, los franciscanos, siempre apoyados por el Ayuntamiento de Palma y el Cabildo catedralicio, organizaron un *te deum* en su iglesia, al que fueron invitadas todas las comunidades religiosas de Palma¹⁵. Los dominicos, como no podía ser de otro modo, se negaron a asistir si se hacía una sola mención al Mártir: «la religión de S. Domingo nunca le ha dado culto y tiene precepto expreso de sus generales para no dársele, hasta que la Santa Sede lo declare»¹⁶. Aquello, lejos de ser un pasaje anecdótico, terminó traducándose en un huracán que convulsionó la vida pública mallorquina¹⁷. Ante el temor del impacto que el desplante dominico pudiera tener en las capas populares, en esencia el bastión más radicalmente devoto, las élites prolulianas decidieron dar un escarmiento a los incorregibles frailes. Por lo pronto, les arrebataron sus cátedras universitarias¹⁸. A continuación, el Cabildo en pleno forzó al vicario general sede vacante a imponer una campaña de ostracismo, obligando a la comunidad de dominicos de Palma a quedar fuera de las grandes ceremonias programadas para la Cuaresma y Semana Santa, además de que se

¹⁴ Planas Rosselló, 2002, p. 82.

¹⁵ Pérez Martínez, 1989, p. 333.

¹⁶ AGS, Gracia y Justicia, leg. 895, s/f.

¹⁷ Véase García Pérez, 2016, pp. 587-612.

¹⁸ Ramis Barceló, 2013, p. 347.

acordó en capítulo que ni un solo canónigo asistiera «a función que se hiciese en dicho convento»¹⁹.

Como no podía ser de otro modo, los dominicos recurrieron a la Real Audiencia, que por aquel entonces empezaba a convertirse, todavía sutilmente, en un instrumento poco ligado a la causa luliana, puesto que siempre había representado, por encima de todo, los intereses de la Corona²⁰. Los Cabildos civil y eclesiástico miraban hacia aquel tribunal con algún recelo, temiendo que el círculo que rodeada al capitán general, según los rumores un foco de antilulismo disfrazado, pudiera acabar de un plumazo con las sanciones impuestas. A estos se sumaba también el tribunal de la Inquisición, tan ligado a la orden dominica, que denunció las extremas medidas que estaban tomando los grupos lulianos para asegurar su campaña de ostracismo social. Precisamente en este ambiente de duras recriminaciones y una peligrosa radicalización proluliana que pocas veces se había conocido antes, Juan Bautista Roca recibió el encargo de defender la causa de los dominicos de Palma.

Curiosamente, para cuando estalló el Te Deum de la discordia, el jurista estaba esperando «per la primera vacantia de algun dels advocats del dit Capítol»²¹. Aquello llevó a Roca a tomar partido y posicionarse en el bando de los dominicos, renunciando a su oportunidad de entrar en las redes de la Catedral para defenderlos en el pleito que estos habían interpuesto contra el Ayuntamiento, el Cabildo y la misma Universidad Luliana²². Los argumentos de Roca fueron mucho más contundentes de lo que en un principio se pudo pensar. Por lo pronto, la Santa Sede no había validado todavía la devoción inmemorial, cuya causa continuaba suspendida en la Congregación de Ritos. Por otro lado, los dominicos de Palma estaban sujetos a la autoridad de sus superiores, que siempre se habían negado a que le tributasen culto. Y, por si esto no fuera suficiente, la bula *Coelestis Hierusalem*, lanzada por Urbano VIII en 1634, que en su momento había prohibido la devoción a cultos inferiores a cien años, se convirtió en su carta de garantía, aunque en sentido estricto nunca llegó a afectar directamente al Culto Público luliano²³. Como puede suponerse, Roca i Mora pasó a ser públicamente señalado como un antilulista, y teniendo en cuenta el ambiente de radicalización popular que se estaba viviendo, pueden imaginarse las dificultades sociales que se le abrieron al jurista²⁴. También es cierto, sin embargo, que aquello le reportó los primeros beneficios en su carrera jurídica. Porque Roca no solo se incorporó al movimiento

¹⁹ AHN, Consejos, L. 1922, f. 25.

²⁰ Riera, 1977, p. 34.

²¹ ACM, Actas Capitulares, 1652, f. 177v.

²² Ramis Barceló, 2010, 89.

²³ Pérez Martínez, 1970, p. 4.

²⁴ Ramis Barceló, 2009, pp. 289 y ss.

antilulista que ya rodeaba la Real Audiencia y la Inquisición, sino que su actitud enérgica y decidida comenzó a catapultarlo como uno de sus líderes potenciales. A él se irían uniendo otros juristas jóvenes y también decididos que veían con muy buenos ojos los argumentos que Roca estaba defendiendo en la Audiencia. De hecho, la década de los cincuenta del siglo XVIII sentó las bases de aquel antilulismo cargado con un fuerte componente ilustrado, si bien no carente de la radicalización que lo había precedido.

Durante los siguientes veinte años, Mallorca se vio sumida en una situación verdaderamente complicada, que, curiosamente, en nada iba a ayudar a la causa luliana en Roma. Mientras las élites prolulistas intentaban por todos los medios mantener a los dominicos expulsados de la Universidad y reclusos en su convento, aquel grupo de juristas antilulistas se sumergía en un verdadero torrente de escritos que defendían a los dominicos y condenaban, con múltiples argumentos, la devoción a Llull. Roca i Mora fue el primero en hacerlo. De hecho, actualmente se conservan muchísimos de estos panfletos que le han atribuido, pese a que son anónimos. En 1762, por ejemplo, atacaba duramente el culto y especialmente las consecuencias que aquella veneración tenía en Mallorca: «dicho culto ha padecido siempre contradicciones, no solo entre los mallorquines, [...] mas también entre los extranjeros»²⁵. En este sentido, Roca tuvo otro colaborador que desempeñaría un papel importantísimo en la configuración del antilulismo de aquella época. Jurista como él, Pedro Cayetano Doménech había iniciado su carrera universitaria arropado por profesores prolulistas²⁶. Sin embargo, poco después terminó trabando amistad con Roca y sus aliados, posicionándose públicamente de su lado. De hecho, participó activamente en aquella campaña de difamación, tildando a Llull en sus escritos de «ignorante, diciendo mil blasfemias y tratando de hereje»²⁷. Aunque todos aquellos ataques se arropaban en el anonimato, muy pocos dudaban de quienes eran los responsables de afirmaciones que, aunque mucho más agresivas, bebían de las que se estaban defendiendo en los tribunales: «Raimundo confesó con fingida devoción, [...] escogió primero esconderse que perder los efectos de su Arte»²⁸.

Sin embargo, este movimiento antilulista no se iba a limitar ya a una campaña más de desprestigio y ataques descoordinados, como ocurrió en épocas pasadas. Todo lo contrario, el antilulismo estaba sufriendo una reorganización profunda y se convertía poco a poco en una fuerza de oposición verdaderamente temible. Roca y Doménech ya habían puesto las bases de esta nueva plataforma y ahora llegaba un

²⁵ BPM, ms. 1094, f. 11.

²⁶ Ramis Barceló, 2010, p. 89.

²⁷ Terrassa, Gabriel, 1883, p. 158.

²⁸ BPM, ms. 1161, s/f.

nuevo capitán general que, mientras estuvo en Mallorca, asumió el bastón de mando. Desde su llegada, Francisco de Paula Bucareli y Ursúa se propuso atajar la radicalización social y religiosa que la isla llevaba experimentando desde el Te Deum de 1750²⁹. Y, para conseguirlo, no dudó en aliarse con las filas antilulistas que representaba Roca i Mora, convirtiendo, ahora sí, la Real Audiencia en un auténtico torreón plagado de enemigos de la devoción³⁰. Además, debe resaltarse una vez más que este antilulismo no casaba tanto con la idea que tenían los dominicos, y que se reducía básicamente a desestabilizar un culto y doctrinas que no compartían, sino que iba más ligado a los propósitos que el nuevo soberano, Carlos III, tenía para su Monarquía. Lo que se buscaba ahora era una uniformización de la Iglesia, en la que el culto luliano no tenía sitio alguno. Por eso, Bucareli empezó a romper todos los lazos que las élites prolulianas habían tejido aprovechando el Te Deum de la discordia. Por lo pronto, los dominicos fueron finalmente exculpados por orden real y recibieron sus cátedras perdidas, además de que el capitán general se ocupó personalmente de que nadie se atreviese a alterar las ceremonias que se desarrollaban en el convento de Santo Domingo³¹.

Aunque Bucareli fue finalmente trasladado por orden de Carlos III, seguramente por haber llevado demasiado lejos sus intentos por cumplir el plan trazado por la Corona, el antilulismo mallorquín no solo no desapareció, sino que continuó creciendo. En 1767, los jesuitas se veían obligados a abandonar los territorios de la Monarquía carolina y, en el caso de la isla, fueron precisamente los juristas antilulistas en la órbita de la Audiencia y el convento de Santo Domingo los encargados de inventariar todos los bienes³². Por aquel entonces, la dirección del antilulismo, vacante por la partida de Bucareli, estaba en manos de una tríada que no solo manejaba las estrategias del movimiento, sino que lo representaba con verdadera maestría. De hecho, estos tres personajes evidenciaron que el antilulismo se estaba infiltrando en los más importantes bastiones prolulistas de Mallorca. Juan Bautista Roca consiguió coronar su carrera con un lugar propio en la Real Audiencia. Después de años acariciando los peldaños inferiores del tribunal de justicia, en 1768 fue nombrado oidor³³. Por otro lado, Pedro Cayetano Doménech consiguió introducirse en el Ayuntamiento de Palma como síndico personero y diputado del común desde 1769³⁴. Esto tuvo repercusiones importantes, puesto que ahora un enemigo declarado de la devoción se movía dentro del Consistorio. Finalmente, cabe mencionar a Antonio Bisquerra, catedrático de Instituta en la

²⁹ García Pérez, 2017, p. 139.

³⁰ García Pérez, 2018, p. 94.

³¹ Ramis Barceló, 2011, p. 107.

³² García Pérez y Ramis Barceló, 2015, p. 327.

³³ Planas Rosselló, 2002, p. 86.

³⁴ Ramis Barceló, 2010, p. 91.

Universidad Luliana y declarado antilulista. Precisamente en 1770 aprobó la oposición a canónigo doctoral, con lo que pasaba a formar parte del Cabildo, hasta ese momento una de las fortalezas más activas de prolulismo radical. Todo ello demuestra que el antilulismo, lejos de ser un movimiento marginal, se estaba configurando como la gran alternativa al lulismo, con lo que aquella edad dorada de la devoción y enseñanza de las doctrinas estaba quedando muy atrás.

2. Los años cruciales: Juan Bautista Roca al servicio del obispo Díaz de la Guerra

En 1772 llegaba a Mallorca un nuevo obispo. De Juan Díaz de la Guerra se conocen muchas cosas, y la mayoría de ellas se refieren a la campaña antilulista que desplegó durante sus cinco años como prelado³⁵. Formado en la atmósfera tomista de los dominicos y comprometido con la política reformista que se desplegaba desde Madrid, Díaz de la Guerra jamás pudo contemplar el lulismo como una opción. Sin embargo, de cara a este trabajo, no interesa tanto analizar las medidas que puso en marcha para destruir la devoción, sino poner énfasis en la indispensable ayuda que recibió de Juan Bautista Roca, quien, desde su llegada, terminó asumiendo un papel de consejero y colaborador dentro del antilulismo, que ahora se arrodillaba a los intereses del prelado³⁶. Nada más poner los pies en la isla, la tríada antilulista por excelencia consiguió acercarse fácilmente a él. Aprovechando la soberbia que mostraban a partes iguales el obispo y el Cabildo, se presentaron ante el primero como un círculo comprometido con sus intereses, siendo sibilamente amables con él. Pero todavía más importante, Roca, Bisquerra y Doménech demostraron a Díaz de la Guerra que lo iban a apoyar en todo lo que tuviera en mente.

Ellos tres utilizarían su influencia para convertir la persecución antiluliana en una realidad. Y lo cierto es que eso era mucho decir, porque también implicaba sortear no pocos obstáculos. Bisquerra todavía dirigía una facción minoritaria y aislada dentro del belicoso Cabildo catedralicio y Doménech abandonaba su lugar en el Ayuntamiento y pasaba a ser abogado de la Curia. Sin embargo, Roca i Mora era quien más difícil lo tenía.

Por aquel entonces, la Real Audiencia no era un bastión unitario y comprometido con la persecución del lulismo. Desde la partida de Bucareli, el nuevo capitán general, el marqués de Alós, había mostrado una actitud mucho más prudente que su antecesor³⁷. Aunque jamás fue un lulista, lo que más le interesaba

³⁵ Véase García Pérez, 2014, pp. 397-419.

³⁶ Avinyó, 1925, p. 600.

³⁷ García Pérez, 2017, p. 157.

era mantener la paz y estabilidad social dentro de la isla. Eso significaba, simple y llanamente, respetar el status quo impuesto en 1763 por Clemente XIII y atajar cualquier tipo de exceso por parte de lulistas y antilulistas. Como puede suponerse, Roca se convirtió para el capitán general en una potencial fuente de problemas, porque de todos era conocida la inquina que el nuevo oidor le tenía a dicha devoción, además de la campaña difamatoria que había presidido con la aprobación de Bucareli. La llegada de Díaz de la Guerra únicamente radicalizó las cosas y abrió un abismo todavía más profundo entre los miembros de la Audiencia. Por su parte, el regente y el fiscal terminaron también apoyando la visión de Roca i Mora, sobre todo cuando se constatase la peligrosa radicalización que se iba a vivir tras el inicio de la persecución diocesana. Como Alós reconocía en una carta a Madrid, «el oidor Don Juan Baptista Roca y el Fiscal eran del firme apoyo de los dominicos, fomentadores de estas discordias»³⁸.

Durante los primeros meses de Díaz de la Guerra en la isla, este se reunió frecuentemente en su Palacio con Roca y el resto de los líderes antilulistas³⁹. Estas tertulias no giraban únicamente en torno a la cuestión de aquella devoción, sino que se preveían como un espacio de discusión y un pozo de desahogo en el que Díaz de la Guerra podía relajarse, especialmente teniendo en cuenta que sus relaciones con los cabildos civil y eclesiástico eran mucho más que tirantes. Pero lo cierto es que, visitándole en el Palacio Diocesano, estos hombres también instruían al prelado sobre la realidad de la isla, o por lo menos la visión que ellos tenían de la misma. Aquí se forjaron los primeros planes de actuación. Díaz de la Guerra no iba a mostrar demasiada resistencia a la hora de desestabilizar los principales pilares del Culto Público. Pero si algo necesitaba precisamente era la ayuda que ahora le ponían en bandeja de plata sus nuevos colaboradores.

Doménech y su vicario general iban a actuar como brazos ejecutores desde el Palacio Diocesano. Por su parte, Bisquerria, el canónigo doctoral de la Catedral, se ocuparía de refutar todos y cada uno de los argumentos que el beligerante Cabildo pusiera a las disposiciones del prelado⁴⁰. Y más importante todavía iba a resultar el papel de Roca i Mora. Todos sabían que el capitán general no era amigo de discordias, por lo que, tarde o temprano, terminaría frenando la campaña. Precisamente por eso, este oidor se adjudicó la tarea de intentar convencer al resto de miembros del tribunal y responder con contundencia a los memoriales que seguramente llegarían a la Real Audiencia, lo cual podría llegar a verse como insubordinación hacia la autoridad del comandante, aunque hablando siempre en términos relativos. Como puede comprobarse, sus arquitectos originales, los

³⁸ AHN, Consejos, L. 1944, f. 626.

³⁹ Rosselló Lliteras, 1988, p. 58.

⁴⁰ García Pérez, 2018, p. 132.

dominicos, pasaban a jugar un papel bastante limitado, puesto que su ámbito de actuación se reducía, principalmente, a la Universidad, donde también actuaron con contundencia para torpedear cualquier defensa de las enseñanzas de Llull, que habían caído ya en un descrédito evidente ante la Corte carolina.

Uno de los primeros objetivos sobre los que pusieron sus ojos fue el colegio de la Sapiencia, tradicional baluarte del lulismo doctrinal y muy ligado a la historia de la Universidad de Mallorca⁴¹. En él se formaba un grupo de colegiales becados que, según sus constituciones, debían estudiar durante su último año el *Ars Magna* de Ramón Llull, pero, además, vivían contagiados de todo el fervor que se respiraba del Culto Público. Cuando en septiembre de 1773 llegó inesperadamente de Madrid una orden regia que daba potestad al obispo para clausurar el centenario colegio y enviar a sus colegiales al Seminario Conciliar, los bastiones del lulismo tuvieron muy presente el rumbo que iban a tomar los siguientes años⁴². Este es un ejemplo claro de los niveles de coordinación que habían asumido las filas antilulistas. En primer lugar, Bisquerra se presentó en el colegio para informar a los estudiantes de la situación. A continuación, Roca i Mora se ocupó de frenar el impacto de los memoriales enviados a la Audiencia por el Ayuntamiento de Palma denunciando aquel atropello⁴³. Al principio, el inteligente oidor pudo controlar la situación, ya que había sido precisamente en Madrid donde se había decidido el cierre del colegio. Cuando el Ayuntamiento preparó un pormenorizado informe explicando todos los motivos por los que el cierre de la Sapiencia y su unión con el Seminario eran una mala idea, recibieron una respuesta contundente desde la Audiencia. Los oidores Juan Bautista Roca y Mateo Garau rebatieron cada uno de sus puntos. De hecho, llegaron a acusar a las instituciones mallorquinas de incentivar en los colegiales una rebeldía peligrosa: «habían sido los atentados más escandalosos que se habían visto, a los cuales no se hubieran ellos atrevido [los colegiales], si no les fomentase la facción luliana, cuyo fanatismo no hay cosa en que no se mezcle»⁴⁴. Sin embargo, los siguientes años, concretamente hasta 1777, iban a convertirse en un verdadero quebradero de cabeza para la facción antilulista, y especialmente para Roca i Roca.

Esta circunstancia no deja de ser curiosa, puesto que Díaz de la Guerra iba a conseguir lo que nadie más antes: destruir, o por lo menos, desestabilizar completamente el culto luliano. Sin embargo, el problema era que ahora las filas antilulistas se vieron desbordadas en muchos sentidos por el decidido impulso implantado por el prelado. Esta campaña que emergía del Palacio Episcopal

⁴¹ Ramis Barceló, 2014, p. 260.

⁴² García Pérez, 2015, p. 205.

⁴³ Ramis Barceló, 2009, p. 92.

⁴⁴ BBM, Fondo del Convento de San Francisco, Leg. 6, s/f.

terminó plasmándose en un plan lo suficientemente contundente como para atacar todos los pilares del lulismo prácticamente a la vez. Esto tuvo como contrapartida que los leales a Díaz de la Guerra se vieran obligados a afrontar, cada uno en su propio ámbito, numerosos problemas, disputas y conflictos que seguramente minaban incluso su salud. Veamos qué ocurrió en la Real Audiencia, el escenario donde se movía Juan Bautista Roca i Mora.

Cuando el obispo prohibió que el Santísimo Sacramento se expusiera en un novenario organizado a Llull, ordenó a los impresores que eliminasen las principales fiestas lulianas de los calendarios anuales y exigió que se retirasen estampas y tallas de las principales iglesias de Palma y las áreas rurales de la isla, todo ello con poca diferencia de meses, el capitán general se vio forzado a intervenir⁴⁵. Y esto, como puede suponerse, provocó un importante cisma dentro de la Audiencia. Alós escribió personalmente al obispo, intentando hacerle ver «cuan preciso era para la tranquilidad del Rey el manifestarse indiferente en los asuntos del beato Ramon Llull»⁴⁶. Como era de esperar, no obtuvo respuesta alguna. Además, Roca y sus aliados trabajaban en equipo para rebatir todos aquellos memoriales, para sufrimiento del capitán general. Es importante tener en cuenta que algunos miembros de la Audiencia eran foráneos de Mallorca. Si a esto le sumamos los argumentos que Roca i Mora tenía entre su arsenal, además de los celos que los más altos ministros de la Corte de Carlos III ya mostraban hacia el lulismo radical, puede imaginarse el porqué de este sentimiento antilulista casi mayoritario.

Viendo, primero, que Díaz de la Guerra hacía oídos sordos y, segundo, que dentro de su Audiencia el oidor Roca se había atraído al resto de miembros hacia su plan de boicotear las protestas de las élites prolulistas, el marqués de Alós se vio obligado a actuar por su cuenta. Por lo pronto, decidió colocar un piquete permanente de soldados que custodiaran la tumba de Ramón Llull en San Francisco de Palma⁴⁷. A continuación, intentó atemperar la embestida del obispo sobre la ciudad de Palma. Sin embargo, todo indica que Alós se sentía cada vez más solo. Cuando apareció un pasquín prolulista que denigraba abiertamente al obispo, Roca i Mora, que iba de camino a la Audiencia, se hizo con él y, apoyado por el resto de sus miembros, intentó forzar al capitán general a actuar con mayor contundencia. Sin embargo, Alós «debía reflexionar mucho antes de proceder sobre estas averiguaciones, por lo cual había preferido los votos de los que le habían

⁴⁵ García Pérez, 2016, p. 262.

⁴⁶ AHN, Consejos, L. 1944, f. 593.

⁴⁷ Ferrer Flórez, 2006, p. 76.

aconsejado el sobreseimiento»⁴⁸. Este continuo tira y afloja fue, de hecho, una constante en las reuniones del Real Acuerdo.

Durante todo el año de 1776 se vivió una situación que llevaba mucho tiempo sin repetirse. Viendo que las imágenes del Beato habían desaparecido, las fiestas estaban prohibidas y el profesorado luliano se veía incapaz de seguir impartiendo lecciones con normalidad, las capas populares de la isla terminaron respondiendo con auténtica violencia. Algunas villas como Calvià o Andratx se vieron contagiadas por un furor incontrolable, que llevó a la facción antiluliana dentro de la Real Audiencia a aconsejar la intervención armada⁴⁹. Sin embargo, Alós, ya en pie de guerra contra las disposiciones episcopales, y sobre todo claramente enemistado con Roca y su equipo de justicia, decidió que no iba a permitir que aquello continuara así. Durante todo aquel año, envió continuamente informes a Madrid para que el rey atajara una situación que, a él, como capitán general, ya se le escapaba de las manos. De hecho, Roca i Mora llegó a tener motivos para temer por su propia seguridad personal después de que llegasen rumores a la Audiencia de que «algunos tenían intentos de incendiar 7 u 8 casas por ser parciales del R. Obispo y los dominicos»⁵⁰. Finalmente, llegó la respuesta que Alós tanto esperaba.

El 31 de enero de 1777, Carlos III envió instrucciones claras a la Audiencia de Mallorca. En primer lugar, ordenaba al obispo que interrumpiera su campaña y se trasladara, no a Sigüenza, donde había sido nombrado, sino a la Corte para responder ante el Consejo de Castilla por sus actos⁵¹. Con Díaz de la Guerra fuera de juego, los grupos antilulistas tenían ahora una misión mucho más titánica: en sus manos estaba proteger la campaña orquestada durante los años anteriores y evitar, por todos los medios, que el lulismo fuese restaurado. De hecho, cuando el Cabildo se hizo con el control de la diócesis y nombró a un vicario general sede vacante claramente proluliano, Roca y el regente, José de Cregezán, intentaron hacerle frente e impedir que pusiera en marcha lo que tanto temían. Como escribió a Madrid el deán de la Catedral: «reina un espíritu maligno fruto del que ha dejado Juan Díaz de la Guerra, [...] pues cada día va tomando mayor fomento por sostenerlo los señores de la Audiencia, el inquisidor Salazar y nuestro doctoral [Bisquerria]»⁵².

En Madrid, los fiscales del Consejo de Castilla fueron especialmente contundentes con el capitán general, acusándolo de no haber sabido actuar como correspondía a su rango, cosa que aprovecharon Roca y Cregezán para terminar de

⁴⁸ AHN, Consejos, L. 1948, f. 155.

⁴⁹ Véase García Pérez, 2014, pp. 89-105.

⁵⁰ AHN, Consejos, L. 1948, f. 156.

⁵¹ ARM, Audiencia, AA, 757/4.

⁵² BBM, Epistolario de Miguel Cayetano Soler con el canónigo Raimundo Togores, carta 8.

desacreditarlo. Prueba de ello es que, pocos años después, en 1781, ambos escribieron a Madrid suplicando al rey que se recuperase una antigua tradición, ya en desuso para interés de los capitanes generales, basada en que todos los bandos debían «acompañar su firma con las del regente y oidores pues[to] que formaba un cuerpo con ellos y que con ellos mandaba»⁵³. De ese modo no solo conseguían limitar de una vez por todas la autoridad de Alós, sino que también terminaban de vengarse de él por tantos años de disputas: «no era el ánimo del tribunal acriminar ni ponderar los hechos del capitán general a quien estimaba y respetaba; pero por una parte se contemplaba [Alós] mal influido de los que se complacían en la discordia»⁵⁴. Finalmente, los fiscales del Consejo de Castilla decidieron darle la razón a Cregezán y Roca, lo que supuso la derrota definitiva de aquel capitán general, que no iba a poder actuar con tanta autonomía como antes.

En cuanto al lulismo, también iba a llegar su final, o por lo menos el final de la devoción tal y como había sido hasta entonces. Mediante una Real Orden fechada el 31 de octubre de 1778, Carlos III ponía fin a la causa de canonización de Llull en Roma. Además, la represión antiluliana de Díaz de la Guerra quedaba legitimada, llegando a acusarse a los bastiones prolulianos de «las muchas expresiones injuriosas y notorias calumnias que han vertido en todas ellas contra el R. Obispo de aquella diócesis don Juan Díaz de la Guerra [...] con pretexto del culto de Lulio»⁵⁵. De modo que, tras más de veinte años de batalla legal, Juan Bautista Roca i Mora, representante por antonomasia del antilulismo de aquella época y arquitecto, en última estancia, de las campañas orquestadas por el comandante Bucareli y el obispo Juan Díaz de la Guerra, había vencido definitivamente. El lulismo, aquella devoción inmemorial que no parecía tener ya lugar en el Siglo de las Luces, se convertía definitivamente en un recuerdo que iría difuminándose con las brumas del tiempo, terminando de abrir los ojos, como defendieron Roca y sus aliados, a una población que se hallaba dominada por un supuesto sectarismo religioso. Es cierto que Roca i Mora tendría que vivir durante los años siguientes sometido a diatribas de todo tipo, porque su imagen pública había quedado irremediabilmente ligada a aquel culto que tanto había perseguido. De hecho, terminó enemistado con su propia familia y fue motivo de escarnio público hasta avanzada edad. Sin embargo, es cierto también que fueron muchos los que, movidos por el apoyo que Carlos III había brindado al antilulismo, empezaban a aclamar su arriesgada campaña: «Que viva Carlos tercero / viva Roca presidente /viva el que se encuentra ausente [Díaz de la Guerra]»⁵⁶.

⁵³ AHN, Consejos, leg. 6870, ex. 20, s/f.

⁵⁴ AHN, Consejos, leg. 6870, ex. 20, s/f.

⁵⁵ AHN, Consejos, leg. 1948, f. 233v.

⁵⁶ BBM, Fondo del Convento de San Francisco, Leg. 6.

Conclusiones

Si algo no tiene duda alguna, es que la figura de Juan Bautista Roca i Mora nunca ha dejado indiferente a la historiografía mallorquina tradicional y reciente. Su inevitable relación con el antilulismo ha llevado, por un lado, a que se ignore completamente su carrera como jurista, además de que su imagen se ha visto totalmente difuminada y convertida en un estereotipo pleno de pasajes clarososcuros. Es cierto, y aquí viene una primera conclusión, que Roca i Mora fue, desde joven, un antilulista, algo que jamás ocultó. Sin embargo, debe matizarse esta cuestión y, sobre todo, entenderla en su contexto. En primer lugar, el antilulismo de aquella época estaba sufriendo una transformación que casaba perfectamente con las dinámicas que se estaban experimentando en prácticamente todas las monarquías europeas. El antilulismo se enmarca en una respuesta destinada a eliminar todo tipo de devociones populares poco o mal reconocidas por la Santa Sede, y, sobre todo, motivadoras de episodios de radicalismo popular. El lulismo era una de estas devociones, incluso contando con unos pilares tan sólidos. Pues bien, Roca i Mora se unió a esta visión, muy conectada con las ideas ilustradas del momento, que veía aquellos cultos locales como fuentes de sectarismo que se nutría de las capas populares. A su modo de ver, la destrucción del lulismo iba mucho más allá de una campaña de ataques doctrinales. Más bien significaba adentrar a la Iglesia de Mallorca en los albores de aquel Siglo de las Luces.

Obviamente, Roca actuó con contundencia y con cierta violencia, sobre todo en sus escritos anónimos, pero cabe decir que era un hombre instruido y gozaba de fuertes argumentos, entre los que destacaban las numerosas incongruencias y dudas que siempre habían acompañado al Culto Público. Como hombre de leyes, conocía a la perfección la historia del lulismo y todos los obstáculos que había atravesado, por lo que, unas veces, se dedicó a resaltar todos y cada uno de sus oscuros pasajes, mientras que, al mismo tiempo, sabía distorsionar la realidad y reconvertir algunos de sus logros en meras ilusiones, como ocurría con el *nihil innovetur* clementino de 1763. Los escritos anónimos de Roca fueron, en muchos sentidos, dardos mucho más venenosos de lo que en un principio se hubiera podido pensar. Porque, con cada ataque, la violencia prolulista se iba calentando cada vez más, algo que era muy útil para las filas antilulistas. Precisamente porque todo lo que sonara a violencia, desorden o caos ponía muy nervioso a Carlos III.

Finalmente, cabe destacar el papel desempeñado por nuestro protagonista en la campaña de Díaz de la Guerra. Tanto él como su equipo de aliados vieron en el obispo a un potencial líder, como lo había sido Bucareli, y supieron aprovecharlo en su beneficio. Ahora bien, la campaña antilulista de aquellos años jamás podría haberse llevado a cabo, o por lo menos sin aquel éxito abrumador, sin la ayuda indispensable de aquellos hombres inteligentes y decididamente comprometidos

con las dinámicas de aquella Europa en potente cambio, que no tenía ya espacio alguno para la devoción a Ramón Llull.

Bibliografía

- CALLAHAN, William y HIGGS, David (eds.), *Church and society in Catholic Europe of the eighteenth century*, Toronto, Cambridge University Press, 1974.
- CASSANYES ROIG, Albert y RAMIS BARCELÓ, Rafael, «El atentado antiluliano de 1699 en el marco ideológico de la Universidad de Mallorca», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina D'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 22, 2012, pp. 141-166.
- FERRER FLÓREZ, Miquel, «Culte a Ramon Llull: discòrdies i controvèrsies», *Studia Luliana*, 41, 2001, pp. 65-89.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José, «La persecución del lulismo en la catedral de Mallorca durante el episcopado de Juan Díaz de la Guerra (1772-1777)», *Hispania Sacra*, vol. 66, 2, 2014, pp. 397-419.
- , «La represión antiluliana del obispo Díaz de la Guerra en Andratx», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina D'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 24, 2014, pp. 89-105.
- y RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Un conflicto universitario y los orígenes de la represión antiluliana del obispo Juan Díaz de la Guerra en el seminario de Mallorca», *Studia Historica. Historia Moderna*, 37, 2015, pp. 323-350.
- , «Represión académica en la Mallorca del siglo XVIII. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la clausura del colegio de la Sapiencia en 1773», *Chronica Nova*, 41, 2015, pp. 195-209.
- , «Ramón Llull y los franciscanos de Palma: la protección del culto público durante el siglo XVIII», *Archivo Ibero-Americano*, 76/282, 2016, pp. 247-270.
- , *La cruzada antilulista. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la persecución del culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*, Palma, Edicions Seu de Mallorca, 2017.
- , *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII. Fervor, persecución y condena*, Madrid-Porto, Sínderesis, 2018.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *Intervención de la Santa Sede en la causa luliana*, tesis doctoral inédita, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1961.
- , *Los jurados de Mallorca y la institución de la Causa Pía luliana*, Palma, Boletín de Información Municipal, 1970.
- , «Un capítulo sobre el lulismo mallorquín, el Te Deum de 1750», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul-liana*, 45, 1989, pp. 333-341.
- PLANAS ROSSELLÓ, Antonio, «Los juristas mallorquines del siglo XVIII», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina D'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 12, 2002, pp. 37-97.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Pasquines lulistas y antilulistas en 1750», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul-liana*, 65, 2009, pp. 285-300.

- , «Sobre la denominación histórica de la Universidad de Mallorca: problemas institucionales e ideológicos en torno al lulismo», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, vol. 13, 2, 2010, pp. 237-263.
- , «El lul·lisme i l'antilul·lisme dels juristes mallorquins als segles XVII i XVIII», *Studia Lulliana*, 50, 2010, pp. 73-95.
- , «En torno a la supresión del connotativo 'Luliana' de la denominación histórica de la Universidad de Mallorca», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina D'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 21, 2011, pp. 103-119.
- , «La imposición del nombre de *Ramon Llull* en el bautismo: dos casos jurídicamente controvertidos en Mallorca durante el año 1763», *Hispania Sacra*, 64, 2012, pp. 259-278.
- , «Las cátedras tomistas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1824)», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 83, 2013, pp. 345-368.
- , «Los colegiales del Pontificio Colegio de la Sapiencia de Mallorca durante el siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 23, 2014, pp. 238-257.
- , «Ensayo bibliográfico sobre la historia del lulismo (2008-2016)», *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*, 38, 2021, pp. 77-100.
- RIERA, Juan, *Las polémicas lulistas y el Consejo de Castilla (1750-1765)*, Valladolid, Cuadernos Simancas de Investigaciones Históricas, 1977.
- ROSSELLÓ LLITERAS, Juan, «Don Juan Díaz de la Guerra», *Estudios Lulianos*, 28, 1988, pp. 51-70.
- TERRASSA, Gabriel, *Anales del Reino de Mallorca. Siglo XVIII, desde 1770 hasta 1777*, Palma, 1883.
- WOLOCH, Isser, *Eighteenth-Century Europe. Tradition and progress, 1715-1789*, New York, Norton & Company, 1982.

46. FREI MANUEL DO CENÁCULO, TOR. (1724-1814) ¿DISCÍPULO DE RAMON LLULL?

LUCIO M. NONTOL, TOR

Seton Hall University

1. Introducción: ¿Apología o reintroducción del lulismo?

La obra de Llull ha estado rodeada de hostilidad desde sus inicios hasta la actualidad, en parte se debe al estilo muy original que utiliza el mismo Llull en la elaboración de sus obras, un estilo alejado de lo académicamente acostumbrado (escribió en un contexto de predominio escolástico) y distanciado de propósitos meramente intelectuales. Por otra parte, pese a que Llull, se podría decir que en la actualidad goza de un buen número de lectores, sigue siendo desconocido y, en ocasiones genera ciertas «tensiones» por un aparente motivo de la poca «utilidad» que pueda extraerse de su obra. Estas dificultades ya las había experimentado el mismo Llull, su obra gozaba de muy pocos adeptos y de muy poca comprensión, tras su muerte estos inconvenientes no han quedado exentos para sus intérpretes, incluso ha generado sendos debates y polémicas que han perdurado durante muchos años. En Portugal, el franciscano Frei Manuel do Cenáculo, TOR, en el año 1752 abordó e hizo frente a dificultades hermenéuticas y debates académicos similares en su obra titulada: *Advertencias críticas e apologéticas sobre o juízo que nas materias do B. Raymundo Lullo formou o Dr. Apollónio Philo-muso, e comunicou ao público em a resposta ao Retrato da norte-cor, que contra o auctor de Verdadeiro Método de Estudar escreveu o reverendo D. Alethóphilo Candido Lacerda. Satisfaz-se de passagem aos auctores em cujo testemunho se fundou o Dr. Apolónio*, (en adelante AC).

Para salvaguardar la obra de Llull de posibles interpretaciones someras y de frívolas críticas, la tesis que desarrolla el texto de Cenáculo es la reivindicación de la importancia del conocimiento de los objetivos de las obras del autor y la valoración de su filosofía y teología en sí mismas, es decir, en sus propios méritos, sin mediación de otros paradigmas académicos que impidan una correcta intelección. Desplegar esta tesis le llevó a Cenáculo a entrar en un debate doble, por un lado, se une a un debate muy famoso que había provocado la publicación de la obra del sacerdote secular Luis Antonio Verney, *El verdadeiro método de estudar* del año 1746, texto en el que se proponía la reforma de los estudios universitarios de la nación portuguesa y en la que se le acusaba a Llull de ser iluso e «iluminado». Verney señalaba que los teólogos portugueses habían soslayado las Escrituras en sus argumentaciones, además desconocían la opinión de los modernos afirmando ideas

puntuales sin ninguna fundamentación. Disfrazaban su ignorancia con garbosa retórica y obedecían ciegamente el enfoque escolástico¹. Por otro lado, el contexto en el que le tocó vivir corresponde al Siglo de las Luces de Portugal (s. XVIII), lo que implicaba entrar en debates que incluyen varios estamentos esenciales de la sociedad: religioso, académico, social y político. Cenáculo, por lo tanto, entra en escena como un pensador reconocido y estimado en el ámbito portugués, se esperaban intervenciones aclaradoras y orientadoras. En esta situación, uno de los desafíos consistía en integrar el saber, sobre todo, las propuestas de reforma que se estaban debatiendo, dentro de una estructura global que permita solidez y veracidad a todo el conocimiento que se pretendía imponer en las universidades. Las propuestas de Cenáculo van a ser decisivas en los debates en los que participa y su obra sobre Llull, de la que revela un conocimiento muy agudo y un saber científico muy amplio, va a ser uno de los fundamentos de sus propuestas. En este artículo vamos a analizar la obra de Cenáculo sobre Llull acentuando su propuesta: leer y conocer la obra de Llull como un pensador original y maduro y no en función de los intereses tomistas ni desde el prisma de sus censores de la época. AC es el resultado de un debate intelectual y político en el que su autor tuvo que elaborar una apología sobre doctor iluminado cuyo objetivo no fue solo «defender» sino proponer un «nuevo» acercamiento a la obra del pensador mallorquín, lo que ha llevado a decir a algunos investigadores que Cenáculo «reintroduce» a Llull en Portugal, aspecto discutible históricamente, aunque las investigaciones actuales parecen dilucidar esta cuestión. La apología que desarrolla Cenáculo sobre Llull es una propuesta que tiene como objetivo presentar una «nueva» forma de aproximarse a la obra de Llull, lo que implicaba demostrar un dominio del pensamiento del mallorquín. Esa propuesta es la que vamos a desarrollar en este trabajo, para ello hemos dividido el artículo en varios apartados que apuntan a la idea principal².

2. Breve contexto histórico-del lulismo en Portugal durante el s. XVIII³

Estudiar el lulismo en Portugal en una época concreta de la historia nos llevaría todo un trabajo muy extenso que sobrepasaría con creces los objetivos de este

¹ Cf. L. A. Verney, 1952, p. 230.

² Antes de seguir adelante quisiera reconocer la dificultad que conlleva investigar un autor del s. XVIII. El acceso a la obra referida, facilitada en formato digital, no se encuentra en condiciones satisfactorias tanto en su legibilidad como en la puntuación y en la ortografía.

³ Según J.M da Cruz Pontes, la figura de Llull siempre ha estado presente en Portugal desde los tiempos del mismo Llull. Juan Pablo XXI, un Papa portugués ya tenía conocimiento de la escuela luliana en Miramar, asimismo, en Lisboa se conservan importantes obras de Llull, lo que da a suponer que se difundía la doctrina del doctor iluminado. Cf. Cruz Pontes, 1978, pp. 261-277. Actualmente los trabajos de la historia del lulismo en Portugal evidencian cierta continuidad a lo largo de distintas épocas, algunas más sólidas que otras. Cf. F.J. Díaz Marcilla, 2012.

trabajo. En este apartado resumiré algunas pinceladas sobre el lulismo portugués del s. XVIII, o incluso un poco antes, principalmente en lo que ayude a una mayor intelección de la figura de Frei Manuel do Cenáculo TOR.

Un hecho significativo para el lulismo lusitano sucede en el año 1663, en este año, se imprime en Bruselas y se traduce al castellano una de las obras de Llull titulada, *El árbol de la ciencia*. La intención era introducir esta obra en Portugal, sin embargo, la situación que se vivía en el país lusitano no permitió la entrega de la obra en el tiempo esperado⁴, lo que contribuyó a que el lulismo experimentara una especie de decadencia, aunque con ciertos momentos de entusiasmo sin que ello signifique abandono o consolidación de este. Los motivos de este rechazo se deben, en parte, al desconocimiento de la obra de Llull y a la influencia aristocrática (dificultaba los procesos para adquirir las debidas licencias) que propiciaba la lectura de otras tendencias filosóficas y teológicas y el trámite de evaluación que toda obra tenía que someterse al ser publicada o difundida en otra nación. El tiempo transcurrió y finalmente la obra llegó a Portugal. Fue el jesuita portugués, Bento Pereira, nombrado censor por el Santo Oficio para examinar la obra de Llull. Tras un análisis detallado de la obra de Llull –*El árbol de la ciencia*–, el jesuita expresa su hostilidad al doctor iluminado. Su informe (censura) tiene un trasfondo tomista (ausencia de citas de autoridad, dudas con respecto al método luliano, examen de la obra bajo el prisma escolástico). Pese a la erudición que poseía Bento Pereira no logra ver la fecundidad de la obra de Llull. Llull tiene un objetivo ecuménico amplio cuya pretensión es el diálogo libre entre diferentes racionalidades y el encuentro entre diversas creencias, de ahí la ausencia de citas de autoridad (para protegerlas de cualquier ataque) y de cualquier aspecto que imposibilite alcanzar una filosofía profunda y sencilla que aspira al rigor científico. Sin embargo, las ideas de Llull no se examinaron a luz de sus propios méritos sino mediadas por la filosofía y la teología de otros autores lo que refleja que Bento es un experto comentarista que se basa en argumentos de autoridad y no un filósofo y teólogo capaz de apreciar los aportes científicos, filosóficos y teológicos de un pensador tan peculiar. Se le escapan aportes filosóficos y teológicos nucleares de la obra de Llull. Sin embargo, Francisco da Gama Caeiro afirma que este acontecimiento generó reacciones adversas y, a su vez, ciertas simpatías que propiciaban el acercamiento a Llull, por lo tanto, este suceso fue un hecho aislado que no nos puede conducir a caracterizar el siglo XVII como una época antilulista en Portugal, más bien, cabría la posibilidad de pensar en la existencia de ciertas curiosidades sobre el lulismo, fuera e incluso más allá del dominio de la filosofía escolástica, con un alcance marcadamente analítico y erudito⁵.

⁴ Cf. F. Da Gama Caeiro, 1960, 234.

⁵ Cf. Da Gama Caeiro, 1960, p. 240. Esta afirmación nos llevaría a un desarrollo que va más allá de los objetivos de este breve trabajo. Para profundizar en esta cuestión véase. Cruz Pontes, 1978, pp. 261-277.

Otro acontecimiento significativo para el lulismo acaeció en el año 1746, el clérigo portugués Luis Antonio Verney da a conocer su obra denominada *El Verdadeiro método de estudar*. Verney demerita el procedimiento de la enseñanza emanada de la tradición escolástica, propone, por el contrario, una reestructuración de la enseñanza filosófica y teológica en Portugal lo que provocó una polémica que se prolonga fuera de los ámbitos portugueses. Apenas publicada la obra de Verney surgen opositores que llegaron a impugnar el enfoque verneriano⁶. Uno de los más acérrimos críticos de Verney fue el jesuita Francisco Duarte, quien pretendía «anular» y quitar de circulación *El Verdadeiro método de estudar*. Verney y Duarte ocasionaron una diatriba que incluía una serie de aspectos científicos en los que se encontraba el abordaje superficial de la obra de Ramon Llull. En este contexto se sitúa la obra de Frei Manuel do Cenáculo sobre la defensa de Llull. Cenáculo presenta una lectura de la obra de Llull hasta cierto punto inédita. Su visión de Llull es erudita, crítica, histórica y de primera mano. Reaviva el interés y el entusiasmo por la lectura directa de las obras de Llull. Ciertamente que el pensamiento lulista ya tenía una larga tradición en Portugal, podría decirse que Cenáculo reintroduce el lulismo, sin embargo, a través de la figura de Cenáculo se introduce a un Llull polifacético e integrador, incluso desconocido, como bien dice en su obra: «Quiero introducir en la República erudita verdaderas noticias para desmitificar el concepto equivocado que se ha formado sobre [...] Llull, tanto sobre su doctrina como santidad»⁷. El objetivo de Cenáculo es claro, se trata de una presentación original con respecto a lo que se decía de Llull hasta entonces, por lo tanto, para comprender su aporte conviene conocer, al menos brevemente, al autor que ocasionó la puesta en escena de la obra de Cenáculo.

3. La Ilustración en Portugal s. XVIII y Luis Antonio Verney (1713-1792)

Es difícil hablar de la Ilustración portuguesa sin mencionar la figura de Verney (bajo el seudónimo de Barbadinho) y todos los debates y polémicas que desató tras la publicación de su obra en la que propone una reforma de los estudios universitarios en Portugal. Nos referimos a la ya mencionada obra, *El verdadeiro método de estudar*, obra que se enmarca dentro del contexto del conocido Siglo de las Luces. Si una de las preocupaciones principales de la Ilustración es la enseñanza, entonces, la obra de Verney se sitúa en el corazón de las pretensiones del ideario ilustrado⁸. Su

⁶ La polémica sobre la obra de Verney duró aproximadamente 10 años. Intervinieron pensadores muy ilustres y consagrados a la enseñanza al estilo escolástico. Todos estos pensadores se presentaban indirectamente, utilizaban seudónimos con la finalidad de lograr una influencia mayor. Cf. Bravo Lira, 1986, pp. 63-64.

⁷ Cenáculo, 1752, p. 3.

⁸ Luis Antonio Verney nace en Lisboa en 1713. Fue el noveno de 10 hermanos, su padre era de origen francés y éste se encargó de dar una amplia formación en lenguas clásicas y modernas. Su hermano

crítica no se limita solo a la puesta en entredicho al sistema de enseñanza imperante, sino que propone toda una reforma que suscitó muchas reacciones antagónicas. La primera fue del jesuita José de Araújo con su obra *Reflexoens apologeticas* de las que se hicieron tres ediciones⁹. Verney respondió con otro libro titulado: *Resposta as reflexoens* y así se entabló un debate mediante la publicación de varias obras en torno al *Verdadeiro método*. A este debate se sumó el jesuita Francisco Duarte con el texto denominado *Retrato de Mortecor* al que Verney respondió con otra publicación titulada, *Parecer do Doutor Apolonio Philomuso* y, a su vez, Duarte replicó con su *Iluminação Apologetica do Retrato de Mortecor*¹⁰. Como se puede apreciar, esta época estuvo envuelta en polémicas y debates que pretendían el mejoramiento y la reestructura del sistema educativo portugués bajo una política que favorecía y promocionaba la apertura y la renovación del enfoque tradicional. El rey Joao V (1706-1750) protegió a Verney y a toda la Congregación del Oratorio debido a su carácter progresista y renovador en detrimento de la Compañía de Jesús que defendía la tradición más conservadora que hasta entonces había sido protegida por los monarcas portugueses. La Congregación de san Felipe Neri aprovechó la ocasión para entrar a «demoler» la enseñanza oficial dirigida hasta entonces por los jesuitas vinculados directamente con Roma.

En este contexto tan delicado y tan importante aparece la figura del Ministro de gobierno Sebastião José de Carvalho e Melo, conocido como el Marqués de Pombal, quien propició que la polémica entre oratorianos e ignacianos se agudizara hasta llegar a acusar a los jesuitas de monopolizar la enseñanza y encasillarla en metodologías atrasadas. La polémica culminó con la expulsión de jesuitas de Portugal en 1759. El Marqués de Pombal, gobernante ilustrado, emprendió una reforma radical en todo el país, le interesaba la reestructura pedagógica y social. Para conseguir sus objetivos en 1770 formó un equipo de estudio denominado: Junta de Providencia Literaria, conformada por un grupo de talentosos intelectuales, entre los que se encontraba nuestro Frei Manuel do Cenáculo, TOR. Pombal encomendó a la Junta, la elaboración de un compendio histórico que fundamente la renovación de los estudios y de los nuevos Estatutos de la Universidad de Coimbra¹¹. En este documento se cita el *Verdadeiro método* de Verney pero no se siguen las ideas de reforma. Pese a la simpatía que gozaba Verney entre los gobernantes no se llegaron a entender del todo con Pombal. En cambio, parece ser que Cenáculo tenía un carácter más integrador y su obra gustaba más que la de Verney. Cenáculo conocía muy bien

Diego fue de la congregación de san Felipe Neri, los oratorianos y Luis fue un sacerdote secular. Dos de sus hermanas también fueron religiosas. Para una mayor profundización en la figura de Verney y su aporte, véase: De Andrade, 1966, pp. 215ss.

⁹ De Piedade, 1748.

¹⁰ Cf. Duarte, 1752.

¹¹ Cf. Junta de Providencia, 1972.

la obra de Verney y todos los debates que se generaron en torno a ella, la valoraba con respeto, sin embargo, se sorprendió que un intelectual como Verney citara a Ramon Llull sin conocerlo y sin leer su obra y calificarlo de iluso. En este contexto político e intelectual de alto nivel, Cenáculo presenta su obra sobre Ramon Llull.

4. Breve apunte biográfico

Si nos preguntasen ¿quién fue Manuel do Cenáculo? No cabe duda de que fue un verdadero discípulo de Llull. En su figura encarnaba muchos aspectos fundamentales de su talentoso maestro. Destaca, sobre todo, su carácter polifacético tanto en su formación como en su actuación, veamos:

Formación poliédrica. Lo demuestra en todos los trabajos que publicó y en todos los cargos que desempeñó. Eclesiástico (Provincial y Obispo), político, pedagogo, filósofo, teólogo, reformador, historiador, etc. La amplitud de conocimiento que poseía le permitió estar atento a las necesidades de las personas y proponer soluciones efectivas encaminadas hacia la ciencia sin que esto suponga un soslayo de su visión cristiana y de los principios de su Orden Franciscana.

Espíritu armonizador. Durante toda su vida se caracterizó por ser un personaje que aúna las diversas tendencias y enfoques científicos. Prueba de ello es su libro sobre Llull, en donde presenta una panorámica histórica y hermenéutica global de la obra del doctor iluminado. Adicionalmente puede observarse las diversas obras que diseñó, tales como la creación de bibliotecas, museos, centros de estudios de lenguas clásicas y orientales y la reforma universitaria. Toda esta actitud conlleva un elemento subyacente que recorre la obra de Cenáculo, la indisolubilidad entre teoría y práctica en la construcción de una sociedad política y religiosa.

Sentido de misión como ayuda al discernimiento y a la búsqueda del bien. En el momento de cambio, transición y crisis en Portugal, se requería una actitud clarificadora; Cenáculo señaló un camino de desarrollo social basado en la educación, el conocimiento y la fe. Abordó temas como la formación de maestros y clérigos y debatió sobre «qué enseñar» y «cómo enseñar» para evitar «acomodo» hacia quien enseña o repite el conocimiento de «moda» sin previo discernimiento.

Este personaje nació en Lisboa en 1724 y murió en Évora en 1814. Vivió en una época de profundos cambios, sobre todo, la aparición de una «nueva inteligibilidad» que pretendía someter las realidades propias de la naturaleza humana a sus propios paradigmas, es decir, el orden social, cultural, político, educativo, religioso y económico deberían, a su juicio, estar bajo su dominio. Se requería, en este contexto, una personalidad que supiera integrar el espíritu de la época con lo valioso de la

tradición. Cenáculo encarna esa síntesis de tradición y apertura con su respectiva correspondencia en la acción.

4.1. Cenáculo, ¿discípulo de Ramon Llull?

Esta pregunta da título a mi exposición y es el hilo conductor de este trabajo. Entonces, lo que puedo decir es esto: la publicación de una obra sobre Llull en un contexto tan delicado y de tanta relevancia social corresponde no solo a una afinidad de pensamiento o a una especie de «simpatía franciscana», sino que, más bien, señala la raíz luliana en toda la obra del portugués. Llull es, sin duda, una figura que lo marca, ya que está presente en los aspectos señalados de su biografía: su interés pluridisciplinar en su formación y en su obrar. Llull le abre vías de reflexión inéditas que le permiten integrar el saber tradicional con el nuevo conocimiento que propiciaba la Ilustración. Le permite diseñar la viabilidad de una época crítica de la historia de Portugal. En el fondo, comparten una sensibilidad común: el retorno de la humanidad hacia Dios a partir de un diálogo intercultural.

En esa época había una gran diferencia con respecto a los países vecinos, la ilustración lusitana aparentemente no marginó la religión de su proyecto de reforma, más bien, podría decirse que se convierte en un recurso que ayuda a la reforma, por eso, cabría decir que Cenáculo pretendía hasta cierto punto una «ilustración luliana» que propiciara una razón ilustrada en la que cupiera la dinamicidad o la retroalimentación mutua de fe y razón. Se entiende, de este modo, su reacción frente a quienes pretenden frivolar la obra de Llull con argumentaciones someras que hacen del doctor iluminado un desconocido y extraño. Estas situaciones le sirven a Cenáculo para presentar su lectura de Llull y aclarar confusiones y acusaciones fútiles. Así es como se origina su texto sobre Llull, AC., obra que se sitúa en medio de dos debates muy importantes: el primer debate es el que ya venimos reseñando con respecto a la ilustración portuguesa y el segundo debate corresponde al lulismo. La célebre polémica lulista entre el benedictino Benito Jerónimo Feijóo y el cisterciense Antonio Raymundo Pasqual repercute en Portugal a través de la obra de Cenáculo con un estilo erudito y crítico. Es relevante conocer estos acontecimientos con el fin de hacer una correcta intelección de la obra de Cenáculo. Una lectura superficial de la misma podría llegar a decir que las razones por las que Cenáculo escribió esta obra se deben a «tres líneas»¹² en las que Verney, en su *Verdadeiro método de estudar*, apenas refirió a Llull y no fue muy severo con respecto a otros críticos del mallorquín.

¹² En la carta VIII del *Verdadeiro método de estudar* de Verney se dice: «No hablo del método de Raimundo Lulio de Mallorca, porque, por su oscuridad, no tenía seguidores, salvo algunos mallorquines, más locos que él».

Sin embargo, los motivos que llevaron a Cenáculo a la publicación de una obra sobre Llull no solo fue una reintroducción del lulismo o una defensa de este, más bien, fue el convencimiento de que el lulismo representaba una alternativa suficientemente capaz para organizar el conocimiento filosófico y científico de la época. Veía en la obra de Llull una racionalidad afin con el método matemático y con el espíritu del Siglo de las Luces. Cenáculo buscaba una presencia nueva y eficaz del lulismo hasta entonces poco conocida, sin embargo, no llegó a buen término debido a cuestiones políticas en las que Cenáculo acaba siendo condenado y encarcelado. Su presencia reflejaba un conocimiento profundo de la obra de Llull y, al mismo tiempo, un declive del lulismo en Portugal. No hubo lulistas de la talla intelectual de Cenáculo que continuaran su obra y tampoco hubo una ilustración tal como la pensaba el portugués. Ahora bien, ¿en qué consistió su apología sobre Llull?

4.2. Apología sobre Llull

Este es el título que Cenáculo elige para su obra. *Advertencias críticas e apologéticas sobre o juízo que nas materias do B. Raymundo Lullo formou o Dr. Apollónio Philo-muso, e comunicou ao público em a resposta ao Retrato da nortecor, que contra o auctor de Verdadeiro Método de Estudar escreveu o reverendo D. Alethóphilo Candido Lacerda. Satisfaz-se de passagem aos auctores em cujo testemunho se fundou o Dr. Apolónio*. Es un título extenso que revela dos realidades: la primera, es el reflejo del conocimiento y la evolución de las polémicas en torno a la obra de Verney y la segunda es que aclara hacia dónde se orienta su ofensiva y las intenciones de la obra. Como dice expresamente al inicio de su obra «quiero introducir en la República erudita verdaderas noticias que van a desmitificar el concepto equivocado que se ha formado sobre [...] Lull, tanto sobre su doctrina como de su santidad»¹³. Estas palabras van en consonancia con su estilo renovador que por un lado quiere combatir el método escolástico tradicional y por otro lado quiere sintonizar con el matematismo propio de la época¹⁴.

Cenáculo cree haber encontrado en Llull un soporte de un filósofo y santo que le permite preparar y apoyar el nuevo espíritu de las Luces. Treinta y nueve años después de la publicación del libro sobre Llull, en su famosa obra *Cuidados literarios* emplea el lulismo para combatir la aparente incompatibilidad de conocimientos¹⁵.

¹³ Cenáculo, 1752, p. 3.

¹⁴ En cuanto al «matematismo» de la época, Cenáculo encuentra su prueba perfecta en el sistema luliano. Las ventajas que pensó encontrar en el lulismo, que, por una notable coincidencia, son las cualidades de simplicidad, la racionalidad del sistema y la afinidad con el método matemático. Cf. Cenáculo, 1752, pp. 13-14.

¹⁵ Cenáculo, 1788, pp. 21-23. Para Llull existe una verdad y para acceder a ella se necesita un método. Ese método es su *Ars*. Es un método en donde confluyen las distintas ciencias. Los discípulos de Llull no

Este uso del lulismo como instrumento para el debate y apoyo al matematismo iba al ritmo de la época, como dice Caeiro, «Cenáculo reacciona contra la filosofía escolástica y no como una antipatía personal a un cierto profesor [...] o tema [...]. Es una orientación consciente fomentada por el contexto europeo [...]. Al lado de esta oposición se encuentra un número reducido de intelectuales franciscanos»¹⁶ que iban por la misma línea, pues, deseaban un nuevo rumbo filosófico oficial de la Provincia franciscana TOR en Portugal. El lulismo de Cenáculo está diseminado en toda su obra, de momento, veamos, qué cuestiones empleó para responder a la acusación de Verney.

-*Una base histórica.* La obra sobre Llull tiene un estilo apologético que nos recuerda a Platón escribiendo la apología de Sócrates, había comprendido que filosofar significa vivir dialogando o permanecer en un examen perenne de sí mismo y de sus interlocutores con el fin de abrazar la verdad venga de donde venga. Cenáculo se orienta por este camino, examina la acusación de sus contertulios y despliega su propuesta. La raíz de la respuesta de Cenáculo se encuentra en la carta VIII del *Verdadeiro método de estudar* de Verney que afirma: «No hablo del método de Raimundo Lulio de Mallorca, porque, por su oscuridad, no tenía seguidores, salvo algunos mallorquines, más locos que él»¹⁷. Cenáculo escrudiñó estas breves líneas de una obra medular que tanta polémica y tanta producción literaria había causado en los eruditos portugueses y en la política interna como fuera de ella. Era necesario impugnar esta acusación por el bien de la humanidad y por el bien del lulismo, no se podía seguir refrendando una acusación falsa. Los eruditos y la República se habían hecho una idea equivocada de la obra de Llull que hasta entonces ningún intelectual se había pronunciado. Era inédita la intervención de Cenáculo en este sentido. La base para corregir a los acusadores radicaba en el desconocimiento de la obra de Llull y en la ignorancia histórica de la Iglesia y del lulismo. Cenáculo asevera que quien llama «loco» a Llull es frívolo e insensato debido a que repiten monótonamente acusaciones sin un análisis histórico previo, en este caso, invita a sus contrincantes a una lectura atenta de las fuentes, si se afirma que: «Raimundo Lulio dice más de cien herejías, que ya habían sido condenadas por orden de Alejandro V, [...] Gregorio XI repitió las mismas condenas», entonces, si se precian de conocer y citar a Alejandro V, dice Cenáculo, entonces «debería decir Alejandro IV porque Alejandro V es treinta años posterior a Gregorio XI»¹⁸. A partir de esta constatación histórica, Cenáculo continúa su indagación y encuentra que las autoridades

hacen siguen estas orientaciones marcadas por Llull. Cenáculo se inserta en esta tradición. Una de las preocupaciones esenciales de la Ilustración es la enseñanza, la difusión de las Luces. A Llull le interesaba la ilustración del pueblo. Dar ciencia al pueblo. El talante apologético es propiamente lulista.

¹⁶ Cf. Da Gama Caeiro, 1959, p. 10.

¹⁷ Verney, 1950, pp. 28-29.

¹⁸ Cf. Cenáculo, 1752, pp. 5-6.

eclesiásticas que se cita para acusar a Llull son dispares y no coinciden con la verdad histórica. Han copiado condenas y han construido una falacia histórica, «Gregorio XI condenó a Llull después que había muerto. Llull murió antes de 1378, año en que fallece Gregorio XI». Además, dice Cenáculo, «las supuestas herejías que se menciona ya estaban contenidas en las que Eymeric presentó para la condena»¹⁹. El análisis profundo que hace Cenáculo se orienta en dos sentidos, el primero es que obliga a sus interlocutores a un estudio serio y detallado de sus afirmaciones y a no dejarse llevar por la «moda» del momento, repetir acusaciones para sintonizar con los debates de la época y, el segundo, Cenáculo trasciende las acusaciones de Verney a Llull y estudia y aclara, al parecer, todas las acusaciones que se habían realizado en contra de Llull hasta ese momento.

-Cuestiona la rigurosidad científica de la obra de Verney. Pasaron seis años aproximadamente para que Cenáculo pueda escribir una obra sobre Llull tras la publicación de la famosa obra de Verney. Seis años en los que se iban sumando publicaciones que ahondaban en el debate y en los que se veía comprometida la figura de Llull. Sin embargo, este tiempo transcurrido se torna como una oportunidad académica y política para que Cenáculo construya una de las intervenciones más agudas y originales contra la obra de Verney. Pese a la valoración positiva que hace Cenáculo del texto de Verney, su crítica al modo de enseñanza tradicional y la propuesta de renovación, afirma que se parece más a un discurso crítico-político que a un verdadero método de estudio. No entiende de reglas ni de principios y al no entenderlo cree que su propuesta es única y a partir de ella descalifica cualquier otra alternativa como el caso de Llull. El método luliano es «similar» al método matemático, quien no lo entienda llegará a pensar que se trata de un «laberinto» ininteligible. Con esta postura, Verney induce a una lectura errónea de textos fundamentales de la tradición, prueba de ello representa la figura de Llull. No es difícil observar que la doctrina de Llull no es infusa (en todo caso la gracia de Dios le hizo abandonar sus vicios y pecados), tampoco ha generado herejías, ni una Iglesia paralela en los cuatro o cinco Concilios después de su muerte. Desde esta óptica, no tienen sentido las críticas que se hacen a Llull como tampoco tienen sentido las proposiciones que hizo Eymeric²⁰. El testimonio es necesario pero insuficiente para elaborar un proyecto científico, es preferible, dice Cenáculo, leer directamente al autor en cuestión y no confiar tanto en las traducciones que, a veces, inducen al error como lo demuestra Verney en sus afirmaciones referidas a Llull²¹.

¹⁹ Cf. Cenáculo, 1752, pp. 6-9.

²⁰ Cenáculo, 1752, p. 13.

²¹ Podría pensarse que esta idea de Cenáculo es arbitraria, sin embargo, era su estilo que le permitía evitar repetir las «modas» intelectuales de la época. Cuando los intelectuales emitían juicios contra la Escolástica reaccionó defendiendo la lectura de las obras de valor filosófico, como son las de San Buenaventura, Alejandro de Ales, Santo Tomás de Aquino; y, en Mística, Ascética y Patrística,

-Teología de la Gracia. A partir de una comprensión de la autocomunicación de Dios y hombre que se hace posible en Jesucristo, Cenáculo crítica a quien acusa a Llull de haber recibido una ciencia infusa. Dios no infundió inmediatamente una doctrina a Llull; las apariciones de Jesucristo al pensador mallorquín no deben interpretarse como una revelación científica ni tampoco suponen una ilustración superior, en todo caso posibilitan el desarrollo natural de los dones recibidos, como dice nuestro filósofo portugués, «cuando Dios infunde algún don, permite que las causas segundas obren según su disposición natural»²², por eso, la gracia de Dios ordena los dones hacia fines santísimos. En cambio, cuando se obra por fines naturales sin la intervención de la Gracia sucede que el obrar humano queda limitado y genera estilos de vida adversos a los que la Iglesia proclama, véase el estilo de Jansenio, Lutero o Calvino. Hay que recordar que el estilo de Llull es un estilo original, no imita la elocuencia que está vigor, más bien, se sitúa en consonancia con la Gracia divina, pues todos sus escritos empiezan afirmando «a honra de Dios para la salvación de las almas y la invitación al martirio»²³. Desde esta perspectiva, Cenáculo afirma que podemos llamar a Llull «iluminado», «restaurador de la Iglesia», etc., siempre y cuando se aclare y se sitúe dentro de estos lineamientos.

4.3. La irracionalidad de la condena contra Llull

El antilulismo que se profesaba en la época de Cenáculo procedía de una «tradición» que se remonta al gran Inquisidor catalán Nicolau Eimeric (1320-1399) de la Corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIV. Desde aquellos tiempos la condena continuaba como elemento subyacente de todas las acusaciones contra Llull. No se leía las obras de Llull, tan solo se consideraba como criterio de ortodoxia la mencionada condena, sin embargo, la repetición monótona en el contexto académico del momento resultaba poco rigurosa y anacrónica debido a que encerraba muchas falacias que impedían un acercamiento exento de prejuicios a la obra de Llull. Cenáculo elabora un análisis histórico-crítico señalando las falacias que han propiciado una lectura frívola de la obra Llull, veamos:

Falacia ad verecundiam. La veracidad de la condena a Llull está vinculada a la autoridad que representaba Eimeric, como si eso proporcionase una garantía absoluta. El contenido de la condena se reduce a proposiciones sacadas de contexto, en donde se refleja una ausencia de rigurosidad analítica y poca profundidad en la

reconocía la primacía a los autores antiguos sobre los coetáneos. Una prueba clara de la modernidad de su espíritu científico es su estudio acerca de la Inmaculada Concepción de María, en el que se enlazan, maravillosamente, la Tradición, la Escritura y la Patrística.

²² Cenáculo, 1752, p. 19.

²³ Cenáculo, 1752, p. 21.

lectura de los textos del pensador mallorquín²⁴. A partir de esta lectura varios autores se han limitado a seguir a Eimeric sin atender a las circunstancias de la Bula. Cenáculo propone un acercamiento a Llull sin que se tenga que presuponer la autoridad de Eimeric, para ello hace un estudio histórico en el que afirma que Benedicto XIII encargó examinar cuidadosamente la doctrina luliana y tras un análisis extremadamente riguroso se concluyó que no existe proposición alguna en contra de la fe. Del mismo modo, analiza muchos procesos de las distintas bulas y condenas a Llull y observa que en el Reino de Aragón el lulismo gozaba de libertad hasta 1371. La Bula de Eimeric de 1377 estaba precedida de la bula condenatoria del lulismo de Gregorio XI. En 1371, en efecto, el propio inquisidor aragonés advirtió al Papa del peligro y éste mandó al arzobispo de Tarragona que le llevara sus obras para examinarlas. Para entonces, 1377, el dominico ya había sido destituido de su cargo y se encontraba en la Corte Pontificia²⁵. El fundamento antilulista se encuentra en la Bula de Eimeric y, una vez, cuestionada la validez de los cimientos contra Llull queda invalidada la veracidad del documento condenatorio del fraile dominico.

Falacia ad hominem. Cenáculo afirma que sin haber leído a Llull se niega la veracidad de sus ideas y se extrae conclusiones resaltando una serie de aspectos negativos del pensador mallorquín. Se dice que Llull no pertenece al círculo de los peritos, expertos, sino que es un mercader, no escribe en lengua culta, es un laico poco instruido y, por ende, no forma parte del grupo de maestros. Juega con las palabras y sus seguidores no son diferentes de él, incluso de menor calidad. Eimeric no conoce las ideas de Llull, ni le interesa, aunque afirme que le conoce. Esta ignorancia le ha llevado a manipular los escritos lulianos y a escudarse en la bula gregoriana con el fin de desprestigiar al doctor iluminado²⁶. El inquisidor construye un Llull a su gusto y a su medida, hecho que no le permitió entrar en un verdadero diálogo. Cenáculo cita a Antonio Riera, quien escribe una carta al Papa manifestando su falta de objetividad por parte del que emite la acusación. En el año 1395 Antonio Riera viaja a Aviñón para encontrar la bula gregoriana, sin embargo, no la encontró. Al parecer Eimeric seguía residiendo allí. Cuatro años más tarde, en 1399 Eimeric fallece y el Rey Martín I no tenía interés por el fraile dominico. Ya en el año 1419 finalizó la acusación eimericiana. Una vez disuelta y aclarada la raíz de las acusaciones contra Llull, Cenáculo cree que las demás acusaciones son de menor importancia de autores imprudentes e ineptos que no llegan a comprender que el fantástico es Eimeric y no Llull²⁷.

²⁴ Cenáculo, 1752, p. 24.

²⁵ Cf. Cenáculo, pp. 26-27.

²⁶ Cf. Cenáculo, 1752, pp. 30-35.

²⁷ Cf. Cenáculo, 1752, pp. 37-38.

Falacia Post hoc ergo propter hoc. A partir de Eimeric, la condena se generalizó y atravesó siglos y países. Cenáculo señala algunas acusaciones de Verney que prueban la falacia tales como «Es fantástico, visionario y un verdadero loco [...] pretende persuadir de que tiene una doctrina dada por Dios»²⁸. Este hombre no es prudente, es un inepto, así como las reflexiones de *Retrato de Morte...*, los escritos de Lacerna, todos ellos están influidos por fuentes inciertas, basadas en las mismas fuentes que utiliza Verney, lo que refleja un desconocimiento de la obra luliana.

4.4. ¿Apología luliana?

A partir de lo dicho, Cenáculo elabora una especie de apología que más que aclarar los errores sobre Llull y defenderlos, que ya los había hecho, elabora una serie de lineamientos con la pretensión de dejar sentada las bases para un acercamiento directo a la obra de doctor iluminado, es decir, al leer a Llull se debe saber de que se está afrontando a un pensador competente con aportes originales capaz de fomentar una reforma espiritual, social, filosófica y política como también apta para dialogar con diferentes racionalidades. Captar los objetivos de la obra del pensador mallorquín requiere considerar lo siguiente:

Objetivo misionero. Una de las bases fundamentales que se debe considerar a la hora de leer la obra del pensador mallorquín es que su obra defiende la fe católica cuyo objetivo es la conversión de los infieles, con lo cual, su significado y contenido están planteados desde el dato «revelado»²⁹ y en consonancia con la vida de otros santos como san Juan de la Cruz, San Francisco de Asís, etc.³⁰. Debe considerarse que el proyecto luliano tiene como finalidad la misión, la evangelización, lo que implica que todas las «obras de Llull siempre empiecen implorando el favor divino, para que todo suceda para gloria de Dios y para que no se equivoque en el modo de proceder como muchos cismáticos»³¹. La confianza no está en propio Llull sino en Aquel a quien se expone en la misión.

Obsérvese el estilo de vida. Mucho se puede decir y escribir sobre un autor o un tema, sin embargo, la seriedad de un proyecto evangelizador como el que pretendía Llull debe corroborarse con la dimensión práctica. Un proyecto de tal envergadura no puede quedar reducido a la epistemología sin que incluya la ética. Cenáculo ve en el

²⁸ Cenáculo, 1752, p. 40.

²⁹ El gran desafío con el que se confrontó Ramon Llull fue el fracaso de la conversión de los judíos y, sobre todo, los musulmanes de su tiempo. El modelo de diálogo citando a autores había colapsado. Llull cree que no es suficiente refutar la religión del otro, se requiere una prueba racional de la verdad del cristianismo. Incluso para proteger el cristianismo conviene no mencionar directamente autoridades, aunque implícitamente estén presentes.

³⁰ Cenáculo, 1752, p. 45.

³¹ Cenáculo, 1752, p. 51.

Llull una síntesis equilibrada entre la teoría y la práctica. Asevera que Llull pasó toda su vida en disputas con infieles y escribiendo libros para su conversión. Sería un crimen decir que Llull finge la revelación para engañar al mundo. Si fuera así no tendría correspondencia con la virtud que se autoexige y práctica. Resistir tantas peripecias como lo escribe en su libro *Desconsuelo* no tendría sentido. Tantas peregrinaciones que realizó, su respeto incondicional al Papa, a las autoridades eclesiásticas son pruebas fidedignas de su amor a Dios y a la Iglesia. No es posible ver su infidelidad a la fe verdadera, incluso dentro sus objetivos se consideraba la reconquista de Tierra Santa lo que implica que no le importaba confrontarse con los enemigos de la fe. Además, si observamos el estilo que práctica, suscitar la conversión por medio de la razón, el uso de su método que lo costó la prisión en tierras musulmanas hace que se pueda ver indicios de un verdadero discípulo de Cristo, por lo tanto, no es prudente y sensato afirmar que Llull fingió. Para Cenáculo, el estilo de vida de Llull era un correlato de su pensamiento, por eso, continúa defendiendo que el don de la apología y el celo por la fe hacen de la vida de Llull una vida martirial y encaminada hacia la santidad. No cabe, por ende, como dicen sus adversarios, atribuir el *Ars* de Llull a su imaginación; la fantasía humana no produce efectos tan elevados. Verdaderamente Dios obró en Llull, habiendo sido un hombre «analfabeto», se dice que no sabía más que leer y escribir, salvo un breve tiempo de gramática en París, entonces ¿cómo un hombre así pudo volverse erudito?³² El diablo no coopera para los actos de virtud³³, ¿cómo puede afirmar enunciados tan profundos que ni la ciencia hasta entonces era capaz de decir?

Evitar la lectura de fuentes secundarias y la crítica superflua. En contra de Llull se suele decir que «con palabras ininteligibles quería reformar todas las ciencias»³⁴. Cenáculo afirma que quien defiende esta tendencia carece de profundidad y reflexión, suele confundir el método luliano con la cábala, sin embargo, si se examina con detenimiento resulta que hay una diferencia esencial. Utilizar el arte luliano requiere de un artista erudito, quien no lo es le parecerá superfluo e inútil con el agravante que podría instalarse en la ignorancia. El artista debe saber combinar y aplicar todas las figuras al tema en cuestión, precisamente ahí radica la dificultad para sus críticos. Creen que la estructura de método es superflua, no lo comprenden, tampoco entienden las cámaras del Arte en las que se explica las diversas combinaciones. Cenáculo explica el funcionamiento del Arte y aclara que quien quiera poner en práctica el *Ars* requiere de una conversión intelectual y práctica, de lo contrario, siempre cabe la posibilidad de tergiversar las verdaderas intenciones del método luliano como ya ha sucedido en autores aparentemente académicos. Véase

³² Cenáculo, 1752, p. 54.

³³ Cenáculo, 1752, p. 55.

³⁴ Cenáculo, 1752, p. 55-56.

en este sentido «el retrato que hace Verney, en el que lo pinta como loco e impostor»³⁵. Del mismo modo, Apolonio imagina las acusaciones que hace a Llull. «La locura no es de Llull, en su crítica no hay coherencia, en todo caso el loco es Barbadiño que se funda en una idea falsa difundida por Lacerna»³⁶, «Que fue venerado y llamado mártir cuando la Iglesia no lo denomina así»³⁷, «se le acusa que murió en el mar de África, sin embargo, se sabe que murió en el mar de Mallorca»³⁸. Cenáculo deja para el final de su escrito estas cuestiones porque las considera que son críticas llevadas por el entusiasmo más que por el análisis académico y el afán de progresar en el conocimiento. Se sabe, dice Cenáculo, que en la historia de la Iglesia ha existido muchos casos en los que la Iglesia no los ha declarado santos como tal o plenamente objetos de fe, sin embargo, los venera. Finalmente, para nuestro autor, los críticos casi todos son fanáticos. Son críticos sin pruebas. Se liberan de la erudición simplemente por el hecho de haber leído al autor que critican y ponerse en sintonía con la crítica de «moda».

5. Conclusión

La tesis que hemos pretendido sostener en esta investigación es si Frei Manuel do Cenáculo, TOR, es un verdadero discípulo de Llull. El análisis de su obra sobre el pensador mallorquín nos ha posibilitado sostenerlo. Los motivos que nos llevan a afirmarlo se encuentran en el compromiso del pensador portugués con su vocación y con el contexto de la época.

El primer aspecto nos referimos a que Cenáculo era un clérigo que había comprendido que la enseñanza está subordinada a las verdades de fe y a la ortodoxia de la Iglesia. La enseñanza plasmada en la Sagrada Escritura, que debía ser leída y releída, también debe ir acompañada de la lectura de intérpretes académicos y comentaristas de la Iglesia.

El segundo aspecto señala que Cenáculo era un hombre comprometido con los ideales de la Ilustración y asumía que la religión no cuestiona la búsqueda de la verdad a través de la ciencia y el conocimiento científico, al contrario, la ciencia acerca al hombre la Dios. El vínculo entre religión y ciencia no es incompatible, más bien, posibilitan una mayor comprensión de los designios de Dios. Cenáculo encuentra en Llull un aliado, un pensador que combina estos dos aspectos a la perfección. Un hombre de fe y un intelectual.

³⁵ Cenáculo, 1752, pp. 60-69.

³⁶ Cf. Cenáculo, 1752, pp. 70-75.

³⁷ Cenáculo, 1752, p. 76.

³⁸ Cenáculo, 1752, p. 95.

Por lo tanto, la obra que ha sido objeto de análisis de este trabajo se debe leer considerando el compromiso religioso y político que Cenáculo había asumido y, sobre todo, distinguir entre el pretexto de la obra y la verdadera finalidad por la que se escribió una defensa sobre Llull. Quien pretenda quedarse en la mera apología obviando los debates en las que estuvo inmerso su autor podría decir que no tiene sentido escribir una obra para responder a una referencia brevísima que hace Verney en su obra. Quien atienda a la verdadera finalidad de la obra comprenderá que Cenáculo «inaugura» un lulismo histórico, erudito y apologético capaz de suministrar un sólido andamiaje para la reforma de la sociedad y, al mismo tiempo, reivindicar un lulismo polifacético más actual en nuestra época que en la suya.

Bibliografía

- BRAVO LIRA, Bernardino, «Verney y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa», *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 21, 1986, pp. 55-109.
- CRUZ PONTES, Jose M. da «Miramar en sus relaciones con Portugal y el lulismo medieval portugués», *Studia Luliana*, 1978, pp. 261-277.
- DA GAMA CAEIRO, Francisco, «Ortodoxia e lulismo em Portugal. Um depoimento seiscentista», *Studia Luliana*, 1960, pp. 233-256.
- , Fr. *Frei Manuel Do Cenáculo. Aspectos da sua actuacao filosófica*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1959.
- DE ANDRADE, Antonio, *Vernei e a cultura do su tempo*, Coimbra, Universidade Coimbra, 1966.
- DE PIEDADE, Fray Antonio, (Araújo, José de, s.j.), *Reflexoens apologeticas a obra intitulada Verdadeiro Methodo de Estudar... expeditas para desaggravo dos portugueses*, Lisboa, 1748.
- DÍAZ MARCILLA F.J., «Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV», *Studia Luliana*, 52, 2012, pp. 81-104.
- DO CENÁCULO, M., *Advertencias críticas e apologeticas sobre o juízo que nas materias do B. Raymundo Lullo formou o Dr. Apollónio Philo-muso, e comunicou ao público em a resposta ao Retrato da norte-cor, que contra o auctor de Verdadeiro Método de Estudar escreveu o reverendo D. Alethóphilo Candido Lacerda. Satisfaz-se de passagem aos auctores em cujo testemunho se fundou o Dr. Apolónio*, Lisboa, 1752.
- , *Cuidados Literários do Prelado de Beja em Graça do seu Bispado*, Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791 (terminado em Beja em 8. de Dezembro de 1788).
- DUARTE, Francisco, *Iluminação apologetica do Retrato de Mortecor*, I parte (Lisboa 1752) y II parte (Lisboa 1752).
- Junta de Providencia, *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra: No Tempo da Invasão Dos Denominados Jesuita*, Lisboa, 1972.
- VERNEY, Luís Antonio, *Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa. Livraria Sá da Costa Editora, 1952.

III. LOS LULISTAS EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

47. RAMON D'ALÒS-MONER, EDITOR DE POESIA LUL·LIANA¹

ANNA FERNÁNDEZ-CLOT

Universitat de Barcelona - Centre de Documentació Ramon Llull

1. Introducció

Ramon d'Alòs-Moner és un dels intel·lectuals catalans que, al primer terç del segle XX, va exercir un paper destacat en la reivindicació de la figura de Ramon Llull com a escriptor. La seva tasca com a lul·lista va estar marcada principalment per dos objectius: d'una banda, fixar la producció autèntica de Llull, amb la corresponent classificació de manuscrits, inventaris i catàlegs d'obres; i de l'altra, donar a conèixer la seva obra catalana, especialment la literària, a un públic general. En aquesta nota ens centrarem en un aspecte que uneix aquests dos interessos: la contribució de l'intel·lectual barceloní a la difusió i l'estudi de les obres lul·lianes en vers.

La trajectòria professional i intel·lectual de Ramon d'Alòs-Moner i de Dou (Barcelona, 1885-1939) es pot resseguir a l'excel·lent semblança biogràfica d'Albert Balcells (2003). Per als objectius d'aquesta contribució, interessa recordar que fou deixeble d'Antoni Rubió i Lluch i que sota els seus auspicis es dedicà a la recerca bibliogràfica sobre Ramon Llull, en el marc de la qual destaca la seva tesi doctoral sobre catàlegs lul·lians (Alòs-Moner 1918). Cal remarcar, també, que va tenir una llarga i forta vinculació a l'Institut d'Estudis Catalans, primer com a secretari redactor (a partir de 1907) i més tard com a membre de la Secció Històrico-Arqueològica (des de 1918) i secretari general (des de 1920); va treballar activament per impulsar i mantenir la Biblioteca de Catalunya, al costat de Jordi Rubió i Balaguer; va exercir de professor als Estudis Universitaris Catalans, a l'Escola de Bibliotecàries i a la Universitat Autònoma de Barcelona, i fou membre, des de 1924, de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. Sens dubte, va ser una figura representativa del procés d'institucionalització de la cultura catalana i va contribuir decisivament a l'estudi de la literatura medieval, amb aportacions sobre Ramon Llull, Arnau de Vilanova, Dante, els bestiaris, la Bíblia catalana, la historiografia o l'epigrafia. Vegem quines són les seves principals contribucions en relació amb la poesia lul·liana i els precedents dels quals parteix.

¹ This paper is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (Consolidator Grant 2017, n. 772762, project MiMus).

2. L'interès per la poesia lul·liana a partir de mitjan segle XIX

Fins ben entrat el segle XIX, l'obra de Ramon Llull havia interessat principalment per la seva dimensió teològica i devocional. En el marc de la Renaixença, en un context de reivindicació de la literatura autòctona, però, l'atenció es va començar a centrar també en les aportacions literàries de Llull com a escriptor. L'any 1859 es va publicar a Mallorca el volum *Obras rimadas de Ramón Lull, escritas en idioma catalan-provenzal, publicadas por primera vez con un artículo biográfico, ilustraciones y variantes y seguidas de un glosario de voces anticuadas*, a cura Jeroni Rosselló (Llull, 1859). Com han mostrat Joan Santanach (2018) i Pere Rosselló (2019), amb aquesta publicació no només es posa la primera pedra per a l'edició de l'obra catalana de Llull, sinó que per primera vegada es reivindica el valor literari de la producció lul·liana.

La voluntat de Rosselló era donar a conèixer la poesia lul·liana amb la «publicacion del testo original de las *obras rimadas* del gran pensador del siglo XIII» (Llull, 1859, p. 22). Amb aquest objectiu, va recollir una àmplia representació de la producció lul·liana en vers (*Plant de nostra dona santa Maria [Desconhort de nostra Dona]*, *Hores de nostra dona santa Maria*, *Lo pecat d'Adam*, les dues poesies del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, *Cent noms de Déu*, *Desconhort*, *Cant de Ramon*, *Dictat de Ramon*, *Aplicació de l'Art general*, *Medicina de pecat*, *Concili*),² però també va incloure alguns textos apòcrifs, donant-los per autèntics (*A vós*, *Déu gloriós*, *Art de l'alquímia [Cantilena]* i *Lo conqueriment de Mallorca*). L'editor partia de deu testimonis manuscrits conservats a Mallorca, entre els quals destaquen un cançoner lul·lià de finals del segle XIV que es va perdre a finals del XIX i no es va tornar a recuperar fins el 1963 (Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 2017), i un altre còdex dels segles XVI-XVII que també recopilava diverses obres en vers (Palma, Arxiu del Regne de Mallorca, fons Societat Arqueològica Lul·liana, ms. 20 [abans, fons Aguiló, ms. 110]).³ Tot i que els criteris de transcripció dels textos són poc curosos, el principal valor de l'edició de Rosselló és que va recollir per primera vegada la poesia lul·liana com a conjunt i va posicionar Llull com a cappare de la literatura catalana (Santanach, 2018, pp. 195-196; Rosselló, 2019, pp. 76-77). És, doncs, el punt de partida d'un lloc comú ben arrelat en els estudis lul·lístics i d'història de la literatura catalana des de la segona meitat del XIX (Badia, Santanach i Soler, 2009, pp. 73-75).

² Només falten la *Lògica del Gatzell*, les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* i els conjunts de proverbis rimats, que no es trobaven en els manuscrits que Rosselló va poder consultar a Mallorca. Per al conjunt del corpus d'obres lul·lianes en vers, vegeu Fernández-Clot, 2016 i Sari, 2018. Per a la datació dels textos, vegeu les fitxes corresponents a la Llull DB.

³ Per a la descripció d'aquests manuscrits i l'ús que en va fer Rosselló en la seva edició, vegeu Llull, 2019, pp. 23-27, 40-42, 54-55; vegeu també Rosselló, 2019, pp. 84-85.

Manuel Milà i Fontanals, al seu estudi *De los trovadores en España*, ja situa Ramon Llull al marge dels trobadors i als orígens de la poesia catalana, i identifica dos trets formals significatius en les seves obres en vers: l'ús de formes populars i la tendència a seguir l'art dels trobadors, com en les poesies del *Blaquerna* (Milà i Fontanals, 1861, pp. 467-471). Més endavant, en l'entrada sobre Ramon Llull al volum XXIX de la *Historie littéraire de la France*, hi ha una secció del catàleg d'obres lul·lianes dedicada als textos en vers (Littré i Hauréau, 1885, pp. 363-370). Els autors situen Llull com el primer poeta de la seva pàtria, remarquen la importància d'aquests textos per a la història de la literatura a Catalunya i Espanya i observen que mereixen un estudi lingüístic i estilístic a fons (p. 363). La seva aportació consisteix a actualitzar el catàleg d'obres de Rosselló (amb l'eliminació de les obres apòcrifes i la introducció dels *Proverbis d'ensenyament*), descriure breument els textos (fent atenció a la data de composició, l'estructura, el tema i la intenció) i donar notícia dels còdexs manuscrits que els conserven.

D'acord amb aquestes referències, Antoni Rubió i Lluch al resum de les lliçons sobre Ramon Llull fetes als Estudis Universitaris Catalans presentava l'escriptor mallorquí com el «patriarca de la nostra prosa científica en llengua vulgar, y pare de la nostra poesia» (Rubió i Lluch, 1911, p. 5). En aquest treball recull les principals dades bibliogràfiques sobre Llull i ofereix una descripció sumària de l'opus lul·lià vulgar, que comença amb la presentació de les obres en vers (pp. 15-18). Destaca l'originalitat de Llull, les relacions amb la poesia trobadoresca, l'ús de provençalismes, el caràcter prosaic i la irregularitat mètrica de les peces més didàctiques, i distingeix l'ús de tres formes principals: formes èpiques franceses, formes líriques trobadoresques i formes populars (principalment noves rimades). L'ordenació i la descripció dels textos segueix Littré i Hauréau (1885), però hi afegeix les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* i la *Lògica del Gatzell*. A més, introdueix algunes valoracions estètiques que serien rellevants per a la recepció posterior dels textos.

Aquestes són les principals fonts a partir de les quals Ramon d'Alòs-Moner va bastir les seves aportacions per a la difusió i l'estudi de la poesia lul·liana als anys 20 i 30 del segle XX.

3. Les antologies lul·lianes editades per Ramon d'Alòs-Moner

A la memòria que van presentar en nom de l'IEC per a la celebració del sisè centenari de la mort de Ramon Llull, Jordi Rubió i Balaguer i Ramon d'Alòs-Moner descriuen amb molta claredat l'interès de la seva generació per l'edició de l'obra catalana de l'escriptor mallorquí:

El segle XIXè i la renaixença catalana havien de fer girar els ulls reflexivament al desconegut valor literari i lingüístic de la obra lul·liana. En Jeroni Rosselló, de Mallorca, a l'iniciar la publicació dels escrits originals de Mestre Ramón, preparava una nova època en la historia del lulisme, en la qual molt més que l'examen de la justesa de les seves proposicions o la llur acceptació com a mètode, interessaria l'escatir la posició espiritual den Lull davant dels problemes que's presenten a la intel·ligencia humana, i la facunda unitat d'idea i acció amb què intentaria resoldre'ls. [...] Cap obra de necessitat més immediata que l'edició de les obres lulianes conservades en català. Podrà semblar aquesta producció curta en nombre, si la comparem amb la llarga serie de llibres que sols ens han arribat en llatí, però és indubtable que constitueix, fins prescindint de son interès filològic, la part de l'*opus* lulià de major valor afectiu i la que més aviat, sense necessitat d'exègesi, pot posar-se directament en contacte amb les nostres gents.⁴

Recordem que a principis del segle XX es va iniciar la col·lecció Obres de Ramon Llull (ORL), dedicada a l'edició de les obres catalanes completes de Llull a partir dels millors manuscrits. A Barcelona, des de la càtedra de Literatura catalana dels Estudis Universitaris Catalans, Antoni Rubió i Lluch havia contribuït significativament a la catalogació i l'estudi de les obres lul·lianes catalanes. Així mateix, des de l'Institut d'Estudis Catalans es va donar suport a la continuïtat de l'edició de les ORL, després que Salvador Galmés assumís la tasca d'editor a causa dels conflictes de la Comissió Editora Lul·liana (Santanach, 2018, pp. 205-208). Als anys 20 i 30, noves iniciatives editorials també apostaven per publicar l'obra catalana de Llull, amb l'objectiu de fer-lo arribar al gran públic.

En aquest marc, Ramon d'Alòs-Moner va publicar dues antologies cabdals per a la difusió de l'obra literària del beat entre el públic general (Llull, 1925 [1928²]; Llull, 1932), i va ser l'encarregat de prologar els volums dedicats a l'edició de les obres en vers dins les ORL (Llull, 1936 i 1938). En aquestes edicions, s'establia un cànon de lectura de les obres lul·lianes en vers que ha marcat profundament la crítica del segle XX.

3.1. *Poesies* (Els Nostres Clàssics, 1925)

L'any 1924 naixia a Barcelona la col·lecció Els Nostres Clàssics, embrió de l'Editorial Barcino, dirigida Josep Maria de Casacuberta. Aquest projecte editorial pretenia contribuir a difondre el coneixement dels autors clàssics catalans, facilitar als lectors no especialitzats l'accés als textos antics i oferir models lingüístics de qualitat (Santanach, 2012, p. 264). D'acord amb aquests objectius, els primers volums d'aquesta col·lecció, de petit format, presenten els textos amb la grafia

⁴ Rubió i Balaguer i d'Alòs Moner, 1913-1914, pp. xxxi-xxxii.

normalitzada d'acord amb les *Normes ortogràfiques* de l'IEC (publicades l'any 1913) i inclouen breus introduccions, notes i glossaris que faciliten la comprensió dels textos.

Després de la publicació del diàleg *Lo somni* de Bernat Metge (1924) i del primer tom de la novel·la *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell (1924), el tercer volum de la col·lecció correspon a una antologia de la poesia de Ramon Llull, a cura de Ramon d'Alòs-Moner (Llull, 1925).⁵ S'hi publiquen les dues poesies del *Blaquerna* (*A vós, dona verge santa Maria* i *Sényer ver Déus, rei gloriós*); el *Cant de Ramon*; el pròleg i els capítols [33] «De Jesús», [41] «D'exoir», [44] «De consolació» i [77] «De servir» dels *Cent noms de Déu*; els capítols [I,1] «D'amor», [I,2] «De temor», [I,3] «De dolor», [I,21] «D'ociositat», [I,22] «De sentir», [II,24] «D'esperança», [V,6] «D'oració de temps» i el colofó de la *Medicina de peccat*; el *Plant de nostra dona santa Maria* [*Desconhort de nostra Dona*]; el *Desconhort* i el *Concili*.

La selecció ofereix una mostra de la varietat de formes que presenta el corpus d'obres en vers de Llull, però respon fonamentalment a un criteri estètic, d'acord amb un concepte de poesia d'arrel romàntica i idealista que valora l'expressió de l'esperit del jo en relació amb l'absolut. Tenint en compte que «l'amor a Déu és la idea central, inspiradora de la producció immensa i variada de Ramon Llull» (Llull, 1928, p. 7), en projectar aquesta concepció estètica en l'obra lul·liana, d'Alòs-Moner i els seus coetanis es fixen en la suggestivitat amb què s'expressa l'amor a Déu i a la Mare de Déu i l'experiència personal en relació amb el projecte missioner de l'autor i la consecució de la primera intenció lul·liana. Això queda clar en les notes sobre el valor poètic de les obres que d'Alòs-Moner introdueix a la presentació general del volum (Llull, 1928, pp. 7-13), i en la distinció que estableix entre *poesia* i *obra rimada*:

No tot allò que En Llull escrigué en rima és poesia, ni les seves obres rimades — salvant casos esporàdics— són les més interessants en aquest aspecte. Ramon Llull poeta, en lloc (*sic*) no es manifesta tant com en molts dels seus tractats escrits en prosa, entre altres el magne *Llibre de Contemplació* i la novel·la *Blaquerna*, que conté aquell breviarí místic que es diu *Llibre d'amic e amat*.⁶

Per tant, en aquesta antologia, titulada *Poesies*, només es recullen les peces en vers que, més enllà de l'ús de la mètrica i la rima, es poden considerar més emotives i més inspirades, en les quals destaca sobretot el lirisme trobadoresc, la força dramàtica i la veu autobiogràfica de Ramon Llull com a poeta.

⁵ Aquest volum es va reeditar tres anys després, el 1928, amb una revisió de la introducció i les notes i amb diverses correccions gràfiques al text. D'ara endavant les citacions es donen a partir d'aquesta segona edició.

⁶ Llull, 1928, p. 13.

En la introducció, seguint les aportacions de Milà i Fontanals (1861, pp. 467-471) i de Rubió i Lluch (1911, pp. 15-18), d'Alòs-Moner sintetitza els trets principals de la poesia lul·liana en aquests termes: «Ramon Llull, que ha estat trobador profà, un cop convertit, transformat en joglar de Jesucrist, es val dels seus coneixements tècnics en poesia, de la seva facilitat en versificar» (Llull, 1928, p. 8); la poesia sovint és un recurs purament mnemotècnic; quan convé, trenca els motlles de la versificació, tal com assenyala al pròleg dels *Cent noms*; juntament amb la mètrica, recorre a tonades conegudes per facilitar la memorització d'algunes peces; la seva llengua poètica és essencialment catalana, encara que hi abunden els provençalismes; des del punt de vista de la versificació, es poden distingir tres grups d'obres (poesies líriques de caràcter trobadoresc, poesies de metre èpic francès i poesies de caient popular). La introducció es tanca amb una breu presentació del corpus d'obres en vers, ordenada cronològicament i amb indicacions de composició, estructura i versificació, caràcter, intenció i valoració en termes estètics (Llull, 1928, pp. 10-12), que és clarament deutora de la descripció de Rubió i Lluch (1911, pp. 16-18). Aquestes observacions són ampliadades al final del volum, al davantal que encapçala les notes dels textos editats (Llull, 1928, pp. 135-154).

Fixem-nos en la valoració estètica del corpus: el *Desconhort de nostra Dona* es considera una de les composicions més inspirades de Llull; les *Hores*, un poema en general poc interessant, però que en alguns passatges recorda la poesia dels trobadors; el *Pecat d'Adam*, un poema merament didàctic destinat al rei de Mallorca; les *Regles introductòries*, una obra didàctica gens interessant; de les poesies del *Blaquerna* se'n valora el caràcter trobadoresc i la cançó *A vós, dona verge Santa Maria* es considera una de les millors poesies de l'autor; els *Cent noms de Déu* es considera una obra monòtona, però amb algunes pàgines de lectura agradable, i se'n valora especialment el pròleg per les indicacions sobre la descurança mètrica en benefici del contingut; el *Desconhort* es considera l'obra en vers més important, de força dramàtica i interès autobiogràfic; el *Cant de Ramon*, la peça de més sentiment i emotivitat; el *Dictat de Ramon*, un poema purament didàctic dedicat al rei Jaume II; la *Medicina de pecat*, una llarga obra didàctica i moral que conté alguns «capítols d'alta valor lírica que es poden posar com del millor que Ramon Llull va produir» (Llull, 1928, p. 11); l'*Aplicació de l'Art general*, una obra didàctica i essencialment tècnica; el *Concili*, una obra molt personal, de gran vivesa i caràcter popular; i els *Proverbis d'ensenyament* i el recull de proverbis rimats conservats en un manuscrit de Milà (és a dir, els proverbis de la *Retòrica nova*) es consideren obres de poc valor.

Ramon d'Alòs-Moner cataloga i ordena les obres amb precisió i, seguint les novetats bibliogràfiques, actualitza algunes dates respecte del catàleg de Rubió i

Lluch. En l'apartat de bibliografia que hi ha després de la introducció (Llull, 1928, pp. 15-23), enumera tots els testimonis manuscrits i les obres en vers que transmeten, seguint les aportacions de Massó i Torrents (1913-1914); recull les edicions anteriors (la de Rosselló i les poesies soltes editades en estudis diversos) i les traduccions que es conserven o que s'havien fet modernament d'alguns textos en català, castellà, francès i llatí; finalment, cita la bibliografia principal que ha tingut en compte —de la qual destaca Littré i Hauréau (1885) i Rubió i Lluch (1911)—, i explicita els criteris de la seva edició.

Per a l'establiment del text, pren com a testimonis de base els manuscrits més antics que transmeten cada obra; només per a les peces de les dues primeres parts de la *Medicina de peccat* recorre a l'edició de Rosselló (perquè el manuscrit medieval estava perdut), i per a les poesies del *Blaquerna* utilitza l'edició de Galmés de 1914 dins la col·lecció ORL. Indica que segueix les lliçons dels manuscrits «amb tota la fidelitat possible», però adverteix que això no vol dir que «aquests mss. donin sempre la millor lliçó», i acaba afirmant: «creiem que el nostre text millora, de molt, el d'En Rosselló» (Llull, 1928, p. 23). En efecte, no ens trobem davant d'una edició crítica, sinó d'una edició que reporta el text dels testimonis més antics, amb una puntuació acurada i la grafia regularitzada (d'acord amb les normes de la col·lecció), però sense l'eclecticisme de variants i grafies que presentava l'edició de Rosselló. L'objectiu és presentar el text dels manuscrits amb rigor filològic i facilitar-ne la lectura. En aquest sentit, les notes i el glossari que es presenten al final del volum contribueixen molt positivament a la comprensió dels textos.

Amb aquesta edició, doncs, Ramon d'Alòs-Moner no només fixava un text amb criteris rigorosos per tal de donar a conèixer l'obra rimada del que és considerat el primer poeta en llengua catalana, sinó que marcava un cànon de textos que els seus contemporanis podien valorar per la seva expressivitat suggestiva, la força emotiva i l'esperit líric.

3.2. *Pàgines escollides de Ramon Llull* (Biblioteca Popular Barcino, 1932)

Poc després de la reedició de l'antologia poètica, l'Editorial Barcino va encarregar a Ramon d'Alòs-Moner una altra antologia d'obres lul·lianes per a la Biblioteca Popular Barcino, una col·lecció iniciada l'any 1925. Aquesta antologia, publicada l'any 1932, tenia un objectiu molt clar: fer conèixer als lectors catalans algunes de les millors pàgines literàries de Ramon Llull escrites en llengua catalana (Llull, 1932, p. 12). Si amb les ORL s'oferien edicions fiables del corpus d'obres catalanes de Llull, des de Barcino es buscaven noves vies per difondre aquest

corpus entre un públic ampli. Ho explica molt bé d'Alòs-Moner al pròleg d'aquesta nova antologia:

L'Editorial Barcino, que s'ha emprès l'obra educadora i patriòtica de popularitzar la lectura dels antics textos catalans en les col·leccions d'*Els Nostres Clàssics* i en altres publicacions —on sobressurt ja diverses vegades el nom de Ramon Llull—, ha pensat de publicar, així mateix, un volum antològic de les seves pàgines literàries. És d'aquesta manera que vol proporcionar a la nostra gent un nou mitjà de conèixer l'opulent i fresca literatura lul·liana.⁷

D'acord amb aquesta intenció, la selecció de textos de l'antologia es guia pels criteris següents:

a) donar fragments de totes les obres més belles literàriament; b) que hi siguin representats els aspectes més característics del pensament lul·lià; c) que els passatges triats siguin de comprensió fàcil i llegívols, encara que es tracti de les matèries més eixutes, les quals certament cal que hi figurin per tal de fer veure el mèrit de Ramon Llull, escriptor català en tota classe de disciplines.⁸

Els textos es classifiquen en diverses seccions, d'acord amb el caràcter dels fragments escollits («Novel·lística i narrativa», «Ascètica i mística», «Apologètica», «Filosofia i teologia», «Ciència», «Didàctica i moral», «Poesia»), i a l'inici de cada secció es presenten breument. L'edició dels textos parteix de les edicions més recents de cada obra,⁹ però presenta la grafia regularitzada d'acord amb les normes de l'IEC i afegeix diverses notes lèxiques que faciliten la comprensió dels textos.

Pel que fa a la poesia (Llull, 1932, pp. 139-166), d'Alòs-Moner selecciona els textos i fragments que en la seva antologia poètica havia valorat més positivament en termes de lirisme, força expressiva i interès autobiogràfic. Edita la cançó *A vós, dona verge Santa Maria del Blaquerna* i el *Cant de Ramon*, una selecció d'estrofes del *Desconhort*,¹⁰ el capítol [II,24] «D'esperança» de la *Medicina de pecat*, el fragment sobre la vida de Crist del capítol [V,6] «D'oració de temps» de la mateixa obra (vv. 5405-5247),¹¹ i una petita selecció d'estrofes del *Concili*.¹² Es tracta d'una tria que dona compte de la varietat de formes estròfiques i mètriques

⁷ Llull, 1932, p. 11.

⁸ Llull, 1932, p. 12.

⁹ Generalment l'edició de les ORL (que l'any 1932 ja havia publicat setze volums), l'edició de Rosselló als volums de les *Obras de Ramón Lull* o l'edició de Galmés aleshores en curs del *Llibre de meravelles* a *Els Nostres Clàssics*. Per a les poesies, d'Alòs-Moner segueix la seva edició a *Els Nostres Clàssics* (Llull, 1928).

¹⁰ Estrofes 1-8, 11-12, 33-35, 57-63, 66 i 69.

¹¹ Els versos se citen a partir de la nova edició crítica d'aquesta obra (Llull, 2019).

¹² Pròleg, estrofes 1, 2 i 7 del capítol II «Del papa», estrofes 4-5 del capítol III «Dels cardenals», estrofes 1 i 5 del capítol IV «Dels prínceps», estrofes 4 i 10 del capítol V «Dels prelats», estrofes 5 i 9 del capítol VI «Dels religiosos» i estrofes 1-2 del capítol final (XI).

emprades per Llull, però que alhora és coherent amb la distinció entre obra rimada i poesia que defensa l'editor. El recull, doncs, projecta una lectura de la poesia lul·liana que condensa, de manera ben programàtica, aquella valoració estètica defensada per Rubió i Lluch i d'Alòs-Moner que exalta com a poesia la suggestivitat expressiva de l'esperit del jo quan manifesta la seva experiència missionera i vital i l'amor a Déu i la Mare de Déu.

3.3. El pròleg a l'edició de la poesia dins les Obres de Ramon Llull (1936)

Les obres en vers de Ramon Llull van ser editades per Salvador Galmés en dos volums consecutius de les ORL (XIX i XX), identificats amb el títol de *Rims* (Llull, 1936 i 1938). L'edició segueix l'ordre cronològic dels textos: *Lògica del Gatzell*, *Lo pecat d'Adam*, *Cent noms de Déu*, *Hores de nostra dona santa Maria*, *Plant de la Verge [Desconhort de nostra Dona]*, *Desconhort*, *Cant de Ramon*, *Dictat de Ramon* i *Coment*, al primer tom; *Medicina de pecat*, *Aplicació de l'Art general*, *Concili* i l'apòcrif *Cantilena*, al segon tom.¹³ A banda de les notes preliminars en què l'editor presenta les principals característiques de cada obra, aquests volums estan encapçalats per un pròleg de Ramon d'Alòs-Moner (1936, pp. VII-XXI), en el qual ofereix una presentació general de la poesia lul·liana.

Aquest pròleg s'obre amb la mateixa distinció entre obra rimada i poesia que tancava la introducció de l'antologia poètica, abans citada. El concepte d'*obra rimada* justifica la tria del títol dels volums i defineix molt clarament allò que caracteritza el conjunt de textos que s'hi agrupen: la seva forma rimada. Per definir els trets d'aquest corpus tan variat de textos, d'Alòs-Moner parteix de les característiques generals que ja havia enumerat a la introducció del volum *Poesies* (Llull, 1928, pp. 7-9), però insisteix en dos aspectes significatius. En primer lloc, assenyala que la teoria lul·liana de les intencions permet explicar l'interès de l'autor per esdevenir joglar de Déu i justifica l'ús instrumental que tenen el vers i la rima per a Llull, especialment quan s'empra per vehicular l'Art i «facilitar per mitjans mnemotècnics la difusió dels seus principis, la filosofia, la teologia» (Alòs-Moner, 1936, p. XIV). En segon lloc, prenent com a punt de partida la distinció del capítol 118 del *Llibre de contemplació* entre joglars profans i joglars de Déu, el crític desgrana els principals fragments del corpus d'obres rimades que remetent a la poesia dels trobadors, d'una banda, i als *laudesi* italians, de l'altra. Pel que fa als ressons trobadorescos, remarca la imatgeria dels cants d'amor destinats a la Mare

¹³ Només hi manquen les poesies del *Blaquerna*, publicades dins la novel·la al volum XI de la col·lecció (1914); les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, publicades al costat de la versió catalana de l'*Art demostrativa* al volum XVI (1932); i els reculls de proverbis rimats, publicats juntament amb altres reculls de proverbis al volum XIV (1928).

de Déu que Llull empra al poema *A vós, dona verge Santa Maria*, al capítol [II,24] «D'esperança» de la *Medicina de peccat* i al capítol [VII,6] «De sentir» de les *Hores de nostra dona santa Maria*, així com l'aprofitament religiós del sirventès al *Concili* (Alòs-Moner, 1936, pp. X-XII). D'altra banda, en relació amb els *laudesi*, d'Alòs-Moner (1936, pp. XVI-XX) apunta certes concomitàncies temàtiques entre l'obra lul·liana i la de Jacopone da Todi: la idea del martiri i l'autodefinició com a pecador menyspreat pel món i insignificant davant de Déu (expressat sobretot al *Cant de Ramon* i al *Desconhort*), les diatribes als papes (com la del *Concili*), la natura com a inspiració per a l'amor diví (com s'expressa al capítol [IV,12] «D'oïr en temptació» de la *Medicina de peccat*, vv. 3213-3218), el plany a la Mare de Déu (desenvolupat al *Desconhort de nostra Dona*) o la imatge del naixement de Crist (com la que es troba al capítol [V,6] de la *Medicina de peccat*, vv. 5405-5414). Ara bé, també remarca les diferències de to entre aquests autors: «el Nostre no arriba mai a les intemperàncies i exageracions de què està amarada una bona part —no la millor, val a dir-ho— de la producció apassionada del Joglar de Déu italià» (Alòs-Moner, 1936, p. XVI).

Cal tenir en compte que l'estudi de les connexions amb la tradició es fonamenta en els textos lul·lians considerats d'interès literari, és a dir, aquells que d'Alòs-Moner havia editat a la seva antologia poètica (Llull, 1928). No obstant això, és remarcable la voluntat del crític de situar la poesia lul·liana en relació amb la tradició i de valorar-ne les singularitats en relació amb el seu projecte intel·lectual i missioner. És justament a partir d'aquestes observacions que justifica la varietat de temes i tons i l'originalitat de Ramon Llull, al mateix temps que el reivindica com a patriarca de la poesia catalana:

Les obres rimades de Ramon Llull amb llurs desigualtats i varietats de colors i d'accents tenen un interès remarcable propi per conèixer diverses facetes d'aquella figura polièdrica del pensament català. I no és la menys interessant [...] el valor que li assignen en la història de la poesia en llengua vulgar catalana. [...] És un innovador en la poesia de Catalunya, i d'altra banda es pot posar —basta recordar la força lírica del *Cant de Ramon*— en primer rengle al costat dels nostres més grans poetes de tots els temps. Per tot això, per les qualitats artístiques que concorren en les seves obres, per l'originalitat, per la vigoria, per la facilitat de moviments que demostra quan no lliga el fre de la matèria didàctica o moral que tant el preocupa, és Ramon Llull el Patriarca de la nostra poesia, de la mateixa manera que per la seva obra, presa en conjunt, fulgura com estrella de primera magnitud en el nostre firmament literari i és l'escriptor més excel·lent de les terres catalanes.¹⁴

¹⁴ Alòs-Moner, 1936, pp. XX-XXI.

4. La contribució de Ramon d'Alòs-Moner a l'estudi de la poesia lul·liana

És fonamentalment a partir d'aquestes tres contribucions de Ramon d'Alòs-Moner —les dues antologies i el pròleg als volums de les ORL dedicats a l'obra rimada de Llull— que s'assoleixen i es consoliden dos aspectes decisius per a l'estudi de la poesia lul·liana al llarg del segle XX: d'una banda, la fixació del corpus d'obres rimades de Ramon Llull i, de l'altra, l'establiment del cànon literari d'aquests textos.

El primer aspecte queda definit sobretot gràcies a les aportacions d'Antoni Rubió i Lluch i Ramon d'Alòs-Moner per catalogar la producció lul·liana. Després del treball de Rubió i Lluch (1911), el corpus d'obres en vers queda ben establert a les pàgines introductòries del volum *Poesies* (Llull, 1928, pp. 10-12), com a resultat d'un exhaustiu treball de catalogació de manuscrits i de buidatge de catàlegs d'obres lul·lianes. Jaume Massó i Torrents tingué en compte aquest corpus per al capítol lul·lià sobre poesia del seu *Repertori* (1932, pp. 267-284), tot i que no hi va incloure els proverbis rimats; també Eugenio Mele en la seva edició de *Poesie e versetti di Ramon Lull* en l'àmbit italià (1935). L'edició de les ORL parteix igualment d'aquest corpus, si bé la cronologia dels textos anteriors a 1295 —aquells que l'autor no va datar i per als quals d'Alòs-Moner donava una data hipotètica— presenta algunes modificacions (Llull, 1936 i 1938). Josep Romeu i Figueras també va seguir aquest corpus en les seves antologies de poesia lul·liana (Llull, 1957 i 1958), al qual en la segona edició de l'any 1988 va afegir els proverbis rimats de l'*Arbre exemplifical*.

El criteri d'agrupació és l'ús del vers i de la rima. Seguint Rubió i Lluch (1911, p. 15), d'Alòs-Moner consolida la classificació per formes de versificació (Llull, 1928, 9), que la bibliografia posterior ha tingut en compte a l'hora de descriure aquest corpus: Massó i Torrents (1932, pp. 269-271), Romeu i Figueras (Llull, 1957, p. 1274; Llull, 1958, pp. 19-24 [1988², pp. 11-14]), i més recentment Sari (2011-2012 i 2018) i Fernández-Clot (2016). En efecte, els estudis actuals sobre la poesia lul·liana —amb les corresponents adaptacions cronològiques consignades a partir de contribucions fetes en les últimes dècades del segle XX i les primeres del XXI pel que fa a la datació d'alguns textos— són deutors d'aquesta catalogació i classificació formal que es consolida en l'edició de *Poesies*.

El segon aspecte significatiu de la contribució de Ramon d'Alòs-Moner a l'estudi de la poesia lul·liana és l'establiment del cànon literari de les obres en vers. Aquest cànon es defineix sobretot a partir de dos elements: d'una banda, la distinció entre obra rimada i poesia, a partir de la qual es valora positivament només allò que es considera poesia; i de l'altra, la selecció d'obres en vers i fragments que responen a aquest concepte de poesia. Es tracta, com hem vist, d'una

concepció condicionada per una valoració post-romàntica del fet poètic, que s'interpreta com el resultat de l'estímul expressiu de l'esperit del jo davant de l'absolut. L'aplicació d'aquests esquemes a l'obra lul·liana es tradueix en la recerca de formes retòriques i imatges suggestives per expressar l'amor a Déu i a la Mare de Déu i l'experiència vital i missional de l'autor. Per tant, no només es fixa una nova classificació dins del corpus fonamentada en la valoració literària dels textos (obres o fragments d'interès literari i obres purament didàctiques o morals), sinó que s'editen i s'interpreten únicament aquells textos o passatges que responen a aquest interès literari, al marge de l'ús instrumental i la funció de cada text en relació amb els objectius de Llull i amb les estratègies comunicatives i de difusió del seu projecte intel·lectual i apologètic.

Tant la distinció entre obra rimada i poesia com la selecció d'obres en vers que proposa d'Alòs-Moner a les seves antologies han esdevingut canòniques i han condicionat la lectura i la interpretació de la poesia lul·liana fins a l'actualitat. En són un testimoni eloqüent l'antologia d'Eugenio Mele (1935), clarament deutora de les observacions del crític català al volum *Poesies* (Llull, 1928), i les successives edicions antològiques de poesia lul·liana a cura de Josep Romeu i Figueras, primer dins les *Obres essencials* de Ramon Llull (Llull, 1957) i després com a volum independent (Llull, 1958 [1988²]), amb introduccions que desenvolupen els principals criteris de valoració literària apuntats per d'Alòs-Moner. També les descripcions de la poesia lul·liana que es troben en les principals històries de la literatura catalana, de Riquer (1964, pp. 326-336) a Badia, Santanach i Soler (2013, pp. 466-476), són deutores d'aquest cànon poètic establert per Ramon d'Alòs-Moner. Les seves aportacions, més enllà de difondre i fer conèixer la poesia lul·liana als lectors catalans, han marcat profundament la manera d'aproximar-se i llegir aquests textos al llarg del segle XX i fins als nostres dies.

Bibliografia

- ALÒS-MONER, Ramon d', *Los catálogos lulianos: contribución al estudio de la obra de Ramón Llull*, Barcelona, Imprenta de Francisco J. Altés y Alabart, 1918.
- , *Pàgines escollides de Ramon Llull*, Barcelona, Editorial Barcino (Col·lecció Popular Barcino, 88), 1932.
- , «Pròleg», en *Obres Originals del Il·luminat Doctor Mestre Ramon Llull. Rims, tom I*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1936 (ORL XIX), pp. VII-XXI.
- BADIA, Lola, Joan SANTANACH i Albert SOLER, «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», *Els Marges*, 87, 2009, pp. 73-90.

- , «Ramon Llull», en *Història de la literatura catalana. Literatura medieval (I). Dels orígens al segle XIV*, dir. Lola Badia, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, Editorial Barcino, Ajuntament de Barcelona, 2013, pp. 377-476.
- BALCELLS, Albert, *Ramon d'Alòs-Moner i de Dou, semblança biogràfica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Secció Històrico-Arqueològica, 2003.
- BONNER, Anthony (dir.), *Base de dades Ramon Llull (Llull DB)*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://www.ub.edu/llulldb/>>.
- FERNÁNDEZ-CLOT, Anna, «Ramon Llull i l'ús de la poesia: característiques i evolució», *Mot so razo*, 2016, 15, pp. 55-68.
- LITRÉ, Maximilien-Paul-Émile, i Barthélemy HAURÉAU, «Raimond Lulle, ermite», en *Histoire littéraire de la France*, XXIX, Paris, 1885, pp. 1-386.
- LLULL, Ramon, *Obras rimadas de Ramon Llull*, ed. Jeroni Rosselló, Palma de Mallorca, Impremta de Pere Josep Gelabert, 1859.
- , *Poesies*, ed. Ramon d'Alòs-Moner, Barcelona, Editorial Barcino (Els Nostres Clàssics, sèrie A, 3), 1925. Segona edició: 1928; reimpressió: 1980.
- , *Obres Originals del Il·luminat Doctor Mestre Ramon Llull. Rims, tom I*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1936 (Obres de Ramon Llull XIX).
- , *Obres Originals del Il·luminat Doctor Mestre Ramon Llull. Rims, tom II*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1938 (Obres de Ramon Llull XX).
- , *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueres, en *Obres essencials*, ed. Joaquim Carreras i Artau, Miquel Batllori, Tomàs Carreras i Artau, Jordi Rubió i Balaguer, Barcelona, Editorial Selecta, 1957, vol. I, pp. 1273-1348.
- , *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueras, Barcelona, Editorial Selecta, 1958. Segona edició, revisada: Barcelona, Enciclopèdia Catalana (Biblioteca Universitària, 8), 1988.
- , *Medicina de pecat*, ed. Anna Fernández-Clot, Palma, Patronat Ramon Llull (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, XVI), 2019.
- MASSÓ I TORRENTS, Jaume, «Bibliografia dels antics poetes catalans», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 5, 1913-1914, pp. 3-276 i 738-740.
- , *Repertori de l'antiga literatura catalana, I. La poesia*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Editorial Alpha, 1932.
- MELE, Eugenio, *Poesie e versetti di Ramon Llull*, Roma, P. Magliore, 1935 (Testi Romanzi, 4).
- MILÀ I FONTANALS, Manuel, *De los trovadores en España. Estudio de lengua y poesía provenzal*, Barcelona, Librería de Joaquín Verdaguier, 1861.
- RIQUER, Martí de, *Història de la literatura catalana. Part antiga, I*, Barcelona, Edicions Ariel, 1964.
- ROSSELLÓ BOVER, Pere, «Les edicions lul·lianes de Jeroni Rosselló», en *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX*, Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2019, pp. 75-104.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, i Ramon D'ALÒS-MONER, «Memòria presentada per l'Institut d'Estudis Catalans als excel·lentíssims senyors President de la Diputació i Alcalde de

- Barcelona sobre la celebració del VIè Centenari de la mort de Ramon Lull», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 5, 1913-1914, pp. XXX-XXXIV.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni, *Ramon Lull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*, Barcelona, L'Avenç, 1911.
- , «Ramon Lull i el concepte de l'art en l'edat mitjana», *La Paraula Cristiana*, 118, 1934, pp. 292-308.
- SANTANACH SUÑOL, Joan, «Les edicions d'Els Nostres Clàssics i els criteris d'edició. Aportació a la història de la col·lecció», *Anuari Verdaguer. Revista d'estudis literaris del segle XIX*, 20, 2012, pp. 261-292.
- , «De Jeroni Rosselló a Salvador Galmés, passant per Mateu Obrador. Un segle d'edicions lul·lianes a Mallorca (1859-1950)», *Estudis Romànics*, 40, 2018, pp. 193-214.
- SARI, Simone, «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives», *Mot so raso*, 10-11, 2011-2012, pp. 105-120.
- , «La poesia come espressione letteraria lulliana», en Vicenç Beltran Pepió, Tomàs Martínez Romero, Irene Capdevila Arrizabalaga (ed.), *Ramon Lull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, Florència, Edizioni del Galluzzo (Corpus des Troubadours, 7), 2018, pp. 125-148.

48. MATEU OBRADOR, ANTONI M. ALCOVER I BERNHARD SCHÄDEL O LA CONNEXIÓ EUROPEA DEL LUL·LISME INSULAR (1900-1932)

MARIBEL RIPOLL PERELLÓ

Càtedra Ramon Llull

Universitat de les Illes Balears

1. Introducció

L'any 1982, Mn. Josep Perarnau publicava *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, una de les obres cabdals per a l'estudi de la transmissió de l'obra lul·liana. Veu autoritzada del lul·lisme internacional, Perarnau considerava l'estudi propi com una obra «provisional», deutor de la descripció que n'havia fet Mateu Obrador a principis de segle XX, a qui elevava a la categoria de «patriarca de la Renaixença cultural dels Països Catalans»,¹ una etiqueta que d'antuvi sembla sorprenent, a tenor de la desconeixença general que hom té de la labor de l'intel·lectual felanitxer. Considerat com un «home emprenedor» per Joan March Noguera,² en sengles estudis de Mn. Pons,³ Rosselló Vaquer,⁴ Pons Pons o Guiscafrè Danús,⁵ s'emfasitza el desconeixement que es té de la tasca i de la vàlua d'Obrador, qualificat per Francesc de B. Moll com la primera figura del lul·lisme mallorquí modern.⁶

Particularment en aquest camp específic, el del lul·lisme, hom té la impressió que està ben definida la labor investigadora i editora però, per contra, sovint ha estat menystinguda o, si més no, ha estat percebuda com una preparació, de resultats provisionals, per a la gran tasca que hauria pogut dur a terme si la mort no l'hagués estroncada prematurament, als 57 anys. Fins i tot, en alguna ocasió ha semblat com si la faceta lul·lista d'Obrador hagués sorgit del no-res, com si la seva contribució s'hagués limitat a la transcripció sistemàtica de manuscrits diversos i hagués estat orientada, durant els darrers nou anys de vida, a dirigir solitàriament l'Edició de les Obres de Ramon Llull. Res més lluny de la realitat, ja que el criteri i la personalitat del nostre autor eren dels més valorats no tan sols en el cercle proper

¹ Perarnau, 1982, p. 5.

² Marc Noguera, 2003, p. 91.

³ Pons, 1928-1931.

⁴ Rosselló Vaquer, 2009.

⁵ Pons Pons, 2010, pp 11-39; Guiscafrè Danús, 2012, pp. 205-216.

⁶ Moll, 1965, p. 229.

d'amistats, sinó molt especialment entre la intel·lectualitat catalana i europea del moment. En són una mostra clara els diferents panegírics i les notes necrològiques publicats arreu arran de la seva mort. I en són també una mostra fefaent les múltiples referències epistolars, encara poc fressades o en algun cas directament ignorades. El propòsit d'aquest treball no vol ser més que una primera passa, encara provisional i succinta, per redefinir-ne aquestes consideracions, a partir de les relacions estretes que forjà amb Mn. Antoni M. Alcover i amb el lingüista alemany Bernhard Schädel durant els anys de vocació i de professió lul·lista, amb la intenció de reformular-ne alguns punts de vista que, malauradament, ja han esdevingut tòpics. Per això, estructurarem la nostra exposició en dues parts: en la primera, resumirem les fites cabdals de la producció lul·lística de Mateu Obrador. En la segona, centrarem concretament la nostra atenció en les relacions amb Mn. Alcover i amb Schädel per mostrar com foren de rellevants no només en l'àmbit personal, sinó sobretot per a la difusió del lul·lisme a nivell internacional.

2. La faceta lul·lista de Mateu Obrador

És ben sabut, i així s'ha indicat en diversos estudis,⁷ que la dedicació a l'obra de Ramon Llull ocupa els últims nou anys de la vida d'Obrador. S'enceta el 1900 i s'estén fins al vespre mateix del decés, esdevingut la matinada del 27 al 28 de maig de 1909. Tot i que l'hivern de 1900 representa la fita d'inici d'aquesta trajectòria, el coneixement (o «afició», amb paraules seves) que tenia de l'Il·luminat li venia d'enrere: a l'edició *Libre de Amich e Amat del B. Mestre Ramon Lull. Text original directament trelladat d'un còdic trecentista*, del 1904, Obrador hi detallava que

[...] sempre tendré present com si fos ara, per molt de temps que visca, la saborosa delectació que'm va produir, essent encara jovençanet tenral, la primera lectura d'aquest singularíssim *Llibre d'Amich e amat*, qu'ara, a la volta de tants d'anys, tench plaent avinentesa de fer estampar de bell nou, a major honra i glòria del benaurat Mestre quel dictà [...] No sé ja quin any era ni'm recorda quants en tenia, però em pens que no fos arribat a la vintena, com me vengué a les mans aqueixa meravella de sentiment i enginy, aponcellat roser de tot l'any, que floria dins el místic verger d'aquell fervent contemplador que tant va amar i va escriure.⁸

Des d'aquesta perspectiva, no són estranyes les quatre composicions poètiques de temàtica lul·liana aparegudes a *Museo Balear* o a *El Àncora* amb anterioritat a 1900: «Ramon Llull» (1875, *Museo Balear*), «Ramon Llull (per la festa centenària de Miramar, 1876)», «La conversió de Ramon Llull (oratori musical)» (1881, *El Àncora*) i l'«Himne a Ramon Llull» (Música de D. J. Capó).

⁷ Pons 2010, Ripoll 2011, Santanach 2018.

⁸ Llull, 1904, p. 6.

Encara a les ordres de l'Arxiduc Lluís Salvador,⁹ el primer trimestre de 1900 Obrador feia part de la tripulació del Nixe, que havia recalat a Venècia després d'un viatge llarg per Palestina i Itàlia, de gairebé dos anys. Com explica en una carta de dia 12 de febrer d'aquell any, destinada als germans Vives (els fillols de l'Arxiduc de qui Obrador era preceptor) l'hivern del canvi de segle havia estat fred i especialment humit, a la Sereníssima, cosa que motivà que el pedagog cercàs l'aixopluc i l'escalfor dels llibres i de les sales de la biblioteca Marciana. Va ser així que hi feu una de les troballes més significatives de la seva trajectòria: la de la missiva, suposadament autògrafa, que Ramon Lull dirigia al dux de Venècia, Pietro Gradenigo (1251-1311), per dedicar-li les obres que li volia trametre. Obrador va fer reproduir la carta fotogràficament i va prendre les notes escaients sobre els còdexs lul·lians que es custodiaven a la biblioteca. De tornada a Mallorca el mes d'abril, Obrador recalà prèviament a Barcelona, per saludar la família (hi residien encara i fins a 1902 l'esposa i els fills), i per acudir a l'Arxiu de la Corona d'Aragó, dirigit aleshores per Francesc de Bofarull, amb la intenció de contrastar la troballa veneciana amb la també suposada carta autògrafa de Ramon Lull a Jaume II d'Aragó, dipositada a l'Arxiu. De tornada a l'illa, i establert provisionalment en una cel·la de la Cartoixa de Valldemossa fins al 1902, convertí la troballa veneciana en un primer treball bibliogràfic, «Ramón Lull en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos existentes en la Biblioteca Veneciana de San Marcos». Publicat el mes de juliol de 1900 al Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana (núm. 8), aquella aportació es convertia en un primer catàleg sistemàtic dels documents referits. El mes d'octubre també de 1900, el *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* acollí el segon article de tema lul·lístic, «Textos lulianos originales: El Libro de Sancta Maria», en el qual donava compte de la troballa del text català del *Llibre de Santa Maria*, que es tenia per perdut. La premsa illenca se'n feu ressò i Obrador començava a ser considerat un dels lul·listes rellevants, continuador de la tasca de Jeroni Rosselló i Ribera (1827-1902), editor de les obres catalanes de Ramon Lull. Mentrestant, Obrador ja havia manifestat entre els seus col·legues la intenció d'iniciar la transcripció del *Llibre de contemplació en Déu*, tasca per a la qual reclamà l'assistència de Mn. Antoni M. Alcover, que es perfilà immediatament com a intermediari entre Obrador mateix i la jerarquia eclesiàstica perquè li cedissin, temporalment en préstec, el venerable manuscrit d'aquella obra dipositat a la biblioteca del col·legi de la Sapiència, i, més endavant, el manuscrit custodiat a la biblioteca del seminari de Barcelona. Segons les notes de Mn. Alcover al *Dietari* personal, el préstec del primer es feu efectiu el mes de setembre i la transcripció avançà a tan bon ritme que abans de tancar l'any Obrador ja havia enllestit la còpia de tot el llibre primer del *Llibre de contemplació*. A l'estiu de

⁹ Per a la relació de Mateu Obrador amb l'Arxiduc Lluís Salvador, vegeu March Cencillo, 1998 (4a edició).

1900 el setmanari «Mallorca Dominical» editava un número especial dedicat a Ramon Llull, en el qual Obrador col·laborà amb l'extens treball «Les obres de Ramon Llull», dividit en tres parts i que signà com a «Un bibliòfil lul·lista», pseudònim que al número corresponent al mes de desembre de 1901 de la *Revista Luliana* era vinculat directament amb l'autor:

Entre los bibliófilos lulistas contemporáneos ocupa un puesto eminente uno de nuestros más queridos col·laboradores: el Licenciado en Filosofía y Letras don Mateo Obrador y Bennàssar, que desde hace algunos años està al Servicio de S.A. el Archiduque Luís Salvador, ferviente lulista y propietario de Miramar donde fundó su col·legio de lenguas orientales el B. Ramón.¹⁰

Encara el 1900, es va produir l'ingrés de Mateu Obrador a la Comissió Editora Lul·liana, dissenyada per Jaume L. Garau el 1894 i constituïda el 1896 arran de la crida que en feu Mn. Alcover, amb la funció de continuar l'empresa editora de l'obra lul·liana iniciada per Jeroni Rosselló. Inicialment presidida per Mn. Alcover mateix, n'eren membres Jaume L. Garau, Miquel Costa i Llobera, Miquel dels Sants Oliver (que se'n donà de baixa el 1900), Estanislau de K. Aguiló, Pere Orlandis i Mateu Rotger i en una segona etapa, Joan Alcover i Mn. Salvador Galmés. Segons Francesc de B. Moll,

[... Obrador] en va ser considerat, des del primer moment, director tècnic de l'edició i com a tal dirigí la publicació dels tres volums que havia iniciat Jeroni Rosselló, dos dels quals (el del *Llibre del Gentil* i el del *Fèlix*) enriqué amb pròlegs molt valuosos. També prologà eruditament els dos primers volums de la nova sèrie, publicada per l'esmentada comissió: el que conté la *Doctrina pueril* i el *Llibre de l'orde de cavalleria* i el primer tom del *Llibre de contemplació*.¹¹

Obrador encetava, així, el periple pels viaranys lul·lístics, que l'havien de conduir a produir, en els anys posteriors i fins al maig de 1909, els treballs següents, molt ben rebuts per la crítica contemporània: «Un capítol del *Llibre de sancta Maria*» (Barcelona, Tip. L'Avenç, 1901); «Notícia i mostra del llibre lul·lià «De benedicta tu in mulieribus»» *Revista Luliana de Barcelona*, 1 (Barcelona, 1902); «Lulismes a Catalunya» (*Gazeta de Mallorca*, 18 d'abril de 1903); «La nostra arqueologia literària» (no estrictament lul·liana, és la conferència que pronuncià a l'Ateneu de Barcelona dia 14 de maig de 1904 i que publicà el 1905); «Una altra lletra autògrafa de Ramon Lull» (*BSAL* 11, 1905); *Estudi de les doctrines sociològiques de Ramon Lull. Apuntacions y fragments extrets dels més antics textos lul·lians originals concordats ab breus notes i comentaris d'en M. Obrador i Bennàssar* (Palma, 1905, premiat als Jocs Florals de 1904 de la Diputació provincial); «Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà»

¹⁰ Rosselló Vaquer, 2009, p. 219

¹¹ Moll, 1965, p. 229

(*Anuari de l'IEC* 2, 1908); «L'edició original de les obres de Ramón Lull» (*Primer congrés internacional de la llengua catalana: Barcelona octubre de 1906* (Barcelona: Estampa d'en Joaquim Horta, 1908); i encara pòstumament de l'any 1932, són les «Notes per a un catàleg d'alguns còdexs lul·lians de les biblioteques de Palma de Mallorca» (*Estudis Universitaris Catalans* 17 Barcelona, 1932).

A tota aquesta producció, arrodonida durant el període amb la tasca constant de transcripció dels manuscrits editats, de la correcció sistemàtica de les proves del *Bolletí del Diccionari de la Llengua Catalana* des de 1900 i de la de l'aplec de les *Rondaies* d'Alcover des de 1904, cal afegir-hi un treball del qual en tenim constància documental però que no hem pogut (o sabut) localitzar encara. Es tracta del text titulat «Vida de Ramon Lull», presentat a un concurs de la Societat Arqueològica Lul·liana pel gener de 1905 i que en resultà guardonat. En la carta dirigida a Maria Antònia Salvà de dia 22 de gener d'aquell any, en la qual la fa coneixedora de la notícia, la informa que pel mes de juliol aquest treball hauria d'estar imprès:

Escolt una cosa que li he de dir, petit-petit, a s'orella, i la m'ha de tenir guardada, fins diumenge qui ve, que es farà pública: –En es concurs de s'Arqueològica m'han premiat sa *Vida de R. Lull*, que hi vaig presentar. Diumenge, a sa festa lul·liana de la Sapiència, se farà públic s'acord, i hi llegiré es Prefaci. ¡Que m'agradaria tenir-la a vostè just su-devora! Per sa festa lul·liana de juliol ha de romandre llesta i estampada. Salut tenguem, tranquil·litat i lleguda.¹²

Així mateix, són rellevants les col·laboracions específicament lul·listiques que feu al diari *La Almudaina*, on publicà, entre gener de 1905 i febrer de 1909, vuit aportacions d'índole diversa, entre notes historiogràfiques, ressenyes i la secció «Bibliografia lul·liana». En són els títols «Notas históricas. Sobre la conversión de RL» (25 i 28 de gener de 1905); «Nuestra literatura. La nueva edición luliana juzgada en Alemania» (28 i 31 d'octubre de 1905); «La edición luliana. Labor de este año» (10 de febrer de 1906); «Bibliografía luliana. Antiguos textos originales. Nuevos hallazgos» (28 de febrer de 1907); «El Dr. Schädel» (31 de juliol de 1907); «Biblografia luliana» (ressenya de les Perles del Llibre d'Amic e Amat, de Verdaguer. 15 de maig de 1908). «Bibliografía luliana. Un nuevo opúsculo» (23 de juny de 1908); i les «Notas históricas: Ramon Lull en Messina» (6 de febrer de 1909), que parteix del devastador terratrèmol que va patir la ciutat italiana dia 28 de desembre de 1908.

¹² L'epistolari entre Maria Antònia Salvà i Mateu Obrador, que abraça el període comprès entre 1903 i 1909, és encara ara inèdit. Custodiat a la Biblioteca Lluís Alemany (Palma), fou donat a conèixer per Lluïsa Julià (1996). N'hem publicat alguns fragments a Ripoll 2021(a i b).

Finalment, el panorama descrit s'ha de completar amb una referència explícita a l'estada de tres mesos a la ciutat bavaresa de Munic i d'una setmana a Milà, entre els mesos de juliol i de setembre de 1908, pensionat per l'Institut d'Estudis Catalans, amb tres objectius: prendre notes sobre el fons manuscrit, reproduir fotogràficament diferents còdexs, i sobretot, comprovar el text del *Romanç d'Evast e Blaquerna* del còdex Hisp 67 (610) de la biblioteca muniquesa i del *Llibre de contemplació* del manuscrit A268 inf. i D549 inf. de l'Ambrosiana de Milà.

Val la pena, tant pel contingut com per l'estil, recuperar la veu d'Obrador i citar dos fragments de les cartes remeses a Maria Antònia Salvà i a Mn. Alcover des de Munic estant. Pocs dies després de l'arribada, dia 9 de juliol, a Maria Antònia Salvà, li'n feia el relat següent:

De l'endemà d'arribat, puc dir que som dins aquesta Biblioteca Real, esplèndida, riquíssima, inagotable, i que conté una maina preciosa de textos lul·lians primitius. ¡Oh, quin Blanquerna més castís i pur i saborós, tal com brollà de sa ploma de Mtre. Ramon! No me'n assacii de fulletjar-lo, i a l'hora d'ara pens en so gust que passarà qualcú (o qualcuna) en poder-lo veure estampat i fer-ne plaent i reposada lectura. És una vertadera gateria, un insaciable panxó de textos lul·lians, es que jo em prenc des que som aquí: un bo i s'altre millor, i tots a disposició meua, que no he de fer més que allargar sa mà, aquest vull, aquest no vull... M'hi pas tota la diada, des de les 8 des dematí fins a les 6 d'horabaixa, just interrompent una estona per anar a dinar i beure un glop de cafè. Fas feina a rompre, com un escarader. I així i tot, no sé com n'he de sortir d'aquesta llarga escarada. Déu ajudarà i es prec des qui em volen bé, m'obtendran una puntual i venturosa tornada. Tan venturosa com fou s'eixida que jo no podia esser millor ni més agradable.

Dos mesos després, gairebé enllestida la feina, dia 3 de setembre de 1908 li deia a l'amic Alcover:

Idò sí senyor: me trob a ses acaballes de sa meva tasca (de sa d'enguany, entenguem-mos, perquè en roman un bon raig per l'any qui ve; ja els ho explicaré menudet de paraula), y aviat podré fer sa trosselleta i estrènyer-li cap a sa barraca, com diuen es roters. [...] Duc, a l'hora d'ara, estudiats, confrontats, descrits i copiats (uns sencers y altres fragmentàriament) més de 30 codis originals, molts d'ells dels ss. XIV i XV, qui contenen una corentena d'obres lul·lianes en prosa i en rims; trescats i ben furiryats els altres llatins (n'hi ha una mayna! Passen de cent!) [...] repassada la secció immensa d'incunables i espipellada igualment l'altra col·lecció, també abundosíssima, de llibres auxiliars o de consulta (*Hilfsbücher*) que dificilment fora d'ací amb tanta profusió haguera trobats reunits.¹³

¹³ Moll, 1965, p. 247.

3. Les amistats ignorades: Mn. Antoni M. Alcover i Bernhard Schädel.

L'última citació anterior és extreta d'una de les 10 cartes de tema lul·lià, del centenar que se'n conserven, de l'epistolari entre Obrador i Mn. Alcover, que sota el títol «Cartes de tema lul·lià d'en Mateu Obrador a Mossèn Alcover», Francesc de Borja Moll va publicar el 1965 a *Estudios Lulianos*. En aquella ocasió, es referia a l'amistat entre els dos intel·lectuals en els termes següents:

N'Obrador fou un dels millors amics del filòleg i folklorista Antoni Maria Alcover (Manacor, 1862-Palma 1932). Aquest me'n parlava amb devoció i entusiasme, alabant extraordinàriament els grans dots intel·lectuals i de caràcter de l'erudit lul·lista felanitxer. Consta, efectivament, que era un home d'exquisit do de gents i d'una immensa simpatia. Per la seva correspondència es veu la seva gran franquesa i sinceritat i un viu sentit de l'humor. Guanyava prop de deu anys al famós Vicari General manacorí, i això li permetia tractar-lo una mica paternalment encara que sense mancar-li al respecte. Per paga, eren dos esperits que, enmig de fortes diferències, coincidien completament en dues coses: en una amor arravatada a la llengua vernacla i en un coneixement extens i profund d'aquesta mateixa llengua.¹⁴

Malgrat que aquesta amistat ha restat en l'oblit, són diverses les fonts documentals que en testimonien el vincle d'amistat estreta, que es consolidà almenys des de la tornada d'Obrador a l'illa el 1900. L'intercanvi epistolar ha estat donat a conèixer pels investigadors ja citats (Moll, March Noguera, Rosselló-Vaquera) i molt especialment per Maria Pilar Perea.¹⁵ Altrament, el *Dietari* personal del canonge manacorí és ric en referències a l'amic Obrador, com també resulta especialment rellevant la nota necrològica que el canonge li dedicà al *Bolletí del Diccionari de la Llengua Catalana* i que l'any següent fou publicada al *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*. Sens dubte, però, entre els materials que permeten esbossar la influència mútua hi sobresurt el *Bolletí del Diccionari de la Llengua Catalana*, que ben aviat es va convertir en un mitjà indispensable de difusió del cabal informatiu derivat de l'edició de l'obra lul·liana. I és que als dos vincles que, segons Moll, els lligaven (recordem-ho, amor arravatada a la llengua vernacla i el coneixement profund i extens d'aquesta mateixa llengua) caldria afegir-hi, des del nostre punt de vista, una preocupació ingent per fer culminar el projecte de l'edició de l'obra de Ramon Llull, cosa que va comportar el desplegament de tots els mitjans que tant l'un com l'altre tenien a l'abast per assolir-ho. És en aquest sentit que, en comparar les figures de Ramon Llull i de Mn. Alcover, Antoni Ignasi Alomar afirmava que

[...] una part important del seu patiment [d'Alcover] va tenir relació amb el beat Ramon, amb la seva aportació a l'edició de les obres catalanes de Ramon Llull que

¹⁴ Moll, 1965, p. 230.

¹⁵ Perea, 2009, p. 279.

els representants del lul·lisme mallorquí de l'època li negaren i els drets de la qual li volgueren prendre, quan aquesta no hauria existit sense la seva dedicació desinteressada, com a director i únic membre no nominal de la comissió editora, a banda de Mateu Obrador, ni sense l'aval dels seus béns. I és un patiment que només s'entén tenint en compte que l'edició de l'obra lul·liana catalana és una de les seves grans tasques, juntament amb el Diccionari català valencià balear, l'Aplec de les rondalles mallorquines i la Flexió verbal dels dialectes catalans.¹⁶

Les fonts documentals referides fan palesa, en primer lloc, la feina d'equip i la col·laboració constant que duïen a terme perquè el pla d'edició previst s'acomplís en els terminis establerts i en les millors condicions possibles. Prova d'aquesta labor conjunta, en la qual Obrador actuava realment com a director tècnic i, sobretot, com a conseller del president de la Comissió que era Mn. Alcover, és la carta que li trameté dia 2 de febrer de 1903, en la qual el felanitxer s'oposava, molt diplomàticament, al criteri del manacorí d'assignar el pròleg de la *Doctrina pueril* a algú extern a la Comissió editora:

Mn. Alcover, bon amic meu: Repensant en lo que ahir parlàvem sobre pròleg a la *Doctrina Pueril*, som de parer que no és cosa d'encomanar-lo a ningú extern (per molta aptitud i bona traça que hi puga desplegar) essent així que dins la nostra Comissió Lul·liana Editora venturosament hi tenim plomes tan ben trempades y competents *ad hoc* com la de vostè i les d'en Rotger i en Costa, sense contar les altres, llegues. Emprar-nos de quisvulla fora de casa (per lletraferit que sia) abans de que cadascun de noltros haja consumit torn en aquesta bella i patriòtica tasca de posar en lletra de mol·lo i presentar al mon literari les poc conegudes i arraconades joies de l'immortal Mestre Ramon me sembla que no seria molt del cas i podria donar lloc a interpretacions poc favorables o a suposar la nostra devoció lul·liana un poc teba o esmorteïda. Si un altre li fa és mànc a n'aquesta Doctrina Pueril, en dia que l'estampem, vostè mateix serà el primer qui se'n penedirà després: no hi tenga dubte.¹⁷

Obrador acabava la missiva convidant Mn. Alcover perquè n'assumís ell mateix la redacció del pròleg, tot facilitant-li els materials i les dades específicament lul·lianes, cosa del tot habitual en la seva manera de fer:

Poques vetlades i dematinades li bastaran per dur aquexa feina a s'enfornar, vostè qui té fàcil enginy, paraula llesta i ploma llevent. Tres dies per lectura i altres tants per c[e]ndre, fènyer, pastar i enfornar, sé ben cert que li seran prou, amb la farina ja recolada que jo promet donar-li: vull dir que li aparellaré de molt bon gust, com ja ho vaig fer pel pròleg d'en Costa, tota aquella part de treball més llemicós i torbaret,

¹⁶ Alomar, 2002, p. 11.

¹⁷ Moll, 1965, p. 234.

d'antecedents i cerques bibliogràfiques, cites i notes d'erudició, confrontes i referències, etc. etc.¹⁸

Val a dir que, en relació amb la citació anterior, va ser Obrador mateix qui finalment va assumir la redacció del pròleg de la *Doctrina pueril*, apareguda el 1906 en un volum que incloïa el *Llibre de l'ordre de cavalleria*, el *Llibre de clericia* i l'*Art de confessió*.

En segon lloc, se'n desprèn el paper d'intermediari que exercia Mn. Alcover, que cal entendre en diferents sentits: d'una banda, facilitava l'accés als documents que Obrador li requeria per poder fer la feina, tant als còdexs imprescindibles per transcriure (com en el cas del *Llibre de contemplació* a què hem al·ludit anteriorment) com a la bibliografia que el lul·lista li comanava quan viatjava a part o banda. N'és una mostra la comanda que, en una eixida a Barcelona del filòleg manacorí pel febrer de 1908, li fa d'una *vida de mestre Ramon*: «Que per conte de la mateixa comissió vostè podria adquirir (a can Verdguer mateix n'hi haurà) un exemplar de la “Vida del B. Ramon Llull” per mossèn Antoni Blanch i Virgili, Vicari d'Hostafrancs Barcelona, 1907. És un llibret de no gaire preu».¹⁹

Així mateix, Mn. Alcover va esdevenir l'auxiliador d'Obrador en matèria econòmica: les dificultats pecuniàries per les quals passava i els deutes que tenia pendants, malgrat l'estabilitat laboral que assolí el 1903 en ser nomenat arxiver de la Diputació provincial, es repetiren en diferents moments, per la qual cosa el lul·lista no tenia altra sortida que demanar una bestreta al president de la Comissió:

Aquí té s'exemplar que li oferesch de «La nostra arqueologia literària». S'altra, en rústica, que li vaig donar a bon compte, pot regalar-lo de part meua a en Riber o altre amic jovensà que vostè crega qu l'ha de llegir i fer-ne cas. Ara m'escolt una paraula a s'orella: Aquest mes cualc un poc enrere (per un gasto extraordinari i una lliçoneta manco, d'un deixeble ja examinat) y me curtetgen «es menuts» per arribar a dia 1er vinent. I suposat que ara vostè en va cobrar de frescs, de «lul·lians», que tanmateix se rovellen, me'n podria bestreure uns quants, no molts: (Verbo, unes vint-i-dues lliures i mitja = 75 pessetes) que aviat deixaré rescabalades amb sa feina de còpies, que ja tenc feta. No les he mester per avui mateix i importa que les m'envii: ja passaré jo demà o dilluns per ca seua. Perdon de sa molèstia, y man com sempre a son s.s. y amic afm. M. Obrador. En bon dia de St. Joan, 1905.²⁰

En darrer lloc, cal tenir present que Alcover esdevenia l'intermediari d'Obrador amb els filòlegs i intel·lectuals del moment, de qui l'editor requeria en algun moment l'ajut per a les seves investigacions. És el cas, tan sols per citar-ne alguns exemples, de Pier Enea Guarnerio (1854-1919), de Rafel Patxot (1872-1964), o,

¹⁸ Moll, 1965, p. 235

¹⁹ Perea, 2008, carta de 2 de febrer de 1908.

²⁰ Perea, 2008, carta de 24 de juny de 1905

sobretot, de qui serà un dels col·laboradors més estrets tant en l'obra del *DCVB* com en l'empresa del Primer Congrés de la Llengua Catalana, Bernhard Schädel. Fonetista, dialectòleg i catalanòfil alemany nascut a Giessen l'any 1878, s'havia doctorat a Halle amb la tesi d'habilitació *Untersuchungen zur katalanischen Lautentwicklung*. Va ser el viatge a Mallorca per a l'estudi *Mundartliches aus Mallorca*, sobre el dialecte de l'illa, el que va provocar el contacte directe amb Mn. Alcover, l'any 1904, moment des del qual es forjà també una amistat forta, que s'allargà fins a la mort del lingüista l'any 1926 i que es materialitzà en la correspondència d'unes 170 cartes i postals, parcialment publicades i traduïdes de l'alemany per Joan Julià i Muné a *L'inici de la Lingüística Catalana*. En paraules de Carme Eberenz-Greoles, «la relació de Schädel amb els Països Catalans va gairebé sempre lligada amb Alcover»,²¹ observació que és extensible a l'amistat amb Obrador, atenent el fet que la coneixença de Schädel amb el lul·lista va ser conseqüència directa de la coneixença amb Mn. Alcover i sempre hi va anar lligada: per a Schädel, Obrador i Mn. Alcover eren un equip inseparable. En la carta de 22 de març de 1905, per exemple, en la qual Schädel comentava a Mn. Alcover els objectius que s'haurien d'assolir amb el I congrés de la llengua catalana, la referència a Obrador és doble: «Amb una salutació cordial i records per a l'Obrador, Bernhard Schädel. Compto per a això amb vós i l'Obrador principalment. I estic segur que també es trobarien investigadors amb prou formació a Barcelona, a València, a l'Alguer i al Rosselló».²² Tant és així que en el seu intent de crear un organisme que garantís el coneixement científic de la llengua catalana, l'alemany pensava concretament en Obrador per al camp de la sintaxi catalana, com detalla en la carta de 14 de juny del mateix any:

Per a aquest viatge d'estudi en equip per les Illes i Catalunya sempre treballaríem plegats. Qualsevol que posseeixi una certa formació filològica seria benvingut com a col·laborador. Demaneu al nostre amic Obrador que ens acompanyi [...] Ens repartirem la feina [...]. El Dr. Couson estudiaria la formació de les paraules dins dels dialectes i els sufixos en particular. I el nostre amic Obrador tractaria les qüestions de sintaxi catalana. No trobeu que el meu pla per a l'estudi dels dialectes dins el marc de l'Institut pot ser magnífic i perfectament realitzable?.²³

Tancava la carta una referència explícita a una primera ressenya sobre les *Obres de Ramon Llull*: «[...] Dintre de 2 o 3 dies us enviaré un article sobre les Obres de Ramon Llull (Amic e Amat) segons Obrador».²⁴ La participació d'Obrador en els projectes de Schädel, però, no es va fer efectiva, com consta en la carta d'11 d'octubre de 1905, en la qual també començaven a concretar-se les ressenyes que

²¹ Eberenz Greoles, 1990, p. 158.

²² Julià, 2000, p. 67.

²³ Julià, 2000, p. 71.

²⁴ Julià, 2000, p. 77.

el catalanòfil publicaria en les revistes filològiques alemanyes: «De l'Obrador he rebut "La nostra arqueologia literària". Us prego que li'n doneu les gràcies. Aprovo completament les seves inquietuds i penso publicar a Alemanya una petita ressenya d'aquest valuós llibre»,²⁵ cosa que sembla que no es va concretar fins al 1906, atesa la informació que incloïa en la carta de dia 27 de desembre de 1905, relativa a l'aparició de la ressenya sobre *La nostra arqueologia literària* que havia d'aparèixer «aviat» a *Deutsche Literaturzeitung*. Justament, al número de 30 de juliol de 1907 de *La Almudaina* va ser Obrador mateix qui dedicà al Dr. Schädel dues columnes de la secció *De Filologia Mallorquina*, en la qual detallava les ressenyes que sobre l'edició de les obres de Ramon Llull i sobre els seus estudis havia publicat l'il·lustre filòleg alemany:

Ya, antes de ésto, el Dr. Schädel había contribuido al mayor conocimiento y difusión de nuestra literatura renacida, estampando varios notables artículos y reseñas criticobibliográficas de publicaciones importantes, entre otras la que insertó en *Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie*, del Dr. Neumann, donde dió minuciosa cuenta de la edición original comenzada en Mallorca, de las Obras de Ramon Llull, examinando los tres volúmenes que empezó a publicar D. Jeronimo Rosselló; luego la edición del *Llibre d'amic e amat* hecha en 1904 por quien estas líneas escribe y finalmente el estudio (tesis doctoral) relativo al Art de Contemplació, publicado parcialmente en Baltimore (1903) por Francis Le Jau Frost, otro jovent filólogo Norte-americano tambien muy experto y devoto de nuestra literatura.

Era l'època del viatge a Alemanya de Mn. Alcover, durant el qual el canonge es va hostejar una bona temporada a casa de Schädel. La familiaritat i la complicitat entre els tres amics es fa palesa en la carta que Obrador remetia a Alcover pel juliol mateix, just tres dies abans de l'esmentada publicació a *La Almudaina*:

Qui mos n'hi ha de donar també una altra [maneta], segons vostè ja n'està entresentit i jo li vaig dir, és aqueix *misser Bernat*, qui tant bé el tracta com hoste; cuydant de fermos o procurarnos una feel i exacta copia des Blaquerna segons es ms. de München, que l'hem de mester sens falta, per aquest any vinent. Ara que vostè hi és i el té prop, en poren parlar, d'asseguts, sobre sa forma i manera d'obtenir aquest trellat, retribució que es nostro bossot lul·lià permet destinar-hi etc. etc. Y ara mateix ja li pot advertir que aqueix no seria s'únic ni es darrer que de München mos convindrà veure; perquè darrere es *Blaquerna* vendran es llibre de l'home, es *d'Anima racional*, es de *l'Arbre de Philosophia desitjada*, es del *Llibre de Proverbis*, el de *Vertuts e Peccats* y qualqun altre. A veure, idò, si fan barrina i queden olosos.²⁶

²⁵ Julià, 2000, p. 82.

²⁶ Moll, 1965, pp. 242-243.

La maneta a què es referia Obrador es va plasmar en la comunicació, per part de Schädel, de la troballa de quatre obres originals lul·lians de les quals només se'n coneixia la versió llatina, en una referència que fa evident la relació directa entre l'editor i el lingüista alemany:

Ja m'arribà, ja, y m'alegrà ferm sa seva postal datada a Berlín 25 d'agost; poc després d'una llarga carta del Dr. Schädel, interessantíssima com totes les seves i que també'm fé esclamar alleluya! Figur-se que pe'l seu contingut vench en coneixensa de tres o quatre textos originals lul·lians, dels quals fins ara no'n sabíem més que la versió llatina: textos tan interessants y notables com l'*Art d'atrotar veritat* (que jo ja suspitava, y per això la vaig posà a la *Taula cronològica* de la nostra edició), la *Disputació dels V savis*, *Lo VI seny de Affatu* (no de *Olfatu*, com erradament deu posar el Catàlech de Munich i ha copiat En Schädel) y el *Llibre dels Àngels*.²⁷

Col·laborador indispensable del *Diccionari Català-Valencià-Balear*, del *Bolletí del Diccionari de la Llengua Catalana*, i del Congrés Internacional de la Llengua Catalana de 1906, com Obrador mateix, Schädel va exercir de director d'estudis dels tres estipendiats de la Diputació de Barcelona (Pere Barnils, Antoni Grieria i Manuel de Montoliu), als quals assignà tasques de transcripció dels manuscrits de la Biblioteca de Munic, per col·laborar en l'empresa de l'edició lul·liana i facilitar, així, el treball al lul·lista felanitxer.

La mort prematura de Mateu Obrador va ser molt dolguda pel fonetista alemany, que es preocupà clarament per la continuació de l'edició de les Obres de Ramon Llull, com transmetia a l'amic Alcover: «La mort de l'Obrador ens ha commogut profundament a tots i us prego que doneu el nostre condol a tots els seus familiars. Qui continuarà l'edició de les obres de Llull?».²⁸

Podem considerar que entre 1905 i 1909 foren uns anys de col·laboració intensa i dinàmica entre els tres col·legues. Mentre un publicava un treball i l'altre el ressenyava, Mn. Alcover, omnipresent, en donava notícia puntualment, en traduïa fragments dels originals alemanys en els casos de Schädel i en feia les consideracions pertinents al *Bolletí del Diccionari de la Llengua Catalana*, el «medi de comunicació pronte i fàcil», com proclamava ell mateix, que des de 1902 havia de facilitar la comunicació entre tots els informants de l'*Obra del Diccionari de la Llengua Catalana*. Per cloure aquest apartat dedicat a la relació entre el lul·lista Obrador, el germanòfil Alcover i el catalanòfil Schädel es fa imprescindible remetre a un aspecte que, des del nostre punt de vista, també ha passat en segon terme pel gremi dedicat a la investigació lul·liana i que

²⁷ Moll, 1965, p. 243.

²⁸ Julià, 2000, p. 162.

desenvoluparem monogràficament en un proper treball. Es tracta d'una anàlisi extensa i aprofundida de totes les referències que sobre lul·lisme apareixen des de 1902 fins al 1936 al *Bolletí del Diccionari de la Llengua Catalana*, notablement incrementades durant el període de 1905 i 1909. Un primer buidatge d'aquestes referències permet de classificar-les en onze gran categories: 1. Obres lul·lianes buidades per a les fitxes del *DCVB*; 2. Qüestions d'ortografia i de llengua relacionades amb l'obra lul·liana; 3. Conferències i discursos de temàtica lul·liana; 4. Història de la Comissió Editora Lul·liana i de l'edició de les Obres de Ramon Llull; 5. Ressenyes d'obres lul·lianes, notes bibliogràfiques i publicacions; 6. Cartes amb informació lul·liana; 7. La tasca lul·lística de Schädel; 8. Ramon Llull al Congrés Internacional de la Llengua Catalana; 9. Necrològiques amb referències lul·lianes; 10. Viatges i visites amb referències lul·lístiques; 11. Informacions diverses i notícies anecdòtiques. D'extensió diversa, constitueixen prop de dos centenars de referències, signades, majoritàriament, per Mn. Alcover, cosa que faria qüestionar aquella etiqueta de «lul·lista sentimental» que li atribuïa el seu deixeble Francesc de B. Moll: el president de la Comissió coneixia de primera mà, gràcies a Mateu Obrador durant els primers anys, la bibliografia lul·liana i la llençava internacionalment des del *Bolletí*, que es convertí en el mitjà que donava compte tant de la tasca de l'empresa editora com dels avenços en els estudis lul·lians. En definitiva, tots tres col·legues formaren un autèntic equip de treball i s'ajudaven en els grans projectes que emprengueren, encapçalats per Mn. Alcover: la confecció del *Diccionari-Català-Valencià-Balear*, la publicació del *Bolletí del Diccionari de la Llengua Catalana*, l'organització del I Congrés Internacional de la Llengua Catalana i l'estudi i l'edició de l'obra de Ramon Llull.

4. Conclusions

En ocasió del centenari de la mort de Mateu Obrador commemorat l'any 2009,²⁹ ens referirem a la immensa sort que va ser per als aprenents de Llull que l'hivern de 1900 fos tan fred i humit, a Venècia. Aquell fet puntual, que es podria situar en el pla de la casualitat i fins i tot de l'anècdota, va impulsar Mateu Obrador a emprendre fervorosament una tasca de recerca científica i rigorosa sobre l'obra de Ramon Llull, que compartí amb el cercle d'amistats més proper. Mn. Antoni Alcover i Bernhard Schädel foren participants, receptors, ajudants i confidents directes de com es desenvolupà la tasca que l'ocupà durant els darrers nou anys de vida, anys dedicats literalment dia i nit a l'empresa lul·liana. Al llit de mort, conta Mn. Alcover, Obrador es lamentava, amb una resignació i clarividència absolutes, de dues coses: de deixar en l'orfenesa els fills i de no poder viure deu anys més, els

²⁹ Ripoll, 2011, p. 51.

que necessitava per enllestir l'edició de l'obra lul·liana. Més d'un centenar d'anys després de la mort, encara resten zones d'ombra que cal il·luminar sobre les relacions de la intel·lectualitat illenca amb la intel·lectualitat catalana i europea. Amb aquest treball hem volgut cridar l'atenció sobre la connexió de Mateu Obrador, patriarca de la Renaixença cultural dels Països Catalans segons Mn. Josep Perarnau, amb els màxims exponents de la lingüística i de la cultura catalanes de principis de segle XX, com foren Mn. Antoni M. Alcover i Bernhard Schädel.

Referències bibliogràfiques

- ALOMAR I CANYELLES, Antoni, «Mossèn Antoni M. Alcover i el Beat Ramon Llull», *Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca*, 33, 2002, 38 pp.
- EBERENZ-GREOLES, Carme, «Bernhard Schädel i els Països Catalans. Permanència de Schädel». *Zeitschrift für Katalanistik*, 3, 1990, pp. 137-166.
- GUISCAFRÈ DANÚS, Jaume, «Mateu Obrador, folklorista». *La recerca folklòrica: les persones i les institucions*. A cura de Josep Temporal i Laura Villalba. Institut d'Estudis Catalans. [coedició amb]: Institut Alacantí de Cultura Juan Gil-Albert i Arxiu de Tradicions de l'Alguer. 2012, pp. 205-216.
- JULIÀ I CAPDEVILA, Lluïsa, «Tast d'un ric epistolari: vint cartes entre Maria-Antònia Salvà i Mateu Obrador». *Randa*, 39, 1996, pp. 29-60.
- JULIÀ I MUNÉ, Joan, *L'inici de la lingüística catalana. Bernhard Schädel, Mn. Antoni M. Alcover i l'Institut d'Estudis Catalans. Una aproximació epistolar, 1904-1925*. Curial, Edicions Catalanes, Barcelona, 2000, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 411 pp.
- MARCH NOGUERA, Joan, «Mateu Obrador Bennàsser, un home emprenedor», *Randa* 51, 2003, pp. 91-102.
- MARCH CENCILLO, Juan, *El archiduque. Bibliografía ilustrada de un príncipe nómada*, 1998 (4a edició). Palma, José J. De Olañeta, editor, 422 p.
- MOLL, Francesc de Borja, «Cartes de tema lul·lià d'En Mateu Obrador a Mossèn Alcover», *Estudios Lulianos* 9, 1965, pp. 229-250.
- PERARNAU I ESPELT, Josep, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic. I. Volums amb textos catalans*. «Studia, Textus, Subsidia» III. Barcelona: Facultat de Teologia, 1982, 228 pp.
- PEREA, Maria Pilar, *Epistolari d'Antoni M. Alcover (1880-1931)*. CD-ROM. Editorial Moll, 2008, Mallorca: Conselleria d'Educació i Cultura, Govern de les Illes Balears.
- , «La Publicació de l' "Epistolari d'Antoni M. Alcover (1880-1931)"». *Estudis Romànics*, vol. 31, 2009, p. 279-309.
- PONS, Antoni, «Mateu Obrador i Bennàsser (Esbós bibliogràfic)». *La Nostra Terra*, 1928-1931. *Revista mensual de Literatura, Art i Ciències*. Edició facsimil. Institut d'Estudis Baleàrics; El Gall Editor. 2009
- PONS PONS, Damià, «Mateu Obrador: una vida incerta, una obra frustrada». *Trajectes literaris: de Mateu Obrador a Baltasar Porcel*, 2010, Temps Obert, 19. Leonard Muntaner, editor, pp. 11-38.

- RIPOLL PERELLÓ, Maribel, «Mateu Obrador i Bennàssar o la consolidació del lul·lisme finisecular mallorquí», *Lhuc* 875, 2011, pp. 48-51.
- , «La influència de Mateu Obrador en les lectures lul·lianes de Maria Antònia Salvà (1903-1909)», *Randa* 85, 2021a, pp. 63-73.
- , «El lul·lisme entre bambolines. La relació epistolar entre Mateu Obrador i Maria Antònia Salvà», a «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021b, pp. 169-178.
- ROSSELLÓ-VAQUER, Ramon, *Mateu Obrador i Bennàssar. Biografia i obra literària*. Ajuntament de Felanitx, 2009, 526 pp.
- SANTANACH, Joan, «De Jeroni Rosselló a Salvador Galmés, passant per Mateu Obrador. Un segle d'edicions lul·lianes a Mallorca(1859-1950)», *Estudis romànics* 40, 2018, pp. 193-214.
- SCHÄDEL, Bernhard, «Neue Lullpublikationen, Literaturblatt für germanische und romanische Philologie», Nr. 6, 1906, pp. 201-208.

Edicions d'obres de Ramon Lull

- LLULL, Ramon, *Obras de Ramón Lull*, ed. Jerónimo Rosselló; pr. Mateu Obrador i Bennassar, 3 vols. Palma, 1901-1903.
- , *Libre de Amich e Amat del B. Mestre Ramon Lull. Text original directament trelladat d'un còdic trecentista*, ed. Mateu Obrador i Bennassar, Palma, Edició Catalunya, 1904, 215 pp.
- , *Llibre de les bèsties*, ed. Mateu Obrador Bennassar, Barcelona: L'Avenç, 1905, 101 pp.
- , *Obres de Ramon Lull. Doctrina pueril, Libre del Orde de Cavalleria, Libre de Clerecia, Art de Confessió*, ed. M. Obrador y Bennassar, I, Palma, 1906, xli + 475 pp.
- , *Obres de Ramon Lull. Libre de contemplació en Déu. Toms I-VII*, ed. M. Obrador y Bennassar, Miquel Ferrà i Salvador Galmés, II-VIII, Palma, 1906-1914, xlv + 381 pp.
- , *Libre de Doctrina pueril*, ed. Mateu Obrador i Bennassar, Barcelona, 1907, pp. xxi + 303.

Bibliografia de Mateu Obrador

- OBRADOR, Mateu, «La nostra arqueologia literària». *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, tom X, any XIX, Palma, 1904, pp. 293-299, 330-337, 357-364.
- , *Estudi de les doctrines sociològiques de Ramon Lull. Apuntacions y fragments extrets dels més antics textos lul·lians originals concordats ab breus notes i comentaris d'en M. Obrador i Bennàssar*. Palma, 1905, Amengual i Muntaner Impressors, 55 pp.
- , «Ramón Lull en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos existentes en la Biblioteca Veneciana de San Marcos». *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 8, Palma, 1900, pp. 301-324.
- , «Textos lulianos originales: El Libre de Sancta Maria», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 8, 1900, pp. 390-393.
- , «Un capítol del *Llibre de sancta Maria*» *Homenatge al Doctor Arcangelic lo gloriós martir de Crist Beat Ramon Lull, sos deixebles, admiradors i devots al primer d'any de 1901 i començament del segle XX*, Barcelona: Tip. L'Avenç, 1901, pp. 8-11.

- , «Noticia i mostra del llibre lul·lià “De benedicta tu in mulieribus”» *Revista Luliana de Barcelona*, 1, Barcelona, 1902, pp. 93-102
- , «Lulismes a Catalunya», *Gazeta de Mallorca*, 18 d'abril de 1903.
- «Un' altra lletra autògrafa de Ramon Lull», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 11, 1905, pp. 98-99.
- , «Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 2, 1908, pp. 598-613.
- , «L'edició original de les obres de Ramón Lull» (*Primer congrés internacional de la llengua catalana: Barcelona octubre de 1906* (Barcelona: Estampa d'en Joaquim Horta, 1908), pp. 501-506.
- , «Notes per a un catàleg d'alguns còdexs lul·lians de les biblioteques de Palma de Mallorca» (*Estudis Universitaris Catalans* 17 Barcelona, 1932), pp. 166-183.

La Almudaina

- , «Notas históricas. Sobre la conversión de RL» (25 i 28 de gener de 1905)
- , «Nuestra literatura. La nueva edición luliana juzgada en Alemania» (28 i 31 d'octubre de 1905)
- , «La edición luliana. Labor de este año» (10 de febrer de 1906)
- , «Bibliografía luliana. Antiguos textos originales. Nuevos hallazgos» (28 de febrer de 1907)
- , «El Dr. Schädel» (31 de juliol de 1907)
- , «Bibliografía luliana» (ressenya de les Perles del Llibre d'Amic e Amat, de Verdaguer. 15 de maig de 1908).
- , «Bibliografía luliana. Un nuevo opúsculo» (23 de juny de 1908).
- , «Notas históricas: Ramon Llull en Messina» (6 de febrer de 1909).

49. PROTESTANT MISSIONS, ORIENTALISM, AND THE FIRST ENGLISH BIOGRAPHY OF RAMON LLULL: SAMUEL ZWEMER'S *RAYMUND LLULL: FIRST MISSIONARY TO THE MOSLEMS* (1902)

MARK D. JOHNSTON

DePaul University (Chicago)

1. Introduction

For centuries after his death, the example of Ramon Llull inspired generations of missionaries, especially in the Spanish empire of the New World. Bernat Boil (1440?-1507?), the friar who accompanied Columbus on his second voyage in 1493, had studied Llull's works. Saint Junípero Serra (1713-1784), the founder of missions in California, graduated from the Lullist University at Palma de Mallorca¹. Modern scholars familiar with Llull's inspiration of these Catholic missionaries might be surprised to know that Llull also inspired British and American Protestant evangelists in the late nineteenth century. One of these, Samuel Marinus Zwemer, published in 1902 the first book-length biography of Llull in English: *Raymund Lull: First Missionary to the Moslems*. Zwemer's biography was not the first account of Llull in English. In fact, Zwemer's work relies entirely on existing published sources. But thanks to Zwemer's celebrity, his biography of Llull achieved wide distribution. *Raymund Lull* ensured that Llull's fame as a missionary would rival his reputation as an alchemist or cabbalist among Anglophone audiences of this era. Like many other Protestant missionary leaders of the late nineteenth century, Zwemer lionized Llull as a precursor of Western efforts to Christianize non-Western peoples during the great era of European imperialism. Zwemer also perpetuated numerous misconceptions about Llull: for example, that Llull was widely famous in his own day; that he invented the mariner's compass; or that he was a herald of the Protestant Reformation. And despite Zwemer's life-long commitment to understanding the Islamic world, his biography of Ramon Llull did little to correct the Western world's prevailing «Orientalist» vision of non-Western cultures.

2. Samuel Marinus Zwemer (1867-1952)

Among the many Protestant missionaries laboring to evangelize Muslims around 1900, the American Samuel Marinus Zwemer was among the most renowned. His

¹ Dagenais, 2018a and 2018b.

decades of activity promoting Christianity in the Muslim world earned the admiration of his contemporaries and the sobriquet «Apostle to Islam». Today, Zwemer is known only to specialists in the history of missions. Mention of him also appears occasionally in popular magazines and inspirational tracts published by Protestant missionary societies². One of Zwemer's associates, J. Christy Wilson, wrote a detailed biography of Zwemer after his death in 1952. Unfortunately, Wilson's biography is organized in mostly topical, rather than chronological, chapters, with frequent lacunae and proleptic digressions. Other authors later provided more chronological, though briefer and less detailed, accounts of Zwemer's life³.

Samuel Marinus Zwemer was one of ten children born to Adriaan and Catherina Zwemer, who emigrated from Holland to America in 1849. The Zwemers were fervently pious members of the Dutch Reformed Church. Adriaan served as a pastor for Dutch Reformed congregations in Michigan, New York, and Wisconsin. The Zwemers raised all their children to be both devout and studious. Samuel grew up learning Dutch, German, and English. He attended a college preparatory program at the Dutch Reformed Church's Hope College in Holland, Michigan and began his undergraduate studies there at the age of 16 in 1883. Samuel graduated from Hope College in 1887 and continued his education at the theological seminary of Rutgers University, founded in 1766 by the Dutch Reformed Church as Queen's College in New Brunswick, New Jersey. At Rutgers, Samuel Zwemer became very active in student groups, displaying the organizational talents that later contributed to his fame. With fellow students James Cantine and Philip Phelps, Zwemer created the Dutch Reformed Church's «Arabian Mission». After his ordination in 1890, he joined Cantine and Phelps in the Middle East. They first studied Arabic in Beirut and then operated mission stations in Basra, Bahrain, Kuwait, and Muscat. At Baghdad, Samuel Zwemer met missionary nurse Amy Wilkes and they married in 1896. She bore a son at Bahrain in 1902 on the same day that Zwemer completed his biography of Ramon Llull and so they named their child «Raymund Lull Zwemer»⁴. In 1912 Samuel Zwemer moved to Cairo in order to lead a consortium of Protestant missionary organizations. He served in this capacity until joining Princeton Theological Seminary in 1929 as professor of the history of religion and Christian missions. After retiring from Princeton in 1937, Zwemer moved to New York, where he died on April 2, 1952.

² Hubers, 2004; Saperstein, 2007.

³ Bengé and Bengé, 2013; Pikkert, 2006, pp. 108-153.

⁴ Wilson, 1952, p. 233. R. L. Zwemer (1902-1981) enjoyed a distinguished career in teaching, medicine, and public health in the United States.

Like his idol Ramon Llull, Samuel Marinus Zwemer traveled constantly and wrote prolifically. During every year of his long career, Zwemer made frequent trips to attend conferences of missionary organizations, recruit new members, deliver speeches, raise funds, and promote new initiatives for evangelizing Muslim populations. His journeys took him throughout the United States and Europe, as well as Africa, India, China, and Indonesia. 1922 was an especially busy year for Zwemer: in that year, he delivered ninety-nine public addresses, attended fifteen conferences, and traveled over 19.000 miles while touring North Africa, Southeast Asia, the United States, and Europe⁵.

Samuel Zwemer wrote 37 books and co-authored another dozen. His earliest publication was the short inspirational tract *Missionary Words* (1889), written in Dutch⁶. The first and longest of his many books about the Islamic world was *Arabia: The Cradle of Islam* (1900), a comprehensive review of the peninsula's history, geography, and culture. However, his most enduring legacy was a professional journal, *The Moslem World* (still published today as *The Muslim World*), which he founded with missionary colleagues at London in 1911⁷. This journal, like nearly all of Zwemer's own writings, was thoroughly evangelical in purpose. The introduction to its first issue explains how it sought to

interpret Islam as a world-wide religion in all its varied aspects and its deep needs, ethical and spiritual, to Christians; to point out and press home the true solution of the Moslem problem, namely, the evangelization of Moslems; to be of practical help to all who toil for this end; and to awaken sympathy, love and prayer on behalf of the Moslem world until its bonds are burst, its wounds are healed, its sorrows removed, and its desires satisfied in Jesus Christ⁸.

3. Protestant Missions to Islam in The Age of Imperialism

Samuel Zwemer's biography of Ramon Llull testifies to the zeal for evangelizing Muslims in the Middle East during his era. Zwemer was hardly the first Anglo-American missionary to focus on the Middle East. His efforts built on the enthusiasm for evangelizing Muslims in the Ottoman Empire already generated by American pioneers such as the Palestine Mission of the 1820s⁹. However, the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century became almost a «Golden Age» for Anglo-American Protestant missionaries seeking to evangelize non-Christian populations around the world. The colonies, protectorates, and trade

⁵ Wilson, 1952, p. 119.

⁶ Wilson, 1952, p. 193.

⁷ McCarthy, 2018, pp. 130-46.

⁸ Cited in Wilson, 1952, p. 180.

⁹ Heyrman, 2015, p. 5.

zones created by Europe's imperial powers on every continent enabled and encouraged missionary endeavors. Christianizing non-Western populations seemed essential to fulfilling the «White Man's Burden», as Rudyard Kipling famously dubbed the European imperialist project. In the Middle East, the identification of European interventions as a «New Crusade», launched to recover the Holy Land lost centuries before to Islam, made Christian missions in that region especially compelling¹⁰. This zeal for converting Middle Eastern Muslims also encouraged the invention of a historical tradition that celebrated its alleged medieval antecedents.

Samuel Zwemer certainly appreciated the protection that European rule afforded for Christian mission activity. Writing about conditions in Cairo during World War I, he praises «the strong and firm hand» of British authorities for ensuring that his work in Egypt could continue unhindered¹¹. In the epilogue to his biography of Ramon Llull, he reminds his readers that «[m]ore than 125.000.000 Moslems are now under Christian rulers. The keys to every gateway in the Moslem world are to-day in the political grasp of Christian Powers, with the exception of Mecca and Constantinople»¹². For Zwemer, the expanse of European empire offered an unprecedented opportunity to save Muslim souls around the globe.

In the early years of his career, Samuel Zwemer's vision of evangelism exemplified what historian David Bosch has termed «Enlightenment mission»¹³. Many nineteenth-century Anglo-American Protestant missionaries shared an «Enlightenment» conviction that persuasive preaching, rational argument, education, and disseminating the Gospel would convince Muslim audiences of the superiority of Christianity. After World War I, Zwemer and other Protestant missionary leaders came to advocate a more ecumenical view of Islam, the need to understand Muslim societies, and a focus on the promise of personal salvation through Jesus Christ, rather than on arguing for the superiority of Christianity over Islam¹⁴.

The recent decades of conflict between Western nations and the Muslim world have prompted extensive study of the origins of this conflict and in particular of the role played by modern Christian missions in the Middle East¹⁵. For example, were Christian missionaries in the imperialist era active allies of colonialism?¹⁶ Bosch cautions against such a facile conclusion¹⁷. These missionaries certainly did not

¹⁰ Riley-Smith, 2008, pp. 59-60.

¹¹ Cited in Wilson, 1952, p. 85.

¹² Zwemer, 1902, p. 153.

¹³ Bosch, 2011.

¹⁴ Pikkert, 2006, pp. 130-34.

¹⁵ Among the most relevant to this study are, among others: Hutchison, 1993; Stanley, 1990; Tejirian and Simon, 2012.

¹⁶ Pikkert, 2006, p. 25.

¹⁷ Bosch, 2011, p. 319.

wield the power of colonial governments or of Western commercial agents, whom they sometimes openly criticized¹⁸. In fact, the missionaries had limited success at converting Muslims to Christianity in the Middle East, especially as Arab nationalism arose after 1900. They rarely fulfilled the hopes of the missionary societies that sponsored them¹⁹. Samuel Zwemer often counted his confirmed or potential converts in single digits and rejoiced at groups of a few dozen²⁰. Nonetheless, missionaries like Zwemer unquestionably helped advance the broader «cultural imperialism» that sought to impose Western norms on Middle Eastern societies. Their activities may well have constituted a kind of «symbolic violence», as Wilcox recognizes²¹. Today, their legacy persists in the various schools, universities, hospitals, and other beneficent institutions that they created on Western models in Beirut, Cairo, Istanbul and elsewhere.

4. Christian Missions to Islam and Orientalism

It is certainly important to analyze whether Western missionaries in the Middle East were «active allies» of colonialism or deliberate agents of imperialist «symbolic violence». But no less important is the question of how they contributed to the Western preconceptions of Eastern peoples that we now label collectively as «Orientalism». In his foundational study of modern European Orientalism, Edward Said notes that Christian missionary organizations certainly helped promote Orientalist views of the Middle East, although Said does not exactly clarify what their contribution was²². Perhaps no clarification was necessary. As Swanson explains, several major Orientalist premises identified by Said are patent in the discourse of almost all late nineteenth-century Christian missions: 1) a dualistic opposition of the good (advanced, civilized, developed) West to the bad (barbarous, primitive, backward) East; 2) the support of Western hegemony through Orientalizing knowledge of the East; and 3) the predisposition to see the worst aspects of Oriental cultures as innately Oriental²³. Still, as Wilcox has argued regarding Protestant missionaries in late nineteenth-century Kurdistan, their Orientalism was hardly monolithic or uniform. Instead, their views developed diversely according to their particular circumstances and their other ideals²⁴. Samuel Zwemer illustrates well Wilcox's thesis. While Zwemer the missionary always regarded the «darkness of Islam» as a «problem» for the Christian West to solve,

¹⁸ McCarthy, 2018, p. 47; Bosch, 2011, pp. 308-313.

¹⁹ Pikkert, 2006, pp. 45-107.

²⁰ Wilson, 1952, pp. 60, 90, 99, 124, 130, and 147.

²¹ Wilcox, 2014, pp. 29-31.

²² Said, 1994, p. 100.

²³ Swanson, 2004, pp. 107-11.

²⁴ Wilcox, 2014, pp. 19-20.

after 1902 he became more of an Orientalist in the academic sense, as he came to advocate closer study and more accurate knowledge of Muslim nations.

Nonetheless, Christian missionaries committed to solving the «problem of Islam» inevitably reinforced Orientalism among popular audiences in Europe and North America. For these audiences the missionaries provided a steady stream of lectures, reports, magazine articles, essays, and books describing their activities in the Middle East. These reports from overseas missionaries offered nineteenth-century readers the kind of ethnographic description, geographic information, and travel reporting provided after 1905 by popular periodicals such as *National Geographic*. Samuel Zwemer contributed frequently to the print media of American and British missionary societies. He and his wife also published two travelogues based on notes from their frequent journeys²⁵.

The same late nineteenth and early twentieth-century Anglophone readers who enjoyed the missionaries' reports from abroad could also learn about precedents for their endeavors in dozens of histories about Christian missions²⁶. Zwemer relied on several of these histories to produce his own contribution to this literature, his biography of Ramon Llull. These same sources also served Elsie K. Seth-Smith in preparing one of the most sensationalist accounts of Llull's career from this era: *Don Raimon: A Story of Raymond Lull* (1919). Seth-Smith was a prolific author of inspirational literature for young readers. In *Don Raimon*, she weaves together virtually every known legend about Ramon Llull, Victorian fantasies of medieval life, and Orientalist imagery to produce a preposterously implausible «historical novel» about Llull's life. She supplies stereotypical medieval elements— feasts, jousts, swooning damsels, zealous Crusaders, and scheming courtiers— to illustrate Llull's early years. She embellishes each of his missionary adventures with overwrought descriptions of bustling casbahs, wizened mullahs calling the faithful to prayer, luxurious Moorish palaces, stifling desert heat, angry Muslim mobs, a high-stakes game of chess with a perfidious imam, and even a lovely singing slave-girl sent to test Llull's chastity.

Works of historical fantasy like Seth-Smith's *Don Raimon* were obviously written for popular audiences, like many of the publications from missionary societies and the biographies of great Christian missionaries. However, some Protestant missionaries also contributed significantly to developing the academic study of Islam in the United States. Samuel Zwemer was, thanks especially to his appointment at Princeton, «perhaps the most famous missionary to promote the study of Islam»²⁷.

²⁵ Zwemer and Zwemer, 1902; Zwemer and Zwemer, 1911.

²⁶ Typical examples with chapters on Llull are Maclear, 1863; Smith, 1886; Vedder, 1908; and Walsh, 1903.

²⁷ McCarthy, 2018, p. 35.

And Edward Said has included missionaries like Zwemer among the founders of modern academic Orientalism, although his judgement on their influence is not without objectors²⁸.

5. Zwemer's Biography of Lull

Today, any scholar familiar with modern research on Ramon Llull and current critiques of Western Orientalism might recoil when reading Samuel Zwemer's biography of Llull. *Raymund Lull* combines a brief, inaccurate, and limited account of Llull's life with hackneyed claims about the failings of medieval European civilization, as well as colorful (some might say «racist») geographical, historical, or cultural comments about the Muslim countries that Llull visited.

Of course, we should not expect Samuel Zwemer's *Raymund Lull* to be a critical scholarly review of Llull's career or a well-researched historical study of medieval European missions. Its purpose was much simpler: to inspire Protestant missionaries in 1902 to follow Llull's example and to solve the «problem of Islam». Zwemer explicitly offers Ramon Llull as a medieval precedent for this endeavor. His colleague Robert E. Speer, a missionary theologian, introduces Zwemer's biography by extolling Llull as «the greatest missionary who has ever gone out to the Moslem world»²⁹. Zwemer concludes *Raymund Lull* by praising Llull as the «true type of what a missionary to Moslems should be to-day» and as a figure who «presaged the setting of medieval missions and heralded the dawn of the Reformation. The story of his life and labors for Moslems in the dark ages is a challenge of faith to us who live in the light of the twentieth century»³⁰.

These last lines succinctly invoke several historiographical themes reiterated throughout Samuel Zwemer's biography of Llull and explicitly stated in the sketch of medieval European history that he offers as its first chapter: «Europe and the Saracens in the Thirteenth Century»³¹. There we learn that «the long shadow of the dark ages still fell heavily upon» Europe in Llull's era. Citing Edward Gibbon and J. A. Symonds, Zwemer avers that the thirteenth century «was a dark world» and «an age of superstition, an age of ghosts and visions and miracles and fanaticism»³². Nonetheless, «[a]ll Europe was heated with the strong wine of political change and social expectations», while science and learning began to advance, thanks especially to the importation of more advanced Arab philosophy and science after the

²⁸ McCarthy, 2018, p. 42.

²⁹ Zwemer, 1902, p. xi.

³⁰ Zwemer, 1902, pp. 147 and 155-156.

³¹ Zwemer, 1902, pp. 1-18.

³² Zwemer, 1902, pp. 2 and 12.

Crusades³³. Moreover, «natural and untaught people» (presumably including Ramon Llull) began to contribute as much to advancing knowledge as «learned folk trained in schools»³⁴. Regarding Christian missionary efforts in Llull's day, Zwemer deems them scarcely worthy of notice, until Ramon Llull «was raised up as if to prove in one startling case, to which the eyes of all Christendom were turned for many a day», the power of missionizing with the Word³⁵.

Students of historiography will readily recognize in Samuel Zwemer's brief account of the medieval era a familiar narrative: the benighted and servile Middle Ages displaced by the light of the Renaissance and freedom of the Reformation. Symond's *The Renaissance*, cited at length by Zwemer, was a popular expression of this narrative in his day. In his introduction and throughout his biography of Llull, Zwemer broadly assumes the teleological view of Western progress still known by Herbert Butterfield's wry nickname as the «Whig interpretation of history». As a conservative Protestant theologian, Zwemer especially esteems Llull as a rebel against the superstition and dogmatism of the Roman Catholic Church³⁶. He praises Llull as a «connecting link between the apostles of Northern Europe and the leaders who followed the Reformation»³⁷. As Heyrman has noted, American evangelical churches of the nineteenth century often promoted the superiority of their missionary endeavors to combat the growing strength of other, more liberal, Protestant denominations and to counter the spread of the Roman Catholic faith brought by many new immigrants to the United States³⁸. Samuel Zwemer appropriates the figure of Ramon Llull not simply as a medieval forerunner of his own mission to the Middle East but also as a precursor of his own denomination's liberation from the Catholic Church in the sixteenth century and of its continued struggle to promote conservative evangelical values in the late nineteenth century.

After this introduction to medieval European history, Zwemer presents his biography of Ramon Llull in largely chronological order. In general, he follows the sequence of events from Llull's life laid out in the Bollandists' *Acta Sanctorum*, which he occasionally cites. In a bibliography of works consulted, Zwemer lists «1695-1867» as the dates of publication for this famous hagiographical compendium, leaving unclear exactly which of its several major editions he might actually have used. It is clear that he frequently draws on other sources. The most important of these other sources appear to be Baring-Gould's *Lives of the Saints*, Maclear's *History of Christian Missions*, and Wallance's article on Llull from the

³³ Zwemer, 1902, pp. 3-4 and 16-17.

³⁴ Zwemer, 1902, pp. 7-8.

³⁵ Zwemer, 1902, pp. 17 and 18.

³⁶ Zwemer, 1902, pp. 90 and 116.

³⁷ Zwemer, 1902, p. xxi.

³⁸ Heyrman, 2015, p. 12.

Encyclopaedia Britannica. Zwemer sometimes mentions disparities in their accounts of Llull's endeavors, as a nod to critical analysis of his sources.

Samuel Zwemer begins his life of Ramon Llull with a chapter titled «Raymund Llull's Birthplace and Early Life (A.D. 1235-1265)»³⁹. Perhaps because so little is actually known about Llull's early years, almost half of this chapter consists of remarks on the history and geography of Catalonia, the beauty of the Balearic Islands, the rise of the Catalan language, and the «purely republican» spirit of the medieval Aragonese crown⁴⁰. In the remaining pages of this chapter, Zwemer recounts how Llull was born on the island of Mallorca around 1235, the son of an illustrious family, which assured him a life of «medieval luxury»⁴¹. Llull eventually became «seneschal at the court of King James II. of Aragon» [*sic*]. Cribbing from every available legend about Llull's career, Zwemer describes how Llull the royal courtier enjoyed a life of «gaiety and even profligacy», indulging the «utter immorality in this corrupt age», wholly devoted to «wine, women, and song», and constantly pursuing amorous intrigues⁴². Zwemer obviously confuses King James I of Aragon (1208-1276) with his son King James II of Mallorca (1243-1311) and grandson King James II of Aragon (1267-1327). Such historical accuracy evidently mattered less to Zwemer than rehearsing colorful tales of Llull as an accomplished musician, great warrior, «the most popular poet of his age in Spain», and the «founder of the Catalonian school of poets». The latter characterization of Llull clearly comes from Helfferich's influential 1858 monograph *Raymund Llull und die anfänge der catalonischen literatur*⁴³. Of course Ramon Llull was none of these things. However, exaggerating Llull's dissolute courtly life helps Zwemer enhance the marvel of how Llull eventually abandoned worldly affairs to serve God, through a «rebirth» that Zwemer likens to the conversion story of Saint Augustine⁴⁴.

Zwemer opens the next chapter, «The Vision and Call to Service (A.D. 1266-1267)»⁴⁵, by drawing a parallel between Saint Paul and Llull, both converted to God's service by visions. Zwemer reminds us that modern readers might dismiss visions as «religious hallucination or pious imagination», but that medieval people nonetheless believed in them⁴⁶. In recounting the events that prompted Llull's decision to abandon worldly life and to serve God, Zwemer includes the «improbable but not impossible» legend of a certain «Signora Ambrosia». This Italian lady

³⁹ Zwemer, 1902, pp. 19-31.

⁴⁰ Zwemer, 1902, pp. 20-24, 26-27.

⁴¹ Zwemer, 1902, pp. 19 and 25.

⁴² Zwemer, 1902, p. 26.

⁴³ Zwemer, 1902, pp. 29-30.

⁴⁴ Zwemer, 1902, p. 31.

⁴⁵ Zwemer, 1902, pp. 32-46.

⁴⁶ Zwemer, 1902, p. 32.

supposedly rejected Lull's amorous attentions by exposing to him her cancer-ridden bosom, thus belying the illusion of her physical beauty and demonstrating the folly of carnal lust⁴⁷. Zwemer also approves Lull's decision to sacrifice himself and his family's fortune for service to God, a choice that Samuel Zwemer the missionary surely understood well⁴⁸. He seems skeptical about Lull's alleged divine inspiration for his Great Art, after nine years of secluded self-instruction on «Mount Roda» [*sic* for «Randa»]. Nonetheless, Zwemer concludes that «we can not deny that, in this dark age, heaven did indeed enlighten Lull to know the love of God and to do the will of God as no other in his day and generation»⁴⁹. Similar remarks reaffirm Zwemer's conviction that Ramon Lull was a medieval precursor of both Reformation ideals and modern evangelical values. Zwemer approvingly observes that Lull was «distinguished for daring to act apart from the tyranny of the Church and to inaugurate the rights of laymen», while «Love for the personal Christ» was his life-long motivation⁵⁰.

The first third of Zwemer's next chapter, «Preparation for the Conflict (A.D. 1267-1274)»⁵¹, describes the power and prestige of Islam in the thirteenth century, the threat that it posed to Europe, the limited Western understanding of the Muslim world, and the feeble Christian missionary efforts of that era. According to Zwemer, «The Christian world did not love Moslems in the thirteenth century, nor did they understand their religion» and hence Ramon Lull was «the first to breathe the true missionary spirit toward the Saracens»⁵². Lull was not only a Scholastic, Zwemer observes, but also a missionary. Lull's missionizing goals thus helped him avoid the «puerile questions» typically debated by university theologians in favor of wielding the «great weapon» of Scholastic dialectic with a «fiery zeal» for evangelism⁵³. Zwemer explains how Lull educated himself, learned Arabic from a slave tutor, composed the first versions of his pansophistic Great Art, and began traveling to promote his work. Zwemer acknowledges that the «dialectic» of circles and tables used in the Great Art might appear risible to some. He nonetheless praises Lull for seeking a «rational Christianity»⁵⁴, which certainly appealed to Zwemer's late nineteenth-century ideals of «Enlightenment mission».

In the next chapter, «At Montpellier, Paris, and Rome (A.D. 1275-1298)»⁵⁵, Zwemer struggles with the limited information and confused chronology of Lull's

⁴⁷ Zwemer, 1902, p. 37.

⁴⁸ Zwemer, 1902, p. 42-43.

⁴⁹ Zwemer, 1902, p. 38.

⁵⁰ Zwemer, 1902, p. 45.

⁵¹ Zwemer, 1902, pp. 47-62.

⁵² Zwemer, 1902, pp. 49 and 52.

⁵³ Zwemer, 1902, p. 61.

⁵⁴ Zwemer, 1902, p. 61.

⁵⁵ Zwemer, 1902, pp. 63-79.

multifarious activities during these years. This chapter in fact extends to later events, such as Llull's proposals for missions at the Council of Vienne in 1311. Regarding Llull's engagement with French university audiences, Zwemer suggests that Llull found Montpellier «too small to be his parish» and admits that Parisian theologians were unreceptive to his ideas. Zwemer wrongly claims that Llull founded a college at Paris to teach his Great Art, under the protection of King Philip of France⁵⁶. He praises as a «high-water mark for the dark ages» the curriculum of the school for missionaries that Llull founded in 1276 at Miramar on Mallorca, with support from King James II of Mallorca⁵⁷. Zwemer also notes Llull's unsuccessful attempts to interest Popes Nicholas IV and Celestine V in his missionary schemes. Here he digresses to excoriate the «evil» Boniface VIII for conspiring to force Celestine's abdication⁵⁸. Finally, Zwemer suggests that when Llull returned via Naples in 1292 from his first missionary visit to Tunis, he probably met at Naples his fellow Catalan, the «alchemist and pious nobleman Arnaud de Villeneuve». Zwemer dismisses stories of Llull's own alchemical interests as «medieval legend». He nonetheless proposes somewhat incongruously that «[p]erhaps these brothers in heresy were really Protestants at heart»⁵⁹.

Zwemer devotes an entire chapter, «His First Missionary Journey to Tunis (A.D. 1291-1292)», to this milestone in Llull's career⁶⁰. The circumstances of this event constitute the literal center of the anonymous *Vita coetanea* composed at Paris in 1311 by Llull's admirers. The *Vita* remains today the chief source of information about Llull's career. According to the *Vita*, Llull was visiting Genoa, probably in 1292, to seek support from wealthy patrons. While there he succumbed to a profound «spiritual crisis» that left him gravely ill and doubting his resolve to serve God. Zwemer deems this account of Llull's crisis «heroic reading»⁶¹. His summary of these events in fact omits several potentially scandalous details, such as Llull's hallucinatory visions and his rejection of both the Franciscan and the Dominican orders. These omissions probably reflect Zwemer's sources, such as the *Acta sanctorum*, which suppressed these details in their editions of the *Vita*. Llull eventually recovered his evangelical fervor and departed for Tunis. Zwemer devotes most of this chapter to imagining the persecution and resistance that Llull must have faced while trying to proselytize hostile Muslims in Tunis. Regarding the idiosyncratic arguments that Llull employed, utilizing the methods of his Great Art, Zwemer comments that «[t]his style of argument, whatever else may be thought of it,

⁵⁶ Zwemer, 1902, pp. 69-74.

⁵⁷ Zwemer, 1902, p. 66.

⁵⁸ Zwemer, 1902, p. 75.

⁵⁹ Zwemer, 1902, p. 73.

⁶⁰ Zwemer, 1902, pp. 80-96.

⁶¹ Zwemer, 1902, p. 85.

is orthodox and evangelical to the core. It surprises one continually to see how little medieval theology and how very few Romish ideas there are in Lull's writings»⁶². He concludes that Lull's method of proselytizing «was not so much polemical as apologetic» and that Lull always treated Muslim «learning and philosophy with respect»⁶³. If Lull failed in his efforts at Tunis, Zwemer conjectures, it was only because he «placed philosophy ahead of revelation», attempting to explain rationally the mysteries of the Christian faith. This failure perhaps reflected Lull's non-academic, auto-didactic training⁶⁴. Finally, Zwemer describes how Lull evaded the «barbarous cruelty» usually inflicted on Christian missionaries by hiding for several months in Tunis's port district, «like a wharf-rat», until finally returning to Italy⁶⁵.

Zwemer resumes his chronological account of Lull's life in the next chapter, «Other Missionary Journeys (A.D. 1301-1309)»⁶⁶. The exact sequence of Lull's many travels and endeavors in these years remains difficult to determine precisely. Zwemer accepts the legend that Lull traveled to Armenia and the Holy Land after visiting Cyprus in 1301⁶⁷. He notes that Lull wrote «many» works (in fact, only three) about proselytizing Jews and praises Lull's «love and labors for the despised Jew». This comment prompts another digression on anti-Semitism in thirteenth-century Europe⁶⁸. Zwemer also debunks medieval legends about Lull's alchemical expertise⁶⁹. The remainder of this chapter recounts Lull's missionary visit in 1307 to the North African port of Bougie, whose historical importance Zwemer describes at length⁷⁰. According to the *Vita* of 1311, Lull's public preaching at Bougie provoked a violent response and he was jailed. Zwemer reports approvingly how Lull refused promises of wealth, many wives, a high position, and «all the sensual temptations of Islam», if only he would renounce Christianity⁷¹. The *Vita* briefly mentions these enticements, but describes most fully how the imprisoned Lull debated theology with a Muslim cleric, an encounter dramatized in Lull's *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*. Zwemer mentions the debate with Hamar but says nothing about the arguments employed in the *Disputatio*, a precious self-portrayal of Lull's polemical methods⁷² that Samuel Zwemer probably had not read. Zwemer does explain how Lull argues in other writings that the Prophet Mohammed violated

⁶² Zwemer, 1902, pp. 90-91.

⁶³ Zwemer, 1902, p. 94.

⁶⁴ Zwemer, 1902, pp. 94-95.

⁶⁵ Zwemer, 1902, p. 94.

⁶⁶ Zwemer, 1902, pp. 97-112.

⁶⁷ Zwemer, 1902, pp. 99-100.

⁶⁸ Zwemer, 1902, pp. 100-103.

⁶⁹ Zwemer, 1902, pp. 103-104.

⁷⁰ Zwemer, 1902, pp. 104-107.

⁷¹ Zwemer, 1902, p. 111.

⁷² Mayer, 2018, pp. 159-162.

all Ten Commandments and that Muslims practice the Seven Deadly Sins far more than the Seven Virtues. «Such arguments», Zwemer comments, «are to be used with care even in the twentieth century» since they outrage Muslims⁷³.

Ramon Lull's literary, theological, and philosophical writings are the subject of the next chapter, «Raymund Lull as Philosopher and Author»⁷⁴. Zwemer notes Lull's prolific written oeuvre—perhaps 4.000 [*sic*] works, according to one of Zwemer's source—and Lull's reputation as a polymath. According to Zwemer, «Lull was a philosopher, a poet, a novelist, a writer of proverbs, a keen logician, a deep theologian, and a fiery controversialist. There was not a science cultivated in his age to which he did not add»⁷⁵. He accepts the legendary claims that Lull invented the mariner's compass⁷⁶. Zwemer also categorizes Lull as a «dogmatic theologian» whose works are so «abstruse» that his philosophy «for two centuries after his death perplexed the genius of Europe»⁷⁷. His summary of Lull's literary achievements appears to draw heavily on Helfferich's 1858 monograph and includes a lengthy synopsis of Lull's «spiritual romance» *Blanquerna* [*sic*]⁷⁸. Zwemer notes that Lull composed no hagiographies and only four works about the Virgin Mary, thus proving that Lull was more of a «Catholic» than a «Romanist»⁷⁹. His summary of the methods of Lull's Great Art consists almost entirely of quotations and paraphrase from Wallace's largely accurate description in the *Encyclopaedia Britannica*⁸⁰. Zwemer acknowledges criticism of those methods as «puerile» and «perplexing», but insists that Lull advanced science as much as Roger Bacon. Above all, Lull was «the first missionary philosopher»⁸¹.

Samuel Zwemer's story of Lull's life ends with the chapter «Last Missionary Journey and Martyrdom»⁸². Zwemer begins by observing that Lull learned more from the «school of suffering» than from contemporary Scholastic methods. Hence, «[h]is ambition was to die as a missionary and not as a teacher of philosophy»⁸³. So, where Lull might have sought to rest after his success in promoting his plans at the Council of Vienne in 1311, he instead undertook one last missionary expedition in 1314 to Bougie (actually, Tunis). Working covertly, Lull «continued to expiate on the one theme of which he never seemed to tire, the inherent superiority of

⁷³ Zwemer, 1902, p. 108.

⁷⁴ Zwemer, 1902, pp. 113-31.

⁷⁵ Zwemer, 1902, pp. 114-115.

⁷⁶ Zwemer, 1902, p. 115.

⁷⁷ Zwemer, 1902, pp. 116, 113.

⁷⁸ Zwemer, 1902, pp. 128-131.

⁷⁹ Zwemer, 1902, p. 116.

⁸⁰ Zwemer, 1902, pp. 121-126.

⁸¹ Zwemer, 1902, pp. 126-127.

⁸² Zwemer, 1902, pp. 132-146.

⁸³ Zwemer, 1902, pp. 132 and 134.

Christianity to Islam» and used his typical arguments, which Zwemer briefly summarizes⁸⁴. Eventually tired of proselytizing in secret and «longing for martyrdom», Lull emerged to preach in public. «Filled with fanatic fury at his boldness, and unable to reply to his arguments», an angry mob stoned him, causing his death. Zwemer thus accepts the long-standing legend that confuses Lull's earlier visit to Bougie, where he was indeed attacked, with this final trip to Tunis. Zwemer does note that some scholars debate whether Lull died on the spot or after returning to Mallorca⁸⁵. For his part, Zwemer prefers to believe that Lull was «stoned to death while preaching the love of Christ to Moslems—that was the fitting end for such a life»⁸⁶.

In a kind of epilogue, «Who Being Dead Yet Speaketh», Samuel Zwemer explains the lesson that modern readers should draw from his biography of Ramon Lull⁸⁷. Mixing statistics, observations about contemporary social unrest in the Middle East, and fervent exhortation, he argues that Christians have neglected the vast Muslim populations of the world. He laments that there was «a thousandfold more enthusiasm in the dark ages» for recovering Jerusalem than exists today for saving the 200 million Muslims who live in the «darkness of Islam»⁸⁸. «The great lesson of Lull's life is», Zwemer concludes, that «Love, and love alone, will conquer»⁸⁹.

Zwemer provides two lengthy bibliographical appendices for his biography of Ramon Lull. The first, «Books Written by Raymund Lull», lists 321 titles (some apocryphal), adapted from similar lists in the *Acta Sanctorum* or other sources and organized topically by branches of knowledge (theology, metaphysics, medicine, etc.)⁹⁰. The second, «Books about Raymund Lull», lists some two dozen works, ranging from sixteenth-century biographies of Lull and nineteenth-century histories of Christian missions to the *Encyclopaedia Britannica* and Helfferich's *Raymund Lull und die anfänge der catalonischen literatur*⁹¹. Asterisks mark eight works that Zwemer claims to have consulted. Finally, a lengthy footnote provides English translations for the title of each section from the entry on Lull in the *Acta Sanctorum*.

McCarthy has remarked that Samuel Zwemer's «approach to scholarship was never the high-minded intellectual type, but a practical scholarship bound intimately

⁸⁴ Zwemer, 1902, pp. 139 and 140-141.

⁸⁵ Zwemer, 1902, pp. 143-144.

⁸⁶ Zwemer, 1902, p. 146.

⁸⁷ Zwemer, 1902, pp. 147-56.

⁸⁸ Zwemer, 1902, pp. 149-150.

⁸⁹ Zwemer, 1902, p. 155.

⁹⁰ Zwemer, 1902, pp. 157-169.

⁹¹ Zwemer, 1902, pp. 169-171.

with evangelical aims»⁹². The preceding synopsis of Zwemer's biography of Lull certainly confirms this: *Raymund Lull, First Missionary to the Moslems* is definitely not a product of original scholarly research, nor even a critical or especially careful compilation of the sources that Samuel Zwemer apparently consulted. Like the *Vita* of 1311 and so many later accounts of Lull's career, Zwemer's biography seeks to inspire admiration for and emulation of Lull's missionary project. The eight secondary sources identified by Zwemer in his bibliography were surely not the only ones that he consulted. To name only one example, his bibliography omits Sabine Baring-Gould's *Lives of the Saints*, even though he cites it twice⁹³.

Samuel Zwemer's first-ever book-length biography of Ramon Lull in English was not significantly different in its contents or its focus from its late Victorian sources. And it did not remain for long the only book-length biography of Lull in English. In 1903 the British clergyman and schoolmaster W. T. A. Barber published *Raymond Lull the Illuminated Doctor: A Study in Mediaeval Missions*. Barber's account of Lull's life differs little from Zwemer's, whose recent publication he acknowledges in his introduction⁹⁴. Mackensen published another book-length biography of Lull in 1920 and Seth-Smith released her «historical novel» about Ramon Lull in 1919. Of all these works, Zwemer's was by far the most popular. It was republished or reprinted over thirty times, including an abbreviated version «for teenage boys»⁹⁵. It was translated into Arabic, Chinese, Dutch, German, and Spanish⁹⁶. The online WorldCat catalog currently shows some 360 copies of Zwemer's work in libraries around the world, including over 200 copies in Canada, the United States, and the United Kingdom. By comparison, Barber's biography is available in 113 libraries; of these, 97 are in Canada, the U.S., and U.K.. Fewer than 25 libraries hold copies of Mackensen's and Seth-Smith's works; only 19 copies are available in Canada, the U.S., and U.K..

The story of Ramon Lull the missionary was clearly attractive to Anglophone readers of Zwemer's era. However, readers interested in learning about Lull as more than a missionary would have to wait until 1922, when Arthur E. Waite published the first comprehensive book-length analysis in English of Lull's career, *Raymund Lully: Illuminated Doctor, Alchemist and Christian Mystic*. Waite's work is held in fewer libraries than Zwemer's or Barber's biography. According to WorldCat, 74 copies are available worldwide, including 62 in Canada, the U.S., and U.K. However, Waite's study has been reprinted at least seven times between 1939 and

⁹² McCarthy, 2018, p. 37.

⁹³ Zwemer, 1902, pp. 19 and 34.

⁹⁴ Barber, 1903, p. x.

⁹⁵ Carr, 1926.

⁹⁶ Wilson, 1952, p. 251.

2013. It is especially important for its deliberate effort to unravel the «curious woof of legend confused with fact» woven around Llull's achievements⁹⁷. Waite was not an academic historian, but rather an amateur student of mystical doctrines, magic, and esoteric arts. A popular set of Tarot cards still bears his name. But Waite was the first to recognize that so many of the legends about Llull that Zwemer and other authors repeated had a history of their own, perpetuated in several strands of «Lullisms» since the Renaissance. Finally, we should remember that a major obstacle to understanding Llull's work for any Anglophone reader at this time was the lack of English translations of his writings. Only one text—Llull's *Book of the Order of Chivalry*—was available in English until 1927, when the great British Hispanist E. Allison Peers began publishing translations of Llull's major Catalan writings and his own scholarly investigations of Llull's literary legacy. Peers initiated for the Anglophone world the academic study of Llull to which a century of scholars, including this writer, are indebted.

Academic study of Ramon Llull has now produced an impressive body of scholarship in English on Llull's literary writings, his Great Art, his missionizing ideals, and his philosophical and theological principles. This scholarship has certainly not displaced popular interest in Llull as a missionary among Anglophone audiences. Reprints of Zwemer's and Barber's biographies appeared as recently as 2010 and 2018, respectively. Historical surveys of Christian missions, written in English for popular audiences, still include Llull⁹⁸. And the proliferation of Orientalist motifs in today's popular culture—especially entertainment media—suggests that a ready market would still exist for Seth-Smith's sensationalist novel. Meanwhile, two generations of scholars after Said have made the Orientalisms of Zwemer's generation and our own the focus of acute academic analysis. Historians studying Ramon Llull's intervention in thirteenth-century missions, theology, and religious culture still face the challenge of interrogating how their analyses express the postures of a «latent» Orientalism, as Said termed it⁹⁹. The most inflexible of these postures is the «distance» inscribed in Llull's alleged role—and indeed, in all of medieval Iberia—as a cross-cultural «mediator» between a «present» West and an «absent» East. Zwemer's biography usefully reminds us that today's scholars may yet need to adjust their own optics for observing, from afar, Llull's Christian gaze into the mirror of the Muslim Other.

⁹⁷ Waite, 1922, p. 9.

⁹⁸ E.g. McBeth, 1968; Saperstein, 2007.

⁹⁹ Said, 1994, pp. 201-225.

Bibliography

- ACTA SANCTORUM JUNII*, Tomus 5, eds. Godfrey Henschen et al., Antwerp, Peter Jacobs, 1709, pp. 633-736 (on Llull).
- BARBER, W. T. A., *Raymond Lull the illuminated doctor: a study in mediaeval missions*, London, Charles H. Kelly, 1903.
- BARING-GOULD, Sabine, *Lives of the Saints*, Vol. 6, London, John C. Nimmo, 1897, pp. 489-500 (on Llull).
- BENGE, Geoff and Janet BENGE, *Samuel Zwemer: The Burden of Arabia*, Seattle, Youth with a Mission Publishing, 2013.
- BOSCH, David, *Transforming mission*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2011 (20th anniversary edition).
- CARR, Floyd L., *Raymond Lull: first missionary to the Moslems*, New York, Baptist Board of Education, 1926 (abbreviation of Zwemer «for teenage boys»).
- DAGENAIS, John, «A Lullist in the New World: Bernat Boïl», in *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, Leiden/Boston, E. J. Brill, 2018a, pp. 499-514.
- , «A Lullist in the New World: Junípero Serra», in *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, Leiden/Boston, E. J. Brill, 2018b, pp. 533-551.
- HELFFERICH, Adolf, *Raymund Lull und die anfänge der catalonischen literatur*, Berlin, J. Springer, 1858.
- HEYRMAN, Christine Leigh, *American Apostles: When Evangelicals Entered the World of Islam*, New York, Hill and Wang, 2015.
- HUBERS, John, «Samuel Zwemer and the Challenge of Islam: From Polemic to a Hint of Dialogue», *International Bulletin of Missionary Research*, 28.3, 2004, pp. 117-121.
- HUTCHISON, William R., *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- LLULL, Ramon, *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, ed. Aloisius Madre, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Vol. 22, Turnhout, Brepols, 1998, pp. 159-264.
- , *The order of chivalry, L'ordene de chevalerie*, ed. Frederick S. Ellis et al., Hammersmith, England, Kelmscott Press, 1892-1893.
- MACKENSEN, H., *Raymund Lull: a missionary pioneer in the Moslem field*, Minneapolis, Lutheran Orient Mission, 1920.
- MACLEAR, George Frederick, *A History of Christian Missions during the Middle Ages*, Cambridge, Macmillan, 1863, pp. 354-368 (on Llull).
- MAYER, Annemarie C., «Llull and Inter-Faith Dialogue», in *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, eds. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, Leiden/Boston, E. J. Brill, 2018, pp. 146-175.
- MCBETH, Leon, *Men who made missions*, Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1968.
- MCCARTHY, Caleb, *Protestant Missions, Seminaries and the Academic Study of Islam in the United States*, Doctor of Philosophy Dissertation, Santa Barbara, California, University of California at Santa Barbara, 2018.
- PIKKERT, Pieter, *Protestant Missionaries to the Middle East: Ambassadors of Christ or Culture?* Doctor of Theology Dissertation, Pretoria, University of South Africa, 2006.
- RILEY-SMITH, Jonathan, *The Crusades, Christianity, and Islam*, New York, Columbia University Press, 2008.

- SAID, Edward, *Orientalism*, New York, Random House Vintage Books, 1994 (25th anniversary ed.).
- SAPERSTEIN, Andrew, «Encounters with Islam», *Christian History and Biography*, 94, 2007, pp. 32-35.
- SETH-SMITH, Elsie K., *Don Raimon: A Story of Raymond Lull*, London/New York, Society for Promoting Christian Knowledge, 1919.
- SMITH, George, *A Short History of Christian Missions from Abraham and Paul to Carey, Livingstone and Duff*, Edinburgh, Clark, 1886 (2nd ed.).
- STANLEY, Brian, *The Bible and the Flag: Protestant Mission and British Imperialism in the 19th and 20th Centuries*, Leicester, England, Apollos, 1990.
- SWANSON, Herb, «Said's Orientalism and the Study of Christian Missions», *International Bulletin of Missionary Research*, 28.3, 2004, pp. 107-112.
- TEJIRIAN, Eleanor H., and Reeva Spector SIMON, eds., *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*, New York, Columbia University Press, 2012.
- VEDDER, Henry C., *Christian Epoch-Makers: The Story of the Great Missionary Eras in the History of Christianity*, Philadelphia, American Baptist Publication Society, 1908.
- VITA COAETANEA, ed. Hermogenes Harada, in Raimundi Lulli Opera Latina, Vol. 8, Turnhout, Brepols, pp. 269-309.
- WAITE, Arthur E., *Raymund Lully: Illuminated Doctor, Alchemist and Christian Mystic*, London, Rider, 1922.
- WALLANCE, Edmund, «Raymund Lully», in *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 15, Edinburgh, Adam and Charles Black, 1883 (Ninth Edition), pp. 63-64.
- WALSH, William Pakenham, *Heroes of the Mission Field: Links in the Story of Missionary Work From the Earliest Ages to the Close of the Eighteenth Century*, New York, Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1903 (6th ed.).
- WILCOX, Andrew, *Orientalism and Imperialism: Protestant missionary narratives of the «other» in nineteenth and early twentieth-century Kurdistan*, Doctor of Philosophy Dissertation, Exeter, England, University of Exeter, 2014.
- WILSON, J. Christy, *Apostle to Islam: A biography of Samuel M. Zwemer*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1952.
- WORLDCAT, Dublin, Ohio, Online Computer Library Center, 2001-present. On line: <http://www.worldcat.org>.
- ZWEMER, Samuel Marinus, *Arabia: The Cradle of Islam*, New York, Fleming H. Revell, 1900.
- , *Raymund Lull: First Missionary to the Moslems*, New York/London, Funk and Wagnalls, 1902.
- ZWEMER, Samuel M. and Amy ZWEMER, *Topsy Turvy Land*, New York, Fleming H. Revell, 1902.
- , *Zigzag Journeys in the Camel Country*, New York, Fleming H. Revell, 1911.

50. FRA ANDREU DE PALMA I L'APORTACIÓ DELS CAPUTXINS ALS ESTUDIS LUL·LIANS

VALENTÍ SERRA DE MANRESA, OFMCAP

Arxiu Provincial dels Caputxins de Catalunya

1. Mots introductoris

Amb aquesta nostra contribució a la miscel·lània lul·liana volem oferir una aproximació històrica a l'aportació dels caputxins de Catalunya i Mallorca als estudis lul·lians, efectuat a partir de documentació d'arxiu i amb la utilització de fonts estampades d'època. Es presta una especial atenció a la represa dels estudis lul·lians incentivada pel canonge Salvador Bové († 1915), tercerol dels caputxins i pel caputxí Andreu de Palma de Mallorca (†1963).

2. Els estudis lul·lians dels caputxins de Catalunya i Mallorca

Amb la represa de la vida religiosa després de les exclaustracions del segle dinovè,¹ els frares caputxins de Catalunya donaren un fort impuls als estudis impartits en els escolasticats de filosofia i teologia on es formaven els novells frares.² La restauració de la vida caputxina comportà la recuperació d'antigues tradicions espirituals i culturals, entre elles la lectura i l'estudi de les obres de Ramon Llull (1232-1316), tot i l'orientació bonaventuriana³ seguida majoritàriament pels caputxins catalans⁴ sense, però, oblidar l'opció escotista⁵

¹ Serra de Manresa, 2000, pp. 53-443. Les principals sigles i abreviatures emprades al llarg de l'article són: ACA (Arxiu de la Corona d'Aragó); AMPalma (Arxiu Municipal de Palma de Mallorca); APCC (Arxiu Provincial dels Caputxins de Catalunya); BHC (Biblioteca Hispano-Caputxina); BN (Biblioteca Nacional, Madrid); BPCSar (Biblioteca Provincial dels Caputxins de Sarrià); BUB (Biblioteca Universitària de Barcelona); Cf. (Confer, confronteu, vegeu); *Ibid.* (Ibidem, en el mateix lloc); *Id.* (Ídem, el mateix); Llig. (Lligall); s. d. (sense data); s. f. (sense foliar).

² Serra de Manresa, 2009, 135-218: «La formació dels frares i l'evolució dels estudis»; *Íd.*, *La represa dels estudis lul·lians*, dins *Revista Catalana de Teologia* 40 (2015), pp. 639-656.

³ Basili de Rubí, 1974, pp. 411-423. Com a mostra d'aquesta orientació bonaventuriana, vegeu, per exemple, a la BUB, Ms. 1295, *Cursus theologiae moralis mente et spiritu D. S. D. Bonaventurae emuleatus*, que l'any 1765 elaborà el framenor caputxí Manuel de la Pobra († 1782).

⁴ Tot i comptar amb les obres de Ramon Llull a la majoria de les biblioteques conventuals, l'erudit historiador Basili de Rubí posà de manifest, tanmateix, la poca inclinació dels antics caputxins de Catalunya envers als estudis lul·lians; Basili de Rubí, 1978, pp. 35-36: «Els caputxins catalans no foren gaire afeccionats al corrent lul·lià, al revés de mallorquins i valencians».

⁵ Serra de Manresa, 2009, pp. 71-92. Una expressiva mostra d'aquesta orientació escotista la trobem en alguns manuscrits com ara a la BUB, Ms. 1155, *Cursus Theologicus iuxta mentem Joannis Duns Scoti*, que escriví el framenor caputxí Joan de Prats de Rei († 1707).

d'alguns lectors, molt més minoritària, juny amb una sovintejada utilització de les obres de Sant Tomàs d'Aquino († 1274),⁶ ja des de la primera etapa de la vida caputxina a Catalunya⁷ i amb un ús, encara més intens de l'Aquinate, ran de la restauració de la vida caputxina, quan s'introduïren també alguns manuals d'estudi del corrent neo-escolàstic.⁸

La incidència del Ramon Llull en la vida i el pensament dels caputxins europeus, especialment els frares valencians, balears i catalans, la podem rastrejar en els fons bibliogràfics de llurs antigues biblioteques conventuals;⁹ uns espais que comptaren amb bones edicions de Llull com ara els volums de les *opera parva*¹⁰ i les principals obres espirituals,¹¹ així com també amb edicions de textos filosòfics¹² lul·lians com, per exemple, el tractat de lògica,¹³ un text que fou molt apreciat als Països Catalans. A més, a les biblioteques dels caputxins hi havia, també, algunes obres apologetiques a favor del pensament de Ramon Llull, com les *Vindiciae Lullianae* del pare Pasqual,¹⁴ publicades a Avinyó l'any 1778, i que formaren part de l'antiga biblioteca conventual dels caputxins de Sarrià on, també, hi havia les obres del caputxí valencià d'origen flamenc, Lluís de Flandes († 1746); un religiós que polemitzà amb el famós benedictí Benito Feijóo a favor de Ramon Llull i, alhora, escriví el *Tratado y resumen dels caos*

⁶ Serra de Manresa, 2012, pp. 247-260.

⁷ Vegeu a la BUB, Ms. 1596, *Expositio in primam secundae S. Thomae* (Barcinone, 1580-1584); *ibid.*, *Additiones ad tertiam partem Sancti Thomae, legi anno Domini* (Barcinone, 1583).

⁸ Basili de Rubí, 1982, pp. 37-78.

⁹ Amadeu de Zedelgem, 1943, 184-185: «Continetur Raymundi Lulli, *Operum*». Al convent dels caputxins de Sarrià es conserva un bell exemplar gòtic de *Blaquerna* editat l'any 1521, junt amb el *Llibre d'oracions y contemplacions del enteniment en Déu, compost per lo Illuminat mártir y mestre Ramon Llull*. València: A casa de mestre Joahn Jofre, 1521 (BPCSar, Sig. 208-7-4). L'any 1827 aquestes obres el reverend Nicolau Valls les obsequià al caputxí Lluís de Vilafranca de Bonany, bibliotecari del convent de Palma; vegeu V. Serra de Manresa, 2013, pp. 981-998.

¹⁰ BPCSar, *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris, Tertii Ordinis Sancti Francisci. Opera Parva*, Palmae Balear., 1744-1745 (4 volums). Semblantment, aquestes obres de Llull també havien format part de l'antiga biblioteca conventual de Santa Madrona; vegeu a la BUB, Ms. 1502, *Repertorio de los libros [...] de Santa Madrona*, Phil. núm. 34 «Opera Parva».

¹¹ BPCSar, *Libro de Sta. María compuesto en idioma lemosino por el ínclito mártir y Doctor Iluminado el Beato Raymundo Lulio. Traducido fielmente a el castellano por un devoto*. Mallorca: Oficina de Ignacio Frau, 1755.

¹² A guisa d'exemple, vegeu a la BPCSar, *Praecursor introductoriae in Algebram Speciosam Universalem, vel Artem Magnam Universalem sciendi et demonstrandi B. Raymundi Lulli*. Moguntiae: Per Joannem Georgium Häffner, 1723. L'antiga biblioteca del convent barceloní de Santa Madrona havia comptat amb diverses obres de Llull, com ara la *Logica nova, Ars magna, Opera medica, Ars brevis, De ascensu et descensu intellectus, Contemplatio ad Deum*; vegeu a la BUB, Ms. 1502, *Repertorio de los libros [...] de Santa Madrona*, núms. 34-53.

¹³ L'antiga biblioteca dels caputxins d'Arenys de Mar posseïa una edició de la *Logica nova* lul·liana, publicada a Palma de Mallorca l'any 1744; vegeu a l'APCC, *Catálogo general de la Biblioteca*, Arenys de Mar 1903, f. 51.

¹⁴ Vegeu a la BUB, Ms. 1503, *Repertorio de los libros [...] de Santa Eulalia*, núm. 146.

*luliano*¹⁵ i, predicà, amb entusiasme, a favor de la santedat i la doctrina del Doctor Il·luminat.¹⁶

En el convent de Palma de Mallorca —on des del 1758 hi funcionà una brillant escola lul·liana—¹⁷ fou on més abundaren les obres estampades de Ramon Llull. Bona part d'aquestes obres, junt amb altres rareses bibliogràfiques del convent de Palma, les havia introduït el seu zelós bibliotecari, Lluís de Vilafranca de Bonany († 1847). Eren un conjunt de llibres que suscitaren l'admiració del pare Jaime Villanueva.¹⁸

L'afecció a Ramon Llull fou, doncs, especialment intensa entre els membres de la comunitat dels caputxins de Palma de Mallorca fins poc abans de l'exclaustració de 1835. En canvi, els caputxins catalans havien optat, com s'ha indicat més amunt, de manera preferent, per l'orientació bonaventuriana, mentre que els frares valencians i mallorquins s'afegiren als corrents del lul·lisme renovat en la segona meitat del segle divuitè, per impuls del ja esmentat Lluís de Flandes.

Pel que fa a la producció manuscrita inèdita dels caputxins s'ha conservat un *Compendium admirabilis artis Raimundi Lulli*,¹⁹ redactat pel caputxí Josep Maria de Barcelona²⁰ i, també, han arribat alguns textos inèdits de sermons que pronunciaven els lectors caputxins en ocasió de les solemnes festes acadèmiques celebrades en els escolasticats²¹ com, a guisa d'exemple, el que predicà el caputxí Josep de Mallorca l'any 1734 a l'església de Sant Francesc de Palma de Mallorca.²²

Pel que fa a la renovació filosòfica dels caputxins catalans del segle XVIII, cal recordar que, a més de l'assimilació de la filosofia villalpandista²³ seguida per les

¹⁵ Cf. Luis de Flandes, 1740. En els mots introductoris, el framenor caputxí Maties de Mallorca posà de manifest que: «Toda esta obra y luliano sistema, es una demostración que, con evidencia, nos da a conocer todo ente creado y, por edución o producción en su ser physico y real. Esta es la materia del Caos Luliano; y como de la physica sea toda ciencia demostrativa, concluye en lo que dice y nos da con la verdad, para que demos con ella» (ff. 17-18).

¹⁶ Cf. Luis de Flandes, 1737.

¹⁷ Vegeu-ne una expressiva mostra en el manuscrit de la BHC, *Compendium Philosophiae, iuxta mentem Beati Raymundi Lulli*, Palma de Mallorca 1790.

¹⁸ Cf. J. Villanueva, 1852, 219-230: «La biblioteca de los PP. Capuchinos llamó particularmente mi atención».

¹⁹ ACA, *Monacals-Universitat*, Llig. 64, s. f.

²⁰ Basili de Rubí, 1984, 36-37: «Fra Josep M. de Barcelona, docte i polifacètic religiós, en aquest final de segle [xviii] tributà culte al lul·lisme amb l'obra *Compendiosa admirabilis artis Raimundi Lulli*».

²¹ BUB, Ms. 1503, *Repertorio de los libros [...] Índice de los que contienen los tomos de sermones varios*, t. xvii: «Discurso Panegirico en honra del B. Raymundo Lulio».

²² BHC, *El bien honesto, útil y deleytable de la sabiduría del Iluminado Doctor y Mártir de Christo Señor Nuestro el B. Raymundo Lulio, que en el día de la Conversión de San Pablo, a 25 de enero de 1734, de orden de la muy sabia y docta universidad [...] En la Iglesia del Seráfico P. S. Francisco predicó el M. R. P. Fr. Joseph de Mallorca, religioso capuchino*. [Palma de] Mallorca: En Casa de la Viuda Guasp, 1734.

²³ Cf. V. Serra de Manresa, 1994, pp. 179-190.

universitats hispanes,²⁴ els frares també s'esforçaren per tal d'adaptar el mètode lul·lià als reptes dels temps moderns.

Si ens situem en aquest ambient renovació, observem que fou particularment destacable l'esforç realitzat pels professors de l'escolasticat del convent caputxí de Palma de Mallorca, indret on es desenvolupà un dels moviments culturals de més gran fecunditat i projecció en la història del lul·lisme renovat,²⁵ especialment a partir de la creació d'una Escola Lul·liana²⁶ l'any 1758 sota l'impuls i guiatge de Bernardí de Mallorca.²⁷ D'aquest esforç renovador es conserva la Biblioteca Hispano-Caputxina dels caputxins de Sarrià el text manuscrit, suara esmentat, que conté un curs sencer de filosofia *iuxta mentem Doctoris Archangelici*, impartit l'any 1790 a la *Schola Magistri Raymundi Lulli* del convent de caputxins de Ciutat de Mallorca, en el moment més brillant i exegeticament més profund dels *studia lulliana*. El manuscrit porta una rel·ligadura contemporània que imita les enquadernacions divuitesques i consta de 198 pàgines acuradament cal·ligrafiades. El tractat vol ser una confrontació del sistema lul·lià amb els principals corrents teològics i, sobretot, brinda un diàleg polèmic amb alguns corrents ideològics del segle divuitè: l'harmonia preestablerta de Leibniz i el determinisme psíquic dels animals de Descartes; intentant, així, de modernitzar les aportacions de Ramon Llull. Aquest manuscrit mallorquí *iuxta mentem Doctoris Archangelici* datat el 1790 es divideix, doncs, en quatre parts, subdividides cadascuna en dues que corresponen segurament a quatre cursos.²⁸ Té una gran importància la *Logica Parva*, puix que l'*Ars lulliana*, molt encertadament, hi és entesa com una segona manera d'argumentar –la primera és el sil·logisme–, i no pas copsada com a

²⁴ Per exemple, el Dr. Manuel Abadal preparà uns petits compendis villalpandians adreçats als seus alumnes de la Universitat de Saragossa; vegeu a la BHC, *Definitionum ac resolutionum dialecticae et logicae Rmi. P. Fr. Francisci Villalpandi. Synopsis a Doct. Emmanuele Abadal, in Universitate Caesar-Augustana Philosophiae Professore, suorum Discipulorum utilitate, et commodo elaborata*. Caesar-Augustae: Ex Officina Joannis Ibañez, s. d.; *Definitionum ac resolutionum physicae generalis*, s. d.; *Definitionum ac resolutionum physicae particularis, metaphisicae et aethicae*, s. d. Pel que fa al text complet d'aquest curs de filosofia villalpandiana, vegeu a la BHC, *Philosophia ad usum Scholae FF. Minorum S. Francisci Capuccin[orum] Provinciae utriusque Castellae accomodata [...] in tres tomos distributa. Auctore R. P. Francisco a Villalpando*. Matriti: Apud Joachimum Ibarra, 1787 (3 volums).

²⁵ Lluís de Flandes, 1740.

²⁶ AMPalma, *Llibre dels Acords de 1758* (Palma de Mallorca, 30 octubre 1758) «Se concede a los Padres del Convento de Capuchinos de Mallorca para que puedan profesar y enseñar la Doctrina del Iluminado Doctor y Mártir de Cristo el Beato Raymundo Llull».

²⁷ BHC, *La voz de la divina sabiduría universal para orar, meditar y predicar. Oración eucarística en la solemnisima fiesta que se celebró en el convento de los Padres Capuchinos de la Ciudad de Palma el día 8 del mes de junio del año 1759 [...] en acción de gracias a su Divina Magestad por haver dispuesto con adorable Providencia se leyese la Lulliana doctrina en dicho Convento. Dixoela el M. R. P. Fr. Bernardino de Mallorca, constituido primer Lector de Philosophía y Theología Lulliana por su Reverendísimo Padre General*. Palma de Mallorca: En la Oficina de Ignacio Frau, 1759.

²⁸ BHC, Ms. 7-5-36, *Compendium Philosophiae [...] iuxta mentem D. Archangelici Beati Raymundi Lulli*, Palma de Mallorca 1790, ff. 1 i ss: «Prolegomena: origo et definitio Philosophiae, eius divisio; Logica: Logica Parva, Logica Magna; Metaphisica: De natura entis, de entis speciebus; Pneumatica: Psychologia rationalis, Psychologia empirica».

eix fonamental del sistema lul·lià; així, l'*Ars* de Ramon Llull es redueix a una manera d'argumentar, car els *Magistri* caputxins del XVIII en saberen aprofitar fructuosament els termes, però no pas el mecanisme.

Arribats als anys de la represa de la vida caputxina, en temps de la restauració, copsem que entre els frares augmentà sensiblement l'afecció a Ramon Llull, essent força significatives les aportacions lul·lianes dels framenors caputxins: Martí de Barcelona²⁹ († 1936), Samuel d'Algaida³⁰ († 1934), Rupert Maria de Manresa³¹ († 1939), Andreu de Palma († 1963) i Basili de Rubí³² († 1986). Per la seva banda, el pare Miquel d'Esplugues († 1934), fundador l'any 1925 de la primera revista catalana de filosofia, *Criterion*, incentivà nombrosos estudis entorn de la filosofia de Ramon Llull³³ i comptà amb la col·laboració d'eminents lul·listes com: Joan Tusquets,³⁴ Joan Avinyó,³⁵ Josep Bertran i Güell,³⁶ J. H. Probst³⁷ i, àdhuc, del religiós dominic Vicente Beltrán de Heredia.³⁸ Un esment especial cal atorgar-lo al sacerdot Salvador Bové († 1915), bon amic de Mn. Joan Avinyó, i membre actiu del terç orde dels caputxins i, també, referir-nos de manera particular al ja al·ludit pare Andreu de Palma de Mallorca; puix que ambdós mereixen una particular referència en aquest article, atès que foren força remarcables les seves aportacions als seus estudis lul·lians.

3. Salvador Bové i la represa dels estudis lul·lians

La segona part de la nostra contribució la volem dedicar, doncs, a la represa dels estudis lul·lians que incentivà el reverend Salvador Bové i Salvador (Reus 1869-

²⁹ El beat Martí de Barcelona fou el responsable de l'edició de la *Miscel·lània Lul·liana. Homenatge al B. Ramon Llull en ocasió del vii centenari de la seva naixença*. Barcelona, Estudis Franciscans, 1935. De les nombroses aportacions a l'estudi de Llull, vegeu, a guisa d'exemple, Martí de Barcelona, 1934, pp. 326-358.

³⁰ Vegeu, a tall d'exemple, les interessants aportacions lul·lianes de Samuel d'Algaida, 1930, pp. 493-496; Samuel d'Algaida, 1931, pp. 145-183.

³¹ L'any 1906 edità, amb erudites anotacions, un interessant text immaculista atribuït a Ramon Llull, vegeu a la BHC, *Libro de la Concepción Virginal atribuido al Beato Raimundo Llull. Versión castellana por Alonso de Cepeda. Publicado el Padre Fr. Ruperto M. de Manresa, capuchino*. Barcelona: Imp. de Subirana Hermanos, 1906. Aquesta obra fou estampada en el llunyà 1664 a Brussel·les; vegeu a la BN, *Libro de la Concepción Virginal, por el qual se manifiesta por razones necesarias que la Virgen purissima Madre de Dios fue concebida sin mancha de pecado original. Compuesto por el Ilum[inado] Maestro B[leato]. Raymundo Lulio*. En Bruselas: En Casa de Baltazar Vivien, 1664.

³² Vegeu, a tall d'exemple, aquests estudis sobre Llull signats per Basili de Rubí, 1936, pp. 30-32; 1948, 124-131; 1946, pp. 599-616; 1959, pp. 5-40.

³³ Cf. Miquel d'Esplugues, 1926, p. 386: «Publicació, en la revista, de textos inèdits, o bé molt rars, de grans pensadors catalans: Llull, vives, Eximenis, Sibiude, etc.».

³⁴ Cf. J. Tusquets, 1925, pp. 95-114.

³⁵ Cf. J. Avinyó, 1926, pp. 169-183; 1928, pp. 418-428; 1931, pp. 166-174.

³⁶ J. Bertran Güell, 1929, pp. 449-460; 1930, pp. 60-75 i 175-183.

³⁷ Probst, 1926, pp. 387-406; 1927, pp. 182-210.

³⁸ Cf. Beltrán de Heredia, 1926, pp. 276-296, 418-440.

Badalona 1915), de qui en el 2015 s'acompliren els cent anys de la mort d'aquest destacat prevere reusenc que es formà a les aules del seminari conciliar de Barcelona.³⁹ Després d'uns anys de servei parroquial esdevingué canonge magistral de la Seu d'Urgell (anys 1909-1915). Fundador i director de la *Revista Luliana*, la convertí en una publicació erudita que tenia un caràcter mensual; sortí estampada per primera vegada a la ciutat de Barcelona l'octubre de 1901, acabant la seva publicació el desembre de 1905 quan fou assumida per la *Revista Catalana d'Estudis Filosòfics*.

La *Revista Luliana* ajudà a donar visibilitat a la renovació de l'escolàstica⁴⁰ suscitada per l'encíclica *Aeterni Patris* (1879) del papa Lleó XIII; així la *Revista Luliana*, a més de contribuir al coneixement i difusió de l'obra del beat Llull, es proposava, alhora, l'estudi i l'actualització del pensament lul·lià situant-lo dins del corrent de la neo-escolàstica. Aquesta revalorització de Llull ja fou expressada en el sermó que el dia 30 novembre de l'any 1902 Salvador Bové⁴¹ predicà per la festa del beat mallorquí a la cerimònia tinguda a l'església dels caputxins de la Mare de Déu de l'Ajuda al carrer més baix de Sant Pere⁴² de Barcelona —on el Dr. Bové hi ingressà al Terç Orde dels caputxins amb el nom de «germà Ramon Llull Bové»—,⁴³ essent aquest «lo primer panegíric de nostre Mártir Ramon Llull que s'és fet en la restauració d'aquell culte»,⁴⁴ tal com ho posà en relleu Fèlix Sardà i Salvany a les pàgines de la *Revista Popular*⁴⁵ i, sobretot, fou posat de manifest pel

³⁹ Serra de Manresa, 2016, pp. 631-646.

⁴⁰ Amb l'encíclica *Aeterni Patris* el papa Lleó XIII volgué impulsar la renovació dels estudis escolàstics prioritzant els textos de sant Tomàs d'Aquino per damunt dels de sant Bonaventura, del beat Joan Duns Escot i dels altres mestres de l'escolàstica.

⁴¹ Vegeu S. Bové, 1903, pp. 13-14. Al final d'aquest sermó el predicador afirmà: «Mireu, avuy les vostres doctrines tornan a ésser estudiades y buscades ab afany; lo vostre culte, públich y sagrat, torna a renéixer».

⁴² Sobre el ressò d'aquest sermó, vegeu el que escriví el cronista del Terç Orde de Barcelona, Amigó Pla, 1910, 48-49: «En 30 de novembre, la Congregació de la Ajuda, va dedicar un culte públich al Servent de Déu y germà terciari, el B. Ramon Llull, cosa que de molts anys no s'havia fet en nostra ciutat. En la funció religiosa, que tingué lloch en la susdita iglésia, se va exposar entre llums y flors un quadro representant al Benhaurat, y predicà son elogi el Rnt. Dr. Salvador Bové». Vegeu, també, Serra de Manresa, 2004, pp. 294-295.

⁴³ Cf. *Estudios Franciscanos* 46 (1934), p. 386: «Entusiasmà els terciaris franciscans de Barcelona a què dediquessin una festa especial al Beat Ramon Llull, festa que tingué lloc a l'església de l'Ajuda, predicant-hi ell mateix un arravatador panegíric. En tal ocasió entrà ell en el Terç Orde amb el nom de Ramon Llull», escriví el seu amic i deixeble Mn. Joan Avinyó.

⁴⁴ Cf. S. Bové, 1903, 4-5: «Als terciaris franciscans de la Ajuda de Barcelona». L'exemplar d'aquest sermó que es conserva a la BHC, duu una dedicatòria manuscrita de Salvador Bové que diu: «Al M. I. Sr. Dr. Jaume Cararach, Pbre., canonge de la Seu de Tortosa. Son antic deixeble». El reverend Jaume Cararach i Iborra, bon amic i col·laborador de Fèlix Sardà i Salvany, fou un dels més destacats dirigents del moviment integrista de Catalunya i es mostrà molt proper als frares caputxins de la restauració; vegeu Serra de Manresa, 2004, pp. 396-397.

⁴⁵ Cf. *Revista Popular* núm. 1671 (Barcelona, 18 de desembre de 1902), pp. 398-399: «Después de largo tiempo de no haberse celebrado en esta ciudad cultos públicos en honor del Siervo de Dios el filósofo y

seu gran amic i col·laborador, el reverend Joan Avinyó, que presentà la figura del canonge Salvador Bové com el principal i més «coratjós desvetllador del modern moviment lul·lià».⁴⁶

A la Mallorca i a la Catalunya dels anys trenta, especialment durant la commemoració del setè centenari de naixença de Ramon Llull, l'entusiasme per la figura i la projecció del «Doctor Arcangèlic» contrastava amb aquella fredor o indiferència inicial que es visqué en els anys previs a la commemoració del sisè centenari del traspàs de Llull celebrat l'any 1915: «Lo que'm dius respecte el Centenari Lul·lià, ho veig impossible: a Mallorca pel Beat hi ha fredor; a Barcelona, gel. Allí, pel Centenari, total li celebraran una Novena amb sermó», es planyia Mn. Salvador Bové en una carta al seu bon amic Mn. Joan Avinyó.⁴⁷ A poc a poc, però, s'havia anat configurant un cert caliu i, en acostar-se la commemoració del centenari lul·lià, car la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona el dia 6 de juny de 1915 volgué dedicar una sessió al Beat Ramon Llull on, el secretari de l'Acadèmia, Joaquim Miret i Sans, en nom del Dr. Salvador Bové⁴⁸ –que es trobava greument malalt a Badalona–, llegí el text de la memòria que el canonge havia preparat sobre el beat Ramon Llull i la llengua llatina,⁴⁹ també el president de l'Acadèmia, Josep Pella i Forgues, glossà alguns fragments de la versió de la *Vida coetània* de Llull endegada per Salvador Bové qui, al cap de nou dies de la celebració d'aquesta sessió acadèmica, moria a Badalona a l'edat de 46 anys, el 15 de juny de 1915.

Salvador Bové fou un dels eclesiàstics que –amb sintonia amb el bisbe i clerecia de Mallorca– destacà més en promoure l'any 1904 la represa de la causa de beatificació de Ramon Llull,⁵⁰ «de la qual en fou relator el caputxí català Cardenal Vives i Tutó,⁵¹ i seguí els tràmits legals essent despaxada i fallada favorablement per

mártir mallorquin Beato Ramón Llull, cábele a la Venerable Orden Tercera de San Francisco de Asís, establecida en la Iglesia de Nuestra Señora de la Ayuda, de esta ciudad, la honra de haber reanudado este año tan piadosa tradición [...] Los fervorosos Terciarios barceloneses no deben consentir caiga jamás en olvido la bella figura de éste, su bienaventurado hermano de hábito».

⁴⁶ Cf. *Estudis Franciscans* 46 (1934), pp. 374-375.

⁴⁷ Carta de Salvador Bové a Joan Avinyó (La Seu d'Urgell, 12 de setembre de 1910), publicada dins *Estudis Franciscans*, 46 (1934), pp. 374-375.

⁴⁸ Sobre les aportacions del Dr. Salvador Bové al lul·lisme, vegeu l'estudi de L. Rourera Farré, 1986.

⁴⁹ Vegeu S. Bové, 1915, pp. 65-88. També, en aquesta mateixa sessió acadèmica, el secretari de la institució, Joaquim Miret i Sans, presentà alguns aspectes biogràfics de Llull; *ibíd.*, a les pàgines 101-106: «Noves biogràfiques d'en Ramón Llull».

⁵⁰ Cf. *Maioricens. Confirmationis cultus famuli Dei Raymundi Lulli Tertii Ordinis S. Francisci Beati nuncupati seu declarationis casus excepti a decretis Urbani papae VIII*; text publicat per S. Bové, 1908, 548-568.

⁵¹ S. Bové, 1908, p. 549: «A los 13 de febrero de 1904, el Ilustrísimo señor Obispo, Clero y Fieles de Mallorca pidieron a Su Santidad la confirmación del culto sagrado y público que desde tiempo inmemorial se tributa en aquella Isla al Beato Raimundo Lulio, Doctor Arcangélico y Mártir. La Causa fue despachada y fallada favorablemente por la Sagrada Congregación de Ritos a los 11 de abril de

la Sagrada Congregació de Ritus el dia 11 d'abril de 1905, mancant només el *placet* del Papa»,⁵² escriví amb optimisme, Joan Avinyó. La represa del procés de beatificació de Llull es produí dins del clima de gran puixança immaculista de l'Any Marià de 1904, en el cinquantenari de la proclamació del dogma de la Immaculada Concepció quan, el qui fou secretari del cardenal Vives i Tutó, el caputxí Rupert M. de Manresa, oferí la més amunt esmentada versió castellana del *Libro de la concepción virginal*, atribuït a Ramon Llull.

El càrrec de canonge magistral a la Seu d'Urgell el prevere Salvador Bové l'havia obtingut després d'unes renyides oposicions guanyades el 12 de febrer de 1909. Un any abans, el Dr. Bové, en publicar *El sistema científico luliano*,⁵³ va rebre l'encoratjament de Menéndez Pelayo, que felicità el jove canonge pel fet redactar la monografia en llengua castellana i així donar a la publicació molta més divulgació i abast.⁵⁴ Aquest comentari crític a l'*Ars Magna* fou elaborat per Salvador Bové cercant el recolzament de diversos professors de filosofia, com ara el bisbe d'Oriola Joan Maura i Gelabert, el Dr. Josep Pou i Batlle, els dels caputxins Querubí de Carcaixent i, sobretot, de Francesc de Barbens⁵⁵ tal com consta en la dedicatòria manuscrita del volum conservat a la Biblioteca Hispano-Caputxina.⁵⁶ Amb aquest comentari a l'*Ars Magna* el canonge Bové maldà per presentar, de manera coherent, una harmonització de les aportacions de Ramon Llull i les de Tomàs d'Aquino, tal com ho posà en relleu Josep M. Baranera, censor de l'obra;⁵⁷ una monografia que convertí al Dr. Bové amb el «restaurador del neo-lul·lisme, adaptant-lo a les corrents modernes»;⁵⁸ una restauració filosòfica del pensament de Llull que no pas tothom

1905, habiendo sido relator de la misma el Eminentísimo Cardenal catalán Vives y Tutó, gran devoto del Beato mallorquín».

⁵² Cf. *Estudis Franciscans* 46 (1934), pp. 388-389.

⁵³ Vegeu a la BHC, *El sistema científico luliano. Ars Magna: exposición y crítica por D. Salvador Bové*. Barcelona: Tip. Católica, 1908.

⁵⁴ Vegeu la carta de Marcel·lí Menéndez Pelayo a Salvador Bové (Santander, 7 octubre 1908): «Ha hecho bien Vd. en escribir su libro en castellano porque maneja perfectamente nuestra lengua, y de este modo puede llegar a más lectores su contenido, que no interesa únicamente a los catalanes».

⁵⁵ A les pàgines xlviii-lxiii de la monografia *El sistema científico luliano*, hi trobem expressat el «Parecer del Rdo. P. Francisco de Barbens (del Convento de Sarrià-Barcelona), lector que ha sido de Filosofía y Teología». Francesc de Barbens també féu una recensió d'aquesta obra de Salvador Bové a *Estudios Franciscanos* II (1908), pp. 434-435, on expressà el seu disgust per la manera poc adient de Salvador Bové de cercar adeptes al lul·lisme: «Baste consignar, que este camino no es el más a propósito para formar proselitismo luliano, conforme intenta el autor».

⁵⁶ La dedicatòria diu: «Al P. Francesch de Barbens, padrí d'aquesta obra. Son admirador y amich, Mossèn Bové».

⁵⁷ Bové, 1908, pp. 596-597: «Censura eclesiástica: por lo que toca al Ascenso, el autor no hace otra cosa que conciliar las doctrinas del B. Lulio con las de Santo Tomás de Aquino. Por lo que respecta al Descenso, demuestra el autor, que dicho procedimiento ideológico tiene sus precedentes en la Ciencia cristiana y sus precursores en ilustres representantes de la Patrística y Escolástica como San Agustín, San Anselmo y San Buenaventura. Barcelona, 11 de junio de 1908».

⁵⁸ Cf. *Estudis Franciscans* 46 (1934) 292.

acceptà, car fou esguardada amb recel i amb sospita particularment per un destacat membre de l'escola tomista de Salamanca, el dominic Sabino Martínez Lozano qui, l'any 1912, volgué polemitzar amb el Dr. Bové des de la revista *La Ciencia Tomista*⁵⁹ amb uns articles de to força agre que, un temps després, l'any 1917, foren contestats amb fermes argumentacions del reverend Josep Casadesús.⁶⁰ En efecte, l'any 1934 el reverend Joan Avinyó, amic, deixeble i col·laborador del Dr. Bové, en aquella *Miscel·lània Lul·liana* més amunt esmentada, que fou publicada per iniciativa dels frares caputxins, hi posà de manifest les sovintejades incomprendions que patí el canonge Salvador Bové, assenyalant que «a Mossèn Bové se'l va abandonar en vida i continua fent-se-li el buit després del seu traspàs»,⁶¹ car ja l'any 1897, essent encara un jove sacerdot, el bisbe de Barcelona, Jaume Català, pressionat per les intrigues de l'integrisme nocedalista, condemnà un estudi de Salvador Bové que havia estat premiat en els Jocs Florals de 1896 sobre el filòsof Ramon Sibiuda;⁶² un pensador, Sibiuda († 1436), que de manera pionera ja havia intentat d'adaptar el lul·lisme als temps moderns.

De l'extensa obra, com a lul·lista, de Salvador Bové hi sobresurt la monografia que publicà l'any 1913, poc temps abans del seu traspàs, i que, sota un títol que inicialment podria prestar-se a equívocs per la referència tan directa a l'*Aquinate* – Sant Tomàs d'Aquino († 1274)– hom podria pensar de bell antuvi que no es tracta pas d'un estudi lul·lià.⁶³ En aquesta monografia suara al·ludida, titulada *Santo Tomás de Aquino y el descenso entendimiento*, el Dr. Salvador Bové oferí la seva darrera –i potser també la més significativa i ambiciosa– aportació a la renovació

⁵⁹ Cf. Martínez Lozano, 1913, pp. 195-206; VII, 1913, pp. 54-71 i VIII, 1913, pp. 48-64.

⁶⁰ Vegeu la monografia de J. Casadesús, 1917, pp. 26-27. El religiós dominic Sabino Martínez Lozano a *La Ciencia Tomista* VIII (1913), pp. 63-64 escriví: «Lo cierto es que Raimundo Lulio creyó en la demostrabilidad intrínseca rigurosa de los Misterios, y que esta doctrina está terminantemente condenada por el Concilio Vaticano».

⁶¹ Cf. *Estudis Franciscans* 46 (1934), pp. 374-401: «Un fervorós lul·lista modern: semblança del Dr. Salvador Bové».

⁶² Cf. *La Vanguardia* (Barcelona, 1 de maig de 1897) «Edicto de prohibición y retractación de Salvador Bové por su libro sobre Sabunde»; *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona* núm. 1179 (29 d'abril de 1897), pp. 98-101: «Hacemos saber: que habiendo sujetado a revisión el opúsculo titulado *Assaig crítich sobre'l filòsof barceloní En Ramón Sibiude*, escrito por el Rdo. D. Salvador Bové y Salvador, vicario de San Juan de Gracia, que se publicó en esta ciudad el año próximo pasado con las debidas licencias; y resultando de la nueva y concienzuda censura, emitida de orden de Nos por una Junta de teólogos calificados [...] por la defectuosa manera de explicar las relaciones de la razón humana con la fe divina [...] el Rdo. Salvador Bové se ha sometido humilde y meritoriamente, retractando sus errores, habiendo retirado de la venta los ejemplares de su libro de que disponía y manifestándose adherido de todo corazón a las enseñanzas de la Iglesia, que acepta en toda su integridad».

⁶³ Cf. S. Bové, 1911 [sic]. L'obra duu l'*imprimatur* del 14 de juliol de l'any 1913 i en aquest estudi hi fou inserida, també el 1913, una nova portada amb un subtítol on, expressament, es volia posar en relleu la dimensió lul·liana de la monografia. Vegeu a la BN, *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento. Platón y Aristóteles armonizados por el Beato Raimundo Lulio*. Barcelona: Imp. E. Subirana, 1913.

del lul·lisme dins del moviment neo-escolàstic, on revaloritzà una de les principals obres filosòfiques de Ramon Llull: el tractat titulat *Liber de ascensu et descensu intellectus* que escriví a Montpeller el 1303, i on el «Doctor Arcangèlic» maldà per harmonitzar la filosofia de Plató i d'Aristòtil, i que completà amb una harmonització del mètode ascendent aristotèlic-tomista amb el mètode descendent platònic-lul·lià; una agosarada empresa de renovació filosòfica que fou elogiada per Menéndez Pelayo⁶⁴ però que, tanmateix, fou esguardada amb recel i sospita, com hem dit més amunt, pels frares dominics de l'escola tomista de Salamanca i, també, fou rebutjada per membres eminents de la Companyia de Jesús, com ara Eustaquio Ugarte de Ercilla, qui publicà una crítica força severa als intents de Salvador Bové de conciliar Llull amb el moviment neoescolàstic.⁶⁵

Malgrat les severes crítiques dels dominics i dels jesuïtes a l'obra de Salvador Bové, *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento*, esdevingué una suggeridora aportació a la neo-escolàstica, puix que «l'intent de mossèn Bové no fou de voler oposar un lul·lisme, més o menys modernitzat, al tomisme recomanat pel Papa Lleó XIII, sinó agermanar-los perfectament»;⁶⁶ és a dir, Salvador Bové mirà d'estudiar les obres de Ramon Llull, sense cap mena perjudici: «ambos pensadores —Tomás y Lulio— se completan y perfeccionan mutuamente» y «según nuestro parecer el beato Raimundo Lulio reúne todas estas condiciones en la solución por él propuesta para conciliar a Platón con Aristóteles»⁶⁷ escriví Salvador Bové, qui no es cansava d'insistir que «el problema capital de la Filosofía en nuestros días es el problema del conocimiento, y que para la solución de este problema no basta *repetir*, sino que es necesario *repensar* la síntesis tomista en vista de las preocupaciones de nuestros días».

⁶⁴ El Dr. Salvador Bové, en una carta que adreçà a Menéndez Pelayo (Sant Quirze de Terrassa, 19 de juliol de 1912) li exposava que: «El sistema luliano compónese en substancia del ascenso y descenso de entendimiento, a saber, ascendemos en el conocimiento de la verdad por medio de los sentidos externos e internos, y por el entendimiento agente y posible, y luego descendemos contrayendo y especificando a lo particular [...] El descenso luliano del entendimiento debe ser el hermoso y definitivo coronamiento del aristotelismo o neoescolasticismo del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. Aristóteles redactó los cánones del ascenso y el Beato Lulio los cánones del descenso».

⁶⁵ Cf. *Razón y Fe* xxxviii (1914), pp. 243-246: «Sentimos mucho tener que disentir del Dr. Bové, pero hemos de ser sinceros y francos. Es difícil, muy difícil, que el método descendente luliano haga fortuna. La razón es clara. Lo que ha de servir de base o punto de partida de un método ha de ser una de esas grandes verdades cuyo conocimiento claro descansa plenamente el entendimiento. Así en el ascendente comenzamos la subida por la percepción clara de los hechos o por el conocimiento cierto de alguna verdad singular; y viceversa, en el descendente partimos de aquellas verdades evidentes, llenas de luz, como *quidquid dicitur de omni*».

⁶⁶ Afirmació del lul·lista Joan Avinyó a *Estudis Franciscans* 46 (1934), pp. 379-380.

⁶⁷ Cf. S. Bové, 1913, pp. 118-119: «El Beato Lulio es el único que ha reunido las condiciones debidas para poder efectuar la conciliación platónico-aristotélica»; *ibid.*, pp. 197-198: «El Beato Lulio llega a la conciliación de los dos Filósofos, evidenciando que la ideología platónica es un desarrollo, un complemento, una extensión de la ideología aristotélica».

El mètode lul·lià podia i havia de ser inserit en el moviment de la neoescolàstica car es prestava a una relectura adaptada als temps moderns.⁶⁸

4. El caputxí Andreu de Palma i les recerques lul·lianes

Finalment, centrarem la darrera part d'aquesta nostra contribució a l'aportació als estudis lul·listes del caputxí Andreu de Palma de Mallorca (Manuel de Lete Triay, 1889-1963). Manuel de Lete, una volta efectuats els estudis superiors amb els religiosos agustins de Palma de Mallorca i en la Reial Universitat de Maria Cristina a l'Escorial⁶⁹ els completava l'any 1914 a la Universitat de Barcelona, on hi cursà dret. En el 1915, essent ja advocat i membre actiu de la «Sociedad Arqueológica Luliana», als 26 anys, ingressà al noviciat dels framenors caputxins ubicat a la ciutat de Manresa, on hi rebé el nom de Fra Andreu de Palma de Mallorca. L'any 1920, després de rebre el sacerdoci, es dedicà a la recerca històrica, especialment a temes lul·lians, on ja s' havia iniciat de jovenet amb un primer treball publicat en el llunyà 1911 a la revista *El Heraldo de Cristo*,⁷⁰ una publicació mallorquina que començaren a editar l'any 1908 els frares de la TOR com a butlletí informatiu per a membres del terç orde balear. Poc després de la incorporació d'Andreu de Palma a la vida caputxina, glossà en un article la represa del moviment lul·lià a Catalunya i féu un balanç de l'exposició bibliogràfica lul·liana que l'any 1916 havia organitzat a Barcelona la Biblioteca Provincial,⁷¹ per tal de commemorar el VI centenari del martiri del beat mallorquí.

A la dècada dels anys trenta, i segons es desprèn de les notícies contingudes en la fitxa bibliogràfica d'Andreu de Palma, la seva activitat lul·lista fou força intensa i girà a l'entorn de les commemoracions del VII centenari de la naixença del Doctor Il·luminat, quan maldà per estudiar la incidència de Ramon Llull en la vida dels caputxins catalans.⁷² L'any 1938, per encàrrec de l'Ajuntament de Palma de Mallorca, el pare Andreu predicà a l'església de Sant Francesc, on hi ha la tomba del

⁶⁸ Bové, 1908, p. 575: «El método luliano por su orden y encadenamiento es un método verdaderamente científico, pues en él se establecen primero los principios trascendentales con las definiciones que los explican y aclaran; después se combinan estos principios, formándose con ellos proposiciones universales y, por último, se dan reglas para aplicarlos a la solución de las cuestiones particulares. Esta aplicación se verifica por un procedimiento rigurosamente demostrativo, pues sentado su término o proposición universal, se contrae enseguida a la especie inmediata inferior, y por medio de ésta, al individuo, o sea al caso particular que se quiere resolver».

⁶⁹ Segons la nota necrològica publicada ran del seu traspàs, esdevingut al convent de Sarrià el 9 juny 1963, s'esmentava que: «Su primera publicación data de 1905, en la Juventud Escolar, revista estudiantil de El Escorial»; vegeu a la BHC, *El Apostolado Franciscano* liv (1963), p. 166: «El R. P. Andrés de Palma de Mallorca».

⁷⁰ Cf. *La Política de Dios según Ramón Llull*, dins *El Heraldo de Cristo* (1911), s. f.

⁷¹ Aquest balanç el publicà a la revista *Estudios Franciscanos* xxiii (1919), pp. 20-25.

⁷² BHC, *Algunos años de labor cultural (1905-1959)*. Ficha bibliográfica del R. P. Andrés de Palma de Mallorca, OFM Cap., Barcelona 1960, núm. 17: *Els Framenors caputxins i el Beat Ramon Llull*. Barcelona: Imp. Altés, 1935; extret de la *Miscel·lània Lul·liana*, publicada a *Estudis Franciscans* 47 (1935), pp. 5-24.

savi mallorquí. Fou un documentat sermó de caràcter històric pronunciat davant del consistori⁷³ i del bisbe diocesà Josep Miralles Sbert. Durant la prèdica Andreu de Palma posà de manifest que Ramon Llull fou pioner en posar la sement de la futura Societat de Nacions:

«Oportunísima no puede ser de menos la presente conmemoración del Beato mallorquín en las actuales circunstancias históricas [...] La llamada Sociedad de las Naciones que recuerde y medite en sus asambleas de Ginebra lo que dejó escrito el Beato Ramón Llull en el capítulo 15 de su *Libro de Blanquerna*, cuando el Cardenal de la Paz –Tu solus altissimus Jesuchriste— ha de convocar todos los años a las potencias, por orden del Papa, a un Capítulo (asamblea) para tratar amistad y corrección entre unas y otras naciones [...] La verdadera ciencia del Derecho Internacional, reguladora del derecho de gentes, no olvide jamás lo que dejó escrito nuestro Beato».⁷⁴

En aquesta mateixa dècada dels anys trenta el pare Andreu estudià l'abast de la dimensió missionera de Llull⁷⁵ i maldà per aplegar nombroses proves documentals entorn del martiri del Doctor Il·luminat,⁷⁶ a més d'elaborar un balanç sobre els avenços en la biografia de Llull.⁷⁷ En el 1931, Andreu de Palma examinà les aportacions de la doctrina jurídica de Ramon Llull;⁷⁸ a través d'un estudi que, posteriorment, remodelà i publicà en forma de llibre, on posava en relleu l'influx i la pervivència de les doctrines jurídiques de Ramon Llull al llarg dels segles, ja que el Doctor Il·luminat presentà un Dret Universal aplicable a totes les manifestacions del Dret.⁷⁹ Aquest estudi, força pioner sobre el Dret Internacional,⁸⁰ ha merescut una acurada anàlisi del prolífic estudiós del pensament i de la cultura, Rafael Ramis Barceló.⁸¹

⁷³ BHC, *El Beato Ramón Llull bajo el Ilustre Patronato del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca. Sermón histórico predicado el día 3 de julio de 1938 en la iglesia de San Francisco de Asís por el Rvdo. P. Andrés de Palma de Mallorca, de la Orden de Frailes Menores Capuchinos. En la solemne fiesta que anualmente costea a sus expensas el Exmo. Ayuntamiento en obsequio del mártir de Jesucristo el Beato Ramón Llull*. Palma de Mallorca: Ed. La Esperanza, 1939.

⁷⁴ *Ibid.*, 4-6.

⁷⁵ Cf. *Algunos años de labor cultural*, Barcelona 1960, núms. 70-71: «El gran misionero medieval: Ramón Llull», publicat dins *Studia*, entre el mes de setembre de 1935 al mes de maig de 1938.

⁷⁶ *Ibid.*, núm. 72: «Hacia las pruebas documentales del martirio del Beato Ramón Llull», publicat dins del *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* xvii (1938), pp. 241-284.

⁷⁷ Andreu de Palma de Mallorca, 1936, pp. 28-30.

⁷⁸ Andreu de Palma de Mallorca, 1931, pp. 407-432; on Andreu de Palma hi examinà els continguts de les principals obres jurídiques de Llull: *Liber Principiorum Juris* (1272); *Ars Juris* (1283); *Ars Juris Naturalis* (1304) i *Ars brevis Juris Civilis* (1307). Vegeu, també, *Les idees jurídiques lul·lianes*, dins *Estudis Franciscans* 43 (1931), pp. 177-189, on hi aportà una acurada anàlisi del sistema jurídic-social de l'obra *Blaquerna*.

⁷⁹ Cf. Andreu de Palma de Mallorca, 1936, pp. 155-178.

⁸⁰ Andreu de Palma de Mallorca, 1936, pp. 125-127: «Sobre el Dret Internacional Mestre Ramon Llull va plantejar indirectament –en sentit jurídic– el problema internacional de les relacions dels pobles».

⁸¹ Ramis Barceló, 2014, pp. 305-321.

Andreu de Palma presentà, de bell nou, la figura de Ramon Llull talment el pioner de la Societat de Nacions⁸² ran de la creació de l'Organització de Nacions Unides, L'O.N.U., i el caputxí mallorquí es referí al discurs del secretari de L'O.N.U., Mr. Byrnes, i posà en relleu: «una idea genuinamente lulliana, que la guerra es inevitable cuando los Estados se niegan a tolerar y respetar los derechos de los demás Estados. O sea, cuando las específicas utilidades —como diría Ramón Llull— en abierta oposición a la común utilidad, invierten las intenciones que Dios ordenó a los hombres; por cual motivo el mundo de hoy se halla tan desordenado y caído»;⁸³ reblava Andreu de Palma.

L'any 1935 el pare Andreu de Palma intervingué en la fundació de la *Maioricensis Schola Lullistica* on, el 9 de juny de 1952 hi va rebre la investidura de *Magister*,⁸⁴ segons un acord del consell acadèmic de la *Schola* celebrat el 13 de maig de 1950. El 1953 participà en el Congrés de Mariologia de Madrid amb una ponència sobre la Concepció Immaculada de Maria dins l'Escola Lul·lista; ponència que remodelà i publicà a la revista de *Estudios Franciscanos*,⁸⁵ on volgué accentuar la defensa de la Concepció Immaculada de Maria efectuada per Llull a les aules de la Sorbona el 1298, poc temps abans de la docència efectuada a París per Joan Duns Scot en els anys 1304-1306.

Andreu de Palma intervingué en les sessions del Primer Congrés Internacional Lul·lià celebrat l'any 1960 a Formentor-Pollença, amb el treball titulat: *Un món millor, en els aspectes social i religiós, segons les obres del Beat Ramon Llull*; una ponència que elaborà poc després d'haver publicat, durant els anys 1958 i 1959 a la revista *Estudios Lulianos* de Palma, alguns documents extrets dels registres del rei Jaume II d'interès per a l'estudi del beat Ramon Llull, alguns dels seus deixebles i l'acció missionera del col·legi de Miramar amb la seva projecció a Tunis.⁸⁶

El conjunt d'aportacions d'Andreu de Palma a la història franciscana foren posades en relleu, de manera molt elogiosa, a la necrologia oficial publicada pel qui fou arxiver general dels caputxins, Isidoro de Villapadierna, a les pàgines de la prestigiosa revista internacional *Collectanea Franciscana*, on qualificà al pare Andreu com un «Vir vastissimae eruditinonis»⁸⁷ i, semblantment, a casa nostra, els seus

⁸² Andreu de Palma de Mallorca, 1948, pp. 229-260.

⁸³ Andreu de Palma de Mallorca, 1948, p. 260.

⁸⁴ Cf. *Algunos años de labor cultural*, Barcelona 1960, núm. 871: «*Maioricensis Schola Lullistica*. Sesión Pública. El próximo día 9 de junio de 1952, a las 7,45 de la tarde, se celebrará Sesión Académica, recibiendo la Investidura el *Magister* Rvmo. P. Fr. Andrés de Palma de Mallorca, O.M.C. de Barcelona, abogado; el cual disertará sobre *La Institución del Cardenal de la Pau i la verdadera Societat de les Nacions, segons Ramon Llull*. Contestará en nombre de la Schola el abogado D. José Ensenyat Alemany».

⁸⁵ Cf. Andreu de Palma de Mallorca, 1954, pp. 171-194.

⁸⁶ Cf. *Algunos años de labor cultural*, Barcelona 1960, núm. 40: Andreu de Palma de Mallorca, 1958, pp. 323-324; 1959, pp. 71-72; 1959, pp. 191-194 i 293-296.

⁸⁷ Cf. *Collectanea Franciscana* 35 (1965), p. 243.

germans d'hàbit, el descriviren com a «polígraf insigne».⁸⁸ L'any 1955 l'Ajuntament de Palma li havia atorgat la Medalla de la Ciutat, per la seva dedicació a la història balear i per la seva aportació a l'estudi de la projecció mundial dels insignes mallorquins de renom universal,⁸⁹ Ramon Llull i Juníper Serra. En els últims decennis ha estat força notable l'aportació del caputxí Àlvar Maduell als estudis lul·lians, especialment en l'estudi del contrast entre Llull i Escot en la defensa de la Concepció Immaculada de Maria,⁹⁰ i, també, sobre les polèmiques suscitées entorn de l'optimisme filosòfic⁹¹ i la metafísica lul·liana⁹² ran de la represa dels estudis lul·lians incentivada pel més amunt esmentat canonge Bové.

Mots conclusius

Amb aquesta nostra contribució, a més de presentar algunes personalitats que s'interessaren per Ramon Llull i el Lul·lisme, com ara el canonge Salvador Bové i el caputxí Andreu de Palma de Mallorca, també hem volgut posar en relleu el valor de la producció escrita dels frares sobre Llull i, particularment, la incidència i pervivència del pensament de Llull en la vida i pensament dels framenors caputxins de Catalunya i Mallorca.

Bibliografia

- ÀLVAR DE BARCELONA, «Llull i el Doctorat de la Immaculada», dins *Estudios Lulianos* VI, 1962, 39-49; VIII, 1964, pp. 121-132.
- AMADEU DE ZEDELGEM, «Manuscripta franciscana in Italiae bibliothecis asservata», dins *Collectanea Franciscana*, XIII, 1943, 184-185.
- AMIGÓ PLA, Francesc de Paula, *Crònica de la Venerable Ordre Tercera Franciscana de Obediència Caputxina de Barcelona (1883-1908)*, Barcelona 1910
- ANDREU DE PALMA DE MALLORCA, «La doctrina jurídica i el sistema de dret internacional de Mestre Ramon Llull», dins *Miscel·lània Patxot. Estudis de Dret Públic*, Barcelona 1931, 407-432.
- , «Ramon Llull: la seva època, vida, obres i empreses», dins *Criterion* XII, 1936, pp. 28-30.
- , *Els sistemes jurídics i les idees jurídiques de Ramon Llull*, Palma de Mallorca 1936.

⁸⁸ Cf. *Butlletí Oficial de la Província de Frares Menors Caputxins de Catalunya* núm. 15 (juny 1963), p. 28.

⁸⁹ Vegeu l'acta de la sessió celebrada pel consistori municipal de Palma (3 febrer 1955), transcrita dins *Algunos años de labor cultural*, Barcelona 1960, núms. 872-873: «El Excmo. Ayuntamiento Pleno, en sesión celebrada el día tres de febrero [...] habiendo publicado extensas monografía históricas y enriqueciendo sobremanera la difusión [...] sobre la Vida de nuestros Preclaros Hijos Ilustres Ramón Llull y Fray Junípero Serra [...] Considera que dicho P. Andrés de Palma es merecedor que se le conceda la Medalla de la Ciudad».

⁹⁰ Vegeu Àlvar de Barcelona, 1964, pp. 121-132.

⁹¹ Cf. Maduell, 1991, pp. 493-533.

⁹² Cf. Maduell, 1993, pp. 369-381.

- , «Ramón Llull y la Sociedad de las Naciones», dins *Estudios Franciscanos*, xlix 1948, pp. 229-260.
- , «La Inmaculada en la Escuela Lulista», dins *Estudios Franciscanos* 55, 1954, pp. 171-194.
- , «Nuevos documentos relativos al Beato Ramón Llull», dins *Estudios Lulianos* II, 1958, pp. 323-324.
- , «Dos nuevos documentos lulianos del siglo XIV», dins *Estudios Lulianos* III, 1959, pp. 71-72.
- , «Manuscritos relativos al Beato Ramón Llull y a la historia del Lulismo», dins *Estudios Lulianos* III (1959), pp. 191-194 i 293-296.
- AVINYÓ, Joan, «Breu exposició del sistema científic lul·lià», dins *Criterion* II, 1926, pp. 169-183.
- AVINYÓ, Joan, «Il·lustració divina del Beat Ramon Llull i orígens de sa ideologia científica», dins *Criterion* IV, 1928, 418-428.
- , «Ramón Llull y la Sociedad de las Naciones», dins *Estudios Franciscanos*, xlix 1948, pp. 229-260.
- , «L'heterodòxia lul·liana, encara?», dins *Criterion* VII, 1931, pp. 166-174.
- BASILÍ DE RUBÍ, «Bases criteriollògiques del pensament lul·lià», dins *Criterion*, XII, 1936, pp. 30-32.
- , «De maiori agentia Dei», de Ramón Llull, dins *Revista de Filosofia* V, 1946, 599-616;
- , «Ramón Llull y el lulismo», dins *Estudios Franciscanos*, 49, 1948, pp. 124-131;
- , «El cristocentrismo de Ramón Llull», dins *Estudios Franciscanos* 60, 1959, pp. 5-40.
- , «Els caputxins catalans a l'escola de Sant Bonaventura», dins *Estudios Franciscanos* 75, 1974, pp. 411-423.
- , *Un segle de vida caputxina a Catalunya*, Barcelona, 1978.
- , «Neoescolasticisme del pare Miquel d'Esplugues i dels seus col·laboradors», dins *Estudios Franciscanos* 83, 1982, pp. 37-78.
- , *Els caputxins a la Barcelona del segle XVIII*, Barcelona, 1984.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, «Los dominicos y los lulistas de Mallorca en el siglo XVIII», dins *Criterion* II, 1926, pp. 276-296, 418-440.
- BERTRAN GÜELL, J., «Influència del sistema combinatori de Ramon Llull sobre la filosofia cartesiana», dins *Criterion* V, 1929, 449-460; VI, 1930, 60-75 i 175-183.
- BOVÉ, Salvador, *Lo beat Ramon Llull*, Barcelona, 1903.
- , *Lo Beat Ramon Llull. Sermó predicat en la funció dedicada al Doctor Arcagèlich per la Venerable Ordre Tercera de Sant Francesch en la iglésia de la Ajuda de Barcelona als 30 de novembre de 1902 per Mossèn Salvador Bové*, Barcelona 1903.
- , *El sistema científico luliano. Ars Magna: exposición y crítica por D. Salvador Bové*, Barcelona 1908.
- , *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento*, Palma de Mallorca: Tip. F. Guasp, 1911.
- , «Ramón Llull y la llengua llatina», dins *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. 58 (abril-juny 1915), pp. 65-88.
- CASADESÚS, J., *El Arte Magna de Raimundo Lulio, Doctor Iluminado y mártir*, Barcelona, 1917, 26-27.
- LUIS DE FLANDES, *Oración parenética y panegírica en la grave, quanto solemne fiesta, que en 30 de junio del año 1737 a honra del martyrio de su invicto héroe, el beato Raymundo*

- Lulio, celebró la Ciudad de Palma, cabeza del Reyno de Mallorca*, Mallorca: En Casa de la Viuda Guasp, 1737.
- , *Tratado y resumen del caos luliano*, Palma: A costa de Pedro A. Capó, 1740.
- MADUELL, Àlvar, «Assaig de síntesi metafísica lul·liana», dins *Estudios Franciscanos* 94, 1993, 369-381.
- , «Polèmica sobre l'«optimisme leibnizià» de Llull a principis de segle», dins *Estudios Franciscanos* 92, 1991, pp. 493-533.
- MARTÍ DE BARCELONA, «Nous documents sobre Ramon Llull i la seva escola», dins *Estudis Franciscans*, 46, 1934, pp. 326-358.
- MARTÍNEZ LOZANO, Sabino, «Demostrabilidad de los misterios de la fe según Raimundo Lulio», dins *La Ciencia Tomista* VI, 1913, pp. 195-206; VII, 1913, pp. 54-71 i VIII, 1913, pp. 48-64.
- MIQUEL D'ESPLUGUES, «Als nostres lectors», dins *Criterion* II, 1926, p. 386.
- PROBST, J. H. «Ramon Llull, philosophe populaire catalan et franciscain», dins *Criterion* II, 1926, 387-406; III 1927, pp. 182-210.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «La recepció del pensament jurídic de Ramon Llull des de Savigny fins als nostres dies», dins *Revista de Dret Històric Català* 14, 2005, pp. 305-321.
- ROURERA FARRÉ, Luis, *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1986.
- SAMUEL D'ALGAIDA, «Un sermó inèdit del beat Ramon Llull sobre Sant Agustí», dins *Estudis Franciscans*, 42, 1930, pp. 493-496;
- , «Christologia Lulliana seu de motivo Incarnationis doctrina B. Raymundi Lull», dins *Collectanea Franciscana* II, 1931, pp. 145-183.
- SERRA DE MANRESA, Valentí, «Els caputxins de Catalunya i la renovació filosòfica del segle XVIII. Notícia de dos manuscrits inèdits del curs de filosofia de Francisco de Villalpando», dins *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67-II, 1994, pp. 179-190.
- , *La Província de framenors caputxins de Catalunya: de la restauració provincial a l'esclat de la guerra civil (1900-1936)*, Barcelona, 2000.
- , *El Terç Orde dels Caputxins. Aportacions del laicat franciscà a la història contemporània de Catalunya (1883-1957)*, Barcelona 2004.
- , «Incidència del pensament escotista a Catalunya», dins *Estudios Franciscanos*, 110, 2009, pp. 71-92.
- , *Aportació dels framenors caputxins a la cultura catalana: des de la fundació a la guerra civil (1578-1936)*, Barcelona, 2009.
- , «Tradició i modernitat en els escolasticats dels caputxins de Catalunya i Mallorca», dins *Revista Catalana de Teologia* 37, 2012, pp. 247-260.
- , «Mestres de l'escolàstica en les antigues biblioteques dels frares caputxins de Catalunya i Mallorca», dins *Revista Catalana de Teologia* 38, 2013, 981-998.
- , «L'aportació del canonge Salvador Bové (†1915) als estudis lul·lians», dins *Estudios Franciscanos* 117, 2016, pp. 631-646.
- TUSQUETS, Joan, «Posició de Ramon Llull en el problema de l'eternitat del món» dins *Criterion* I 1925, pp. 95-114.
- VILLANUEVA, Jaime, *Viage [sic] literario a las Iglesias de España*, Vol. XXII, Viage a Mallorca, Madrid, 1852.

51. LA SUPERACIÓN DEL LLULL INEXPLICABLE: SU UBICACIÓN EN EL CONTEXTO NEOPLATÓNICO-AGUSTINIANO Y EN LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL DEL SIGLO XIII SEGÚN E. W. PLATZECK

JOAN ANDREU

Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca

1. Introducción

Es indudable que los análisis de E. W. Platzeck contribuyeron de forma eficaz y definitiva a rescatar la figura de Ramon Llull de la incomprensión a la que demasiadas veces ha estado sometido por no tener claros los antecedentes y elementos contextuales que dan sentido a su obra y a su pensamiento. Gracias a los trabajos de Platzeck, se han podido desterrar afirmaciones como las de G. W. F. Hegel cuando afirma que Llull fue «uno de esos hombres excéntricos e impulsivos que se meten en todo»¹ o de K. Prantl que ve en el Arte de Ramon Llull una rareza inexplicable imposible de encajar en la historia de la lógica occidental.²

En las siguientes páginas haremos un recorrido por este trabajo incesante de contextualización que Platzeck fue desarrollando a través de sus aproximaciones a las obras de Llull. En aras de sistematizar su aportación dividiremos esta exposición en tres partes fundamentales que harán referencia, respectivamente, al contexto remoto de la obra de Ramon Llull, a la coherencia y sistematización interna de su pensamiento y a la repercusión posterior de sus aportaciones tal como son presentadas por nuestro investigador. Pero antes de empezar a desarrollar el esquema propuesto, dedicaremos un apartado *in memoriam* de E. W. Platzeck para presentar los principales aspectos de su vida y de la obra que llevó a cabo.

2. Breve aproximación a la figura y a las obras de E. W. Platzeck (1903 – 1985)

Erhard-Wolfram Platzeck nació el 13 de agosto de 1903 en la localidad de Millingen, vecina a la ciudad de Rees, fue un teólogo religioso franciscano alemán especializado en la vida y obra de Ramon Llull.

¹ Hegel, 1955, p. 149.

² Con su monumental *Geschichte der Logik im Abendlande* (Historia de la lógica en Occidente), Carl Prantl (1820-1888) alcanzó rápidamente reconocimiento internacional como historiador de la lógica.

Hijo de un ferroviario, pasó su infancia en diferentes lugares según el trabajo de su padre tales como Duisburg, Wuppertal y Solingen. Fue en esta última ciudad donde comenzó sus estudios secundarios en un liceo científico-matemático y los continuó en un instituto franciscano en Vlodrop (Países Bajos) en 1916. En 1923 ingresó en la Orden Franciscana y continuó sus estudios de Filosofía y Teología en diversas instituciones de la Orden en Dorsten, Paderborn, Metz y Mönchengladbach. En 1929 fue ordenado sacerdote. Después de tres años ejerciendo de profesor en un leceo de Exaten (Holanda) estudió Filosofía en las universidades de Múnich, Perugia y Bonn, accediendo al título de profesor de escuela media estatal en 1940. En ese mismo año se doctoró en filosofía por la Universidad de Bonn con un estudio sobre Pascal y Kant.³ De 1941 a 1945 estuvo en Madrid durante seis años en el convento de San Francisco el Grande debido a la Segunda Guerra Mundial y allí descubrió a Llull. En su estancia en Madrid cofundó, entre otras ocupaciones, la revista *Verdad y Vida* de la cual también fue un estrecho colaborador. Después de su estancia en Madrid, fue enviado a Roma en 1946 donde ocupó las cátedras de Lógica y de Historia de la Filosofía en la Pontificia Universidad Antoniana, la Universidad Franciscana de Roma, hasta 1973, cuando se jubiló y se retiró al monasterio de Mönchengladbach, donde continuó dedicándose a los estudios.

La aportación investigadora sobre Ramon Llull empezó, como ya hemos indicado, en su estancia en Madrid. Sus primeras publicaciones versaron sobre el lulista mallorquín Antoni Ramon Pasqual (1707-1791) y cuestiones relacionadas con la mística del beato. También dedicó sus esfuerzos a dilucidar la presencia del pensamiento de Llull en el cardenal Nicolás de Cusa en varios artículos publicados en la *Revista Española de Teología*. En el año 1952 publicó un extenso e importante artículo sobre la combinatoria luliana contextualizada e interpretada a la luz de la filosofía general europea bajo el título de *Die lullsche Kombinatorik*.⁴ En el año 1954 publica dos nuevos artículos relacionados con el tema del origen de las figuras del Arte luliano, concretamente «La figura “A” del Arte luliano y la esfera inteligible de Plotino»⁵ y «La figura “T” del Arte luliano y la doctrina medieval de las significaciones».⁶ En el año 1955 publicó un nuevo artículo relacionado con la ética luliana en donde expone los principios de la ética de Llull.⁷ Con la edición en 1957 del texto luliano *Quaestio de Congruo*⁸ aborda la tan manida cuestión del supuesto racionalismo de Llull del que fue acusado ya por los teólogos parisinos de su época. Con la publicación de este opúsculo Platzeck pone de manifiesto la falta

³ Platzeck, 1940.

⁴ Platzeck, 1952, pp. 32-60; 377-407.

⁵ Platzeck, 1953-1954, pp. 19-34.

⁶ Platzeck, 1953-1954, pp. 35-54.

⁷ Platzeck, 1955, pp. 151-184.

⁸ Platzeck, 1957, pp. 13-32.

de fundamento de tales acusaciones mantenidas a lo largo de los siglos. En 1958 aparece el primer artículo de Platzeck en la revista «Estudios lulianos» fundada en 1957 nuevamente tratando la temática de la lógica luliana.⁹ En 1960 aparece un nuevo artículo sobre el descubrimiento y la esencia del Arte de Ramon Llull.¹⁰ En 1962 Platzeck publicó su obra fundamental en dos volúmenes *Raimund lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*¹¹, dedicado a los hermanos Carreras Artau (Tomàs y Joaquim) con quienes mantuvo amistad. En 1974 fue nombrado miembro de la Sección de Filosofía y Ciencias Sociales del IEC. En 1973 recibió el Premio IEC Cataluña (1973) por sus estudios sobre Llull y el 27 de febrero de 1985 falleció en el convento franciscano de Mönchengladbach a la edad de 81 años.¹²

3. La reconstrucción de los antecedentes remotos del pensamiento de Ramon Llull según Platzeck

En este apartado, presentaremos el contexto filosófico y teológico a partir del cual el pensamiento de Llull se hace inteligible. Lo haremos siguiendo el itinerario de investigación aportado por Platzeck no entrando en las necesarias matizaciones de algunas de sus afirmaciones derivadas de los estudios posteriores a sus obras que han puesto de manifiesto nuevos datos. Para nuestra exposición, nos serviremos, fundamentalmente, del estudio de Platzeck traducido al castellano y publicado por Joaquim Carreras i Artau.¹³ Este extenso y profundo estudio permite mostrar al lector las líneas fundamentales de la exposición e interpretación del pensamiento luliano llevada a cabo por Platzeck.

El punto de partida de Platzeck para poder rastrear la dependencia de Llull respecto a sus predecesores es constatar que la *Ars* luliana es, en su sentido genuino y originario, un método de contemplación. En consecuencia, la inspiración y origen primigenio del pensamiento de Llull sería no tanto especulativo-metafísico como estrictamente espiritual. Desde esta perspectiva, la teología luliana sería un simple instrumento orientado hacia la contemplación y experiencia de Dios. A partir de aquí, se pregunta Platzeck si este planteamiento no concuerda plenamente con la de los teólogos más representativos del siglo XII.

⁹ Platzeck, 1958, pp. 5-34; 273-294.

¹⁰ Platzeck, 1960, pp. 287-295.

¹¹ Platzeck, 1962-1964, 2 volúmenes.

¹² La anterior exposición puede completarse con. Domínguez Reboiras, 1986, pp. 69-79.

¹³ Platzeck, 1953, pp. 575-609; 1954, pp. 125-165. Existe una versión electrónica en la siguiente dirección: www.ramonllull.net/comum/arq/lacombinatorialuliana.pdf.

Este estado inicial de los planteamientos lulianos sería, una vez más, el punto germinal cuya evolución haría posible explicar cómo la *Ars* luliana iría adquiriendo, también, una orientación demostrativa e inventiva y, en consecuencia, se transformó en una pretendida *Ars* suprema, que contendría los primeros principios de todas las ciencias especiales, de modo que toda verdad pueda ser inferida de ella, si no materialmente, al menos en cuanto a los principios especiales de cada una de dichas ciencias.

Una vez establecido el principal punto de partida de los principios absolutos de la *Ars* de Ramon Llull, Platzeck se pregunta por los antecedentes históricos de tal planteamiento, siendo la primera fuente apelar a la Geometría axiomática de Euclides. Inspirado en tal esquema, el Doctor Iluminado habría establecido en el comienzo de su *Ars* una minuciosa doctrina de los principios o axiomas a partir de los cuales se fundamentan todas las *rationes necessariae* que hacen posible sus ulteriores demostraciones. Este modelo euclideano, presente a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental como ideal de ciencia rigurosa, exacta y como punto de partida de todo conocimiento científico verdadero sería una de las fuentes de inspiración del sistema luliano. Ahora bien, esta sistemática de los principios tendría en Llull una pretensión de ir más allá de un simple formalismo lógico para ser, de manera efectiva, una lógica material en grado extremo con capacidad de inventiva y descubrimiento de la verdadera estructura de la realidad y de las cosas.

El siguiente interrogante que se plantea Platzeck es ¿cómo Llull transita de este puro formalismo geométrico-matemático a una lógica material capaz de erigirse en una metafísica de los primeros principios del ser y del conocer? Platzeck encuentra la respuesta a tal interrogante en la primera figura de la *Ars*, en la figura A, cuya letra representa al propio Dios en su absoluta unidad, simplicidad y unicidad. Llegados a este punto, el lulista alemán cree haber encontrado otra de las coordenadas remotas que sitúan y dan inteligibilidad a los planteamientos de Llull: el trasfondo espiritual neoplatónico en el que la lógica y la doctrina del ser son una y la misma cosa.

Desde este trasfondo neoplatónico (cuya carta de naturaleza es la identificación entre ser y pensar afirmada por Parménides), el pensamiento y la realidad forman una estructura unitaria y perfecta de tal modo que el pensar apunta siempre intencionalmente a una realidad conexas y unitaria que le es correlativa. En definitiva, desde los planteamientos neoplatónicos integrados en el sistema de Llull el dinamismo del ser es susceptible de ser representado en el dinamismo del pensar. Además, puesto que todo depende del primer Ser, la lógica neoplatónica consiste en la deducción ontológicamente regulada de la pluralidad de lo que es (el ser creado) a partir de la idea primaria de la Unidad superesencial o Dios.

No obstante, Platzeck nos advierte de una diferencia esencial entre el neoplatonismo y el planteamiento luliano: mientras que el Principio supraesencial neoplatónico está más allá de toda esencia finita y deviene, por tanto, en «lugar» de la Teología negativa ininteligible a la razón humana, Llull entiende dicho primer Principio como la plenitud del Ser que la razón humana puede comprender al menos en sus aspectos fundamentales. Dicho de otro modo, si para el neoplatonismo estricto el Principio de inteligibilidad de todas las cosas es absolutamente inteligible para la razón humana, para Llull dicho Principio se ha revelado a sí mismo a la inteligencia humana en sus trazos fundamentales, es decir, a través de las dignidades. En su última redacción, la de la *Ars ultima*, dichas dignidades son nueve representadas cada una con las letras B, C, D, E, F, G, H, I, K. Cada letra, principio o dignidad representa una idea básica susceptible de ser atribuida a la esencia divina en forma absoluta. Ahora bien, toda vez que estos principios no introducen en la esencia divina pluralidad alguna, se da una perfecta conversión o identidad efectiva de dichos principios entre sí, e igualmente entre ellos y la esencia de Dios.

¿Cuáles son estos nueve principios o dignidades que tiene *in mente* Ramon Llull y que idea nos dan de la plenitud ontológica del Ser de Dios?

Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria son las nueve dignidades o principios que convienen a Dios absolutamente de tal manera que cada una de tales dignidades puede expresar el Ser absoluto de Dios. A partir de esta constatación, Llull cree poder realizar afirmaciones tales como «el Ser de Dios es la Bondad» o «el Ser de Dios es la Grandeza» o «la Bondad de Dios es su Grandeza» o «la Grandeza de Dios es su Verdad» y así con cualesquiera otras relaciones o combinaciones se puedan establecer en el círculo de la figura A.

Otro aspecto a investigar es el origen de dichas dignidades. Sin entrar en el grado de arbitrariedad presente en el número nueve de dignidades, Platzeck apunta como fuente a la teología árabe, especialmente a Algazel. Sin descartar esta hipótesis, el lulista alemán se remonta al Salterio como verdadera fuente de inspiración de Llull. Junto a estas dos posibles fuentes, Platzeck destaca la más que probable influencia en Llull del libro *De Trinitate* de San Agustín. En dicho libro, Agustín hace referencia a ciertos nombres divinos que en parte coinciden con la lista de Llull lo cual hace casi imposible descartar el ascendente agustiniano en la elaboración de las dignidades lulianas.

Además de Agustín y del hecho de la primacía luliana de la Bondad de Dios sobre las demás dignidades, Platzeck apunta al conocimiento por parte de Llull del Pseudo-Dionisio especialmente de su obra *Los nombres divinos* y a algunos de

los planteamientos de Juan de Salisbury (c. 1120-1180) tal como vienen expresados en la obra *Policraticus*. Según Platzeck, este último autor es un claro representante de una entera corriente del pensamiento medieval que se remonta a Boecio y que se consolida en el pensamiento del siglo XII en un aspecto fundamental: la fundamentación de la ciencia. Para Boecio, el modelo de fundamentación de las ciencias hay se encuentra en la Axiomática matemática. En el siglo XII se da un paso más extendiéndose dicha doctrina a la teología. También la ciencia de Dios debe ser elevada a verdadera ciencia y necesita, por tanto, de unos principios o nociones comunes (según la doble terminología utilizada por Boecio) que la fundamenten.

Como se ha indicado anteriormente, Platzeck otorga un papel destacado a Algazel para la reconstrucción de los antecedentes filosóficos de Llull. Apuntando a la hipótesis de que Llull pudiera conocer la *Metafísica* del filósofo árabe, Platzeck detecta en ella una nueva fuente de inspiración de la sistemática luliana cuando en dicha obra se dice que es preciso empezar la reflexión por la ciencia de Dios por ser más necesaria y constituir el fin de todas las ciencias particulares, así como el término de la especulación filosófica.¹⁴ Por otra parte, la teoría de los correlativos de Llull tendría, según Platzeck, su ascendente remoto en Agustín y más próximo en Algazel. Finalmente, Platzeck apunta a la «esfera espiritual» de Plotino como uno de los antecedentes de la figura A luliana.

Todos estos serían, según Platzeck, las principales fuentes a las que se tendría que retrotraer el pensamiento de Llull en aras a su correcta comprensión. Dichas fuentes confluían en los planteamientos filosóficos y teológicos de los principales autores del siglo XII, especialmente en los integrantes de la escuela de Chartres, cuya manera de proceder *more geométrico* iría siendo arrinconado cada vez más a lo largo del siglo XIII. A diferencia de esta tendencia, Llull se mantendría ajeno a esta tendencia lo que explicaría la mayoría de sus peculiaridades.

4. El pensamiento de Ramon Llull en el trasfondo de la filosofía trascendental del siglo XIII

Uno de los aspectos sobre los que incide Platzeck es el hecho de considerar el *Ars* luliana como una lógica y un método de contemplación de la unidad trascendental que constituyen Dios y el mundo. Solamente en un segundo momento esa dimensión contemplativa puede orientarse hacia una aplicación misionera o de conversión de la combinatoria luliana.

¹⁴ Algazel's *Metaphysics*, 1933, p. 1.

¿En dónde fundamenta Platzeck esta afirmación? En el hecho de que, según el investigador alemán, la Trinidad es la condición de posibilidad de todo el sistema luliano.

Desde una perspectiva interna, la *Ars* combinatoria de Llull tiene su punto de partida en Dios entendido como principio supremo que opera como causa eficiente y final siendo el arquetipo de todas las cosas creadas. Además, Platzeck no se cansa de repetir que la dimensión trinitaria de Dios está implícita en los principios artísticos de su sistema. De este modo, se puede afirmar que la comprensión trinitaria de Dios es uno de los presupuestos del pensamiento de Llull.

Por otro lado, la originalidad de Platzeck es conectar la teoría de los trascendentales de la Escolástica del siglo XIII con uno de los nervios fundamentales del pensamiento de Llull. De esta manera, para el lulista alemán, uno de los puntos nucleares del pensamiento de Llull es la idea de la significación trascendental de los principios constituidos por los nombres divinos (dignidades) para la comprensión de las criaturas. Este aspecto fundamental del pensamiento de Llull explica, según Platzeck, la superación del pensamiento de Agustín y hará posible la inserción del sistema luliano en la filosofía del siglo XIII.¹⁵ Profundicemos un poco más las implicaciones de todo ello.

De los nueve principios absolutos de Llull, el Bien y la Verdad son considerados conceptos trascendentales por todos los principales autores de la Escolástica. En cambio, según la lectura de Platzeck todas las dignidades lulianas tendrían la misma consideración, es decir, serían principios trascendentales de todo lo real. Todos los principios absolutos de la figura A son predicados de los seres creados; pero luego, sin variar su significación esencial, son transferidos desde el mundo creado a su Creador que los fundamenta y los dota de sistematización. Una vez referidos como atributos de Dios, mantienen su significación conceptual propia de modo unívoco a pesar de poder converger en la unidad simplicísima de Dios.

En consecuencia, los principios absolutos de la figura A en su conjunto son comprendidos por Llull como verdadera causa de la pluralidad de los seres creados. Dicho de otro modo, los principios absolutos son conceptos relacionales que significan a Dios en referencia al mundo creado.

Precisamente de estas últimas consideraciones, Platzeck deriva el carácter trascendental de tales principios. Porque los principios absolutos o dignidades de la figura A significan a Dios con referencia al mundo, constituyen conceptos

¹⁵ Para una ampliación de algunos de los aspectos del pensamiento trascendental de Ramon Llull, Andreu Alcina, 2012.

transcendentales susceptibles de significar a la vez Dios y el mundo. Nos encontramos, según Platzeck, ante una magna filosofía transcendental. Ello significa, según Platzeck, que las dignidades son transcendentales, es decir, inherentes a todo ser en general, desde Dios hasta la más remota de las criaturas. En consecuencia, al margen del Bien y de la Verdad (reconocidos como conceptos transcendentales de manera explícita por los pensadores escolásticos), la Grandeza, la Duración, el Poder, la Sabiduría, la Voluntad, la Virtud y la Gloria son principios estrictamente transcendentales según la interpretación que de Llull lleva a cabo Platzeck. Ello significa que estos últimos siete principios que acabamos de enumerar han de ser puestos al mismo nivel de las enunciaciones más generales sobre el ser. Por tanto, al parecer de Platzeck, así como la realización de la Bondad y la Verdad se ofrece en grados distintos según los grados de ser de las criaturas, esto mismo es predicable del resto de dignidades. Estaríamos, pues, ante un sistema de pensamiento estrictamente transcendental que Llull habría llevado a su máximo desarrollo más allá de los escauceos realizados por otros autores contemporáneos suyos.

Dicho esto, otra de las consecuencias que se derivan de tal planteamiento transcendental es el hecho de que Dios escapa, en última instancia, a una estricta definición artística. De la mano de Platzeck hemos visto el carácter relacional a los seres creados de los principios absolutos o dignidades. Si prescindimos de su carácter relacional e intentamos saber qué significan las dignidades en Dios mismo y lo definimos como Bueno, Grande..., el pensamiento cae en una espiral incapaz de acotar cabalmente el contenido de dichas definiciones. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Llull es consciente del salto abismal que media entre Dios y el mundo. Se vislumbra aquí un atisbo de teología negativa que Llull nunca se vio en la necesidad de transitar y que para Platzeck supone una de las deficiencias importantes de su pensamiento.

Por otra parte, esta perspectiva transcendental del sistema luliano encaja perfectamente con la visión neoplatónica que Platzeck ha puesto de manifiesto en el apartado anterior y que, como hemos visto, constituye uno de los antecedentes lejanos del pensamiento de Llull. A partir del descenso transcendental de los principios absolutos de la figura A, las dignidades de Dios se realizan gradualmente en una escala del ser cuyos peldaños difieren en el grado de plenitud que realizan.

Toda esta metafísica del ser pone las bases para el desarrollo de una potente teoría de la significación que constituye el armazón de la lógica luliana. En cada ser particular se realiza lo que es predicado en la definición de las dignidades sirviendo dicha definición tanto para Dios como para los seres creados. La semejanza entre Dios y el mundo hace posible que ambas esferas de realidad sean

englobadas en una unidad transcendental y puedan ser comparados en una predicación por semejanza (analógica) enfocada desde una u otra dignidad.

A partir de todo este sistema de referencia que nos proporciona los antecedentes remotos, próximos e internos del pensamiento de Llull, Platzeck se ve capacitado de asumir una perspectiva no tanto descriptiva como interpretativa de la lógica luliana y desentrañar la teoría de la significación de Llull. De este modo, la esencia de una cosa no está lógicamente bien definida mientras no está señalado el grado en que las propiedades transcendentales o dignidades se han hecho realidad en dicha cosa. Con otras palabras, las cosas reciben de su comparación con Dios (conjunto de principios o dignidades) su lugar en la realidad que al propio tiempo corresponde a su grado de ser. Por eso las definiciones lulianas siempre son una referencia al menos implícita a Dios. Dicho de otro modo, la definición de los seres creados supone al menos implícitamente una cierta noción de Dios. Veamos como es ello posible. Para tratar de esta importante cuestión, Platzeck parte de la voluntad creadora de Dios. Cuando dicha voluntad se manifiesta *ad extra* en la creación es imposible que esté totalmente separada de la esencia divina. De este modo, el ascenso hacia Dios a partir de los seres creados necesariamente debe comprender algo de la esencia de Dios, en cuanto que ésta se halla realmente indiferenciada de su voluntad creadora.

Llegados a este punto, Platzeck introduce sus reflexiones sobre los principios relativos contenidos en la figura T que presuponen ya la existencia de Dios, su trascendencia absoluta y el hecho de la creación. También presenta de esta figura una lectura a partir de la teoría de los transcendentales ya explicada en relación a la figura A. De la misma manera que Llull en su *Ars* denomina a los nueve transcendentales comunes dignidades o principios absolutos, ahora da el nombre de principios relativos a aquellos conceptos predicativos generales cada uno de los cuales es aplicable solamente a una parte determinada del ser. Estos principios relativos son conceptos de relación porque la totalidad de los objetos no es nunca completamente abarcada por ellos tomados por sí solos. Los tres ternarios de la figura T, tal como aparecen en la *Ars Ultima*, son los siguientes: Diferencia, Concordancia, Contrariedad; Principio, Medio, Fin; Mayoridad, Igualdad, Minoridad.

A partir de aquí, la siguiente pregunta que nos plantea Platzeck es determinar cuáles son los criterios de ordenación que Llull establece en la figura T. El ternario *Diferencia - Concordancia - Contrariedad* señala el comienzo de toda comparación. De cualquier objeto cabe decir que es distinto de todos los demás. A pesar de todo, dicha diferencia no es absoluta, sino que cada cosa está emparentada con cualquier otra cosa en virtud de una parcial coincidencia o de una contrariedad recíproca. En consecuencia, a través de los principios relativos de la *Diferencia* y la

Concordancia Ramon Llull puede fundamentar la esencial continuidad de las cosas en la escala del ser.

Con el ternario *Principio – Medio – Fin* entramos en el importante aspecto luliano de la teoría de los correlativos que, con el tiempo, Llull convirtió en un aspecto fundamental de su lógica. Por una parte, los correlativos ponen de manifiesto la estructura profunda de la proposición enlazando el sujeto, el predicado y el objeto. En segundo lugar, los correlativos reflejan la estructura de toda relación real transitiva. En tercer lugar, muestran la huella de la Trinidad en el trasfondo del lenguaje y en la estructura interna de todo ser.

Aplicados en la misma esfera de Dios, los correlativos muestran la trinidad de las personas, pero al mismo tiempo expresan la igualdad de la naturaleza divina. Siguiendo fielmente a Agustín, Llull se percató de que el *Amans* divino es igual en esencia al *Amatus* divino e igual en esencia al puro acto eterno del *Amare* divino. Correlativamente interpretados, amante, amado y amar son en Dios la expresión del dinamismo infinito de su esencia que se explicita en la triple relación de las tres personas divinas.

5. La Combinatoria luliana como sello del pensamiento de Ramon Llull

Platzeck nos ha mostrado que las dignidades o principios y los correlativos constituyen el núcleo central de la *Ars* luliana. La Combinatoria luliana sería el modo en que Llull relacionó ambos aspectos de su sistema artístico. Por tanto, el desarrollo de la Combinatoria luliana consiste básicamente en la combinación de los principios absolutos y de los principios relativos y se traduce en una lógica de la relación. Dicho esto, Platzeck nos hace caer en la cuenta de que esa lógica relacional está conectada en Llull con un contenido material que se obtiene del hecho de cómo se dan los seres que se ordenan en nueve clases de sujetos. Su clasificación viene dada por la realización en las criaturas de las dignidades en grados distintos de perfección. Por tanto, la ordenación de las cosas según la escala del ser la toma Llull de un análisis y observación puramente fenomenológica. En consecuencia, junto a la lógica de la relación antes apuntada aparece en la *Ars* luliana una doctrina ordenadora de la realidad basada en el dato positivo aportado por la observación que dota de contenido material el aparato formal de dicha lógica.

A partir de aquí, Platzeck nos presenta otro aspecto importante del sistema luliano: una *Ars invendiendi* o *Tópica* de gran alcance que ofrece las reglas para el hallazgo de los materiales apropiados a un tema concreto de investigación. El Doctor iluminado sintetiza estas reglas a través de las conocidas nueve cuestiones.

Con ello Llull pretende llevar su lógica al terreno de la verdad real de las cosas, ateniéndose a los datos de la experiencia cuya noticia se consigue por la vía de los sentidos, de la imaginación y del entendimiento. Según Platzeck nos encontramos aquí con otra tendencia fundamental del pensamiento luliano. La lógica de Llull abarca solamente aquel conjunto de combinaciones lógicas que pueden hacerse coincidir con la realidad, es decir, aquellas combinaciones del pensamiento que nos proporcionan el conocimiento de las cosas reales y de sus relaciones entre sí. En este sentido la correspondencia entre ser y pensar se muestra en toda su expresión. El ser y lo inteligible se corresponden como un espejo, *ens et intelligibile convertuntur*, pues el ser o las cosas es uno de los términos a relacionar en la verdad gnoseológica.

Una vez alcanzada esta nueva atalaya, Platzeck se sumerge en una de las cuestiones más problemáticas del pensamiento de Llull: la cuestión de las *rationes necessariae* y el supuesto racionalismo luliano. El investigador alemán afirma que Llull tiene por necesarios solamente aquellos silogismos cuyo término medio tiene un fundamento real, es decir, conectado con el plano óntico de la realidad. Ahora bien, cuando dicho plano óntico es la misma realidad de Dios en donde todas las dignidades convergen con la naturaleza divina, todas las combinaciones que atañen a afirmaciones sobre Dios son consideradas por Llull como proposiciones necesariamente ciertas.¹⁶ En cambio, el grado de necesidad de los resultados combinatorios obtenidos para las realidades u objetos pertenecientes a los niveles ontológicos extradivinos se mide por el grado de aplicabilidad de los principios absolutos y de sus correlativos a dichos niveles ontológicos.

En cuanto a la aplicación de las razones necesarias al dogma de la Trinidad (de donde emerge el supuesto racionalismo de Llull), Platzeck piensa que no se trata de deducir el misterio de la Trinidad de unas premisas establecidas. Según Llull, el misterio de la Santísima Trinidad es co-pensado ya en los correlativos de un modo latente o implícito. Por tanto, los dos supuestos previos de su *Ars*, a saber, que Dios existe en la identidad de sus dignidades y que ha formado el mundo con entera libertad a semejanza de las mismas, invalidan cualquier acusación de racionalismo a propósito de sus exposiciones del misterio de la Santísima Trinidad. Precisamente, como ha observado Platzeck, la asunción de estos dos postulados supone la aceptación implícita de la Trinidad como uno de los principios de la *Ars* luliana. En definitiva, según la opinión de Platzeck, en las obras de Llull no se encuentra ninguna deducción explícita de la doctrina de la Santísima Trinidad a partir de otras verdades de fe y menos todavía a partir de verdades puramente naturales. Es más, solamente supuesto el hecho de la trinidad de personas en Dios,

¹⁶ A partir de estas consideraciones Ramon Llull llegará a su famosa demostración por *aequiparancia*.

la doctrina luliana de los principios o dignidades puede demostrar que cada una de las personas debe tener la misma naturaleza divina ya que la identidad de las dignidades y de los correlativos con la esencia divina tiene carácter general.

6. El valor intrínseco de la Combinatoria luliana según Platzeck

Uno de los valores perennes de la *Ars* luliana es, sin duda alguna, el de ser un método adecuado para alcanzar la contemplación de la realidad en clave religiosa. Si entendemos por religión el estar ligado a Dios, la lógica luliana es, en primer lugar, una lógica de la contemplación de la realidad desde Dios. Dicho esto, lo que le interesa a Platzeck es plantear la cuestión de la validez interna o intrínseca de la lógica luliana dentro del contexto de la ciencia de la lógica en general.

Para contestar a esta cuestión tenemos, en primer lugar, que recordar la ascendencia platónica de la lógica luliana. Desde este trasfondo general Platzeck se ve autorizado a afirmar que la lógica del *Corpus aristotelicum*, tomada en bloque, constituya una parte de la lógica primigenia platónica. Si esto es así, emerge a la luz el sentido de la pretensión de Llull cuando afirma que el *Ars generalis* integra en su seno la lógica aristotélica escolástica.

En este sentido, las leyes de la subsunción que fundamentan la lógica aristotélica, son susceptibles de ser reducidas a las leyes de la analogía como un caso parcial de la misma.

Solamente desde estas consideraciones sale a la luz el valor permanente de la *Ars* luliana que consiste en una disposición metodológica integral que se concreta en una doctrina general de la relación edificada sobre las leyes de la analogía. Esta lógica integral, estaría en disposición de abarcar el entero dominio de la lógica predicativa y de la lógica relacional sin perder el contacto con el ser del cual obtendría sus contenidos materiales.

7. Algunas conclusiones

Hemos llegado ya al final de nuestro recorrido. Llevados de la mano por Platzeck hemos sido capaces de ofrecer una visión de conjunto del pensamiento de Ramon Llull tal como el insigne investigador alemán nos lo ha presentado a lo largo de su producción.

Como indicábamos en la introducción de este trabajo, una de las aportaciones indiscutibles de Platzeck es haber sido capaz de contextualizar el pensamiento y la obra de Llull en la filosofía general europea. En este sentido, Platzeck nos ofrece un marco de coordenadas que recoge tanto los antecedentes (remotos y próximos)

como los principales elementos del pensamiento del siglo XIII que nos permiten comprender la aportación filosófica y teológica de Ramon Llull sin tener que apelar a valoraciones que lo consideren como una «rareza inexplicable». Ese marco de inteligibilidad es fundamental a la hora de seguir profundizando en el conocimiento del filósofo y teólogo mallorquín. Ciertamente ya han pasado más de treinta y cinco años desde sus últimas aportaciones. Eso significa que algunas de sus afirmaciones tienen que ser a la fuerza matizadas y actualizadas por la investigación llevada a cabo durante estos años. Pero lo cierto es que, en sus aspectos fundamentales, sus aportaciones conservan una vigencia indiscutible y son un punto de partida insoslayable para aquellos investigadores que quieran aportar nueva luz sobre la figura de Ramon Llull.

Bibliografía

- Algazel's Metaphysics: A Mediaeval Translation*. Edited by J. T. Muckle. Toronto: The Institute of Mediaeval Studies, 1933.
- ANDREU ALCINA, Juan, *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia*, Barcelona: Col·lectània Sant Pacià, 2012.
- , *Ramon Llull: Intèrpret de Déu, Palma de Mallorca*: Cabildo Catedral de Mallorca, 2016.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «Erhard-Wolfram Platzeck (1903-1985). Cuarenta y cinco años de investigación luliana», *EL* 26, 1986, pp. 69-79.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, II, México, FCE, 1955.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram, *Pascal und Kant. Persönlichkeit und Geisteshaltung der beiden Denker* (Bonn, 1940).
- , «La vida eremítica en las obras del Beato Raimundo Lulio», *Revista de Espiritualidad* 2 (Enero – Marzo 1942), pp. 61-79.
- , «Die lullsche Kombinatorik», *Franziskanische Studien* 34, 1952, 32-60; 377-407.
- , «La combinatoria luliana. Un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la Filosofía general europea», *Revista de Filosofía* 12, 1953, pp. 575-609; 13, 1954, pp. 125-165. Existe una versión electrónica en la siguiente dirección: www.ramonllull.net/comum/arq/lacombinatorialuliana.pdf.
- , «La figura “A” del Arte luliano y la esfera inteligible de Plotino», *SMR* 9-10, 1953-1954, pp. 19-34.
- , «La figura “T” del Arte luliano y la doctrina medieval de las significaciones», *SMR* 9-10 1953-1954, pp. 35-54.
- , «De valore ad mentem Beati Raymundi Lulli», *Antonianum* 30, 1955, pp. 151-184.
- , «Raimund Lull's Quaestio de Congruo», *Münchener Theologische Zeitschrift* 8, 1957, pp. 13-32.
- , «Raimund Lulls Auffassung von der Logik», *EL* 2, 1958, pp. 5-34; 273-294.
- , «Descubrimiento y esencia del Arte del beato Ramon Llull», *Orbis Catholicus* (octubre 1960), pp. 287-295.

- , *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, Düsseldorf / Roma 1962-1964, 2 volúmenes.
- , «Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull», EL, 1972, pp. 129-193.
- , «De existentia essentiae divinae sive primae causae respectu conceptu aeternitatis secundum Raimundum Lullum», EL, 1975, pp. 5-23.
- , «La contemplación religiosa de Ramon Llull en los primeros años de su actividad literaria (1271-1276)», EL, 1978, pp. 57-115.

52. FRIEDRICH STEGMÜLLER (1901-1980),

MEDIEVALISTA Y LULISTA

FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

De «l'enyorat Friedrich Stegmüller» habla con admiración Josep Perarnau recordando que «aprofitant el bressol que li proporcionava la Facultat de Teologia de la Universitat de Freiburg i. Breisgau, feia néixer el Raimundus-Lullus-Institut, que pocs anys després començava d'ocupar un lloc eminent en el món de la medievalística»¹. Sobre esto último, es decir, los méritos y el papel decisivo de Friedrich Stegmüller en la fundación del susodicho Instituto trata ampliamente la Dra. Viola Tenge-Wolf en este mismo volumen.

Lo que pretendemos en las siguientes páginas es llamar la atención sobre el decisivo y eminente papel de Friedrich Stegmüller en ese «món de la medievalística», primero, como reconocido renovador del estudio de las fuentes de la teología medieval; segundo, como experto renovador de los estudios sobre la herencia teológica de la escolástica ibérica de los siglos XVI y XVII y, tercero, apuntar las razones que movieron a este indiscutible corifeo de los estudios de las fuentes manuscritas de la Edad Media a dedicarse de una manera especial a Ramón Lull que era, hasta entonces, una figura marginal en los estudios del pensamiento y la ciencia medieval².

1. Investigador de las fuentes manuscritas de la Edad Media

Friedrich Stegmüller nació el 8 de diciembre de 1902 en Glatt cerca de Sulz am Neckar en la comarca de Hohenzollern (Württemberg). Huérfano desde su más tierna edad, realizó los estudios primarios (1913-17) en Horb am Neckar y los secundarios (Gymnasium) en Sigmaringen (1917-20) donde ya muy pronto descolló por sus extraordinarias dotes intelectuales. Ingresó a continuación en el Collegium Borromaeum (residencia de estudiantes teólogos de la diócesis) de Freiburg en cuya Universidad (1920-24) estudió Filosofía y Teología. Ordenado sacerdote en 1925,

¹ Véase Perarnau, 2011-2013, p. 616.

² El documento que la Universidad de Freiburg le entregó en 1978 al cumplirse los 50 años de su tesis doctoral (Goldenes Doktorjubiläum) resalta los tres pilares de su labor investigadora y docente: la herencia teológica de España y Portugal, los repertorios de comentarios al Libro de las Sentencias, de comentarios a la Biblia y la edición de la obra latina de Raimundus Lullus.

además de desempeñar funciones pastorales durante dos años en Konstanz y Freiburg, comenzó a visitar bibliotecas en busca de textos manuscritos. A partir de 1927 pudo dedicarse exclusivamente al trabajo científico y ya muy joven centró su interés en la investigación de las fuentes de la teología de la Edad Media. Para ello en 1928 se dirigió a Munich donde escribe su tesis doctoral bajo la tutela de Martin Grabmann (1875-1949), el gran maestro de la investigación del método escolástico y pionero investigador de las fuentes de la filosofía y teología medieval. El 12 de julio de 1928 obtiene el título de doctor y dos años más tarde, con solo 27 años – un caso excepcional de carrera universitaria en Alemania – obtiene su habilitación como profesor universitario en la especialidad de teología dogmática e historia de los dogmas. En 1936 obtuvo la cátedra de Teología Dogmática en la Universidad de Würzburg y en 1949 se reincorporó a la Universidad de Freiburg donde enseñó en la misma cátedra hasta su jubilación en 1968. El 30 de diciembre de 1967, poco antes de su jubilación un ataque de apoplejía puso fin a su normal actividad científica. Con enorme esfuerzo y grandes dificultades de comunicación oral y escrita siguió trabajando y logró terminar algunos proyectos.

Al lado de su labor docente desarrolló Stegmüller una constante actividad investigadora. Desde los años veinte recorre toda Europa buscando en bibliotecas y archivos textos filosóficos y teológicos, en gran parte olvidados o desconocidos. Su incansable búsqueda le llevó a desenterrar gran cantidad de obras que son hoy dominio común del medievalista y base de numerosas monografías. Todo lo fue exponiendo en artículos de revistas especializadas con una sobria y concisa brevedad³.

Sus investigaciones le plantearon la necesidad de una clasificación ordenada, exhaustiva y sistemática del legado manuscrito medieval conservado en bibliotecas y archivos. En 1927 comienza a reunir los *initia* de los comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo dispersos en las numerosas bibliotecas de Europa. En 1937 publicó un extenso índice de incipits⁴. Como otros autores en trabajos similares, pretendía, en primer lugar, hacer más fácil la identificación de comentarios anónimos. Pero Stegmüller no se conformó con la anterior publicación que consideraba como un trabajo previo a una historia de los problemas tratados en esos comentarios y, por ello, decidió plantearse un repertorio más amplio y anotar, en disposición totalmente nueva, esos materiales considerablemente ampliados. Así, diez años más tarde, se publicó en Würzburg el *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*⁵

³ Véase Madre und Riedlinger, 1972. Se enumeran aquí 130 títulos entre monografías y artículos. La bibliografía de F. Stegmüller está accesible también en www.ub.uni-freiburg.de/recherche/personenportale/friedrich-stegmueller/

⁴ Stegmüller, 1937.

⁵ Stegmüller, 1947.

en dos gruesos volúmenes. El primero ofrece, por orden alfabético, una lista de autores con un breve curriculum vitae además de una breve relación de la bibliografía secundaria de cada uno de los autores, rematado con una lista de obras con los incipits correspondientes, así como informes sobre manuscritos y ediciones. El segundo volumen contiene índices diversos.

F. Stegmüller elaborando este repertorio y en constante actividad visitando numerosas bibliotecas en Europa –de norte a sur y de este a oeste– pudo constatar que no son los comentarios a las sentencias ni las sumas teológicas lo que constituye el punto culminante de la especulación teológica medieval sino los comentarios a la Biblia. Por ello en 1937 concibió el plan de elaborar un repertorio de comentarios bíblicos, y ya en 1949 aparece en Madrid el primer volumen del *Repertorium Biblicum Medii Aevi* que en 1980 se finalizaría –gracias a la incansable ayuda de Klaus Reinhardt– con el volumen XI. Este Repertorio que Stegmüller, consideraba como la obra de su vida, comprende 11.854 títulos. Ello significa que el tiempo que va desde el año 300 al año 1500 fueron redactados al menos 24.000 comentarios latinos a la Biblia, los cuales han sido transmitidos en más de 100.000 manuscritos y en varios miles de ediciones, rigurosamente enumeradas y ordenadas en aquel repertorio⁶.

Con ello conseguía Stegmüller la catalogación sistemática de las dos fuentes básicas de la teología medieval, creando así un índice completo de estos modelos de producción científica. El investigador disponía así de una guía valiosísima e imprescindible que, en condiciones normales hubiese costado años y un número incontable de colaboradores, algo que Stegmüller llegó a realizar gracias a su increíble capacidad de trabajo. Ambos repertorios contienen de forma concisa y en clara disposición una enorme información. Su autor era consciente de las imprecisiones que hay que aceptar en esta clase de empresas. Pero no esperó a que, en un futuro utópico, un grupo de especialistas presentase algo más perfecto. De hecho estableció un fundamento sobre el cual otros podrían seguir construyendo.

Antes de Martin Grabmann y Friedrich Stegmüller se estudiaba un número limitado de autores, casi siempre en su faceta de representantes de una escuela y ligados a una comunidad religiosa. Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Gil de Roma, Guillermo de Ockham, y pocos más, se investigaban exhaustivamente con poca referencia a otros autores, escuelas o tendencias. Los repertorios de Stegmüller situaron la investigación en torno al legado manuscrito medieval sobre un fundamento completamente nuevo. Su valor no radica únicamente en la abundancia de informaciones que ofrece. Con una metodología original y ejemplar ordenó Stegmüller los datos fundamentales del autor y fuentes manuscritas

⁶ Stegmüller 1940-1980.

dando las necesarias indicaciones para su identificación y utilización. No solo ofrece al investigador una serie de desconocidas referencias textuales, sino que vino a poner el fundamento de estudios posteriores como pueden ser la historia de la exégesis bíblica, historia de la enseñanza universitaria y aportaciones valiosas al desarrollo de conceptos y sistemas filosóficos. Los repertorios de Stegmüller se hicieron también imprescindibles para el archivero y estudioso de textos medievales como para todo aquel que quisiera llegar al núcleo de cualquier manifestación científica y cultural del Medioevo. Así se puede afirmar que desde Stegmüller la investigación de las fuentes manuscritas de la Edad Media tomó decisivamente un nuevo rumbo. Como ya se ha indicado, no se estudian un par de autores y nombres famosos –como nacidos por generación espontánea– o un par de textos más o menos conocidos sino la variopinta constelación de autores y escuelas donde aquellas más conocidas figuras crecieron y se nutrieron. Poco a poco, gracias a esa labor, se fue activando la edición sistemática de esos textos localizados rigurosamente en bibliotecas y archivos. Dar a conocer el legado manuscrito de autores medievales en ediciones críticas fue una de las consecuencias y es uno de los frutos de esa labor de identificación y clarificación de las fuentes y, por supuesto, uno de los logros de la útil y pionera labor de Stegmüller.

Poco a poco la investigación de las fuentes de la Edad Media fue tomando un nuevo rumbo. Stegmüller logró hacer partícipe de su entusiasmo por la ampliación del conocimiento y ordenación de las fuentes manuscritas a numerosos discípulos, entre ellos Charles H. Lohr (New York 1925-2015) que asumió la elaboración de un repertorio de comentarios a Aristóteles⁷. Es evidente, pues, que los repertorios de comentarios al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo y a la Biblia movieron el interés de sus discípulos, que comprendieron y manifestaron siempre la importancia de la labor historiográfica de su maestro⁸. El mismo Charles Lohr no se cansó de manifestar su admiración por la obra de su maestro, hasta tal punto que los repertorios

⁷ Charles H. Lohr no vino a Europa, y concretamente a Freiburg, para estudiar y dedicarse a Ramon Llull, su admiración y entusiasmo por la obra de Friedrich Stegmüller le hicieron seguir los pasos de su admirado maestro en sus dos facetas: como investigador de las fuentes manuscritas de la Edad Media y como entusiasta promotor de los estudios lulianos y editor de la obra latina de Ramon Llull. A la edad de 78 años, Charles así lo hace constar: «In the United States I had already become familiar with the work of Friedrich Stegmüller. He had made bibliographies of medieval Bible commentaries and of the commentaries on Peter Lombard's Sentences. I wanted to do the same for Medieval Latin Aristotle commentaries and felt that he could help me. Now, the Introduction to his *Repertorium Sententiarum*, written in Latin, gives the place of publication as 'Herbipolis'. At the time I was in Washington and I had time finding out which city was meant, but I finally discovered it was Würzburg, in Germany. So in 1961 I got off the plane in Frankfurt and took a train to Würzburg, where the secretary of the Theological Faculty informed me that Stegmüller had been at Freiburg for the last twenty years. So, off I went to Freiburg, which I have never left... I learned a lot from Stegmüller». Cf. Domínguez Reboiras, 2022 (en prensa).

⁸ Charles Lohr asumió también la publicación de dos voluminosos y densos tomos de índices del *Repertorium sermonum* realizado en 9 volúmenes por el discípulo de Stegmüller, Johannes Baptist Schneyer, después de la muerte de éste último y en base a su legado: Schneyer, Johannes Baptist, 1989-90.

de comentaristas a Aristóteles elaborados por este profesor neoyorquino, los concibió él siempre como una continuación de los trabajos de Stegmüller. Charles Lohr quiso siempre dejar claro como Stegmüller le había mostrado el camino a seguir en el estudio de las fuentes de la Edad Media⁹.

La idea base de estas investigaciones es la convicción de que los escolásticos fueron ante todo exégetas, hermeneutas. Querían interpretar los textos que, a su parecer, contenían ya la verdad, principalmente la Biblia, las sentencias de los padres de la Iglesia coleccionadas sistemáticamente por Pedro Lombardo, las obras de Aristóteles y las de otros clásicos de la antigüedad en las disciplinas universitarias. Esta visión de la escolástica permite considerar a muchos autores y obras bajo una luz nueva, al mismo tiempo que obliga a una revisión de la historiografía tradicional ampliando el horizonte y abriendo nuevas fuentes y posibilidades de estudio del legado científico medieval¹⁰.

Siguiendo a sus maestros Engelbert Krebs (Freiburg) y Martin Grabmann (Munich) escribió su tesis doctoral (solo en parte publicada) sobre la *Prädestinationslehre der Scholastik. I: Von Anselm bis Thomas von Aquin*¹¹. En ella expresa ya su ideario con meridiana claridad: «Una historia de las ideas sin una historia literaria, una historia de los problemas sin el conocimiento de las fuentes, conduce únicamente a construcciones, y, en el mejor de los casos, a conjeturas»¹². Se entrevé ya como –desde el inicio de su carrera científica– Friedrich Stegmüller estaba profundamente convencido que el sistema neoescolástico, vigente entonces, podía ser renovado solo mediante la investigación de su historia y mediante la vuelta a las fuentes. A pesar de su espíritu, aparentemente conservador, expresó –por ello– su conformidad con la obra de Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, publicada en 1939 e incluida en el índice de libros prohibidos en 1942, en los siguientes términos:

El cristianismo fundamenta su realidad en la historia, no en una metafísica. De ahí que la primera inquietud del teólogo deba ser la de conocer la historia y prepararse para ello... Los textos son en teología lo que la experiencia en las ciencias naturales...

⁹ «Stegmüller se había dedicado a la historia de la teología y filosofía medievales. Hizo el inventario de todos los comentarios de la Biblia en la Edad Media. Esto es lo que, precisamente, yo había hecho con Aristóteles. Usted entenderá lo que suponía para mí estar cerca de un hombre así. Simplemente pensé: *con él puedo aprender algo*». Véase art. cit. en la not. 6 y también Lohr, Charles 1984, pp. 371-374.

¹⁰ Cf. Lohr, Charles, Rez. en: *Theologie und Philosophie* 57 (1982) pp. 595-596.

¹¹ Se publicó en 1929 una parte de la misma en Roma bajo el título *Die Lehre von allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*. Al reverso del título se indica que es solo una parte de un planeado amplio estudio sobre el tema. Una prometida ‘Grössere Arbeit’ que nunca se llegó a publicar porque el cuadro temático se le fue ampliando de tal manera que llegaría a abarcar –según él– toda la historia espiritual de la Edad Media y de la temprana Modernidad.

¹² «Die geistesgeschichtlichen Themen können solange nicht mit Erfolg behandelt werden, als die literargeschichtlichen Voraussetzungen nicht gegeben sind. Geistesgeschichte ohne Literaturgeschichte, Problemgeschichte ohne Quellenkunde ergibt nur Konstruktionen, bestenfalls Konjekturen».

Nada más grave podría suceder al tomismo que el ser considerado como una especie de ortodoxia. La evolución teológica... ha de tener su base en el contacto con las fuentes¹³.

El estudio de la tradición teológica desde una perspectiva histórica le exigía imperativamente tareas que conducían a determinar con claridad las fuentes. Y es por eso que, además de sus actividades docentes la tarea fundamental de Stegmüller fue la búsqueda y ordenación de las fuentes manuscritas e impresas de la teología esparcidas por las bibliotecas de Europa. Sobre todo le obsesionaba la determinación rigurosa y completa de esas fuentes, en especial las manuscritas por su deficiente conocimiento y catalogación. No es lícito hablar de un autor o una escuela sin determinar y delimitar sus fuentes aclarando y facilitando antes y por encima de todo su acceso.

En el diploma otorgado por la Universidad Pontificia de Salamanca con motivo de su doctorado *honoris causa* (15.4.1966) se expresa exactamente el valor de su obra en este sentido: «Nulli antea tritas theologicae historiae vias indefesso labore munivit» (con su actividad incansable abrió a la historia de la teología nuevos caminos que nadie había pisado antes)¹⁴. En efecto, Stegmüller buscó en sus investigaciones de la historia de la ciencia medieval nuevos caminos y nuevos conocimientos. Fue siempre reacio a lo que era mera repetición. Pero, aparte de los éxitos que alcanzó, reconoció y experimentó también los límites de sus posibilidades.

Después del Vaticano II, aunque se adaptó sin entusiasmo a una forma de hacer teología que exigía un estudio de los dogmas desde los postulados de la exégesis histórico-crítica, le hicieron reflexionar sobre una legítima y una falsa renovación de la teología que poco valoraba la historia y la tradición. Lamentaba y no entendía como esa nueva corriente no construía sobre el esfuerzo secular de sus predecesores. En 1966 demostró de nuevo un visceral liberalismo defendiendo a su amigo y colega Anton Vögtle, profesor de exégesis del Nuevo Testamento, acusado de tendencias

¹³ Recensión de Stegmüller en *Theologische Revue* 38 (1939) 48-51. Véase Mettepenning, Jürgen 2010, p. 56 que apunta como después de la condena romana del libro, «Only one single review is available of *Une école de théologie*, which is most likely due to the fact that the book appeared pro manuscripto. Oddly enough, the single review appeared in German, penned by Friedrich Stegmüller in 1939 in the *Theologische Revue*. Stegmüller provides an over view of the seven characteristic features of Chenu's understanding of the method of theology: (1) the datum of revelation is primary, (2) the sources are thus likewise primary, (3) the related importance of history within theology, (4) theology's involvement in the present and the future rooted in history, (5) the considerable importance of reason in theology, (6) the conviction that theological systems are relative, and (7) the independence of theological scholarship». Cf. también: Quisinsky, M. 2010, p. 127: «In his 1939 review, Friedrich Stegmüller praises the book's advocacy of a moderate theological pluralism»

¹⁴ Universidad Pontificia de Salamanca, 1967, pp. 118-126.

poco ortodoxas¹⁵, pero nunca asumió el olvido y relegación de la historia literaria en los estudios de la teología sistemática, cosa que él siempre vino a considerar como pura amnesia y extravío.

2. La Escolástica ibérica de los siglos XVI y XVII

Investigar la historia de la teología escolástica, es decir, las diferentes manifestaciones de la especulación teológica medieval, se convirtió, pues, para Friedrich Stegmüller en la tarea de su vida. En su trabajo de habilitación se percibe ya una orientación a la Escolástica tardía: *Beiträge zur Gnadenlehre der Salmantizenser Schule mit besonderer Berücksichtigung des Dominikus de Soto* (1930). Tanto en la ya citada tesis doctoral como en este trabajo se manifiestan los criterios de su actividad posterior. Sorprende, primero, una visión unitaria y orgánica de la teología medieval con la que él, más tarde, vino a llamar «Barockscholastik». La especulación del siglo XVI venía a ser para Stegmüller una continuación de la del siglo XIII. Separar ambas épocas dificultaría la comprensión de la Escolástica en su proceso histórico. En segundo lugar manifiesta la pretensión de recalcar la unión profunda de la historia de las ideas con la historia de los textos.

Un examen somero de las publicaciones de Friedrich Stegmüller muestra una especial predilección por la teología de España y Portugal en el llamado Siglo de Oro. Continuaba así una tradición hispanista de la Universidad de Freiburg que tiene sus representantes más significativos en el historiador Heinrich Finke (1855-1938) y en Johannes Vincke (1892-1975), profesor de Historia Eclesiástica en la misma Facultad de Teología. Sin embargo, el primer impulso para dedicarse a la teología española tiene su origen en su primera larga estancia en Roma (1929) y su relación con el prefecto de la Biblioteca Vaticana, el cardenal Franz Ehrle (1845-1934). Motivado por éste visitó por primera vez Salamanca en el verano de 1930; su último viaje a esta ciudad sería en 1966 con motivo de la concesión de un doctorado honoris causa en la Universidad Pontificia de aquella ciudad. En toda su docencia e investigación insistió en la importante aportación de España y Portugal a la historia de la teología.

En su dedicación a la teología escolástica de los siglos XVI y XVII en España y Portugal se interesó sobre todo por la polémica en torno a la gracia (*De auxiliis*) que vino a determinar los primeros años de su investigación en este terreno. Además de la citada tesis de habilitación se pueden enumerar una serie de aportaciones, entre otras, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez* (1933); *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina* (1934); *Zur Prädestinationslehre des jungen Vázquez*

¹⁵ Stegmüller, 1966.

(1935) y, sobre todo, *Geschichte des Molinismus. Band I: Neue Molinaschriften* (1935); *Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto* (1951) hasta su última publicación: *Presciencia divina, predestinación y libertad humana en Diego de Deza* (en: *Religión y Cultura* 26 [1980] 755-61). Los estudios sobre los teólogos españoles y portugueses se completó –sobre todo– con la publicación del ensayo bio-bibliográfico *Filosofía e teología nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI* (Coimbra, 1959) además de los concisos y excelentes artículos «*Barocktheologie*» y «*Gnadenstreit*» publicados en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957 y 1960).

Además de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Luis de Molina ya mencionados pueden citarse dos figuras de la tardía Edad Media Ramon Sibiuda y Pedro Martínez de Osma que también acapararon su interés.

Francisco de Vitoria (que ‘*velut alter Socrates*’ no publicó nada en vida) se ha venido estudiando –hasta hoy– casi exclusivamente como pionero del derecho de gentes tal y como lo expone en sus ‘relecciones’ o lecturas extraordinarias. Nadie –o muy pocos– antes de Stegmüller se había dedicado a estudiar sus lecturas ordinarias que trataban evidentemente de teología, porque Vitoria era profesor de teología. Stegmüller publicó en letras de molde textos teológicos de Francisco de Vitoria apuntando aspectos de su docencia totalmente inéditos hasta entonces y acercándose así al teólogo como tal teólogo. No solo las lecturas del teólogo Vitoria sino también las de otros teólogos como Cano y Soto seguían durmiendo en bibliotecas y archivos. Siguiendo al citado Cardenal Ehrle, Stegmüller defendía que la cantidad y calidad de la producción teológica del siglo XVI (con teólogos de la talla de Vitoria, Soto, Cano, Toledo o Fonseca) no tenía nada que envidiar a la producción teológica del siglo XIII. Aquel prefecto de la Biblioteca Vaticana se había percatado ya del enorme material todavía desconocido y fue Ehrle quien motivó al joven Stegmüller a recorrer las bibliotecas y archivos de España y Portugal. El hallazgo y lectura de nuevas fuentes lo convencieron no solo de la relación orgánica y directa entre teología medieval y escolástica moderna, sino también de la imperiosa necesidad de una visión de conjunto de la historia literaria y de la bibliografía de aquel período. Con 29 años dejó ya escrita la reflexión más arriba citada que fue repitiendo a durante sus largos años de docencia y de incansable labor investigadora: sin conocimiento de las fuentes toda labor investigadora sobre historia de las ideas es un edificio con sus cimientos sobre arena.

Veintiocho años después, en su excelente trabajo sobre las Universidades de Coimbra e Évora ofreció una revisión general de muchas conjeturas y construcciones sobre la Escolástica tardía. No se trataba solamente de incluir las universidades hispanas en la tradición escolástica sino apuntar una nueva visión del desarrollo de la filosofía en aquel período, una teología escolar que no se limitó a repetir las doctrinas de cuatro siglos antes. El trabajo que Stegmüller realizó entre los años 1929 y 1959

obliga a una revisión de la esencia y valor del desarrollo de la especulación escolástica en la Edad Moderna. Visión nueva que llevó a la investigación filosófica por nuevos derroteros y que hasta hoy está dando sus frutos y ocupando a numerosos investigadores de la historia del pensamiento moderno¹⁶.

3. Raimundus Lullus

Además de sus famosos repertorios, desde 1955, comenzó F. Stegmüller a ocuparse de otro gran proyecto: la edición de la obra latina de Ramon Llull. Fueron de carácter diverso las circunstancias que movieron a Stegmüller a iniciar tal empresa. Más allá de los contactos personales y relaciones académicas Stegmüller reconoció en varias ocasiones que le fascinaba especialmente el carácter marginal y original del polígrafo mallorquín. El mero hecho de constatar que Raimundo Lulio no podía ser clasificado dentro de ninguna escuela o tendencia y que su inmensa obra original y espuria no tenía cabida en la ordenada lista de sus repertorios fue decisivo para intentar un estudio del legado manuscrito luliano en su mayor parte inédito y desconocido. En efecto: La búsqueda constante y el conocimiento exhaustivo del legado literario medieval le mostró el carácter marginal de la extensa obra luliana imposible de clasificar dentro de los modelos literarios medievales.

Con el fin de garantizar la edición de sus obras latinas programada en unos cincuenta volúmenes, consiguió en el año 1957 la fundación del Raimundus-Lullus-Institut en la Universidad de Freiburg. Para llevar a cabo esta empresa, cuyo origen y desarrollo posterior se puede consultar en este mismo volumen, supo atraer y formar colaboradores que fue reclutando por todo el mundo, desde Alemania hasta Japón, las dos Américas y numerosas naciones europeas. Convirtiendo al Instituto en una referencia internacional en el campo de los estudios medievales. En 1959 apareció el primer volumen de las *Raimundi (Lulli) Opera Latina* (ROL) que contiene una serie de opúsculos tardíos de Lulio totalmente desconocidos hasta entonces. Este primer volumen muestra ya la tendencia inicial de la empresa: lograr la publicación del inmenso legado luliano, en gran parte inédito, empezando por las obras hasta ahora desconocidas o menos accesibles.

Los primeros colaboradores del Instituto centraron sus estudios en la obra de Ramon Lull y el lulismo¹⁷. Friedrich Stegmüller, en cambio, que tanto promovió y facilitó los estudios lulianos nunca se consideró a sí mismo ni puede considerarse, en sentido estricto, un lulista. De hecho no pretendió ni llegó a escribir un estudio sobre el pensamiento luliano. Su producción luliana se limita a describir fuentes

¹⁶ Sobre el estado actual de los estudios sobre la Escolástica ibérica de los siglos XVI y XVII, véase Braun, 2022.

¹⁷ Véanse detalles y referencias en el capítulo siguiente, de Viola Tenge-Wolf.

manuscritas de sus obras y justificar el proyecto de edición de las ROL, función primordial y razón de ser del Instituto por él fundado.

Su obra de contenido luliano es relativamente breve. Después de publicar unos opúsculos lulianos inéditos¹⁸, en tres programáticos artículos explicó los criterios de la edición ROL¹⁹. En varias aportaciones fue dando a conocer y describiendo manuscritos lulianos²⁰ conservados en diferentes bibliotecas: en los Estados Unidos²¹ y en la Biblioteca Colombina de Sevilla²².

Convencido de la importancia de la monumental edición moguntina de la obra luliana (1721ss.) presente en muy pocas bibliotecas del mundo y entonces, por eso, de difícil acceso y consulta, publicó una edición facsímil en la cual con su reconocida maestría y concisión introduce brevemente cada una de las obras²³.

Notable también la edición facsímil de la *Theologia naturalis* de Raimundus Sabunde precedida de una magistral introducción crítica²⁴.

Por último, Stegmüller redactó numerosas entradas en la segunda edición de la enciclopedia *Lexikon für Theologie und Kirche*, entre ellas se pueden constatar algunas relacionadas con Ramon Llull y el lulismo²⁵. En la enciclopedia protestante *Religion in Geschichte und Gegenwart* también redactó Stegmüller numerosas entradas, entre ellas, Lullus (Llull) Raimundus (vol.4 [1960], cols. 474-475) y Raimund von Sabunde (vol. 5 [1961], col. 771).

Los dos repertorios del profesor Stegmüller, sus pioneros estudios sobre la Escolástica ibérica del siglo XVI y sus numerosos breves e informativos trabajos recibieron un amplio reconocimiento en los medios científicos en Alemania y en el extranjero.

Entre otros homenajes recibió el doctorado honoris causa en las Universidades de Coimbra (1949) y Salamanca (1966), fue nombrado académico de la Academia de Buenas Letras y miembro del Institut d'Estudis Catalans (1961) en Barcelona, miembro correspondiente de la Bayerische Akademie der Wissenschaften (1966),

¹⁸ Stegmüller, 1952.

¹⁹ Stegmüller, 1957, 1960 y 1961.

²⁰ Stegmüller, 1962

²¹ Stegmüller, 1961.

²² Stegmüller, 1962.

²³ Einführungen zu: Raymundus Lullus, 1965.

²⁴ Literargeschichtliche Einführung und kritische Edition des Prologs und des Titulus I en Raimundus Sabundus, 1966.

²⁵ Vol. 2 (1957): Bouelles (Bouvelles, Bouillé, Bonelles, Bovillus), col. 627; vol. 3 (1959): Custurer, Jaime, col.112; Degui (Dagui, de Gui), Petrus, cols. 194-195; vol. 4 (1960): Fornés, Bartolomaeus, col. 215.

magister de la Schola Lullistica de Mallorca (1955), prelado doméstico de Su Santidad (1956). En España, además de la Gran Cruz de la Encomienda de Alfonso X el Sabio (1963) recibió en 1977 el Premio Catalonia de la Fundación Omnium Cultural del Institut d'Estudis Catalans.

Por último es importante hacer notar una característica de su personalidad: curiosidad suma y apertura a todo lo nuevo, demostrado también en su pasión bibliófila (rica biblioteca que legó al Seminario Diocesano de Sankt Peter en la Selva Negra), su afición de viajar acompañada que le permitió hacer nuevos descubrimientos en los fondos de numerosas bibliotecas y archivos que fue visitando a lo largo de su vida, en tiempos donde esa tarea no era fácil, con exigencias y privaciones, difíciles de imaginar en nuestros tiempos de fácil acceso y comunicación.

Para más información se pueden consultar diversas reseñas necrológicas publicadas después de su muerte²⁶.

Bibliografía

- BRAUN, Harald E., Erik DE BOM & Paolo ASTORRI, eds. *A Companion to the Spanish Scholastics*. Ed., Brill, Leiden/Boston 2022.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «Charles Lohr and Ramon Lull», en Charles H. Lohr, *Opera selecta et postuma*, ed. by Christoph H. Lüthy and Andrea Aldo Robiglio, Tomo I (2022, en prensa).
- LOHR, Charles, «Friedrich Stegmüller. In memoriam», *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*. 31. Band. Münster/W. 1984, pp. 371-374.
- MADRE, Alois und RIEDLINGER, Helmut, *Bibliographie Friedrich Stegmüller zum 70. Geburtstag am 8. Dezember 1972 überreicht von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau*.
- METTEPENNINGEN, Jürgen, *Nouvelle Théologie / New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, New York: T&T Clark International, 2010
- PERARNAU, Josep, *Recensió a Gottschau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum "Liber Contemplationis" des Raimundus Lullus*, ATCA 30, 2011-2013, p. 616.
- QUISINSKY, Michael, «German Echoes of Une école de théologie: le Saulchoir (1939-1941)», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 84, 2010, pp. 121-132
- REINHARDT, Klaus, «In Memoriam Friedrich Stegmüller (1902-1981)», *Revista Española de Teología* 42, 1982, pp. 467-474.
- RIEDLINGER, Helmut, «Friedrich Stegmüller zum Gedächtnis», *Münchener Theologische Zeitschrift*, 33 (1982), pp. 124-128.
- , «Stegmüller, Friedrich, Dr. theol., Univ. Prof., Prälat», *Necrologium Friburgense 1981-1985. Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), pp. 291-296.
- RAYMUNDUS LULLUS, *Opera*, I-VI, IX, X. Mainz 1721-1742. Unveränderter Nachdruck. Frankfurt/Main 1965.

²⁶ Riedlinger, Helmut 1982 y 1986; Reinhardt, Klaus 1982 y Lohr, Charles 1984.

- RAIMUNDUS SABUNDUS, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile - Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- SCHNEYER, Johannes Baptist (†), *Repertorium der lateinischen sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350. Index der Textanfänge*. Bearbeitet von Charles LOHR u. a., Münster 1989-1990.
- STEGMÜLLER, Friedrich, «Repertorium initiorum plurimorum in Sententias Petri Lombardi Commentariorum», en: *Röm. Quartalschrift* 45, 1937, pp. 65-360.
- , (ed.), *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, 2 vols., Heriboli (Würzburg), Ferdinand Schöningh, 1947.
- , (desde el tomo VIII adiuante Nicolao REINHARDT) *Repertorium biblicum medii aevi: I Initia biblica, Apocrypha*, Madrid 1950, 2ª ed. 1981; II Commentaria: Auctores A-G, Madrid 1950, 2ª ed. 1981; III Commentaria: Auctores H- M, Madrid 1951, 2ª ed. 1981; IV Commentaria: Auctores N-Q, Madrid 1954, 2ª ed. 1989; V Commentaria: Auctores R-Z, Madrid 1955; VI Commentaria: Anonyma A-O, Madrid 1958; VII Commentaria: Anonyma P-Z, Madrid 1961; VIII Supplementum, Madrid 1976; IX Supplementi altera pars glossa ordinaria, Madrid 1977; X Initia graeca. Initia latina A-K, Madrid 1979; XI Initia latina L-Z, Madrid 1980. (Versión digital de la Universidad de Tréveris. <https://www.repbib.uni-trier.de/cgi-bin/rebihome.tcl>).
- , «Opuscula inedita beati Raimundi Lulli I. De ostensione fidei catholicae et De inventione Dei», *Studia monographica et recensiones edita a Maioricensi Schola Lullistica*. Palma de Mallorca, 1952, pp. 13-25.
- , «Lullus Latinus : Zur kritischen Gesamtdition der lateinischen Werke des Raimundus Lullus», in: *Estudios Lulianos* 1, 1957, pp. 1-5.
- , «Das Raimundus-Lullus-Institut der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Reihe 1, Bd. 15, 1960, pp. 246-250.
- , «La edición de las obras latinas de Ramón Llull», *Estudios Lulianos*, 5, 1961, pp. 217-241.
- , «Eine neue Handschrift der Taula General von Ramon Llull», *Estudis Romànics* 10, 1962, (Estudis de literatura catalana oferts a Jordi Rubió i Balaguer; 1), pp. 91-97.
- , «Raimundiana Americana», *Estudis Romànics* 9, 1961, pp. 29-48.
- , «Raimundiana Hispalensia: Über Raimundus-Lullus-Handschriften in der Biblioteca Colombina zu Sevilla», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Reihe 1, 19, 1962, pp. 171-186.
- , «Ein Dogmatiker über einen Exegeten», *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit* 75, 1966, Heft 12.
- Universidad Pontificia de Salamanca. Sus primeros veinticinco años. 1940-1965*. Salamanca 1967.

53. A BRIEF HISTORY OF THE *RAIMUNDUS-LULLUS-INITIUT*

VIOLA TENGE-WOLF

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau

1. Historical background and origins

One of the most important research institutions for the study of Ramon Lull is located neither in Mallorca nor in Barcelona, but rather in Germany on the edge of the Black Forest: the *Raimundus-Lullus-Institut* at the University of Freiburg im Breisgau.¹

Since its foundation in 1957, the Institute has been dedicated to the critical edition of Lull's Latin works. It is part of a long Lullist tradition in Germany that began with Nicholas of Cusa and culminated in the 18th century with the Mainz edition of Ivo Salzinger, printed between 1721 and 1742.² Although this edition was produced in Germany and under German direction, Salzinger had close ties to Mallorca and Mallorcan scholars. He corresponded with the Mallorcan Jesuit Jaume Custurer and other Lullists, he was appointed professor at the Lullian University of Palma (*in absentia*), and his Lullian School in Mainz attracted several Franciscan scholars from Mallorca who came to Mainz to attend Salzinger's lectures.³ The Franciscan Miquel Forners stayed there on four different occasions, as reported by his brother Bartomeu.⁴ In 1729 Forners made a copy of a manuscript of Lull's *Arbor philosophiae* in the Col·legi de la Sapiencia in Palma. His copy was later used by the editors of volume 6 of the *Moguntina*.⁵ In 1738, ten years after Salzinger's death, Forners became a member of the editorial committee charged with publishing the *Liber contemplationis* in volumes 9 and 10 of the Mainz edition.⁶ When they appeared in 1740 and 1742, they were thus a joint production by German and Mallorcan scholars.

¹ The beginnings of the *Raimundus-Lullus-Institut* have been described by Stegmüller, 1960. Two further publications, on which the author of this paper partly relies, have outlined the development until 1982: Madre, 1966, and Domínguez Reboiras, 1982.

² On Ivo Salzinger and the Mainz edition cf. Carreras y Artau II, pp. 323-353, as well as the article by Josep Enric Rubio in this volume.

³ Gottron, 1916, esp. pp. 390-392, Domínguez Reboiras, 2012, pp. 179-181.

⁴ Santanach i Suñol, 2007, p. 141, and Trias Mercant, 2009, p. 173.

⁵ Roth, 2011, pp. 30-31.

⁶ He replaced Johann Melchior Kurhummel, who had left the committee due to disagreements about the editorial principles. Cf. Brück, 1989, esp. p. 293.

About two hundred years later, another German-Mallorcan cooperation in the field of Lullian studies came to pass: the partnership between the *Maioricensis Schola Lullistica* and Friedrich Stegmüller (1902-1981), founder of the *Raimundus-Lullus-Institut*. The origins of this connection date to the first decades of the 20th century, when there was a close academic relationship between German and Spanish universities, especially in the field of mediaeval studies. The key figure connecting the two countries was Heinrich Finke (1855-1938).⁷ He was a Catholic church historian who held a chair at the University of Freiburg starting in 1899. One of his main fields of interest was the history of the Crown of Aragon, and he became known in Spain for his edition of the *Acta Aragonensia*.⁸ The first two volumes came out in 1908, and a third volume followed in 1923. Finke spent quite a bit of time in Barcelona, and his Catalan friends included Jordi Rubió i Balaguer, Antoni Rubió i Lluch, Josep M. Millàs i Vallicrosa and Miquel Batllori, all well-known Lullists.⁹ Finke was appointed honorary doctor of the universities of Barcelona, Valladolid, Salamanca, and Milano, as well as honorary member of the *Academia de la Historia* in Madrid. Last but not least, in 1935 he was one of the founding members of the *Schola Libera Lullismi (Escola lliure de Lullisme)*, which would later be called *Maioricensis Schola Lullistica*.¹⁰ Thanks to Finke, the University of Freiburg grew to be one of the most important centers of Hispanic studies in Germany and perhaps in all of Europe.¹¹ He attracted a great number of students and scholars not only from Germany, but also from Spain, namely from Catalonia. Among his German students there were Johannes Vincke (1892-1975), Adam Gottron (1896-1971), and Ludwig Klaiber (1896-1952), who continued Heinrich Finke's contacts with Spain and Catalonia after his death. Like their teacher, all three of them were founding members of the *Escola lliure de Lullisme*.¹² Heinrich Finke's most important successor, however, was Friedrich Stegmüller (1902-1981), at least with respect to Lullism.

Stegmüller began his theological studies in Freiburg in 1920 and was ordained a priest in 1925. In 1928 he obtained his doctorate with a dissertation directed by Martin Grabmann, and in 1936 he was appointed to a professorship in Würzburg. In 1949 he took up the chair of dogmatic theology in Freiburg which he held until his retirement in 1968.¹³

⁷ Trias Mercant, 2009, pp. 166-167, and «Enric Finke Hispanista», 1935, pp. 9-22.

⁸ Finke, 1908-1923.

⁹ Domínguez Reboiras, 1982, esp. p. 143.

¹⁰ *Maioricensis Schola Lullistica* (ed.), 1948, p. 41 («Enrique Finke»).

¹¹ An overview of the institutional and personal contacts between the University of Freiburg and Spain until the 1960s is given by Vincke, 1966. On Heinrich Finke, cf. *ibid.*, pp. 236-242.

¹² A complete list of the members of the *Escola* (as at April 1, 1936) can be found in: *Schola Libera Lullismi* (ed.), 1936, pp. 7-9. See also Trias Mercant, 1981-83, p. 253.

¹³ For Stegmüller's biography cf. Riedlinger, 1982, and Lohr, 1984, as well as the article by Fernando

Stegmüller had been fascinated with the manuscript sources of mediaeval theology since his youth. In the 1920s he began to travel throughout Europe, especially in Spain and Portugal, to search the major libraries and archives for theological and philosophical manuscripts. He was a fervent hunter-gatherer, and the most significant results of his tireless work were two repertories that became standard tools for medievalists: the *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, published in two volumes in 1947, and the *Repertorium biblicum medii aevi*, consisting of eleven volumes which appeared between 1949 and 1980.¹⁴

When Stegmüller returned to Freiburg in 1949 to take up his chair at the Faculty of Theology, another former student of Heinrich Finke was working as a librarian at the University Library: Ludwig Klaiber. The two men knew each other well. Klaiber was a passionate Hispanist, and his main fields of interest were the literary works of Don Juan Manuel and Ramon Lull. He spoke both Spanish and Catalan and travelled to Barcelona, Madrid and Mallorca many times. Among his friends were Salvador Galmés i Sanxo (1876-1951), editor of Lull's Catalan works, and Francesc Sureda i Blanes (1888-1955), rector of the *Maioricensis Schola Lullistica*.¹⁵

Galmés, Sureda and the Mallorcan Lullists had long planned a critical edition of Lull's Latin works to complement the Catalan *Obres de Ramon Lull* (ORL) that had appeared between 1906 and 1950. But they had never succeeded in putting their plans into practice. Now Klaiber had the idea of entrusting Stegmüller with the Latin edition, and this idea was approved by the Mallorcan Lullists. When in 1951 Stegmüller was asked by Klaiber and Sureda to cooperate,¹⁶ he not only agreed to provide advice and assistance in the project of a critical Latin edition, but also to prepare a sample edition of eight Lullian treatises. They were transcribed by a small group of collaborators (Hans Günter Bender, P. Gálszéc, Joachim Giers and Theodor Schneider) and appeared between 1952 and 1954 in *Studia*

Domínguez in this volume.

¹⁴ Vols. 8-11 were published in 1976-1980 by Stegmüller's pupil Klaus Reinhardt, based on material collected by Stegmüller.

¹⁵ For information on Ludwig Klaiber, cf. Domínguez Reboiras, 1982, pp. 136-137, and Rosselló Bover, 2018. Klaiber died prematurely on April 25, 1952, at the age of 56.

¹⁶ Stegmüller must have discussed this issue with Klaiber in Freiburg, while his contact with Sureda was exclusively by mail. Domínguez (1982, p. 137), on the other hand, writes that Klaiber and Sureda took the opportunity of a trip by Sureda to Freiburg in 1951 to personally present their plans to Stegmüller. This cannot be true, however, because a letter from Stegmüller to Sureda dated May 28, 1955, in the archive of the *Raimundus-Lullus-Institut*, shows that the two had not yet met in person at that time. In this letter, Stegmüller announces a visit to Mallorca in September or October 1955 and writes that he is looking forward to meeting Sureda in person: «Ich freue mich sehr darauf, lieber Don Sureda, Sie persönlich kennen zu lernen und Ihnen meinen wärmsten Dank für Ihre begeisternde Initiative abstellen zu können». According to the documents, their meeting took place in Palma in mid-October 1955. Unfortunately, no correspondence from before 1952 has survived in the files of the Institute.

monographica et recensiones, the journal of the *Schola Lullistica*. In recognition of this work, Stegmüller received the degree of *Magister* and was awarded the gold medal of the *Schola Lullistica* in 1954. In October 1955, shortly before the death of Francesc Sureda, it was finally decided that Stegmüller would take over the direction of the complete Latin edition of Ramon Lull's works. On October 18, 1956 he and the new rector of the *Schola Lullistica*, Sebastià Garcías Palou¹⁷, reached a formal agreement. Stegmüller was appointed to direct the work and to be responsible for the entire editorial process. In return, the *Schola* promised to organize and finance the printing of the *Raimundi Lulli Opera latina* (ROL), at the rate of two volumes per year. Two collaborators would be sent from Mallorca to Freiburg to join the editorial team.¹⁸

To carry out this major project, Stegmüller needed a staff and a well-equipped working environment. Even if the *Schola Lullistica* sent scholars and paid for the printing, it was still necessary to hire and pay research associates and a secretary, cover the travel expenses for visits to libraries throughout Europe, and buy all the basic equipment such as books, typewriters, microfilms, and a microfilm reader. The required financial resources significantly exceeded the budget of the Dogmatic Seminar. But Stegmüller was a man of action: As early as November 10, 1956, less than a month after making the agreement with the *Schola Lullistica*, he had convinced the Faculty of Theology in Freiburg to establish an institute for research on Ramon Lull. On December 5, the Senate of the university approved the proposal, and on January 23, 1957 the Ministry of Education of Baden-Württemberg decreed to establish the *Raimundus-Lullus-Institut* as a sub-department («Abteilung») of the Dogmatic Seminar.¹⁹

¹⁷ Garcías Palou (1908-1993) was rector of the *Schola Lullistica* from 1956 until 1987.

¹⁸ Two different versions of this agreement are kept in the archive of the *Raimundus-Lullus-Institut*: a letter-like document in Spanish, signed by Garcías Palou, with a German translation, and a German «Protokoll», apparently written by Stegmüller, without signature. The Spanish document contains eight points, while the German protocol counts eleven points, of which only the first six correspond to the Spanish version. Obviously, there has never been a precise written agreement signed by both parties, and the differences between the two documents have caused considerable irritation in the course of the following years.

¹⁹ To be precise, the *Raimundus-Lullus-Institut* was not initially an institute in the legal sense. In the decree of the Ministry of Education it says: «It is requested to refrain from founding a new institute for the time being. Now that Professor Dr. F. Stegmüller, the director of the Dogmatic Seminar, has taken over the academic direction of this project, it seems sufficient if a sub-department for studies on Ramon Lull is attached to the Dogmatic Seminar» («Von der Gründung eines neuen Institutes wird gebeten zunächst abzusehen. Nachdem Herr Professor Dr. F. Stegmüller, der Direktor des Dogmatischen Seminars, die wissenschaftliche Leitung dieses Vorhabens übernommen hat, erscheint es ausreichend, wenn an das Dogmatische Seminar eine Abteilung für Studien über Raimundus Lullus angeschlossen wird»). Accordingly, from its first mention in the university calendar for the winter term 1957/58 up to and including the summer term 1959, the *Raimundus-Lullus-Institut* appears under the name «sub-department for studies on Ramon Lull» («Abteilung für Raimundus-Lullus-Forschung»). Since the

2. The *Raimundi Lulli Opera latina* and their editorial principles

The first two volumes of the ROL appeared in 1959 and 1960. They contained Lull's late works, written in Messina and Tunis from 1313 until 1315, all of which were critically edited by Johannes Stöhr (*1931).²⁰ Stegmüller had decided *not* to begin the ROL series with Lull's early writings, as most editors would have done, but rather with his late *œuvre*. The edition was to start from the end and then move backwards to the beginning of Lull's literary career. This was a brilliant plan, because the majority of his late treatises had never been printed and there was a strong desire to have them published as soon as possible. On the other hand, many of Lull's early writings were accessible in the *editio Moguntina*, and therefore their critical reedition seemed less urgent.

Stegmüller presented the newly founded Institute as well as his plans for the ROL series in two brief papers published in 1957 and 1960.²¹ On the occasion of the First International Congress of Lullism, held in Formentor (Mallorca) from April 19 to 23, 1960²², he gave a detailed account on the methodology and the editorial principles to be followed in the edition.²³ These principles were based on the method of textual criticism first systematically described by Paul Maas.²⁴ Stegmüller compared Maas's approach with four other methods, which he rejected with good reasons. His lecture was an impassioned plea for the intellectual competence of the editor in attempting to reconstruct the original text as it was conceived by the author:

[...] editar no es una operación mecánica ni automática. Ningún método, por más perfecto que sea, puede dispensar al editor de pensar. Desde el principio debe hacer uso de su razón, trabajo, que ningún cerebro electrónico podrá suplantar. El mejor método es un editor competente.²⁵

According to Stegmüller —in line with Maas— the process of textual criticism is divided into *recensio* and *restitutio*.²⁶

winter term 1959/60 it is called *Raimundus-Lullus-Institut*, but still without being *de iure* an institute. It was not until November 18, 1963 that Stegmüller applied to the University Rectorate for the sub-department to be transformed into an institute in its own right.

²⁰ The *Opera Tuniciana* (op. 251-280, written in 1314 and 1315) appeared in ROL II, while the *Opera Messanensia* (op. 213-250, written in 1313 and 1314) were published in ROL I and II.

²¹ Stegmüller, 1957, and Stegmüller, 1960.

²² For a chronicle of the congress, cf. Oliver, 1960.

²³ The account was published in *Estudios lulianos* one year later, cf. Stegmüller, 1961.

²⁴ Maas, 1927, reissued in 1949, 1957 and 1960. English translation in Maas, 1958, reissued in 1963 and 1966.

²⁵ Stegmüller, 1961, p. 240.

²⁶ Cf. Stegmüller, 1961, pp. 228-230.

In the first phase of *recensio*, the editor tries to reconstitute the text of the archetype by collating the extant manuscripts, identifying the significant common errors and establishing a genealogical tree of manuscripts (*stemma codicum*) on the basis of these errors. All manuscripts that depend exclusively on another must be eliminated (*eliminatio codicum descriptorum*) in order to keep the critical apparatus free of useless material.

The second phase of *restitutio* is more difficult, because it involves the reconstruction of the original: «La parte mas difícil comienza ahora. Pues su cometido no es tan sólo la constitución del arquetipo, sino la restitución del original».²⁷ If the text of the archetype, as reconstituted in the phase of *recensio*, contains errors and anomalies that are unlikely to be attributable to the author, the editor «must attempt to remedy it by conjecture (*divinatio*)»²⁸. For this purpose, two further steps are to be taken in the editorial process: a) If the tradition is twofold, the editor must choose between the two variants at his/her disposal (*selectio lectionum variantium*). b) In cases where none of the variants handed down by the textual witnesses seem satisfactory, the editor must make a conjecture and introduce a correction that is consistent with the content and style of the text and best explains the occurrence of the error (*emendatio*).

In Stegmüller's view, a critical edition was about the *content* of a particular work, not so much about the material and philological aspects of its textual tradition. All the collaborators he employed as editors of the ROL series were theologians and philosophers familiar with the intellectual milieu and the theological doctrines of Lull's time. They focused on reconstructing what Lull was trying to say rather than on the history of the manuscripts that contained his teachings. This approach did not meet with unanimous approval in the scholarly world. For instance, in a review of ROL I, Hildebrand Bascour criticized the brevity of the manuscript descriptions in the introduction: «Leur description est sommaire, trop sommaire même, et l'on désirerait parfois en savoir davantage sur leur aspect et leur histoire.»²⁹ Stegmüller, in turn, justified his *modus operandi*, arguing that «providing information about dimensions, paper, appearance would perhaps rather be the task of a library catalogue than that of an edition, *which is primarily concerned with the text.*»³⁰ Although in later years the editors of the *Raimundi Lulli Opera latina* have given greater importance to the manuscript

²⁷ Stegmüller, 1961, p. 229.

²⁸ Maas, 1958, p. 11.

²⁹ Bascour, 1959a, p. 323; Bascour, 1959b, p. 534.

³⁰ «Einzelangaben über Masse (*sic!*), Papier, Aussehen zu bringen wäre doch vielleicht eher Aufgabe eines Bibliothekskataloges als einer Edition, *der es zunächst um den Text geht*» (emphasis added). Stegmüller's reply to Bascour is preserved in the Institute's files on two typewritten pages.

tradition of the works they edit, the primary goal of the ROL series remains to reconstruct Lull's *ipsissima vox*—to the greatest extent possible.

Another consequence of Stegmüller's methodological focus on the text was the brevity of the critical apparatus. In all the volumes of the ROL series published to this day, the apparatus is limited to significant variants and errors and excludes obvious mistakes made by an incompetent or distracted scribe. Or in Riedlinger's words: «Apparatus criticus certe non est receptaculum, in quo quaelibet librorum menda colligantur.»³¹ Only on the first pages of a ROL edition are all the variants and errors of the manuscripts listed exhaustively in order to establish and justify the *stemma codicum*. After that, the apparatus is reduced to the essentials. Its compilation requires the expertise of the editor, who must be able to distinguish between significant and trivial variants, and who must have the courage to eliminate all superfluous information. Stegmüller's editorial principles are still valid and used today.

3. The first ten years of the Institute

3.1. The editorial team

When Friedrich Stegmüller took up his professorship in Freiburg in 1949, there was no provision for staff in his meagre postwar budget. It was only in 1956 that he managed to obtain the funds for a research associate ('Assistent'). On April 1, 1956 Johannes Stöhr, who had just completed his doctorate in theology³², was hired at the Dogmatic Seminar. After the foundation of the *Raimundus-Lullus-Institut*, Alois Madre (1915-2003) joined the team in September 1957. Then in April 1958 Helmut Riedlinger (1923-2007) took over Stöhr's position at the Dogmatic Seminar. All three men made important contributions to the ROL edition,³³ although in these early years only Madre was formally employed at the *Raimundus-Lullus-Institut*. In fact, there was no strict separation between the Dogmatic Seminar and the Institute in terms of their research areas. Friedrich Stegmüller's intellectual appeal was strong, as was his enthusiasm for the Lull edition, and thus anyone who worked for either institution automatically became a Lullist, at least for a limited period of time.

One of Johannes Stöhr's principal tasks was the compilation of the so-called «Stöhr-Apparat» (or *Manuale lullianum*), an early analogue precursor of the

³¹ Helmut Riedlinger in his *praefatio* to ROL VI, p. ix.

³² His unpublished thesis was entitled *Die Theologie des seligen Raimundus Lullus nach seinen Spätschriften*.

³³ As mentioned before, Stöhr edited volumes I and II of the ROL. Madre was responsible for vols. IX, XII, XIV, and XXII, while Riedlinger was the editor of vols. V and VI.

Ramon Lull Database. This inventory of knowledge contained all the bibliographical data needed to prepare a critical edition, such as a *repertorium* of Lullian works (with their incipits and explicits), dubious and spurious writings, translations, manuscripts, early prints, etc. Freiburg was the only place in the world where all this information was collected. This meant that, for about three decades, anyone doing extensive research on Lull would visit the *Raimundus-Lullus-Institut* to consult its archive. In the 1990s, the contents of the «Stöhr-Apparat» were copied and digitized to form the basis for the Ramon Lull Database.

Even more important than the *Manuale lullianum* was the microfilm collection of Lullian manuscripts and early prints assembled at the Institute. This collection was started in the 1950s and 1960s, when Friedrich Stegmüller and his collaborators spent their free time between semesters visiting almost all European libraries with significant holdings of Lullian manuscripts. The large libraries, of course, had duplication services, and microfilms could be ordered and purchased by mail. The smaller institutions, however, needed to be visited in person, and on these occasions the researchers from Freiburg took thousands of photographs. Their aim was to create an archive with microfilm copies of all surviving Lullian manuscripts so that editors could produce critical editions without having to travel to different libraries. All the material needed would be at their disposal in Freiburg.³⁴

The person responsible for the microfilm collection was Alois Madre³⁵, who had been one of Stegmüller's first doctoral students in Würzburg. He earned his doctorate in 1940 with a thesis on Nicholas of Dinkelsbühl.³⁶ In 1957 he accepted the invitation of his former teacher Stegmüller to participate in the establishment of the *Raimundus-Lullus-Institut* in Freiburg, initially as Stegmüller's research associate. After his habilitation in 1962³⁷ he was nominated 'Privatdozent' in 1963 and 'Wissenschaftlicher Rat' in 1964. In 1969 he received an associate professorship for the history of theology.

Helmut Riedlinger³⁸ completed his doctorate in 1956 with Stegmüller as his supervisor.³⁹ In 1963 he obtained his habilitation in dogmatics and the history of theology and was appointed lecturer ('Dozent'). His habilitation thesis on Lull's last stay in Paris and his attitude towards Parisian 'Averroism' was published in

³⁴ Today the archive contains 2300 microfilms and CDs with Lullian manuscripts and early prints.

³⁵ For Madre's biography cf. Lohr, 2003, and Walter, 2007.

³⁶ A revised and expanded version was published in 1965, cf. Madre, 1965.

³⁷ His habilitation thesis was about «the theological aspects and statements of anti-Lullism, its origins, its main currents, its course and its outcome» («die theologischen Aspekte und Aussagen des Antilullismus, seine Ursprünge, seine Hauptströmungen, seinen Verlauf und sein Ergebnis»; Madre, 1973, p. 2).

³⁸ For Riedlinger's biography cf. Walter, 2012.

³⁹ His doctoral thesis dealt with medieval ecclesiology, cf. Riedlinger, 1958.

Latin as an introduction to volume V of the *Raimundi Lulli Opera latina*. In 1964 Riedlinger took up the ‘Chair of Dogmatics and Theological Propaedeutics’, that is, the second chair of dogmatic theology in Freiburg in addition to that of Stegmüller.

Johannes Stöhr left Freiburg in the spring of 1958 for his native Berlin to be ordained a priest. After having been engaged in pastoral work for several years, he returned to Freiburg in 1963 to complete his habilitation and take over Alois Madre’s position as research associate at the *Raimundus-Lullus-Institut* (Madre had been appointed lecturer). In 1964, he obtained a lectureship in dogmatic theology, and in May 1966 he went to Bamberg, where he taught dogmatic theology until his retirement in 1999.

In the spring of 1963, Friedrich Stegmüller succeeded in recruiting another collaborator for the Lull edition. It was Charles H. Lohr (1926-2015)⁴⁰, a Jesuit from New York. Lohr had planned to do his doctorate under Stegmüller, but since his Province required a degree in philosophy, not theology, Bernhard Lakebrink of the Faculty of Philosophy officially acted as his supervisor. In September 1964 Lohr signed his first employment contract as research assistant (‘Wissenschaftliche Hilfskraft’) at the Dogmatic Seminar, which was extended until the end of 1967. At this time he also completed his doctorate with a thesis on Ramon Lull’s *Compendium Logicae Algazelis*.⁴¹

In addition to Stöhr, Madre, Riedlinger and Lohr, several other collaborators were active at the *Raimundus-Lullus-Institut* during the first decade of its existence:

Abraham Soria Flores (1928-1984)⁴², a Franciscan from Guatemala, had come to Freiburg in 1955 to pursue his doctoral studies under Friedrich Stegmüller. In November 1955 he asked Stegmüller for a dissertation topic and was assigned the critical edition of Ramon Lull’s *Liber de praedicatione*. In August 1958 he was hired by the Dogmatic Seminar as research assistant, and in July 1960 he received his doctorate. His critical edition of the *Liber de praedicatione* appeared in ROL III (1961) and ROL IV (1963). In 1964 Stegmüller commissioned him to edit Lull’s *Summa sermonum* (op. 201-207) as well as the *Ars abbreviata praedicandi* (op. 208), all written in Mallorca in 1312 and 1313. From 1961 to 1967 Abraham Soria lived in in the Franciscan convent of Oriola (Orihuela, Province of Alicante), where he was entrusted by his order with administrative and teaching duties. Nevertheless, he spent several months in Freiburg almost every year to work on his

⁴⁰ For Lohr’s biography cf. Bonner/Tenge-Wolf, 2015, and Walter, 2015.

⁴¹ Lohr, 1967.

⁴² For Soria’s biography cf. ROL XV, pp. VII-VIII (Vorwort), and Trias Mercant, 2009, pp. 411-412.

edition project. In 1967 he had to give up his editorial activities because of his final return to Central America.⁴³

Hermógenes Harada (1928-2009)⁴⁴ was a Brazilian Franciscan born in Japan. From 1958 until 1965 he studied philosophy in Freiburg, while preparing volumes VII and VIII of the ROL.⁴⁵ After two years in the Franciscan convent of Oberzell near Würzburg (end of 1965 to spring 1968) he returned to Brazil to teach philosophy in Petrópolis.

The first member of the editorial team sent from Mallorca to Freiburg by the *Maioricensis Schola Lullistica* was Antoni Oliver Montserrat (1926-1994)⁴⁶. He belonged to the Theatine Order and had studied first in Palma and then in Rome, where he earned his doctorate in Church History in 1954. According to the correspondence between Stegmüller and Oliver, he stayed in Freiburg from April to November 1959, and then again for a couple of months each in the fall of 1960 (?), 1962 and 1964.⁴⁷ In the meantime, he lived in Palma and took on various tasks within his order. He also worked for the *Schola Lullistica* and took care of the contacts between the *Schola* and the *Imprenta Sagrados Corazones*, the printing company in charge of the ROL edition. Although Stegmüller had commissioned him to edit op. 190-200 of the *Raimundi Lulli Opera latina*, he could only finish about half of his work before he had to return to Mallorca in 1964.⁴⁸ His ROL volume was left uncompleted.⁴⁹

Manuel Bauçà Otxogavia (1933-2000)⁵⁰ was Antoni Oliver's successor as emissary of the *Schola Lullistica* to Freiburg. He is first mentioned in a letter from Garcías Palou to Stegmüller dated February 15, 1963. He arrived in Freiburg in the end of April 1963 and spent his first year on the modest salary of a research assistant. In 1964 he obtained the position of research associate at the *Raimundus-Lullus-Institut* (formerly occupied by Alois Madre and Johannes Stöhr), which he held until his return to Mallorca in July 1968. In 1967 he was awarded a doctorate in theology with a thesis on «La doctrina teológica en la *Ars Dei* de Ramón Lull».

⁴³ His edition was completed by Fernando Domínguez and published in ROL XV, 1987 (op. 201-207), and ROL XVIII, 1991 (op. 208).

⁴⁴ For Harada's biography cf. Trias Mercant, 2009, pp. 215-216.

⁴⁵ ROL VII and VIII came out in 1975 and 1980.

⁴⁶ For Oliver's biography cf. Gayà, 1993, and Trias Mercant, 2009, pp. 309-310.

⁴⁷ However, both Gayà and Trias Mercant indicate that Oliver stayed in Freiburg from 1962 to 1964.

⁴⁸ According to the preface of ROL XVI, Oliver transcribed op. 191 and 193-199 and collated some important manuscripts, but was only able to constitute the text of op. 191, 194, 197 and 199.

⁴⁹ The edition of the remaining works was completed by Michel Senellart and Fernando Domínguez and published in ROL XVI, 1988.

⁵⁰ For Bauçà's biography cf. Gayà, 2000, and Trias Mercant, 2009, pp. 60-61. I use the Catalan version of his name, although it is always spelled «Bauçà Ochogavia» in the extant correspondence, also by himself. Only S. Garcías Palou made exceptions to this rule.

His edition of the *Ars compendiosa Dei* (op. 134) appeared in ROL XIII in 1985. After his final return to Mallorca in 1968, Manuel Bauçà, like Antoni Oliver before him, was entrusted by S. Garcías Palou with the contacts between the *Schola Lullistica* and the *Imprenta Sagrados Corazones*.

In the first ten years of the *Raimundus-Lullus-Institut*, the only layman among all the Catholic priests was Louis Sala-Molins (*1935). In September 1960, he wrote a letter to Friedrich Stegmüller introducing himself as a doctoral student of Vladimir Jankélévitch at the Sorbonne. He was preparing a thesis on «Ramon Lull y la Teología del Amor» and asked to be allowed to collaborate on the Lull edition, referring to the recommendations of Maurice de Gandillac and Marie Thérèse d'Alverny.⁵¹ Stegmüller replied only one day after having received Sala-Molins' letter, offering him the critical edition of a ROL volume containing Lull's works written in Montpellier from 1303 to 1304. Sala-Molins accepted, and in 1961 and 1962 he spent several months in Freiburg.⁵² He obtained his doctorate in Paris in 1970, and his edition was published in ROL X (op. 114-117) in 1982.

3.2. What about women?

The early years of the *Raimundus-Lullus-Institut* were marked by Stegmüller's efforts to build up his team. As was customary at the time, all the team members he entrusted with demanding academic tasks (i.e., with the editorial work) were men. But there were also several women whose work as secretaries/typists or research assistants was indispensable.

Gerda-Maria Holtz is mentioned in the prefaces to ROL II–V as the person who compiled the indices. She was a member of the Institute from its beginning and was financed by the German Research Foundation (*Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG*). Her academic work was not confined to the Lull edition, but she was also involved in some of Stegmüller's other projects.⁵³

Odette d'Allerit, a historian of literature from Strasbourg, appears as Stegmüller's collaborator in the preface to his *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI*.⁵⁴ According to Madre, she was a «longtime associate of the Freiburg Institute»⁵⁵. She also took part in the First

⁵¹ Both were old acquaintances of Stegmüller and he had just met them a few months ago at the First International Congress of Lullism in Formentor (April 19 to 23, 1960).

⁵² In the university calendar for the winter term 1961/62 (but no longer!), he is listed as 'Wissenschaftliche Hilfskraft'.

⁵³ For instance, she is mentioned in the prefaces to volumes 8 and 10 of the *Repertorium biblicum* (Stegmüller, 1949-1980, p. 7) and in Stegmüller, 1959, p. VIII.

⁵⁴ Stegmüller, 1959, p. VIII.

⁵⁵ Madre, 1966, p. 63.

International Congress of Lullism in Formentor in 1960, where she presented a paper on «Ramón Lull y la tradición del Eremitismo Apostólico».⁵⁶

In 1961, the Dogmatic Seminar was assigned the position of a typist («Schreibkraft») for the first time. Until then, Stegmüller had been without a secretary. He split the job and employed Elisabeth Birkenmaier at the Dogmatic Seminar and Gertrud Neumann at the *Raimundus-Lullus-Institut*. In 1963, the Institute was provided with an additional part-time position for a typist. Gertrud Neumann moved to the Dogmatic Seminar and was succeeded at the *Raimundus-Lullus-Institut* by Dr. Gertrud Wegener, a classical philologist with a PhD in Greek philology. Her academic title would have qualified her for higher tasks, but as a typist, her range of activity was limited for legal reasons. When she signed her employment contract, the Rectorate of the University required her to confirm «that I am aware that I may not be entrusted [...] with duties in accordance with my previous education, but only with tasks corresponding to those of a typist in remuneration group VIII BAT».⁵⁷ Stegmüller tried several times to negotiate a better job profile and salary for his secretary, arguing that he needed a full time employee with «a very good knowledge of Latin and Spanish and some knowledge of Catalan».⁵⁸ His requests, however, were not granted by the Rectorate. Despite her inadequate position and payment, Dr. Wegener remained loyal to the *Raimundus-Lullus-Institut* until 1968, when she obtained the post of head librarian at the Faculty of Theology. She kept this job until her retirement in 1981. Her successor at the Institute was Monique Leboucher.

3.3. New tasks and a new name

In the course of the first five years of the Institute's existence, it became clear that its tasks would not be limited to the ROL edition. Friedrich Stegmüller was an expert in the manuscript tradition of medieval theology, and along with the microfilm collection of Lullian manuscripts he and his team had also collected microfilm copies containing commentaries on the Bible and on the Sentences of Peter Lombard. Besides, some of his collaborators (e.g. Madre and Riedlinger) had written major theses on medieval topics other than Ramon Lull, and Charles Lohr was particularly interested in medieval Latin commentaries on Aristotle.

⁵⁶ Cf. Trias Mercant, 2009, pp. 26-27, and Oliver, 1960, p. 105.

⁵⁷ «[...] dass mir bekannt ist, dass ich beim Dogmatischen Seminar nicht entsprechend meiner Vorbildung, sondern nur mit Aufgaben betraut werden darf, die den Tätigkeitsmerkmalen einer Schreibkraft der Vergütungsgruppe VIII BAT entsprechen» (confirmation signed by Gertrud Wegener on January 2, 1963).

⁵⁸ «Die Arbeit erfordert also sehr gute Kenntnisse in Latein und Spanisch, dazu noch einige Kenntnis des Katalanischen» (document dated November 14, 1962).

Consequently, there was a desire to expand the work of the Institute to a broader field of activity. On November 18, 1963 Stegmüller wrote a letter to the Rectorate of the University of Freiburg, requesting that the *Raimundus-Lullus-Institut* be renamed and transformed from a sub-department of the Dogmatic Seminar into an institute in its own right. On January 8, 1964, the Ministry of Education of Baden-Württemberg granted this request and gave the Institute the official name “Raimundus-Lullus-Institut (Institut für Quellenkunde der Theologie des Mittelalters)».⁵⁹

3.4. Problems and setbacks

Volumes I through V of the *Raimundi Lulli Opera latina* appeared from 1959 to 1967, printed in Palma by the *Imprenta Sagrados Corazones* and published by the *Maioricensis Schola Lullistica*. In other words, from the foundation of the *Raimundus-Lullus-Institut* until 1967, five volumes were produced in ten years of work. This was not what Stegmüller had intended. The original plan had been to publish two volumes per year, and the members of the *Raimundus-Lullus-Institut* had done their part and prepared nine more volumes that were ready for press.⁶⁰ But unfortunately, the *Schola Lullistica* and the printing company were unable to keep up with this pace. This is evident from the extensive correspondence between Stegmüller and Garcías Palou from 1965 to 1967, especially in 1966, when the printing of volume five had come to a complete standstill. Stegmüller was desperate and feared that the entire ROL project would come to a premature end. Nevertheless, he hesitated to enter into negotiations with the publishing house De Gruyter, which had offered in September 1966 to take over the production and distribution of the *Raimundi Lulli Opera latina*.⁶¹ With De Gruyter as the new publisher, the cooperation with the *Schola Lullistica* would have ended, and presumably Stegmüller wanted to avoid such a break. When volume five of the ROL finally appeared, the situation eased considerably, although the fundamental problems were by no means solved.

Another ongoing problem was the lack of positions for permanent research associates at the *Raimundus-Lullus-Institut*. The editorial work required long years of professional experience despite that the university only offered temporary jobs.

⁵⁹ Not until then did Stegmüller have his own stationery made with the letterhead of the Institute.

⁶⁰ Domínguez Reboiras, 1982, p. 149.

⁶¹ The letter from De Gruyter is stored in the files of the *Raimundus-Lullus-Institut*. Apparently Stegmüller kept this offer secret even from the members of his team. It was not until April 1971 that Alois Madre sent a reply to De Gruyter, explaining that he and Riedlinger had only just learned about the existence of the letter. The offer to publish the ROL was repeated by De Gruyter on May 3, 1971, but no further correspondence on this issue has survived.

As early as November 1964, Stegmüller submitted a request for a permanent position at the Institute. When it had still not been approved in December 1967, he renewed his request:

The Institute's tasks cannot be adequately fulfilled with research associates and assistants, because research associates and assistants, as junior staff, can only devote part of their time to the Institute's work and also have to leave after a few years. For the continuity and stability of its work, the Institute therefore needs positions for [permanent] research associates who see their life's calling as working at the Institute and do not want to enter an academic career. In order to be structurally able to cope with its tasks in terms of personnel, the Institute needs two positions for [permanent] research associates [...] However, in consideration of the budgetary situation of the state, [...] only one of these positions is requested for the time being.⁶²

But again, Stegmüller's efforts were unsuccessful. The Institute remained without a permanent researcher.

In December 1967, the *Raimundus-Lullus-Institut* had to cope with a bitter setback. At the age of 65, just a few months before his retirement, Friedrich Stegmüller suffered a stroke that put an abrupt end to his academic work. For more than 13 years, until his death on August 4, 1981, he remained partially paralyzed and barely able to speak. Alois Madre described his condition in a letter to Manuel Bauça written in October 1971:

Fr. Stegmüller's health is unchanged, he is not very well. He can neither speak nor write nor walk properly, mental work is almost impossible, reading is 80 percent impossible. For us, who knew him in his best years, he presents a depressing picture.⁶³

With the help of his pupil and research associate Klaus Reinhardt, Stegmüller managed to complete his *Repertorium biblicum*, but he had to give up the direction of the *Raimundus-Lullus-Institut* and of the ROL.

⁶² «Die Aufgaben des Instituts können mit Assistenten und wissenschaftlichen Hilfskräften nicht in ausreichendem Masse (*sic!*) bewältigt werden, da Assistenten und Hilfskräfte als Nachwuchskräfte nur einen Teil ihrer Zeit der Institutsarbeit widmen können und zudem nach wenigen Jahren wieder ausscheiden müssen. Das Institut bedarf also für die Kontinuität und Stabilität seiner Arbeit Stellen für solche wissenschaftlichen Mitarbeiter, die in der Arbeit im Institut ihre Lebensaufgabe sehen und nicht in die akademische Laufbahn eintreten wollen. Um seinen Aufgaben nach der personellen Seite hin strukturell gewachsen zu sein, benötigt das Institut zwei Stellen für wissenschaftliche Mitarbeiter nach BAT III. Doch mit Rücksicht auf die Haushaltslage des Landes wird [...] zunächst nur die eine dieser Stellen beantragt» (letter of request from December 12, 1967).

⁶³ «Fr. Stegmüller selbst geht es unverändert, also nicht sehr gut. Er kann weder sprechen noch schreiben noch richtig laufen, geistige Arbeit ist beinahe unmöglich, Lesen zu 80 Prozent unmöglich. Für uns, die ihn in seinen besten Jahren gekannt haben, bietet er ein deprimierendes Bild.»

4. After Stegmüller

4.1. The new management

Helmut Riedlinger became the new director of the *Raimundus-Lullus-Institut* in 1968. Since he held the second professorship for dogmatics at the Faculty of Theology, the Institute consequently changed its affiliation and became connected to Riedlinger's chair. Stegmüller was to be succeeded by Karl Lehmann⁶⁴, who was appointed to the professorship in 1971. In 1972, both chairs were renamed so that Riedlinger held the 'Chair of Dogmatics' and Lehmann the 'Chair of Dogmatics and Ecumenical Theology'.

At the end of the 1960s, after the Second Vatican Council, the face of the theological faculties in Germany changed considerably. Whereas in the 1950s all professors had been priests and most students had been future clergy, there were now many lay theologians, both men and women. The number of students increased, and with it the teaching obligations associated with a chair. When it proved impossible to combine the functions of professor of dogmatic theology and director of the *Raimundus-Lullus-Institut* any longer, Helmut Riedlinger assigned the administration of the Institute to Alois Madre in 1969.⁶⁵ Riedlinger remained director while Madre was appointed managing director ('geschäftsführender Direktor').

4.2. The new publisher

In the early 1970s, the printing of the ROL volumes continued to suffer from the problems that had already occurred in the 1960s. Volume VI had gone to press in 1967 but still had not been published in 1972. This was intolerable. The correspondence between the directors of the *Raimundus-Lullus-Institut* and S. Garcías Palou was copious, but did not lead to any results. A new publisher had to be found to save the edition. After comparing several options, Riedlinger and Madre finally chose Brepols in Turnhout, Belgium. Negotiations were held with Eligius Dekkers (1915-1998), abbot of St. Peter's Abbey in Steenbrugge and founder of the *Corpus Christianorum*. The ROL edition was to become part of this series, which was known not only for its scholarly excellence, but also for the

⁶⁴ Karl Lehmann (1936-2018) remained in Freiburg until 1983, when he was elected bishop of Mainz.

⁶⁵ Both Lohr, 2003, and Walter, 2007 state that Madre took over the administration of the Institute in 1971. Domínguez, 1982, however, says that this occurred in 1969 (p. 150). Domínguez must be right, because both Riedlinger and Madre are named as directors of the *Raimundus-Lullus-Institut* in the university calendar for the 1970 summer term (and so on). Moreover, all correspondence concerning the ROL edition was addressed to Madre and no longer to Riedlinger from January 1969 onwards. This shows that Madre had taken over.

quality of print and binding. As a sub-series of *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, the *Raimundi Lulli Opera latina* would have a large number of subscribers and be found in all the great libraries of the world. Particularly important was the publisher's commitment to cover all printing costs.

This new partnership, which started in 1972, obviously put an end to the editorial cooperation between the *Raimundus-Lullus-Institut* and the *Maioricensis Schola Lullistica*. However, this did not affect their friendly relations, as the *Schola* fully approved of the new *modus operandi*. In 1975, ROL VII appeared as the first ROL volume printed in Belgium, followed by ROL VI in 1978. From then on, the volumes appeared at intervals of one or two years, with no further delays or issues. The contact person at Brepols Publishers was Roel Vander Plaetse, who competently supervised the edition until his retirement in December 2004.

4.3. Team members of the 1970s and 1980s

4.3.1. Charles Lohr

After completing his doctorate in 1967, Charles Lohr went back to the United States, where he taught theology and the history of philosophy at the Jesuit University in Fordham, New York. From January 1968 until June 1970 he held the position of assistant professor, and from September 1970 to June 1972 he was appointed associate professor. In the summers of 1968 and 1970, however, he spent several months in Freiburg, working on his critical edition of Lull's works written in Montpellier in 1308 and 1309 (op. 135-141).⁶⁶ In June 1972 Lohr returned to Freiburg for good and in the same month applied for admission to the habilitation procedure at the Faculty of Theology. Instead of presenting a monographic thesis, he chose the unusual path of a cumulative habilitation, submitting all his recent publications. His application was granted, and on November 30, 1972 he was habilitated, receiving a *venia legendi* for the history of theology on January 31, 1973. In May 1974 he was nominated lecturer ('Universitätsdozent').

When Charles Lohr turned down an appointment to the Pontifical Institute for Medieval Studies in Toronto in December 1974, it was evident that he was determined to stay in Freiburg forever. As he was also willing to take on a leadership role, Riedlinger and Madre transferred the management of the *Raimundus-Lullus-Institut* to him on March 1, 1975.⁶⁷ In 1976 he became an associate professor, and in 1978 he was promoted to full professor without chair.

⁶⁶ The edition was published in ROL XI, 1983.

⁶⁷ This is documented in a letter to the Faculty of Theology, written on February 21, 1975 and signed by Alois Madre. In the university calendar for the winter term 1975/76, Lohr is listed for the first time as the

In addition to his edition of op. 135-141 in ROL XI, Lohr made an essential contribution to the *Raimundi Lulli Opera latina* by editing the first volume of the *Supplementum Lullianum*. Together with his collaborators Theodor Pindl-Büchel and Walburga Büchel, he prepared a critical edition of Thomas Le Myésier's famous *Breviculum ex Artibus Raimundi electum* (Ms. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 92).⁶⁸

A second focus of his scholarly activity was medieval and early modern Aristotelianism, on which he published, among others, two important multi-volume works: *Latin Aristotle Commentaries* (5 vols., Florence, 1988-2013), and *Commentaria in Aristotelem Graeca* (15 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990-2010). He remained director of the *Raimundus-Lullus-Institut* until he retired in 1990.

4.3.2. Fernando Domínguez

In the end of October 1967, a young man from Santiago de Compostela introduced himself to Friedrich Stegmüller. His name was Fernando Domínguez Reboiras (*1943). After having studied Catholic theology in Tübingen, he had recently started an apprenticeship at the Herder publishing house in Freiburg and planned to write a dissertation under Stegmüller's supervision. Stegmüller suggested Domingo de Soto's doctrine of grace as a possible topic and announced that he would try to secure a job or a scholarship for his future doctoral student. But these plans were thwarted when Stegmüller had his stroke just a few weeks later.

Domínguez finished his apprenticeship in October 1969 and started to work at the Herder bookstore in Freiburg. This is where he made the acquaintance of Helmut Riedlinger, who had use for a native speaker of Spanish at the *Raimundus-Lullus-Institut*. He inquired about Domínguez with his colleague Hans Küng in Tübingen, and apparently Küng commented favorably on his former student. So Riedlinger offered him a position at the Institute. In April 1970 he was employed as research assistant, and on November 1 of the same year he obtained a grant from the German Research Foundation (*Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG*) to work on the Lull edition. It had a total duration of four years. While employed on this grant, he was not permitted by *DFG* rules to pursue a doctorate. Therefore he had to postpone his plan to write a dissertation.⁶⁹ On November 1, 1974 Domínguez received the position of research associate previously held by Manuel

managing director of the *Raimundus-Lullus-Institut*. Nevertheless, on the Institute's doorplate, Madre remained director— alongside with Riedlinger—until his retirement in 1980.

⁶⁸ ROL Supplementum Lullianum I, 1990.

⁶⁹ Domínguez completed his doctorate in the winter term 1996/97 with a thesis on Gaspar de Grajal and Spanish biblical philology in the 16th century (Domínguez, 1998).

Bauça and, from 1972 to 1974, by Charles Lohr. The original two-year contract was later extended until October 31, 1979.

Nevertheless, Domínguez's days at the Institute appeared to be numbered. According to university law, a temporary contract could only be extended once and had a maximum duration of five years. On October 31, 1979, those five years would have ended. But Riedlinger, Madre and Lohr needed a permanent staff member to take care of the ROL edition. Someone had to correct the galley proofs, compile the indexes, and finish the editorial work started but never completed by some former collaborators. On March 28, 1978 the three directors wrote a letter to the University Rectorate in order to request the conversion of Fernando Domínguez's temporary position into a permanent one.

In September 1979, the Rectorate had not yet decided on their request. Domínguez's involuntary dismissal was imminent, and Alois Madre would retire in the spring of 1980. Without these two men, the entire work of the Institute was at stake. On September 12, Riedlinger and Lohr wrote another letter to the Chancellor of the University, claiming that «the editorial work of the Institute would largely come to a standstill» without Domínguez and Madre.⁷⁰ This time their efforts were crowned with success. On November 1, 1979, Fernando Domínguez received a permanent contract.

After Alois Madre retired on March 31, 1980, Charles Lohr and Fernando Domínguez shared the management of the ROL edition. Domínguez was responsible for revising the texts submitted by the editors, proofreading and corrections. From volumes VI to XXXII, all volumes of the ROL series passed through his hands until his retirement in 2008.⁷¹

4.3.3. Gerlinde Danzeisen

In a paper about a university institute and its history, it may seem unusual to devote a separate paragraph to a secretary. In the case of Gerlinde Danzeisen (1941-2022), however, this is absolutely unavoidable, because without her, the *Raimundus-Lullus-Institut* would not have been what it was for a quarter of a century.

Succeeding Monique Leboucher, Gerlinde Danzeisen joined the Institute in June 1975. She and her husband Gustav were friends with Charles Lohr, so there was a cordial atmosphere from the beginning. In addition to her secretarial and

⁷⁰ «Die Editionsarbeit des Instituts käme weithin zum Erliegen, wenn es in einem Semester außer Herrn Madre auch noch Herrn Domínguez verlieren würde.»

⁷¹ Domínguez himself edited ROL XIX (1993), XXI (2000), XXXVIII (2017) and parts of ROL XV (1987), XVI (1988), XVIII (1991) and XXVIII (2003).

administrative work, she typed Latin texts and corrected proofs, but above all she took care of the social life in the Institute, looking after team members and visiting researchers like a mother. All of them hold her in affectionate memory. She retired in March 2002 after having been diagnosed with Alzheimer's disease.

4.3.4. Jordi Gayà and others⁷²

After Manuel Bauçà had returned to Mallorca in the summer of 1968, Sebastià Garcías Palou announced in September the arrival of a new Mallorcan collaborator in Freiburg.⁷³ His name was Jaume Sancho Gili, a priest like his predecessors. He was to complete the ROL volume begun by Antoni Oliver, and he joined the Institute at the end of the month. However, the editorial work did not appeal to him, so he left Freiburg after less than two years without having made any noticeable contribution to the edition.

In November 1970, Riedlinger and Madre asked Garcías Palou to send a substitute for Sancho who would take over the edition of another ROL volume. Garcías sent his reply in April 1971, suggesting Jordi Gayà Estelrich (*1948), another young priest from Mallorca. He was employed as a research assistant in June 1971 and worked at the Institute for four years. In June 1974, he completed his doctorate in theology with a thesis on the Lullian doctrine of the correlatives,⁷⁴ which was to become the standard reference work on this subject. He edited op. 106-113 of the *Raimundi Lulli Opera latina*, which were published in ROL XX (1995).

Antoni Oliver's ROL volume still remained to be finished. In February 1978, Helmut Riedlinger hired Michel Senellart (*1953), a former student of Louis Sala-Molins, for this task. With a grant from the German Research Foundation, Senellart stayed at the *Raimundus-Lullus-Institut* until July 1980. During this time, he was able to complete much of the work that Oliver had left behind, but eventually Fernando Domínguez had to step in to finish the volume. ROL XVI came out in 1988, with three editors on the front page. Senellart also edited op. 209 and 211, which appeared in ROL XVIII (1991).

Theodor Pindl (then Pindl-Büchel, *1959) worked at the Institute from 1984 to 1988, also with a grant from the German Research Foundation. Together with his then wife Walburga Büchel and Charles Lohr, he was co-editor of the *Breviculum* (cf. above, 4.3.1.). Moreover, he edited ROL XVII (1989), in cooperation with

⁷² It is impossible to name here all the collaborators and guests who worked at the Institute in the 1970s and 1980s. However, the contributors to the ROL edition are mentioned without exception.

⁷³ Two letters to Helmut Riedlinger from September 5 and 8, 1968.

⁷⁴ The original title of his thesis was *Estructuras del pensar luliano. Los correlativos en la formación conceptual del discurso luliano*. It was published as Gayà, 1979.

Michela Pereira (*1948). While Pereira was responsible for the *Tractatus novus de Astronomia* (op. 73), Pindl edited the other works in this volume (op. 70-72 and 74-75).⁷⁵

Michela Pereira had been in contact with Alois Madre and Charles Lohr since 1971. At that time she was a student of Paola Zambelli in Florence, writing her *tesi de laurea* on Ramon Lull's *Tractatus novus de astronomia*.⁷⁶ Later she reworked her preliminary edition of the *Tractatus* for publication as a critical edition in the ROL series. She was the first woman to edit one of the *Raimundi Lulli Opera latina*.

From September 1986 to the end of 1989, the *Raimundus-Lullus-Institut* hosted Amador Vega Esquerria (*1958), a visiting doctoral student from Barcelona. He obtained his PhD in Freiburg in 1992 with a thesis on Ramon Lull's metaphorical language, supervised by Klaus Jacobi (department of philosophy) and Charles Lohr.⁷⁷

4.4. Some important events

On the occasion of the 20th anniversary of the *Raimundus-Lullus-Institut*, a small 'Symposium Lullianum' with international guests was held on April 4 and 5, 1977. The conference ended with a celebration in honor of Friedrich Stegmüller, commemorating the 52nd anniversary of his ordination to the priesthood (April 5, 1925) and his 75th birthday.

In 1984, the Faculty of Theology reorganized its departments and institutes. As part of this restructuring, the official name of the *Raimundus-Lullus-Institut* was changed into «Arbeitsbereich Quellenkunde der Theologie des Mittelalters».

From February 17 to 19, 1987 the Institute celebrated its 30th anniversary with a colloquium to which several colleagues from Catalonia were invited. Among the speakers were Jordi Gayà, Lola Badia, Anthony Bonner and Gret Schib.

On July 4, 1989, the President of the Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, visited the Institute during an official tour of Baden-Württemberg.

⁷⁵ Unfortunately, in ROL XVII a mistake was made in numbering the works, which were accidentally given the numbers 76-81 instead of 70-75.

⁷⁶ *La filosofia naturale di Raimondo Lullo nell'inedito "Tractatus novus de astronomia", nelle opere mediche e nella critica*, Firenze, 1971 (unpublished).

⁷⁷ *Die Sinnlichkeit des Geistigen, die Geistigkeit des Sinnlichen und die metaphorische Sprachverwendung bei Ramon Lull*, Freiburg, 1992 (unpublished).

5. The Institute since 1990

5.1. The new director

On March 31, 1988, Helmut Riedlinger retired as professor of dogmatic theology. In the run-up to the election of his successor, several candidates applied for the position, one of whom was Peter Walter.

Peter Walter (1950-2019) was born in Bingen on the Rhine.⁷⁸ In 1968 he entered the seminary in Mainz, where he began studies in philosophy and theology, which he continued in Rome. While still in Rome, he was ordained a priest in 1975 and received his doctorate in theology in 1980.⁷⁹ From 1984 to 1990 he worked at the University of Tübingen as a research associate to Walter Kasper, who held the chair of dogmatics at the Faculty of Catholic Theology. In 1989, he completed his habilitation thesis on Erasmus of Rotterdam.⁸⁰

When Walter decided to apply for the professorship of dogmatic theology in Freiburg in the fall of 1987, this position seemed to be independent of the direction of the *Raimundus-Lullus-Institut*. Ever since Helmut Riedlinger had assigned the administration of the Institute to Alois Madre in 1969, the two functions had been clearly separated. In the course of the appointment procedure, however, the Faculty of Theology decided to reunite the two positions for economic reasons. The Faculty had recently been obliged by the Rectorate to save a large sum of money, and so it seemed convenient to entrust the Institute to the new professor of dogmatic theology and to eliminate Charles Lohr's position after his retirement in 1990. What had worked under Stegmüller, it was hoped, would also work in the future.

As a result, Peter Walter found himself competing not only for the chair of dogmatic theology, but also for the directorship of the *Raimundus-Lullus-Institut*. This was not what he had planned. He had a solid knowledge of medieval theology, but as his previous research had mainly focused on Renaissance theology and humanism, he was not a medievalist in the strict sense. And on top of that, Ramon Lull had never been on his agenda.

The appointment process dragged on for months because there were hardly any applicants who met the requirements. The candidates were either experts in contemporary dogmatic theology or renowned medievalists, but there was no second Stegmüller who combined both qualifications in one person. Moreover, the appointment committee was deeply divided. Charles Lohr and some others would

⁷⁸ For Walter's biography cf. Tenge-Wolf, 2019.

⁷⁹ Walter, 1980.

⁸⁰ Walter, 1991.

have preferred Klaus Reinhardt, who had been Stegmüller's research associate at the Dogmatic Seminar from 1963 to 1969 and now held a chair at the University of Trier. But the students and several professors were against Reinhardt because they wanted someone younger who represented a more modern theology. After many lengthy discussions, Peter Walter was appointed. On March 1, 1990, he assumed the chair of dogmatic theology, and on July 1 he took over as director of the *Raimundus-Lullus-Institut*, succeeding Charles Lohr.

When Walter became director of the Institute, he handed over the management of the *Raimundi Lulli Opera latina* to Fernando Domínguez. He chaired the editorial board until his retirement, but he never edited a Lullian work by himself. His duties as professor of dogmatic theology did not allow him to devote significant time on the Lull edition. Nevertheless, he engaged in intensive study of Lull and over the years published several important papers on Lullian topics. He was always eager to promote and disseminate Lullian studies and spoke at numerous conferences and symposia, often introducing Ramon Lull to audiences who had never heard of him before, especially in Germany.

5.2. A new staff member

On January 1, 1990 a new student assistant was hired by Charles Lohr. It was Viola Tenge-Wolf (*1964), who was about to graduate in theology and had written her diploma thesis on Ramon Lull's position on Judaism.⁸¹ After her graduation, she continued to work as a research assistant at the Institute and received a grant from the German Research Foundation in the summer of 1992. With this grant she prepared the critical edition of Ramon Lull's *Tabula generalis*, which was published in ROL XXVII (2002). The edition with its comprehensive introduction was accepted as a doctoral dissertation by the Faculty of Theology in 2001.

From 2005 to 2008, with a grant from the Fritz Thyssen Foundation, she edited the *Disputatio quinque hominum sapientium* and several other Lullian works written in 1294 and 1295 (op. 56-60). They appeared in ROL XXXV (2014).

5.3. The manuscript database

The microfilm collection of Lullian manuscripts assembled at the *Raimundus-Lullus-Institut* had grown steadily since the Institute's founding. By the end of the 1990s, it contained microfilm copies of nearly all extant medieval and modern

⁸¹ *Ramon Llulls Stellung zum Judentum im Spiegel des ‚Libre del gentil e dels tres savis‘ und in ausgewählten anderen Werken*, Freiburg, 1989 (unpublished).

manuscripts of Ramon Lull's works. Some of these films were already damaged due to their age. Therefore, Fernando Domínguez and Peter Walter conceived the idea to digitize all the microfilms in order to save the data and make the images available on the internet. With more than 2000 films collected, this would require a huge amount of work and the cost would be high.

Again, it was the German Research Foundation (*DFG*) that was willing to co-fund the project, together with the University Library of Freiburg and the University IT Services. Viola Tenge-Wolf was entrusted with its implementation. From 2000 to 2005 she received a *DFG* grant to build a manuscript database, in cooperation with the University IT Services providing the database technology and a research assistant who scanned the microfilms. The project *Ramon Lull im WWW* was carried out as a pilot project of the digital archive FREIMORE (Freiburg Multimedia Object Repository). When FREIMORE was discontinued in 2017, the data were migrated to a website hosted by the University Library of Freiburg (<https://lullus.ub.uni-freiburg.de/>).

While initially only the Latin works of Ramon Lull were digitized, from 2008 the database was expanded to include about sixty manuscripts of works in Catalan and other Romance languages. The digitized images were provided by the *Centre de Documentació Ramon Lull* of the University of Barcelona, thanks to funding from the *Patronat Ramon Lull*.

Today about 670 manuscripts are available online. While copies of spurious works and Lullian manuscripts from the 17th and 18th centuries had to be excluded for economic reasons, all manuscripts relevant for the Lull edition were digitized. Each individual database record is linked to its counterpart in the Ramon Lull Database and vice versa (<http://www.ub.edu/llulldb/>), so that the two databases complement each other. With all the manuscript material available online, it is now possible to outsource the editorial work. Editors can prepare a critical edition from anywhere in the world without having to spend an extended period of time at the *Raimundus-Lullus-Institut*.

5.4. People at the Institute

5.4.1. Long-term members

Although Alois Madre had retired in 1980, he carried on working for the Lull edition until his declining health made it impossible for him to continue. In the 1990s, he was still a frequent guest at the Institute who would drop in for a chat or to take some work home. During the forty years of his collaboration, he edited four

volumes of the *Raimundi Lulli Opera latina*, namely ROL IX (1981), ROL XII (1984), ROL XIV with the *Ars generalis ultima* (1986) and ROL XXII (1998).

Like Alois Madre before him, Charles Lohr continued to work for the *Raimundus-Lullus-Institut* after his retirement in 1990. It was not until 2009, at the age of 84, that he was called back to America by the Jesuit Order. He spent his last years at Murray-Weigel Hall, the Jesuit infirmary on the Bronx campus of Fordham University.

Fernando Domínguez retired in 2008 and was succeeded by Viola Tenge-Wolf. Since then, she has been responsible for the Institute's archive, the manuscript database and the library, as well as for the ROL edition. As editorial manager, she cooperates with Bart Janssens of Brepols Publishers, who replaced Roel Vander Plaetse as publishing manager in 2004.

When Uta Feger obtained a part-time position as a typist in 1993, she had already worked as a research assistant at the *Raimundus-Lullus-Institut* since 1983. In 2002 she succeeded Gerlinde Danzeisen as secretary to Peter Walter, with a half-day job at the chair of dogmatic theology and the other half at the Institute. She is currently the longest serving member of the Institute.

5.4.2. Team members funded by the German Research Foundation

From 1990 to 1992, Walter Andreas Euler (*1962) received a *DFG* grant for a critical edition of Lull's *Logica nova* (op. 101) and *Disputatio fidei et intellectus* (op. 105). He was a student of Charles Lohr and had earned his doctorate in theology a few months earlier with a dissertation on the comparison of religions in the works of Ramon Lull and Nicholas of Cusa.⁸² His edition was published in ROL XXIII (1998).

From 2005 to 2010, Jorge Uscatescu Barrón (*1962) joined the team to work on an edition of the *Ars inventiva veritatis* (op. 44), which was published in ROL XXXVII (2014).

Carla Compagno from Palermo came to Freiburg in 2006. She had written her *tesi de laurea* on Ramon Lull's *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (op. 62) under the supervision of Alessandro Musco and subsequently received a scholarship for her PhD studies at the Department of Latin Philology at the University of Freiburg. Within three years she completed her thesis, consisting of a critical edition of op. 62 with a detailed commentary. Her supervisors were Felix Heinzer, Peter Walter and Michela Pereira. The edition appeared in ROL XXXIV (2011). With a grant provided by the *DFG* from 2011 to 2016, Compagno then

⁸² Euler, 1990.

worked on a critical edition of op. 80-85, written by Lull in Paris in 1299. It will be published in volume XLI of the *Raimundi Lulli Opera latina*. From 2017 to 2021 she obtained another DFG grant for an edition of Ramon Lull's *Lectura super figuras Artis demonstrativae et Liber chaos* (op. 36/36a).

5.4.3. Editors from abroad

Since Pere Villalba Varneda from the Universitat Autònoma de Barcelona edited the *Arbor scientiae* (op. 65), most editors of the *Raimundi Lulli Opera latina* have worked from abroad. Thanks to the manuscript database, which has made paper copies of microfilms obsolete, they no longer have to spend months or years at the *Raimundus-Lullus-Institut* in Freiburg. Villalba, like many others, worked on the edition while maintaining his duties as a professor in Barcelona. However, he was a frequent guest at the Institute during the summers. The *Arbor scientiae* was published in 2000 in ROL XXIV-XXVI.

Subsequent ROL editors:

Blanca Garí, *Liber de sancta Maria* (op. 49), ROL XXVIII (2003);

Marta M. M. Romano, *Ars amativa boni* (op. 46), ROL XXIX (2004);

Francesco Santi, *Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor* (op. 48), ROL XXIX (2004);

Jaume Medina, op. 97-100, ROL XXX (2005); *De doctrina puerili* (op. 8) and op. 9, ROL XXXIII (2009);

Maria Asunción Sánchez Manzano, *Quattuor libri principiorum* (op. 12-15), ROL XXXI (2006);

Josep Enric Rubio Albarracín, *Ars demonstrativa* (op. 27), ROL XXXII (2007);

Ulli Roth, *Arbor philosophiae* (op. 61), ROL XXXIV (2011);

Harvey J. Hames, *Ha-Melacha ha-Ketzara*, A Hebrew translation of Ramon Lull's *Ars brevis*, ROL Supplementum Lullianum III (2012);

Coralba Colomba, op. 54 and 55, ROL XXXV (2014);

Pamela M. Beattie, *Liber contra Antichristum* (op. 10), ROL XXXVI (2015);

Óscar de la Cruz Palma, *Liber de gentili et tribus sapientibus* (op. 11), ROL XXXVI (2015);

Joan Carles Simó Artero, *Ars ad faciendum et solvendum quaestiones* (op. 64), ROL XXXIX (2021).

5.4.4. The editorial board

Since the first ROL volume was published by Brepols, the series has been guided by an editorial board whose members sign the prefaces to each volume. Originally it consisted of Helmut Riedlinger, Alois Madre and Charles Lohr. Fernando Domínguez joined the board in 1987 (ROL XV), and Peter Walter in 1991 (ROL XVIII). Further members of the editorial board are:

Ruedi Imbach (since 1993, ROL XIX);

Pere Villalba Varneda (since 2001, ROL XXVII);

Maarten J. F. M. Hoenen (since 2006, ROL XXXI);

Viola Tenge-Wolf (since 2009, ROL XXXIII);

Karlheinz Ruhstorfer, Josep Enric Rubio Albarracín and Ulli Roth (since 2017, ROL XXXVIII).

Albert Soler i Llopart was appointed as a new member in 2021.

5.4.5. Guests and colleagues

The *Raimundus-Lullus-Institut* is known not only for the Lull edition, but also for its library. In addition to an extensive collection of Lullian texts, translations and secondary literature on Lull and Lullism, it houses a large number of medieval Latin source texts on theological and philosophical topics. It also contains books on medieval theology and philosophy, the history of Mallorca, Catalonia and the Mediterranean, Jewish and Islamic texts, Catalan literature, manuscript catalogues, literature on paleography, etc. In total, the library contains about 10,000 books. With the University Library nearby, medievalists have easy access to virtually all the books they need. That is why the *Raimundus-Lullus-Institut* is a magnet for researchers from all over the world.

Over the past decades, the Institute has hosted countless guests, not all of whom can be mentioned here. Among them were many well-known Lullists from Erhard-Wolfram Platzeck, Jocelyn Hillgarth and Robert Pring-Mill to Anthony Bonner, Lola Badia and Albert Soler. Some people stayed for several years, like Gerald Cresta from Buenos Aires, who was a guest from April 1999 to December 2004, writing his PhD thesis on St. Bonaventure. Almost simultaneously (October 1999 to January 2004), Linda Báez Rubí from Mexico worked on her PhD thesis on the reception of Ramon Llull's teachings in the *Rhetorica Christiana* by Fray Diego de Valadés. Josep Enric Rubio from Valencia has been the Institute's most loyal guest, with about twenty visits since 1994.

All the editors mentioned above under 5.4.3. have visited the Institute many times, often staying for some months. Other long-term visitors were Ricardo da Costa (September to December 1999), Eleonora Buonocore (September 2000 to

April 2001), Anna I. Peirats Navarro (September 2002 to July 2004), Ruben Luzón Díaz (January to October 2009), José Higuera Rubio (December 2009 to May 2010), Anna Serra Zamora (May to August 2012), Francesc Tous Prieto (September to December 2012), Eleanor Goerss (October 2019 to June 2021), Arnau Vives Piñas (November 2020 to February 2021), Sergi Castellà Martínez (April to July 2021) and Maria Saíz Raimundo (May to July 2021). Further visitors were Gabriella Pomaro, Alessandro Tessari, Alexander Fidora, Celia López, Nuria Gómez, Anna Fernández Clot, Maribel Ripoll and Rafael Ramis.

5.5. Some important events

In June 1996 the *Raimundus-Lullus-Institut* received the *Creu de Sant Jordi*, the highest civilian award of the autonomous government of Catalonia.

From September 29 to October 2, 1997, the Institute organized an international congress on the occasion of its 40th anniversary, titled ‘*Arbor scientiae*. The tree of science by Ramon Lull’.⁸³

In 1998 the Institute moved to larger quarters on the second floor of the main university building. Since 1963, it had occupied three small rooms on the premises of the Faculty of Theology, which had long been inadequate.

In addition to the *Raimundi Lulli Opera latina*, since 2002 the Institute has published the *Subsidia Lulliana* series, a sub-series of the *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* produced by Brepols. The volumes released so far contain the proceedings of six Lullian conferences. *Subsidia Lulliana 7* will appear in 2023 (ed. Annemarie Mayer).

From November 25 to 28, 2007, an international congress was held on the occasion of the Institute’s 50th anniversary. While ten years before the lectures had all dealt with Lull’s *Arbor scientiae*, this time the papers focused on the *Liber contemplationis*. The congress was titled ‘Vision of God and contemplation of the world. Interpretations of Ramon Lull’s *Liber contemplationis*’.⁸⁴

In 2008 the Institute published a fundamental work on Lull called ‘Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought’. The book was edited by Alexander Fidora and Josep Enric Rubio and appeared as *Supplementum Lullianum II* in the ROL series. It contains, among others, Fernando Domínguez’s ‘Chronological Catalogue of Ramon Lull’s Works’, which has been the basis for the ROL edition during the past 65 years.

⁸³ The papers were published in Domínguez Reboiras, Villalba Varneda, Walter, 2002.

⁸⁴ The papers were published in Domínguez Reboiras, Tenge-Wolf, Walter, 2011.

On October 1, 2015, Peter Walter retired. A few weeks later, on November 24, he gave his last lecture on Lull at the opening conference of the Lull Year in Palma de Mallorca.

In 2018 two volumes of *Opera Selecta* by Ramon Lull appeared, chosen by Viola Tenge-Wolf and reprinted from fifteen different ROL volumes. They were published by Brepols in the series *Corpus Christianorum* ‘Scholars version’, which aims to make editions of complete texts available to researchers and students at an affordable price. Volume I also contains a revised and updated version of the ‘Chronological Catalogue of Ramon Lull’s Works’.

5.6. After Walter

When Peter Walter retired in October 2015, the Faculty of Theology faced the same problem that they had when he was appointed. His successor was expected to be a specialist in both contemporary dogmatics and in medieval theology. As these requirements were only met by very few applicants, the nominating committee interpreted them even more broadly than before. After a lengthy nomination process, Karlheinz Ruhstorfer was appointed to the newly established dual chair of «Dogmatik mit Quellenkunde der Theologie des Mittelalters» and took office on April 1, 2017.

Ruhstorfer had been Peter Walter’s research associate from 1999 to 2006, but he was no medievalist. Unlike Walter when he took over the chair, he decided not to engage in Lullian studies, leaving the duties of running the *Raimundus-Lullus-Institut* to Viola Tenge-Wolf. To this date, he has always benevolently supported the work of the Institute, although he has not been actively involved.

6. The *Raimundus-Lullus-Institut* in the year of its 65th anniversary

On January 23, 2022, the *Raimundus-Lullus-Institut* celebrated its 65th anniversary. In 65 years of work, thirty-nine volumes of the *Raimundi Lulli Opera latina* have been published, complemented by three volumes of the *Supplementum Lullianum*. Sixteen volumes remain to be produced, some of which are nearly finished or even ready for press. This is a very satisfactory result considering the greatly reduced number of employees at the Institute. However, there is still quite a long way to go before the edition is complete. In collaboration with our friends and colleagues from Mallorca, Barcelona, Valencia etc.—and provided that the Institute continues to exist—we hope to achieve this goal within the next 25 years.

Bibliography

- BASCOUR, Hildebrand, «L'édición critique des écrits latins de Raymond Lulle», *Estudios Lulianos*, 3, 1959a, pp. 321-325.
- , «Raimundi Lulli Opera latina. Edenda curavit F. Stegmüller. 213-239: Opera Messanensia. Edidit J. Stöhr [...]», *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, 8, 1959b, pp. 533-536 (n. 1701).
- BONNER, Anthony and TENGE-WOLF, Viola, «Charles Lohr, in memoriam (1926-2015)», *Studia Lulliana*, 55, 2015, pp. 214-215.
- BRÜCK, Anton Ph., «Der Mainzer "Lullismus" im 18. Jahrhundert», *Jahrbuch für das Bistum Mainz*, 4, 1949, pp. 314-338; rpt. in *Serta Moguntina. Beiträge zur mittelhheinischen Kirchengeschichte*, ed. H. Hinkel, Mainz, Verlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1989, pp. 284-308; slightly modified French version in «L'Institut lulliste de Mayence au XVIIIe siècle», *Studia monographica et recensioni*, 14, 1955, pp. 1-32.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939-1943.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «El "Raimundus Lullus Institut" de la Universitat de Friburg (Alemanya)», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes 5. El català a Europa i Amèrica*, Barcelona, 1982, pp. 131-153.
- , *Gaspar de Grajal (1530-1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1998.
- , «Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis», in *Bibliotheca S. Martini Moguntina. Alte Bücher – Neue Funde*, ed. H. Hinkel, Mainz/Würzburg, Publikationen Bistum Mainz, 2012, pp. 165-191.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, VILLALBA VARNEDA, Pere, WALTER, Peter (eds.), *Arbor Scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, Turnhout, Brepols, 2002 (Subsidia Lulliana 1).
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, TENGE-WOLF, Viola, WALTER, Peter (eds.), *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.–28. November 2007*, Turnhout, Brepols, 2011 (Subsidia Lulliana 4).
- Editorial staff of *Analecta Sacra Tarraconensia*, «Enric Finke Hispanista», *Analecta Sacra Tarraconensia* 11, 1935, pp. 9-22.
- EULER, Walter Andreas, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg, Echter Verlag / Altenberge, Telos-Verlag, 1990, ²1995.
- FINKE, Heinrich (ed.), *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291–1327)*, 3 vols., Berlin/Leipzig, Dr. Walther Rothschild, 1908-1922.

- GAYÀ, Jordi, *La teoria luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma de Mallorca, 1979.
- , «Necrologies. P. Antoni Oliver i Montserrat (1926-1994)», *Studia Lulliana*, 33, 1993, pp. 73-74.
- , «Necrologies. Manuel Bauçà i Otxogavía», *Studia Lulliana*, 40, 2000, pp. 217-218.
- GOTTRON, Adam, «Zur Geschichte der Mainzer Lull-Ausgabe», *Franziskanische Studien*, 3, 1916, pp. 214-235, 379-396.
- LOHR, Charles H., *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*, Freiburg i. Br., 1967.
- , «In memoriam Friedrich Stegmüller», *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 31, 1984, pp. 371-374.
- , «Necrologies. Alois Madre», *Studia Lulliana*, 43, 2003, p. 219.
- MAAS, Paul, *Textkritik*, Leipzig, B. G. Teubner, ¹1927, ²1949, ³1957, ⁴1960.
- , *Textual criticism*, transl. by B. Flower, Oxford, Clarendon Press, ¹1958, ²1963, ³1966.
- MADRE, Alois, *Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965.
- , «Das Raimundus-Lullus-Institut (Institut für Quellenkunde der Theologie des Mittelalters) der Universität Freiburg i. Br.», *Freiburger Universitätsblätter*, 13, 1966, pp. 59-67.
- , *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium*, Münster, Aschendorff, 1973.
- MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA (ed.), «Necrologium (1936-1948)», *Studia monographica et recensioni* 2, 1948, pp. 37-48.
- OLIVER, Antonio, «I Congreso Internacional de Lulismo – Formentor, 19-23 abril 1960», *Estudios Lulianos*, 4, 1960, pp. 103-112.
- RIEDLINGER, Helmut, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1958.
- , «Friedrich Stegmüller zum Gedächtnis», *Münchener Theologische Zeitschrift*, 33, 1982, pp. 124-128.
- ROSSELLÓ BOVER, Pere, «La col·laboració entre Ludwig Klaiber i Salvador Galmés i el lul·lisme», in *El llegat de Ramon Llull*, ed. A. Bordoy Fernández, R. Ramis Barceló, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018, pp. 75-90.
- ROTH, Ulli, «Einleitung» (to *Arbor philosophiae*), in *Raimundi Lulli Opera latina*, vol. 34, ed. C. Compagno, U. Roth, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 3-34.
- SANTANACH I SUÑOL, Joan, «La Magúncia de Salzinger i altres records lul·lians de fra Bartomeu Forners», *Studia Lulliana*, 47, 2007, pp. 141-174.
- STEGMÜLLER, Friedrich (ed.), *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, 2 vols., Herbipoli (Würzburg), Ferdinand Schöningh, 1947.
- , *Repertorium biblicum medii aevi*, 11 vols., Matriti (Madrid), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949-1980.
- , «Lullus Latinus. Zur kritischen Gesamtedition der lateinischen Werke des Raimundus Lullus», *Estudios Lulianos*, 1, 1957, pp. 91-95.

- , *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.
- , «Das Raimundus-Lullus-Institut der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.», *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 15, 1960, pp. 246-250.
- , «La edición de las obras latinas de Ramón Lull. Principios – problemas – experiencias», *Estudios Lulianos*, 5, 1961, pp. 217-241.
- STÖHR, Johannes, *Die Theologie des seligen Raimundus Lullus nach seinen Spätschriften*, Freiburg, 1956.
- TRÍAS MERCANT, Sebastià, «L'escuela lliure de lul·lisme (1935-1942)», *Estudios Lulianos*, 25, 1981-1983, pp. 243-268.
- , *Diccionari d'escriptors Lul·listes*, Palma de Mallorca, Edicions UIB, 2009.
- SCHOLA LIBERA LULLISMI (ed.), «Membres de l'Escola Lliure de Lul·lisme (1 d'abril de 1936)», *Mediterraneum. Recensio internationalis Studiorum Lullisticorum et Mediterraneorum* 1, 1936, pp. 7-9.
- TENGE-WOLF, Viola, «In memoriam Peter Walter (1950-2019)», *Studia Lulliana*, 59, 2019, pp. 221-223.
- VINCKE, Johannes, «Die Universität Freiburg im Breisgau in ihren spanischen Beziehungen», *Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte*, 33, 1966, pp. 191-292.
- WALTER, Peter, *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum: die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1980.
- , *Theologie aus dem Geist der Rhetorik: zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1991.
- , «Madre Alois, Dr. theol., Universitätsprofessor», *Freiburger Diözesan-Archiv*, 127, 2007, pp. 313-315.
- , «Riedlinger Helmut, Dr. theol., Universitätsprofessor, Prälat», *Freiburger Diözesan-Archiv*, 132, 2012, pp. 181-185.
- , «Charles H. Lohr zum Gedenken», *Freiburger Universitätsblätter*, 54, 2015, Heft 210, pp. 112-113.
- , «C'è un messaggio di Raimondo Lullo per oggi? », in *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Lull "En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció"* Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. L. Badia, A. Fidora, M. Ripoll, Palma, Edicions UIB, 2017, pp. 12-31.

54. ARMAND LLINARÈS I ELS ESTUDIS LUL·LIANS A FRANÇA

NÚRIA GÓMEZ LLAUGER

Universitat Abat Oliba CEU

1. Introducció

Armand Llinarès és, sense cap mena de dubte, un dels noms de referència dels estudis lul·lians de la darrera centúria, atès el nombre d'estudis, edicions i traduccions que va dedicar al filòsof de Mallorca —més de seixanta— durant tota la seva carrera. I ho és també de manera particular a França, on s'erigeix com un dels màxims exponents entre els nombrosos autors que en aquell país van acostar-se a l'obra del filòsof mallorquí durant el segle XX. Aquesta doble relació de Llinarès amb Ramon Llull i amb França recorre gran part de la seva obra i és un dels elements que volem explicar en aquest treball. De fet, va ser un article seu, «La presencia de Ramon Llull en Francia»,¹ el que va inspirar-nos per escriure el capítol que aquí presentem.

Llinarès va néixer a Douaouda (Algèria) l'any 1916 i va morir a París (França) el 1997, ara fa vint-i-cinc anys. Els primers anys de la seva vida, doncs, els passà al nord d'Àfrica, on es va llicenciar en Lletres a la Universitat d'Alger el 1953, amb trenta-set anys. Poc després ja es va traslladar a Europa, per treballar a la Universitat de Grenoble. Val a dir que tant aquesta dada com els elements principals de la seva biografia i de la seva obra ja els trobem consignats al *Diccionari d'escriptors lul·listes*, que Sebastià Trias Mercant va publicar l'any 2009.²

Amb aquest punt de referència, doncs, la nostra voluntat en el present treball és complementar la informació que trobem en l'entrada que li correspon en aquest *Diccionari* amb una visió més valorativa de la seva obra i del seu llegat en el camp dels estudis lul·lians.

2. El marc del nostre estudi

Voldríem aclarir, per començar, quins són els marges en els quals situem la recerca que oferim a continuació. Tal com llegim en un article recent dedicat al lul·lisme francès extraparisenc —tot i que podríem citar-ne molts altres—, el

¹ Llinarès, 1975.

² Trias Mercant, 2009, pp. 259-260.

lul·lisme entès en sentit estricte designa un mètode o sistema filosòfic hereu del pensament de Ramon Llull. Però és evident que se n'ha anat eixamplant el sentit i que aquesta categoria avui dia inclou tot allò en què d'alguna manera reconeixem la influència lul·liana. I, per tant, com n'afirma l'autor, Quentin Daste, «étudier l'histoire du Lullisme nécessite donc de se pencher sur les gardiens de son œuvre, les auteurs qu'il inspira —tout comme ceux qui s'érigèrent contre lui—, ses commentateurs, éditeurs, traducteurs, ainsi que les textes apocryphes qui se répandirent sous son nom.»³ De manera que, constatada la dificultat que ja d'entrada es planteja d'abastar tot aquest conjunt possible d'autors i d'obres, fins i tot en un espai temporal determinat, apareix la necessitat de delimitar molt bé el camp d'estudi, que sempre s'ha d'ajustar al context en què s'elabora i es presenta.

En les pàgines que segueixen, doncs, tant per raons d'espai com d'intenció, la nostra voluntat és fer-hi una cosa diferent. No volem referir-nos a tots els autors i obres que d'alguna manera han rebut o en què es percep la influència de Llull dins del territori francès —en un espai de temps determinat, això sí—, sinó més aviat focalitzar l'atenció en un dels màxims exponents dels estudis lul·lians del segle xx a França, Armand Llinarès, i situar-lo quan sigui necessari en el seu context per definir l'espai en què va treballar. Per fer-ho, ens fixarem principalment, en la seva obra, de la qual oferim una llista completa, i sempre que puguem donarem la paraula⁴ tant a l'autor mateix com a aquells qui l'han analitzat i valorat tot al llarg dels darrers anys.

3. L'obra d'Armand Llinarès. Els estudis lul·lians a França

Tot i que els primers passos els va fer a Alger, la carrera acadèmica d'Armand Llinarès va començar de manera ferma a la Universitat de Grenoble, on va exercir com a professor honorari des del 1960 fins al 1977. Mentrestant, l'any 1963 va obtenir el títol de doctor a la Sorbona (París), amb la tesi *Raymonde Lulle, philosophe de l'action*, que es va publicar el 1964 a Presses Universitaires de France. El 1968, coincidint amb l'aparició de la traducció catalana de la seva tesi (*Ramon Llull*), va ser nomenat *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica i membre corresponent a Grenoble de l'Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona.⁵

La seva terra natal, però, va determinar de ben segur l'interès de l'autor per les obres o els viatges de Ramon Llull que s'hi relacionaven, fins al punt que quatre dels seus cinc primers articles (1959-1960) van estar dedicats a la relació de Llull

³ Daste, 2021, p. 39.

⁴ Aquesta voluntat, que aquí explicitem, explica l'abundància de citacions que, ja siguin del mateix Llinarès, ja siguin d'autors que s'hi refereixen, aportem en aquest treball.

⁵ Trias Mercant, 2009, p. 259.

amb el nord d'Àfrica, un tema que no abandonaria. Dos d'aquests articles es van publicar a la *Revue de la Méditerranée* (números 19 i 20 respectivament): «Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle» i «Les séjours de Raymond Lulle à Tunis et les derniers moments de sa vie»; un altre va ser el primer dels cinc que acabaria publicant a *Estudios Lulianos*: «Le séjour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la “Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni”», i, finalment, encara n'hi ha un altre: «Llull i África» i la seva versió francesa, «Raymond Lulle et l'Afrique».

La relació de Ramon Llull amb Tunísia i amb França, doncs, ens condueix cap a dos dels que podrien ser els tres vèrtexs del triangle que conforma l'espai historicocultural d'interès principal de Llinarès; l'espai que li serveix de punt de referència per als seus estudis sobre l'autor de Mallorca. El tercer vèrtex es va fer evident ben aviat, també dins d'aquest primer cicle de publicacions. Parlem de l'interès per la cultura catalana (i mallorquina, és clar), com a bressol primer del pensament lul·lià, que va cristal·litzar en un tercer article a la *Revue de la Méditerranée*, «L'œuvre de Raymond Lulle et la culture catalane en Europe».

A partir d'aquí, Llinarès va consagrar la seva vida a l'estudi, l'edició i la traducció de les obres de Ramon Llull, d'entre les quals voldríem destacar el *Le livre des bêtes*, el *Livre d'Evast e Blanquerne*, *L'Art bref*, *Principes de Médecine* o *Le livre du gentil et des trois sages*. I múltiples articles sobre aspectes filosòfics i literaris de l'obra lul·liana.⁶

De fet, el catàleg de contribucions d'Armand Llinarès⁷ als estudis lul·lians revela una llista prou variada de temes. Ho destaca precisament Trias Mercant al seu *Diccionari*, tot i que fa una remarca ben interessant:

La llarga bibliografia lul·lista del pensador francès podria induir a pensar que la varietat de temes que tracta és un conjunt d'espipellades de l'obra lul·liana. Res més fals, ja que tots els seus estudis tenen sempre com a punt de referència el *Llibre de contemplació* i l'*Arbre de la ciència*, llegits des de la perspectiva de l'*Ars generalis*.⁸

Com hem vist més amunt —i recuperarem més endavant—, Llinarès tenia el propòsit d'explicar i difondre l'obra de Llull de la manera més àmplia possible, i hi va dedicar gairebé tota la seva carrera. És lògic, per tant, que fos capaç de tractar temes diversos i d'escriure'n tant articles com llibres, o fer-ne edicions i traduccions. Tanmateix, en tot aquest catàleg hi ha fils conductors ben

⁶ Vegeu-ne, tant per als articles com pers a aquestes traduccions, la referència completa a Bibliografia.

⁷ Se'n pot consultar la llista completa a *Base de Dades Ramon Llull (Llull DB)*: <http://www.ub.edu/llulldb/biblio2.asp?autor=Llinar%E8s%2C+Armand>.

⁸ Trias Mercant, 2009, p. 260.

recognoscibles, un dels quals és l'interès per l'enciclopedisme lul·lià,⁹ que Llinarès estudia i ancora, per descomptat, en les dues obres de caràcter més enciclopèdic de Llull, el *Llibre de contemplació* i l'*Arbre de la ciència*. El coneixement profund d'aquestes dues obres confereix sens dubte la base per comprendre en profunditat l'esperit de l'obra lul·liana; i l'*Ars generalis ultima* hi aporta la darrera versió completa de l'Art i, per tant, de l'engranatge lògic de Ramon Llull. Amb aquestes eines, podia tirar endavant la tasca que s'havia proposat.

A aquests fonaments, però, s'hi afegeix el que, a parer nostre, és l'aportació que incideix de manera determinant no només en l'enfocament dels estudis lul·lians que ofereix Llinarès sinó en la posició d'ell mateix dins aquest camp. Ens referim, és clar, a la idea d'acció en la filosofia de Ramon Llull, la intuïció a partir de la qual Llinarès va bastir la seva tesi doctoral, que ha esdevingut sens dubte una de les seves obres més celebrades. Diversos autors així ho han reconegut:

L'historien de la philosophie, plutôt sensible aux idées, bien qu'il puisse faire mention de sa vie «extraordinaire et mouvementée», verra surtout en Raymond Lulle (...) un représentant peu original du platonisme médiéval et l'auteur d'une logique. M. Llinarès, peut-être sous l'influence de thèmes de la philosophie de notre temps, a choisi de nous présenter un penseur médiéval «engagé» dans l'action.¹⁰

S'inscriu, doncs, per dir-ho així, en la nòmina de filòsofs francesos hispanistes¹¹ —i en el seu cas també catalanòfil— i d'estudiosos europeus¹² interessats de manera particular en el filòsof mallorquí. No va ser el primer a acostar-s'hi amb un esperit plenament científic, però sí que podem afirmar que va marcar un punt d'inflexió en els estudis lul·lians a França:

Enquadrat dins aquest moviment europeu, l'estudi del professor Llinarès arriba a punt per a airejar l'ambient francès, enrarit de resultes d'un llarg desconeixement, per prejudicis que venen de lluny, com el que fan de Llull un alquimista o, almenys, un ésser estrafolari (...). Ben d'altra manera, Armand Llinarès s'ha emprès seriosament la tasca de restablir l'autèntica grandesa de la figura de Ramon Llull; per això, ha pres com a punt de partida la idea fonamental que en ell es dona una constant entre pensament i acció. *Raymond Lulle, philosophe de l'action* es titula l'edició original francesa; i en efecte, l'autor hi enfoca des d'aquest punt de vista l'estudi tant de la vida com de les doctrines del gran polígraf mallorquí.¹³

I, val a dir-ho, ell era ben conscient del context en què li tocava treballar: després de segles de desconeixement o d'incomprensió, tot just començava un cert

⁹ Llinarès, 1991.

¹⁰ Savary, 1965, p. 119.

¹¹ Guy, 1996.

¹² Carreras i Artau, 1968, p. 6 (pròleg a Llinarès, 1968).

¹³ Carreras i Artau, 1968, pp. 6-7 (pròleg a Llinarès, 1968).

renaixement dels estudis lul·lians a França, i va decidir que volia dir-hi la seva. Així li ho van reconèixer:

La thèse de M. Llinarès comble une lacune regrettable dans les études françaises sur la philosophie médiévale. Mis à part l'article toujours utile du P. Longpré paru dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, il n'existait guère jusqu'à présent d'ouvrage sérieux donnant une vue d'ensemble de la vie et de la pensée de Raymond Lulle. A lire la consciencieuse bibliographie jointe au présent ouvrage, on est d'ailleurs surpris de constater que les études portant sur des aspects particuliers de l'œuvre lullienne sont également rares dans notre langue.¹⁴

Aquesta manca d'estudis seriosos sobre Ramon Llull a França, com també la necessitat d'esmenar-la, Llinarès ja les va reconèixer a la seva tesi, però també a l'article «La presencia de Ramon Llull en Francia», que es va publicar el 1975 i que, de fet, era la reescriptura d'una conferència pronunciada a Mallorca el 1967:

Las circunstancias desfavorables a Ramon Llull y al lulismo persistieron, y aun se agravaron, en el siglo XIX, con la difusión del espíritu positivo. Llull fue entonces más incomprendido. Por fortuna, la investigación histórica, constituida, en ese mismo siglo, con un acendrado espíritu de objetividad, trajo consigo una inesperada reivindicación de Ramon Llull. Y no es preciso extrañarse si, en Francia, el renacimiento de los estudios lullianos se debe en gran parte a la monografía de Littré y Haureau sobre Llull, que llena casi todo el volumen XXIX de la *Histoire littéraire de la France* (París, 1885).

[...]

En Francia, a principios del siglo actual, Jean-Henri Probst, profesor en Tournon, sostiene sus tesis en Grenoble sobre *Caractère et origines des idées de Raymond Lulle* y sobre *Le lulisme de Raymond Sebond*. Unos años después, el añorado Padre Longpré publica su artículo muy documentado sobre Llull en el *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot. El Padre Longpré, franciscano, fallecido ya, presidió, en Formentor, el primer Congreso internacional de lulismo,¹⁵ organizado, con mucha competencia, por el Dr. Garcías Palou.

Este Congreso tiene una gran significación. Significa, como dijo el Profesor Carreras, la internacionalización del lulismo. Y es una buena cosa. Pero queda también mucho por hacer, por dar a conocer el pensamiento lulliano —quiero decir: dar a conocer el pensamiento lulliano verdadero, auténtico a través del mundo y en Francia en particular.¹⁶

I tot això s'esdevé precisament en un territori que, segles abans, havia estat, indiscutiblement, el bressol del lul·lisme. En aquest sentit, Eusebi Colomer

¹⁴ Wendel, 1964, p. 449.

¹⁵ Aquest congrés es va celebrar el 1960 i Armand Llinarès hi va participar.

¹⁶ Llinarès, 1975, p. 115.

afirmava, a l'article «Les chemins du lullisme en Europe», que «la France jua sans conteste un rôle central dans la naissance et le développement du Lullisme, puisque Lulle lui-même avait choisi Paris (aux côtés de Majorque et Gênes), comme centre de conservation de son œuvre.»¹⁷ Certament, Ramon Llull va fer múltiples viatges i estades en diverses ciutats franceses i, sobretot, a París. Allà, un cop va abandonar la ciutat definitivament, «hi va deixar un nucli de deixebles amb la missió de perpetuar la memòria de la seva Art i de les seves il·lusions en regnats successius.»¹⁸ D'entre aquests deixebles, destaca de manera insigne el canonge d'Arràs, Tomàs Le Myésier, que va ser també deixeble de Llull. Ell es va encarregar d'elaborar les grans compilacions del saber lul·lià medievals: l'*Electorium magnum*, el *medium* i el *parvum*, és a dir, el *Breviculum*. Empresa que va ser possible, en part, per l'accés a tots els manuscrits que es conservaven a la biblioteca de la Sorbona i a la de la cartoixa de Vauvert:

En París, se constituyen, pues, dos importantes bibliotecas lulianas: una, por voluntad del Beato, en la Cartuja de Vauvert, y otra en la Sorbona. Ambas bibliotecas actúan en la génesis de un movimiento teológico luliano, muy pujante a fines del siglo XIV y a principios del XV en la Facultad de teología.¹⁹

Tots aquests esdeveniments i les conseqüències que se'n van derivar per a la història del lul·lisme han estat magistralment abordats per un d'aquests grans estudiosos europeus de l'obra de Llull als quals ens referirem més amunt. Jocelyn N. Hillgarth, en la seva obra *Ramon Llull and lullism in Fourteenth Century France*,²⁰ fa un contribució enorme a l'estudi de Ramon Llull en general però, sobretot, a l'estudi dels inicis del lul·lisme,²¹ que sens dubte se situen a París durant el segle XIV.²² Després, com hem vist, van venir segles de desinformació i, segurament, d'un cert desinterès.

Així, el segle XX francès representa, com dèiem, el renaixement dels estudis lul·lians amb una perspectiva científica però també divulgadora. A més dels autors que van precedir Llinarès, n'hi ha d'altres de contemporanis amb obres especialment significatives, com el catalanofrancès Louis Sala-Molins²³ o Dominique de Courcelles, l'autora d'una obra que, a parer nostre, entronca prou bé

¹⁷ Colomer, 1995, pp. 36-39 (citat per Daste, 2021, p. 41).

¹⁸ Hillgarth, 1998, p. 183.

¹⁹ Llinarès, 1975, p. 109.

²⁰ Hillgart, 1971. Aquí, tanmateix, en citarem la versió catalana, de 1998, a cura d'Albert Soler.

²¹ Voldriem citar aquí dos estudiosos del lul·lisme que, des de moments històrics ben diferents, han ressenyat l'obra de Hillgarth i, concretament, la seva contribució a l'estudi del lul·lisme francès del segle XIV. Ens referim, en primer lloc, a Jordi Batllori i la seva gran obra *Ramon Llull i el lul·lisme* i, en segon lloc, a Rafael Ramis Barceló, que entre els seus nombrosos articles va dedicar-ne un, el 2021, a la memòria del gran lul·lista britànic.

²² Vegeu, en aquest sentit, Hillgarth 1998.

²³ Sala-Molins, 1974.

amb l'esperit de la filosofia de l'acció que Llinarès reconeix en Llull i de la qual parlarem a la secció següent: així, a *La parole risquée de Raymond Lulle*, hi afirma que «ce que je propose ici, c'est une lecture dynamique, existentielle, de quelques grands textes où Raymond parle de lui-même et révèle plusieurs convictions majeures de son existence.»²⁴ De Courcelles, doncs, ofereix un estudi que parteix també de la idea d'acció en Ramon Llull, encara que no ho digui de manera tan explícita (ella parla més aviat de *dinamisme*). Una acció, una presa de posició i de risc que s'encamina a la consecució de la conversió dels infidels a través, principalment, de l'escriptura. Com també veurem en Llinarès,²⁵ la literatura de Ramon Llull és vista com la conseqüència i el reflex directes de l'acció. En les obres d'ambdós autors s'hi endevina també la presa del risc com a efecte del seu caràcter, un element que Llinarès estudia a fons i que constituirà un altre dels pilars sobre els quals recolzen els seus estudis:

(...) Ramon Llull és impulsiu, en fecte, agosarat i fins i tot temerari. (...)

Així és Ramon Llull. Ha provat la seva temeritat durant les primeres estades a Àfrica. Persuadit que té la veritat de part seva i que aconsegueix una missió divina, no té por de dir el que pensa a l'infidel que vol convertir i als grans del món que vol convèncer. Les fallides, en comptes d'ésser un fre per a la seva acció, són, al contrari, un agulló que n'augmenta la força.²⁶

4. Armand Llinarès i Ramon Llull: una filosofia de l'acció

Tal com apuntàvem unes línies més amunt, *Raymonde Lulle, philosophe de l'action* va significar un salt qualitatiu molt important en els estudis lul·lians a França. Hi dediquem aquesta secció específica dins el present treball perquè, a banda de ser la tesi doctoral que va permetre a Llinarès assentar-se en l'ambient universitari de França, l'autor hi va desenvolupar una teoria que permetia relacionar la prolífica obra de Ramon Llull amb diversos trets del seu caràcter, estudiats a partir de teories contemporànies sobre la caracterologia, i ben contextualitzats en la societat que el va veure néixer i els territoris en què la seva acció va prendre cos.

Ramon Llull sent imperiosament la necessitat d'actuar. En ell trobem, elevats al grau més alt, els dos elements que fan la grandesa d'un home: una voluntat tenaç al servei d'un ideal. Llull dona exemple d'una actitud dinàmica i generosa, resultat de la

²⁴ De Courcelles, 1993, p. 9.

²⁵ Segons Sebastià Trias Mercant, Armand Llinarès diu que «el desig d'acció, irrealitzable satisfactòriament en les emprems lul·lianes, es concreta en una literatura». Vegeu Trias Mercant, p. 7 (pròleg a Llinarès, 1990).

²⁶ Llinarès, 1968, p. 98.

profunditat i de la plenitud amb què sent la veritat que desitja comunicar a tots els homes. [...]

La vida activa, aquest és el bé ideal de Ramon Llull, la direcció fonamental del seu pensament, un pensament dinàmic que no separa la filosofia de l'acció.²⁷

Aquesta obra està organitzada en dues parts. La primera, intitulada en català «Una època i un home», ens parla del context històric i intel·lectual en què es va moure Llull, tant a Catalunya com a Tunísia i França. Així mateix, el tercer capítol d'aquesta primera part, «Les constants d'un caràcter», està dedicat l'element que per a Llinarès determina les accions de Ramon Llull, particularment l'acció missionera, com vèiem al final de la secció anterior. Aquest caràcter, però, és complex i les seves conseqüències són tant blanques com negres:

Si el caràcter de Ramon Llull es defineix primerament per una forta emotivitat, podem atribuir-li l'activitat com a segon element intensiu. Com es manifesta, aquesta activitat?

Tan aviat com es converteix, el nostre filòsof decideix escriure «un llibre» per a convertir els infidels. Podem pensar que aquest llibre és l'*Art abreujada d'atobar veritat*. Però Llull n'escriurà més de dos-cents cinquanta més, de les menes més diverses, fins a tal punt que la classificació de les seves obres és extremament difícil. ¿Com ha pogut donar una tal extensió a un projecte inicialment simplíssim? En aquesta metamorfosi que fa que la realització final no tingui gaires semblances amb el disseny inicial apareix l'aspecte negatiu de l'activitat, del dinamisme de Llull. Aquest pretén obtenir ràpidament èxits tangibles. No hi ha dubte que, de jove, ha estat avesat a satisfer fàcilment els seus desigs i que no pot acceptar una lenta difusió de les seves idees. Essent d'un tarannà impacient, Llull emprèn aviat una nova tasca fins i tot abans d'haver enllestit la que havia començat. És el cas de la redacció de l'*Art abreujada d'atobar veritat*: a penes acaba, es posa a escriure les obres més diverses, tornant adesiara al projecte inicial. Quaranta anys més tard, finalment, tindrem l'*Ars generalis ultima*.²⁸

I ho destaquem perquè considerem que el fet de posar el focus i d'estudiar aquest tret de Ramon Llull tal com ho fa Llinarès constitueix una gran novetat. De fet, ja n'havia escrit coses pocs anys abans de publicar la tesi, el 1961, en un article titulat «Sensibilité et caractère selon Raymond Lulle»,²⁹ que de ben segur prefigurava algunes de les idees que ben aviat quedarien fixades a *Raymonde Lulle, philosophe de l'action*. Aquesta novetat, de fet, la reconeix també Joaquim Carreras i Artau al pròleg de la versió catalana del llibre: «En el capítol III, Llinarès ha aplicat a la vigorosa personalitat de Ramon Llull els mètodes de la moderna

²⁷ Llinarès, 1968, p. 118.

²⁸ Llinarès, 1968, p. 110.

²⁹ Llinarès, 1961.

caracterologia, que li han permès de desbrinar el secret d'aquesta ànima excepcional, motor de les seves grans empreses.»³⁰ Vegem-ho:

(...) Hem dit que en Ramon Llull no hi ha res de misteriós. En ell tot és clar, i aquesta transparència ens permet, d'entrada, de definir sense ambigüitat el seu caràcter. Una ullada al *Traité pratique d'analyse du caractère* de Gaston Berger ens ajudarà a precisar aquesta definició. En efecte, resumint en forma de quadre les combinacions respectives de l'emotivitat amb la primaritat i l'activitat, Gaston Berger fa observar que la combinació emotivitat-primaritat dona «imaginació, espontaneïtat, desordre, revolta, inconstància, ciclotímia, mobilitat dels sentiments, necessitat d'emocions», mentre que la combinació emotivitat-activitat es tradueix per una «gran activitat exterior, acció febril, sociabilitat, potència de treball».

Aquests són ben bé els elements que hem notat en el caràcter de Ramon Llull. La seva emotivitat és indiscutible. (...) Emotivitat, activitat, primaritat, tres elements segurs en Ramon Llull, aliats a tots els altres elements que podem reconèixer en un caràcter.³¹ D'aquí una riquesa que solament es deixa reduir amb molta arbitrarietat a alguns trets essencials, fins i tot posat que vulguem admetre que un caràcter és una carcassa damunt la qual es construeix una personalitat complexa. A més, simplificació arbitrària solament en part puix que l'essencial roman, que es pot traduir pel mot impulsió, és a dir, la tendència natural a l'acció. L'acció en totes les seves formes i, abans que res, puix que Ramon Llull primerament és un filòsof i un poeta, en la forma literària. Perquè aquesta no és pas l'expressió d'un pensament que solament cercava conèixer-se o conèixer el món; aquesta forma expressa sobretot un pensament que vol estar al servei de l'acció, que és acció ell mateix. Acció de l'esperit i del cor, que Ramon Llull prefereix a la força de les armes (...).³²

Aquesta reflexió li serveix d'enllaç vers la segona part del llibre, intitulada «Una filosofia de l'acció», que es pot concretar en l'acció per Déu, per l'home o per la societat. En aquestes pàgines, doncs, emergeix allò que es gestava en la primera part i és també on Llinarès dona forma als seus arguments més forts, els que sostenen la seva idea de «filosofia de l'acció». I, en per acabar-ho d'entendre, ens semblen molt indicats els mots que hi dedica Louis Sala-Molins:

Ici philosophie de l'action veut dire réflexion en vue de l'action, et non pas réflexion sur l'action ou encore primauté spéculative ou méthodologique du faire sur l'exister ou le savoir. Ainsi doncs, l'A. essaiera de montrer qu'il y a un rapport directe entre tel ou tel moment de l'activité de Lulle et le développement, dans son système, de telle thèse ou de l'emploi de telle méthode. C'est là l'aspect le plus intéressant du livre. Cette méthode a conduit l'A. à établir des étapes très nettes dans la production lullienne. Pour lui, le souci principal de Lulle est celui de l'efficacité. Lulle ne

³⁰ Llinarès, 1968, p. 7 (pròleg de Carreras i Artau).

³¹ També se'n fa ressò Pere Villalba Varneda a *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència*, p. 62.

³² Llinarès, 1968, p. 117.

raisonne pas pour se griser de syllogismes, mais uniquement dans un but apologétique et missionnaire. (...)»³³

D'aquesta manera, Armand Llinarès ofereix als francesos i a tots els estudiosos de Llull un constructe nou. Ramon ja no és més el *phantasticus* que va optar per una via impossible, sinó que tot allò que va fer des de la il·luminació al puig de Randa pren un sentit clar i diàfan, sobretot quan desxifrem el caràcter de l'home i entenem l'impuls que el va conduir per Europa i el nord d'Àfrica perseguint un objectiu que, si no resultava del tot possible, sí que el podia escriure. I, en aquest sentit, voldríem donar novament la paraula a Llinarès:

Para muchos franceses, el Beato es un alquimista o un personaje extravagante. La tarea, pues, no está acabada. Es menester dar a conocer a Ramon Llull a la mayoría. Por esto, es necesario enseñar, escribir, publicar: enseñar el pensamiento luliano, escribir sobre Llull y su doctrina, publicar las obras del gran mallorquín. Tarea inmensa, pero también tarea exaltadora. Pues, es cierto que Ramon Llull, muerto hace más de seis siglos y medio, merece vivir largo tiempo otra vez, mientras haya hombres en la tierra. Su obra debe ser difundida a través el mundo.³⁴

Perquè aquest propòsit, de fet, no dista gaire de la magna empresa que Ramon Llull va proposar-se quan va decidir que volia escriure el millor llibre el món, amb la finalitat de convertir els infidels. Així, Armand Llinarès, a la seva manera, recupera per dir-ho així l'esperit i el caràcter lul·lià per passar ell mateix a l'acció. I en són una bona mostra la seixantena llarga d'obres (articles, llibres, edicions i traduccions) que va publicar tot al llarg de la seva vida.

5. Conclusions

Pocs anys abans de morir, el 1990, Llinarès va publicar una obreta intitolada *Ramon Llull*,³⁵ igual que la traducció catalana de la seva tesi. Aquí, novament, la seva intenció era divulgar la vida i les fites principals del filòsof, i, al mateix, temps, desmentir-ne les falsedats que, sobretot a França, havien envoltat durant segles la imatge que la majoria del públic en tenia. És a dir, recuperava el *leitmotif* de l'obra que hem comentat a la secció anterior i que va ser el motor de tot el que escriuria Llinarès a partir d'aleshores. Vegem-ne un extracte de les conclusions:

Tal va ésser la vida extraordinària de Ramon Llull, tal va ésser l'home, un «foll d'amor», com s'autoqualificà. Aquest home, abans de res, és un escriptor. Pensador i home d'acció, projecta el seu dinamisme dins la producció literària. La seva emotivitat estimula constantment la seva creació, tant a les fases eufòriques com a

³³ Sala-Molins, 1967, p. 310.

³⁴ Llinarès, 1975, p. 115.

³⁵ Llinarès, 1990.

les depressives. La convicció que els seus llibres són la millor arma de propaganda revesteix la seva ploma d'una vivacitat que fa la seva producció sorprenentment fecunda. El desànim que segueix els seus fracassos també l'empeny a escriure.³⁶

Hi observem, doncs, les línies principals de la tesi que Armand Llinarès va voler transmetre, ja des dels primers articles sobre Llull i el seu pas pel nord d'Àfrica, en què es revela la voluntat d'acció del filòsof mallorquí, fins a la gran fita que va suposar la publicació del primer *Ramon Llull*³⁷ (*Raymond Lulle, philosophe de l'accion*). Ja ho deia Joaquim Carreras i Artau al pròleg, com hem fet evident al principi del treball. I, en aquesta tesi, com també hem vist més amunt, Llinarès hi estudia la relació entre els trets caracterològics que ell veu en Llull i la seva obra, tan prolífica, que en seria el resultat. El caràcter el duu a l'acció, que es concreta en la filosofia i la literatura. Aquest caràcter, a més, determina no només el tema sobre el qual escriu Ramon Llull sinó la manera com ho fa:

Poderosa, àgil, fecunda, la intel·ligència de Llull és pragmàtica dins la seva tendència profunda. Efectivament, Ramon Llull no s'interessa tant per les idees com pels objectes i les persones. Aquesta intel·ligència tampoc no és analítica. I dins l'obra de Llull, tot i que tan extensa, hi manca allò que ja mancava a la seva acció, la concentració i l'elaboració. Debades hi cercariem l'anàlisi minuciosa d'un fenomen, d'un concepte o d'un problema, marca del filòsof clàssic. En canvi, concedeix el màxim valor a la lògica com a fonament de la ciència, i a l'argumentació racional com a fonament de la religió.³⁸

I, finalment, Llinarès clou aquest breu opuscle recuperant una altra de les seves dèries: la voluntat ferma de presentar Ramon Llull lliure de l'estigma que durant tants anys va acompanyar-lo i que va fer que a França —i no només a França, és clar!— no se l'inclogués en la llista de filòsofs que mereixen ser tinguts en compte. Ho diu amb aquesta contundència, i sempre fent referència a l'obra lul·liana, que ell coneixia profundament:³⁹

Prop de tres-centes obres, llibres grossos o opuscles, contenen aquest pensament. N'hem citat o resumit algunes. L'obra de Llull, escrita en català i en llatí, és tan immensa que, de moment, encara no s'ha acabat de publicar.

Que per això no quedi. Molt prest, hom ha cregut necessari afegir-hi una munió de llibres esotèrics que Llull mai no va escriure i als quals, avui encara, deu en gran

³⁶ Llinarès, 1990, p. 111.

³⁷ Llinarès, 1968.

³⁸ Llinarès, 1968, p. 113.

³⁹ És un fet que Armand Llinarès havia llegit i coneixia bé l'obra de Llull, cosa que li conferia tant els coneixements com l'autoritat per escriure tots els estudis que ens ha llegat. Així ho afirmava, també, Carreras i Artau al pròleg de la versió catalana de la seva tesi (p. 7): «Amb vivència directa dels textos de Ramon Llull i coneixent de primera mà l'extensa bibliografia moderna sobre ell, el professor Llinarès ha reeixit a dibuixar una estampa fidel de l'home i a traçar les grans línies del seu pensament.»

part la seva fama, a França particularment. Obriu un diccionari, una guia: gairebé sempre el veureu citat com a alquimista. Littré ja ho observava, fa més d'un segle: Lull és més conegut per obres que mai no escrigué que per les seves pròpies, cosa que, ho hem de reconèixer, ja passa de mida!

I allò que ja és el súmmum de tot és que les obres que se li atribueixen falsament s'oposen diametralment al seu pensament, que ell es va molestar a consignar. Així ho podem veure al *Llibre de meravelles*.

Fèlix, el protagonista, demana a un filòsof si l'alquímia és una art gràcies a la qual es pot operar la transmutació d'un metall en un altre. Tot metall, respon el filòsof, és el resultat d'una combinació invariable, immutable, d'elements. Així, doncs, no pot transformar-se en un altre metall. Del plom, particularment, no es podria obtenir or.

(...)

Ja van prop de set centúries que Lull consignà aquestes paraules dins una obra redactada, com sabem, a París, durant la seva primera estança (*sic*) a la capital francesa. Ja seria ben hora d'abandonar la llegenda de Ramon Lull alquimista. La seva obra vertadera, escrita al llarg d'una vida extraordinària, ha de bastar per donar renom i glòria al més gran fill de Mallorca.⁴⁰

És evident que la fascinació per Ramon Lull va marcar tant la vida com l'obra d'Armand Llinarès. Fins i tot el to divulgatiu i apassionat amb què va redactar, no només alguns passatges d'aquesta obreta publicada el 1990, sinó d'altres articles, com, per exemple, el que citàvem al principi del capítol, «La presència de Ramon Lull en França». Aquest filòsof francès, nascut a Alger i més tard doctorat a París, i catedràtic a Grenoble, va convertir, tanmateix, la seva passió i les seves intuïcions sobre el gran autor mallorquí en una carrera acadèmica molt sòlida i una obra fecunda. I és en aquest sentit que Sebastià Trias Mercant va escriure el següent, al pròleg de l'obreta que tot just acabem de comentar: «Aquell primer “fruit madur” de lul·lisme de l’“hispanista i catalanòfil” Armand Llinarès, que assaboria Carreras Artau en 1965, és avui, trenta-tres anys després, una anyada abundosa i de primera qualitat, de la qual aquest llibret que ara presentam és una bona mostra.»⁴¹

Bibliografia

- BATLLORI, Miquel, *Ramon Lull i el lul·lisme. Esbós de síntesi*, en *Obra completa*, vol. 2, a cura d'Eulàlia Duran, València: Biblioteca d'Estudis i Investigacions 19, 1993.
- COLOMER, Eusebi, «Les chemins du lullisme en Europe», Catalonia, 1995.
- DE COURCELLES, Dominique, *La parole risquée de Raymonde Lull. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

⁴⁰ Llinarès, 1990, pp. 116-119.

⁴¹ Trias Mercant, p. 11 (pròleg a Llinarès, 1990).

- GUY, Alain, «Los filósofos franceses hispanistas», *Revista de hispanismo filosófico*, vol. 1, núm. 1, 1996, pp. 25-38.
- HILLGARTH, Joselyn N., *Ramon Llull and lullism in fourteenth century France*,
—, *Ramon Llull i el naixement el lul·lisme*, a cura d'Albert Soler, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.
- LLINARÈS, Armand, «Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle», *Revue de la Méditerranée* 19, 1959, pp. 385-397.
- , «Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle», *Revue de la Méditerranée* 19, 1959, pp. 385-397.
- , «Le séjour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la “Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni”», *Estudios Lulianos* 4, 1960, pp. 63-72.
- , «Les séjours de Raymond Lulle à Tunis et les derniers moments de sa vie», *Revue de la Méditerranée* 20 (Paris-Alger, 1960), pp. 495-502.
- , «Llull y África», *San Jorge* 40, 1960, pp. 35-39.
- , «Lulle et l'Afrique», *Revue Africaine*, 105, 1961, pp. 98-116.
- , *Raymonde Lulle, philosophe de l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- , *Ramon Llull*, trad. Miquel Adrover; pr. Joaquín Carreras y Artau, Barcelona: Edicions 62, 1968.
- , «La presencia de Ramon Llull en Francia», *Estudios Lulianos*, 19, 1975, pp. 107-115.
- , «Esprit encyclopédique et volonté de système chez Raymond Lulle», en *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*, ed. Annie Becq, Paris: Fonds Aux Amateurs De Livres, 1991, pp. 449-458.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Jocelyn N. Hillgarth, medievalista, hispanista e historiador de la Iglesia», *Anuario de historia de la Iglesia*, vol. 30, 2021, pp. 289-307.
- SALA-MOLINS, Louis, «Armand Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963», en *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 157, 1967, pp. 308-312.
- , *La Philosophie de L'amour Chez Raymond Lulle*. Préface de Vladimir Jankélévitch, Paris et La Haye, Mouton, 1974.
- SAVARY, Claude, «Raymond Lulle, Philosophe de l'Action. Par Armand Llinarès, Paris, Presses Universitaires de France, 1963. 510 pages, en Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie. En línia a Cambridge University Press, 1965.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Barcelona: Edicions UB, 2009.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.
- WENDEL, François, «Armand Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1964, p. 449.
- Universitat de Barcelona, *Base de dades de Ramon Llull (Ramon Llull DB)*.

55. LA POESIA DEL P. MIQUEL COLOM MATEU I RAMON LLULL

PERE ROSSELLÓ BOVER

Universitat de les Illes Balears

1. Introducció

El P. Miquel Colom Mateu (Bunyola, 1900 – Inca, 1999) és considerat un dels lul·listes més eminents del segle XX. Aquesta autoritat li és reconeguda sobretot per la seva gran obra *Glossari General Lul·lià*, publicada en cinc volums entre 1982 i 1985 i actualment consultable també a internet.¹ A més, Colom dedicà nombrosos articles a Ramon Llull, que foren recollits en l'aplec *Cuestiones lulianas* (1997). En relació a la seva tasca centrada en la lexicografia lul·liana, cal afegir-hi els llibres *Onomàstica lul·liana: L'antroponímia i la toponímia dins l'obra catalana de Ramon Llull* (1977) i *El lèxic de la marineria en Ramon Llull* (1992). No és la nostra intenció tractar en aquest capítol la dedicació de Colom al lul·lisme, perquè ja ho férem en una altra ocasió² i perquè a la reduïda, però ben documentada, bibliografia sobre el P. Colom poca cosa nova podem incorporar. El P. Colom practicà un lul·lisme que ja vàrem qualificar de *filològic* i que, més específicament, hauríem de titllar de *lexicològic*, ja que sobretot se centra en l'estudi del vocabulari lul·lià.

Però, tot i aquesta meritòria feina investigadora del lingüista franciscà, Colom va ser un poeta. Potser hauríem de dir que *sobretot* va ser un poeta. Un poeta que es va moure en el silenci de la cel·la, sense intervenir directament en el món literari de Mallorca, que va escriure i va publicar sense fer gens de soroll, de la mateixa manera com va viure. Ara bé, la discreció i la humilitat que guiaren les seves actuacions com a literat contrasten amb l'amplitud de la seva obra. La poesia és la part més desconeguda de la seva producció intel·lectual i, en canvi, és la labor a la qual dedicà més temps i, potser, més esforç. Ell mateix deia que la poesia era un *vici* que no podia abandonar: «Els versos són la meva droga», escriu al prefaci del poemari *Encara no* (1986). La seva discreció com a poeta es palesa en alguns fets: ell mateix es va editar els volums de poesia, sense recórrer a cap editor; mai no va fer cap presentació dels seus poemaris; no va concursar en premis literaris –amb l'excepció dels Jocs Florals de Barcelona el 1933, on no fou guardonat–; mai no va fer cap casta de publicitat dels seus versos; etc.

¹ El *Nou Glossari General Lul·lià* en línia [<https://nggl.ub.edu/presentacio>] integra el *Glossari General Lul·lià* [<https://nggl.ub.edu/glossari>] i el *Diccionari de definicions lul·lianes*, d'Anthony Bonner i Maria Isabel Ripoll (2002) [<https://nggl.ub.edu/definicions>].

² Rosselló, 2016.

L'objectiu del nostre treball és doble: en primer lloc, volem aproximar-nos a la poesia del P. Colom, tasca necessària per poder dur a terme el segon objectiu; i, en segon lloc, pretenem estudiar les traces lul·lianes que es poden detectar en els seus versos. D'entrada, però, hem d'avançar que l'extensió de la seva poesia i la importància que Llull hi té contrasten amb una relativa poca presència del tema lul·lià en les seves composicions líriques.

2. La poesia del P. Miquel Colom

Ni per l'extensió ni per la qualitat, no queda justificat el silenci que ha caigut sobre l'obra poètica del P. Miquel Colom Mateu des de la seva aparició. Segurament, la difusió limitada que han tingut els seus poemaris i el descrèdit que l'Escola Mallorquina va sofrir des del final dels anys 50 expliquen que s'hagi parlat tan poc i s'hagi deixat de costat la poesia de Miquel Colom.

L'obra poètica del P. Colom està formada per setze volums que porten els títols següents: *Veus de l'edat* (1975), *A Líia* (1975), *A posta de sol* (1980), *Talaiots* (1982), *Requetalles* (1983), *Apèndix* (1984), *Poemes de senectut* (1985), *Darrers batecs* (1985), *Encara no* (1986), *Doncs quan?* (1986), *Quan ELL voldrà* (1987), *Les Rebutjades* (1987), *Rebrots* (1987), *Postdata* (1988), *Postdata II* (1989) i *Darrera voluntat* (1990). A més, es varen editar dues antologies, titulades *Bunyolí* (1991) i *Antologia poètica* (1991). Únicament *A Líia*, el volum més breu, està format per poesies escrites en castellà. A *Les rebutjades* inclou, a més de poemes propis en català no incorporats als volums anteriors, desset traduccions poètiques al català.

El nucli de l'obra poètica del P. Colom es troba al primer llibre, el més llarg de tots, *Veus de l'edat*. Ja el títol mateix ens indica que el recull és fruit de la recol·lecció de peces de quasi tota una vida: als setanta-cinc anys, per primera vegada, el poeta franciscà aplegà en un volum la seva obra poètica, fins aleshores dispersa en publicacions periòdiques o inèdita. *Veus de l'edat* consta de tres parts, que contenen els poemes escrits entre 1923 i 1936, entre 1955 i 1966 i entre 1971 i 1974. Aquestes dates ens fan veure que no hi col·lecciona obra del que podríem dir la primera joventut, sinó que comença ja cap als vint anys. A *Les rebutjades* observam que el poema més antic és de 1920 i que molts pertanyen a aquesta primera etapa que s'estén fins a la Guerra civil. Quant al període de suposat silenci entre 1936 i 1955 s'escolen denou anys sense cap poesia recollida a *Veus de l'edat*, però a *Les rebutjades* trobam peces datades entre 1940 i 1948 i d'altres que són de la segona meitat dels anys 50 i dels anys 60. Per això, més que parlar de períodes de silenci, potser és millor afirmar que en alguns moments Colom fou menys actiu en el conreu de la poesia, però que realment tota la seva

obra poètica és un continuïum que abraça tota la seva vida adulta. A partir de *Posta de sol* s'obre un decenni i mig en què traurà catorze llibres de poesia escrits la majoria durant aquests mateixos anys, amb l'excepció de *Les rebutjades*, els poemes del qual pertanyen a moments anteriors. Com explica al text «Ara va de bo», que obre *Rebrots*, a partir de 1975 Colom, potser estimulat per l'edició de *Veus de l'edat*, va reprendre de manera continuada el conreu de la poesia. Es tracta, per tant, d'una obra de vellesa, en què els diversos llibres realment formen una sola unitat. La vellesa es reflecteix tant en la majoria dels títols, com en els temes dels poemes, per la qual cosa es podrien considerar com a parts d'una sola obra força unitària.

Com hem dit, la poesia del P. Colom s'inscriu en la tradició de l'Escola Mallorquina. L'autor mateix se'n considera un *epígon*, amb tot el que aquest mot significa d'imitació i de pertinença intencionada a una tradició que s'extingeix.³ Colom es declara seguidor de Miquel Costa i Llobera, Joan Alcover, Maria Antònia Salvà, Llorenç Riber, Guillem Colom, etc. A aquests mestres uneix Jacint Verdaguer, la poesia del qual fou un model per a ell durant la joventut. Tanmateix, en alguns dels seus pròlegs precisa que no va tenir mai cap contacte directe amb cap dels poetes mallorquins i que únicament els coneixia per la lectura dels seus versos. Casualment, però, fou testimoni de la mort de Miquel Costa i Llobera quan predicava a l'església del convent de les Tereses de Palma el 16 d'octubre de 1922.

L'isolament de Miquel Colom Mateu com a poeta és un dels trets que el caracteritzen i que és clau per entendre moltes de les característiques i dels temes de la seva obra lírica. La relació de Colom amb els autors de la denominada *segona generació* de l'Escola Mallorquina fou escassa, tot i la contemporaneïtat evident. Tengué alguns pocs contactes amb Miquel Forteza, Miquel Arbona i Guillem Colom. També va tractar Bernat Vidal i Tomàs, el poeta i intel·lectual que va portar la renovació a la poesia mallorquina. Tot i això, les seves amistats literàries foren reduïdes. Ell mateix ens confessa que únicament l'uní una forta amistat amb Gabriel Cortès i que, més tard, tengué algun contacte amb Guillem Colom. En el pròleg, titulat irònicament *Epíleg*, que obre *Postdata II* reproduïx una carta i un poema que el poeta solleric Guillem Colom li adreçà el 7 d'octubre de 1975 i que conté algunes idees interessants sobre la poesia del frare bunyolí. Gabriel Cortès li organitzà una lectura poètica al Círculo Mallorquí, que possiblement és l'únic acte literari públic en què Miquel Colom va participar en tota la seva vida com a escriptor. Perquè Miquel Colom renuncià voluntàriament a fer presentacions dels seus llibres i concebé les seves edicions sobretot com un obsequi que

³ «Tal vegada em faig un indegut favor tenint-me per un epígon de l'Escola Mallorquina. Digau-me, si ho preferiu, un esvort de l'esmentada gloriosa Escola.» Colom, *Darrera...*, pp. 81-82.

periòdicament feia a les persones que s'interessaven per ell i pels seus versos. Aquests són els pocs contactes que el P. Miquel Colom va tenir amb els poetes del seu temps, amb l'excepció del P. Rafel Ginard Bauçà, amb qui va mantenir una estreta amistat des de la joventut i que sovint fou el seu guia literari. A més, encara que no ho digui, sabem que establí contacte amb Miquel Gayà, en la biblioteca del qual es conservaven els seus volums dedicats,⁴ i posteriorment, també va tenir lligams literaris amb el poeta i professor pollencí Bernat Cifre Forteza, que li va prologar el llibre de poemes titulat *Postdata*. Tot i ésser molt desconegut com a poeta, l'any 1996 l'Obra Cultural Balear feu una edició del poema manuscrit *Correllengua* en forma de cartell, amb un tiratge de cent exemplars, numerats i signats.

En els pròlegs que va escriure per als seus poemaris el nostre escriptor explica, sense embuts, els trets que caracteritzen la seva poesia, la qual es basa en tres principis estètics: la claredat, la novetat temàtica i l'essència mallorquina. El primer és, al nostre parer, el més essencial i el que més el vincula a la tradició poètica de l'Escola Mallorquina. Colom concep la poesia com una comunicació amb el lector i per a ell és inimaginable una poesia que resulti difícil o, fins i tot, intel·ligible. Això el porta fins i tot a refusar un autor com Paul Valéry, sobre el qual escriu: «Jo, sense empegueïment, confés que la peresosa torpor de la meua intel·ligència és tanta, que ni la traducció d'*El cementiri marí*, de Paul Valéry, feta per M. Forteza (*Rosa del vents*, 1960), ell fill de la claredat de l'Escola Mallorquina, no l'he sabuda llegir mai fins a l'acabament.»⁵ I en aquest mateix text explica el que no ha de ser, segons ell, un llibre de poemes:

Nosaltres som del parer que un poemari no ha d'esser:
 ni un aplec de trencaclosques;
 ni un tractat de màgia o ocultisme;
 ni una col·lecció d'algebraïques equacions de les que donen per resultat un = 0.⁶

Les censures contra la poesia contemporània, sempre sense especificar mai autors ni títols, són molt freqüents en els textos de Colom, que opina que la poesia que s'escriu a Mallorca després de l'Escola Mallorquina ha caigut en la complicació innecessària, en la intel·ligibilitat i en una recerca dels jocs efectistes amb pretensions avantguardistes, però buits de contingut. Per a ell, la innovació és només temàtica, afecta exclusivament el contingut, però mai la forma, sense tenir en compte que forma i contingut són inseparables.

⁴ Actualment conservats a la Biblioteca de l'Edifici de Son Lledó de la Universitat de les Illes Balears.

⁵ Colom Mateu, 1990, p. 9.

⁶ Colom Mateu, 1990, p. 10.

La poesia del P. Colom es caracteritza per la perfecció formal. Els seus poemes són impecables, molt especialment els sonets, que constitueixen l'especialitat del poeta. Colom va demostrar una mestria absoluta en l'art del sonet, composició que predomina en la seva obra. En un dels poemes de *Postdata II*, titulat «Mon vers», el nostre poeta es refereix a la necessitat d'una forma rígida que impliqui el treball intens, tal com predicava el parnassianisme: «Com Théophile Gautier, un estret / coturn desig per el meu sonet, / que sense baldereig es pugui moure» (49).⁷ Per altra part, cal remarcar la puresa del seu llenguatge, que parteix sempre del llenguatge real, popular, però filtrat per la correcció, i algunes vegades enriquit amb un lèxic culte, alguns pics antic, però sempre entenedor.

Tot i que Colom consideri que la innovació temàtica és un dels tret característics de la seva poesia, en l'epíleg a *Darrera voluntat* ens explica la relativitat que, al seu parer, implica el concepte de *creació*. Ens diu que, per a ell, la poesia ha estat una distracció i posa molt en entredit qualsevol consideració de la seva obra com una veritable obra creativa: «Escriure en vers m'ha estat una agradable distracció. I, fins i tot, m'ha produït alguna satisfacció. / Em sembla, perdonau el besllum de vanitat, haver-me creat el meu propi estil. Mes no em prenguèssiu per tan imbècil, que em pensàs esser un... creador!»⁸ En realitat, la novetat temàtica de la poesia del P. Colom és una conseqüència de la sinceritat i del caràcter autobiogràfic amb què s'acara a la poesia. En algunes ocasions, el nostre poeta considera que té una tendència al pessimisme i, amb una mica d'exageració, ens diu que els seus versos «són massa escabrosos.»⁹ Aquesta consideració pot semblar-nos hiperbòlica, ja que prové d'un home religiós, que ha dut una vida retirada, lliurada a l'estudi i a la meditació. En tot cas, el que sí podem afirmar és que Colom despulla totalment els seus sentiments a l'hora d'escriure poesia i no s'està d'aplicar-se qualificacions fins i tot despectives, com la de considerar-se un pecador. Potser, però, l'originalitat de la seva poesia rau en la presència de temes nous o inèdits, que realment procedeixen del seu entorn més proper. És el cas d'un poema a la màquina d'escriure, que inclou a *Encara no* (1986). O de la sèrie «He adoptat un romaní», que es prolonga al llarg dels darrers poemaris fins arribar a les trenta composicions. Aquesta poesia que, com la de Maria Antònia Salvà, podríem titllar de *casolana* no sempre troba motius originals, sinó que en la majoria de les ocasions es desplaça per uns temes força fressats: la naturalesa, les festes anyals, el pas de les estacions, la vida del poble, els espais de la infantesa, etc. Així, hi trobam nombrosos poemes dedicats als arbres, per

⁷ A partir d'ara indicam entre parèntesis el nombre de la pàgina sempre que el fragment citat hagi estat esmentat en l'interior del nostre text.

⁸ Colom Mateu, 1986, p. 81.

⁹ Colom Mateu, 1986, p. 81.

exemple, sense que hi faltin els ametllers en flor, que s'han considerat un dels tòpics més gastats de l'Escola Mallorquina.

La cruesa i la innovació a què el P. Colom es refereix es troba sobretot en la manera com s'enfronta a la vida i a la mort. El poeta poua en el seu món interior i n'extreu una matèria psicològica que no sempre es caracteritza per la placidesa. El pessimisme i la tristor són freqüents en els poemes del franciscà, gairebé sempre motivats per les molèsties de la vellesa. La consciència de viure un temps que s'exhaureix, sobretot, i alguns pics l'enyorança de la infantesa llunyana amaren els seus versos. El poeta de Bunyola escriu tot esperant la mort, per la qual cosa s'acomia a cada llibre com si fos el darrer que ha d'escriure. Els «llibres i poemes del Pare Colom –ha escrit el professor Bernat Cifre– sonen a un “addio alla vita” reiterat, obstinat. Un “addio” que és a la vegada una llarga i reiterada auto-recomanació de l'ànima [...]».¹⁰Aquesta insistència fins i tot s'arriba a convertir en un joc amb els títols, com si es tractàs d'una sèrie de preguntes i de respostes encadenades (...*Encara no, Doncs quan?, Quan ELL voldrà...*)¹¹ o com si fossin material afegit a un corpus ja acabat (*A posta de sol, Poemes de senectut, Requestalles, Apèndix, Les Rebutjades, Rebrot, Postdata, Postdata II i Darrera voluntat*). Aquesta insistència en la mort i en la proximitat imminent del final de la vida i de la seva obra arriben a tenir un cert caràcter tètric, escatològic, de vegades tenyit d'un humor negre, que sovint ens recorda la poesia barroca espanyola, especialment la de Francisco de Quevedo.

L'essència mallorquina que el P. Colom vol donar a la seva poesia està estretament relacionada tant amb la seva pertinença a l'Escola Mallorquina com amb el tractament de determinats temes. Colom s'inscriu, com hem dit, en el corrent poètic que es considera hereu sobretot de Miquel Costa i Llobera i de Joan Alcover i, en el seu cas, també dels primers dels seus seguidors (Maria Antònia Salvà, Llorenç Riber, Miquel Ferrà, Guillem Colom, Miquel Forteza, etc.), perquè comparteix amb tots ells els ideals poètics de la claredat, l'equilibri, el rigor formal, la serenitat, els referents culturals, el to clàssic, la pertinença a la tradició catalana i mediterrània, el refús de les avantguardes i de l'experimentació, etc. Però,

¹⁰ Cifre, 1988, p. 8.

¹¹ Al pròleg titulat «Vestíbul» que obre *Quan ELL voldrà* Colom es refereix a aquest encadenament que hi ha als títols dels seus poemaris: «Els títols dels meus tres darrers volums d'obra versificada, publicats, embarraven, en certa manera, tota ulterior activitat literària i possiblement, atesa l'avançada edat, la present activitat vital. ¿Què calia decidir, doncs, davant aquell embaràs? ¿Deixar definitivament d'escriure? En altres ocasions he dit que l'escriure és un dels meus mals vicis, segurament el més insignificant. ¿Morir-me i així tot quedava resolt d'una vegada? ¿Suïcidar-me? Mes aquest vici sí que no el tenc. Us ho asseguro. / L'epígraf que a la fi he adoptat em fou suggerit per una germana meva, i fillola, Sor Catalina, religiosa de la Caritat. Ella em digué simplement: Posa QUAN DÉU VOLDRÀ. I el nus gordià romangué desfet. Per raons personals jo he cregut que havia d'introduir, en aquell títol, una lleugeríssima alteració: QUAN ELL VOLDRÀ. Escrit ELL amb lletres majúsculíssimes, naturalment.» (8-9).

segurament, la intenció d'instal·lar-se en una espècie d'*aurea mediocritas* és el tret que uneix més Colom amb l'Escola. Al pròleg a *Doncs quan?* (1986) ens parla de l'exhauriment de la seva vena poètica i de la progressiva *prosificació* dels seus versos amb el pas dels anys, en el sentit de pèrdua del sentit líric. Ara bé, la mallorquinitat de la poesia del P. Colom és més tost relativa, perquè, si bé en algunes ocasions parla de temes locals, la majoria dels seus motius són precisament universals, com la mort, el pas del temps, l'extinció de la bellesa o l'amor a la natura i als éssers més petits.

Finalment, hi ha un altre tret temàtic que també caracteritza tota la poesia del P. Colom: el franciscanisme. És una característica que el vincula a Ramon Llull, però que sempre apareix pres directament de sant Francesc d'Assís i, alguns pics, de santa Clara. L'amor a la natura, als animals i a les plantes, sobretot als éssers més insignificants, dels quals parla sempre amb tendresa, és omnipresent en la seva poesia i hem de considerar-lo un dels seus trets més característics.

3. Ramon Llull en la poesia del P. Miquel Colom

Com hem dit abans, la presència de Ramon Llull en l'obra poètica del P. Miquel Colom és escassa. Quantitativament, els poemes en què trobam alguna referència lul·liana són pocs en relació a l'extensió de tota l'obra poètica del franciscà. L'única explicació d'aquest fet es troba en les característiques de la poesia del nostre autor: la poesia del P. Colom és essencialment psicològica, tendeix a parlar del jo del poeta, del seu gran món interior, o a projectar-se en el petit món exterior que l'envolta; Llull, en canvi, ha estat des del segle XIX ençà objecte de poemes èpics, molts dels quals parlaven de la seva biografia i dels fets que va viure, des d'una mirada que podríem qualificar d'externa.¹² Potser per aquest motiu Miquel Colom no escriu cap poema llarg protagonitzat per Ramon Llull i la presència del Mestre en els seus versos sovint és molt tangencial.

En aquesta part del nostre treball seguirem quatre passes: primer de tot, ens referirem als poemes que parlen de Ramon Llull, que hi fan referència o que esmenten llocs concrets vinculats amb el Mestre; després, parlarem d'aquelles poesies que van encapçalades amb citacions de Ramon Llull, encara que tinguin una altra temàtica; en tercer lloc, esmentarem els textos poètics de Colom que presenten alguna semblança amb textos del Doctor Il·luminat i aquells que contenen algun paral·lelisme amb el pensament lul·lià; i, finalment, ens referirem a la presència del vocabulari lul·lià en la poesia del P. Colom.

¹² Vegeu: Rosselló, 2003 i 2019.

3.1. Poemes amb referències lul·lianes

A la darrera part de *Veu de l'edat* trobam l'únic poema del P. Miquel Colom en què Ramon Llull apareix al títol i que parla exclusivament del Mestre. Es tracta de la peça titulada «Ramon Llull convertit». La conversió de Llull és un dels temes freqüents en la poesia de tema lul·lià dels segles XIX i XX. Però ja des del primer vers del primer quartet veiem que Colom li ha donat un to completament nou:

Ramon: no és per vós la rosa,
no és per vós la seva olor;
aquesta rosa que us posa
dins un foc devastador. (229)

Encara que, en el fons, el poema narra un episodi de la biografia de Llull, té un caire essencialment líric gràcies a aquesta referència a la rosa, que en l'inici representa l'amor mundà, i que després, a la sisena estrofa, es transforma en tres roses diferents, que representen els objectius de la nova vida:

Vas que de tres belles coses
d'ara en envant serà ple;
un vas ornat amb tres roses
d'un encès triple deler.

Són tres desigs que se us fiquen
dins el cor, com tres arrels,
i tres mots els signifiquen:
llibres, martiri, infidels. (229-230)

A partir d'aquí, el poeta al·ludeix l'activitat viatgera de Llull («trecareu tota contrada, / tocareu a tots els ports»), la seva immensa activitat com a escriptor («Corre àgil i no ensopega / la ploma en el pergami»), el seu poliglòtisme («tota llengua se us doblega: / català, àrab, llatí...»), el desig de martiri («I si la sang no dau tota / [...] la vessareu gota a gota / a honrament de l'Amat»; 230)... Sens dubte, malgrat la seva simplicitat, aquest poema és un dels més originals i més assolits que s'han escrit sobre Llull en l'època contemporània.

Al volum *A posta de sol* trobam dos poemes també relacionats amb Ramon Llull: «A Laudes matinals» i «A Vespres». Ambdós estan datats a Inca l'any 1972 i al final del segon hi ha una petita anotació del 27 de novembre, festivitat del Beat, que diu: «D'un frustrat intent d'himnes per a la festa del Beat Ramon Llull» (44). L'anotació és ben representativa del projecte d'escriure una col·lecció de poemes lul·lians, del qual segurament només reeixiren aquestes dues peces. Segurament, la seva idea era donar a aquesta col·lecció la forma d'un llibre d'hores. «A Laudes matinals», compost per sis quartets de versos decasíl·labs, és, sens dubte, el que

havia de ser el primer cant d'aquest himnari: comença referint-se a l'inici del dia, que compara amb Ramon Llull com a iniciador de la nostra història: Llull, com el sol, escalfarà i il·luminarà amb la fe la nostra terra i resplendirà més enllà de Mallorca, ja que:

Per munts i valls, pels més estranys paratges,
trescarà el foll d'amor, desconhortat;
i sofrirà l'Amic, afronts i ultratges
per honrar els honraments de son Amat. (43)

Aquest poema-himne es clou amb una estrofa els dos últims versos de la qual es refereixen al fet que Llull és per a Mallorca «son fill major» (43).

L'altre himne, «A Vespres», també format per sis quartets decasíl·labs, es correspon a un altre moment del dia: el final del jorn. El poeta es refereix al fet que la foscor de la nit no afecta el creient, que tothora gaudeix de la llum de Crist. El final del dia és comparat a la mort, que porta el cristià a una nova vida en el més enllà. A partir de la tercera estrofa és quan el poema enllaça amb Llull, però aquest pic tot al·ludint els personatges de l'Amic i de l'Amat i el concepte místic de la mort per amor:

L'Amic plorava dins la fosquedat,
ple d'enyorança, fins que hi pervenia
claror des de la cambra de l'Amat;
llavors la nit es convertia en dia.

Mes vengué l'hora del traspasament:
la passió de Crist, l'Amic membrava;
i tant multiplicà son amament,
que badallà i de mal d'amor expirava...

Amb tres draps fou l'Amic cobert: un blanc
i un d'or, que puritat i gran noblesa
significaven; i el color de sang
del martiri amorós dava certesa. (44)

I, tot i que les referències lul·lianes siguin ben clares, al darrer vers el poeta fa aparèixer el nom de Ramon Llull, al qual ret homenatge.

Un altre cas diferent és el del poema «Cantava l'aucell...», datat el 1933 i recollit a *Les rebutjades*. En aquesta ocasió el text es pot considerar una versificació d'una de les peces del *Llibre d'Amic e Amat*. Aquestes versificacions dels poemes místics lul·lians, escrits en versicles a l'estil de la poesia oriental, ja havien estat assajades per alguns poetes romàntics, com Jeroni Rosselló i, sobretot, per Jacint Verdaguer a *Perles del Llibre d'Amic e Amat* (1908), així com també per

Rafel Ginard Bauçà a *Del verger lul·lià* (1920).¹³ Colom versifica el versicle 58 del *Llibre d'Amic e Amat*, que diu així:

¹ Cantava l'auçel en un ram de fulles e de flors, e lo vent menava les fulles e aportava odor de les flors.

² Demanava l'amich a l'auçel què significava lo movilment de les fulles ni la odor de les flors. Respòs:

–Les fulles signifiquen en lur moviment obediència, e la odor, suferre e malanança.¹⁴

Així, per exemple, Colom transforma la primera frase del text lul·lià en els deu versos següents:

Cantava l'aucell
 en un ram de fulles
 i de flors. L'aucell,
 amb trobes remulles
 de suavitat,
 deixondia l'aire.
 L'aire desvetlat
 menava la flaire
 de les flors i, orat,
 movia les fulles. (36)

I la resposta de l'aucell dona lloc a aquests vuit versos finals:

En el moviment
 veus l'obediència
 de la fulla al vent,
 i sa paciència.
 L'odor de les flors
 és bella semblança
 del sofrir dels cors
 en malastrugança... (36)

Les referències directes a Ramon Llull són freqüents en aquells poemes que parlen de llocs vinculats al beat. És el cas de «Per a la Corona Poètica de la Mare de Déu de Cura», subtítulat «Vostre secret», un poema escrit el 1955 i recollit a *Veus de l'edat*, que està format per quaranta-un rodolins de rima consonàntica. El poema parla de diversos moments de la història del santuari de Cura, situat al puig de Randa. Fa referència a l'Art lul·liana i a la llegenda de la mata escrita, esmenta uns mots de Llull i passa després a parlar dels seus deixebles, que s'establiren en aquest santuari. Amb la ironia característica del P. Colom, els

¹³ Vegeu Rosselló, 1998-1999.

¹⁴ Llull, 1995, p. 84.

penúltims rodolins ironitzen sobre l'arribada del turisme a un lloc tan emblemàtic del saber i de la fe. En canvi, un altre indret lul·lià, l'ermita de Sant Honorat, situada també al Puig de Randa, apareix al poema «L'heura i la palmera», sense que s'esmenti el nom del beat. O «El roseret de Cura», un motiu vinculat a Llull, que també originà un poema de Maria Antònia Salvà d'*Espigues en flor*, esdevé el símbol de la vellesa capaç de sobreviure davant els canvis i les modes de les diverses èpoques.

Ramon Llull reapareix al poema «A Mr. Armand Llinarès, eminent lul·lista», d'*Apèndix*, amb què el P. Miquel Colom el 1984 volgué agrair a l'estudiós francès els vint-i-cinc anys d'amistat que els uniren. El poeta lloa la saviesa de Llinarès a l'hora de collir les «flors lul·lianes» i la gran capacitat de moure's «per dins la selva o ermàs de Ramon Llull» (107).

Un motiu que Colom en algunes ocasions relaciona amb Ramon Llull és el de la figa. Així, en el poema «Agost», de *Poemes de senectut*, canta les excel·lències d'aquesta fruita i de les seves varietats, la qual cosa li permet citar l'autoritat de Llull amb un evident to humorístic:

Si escrivia Ramon Llull
que les figues «plasents» eren,
¿qui em reptarà que en el full
ús jo elogis que exageren? (75)

I encara trobam alguna referència lul·liana en alguns altres llibres de poesia de Colom. Com a «Capçalera», el pròleg a *Poemes de senectut*, on considera que la seva poesia d'aquests temps «ha perdut enlairament, “aeritat” diríem retorcent uns termes lul·lians» (8). O, en aquest mateix volum, el títol de «“Com hom se pren guarda” de la sua vellea» que encapçala la segona part (23), tot imitant els epígrafs del *Llibre de Contemplació*.

Llull, per tant, és present en bastants de poemes del P. Colom, encara que sovint sigui d'una manera més tost tangencial.

3.2. Poemes amb semblances lul·lianes

Les semblances que es poden detectar en el pla del contingut són les més difícils de provar, perquè sol tractar-se de temes propis del cristianisme. Em referesc sobretot a la idea de pecat, al martiri, a la humilitat, etc. Són qüestions molt recurrents en Ramon Llull, que també trobam en la poesia de Miquel Colom, que, com hem dit, tendeix a tractar aspectes més bé psicològics o íntims.

Guillem Colom Ferrà, en la carta enviada al nostre poeta el 7 d'octubre de 1975, veu un paral·lelisme entre el poema «Cançó de la tristesa», recollit a *Veu de l'edat*, i la poesia lul·liana. El poeta solleric diu al bunyolí: «“Cançó de la tristesa”, un dels poemes més reeixits que ens duu a la memòria, pel seu estil concís, el “Desconhort” de R. Llull.»¹⁵ El sentiment de desconhort, de desil·lusió i de tristesa a causa de l'esforç infructuós de tota una vida i no reconegut pels altres, és un sentiment que Ramon Llull i el P. Colom comparteixen. Miquel Colom ho expressa així en la tercera estrofa de «Cançó de la tristesa»:

Visc fa molts d'anys
 en dur treball, i el deute no s'eixuga
 amb tots els guany;
 i ara ma barca és vella ja i feixuga...
 Visc fa molts d'anys! (181)

Els estats d'ànim que avui diríem depressius són freqüents en la poesia del P. Colom, com a «L'ànima malalta?», de *Darrers batecs*. Els primers versos d'aquest sonet també ens recorden Llull («Mon esperit està en vacuïtat / malgrat el feixuc pes de tantes coses»; 12), potser per l'ús del mot «vacuïtat», pel distanciament del jo que implica fer que el subjecte de l'oració sigui «Mon esperit» i, també, per la construcció del verb *estar en* més un nom abstracte (com Llull al *Desconhort* diu «estava en tristor» o «estant en melancolia», per exemple).

El sentiment de culpa a causa del pecat és reiterat en ambdós escriptors, que afirmen un pic i un altre que són pecadors i, per tant, manifesten el seu sentiment de culpa. Ho trobam, per exemple, al poema «Jo, pecador!», de *Darrers batecs*, on la consciència de culpabilitat adquireix un to fins i tot hiperbòlic. O als poemes titulats «Pecador!» i «Els meus pecats» d'*Encara no*. En el primer, Colom ens diu que «És el pecat, tan encarnat dins mi, / que no el treu l'aigua; sa virtut no basta» (14). A «Els meus pecats» el paral·lelisme amb Llull es troba també en les semblances lèxiques, de què després parlarem, quan ens diu: «Som enganyívol home, sols de vult, / car estic ple d'interior avolesa» (15). El sentiment de pecat apareix també a «Miserere», de *Darrers batecs*, on, a més, el lligam amb Llull es troba al quart vers on es refereix a Déu amb la forma de l'«Amic». La imatge medieval de la vida com un camí en el qual podem agafar sendes bones o equivocades, que ens porten al bé o al pecat, surt al primer poema de *Talaiots* («Ignor si vaig per via dreta o torta, / entre fosques i confusions»; 11), potser evocant el Dant, però on l'ús del mot «foscura» inequívocament ens torna a recordar Llull.

¹⁵ Carta reproduïda al pròleg a Colom Mateu, 1989, p. 9.

Colom comparteix amb el Mestre els desigs de conversió i de martiri. Ho veiem a «Conversió» i «Morir en Creu? Ai!», ambdós de *Quan ELL voldrà*. I, de la mateixa manera, el nostre franciscà insisteix en el valor de les virtuts teològals a «In memoriam de...», d'*Encara no*. Metafòricament Colom remarca el valor de la humilitat, sovint aplicat als fruits, com fa a la secció «La fruita humil», d'*Encara no*, un aplec en la línia temàtica d'*Els fruits saborosos*, de Josep Carner. Aquesta és una virtut que té un fonament que també uneix el Colom amb Llull: el franciscanisme. L'ideal de vida franciscana, amb l'amor als éssers més insignificants, la voluntat de pobresa i de servei als altres torna a esser un punt d'unió amb Llull.

La devoció a la Verge Maria genera altres paral·lelismes entre el P. Colom i Llull. És el cas del poema «Santa Maria», de *Requestalles*, una peça que, tot i esser més senzilla, té un lleuger ressò del poema lul·lià «A vós, Dona Verge Santa Maria». També ens recorda Ramon Llull quan usa determinats exemples, com a la primera estrofa del poema «Nou intent», de *Doncs quan?*, en què l'aparició del sol i de la lluna ens recorda l'apòleg de la rata i l'ermità del *Fèlix*:

¿Qui rebrà el novell cop, la lluna o el sol?
 ¿El sol qui en llum la fosquedat dissol?
 ¿La lluna qui d'un clar cercle s'envolta? (63)

Tanmateix, aquestes semblances són subtils i ens podrien portar a especulacions poc objectives i indemostrables.

3.3. Poemes amb citacions lul·lianes

Els poemes que porten citacions lul·lianes són pocs, sobretot si tenim en compte la gran extensió de l'obra poètica de Miquel Colom. Aquesta manca de citacions contrasta amb la gran quantitat de fragments de Llull recollits al *Glossari General Lul·lià*. Hem decidit visualitzar aquest apartat en el quadre següent:

TÍTOL DEL POEMA	LLIBRE	PÀG.	CITACIÓ DE LLULL	OBRA LUL·LIANA D'ORIGEN ¹⁶
«Alba»	<i>Veus de l'edat</i>	214	<i>Nostra Dona és alba de justs e de peccadors</i>	<i>Llibre de Sancta Maria</i> , c. 30
«La figuera»	<i>Veus de l'edat</i>	265	<i>¿Per què les figues són pus plaents a menjar que els altres fruits?</i>	<i>Arbre de Ciència</i> , III, 326
«Les figues»	<i>Poemes de senectut</i>	54	<i>¿Per què les figues són pus plaents a menjar que els altres fruits?</i> <i>E digueren les figues que elles eren més desitjables que les cireres.</i>	<i>Arbre de Ciència</i> , III, 326 <i>Arbre de Ciència</i> , II, 358
«Pertot la creu!» ¹⁷	<i>Talaiots</i>	25	<i>A vós, Sènyer Déus, sia glòria..., qui representats... la forma de la sancta creu, tota hora que.ls aucells van per l'àer.</i> <i>Los mariners... fan crou de l'arbre e de l'antena per tal que la vela s'umpla e que.l vent los traga del gran pèlag en què són.</i>	<i>Llibre de contemplació</i> , III, 44. ¹⁸ <i>Llibre de contemplació</i> , III, 90
«Cantava l'aucell...»	<i>Les rebutjades</i>	36	[No hi ha citació, però un encapçalament remet al versicle 58 del <i>Llibre d'Amic e Amat</i> .]	<i>Llibre d'Amic e Amat</i> , v. 58
«Lletania del Joglar de Santa Maria»	<i>Les rebutjades</i>	46	<i>La valor de nostra Dona és molt gran e segons que és gran faria a honrar e amar en lo món, per què si jo podia trobar negun juglar qui volgués ésser juglar de nostra Dona tan solament e hagués nom «Juglar de Sancta Maria», jo li daria aquest libre e daria-li messiò e que anàs per lo món a loar nostra Dona.</i>	<i>Llibre de Sancta Maria</i> , 16, 6.

¹⁶ Colom extreu les citacions de l'edició de les *Obres Originals* de Ramon Llull iniciades per la Comissió Editora Lul·liana. A aquesta edició es corresponen les referències a llibres, capítols i pàgines.

¹⁷ En aquest poema Llull és citat també com a *autoritat*, juntament amb Tertul·lià, en l'estrofa tercera.

¹⁸ Colom no diu d'on procedeix aquest fragment, que tampoc no apareix al *Glossari General Lul·lià*.

3.4. El vocabulari lul·lià en la poesia del P. Colom

Finalment, en un darrer estadi del nostre treball, volem referir-nos al reflex del lèxic lul·lià en la poesia del P. Miquel Colom. Semblaria lògic que un estudiós del vocabulari de Ramon Llull, com ell, empràs sovint mots que també es trobin en l'obra del Mestre. Tanmateix, la poesia de l'escriptor bunyolí destaca per la senzillesa i per la claredat i només en algunes poques ocasions es troba contaminada per arcaïsmes o per mots avui estranys. Guillem Colom a la carta reproduïda a *Postdata II* ja assenyala l'equilibri que el P. Colom aconsegueix entre el llenguatge popular i el català més literari: «l'abundor i riquesa de lèxic dels seus versos, triat per igual del llenguatge popular i del dels nostres clàssics, i confegits l'un i l'altre amb sàvia conjuminació.»¹⁹ També Joan Miralles, a la *laudatio* per a la investidura del P. Colom com a *doctor honoris causa* per la Universitat de les Illes Balears, diu que la poesia del nostre escriptor és «rica, precisa de vocabulari, d'origen popular i/o culte, segons sigui mester».²⁰ El llenguatge poètic de Colom cerca sempre la claredat, ja que, com hem dit, aquest és un dels seus principis estètics. A tot això, voldríem afegir que, al nostre parer, la claredat del llenguatge es correspon al propòsit de trobar la veritat, omnipresent en el pensament lul·lià.

La nostra recerca sobre el vocabulari lul·lià en la poesia de Colom s'ha centrat principalment en *Veu de l'edat*, atès que és el volum més extens, el que abraça un període més gran i que, a més, es correspon cronològicament amb la majoria dels anys en què el franciscà treballà en l'elaboració del *Glossari General Lul·lià*. Tot i això, hem fet també una recerca en la resta dels poemaris.²¹

En Llull trobam mots que encara són ben usuals en el català actual i que també apareixen a *Veus de l'edat*. Es tracta de paraules referenciades al *Glossari General Lul·lià*, com 'tempestat', 'pluja', 'vent' (12), etc. D'aquest tipus de vocabulari en podríem trobar molts més exemples, però sempre es fa difícil afirmar que siguin d'origen lul·lià. A més, n'hi ha que pertanyen als camps semàntics del món religiós o cristià ('concupiscència', 'oració', 'penitència', 71; 'orgull', 'humilitat', 138; 'passió', 'conversió', 'infidel', 'renegat', 142; 'caritat', 200). D'altres tenen un caràcter clarament arcaïtzant, tot i que algunes encara són ben vives en el llenguatge més culte o en alguns dialectes ('espill', 'turment', 'faç', 14; 'càncer', 'tenebra', 20; 'deporta', 'serpent', 33; 'coltells', 53-54; 'quadri', 220). Ara bé,

¹⁹ Carta reproduïda al pròleg a Colom Mateu, 1989, p. 10.

²⁰ Miralles, 1999, p. 216.

²¹ Pensam que aquest apartat del nostre treball és només una mostra, sense cap pretensió d'exhaustivitat. Caldria fer ús de mitjans informàtics que, a partir de la digitalització de tota l'obra poètica del P. Colom, permetessin esbrinar les concordances amb els mots que es troben al *Glossari...* Nosaltres ho hem fet a partir d'una simple lectura.

n'hi ha que fan referència a conceptes abstractes i que són característics del llenguatge de Ramon Llull ('fortitud', 'llangor', 'foscura', 22; 'denejat', 30; 'remembràs', 52; 'sutzura', 30 i 72; 'llanguiment', 121; 'desconhorta', 128; 'puritat', 135; 'claredat', 136; 'art', 138; 'cobejança', 150; 'fretura', 200; etc.). En aquests casos ja no sembla tan arriscat atribuir-los a la influència de Llull. Encara que ens sembla que en menor freqüència, en altres poemaris també trobam mots referenciats al *Glossari...* com 'fontana' (*Requestalles*, 59 i 79), 'amament' (*A posta de sol*, 44), 'ivarçosament' (*Rebrots*, 49), 'avolesa' (*Encara no*, 15), 'cadarn' (*Doncs quan?*, 52) o 'pèlag' (*Quan ELL voldrà*, 65).

A més, a «Adhesió», de *Les rebutjades*, empra l'expressió 'raons necessàries' (62), únic cas en què cita uns mots característics de Llull sense posar-los entre cometes, tot fent-los-se seus. El segon apareix al poema «Els meus pecats», d'*Encara no*, on apareix el mot 'vult' (15), de què el franciscà en una nota ens explica l'etimologia i el significat, el documenta en el *Llibre de Contemplació* i ens remet a la seva entrada en el *Glossari General Lul·lià*.

Creiem que aquesta breu mostra és ben representativa de l'ús equilibrat que el P. Colom fa dels mots de procedència lul·liana, que mai no entrebanquen la lectura dels seus versos, ni li donen un caràcter arcaic o artificios.

4. Cloenda

La poesia del P. Miquel Colom Mateu, tot i la seva extensió, és poc coneguda, no ha gaudit de la difusió que mereix i no ha estat estudiada en profunditat. Colom va donar a conèixer la seva obra poètica ja a la vellesa. Aquest fet, juntament amb la humilitat amb què s'hi va acarar i amb el declivi de l'Escola Mallorquina a partir de 1960, potser ocasionaren aquest oblit immerescut.

En canvi, és més coneguda la seva labor en el terreny del lul·lisme, especialment en l'estudi del vocabulari lul·lià. Com no podia esser d'altra manera, Llull també és present en l'obra del franciscà. Ho és en poemes que parlen del Mestre o que l'al·ludeixen, en temes de clara filiació lul·liana, en citacions que acompanyen alguns poemes i en alguns mots i expressions que, ocasionalment, s'escolen en els seus versos. És cert, que la presència de Llull en la poesia del P. Colom és molt puntual, però això no vol dir que no sigui molt significativa.

Bibliografia

- CIFRE, Bernat, «Pre-data per a una “post-data”» dins COLOM MATEU, Miquel: *Postdata*. Mallorca, 1988, pp. 7-12.
- COLOM MATEU, Miquel: *Veü de l'edat. Poesia*. Mallorca, 1975.
- , *A Lia. Poesia en llengua d'ella (Apèndix a VEÜ DE L'EDAT)*. Mallorca, 1975.
- , *A posta de sol. Poesia*. Mallorca, 1980.
- , *Poemes de senectut*. Mallorca, 1982.
- , *Talaiots. Poesia*. Mallorca, 1982.
- , *Requestalles*. Mallorca, 1983.
- , *Apèndix. Poesia*. Mallorca, 1984.
- , *Darrers batecs. Poesia*. Mallorca, 1985.
- , *Encara no. Poesia*. Mallorca, 1986.
- , *Doncs quan? Poesia*. Mallorca, 1986.
- , *Quan ELL voldrà. Poesia*. Mallorca, 1987.
- , *Les rebutjades. Amb unes petites memòries inicials*. Mallorca, 1987.
- , *Rebrots. Poesia*. Mallorca, 1987.
- , *Postdata. Poesia*. Mallorca, 1988.
- , *Postdata II. Poesia*. Mallorca, 1989.
- , *Darrera voluntat. Poesia*. Mallorca, 1990
- HAUF VALLS, Albert, «El P. Miquel Colom TOR. Record d'un temps i d'un mestre estimat». *Associació d'antics alumnes. Col·legi Beat Ramon Llull –Inca–* 23, 2012, pp. 3-12.
- , «Fra Miquel Colom Mateu, TOR. 1901-1999», *Estudis Romànics* 23, 2001, pp. 421-424. [Reeditat a *Temes mallorquins*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010, pp. 431-438].
- LLULL, Ramon, *Llibre d'Amic i Amat*. Edició crítica d'Albert Soler i Llopart. Barcelona, Editorial Barcino, 1995.
- MIRALLES I MONSERRAT, Joan, «Investidura de Fra Miquel Colom i Mateu (1900) com a doctor *honoris causa* de la UIB». En *Discursos per la llengua*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat y Universitat de les Illes Balears, 1999, pp. 212-266.
- ROLDÁN, Fausto, «Bibliografia lul·liana de dos filòlegs: Francesc de B. Moll i Miquel Colom», en *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*. Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, 1990, pp. 115-119.
- ROSSELLÓ BOVER, Pere, «Del verger lul·lià, unes versificacions del *Llibre d'Amic e Amat* del P. Rafel Ginard i Bauçà», *Estudis baleàrics*, 62-63, 1998-1999, pp. 145-152.
- , «La figura de Ramon Llull en la poesia mallorquina de la Renaixença», *Taula. Quaderns de Pensament*, 37, 2003, pp. 113-131.
- , «Los franciscanos de Mallorca y el lulismo durante la posguerra: la aportación de Rafel Ginard Bauçà, Miquel Colom Mateu y Miquel Tous Gayà», *Archivo Ibero-Americano*, 282, 2016, pp. 319-344.
- , *Ramon Llull en la literatura contemporània*. Mallorca, Lleonard Muntaner editor, 2019.

TRIAS MERCANT, Sebastià, «Introducció», en *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*. Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, 1990, pp. 7-10.

———, «Colom Mateu, Miquel», en *Diccionari d'escriptors lul·listes*. Mallorca: Universitat de les Illes Balears i Universitat de Barcelona, 2009, pp. 114-116.

56. PRESENCIA TEXTUAL DE RAMON LLULL EN IGNACIO DE LOYOLA (LA GUIA MAGISTERIAL DEL PADRE BATLLORI)

JOSEP M^a BENÍTEZ RIERA

Pontificia Università Gregoriana

In memoriam del padre Batllori a quien debo agradecer su alentadora prudencia en orientarme para que publicase, algún día, lo que ahora me atrevo a comunicar. Sirva, a quien lo lea, para admirar la grandeza de dos hombres singulares, coincidentes en promover el bien de los humanos. Tanto la grandeza del medieval Ramon Llull, genio irrepetible; como la de Ignacio de Loyola, el moderno, maestro iniciático en excitar en las personas el deseo de alcanzar su fin supremo: conseguir «en todo amar y servir a su divina majestad».

A modo de introducción

Agradezco la invitación del profesor Rafael Ramis, quien me propuso participar en este volumen con una aportación personal bajo el título «El padre Miguel Batllori y el lulismo». Acepté, pero debo añadir que lo hice gracias a tres oportunos contactos previos.

El primero fue con la doctora Lola Badia, pasados algunos años del fallecimiento del padre Batllori (2003). La llamé con el fin de recabar información fiable a propósito de algo publicado por Batllori en 1999: «Desde el segundo decenio del siglo XX diversos autores han notado ciertas coincidencias entre los Ejercicios espirituales de san Ignacio y las obras de Ramón Llull». Su respuesta me resultó muy útil. Aludió a «discusiones y polémicas», sobre las que ahora no voy a entrar, pero que me orientaron. Se refirió a un artículo titulado Los jesuitas y el lulismo, que le había enviado el jesuita Juan Nadal Cañellas, siendo ella directora de STUDIA LUL·LIANA; lo leyó, y juzgándolo óptimo lo publicó (apareció como póstumo en 2016, puesto que el autor había fallecido). Ella, además, tuvo la amabilidad de enviarme este artículo, ignorado por mí, que comienza partiendo de la misma afirmación de Batllori, la que había motivado mi consulta a la profesora. Nadal presenta a Batllori como lulista «eminente casi definitivo», lo cual me eximía a mí de volver sobre el tema, pero me daba pié para poder tratar de exponer el caso particular de una concreta presencia textual de Llull en Ignacio de Loyola.

El segundo contacto fue distinto. Basándome en conversaciones mantenidas con la doctora Júlia Butinyà sobre temas relacionados con el Humanismo cristiano, visto como una de tantas constantes en la historia europea, le comenté si sería oportuno que me centrara en este aspecto particular del magisterio luliano de Batllori, vivido por mí de cómo «hallé» esta presencia textual de Llull en san Ignacio. Y cómo impliqué a Batllori para que me guiase en verificarla. La doctora Butinyà me animó a proponer esta historia.

Aprecio mucho mi contacto con el catedrático Pere Villalba i Varneda. Se produjo al haber culminado yo la lectura de un libro suyo notable. Se trata de su bien documentada síntesis de la cosmovisión de Llull publicada como *Ramon Llull. Escriptor i Filòsof de la Diferència* (Universitat Autònoma de Barcelona, 2015). Al profesor Villalba, lulista sólido, le hablé posteriormente de la «presencia textual de Llull en Ignacio de Loyola». Me atendió y me ayudó. Porque aceptó, con conocimiento de causa, lo que presentaré como conclusión final del presente escrito. A él agradezco, además, que me facilitara el contacto con otro especialista en lulismo, el doctor Fernando Rodríguez Reboiras, autor del clarividente *Ramón Llull. El mejor libro del mundo*, a quien debo otras múltiples conversaciones que han estimulado mi osadía de escribir sobre Llull, a pesar de ser yo un advenedizo en esta materia. Su respuesta a mi consulta no pudo ser mejor: «su descubrimiento es importante». Y añado que su contagioso entusiasmo vital por Ramón Llull, nuestro «gran filósofo de la diferencia», me dio alas para presentar mi propuesta, lo antes posible, a la comunidad científica.

Ahora bien, el empujón decisivo para publicar como realidad la presencia textual de Llull en san Ignacio me lo dió la edición crítico-filológica de la obra *Mil Proverbis*, un resultado muy logrado de la tesis doctoral de Francesc Tous Prieto, dirigida por el profesor Joan Santanach, defendida en 2015. Porque la publicación de este texto luliano, en 2018, por el mismo Tous, constituye la base documental científicamente sólida sobre la que apoyar la realidad de la presencia de Llull en san Ignacio.

PRIMERA PARTE: LLULL SE ME HACE VIVO EN ROMA

1. Una sorpresa inicial

Ocurrió hacia el mediodía de una soleada mañana de la suave *ottobrata* romana de 1987. Estaba curioseando en Porta Portese la atractiva mezcla de objetos raros, estatuillas, cámaras fotográficas, máquinas de afeitar, floreros y jarrones, relojes de todo tipo. Me llamó la atención un librito encuadernado en pergamino, antiguo, algo sucio, y leí en su dorso: «Prouerbis del B.R.L.». Me agaché, lo abrí y pude leer:

BEATI
 RAYMUNDI
 LVLLI DOCTORIS ILLVMINATI,
 & Martyris
 LIBER
 DE MILLE PROVERBIIS
 LATINA SIMVL ET LEVOMICEN
 si lingua nunc primum editus
 PALMAE MAJORICARVM ANNO
 1746.

Superiorum permissu.

* * * * *

Ex Typis Michaelis Cerdà & Antich,
 & Michaelis Amoròs Typogr.

Enorme sorpresa. ¿Un «inédito» de Llull publicado en 1746? Raro, intrigante. Observé que el tendero me estaba mirando. Cerré el libro con normalidad. Acordé la compra: «Senta caro, ¿quanto ne vuoi? ». Un precio irrisorio en liras. «Prego! Grazie» y se las di.

Aquella rareza tenía que ir a mostrársela de inmediato al padre Batllori. Porque había sido él quien desde 1964, me había introducido en Llull. Siempre me agradecía cuando podía llevarle cualquier novedad luliana. Conocía su voracidad en gustar todos los frutos producidos por el genial mallorquín medieval. Ahora podría ofrecerle una exquisitez.

2. De la sorpresa al impacto

Observé bien el libro. Se ajustaba a lo enunciado: proverbios y más proverbios, ¿mil proverbios? Volví al principio. Salté las páginas introductorias y leí el comienzo antepuesto por Ramon Llull a su *Llibre de Mil Proverbis*. Sólo una página. Sus palabras me provocaron un fuerte «choque emocional». Las asocié de forma fulmínea con otras, las «mismas», del bien cincelado «Principio y Fundamento», antepuesto por Ignacio de Loyola a sus *Ejercicios espirituales*. Texto que me sabía de memoria desde mis 16 años.

¿Sería posible? Textos similares. Frases equivalentes; palabras parecidas, unas iguales, otras sinónimas, alguna omitida. Llamativa coincidencia textual. Aunque más impactante la similitud argumental. Un hecho innegable.

Todo jesuita, buen conocedor del Principio y fundamento ignaciano, advertiría, de inmediato, esta «coincidencia». Sin embargo, para la inmensa mayoría de personas, aún las de mayor cultura, resultaría difícil captarla por desconocimiento del texto ignaciano. Dificultad muy comprensible supuesto el ámbito reducido de quienes hayan podido haber leído y/o conocido los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. Invito al experimento. Me he permitido transcribir los dos textos completos, en paralelo:

TEXTO DE LLULL:

Con l'Hom sia creat per conixer é membrar é amar é honrar é servir Deu, per assó fem aquests Mill Proverbis ab que donem doctrina, **com Hom se sâpia haver a la fi á la qual es creat**. Com sia açó, que Proverbi sia estrument, qui breument certifich veritat de moltes coses; é car les maneres sien moltes é diverses, ab les quals **es hom molt tengut d'amar é honrar Deu, é d'haver caritat á simeteyx é á son pruysme: per açó fem molts Proverbis** é diverses maneres, ab les quals pot hom haver materia á parlar de totes bones costumes, donant per ells exempli al comensament de ses paraules.

TEXTO DE SAN IGNACIO:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma; y las otras cosas sobre la faz de la Tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanmto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no está prohibido; de tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.

La lectura de los dos escritos permite captar la doble similitud: tanto de palabras como de estructura conceptual argumentativa.

3. De la euforia al realismo histórico-crítico

Este hecho me obligaba a un preciso examen. Primero, este hecho era «algo» desconocido para mí. Nunca lo había oído mencionar por nadie, durante mi larga y progresiva formación sobre san Ignacio y sus *Ejercicios espirituales*, desde que me

vinculé a la Compañía de Jesús en 1955. Tampoco había leído nunca nada sobre esta coincidencia textual en las publicaciones históricas propias de la misma Compañía y nada en obras surgidas al margen de la Compañía, ni en las favorables a ella, ni en las contrarias a la fundación ignaciana. Y todavía había «algo» mucho más intrigante para mí: jamás había oído mencionar esta **coincidencia textual**, de labios de mi maestro en lulismo, el padre Batllori, hasta que leí la frase publicada en 1999, que insinuaba «diversos autores han notado ciertas coincidencias entre los EE.EE de san Ignacio y las obras de R. Llull».

Segundo, resultaba imprescindible localizar alguno de los manuscritos de los Mil Proverbios de Llull. O simplemente alguna de las posibles copias de dicha obra anteriores al período de vida de Ignacio de Loyola (1491-1556). Digo esto porque es obvio, que resultaba imposible que san Ignacio (en el siglo XVI) hubiese podido haber conocido las palabras de Llull si sólo hubiese existido este manuscrito inédito hasta 1746 (en pleno siglo XVIII). Elemental. Asunto concluído a no ser que hubiera existido, como mínimo, otra copia.

Y puestos a especular, surgían imaginativas problemáticas ¿Presencia cualitativa de Llull en Ignacio de Loyola? Más allá de la coincidencia textual. ¿Posible pervivencia del «enfoque argumental luliano» en los Ejercicios ignacianos? Incognita, y si posible, ¿dónde pudo Ignacio haber conocido el texto de Llull?; ¿cuándo, en qué momento de su vida? Y todavía más interrogantes. ¿Dónde y cuándo lo tuvo presente para incorporarlo al texto de su Principio y fundamento?

4. Verificaciones sobre la edición de 1746

Se imponía una rigurosa verificación: examinar el asunto en su realidad objetiva. De momento, me pareció que el primer paso a dar consistía en obtener una pertinente información, disponible a mi alcance, sobre «el libro de 1746 en sí». ¿Era fiable?

a) Realidad externa del ejemplar hallado

Aspecto: Sus medidas externas: encuadernado mide 14,7 x 10,4 cms.; el cuerpo interior impreso mide 10,4 x 10,00 cms.; tiene un total de 211 páginas.

La portada: Da por sentado que Llull era considerado Beato, justificándolo con el apelativo de Mártir. Lo califica de «doctor iluminado». Especifica que el libro ha sido editado en Palma de Mallorca, en la tipografía de Miguel Cerdà y Antich y de Miguel Amorós, en 1746. Una particularidad no impresa consiste en una nota manuscrita con clara caligrafía: Del simple uso de fr. Pedro Crespí, que atestigua quién fuera su «propietario», un fraile. Información clave la proporciona la expresión «Superiorum permisum», de suma importancia, porque en el siglo XVIII

proporcionaba la seguridad de no ser un libro: ni herético (contrario a la fe católica), por un lado; ni subversivo o «contrario a las leyes del Estado», por otro. Alude así a las dos «Censuras» preceptivas.

El texto: Las primeras 28 páginas, sin numeración, las ocupan tres escritos: las dos censuras y un «aviso». Sigue en la página derecha otra portada, bilingüe, y a continuación va el texto de los Mil Proverbis. En las páginas de la izquierda se transcribe el original lemosín (catalán), impreso en letra cursiva; en las pares, pero con ordinal impar, va la versión latina en letra regular redondilla. El texto ocupa 175 páginas, dividido en 52 capítulos numerados con cifras romanas. Cada capítulo contiene una cantidad variable de proverbios: 31 capítulos integrados por 20 proverbios, y 21 capítulos oscilando entre 18 y 22 proverbios. Al final del último capítulo y del último proverbio, se especifica la autoría y se data la obra de Llull:

Aquests Proverbis féu é dictá Maestre Ramon Llull de Mayorca venent d'oltra mar en l'añy [Sic] de nostre Senyor Deus Jesu-Christ MCCCII/ / Haec Proverbia fecit ac dictavit Magister Raymundus Lullus Majoricanus veniens ab ultramari. Anno Domini nostri Jesu-Christi MCCCII.

El índice ocupa 6 páginas. Cierra toda la impresión una comprensible nota de «Errata sic corrige in levomicensi. In latino», que ocupa las dos páginas finales.

b) El libro autoproclama su ortodoxia y su legalidad

Las dos palabras «*Superiorum permisu*», ya destacadas, son la autojustificación de la veracidad y legalidad del libro. Basta contextualizar la edición del libro en una época en la cual poner estas palabras de modo fraudulento hubiese llevado a los editores e impresores a un doble proceso canónico y civil, con graves penas condenatorias de orden eclesiástico y de fuero civil. Doy un breve resumen de los dos permisos:

Censura eclesiástica: acredita la autoría luliana del Liber de mille Proverbij. Ocupa 344 líneas, en diez páginas sin numerar. Alude al parecido con los «proverbios de Salomón», lo cual justifica el tono sapiencial y panerético usado por Llull, que lo convierten en un libro útil para que cualquier persona. Así lo puede llevar consigo como «compañero consejero» y guía de viaje («comes & dux»), tal como suele decirse «ven conmigo» («ac ut dici solet, Vade Mecum»). Esta aprobación la firma fray Antonio Perelló con fecha: «Die 3. Februarij Anno 1746», cerrada con el preceptivo «Imprimatur».

Censura civil: ocupa 35 líneas, firmadas por Agustín Antich de Llorach, de la Universidad Luliana de Mallorca y Consultor de la Santa Inquisición, en función de «Comisionado» del Regente de la Audiencia de Mallorca. Atestigua que ha leído el Liber de mille Proverbij. Testifica que no contiene nada que atente contra

los derechos del rey, de las leyes del Reino o desvie a los lectores de la piedad religiosa y de las buenas obras. Al contrario, es digno de ser apreciado. Concluye con el preceptivo: «Palma, y Noviembre 1º de 1746. Imprimase. Sierra Reg[ente]».

c) El libro autojustifica su veracidad

A las dos aprobaciones añaden los editores un «Monitvm ad lectorem» (ocupa 10 páginas). Equivale a lo que hoy denominaríamos «realidad historiográfica». Es decir, el texto situado en su propio contexto. Pieza clave para comprender la razón por la cual el texto dictado por Ramon Llull en 1302, alguien lo iba copiando y de aquella primera transcripción se sacaron una o más copias. Una de las copias quedó inédita, dicen. Esta copia manuscrita la encontraron «ellos», los editores. Afirman que la hallaron en un códice conservado por los dominicos de Palma de Mallorca, que incluía otras obras de Llull. Atribuyen el escaso conocimiento del texto luliano a una omisión del editor Ivo Salzinger (1669-1728). Ellos lo publican para rescatarlo no solo del olvido sino de la confusión surgida por el parecido con algunos títulos de otros escritos de «proverbios» lulianos. Algunos (se lamentan los editores) habían confundido esta obra con otro *Liber Proverbiorum* [Sic] redactado en Roma el año 1292, cuando Llull todavía no había dictado los *Mil Proverbis*. Emplean esta locución:

«B. Lullus in istius Prologo, supponens se alia Proverbia fecisse, dicit se proponere plura, quia multi sunt modi, quibus tenemur ad diligendum Deum, nosmetipsos, & proximum».

Los editores justificaban así la veracidad de su audacia editorial. Completa el *Monitum* una Nota con doce precisiones complementarias.

5. Verificación historiográfica

¿Qué rastro dejó este libro de 1746 en el mundo de la cultura? Disponía en mi despacho de la útil *Bibliografía de les impressions lul·lianes*, de Elías Rogent y Estanislau Duran, prologada por Ramón D'Alós-Moner, autoridad luliana muy apreciada por Batllori, y pude comprobar la autenticidad de la edición de 1746:

Cuatro libros de proverbios escribió Ramon Llull. El *Liber de Proverbis* acabado en Roma el año 1296, el más extenso de los cuatro, cuyo texto catalán no se ha publicado nunca. [...] En cambio, su versión latina se estampó íntegramente en Barcelona el año 1493 y en Venecia el año 1507, [...]. Los *Proverbis d'ensenyament* o rimados, publicados por Morel-Fatio. El *Nou libre de Proverbis*, del cual habla el sr. Rubió i Lluch, **hasta ahora desconocido y perdido** y escrito en Montpellier, 1307-1309?, para la educación de los hijos de Jaime II. **Finalmente, el *Libre de mil Proverbis* [Sic], escrito en alta mar de vuelta de Chipre el año 1302. La primera edición que**

se hizo de este libro es la que el año 1746 publicaron en Mallorca los srs. Miquel Cerdà y Miquel Amorós, con la versión latina literal a la vista. [...] La edición fue censurada por Fray Antoni Perelló y por el agustino Antich de Llorach.

Queda claro: cuatro «libros distintos» de Llull **incluyen** en su título la palabra «proverbios». Dejando a parte los tres primeros, en sus diversas modalidades de años, versiones y ediciones, interesa retener que «esta copia manuscrita concreta»: Libre de mil Proverbis, se editó por primera vez en 1746. Referencia bibliográfica útil.

Otro dato para situar correctamente este ejemplar, lo obtuve al consultar el volumen publicado por Batllori en la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), el año 1948 con este título: Ramon Llull. Obras literarias, de 1.167 páginas, logro editorial que afianzó el prestigio de Batllori como autoridad lulista. Justamente gracias a este volumen había leído yo por primera vez obras de Llull y lo conservaba. Me informó porque hallé que su colaborador, el académico Salvador Galmés, sintetizaba:

...en septiembre de 1301 [Llull] escribía la interesante Retorica nova en el monasterio de San Juan Crisóstomo, de aquella [...] isla de Chipre. El clima malsano le originó una enfermedad [...]. Fue a convalecer en Famagusta, donde halló cordial acogida en el gran maestre de los templarios. Allí escribió [...] el Libre de natura, ensayo de física, e inmediatamente se trasladó a Armenia [...] componiendo [...] el tratado De ço que deu home creure de Déu. Al poco regresó de aquel viaje fantástico [...], **y en el mar, viniendo de Ultramar en el año 1302, escribe los Mil proverbis, muchos de ellos de carácter popular** (En p. 29).

En el mismo volumen, se publica una Bibliografía lulista, firmada M.B. [Miquel Batllori]. Que la redacción es suya lo evidencian las apostillas propias de su estilo, inconfundible, y los comentarios eruditos, típicos de su agudeza:

Uno de los obstáculos —y no el menor— con que tropiezan los estudiosos del lulismo suele ser **la dificultad de orientarse en el maremágnum cada vez más ingente de la bibliografía luliana. Mal pueden orientarle a salvar esa dificultad los repertorios bibliográficos corrientes: sus afanes por ser exhaustivos, más bien le ayudan a desorientarle.** Adrede se omiten, pues, muchísimas referencias a obras y estudios —de gran mérito no pocas veces— a los que el lulista ha de llegar tras una larga y aun penitencial peregrinación bibliográfica. Aquí, empero, hallará dónde encontrarlas [...]. Además, se procura acompañar cada cita con unas breves palabras sobre su contenido y su valor, lo cual ahorrará muchas búsquedas y consultas inútiles.

Pues bien, la primera obra que abre dicha bibliografía incluye un «L. de mil proverbis»:

«1. OBRAS DE RAMON LLULL. 1. Textos catalanes. Obras de R. L.: L. Gentil, L. de la primera e segona intenció, L. de mil proverbis, ed. J. Rosselló y M. Obrador (Palma, 1901). [Batllori afirma:] “Esta colección, con prólogo y notas en castellano, y no muy esmerada críticamente, se suspendió para dar paso a la siguiente”. [...] 2. “Obres de R. L., edició original”. [Batllori la comenta así:] **“Es la edición básica de las obras catalanas completas de R. L., preparada sobre los mejores mss., si bien una reedición de los primeros tomos, ya agotados, exigiría una rectificación de los mss”**».

Tuve a mano también el artículo de otro acreditado especialista en fuentes ignacianas, Manuel Ruiz Jurado, con quien había trabado una simpática relación en 1964, cuando fuimos compañeros en la Casa de escritores de Roma. Su largo artículo Hacia las fuentes del principio y fundamento de los Ejercicios, (1977, revista GREGORIANUM), lo tenía fotocopiado y lo releí. Facilito aquí su prudente planteamiento inicial:

El problema de las fuentes de los Ejercicios ha atraído la atención de teólogos e historiadores de la espiritualidad [...]. En realidad todos vienen a estar de acuerdo con el resumen de Suárez, que refiriéndose al auxilio especial de Dios y a la experiencia de san Ignacio como al origen principal del libro, reconoce que en su contenido doctrinal, «omnia sunt aut principia certa et dogmatica, aut doctrina theologorum magis recepta fuere desumpta».

Planteamiento correctísimo. No me compete dar mi opinión aquí sobre el presupuesto teológico que inspiró a Francisco Suárez para recurrir al «auxilio especial divino» como uno de los orígenes principales (¿inspiradores?) del libro de las Ejercicios. En lo que sí considero que se puede estar de acuerdo con el eximio doctor es en afirmar que todo en el libro son o principios dogmáticos ciertos, seguros, o doctrina común de los teólogos.

Considero muy adecuada, también, la distinción que Ruiz Jurado propone para acertar en discernir correctamente la naturaleza de las «posibles fuentes» que estudia (como precedentes) al texto concreto del Principio y fundamento, porque establece lo siguiente:

Más [...] que de fuentes de redacción, de donde san Ignacio tomara fragmentos [...] habría que hablar de fuentes de inspiración y formación de las ideas ignacianas.[...]. El caso particular del Principio y fundamento requiere ser abordado con especial apertura de mente, pues constituye una pieza **sui generis** en los Ejercicios. Su redacción presenta unas características de elevación abstracta y expresión cuasi lapidaria, que la diferencian bastante de casi todo el resto [...]. Presenta [...] una exigencia especial de contar con la posibilidad de ambos tipos de fuentes, de inspiración y de redacción.

Mejor no se podría decir. Pero en el cuerpo restante de todo el estudio realizado con maestría investigadora, prudente y cautelosa formulación de conclusiones, no cita nunca al beato Ramon Llull. Ni siquiera para rebatirlo. Llull no aparece ni como «personalidad» en sí, ni como autor de ninguna de obra. Omisión luliana total.

6. El «prólogo» luliano y «el principio y fundamento» ignaciano.

Sí que nos interesa cotejar los dos textos. El texto ignaciano a pesar de no usar las palabras «conocer, recordar, amar y honrar» sí que usa otra palabra, muy empleada por Ignacio de Loyola en sus escritos. Esta palabra es «alabar», verbo activo, que presupone e incluye el «conocimiento, el recuerdo, el amor y el honrar» sintetizado en la otra expresión equivalente «amar proclamando la gloria de Dios sirviéndole». Enunciado que retoma san Ignacio al final de los Ejercicios espirituales con su totalizante Contemplación para alcanzar amor. La palabra «alcanzar» empleada ya en la versión castellana original, la conocida como «versión Autógrafa», viene traducida, en la posterior versión latina llamada «Vulgata», por el verbo activo «Excitandum», matiz dinámico-activo, bien señalado por el jesuita Josep M^a Rambla en su comentario a una edición de los Ejercicios Espirituales, publicada en 1990.

Las expresiones: «Para **alcanzar** amor» y «**Excitar** el amor» son de una extraordinaria fuerza de acción finalística, típica propuesta ignaciana para que la persona ejercitante aprenda a **gozar del amor**. Tarea espiritual fruto de los Ejercicios. Tarea muy personal de cada sujeto positivamente ejercitado que deberá ir desarrollando, sucesiva y continuamente, a lo largo de toda su vida restante a partir de esta fundamental experiencia espiritual, ascética y/o contemplativa, viviéndola como una gracia de haber suscitado su propia actitud interior creciente para «alcanzar» el nivel místico del contemplativo en la acción. Nivel superior personalizado, intransferible, desde el cual «pueda en todo amar y servir a su divina majestad». Todo ello expresado en aquella formulación sintética, típica de san Ignacio, que proclama la finalidad última de todo jesuita y de toda la Compañía de Jesús: «ad maiorem Dei gloriam» (A.M.D.G.).

Dinámica que vendría a expresar la coincidencia de fondo de la fe cristiana (la doctrina o el cuerpo de sabiduría espiritual, según Llull), de una fe –no meramente como argumentación racional– percibida como don de Dios (don o gracia), recibido por ambos, Llull e Ignacio, en sus análogas experiencias de radical conversión interior. Los dos cuentan como fueron sus cumbres de Iluminación, uno en el monte de Randa de Mallorca, el otro absorto viendo el fluir del río Cardoner a su paso por Manresa. Experiencias tan profundas que los marcaron para siempre, como nos narran ellos mismos en sus declaraciones autobiográficas, dictadas por

ambos a finales de sus vidas. Experiencia iluminadoras convertidas en núcleo de su inquebrantable fe, vivida tanto por el «medieval» Ramon Llull como por el «moderno» Ignacio de Loyola, con firme proyección evangelizadora, proselitista, contemplativa en la acción, de «consolación» mística. Todo dirigido al servicio de Dios y de los prójimos.

Ignacio, además, añade al texto luliano dos elementos propios muy suyos: uno, su conocidísima frase «y mediante esto salvar su alma» y otro, su toque de elevado humanismo antropocéntrico de la incipiente época moderna reformista, muy renacentista, cual es «las otras cosas sobre la faz de la Tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado». Frases que provocaron posteriores discusiones teóricas y algunas crueles críticas, que aquí no voy a desarrollar. Únicamente señalo que significan que cada texto se hace comprensible en su contexto. Llull medieval es teándrico total: Dios fin absoluto del hombre. Ignacio, el moderno, coetáneo del renacentismo humanista epocal, destaca tanto al hombre singular «no absoluto, sino relativo», como al Dios creador, absoluto. Humanismo imperante según el cual cada persona es libre, responsable de su «salvación personal», también del recto uso de «todas las cosas» o la Naturaleza, dadas al hombre para alcanzar su fin trascendental. Salto a la actualidad: ¿Un anticipo de la conciencia ecologista del mundo de postmoderno?

Concluyo con un apunte. En el supuesto que se pueda dar por seguro que Ignacio de Loyola pudo haber conocido, comprendido y memorizado el escrito de Ramon Llull es razonable abrir otro interrogante mayúsculo. Formulado brevemente sonaría así: ¿Podemos afirmar que se da una continuidad de nivel «ideológico» de lo escrito por Llull en autores posteriores? No sería la primera vez que la figura de Llull ha sido vista como «precedente creación mental» de diversos pensadores, que siendo posteriores en cuanto a la época, han retomado las creaciones lulianas como estímulo de nuevas aportaciones. Esta constatación cultural la proponía mi admirado profesor, el jesuita Eusebi Colomer. Fui alumno suyo de 1959 a 1962 cuando él impartía la asignatura, fríamente enunciada como HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, que él convertía en apasionante relato de continuidad evolutiva: «historia de las ideas». Anoto la referencia de esta publicación: *De la Edad Media al Renacimiento*, Editorial Herder (Barcelona, 1975). Son estudios monográficos como indica el subtítulo: Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico de la Mirandola que razonan la influencia de Llull en dichos autores. Colomer advierte en el prólogo, que ha reunido en un solo volumen sus investigaciones sobre la pervivencia de las «ideas» de Llull en estos pensadores y se justifica declarando que, siguiendo a Hegel:

[estaba convencido del sentido de] continuidad creadora, propia del acontecer cultural [...] Sin pretender negar ni disminuir en nada la parte esencial que en la

marcha de las ideas corresponde al genio y al esfuerzo creador de los grandes pensadores, es un hecho que [...] se cumple [...] el dicho [...] de que uno es el que siembra y otro el que siega [...]. El interés de estos trabajos reside en que ponen de manifiesto, con la evidencia de los datos históricos, cómo una serie de concepciones en torno a Dios, el hombre y el mundo y al hombre [...] han pasado [...] del pensador catalán [Llull] al alemán y de éste al italiano.

Por lo explicitado hasta aquí, no resultará nada extraño, pues, que desease compartir cuanto antes mi «hallazgo» con el padre Batllori. No sólo para comentar el «descubrimiento» del libro de 1746, sino como apertura orientada a desvelar muchas dudas entorno a una temática nueva para mí. Proyecté recurrir a su guía, lo antes posible, tan pronto como él pudiese recibirme a su regreso a Roma, previsto para la Semana Santa, del ya bien entrado año 1988.

SEGUNDA PARTE: LA GUÍA MAGISTERIAL DEL P. BATLLORI

1. Primera consulta

Con ilusión fui a visitar al padre Batllori. Me recibió muy contento en su despacho. Sin preámbulos, dada la confianza, le conté la sorprendente e impactante **coincidencia textual**, «descubierta», entre los dos escritos de Llull e Ignacio de Loyola. Hecho cultural que presuponía el conocimiento, por parte de Ignacio, del prólogo con el cual Llull arranca su obra *Mil proverbis*. Porque el Principio y fundamento antepuesto por Ignacio a sus Ejercicios espirituales así lo evidencia. Le recité el texto luliano «en lemosín», tal como aparece en el libro editado en 1746, mi hallazgo. Me escuchaba receptivo hasta que cometí un impertinente error al preguntarle «¿por qué nunca nadie nos ha hablado jamás de esto?». Con rapidez respondió:

Suposiciones. Esto ya se planteó en los años veinte... Semejanzas entre Ignacio y Llull, sólo suposiciones. Todo publicado. Puedes leerlo, tienes los artículos en la revista MANRESA..., años veinte.

Pedí que me contara lo que sabía. Prosiguió dándome una lección de historia de la historiografía sobre este «tema problemático». Destaco sus puntos clave:

1º. Trataron este aspecto los jesuitas March y Puiggrós, en los años veinte, y luego José Sabater, en 1956, en artículos publicados en la revista MANRESA.

2º. El de Sabater «te interesará más», ya que lo publicó con motivo del cuarto centenario de la muerte de san Ignacio, «motivo por el cual [dijo] yo también publiqué el número monográfico *Commentarii ignatiani*. 1556-1956, como sabes. Invité a las mejores plumas para recabar sus artículos». Destaco esta afirmación, porque me la dirigió con énfasis: «Repasa el número extraordinario de 1956». Se

refería al ejemplar de la revista ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU, de la cual fue director. Suponía que yo debería recordar bien este volumen, que yo ignoraba. Él le daba mucha importancia, ya que me dijo que invitó a académicos no jesuitas. En efecto, luego pude comprobar las colaboraciones de Dom Anselm Maria Albareda, Prefecto de la Biblioteca Vaticana, creado cardenal; la del doctor Gregorio Marañón y la de Sáinz Rodríguez; la del jesuita Hugo Rahner, historiador, acreditado investigador de las fuentes ignacianas, razón por la cual en aquella época preconciliar era más famoso que su hermano, el teólogo Karl Rahner quien gracias al concilio Vaticano II alcanzó mayor notoriedad. A destacar el estudio del jesuita Victoriano Larrañaga sobre fuentes de los Ejercicios, por su novedosa orientación historiográfica, derivada de la corriente revisionista del padre De Guibert.

3°. Sobre March, dijo: «Mira allí», indicándome unas cajas de cartón apiladas en una esquina de su despacho, «son cosas del padre March. Papeles suyos. Puedes quedártela. Encontrarás papeles sobre este tema».

4°. Siguió refiriéndome sus aportaciones en el campo del lulismo, cuando pudo recorrer Bibliotecas y Archivos del norte de Italia, aprovechando su «exilio» de España, como miembro de la Compañía de Jesús, declarada inconstitucional, según el artículo 26 de la Segunda República Española, decisión política que obligó a una gran mayoría de jesuitas a abandonar el territorio español.

5° Me recomendó repasar «los grandes» autores ignacianos, los de MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, y no apartarme de ellos. En fin, la erudición de Batllori, apabullante, que él dominaba por lectura directa de estos especialistas, bastaría para disuadirme de dar importancia a «ciertas semejanzas», justo como la que me había impactado. Tuve la sensación de que a él, mi relato le sonaba a un dejà vu.

2. Imprescindibles verificaciones

Dado el resultado de aquella sesión, me preguntaba: ¿habría leído el padre Batllori los *Mil Proverbis* de Lull? Porque, en realidad, durante todo el tiempo de su lección no aludió, ni por asomo, al texto concreto del prólogo a la obra *Mil Proverbis*, dictada por Lull mientras navegaba de Chipre a Génova en 1302. ¿Por qué razón?

De regreso a la Universidad Gregoriana iba pensando en todo esto y me propuse un plan concreto: primero localizar el material citado por Batllori y estudiarlo; segundo ampliar mis consultas a otros expertos. Llegado a mi despacho en la PUG, y tras abrir la caja de «las cosas» del padre March, lo primero que vi fue el artículo del padre Puiggrós. Luego, en la Biblioteca localicé, los otros dos publicados en MANRESA. Doy un breve resumen de los tres:

1º En 1926, el jesuita Josep Maria March (1875-1952), historiador y archivero, publicó *S. Ignacio de Loyola y el B. Ramon Llull. Semejanzas doctrinales*, de 18 páginas. Destaca las formulaciones lulianas que aparecen «textuales, no sólo semejantes» en el Principio y Fundamento, y en el texto inicial de *Mil proverbios*. Lo afirma con rotundidad. Y con valentía hermenéutica refuerza su afirmación copiando el proverbio 17, del capítulo 1º, de la misma obra: «busca tu fin en el fin de Dios». Prosigue detallando otras «semejanzas» de carácter espiritual unas, y otras de tipo conceptual. Todas constan en diferentes obras de Llull. Pero su aportación más relevante consiste en asegurar que existe **coincidencia textual** entre los dos escritos de san Ignacio y de Llull, señalados antes.

2º En 1927, el jesuita Luis Puiggrós (1851-1939) publicó el artículo, ya mencionado, bajo el título: «El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios N. S., y mediante esto salvar su ánima». Simple enunciado que no implica ninguna toma de posición acerca de si san Ignacio tomó las palabras de Llull, o no. Porque a Llull ni lo nombra en todo su escrito de once páginas. Cotejé el escrito publicado en MANRESA con el cuadernillo hallado entre los papeles del padre March, y pude comprobar que éste consistía en una simple «separata» con portada y tipografía distinta, equivalente a un opúsculo en el cual él hizo constar la frase: «con las debidas licencias», impreso en Bilbao por LA EDITORIAL VIZCAÍNA. Reafirma insistentemente, con poca novedad discursiva, lo que para él era absolutamente cierto: el texto del Principio y Fundamento es originalísimo de san Ignacio. Y esto es así [¿?] porque «lo repite» varias veces. Y basta. Por descontado ni la más mínima alusión al artículo del padre March, publicado el año anterior. Ni para refutarlo.

3º En 1956, el padre José Sabater (1913-1966) por su parte, coincide con March ya en el mismo título de su artículo *Analogías doctrinales entre S. Ignacio y Ramon Llull*, de 14 páginas. Se trata de una aportación original, sintética, de cotejo entre las dos personalidades, Ramon Llull e Ignacio de Loyola, a propósito del «cuarto centenario de la muerte del santo» (1556-1956). Comienza así su interesante escrito:

Nada, al parecer, tan antagónico como Ramón Llull e Ignacio de Loyola. Parece que hay un abismo insalvable entre el aventurero espiritual del medioevo y el sesudo organizador del Renacimiento, entre el filósofo-poeta del siglo XIII y el genial hombre de acción del s. XVI, entre el lírico autor de *Amic e Amat* y el formidable psicólogo de los Ejercicios espirituales. Pero esto a primera vista, solamente. Cuando se conoce de cerca a estos dos hombres extraordinarios se ve que tienen muchos puntos de contacto en su doctrina y aun en los azares de sus vidas.

Sabater prosigue estableciendo ocho analogías entre los dos autores, que aquí no copio, y concluye:

a demostración de tales analogías podría ser muy amplia, a base de muchísimos pasajes [...] de las más importantes obras ascéticas de Ramón Lull.

Da la lista de 12 obras famosas de Lull, pero no incluye los *Mil Proverbis*, que sería justamente la que sería demostrativa de una **coincidencia textual**. Esta no mención de los *Mil Proverbis* es muy parecida a la posición del padre Batllori: silencio absoluto de esta obra de Lull. ¿Sería un tabú cultural previo a cualquier mención de Ramon Lull? ¿Silencio «pretendido» o prudente no mención, o quizás ignorancia? Impensable un silencio obsequioso en un profesional de la crítica histórica. Pero postura demasiado igual a la que había observado en los padres Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases, Ricardo García Villoslada, Manuel Ruiz Jurado. ¿No queda claro? Lo cierto es que evitan aludir al padre March. Aquí Sabater ni menta uno de los casos más claros de **coincidencia** porque concluye con un abandono facilitón de reafirmar lo que publicó March. Sabater recurre a la excusa típica de quien o no sabe, o sabe demasiado, de quien no conoce o no quiere conocer... La tan recorrida retirada antes de entrar en un terreno peligroso. Porque concluye:

Los estrechos límites de un artículo nos obligan a dejar este interesante estudio para otra ocasión y a ceñirnos al análisis comparativo del **Principio y Fundamento**.

Salta al apartado correspondiente a este «análisis comparativo» estableciendo una declaración de principio de gran valor para nuestra argumentación:

...ahora sólo podemos limitarnos a la doctrina del famoso **Principio y Fundamento**, que según opinión general es lo más inédito y original en los **Ejercicios ignacianos**, pero que en realidad había ya tratado siglos antes Ramón Lull con una profundidad y amplitud sorprendentes.

Prosigue con la transcripción del texto completo de san Ignacio y vuelve a enumerar obras de Lull, destacando la cronología de cada una de ellas: 1272, 1276, 1282, 1283, 1289. Pero atención, no refiere nunca el escrito del año 1302, que es la fecha de los *Mil Proverbis*, obra que ni menciona, y concluye:

[las obras de Lull] contienen multitud de fórmulas y explicaciones del **Principio y Fundamento**. Dado su número y variedad, es imposible reproducirlas todas.

Otra excusa, aunque ofrece la cita de algunas obras lulianas, hábilmente escogidas, que le llevan a esta particular conclusión:

Pues bien, la objetividad histórica nos exige afirmar que [a san Ignacio...] le precedió, por lo menos en parte, el beato mallorquín.

3. Ulterior investigación bibliográfica

Me propuse aprovechar mis vacaciones veraniegas para investigar a fondo en la riquísima «Biblioteca Borja», en la sede de dos facultades eclesiásticas: la Facultas Philosophiae y la Facultas Theologiae a cargo de la Compañía de Jesús, en la

tranquila población de Sant Cugat del Vallés. A pesar de estar cerrada la biblioteca por vacaciones, fui extraordinariamente bien atendido por el hermano jesuita Vicente Burguera. Me facilitó, con permiso del director Antoni Borrás, el acceso a los libros registrados sobre Llull y san Ignacio, localizados en el «catálogo cartáceo». Conseguí 118 fichas para poder acceder a los libros.

Es de justicia consignar aquí mi agradecimiento a los dos jesuitas, tanto al director como a su ayudante. Recuerdo aquel verano de 1988 vivido con placentera búsqueda de lo desconocido y gratificante por el descubrimiento de tangible bibliografía. Fascinante trabajo oscuro lleno de emoción similar, quizás, a la que deben sentir los arqueólogos egiptólogos al poder recorrer el interior de una pirámide.

4. Resultados de mi investigación en Sant Cugat, verano de 1988.

Gracias a las 118 fichas fui hallando los libros. Inútil reportar aquí todo lo visto y controlado. Apunto alguna particularidad. Hallé una edición del siglo XVIII del autor Ramon Llull, titulada *Liber Proverbiorum. Pars secunda*, apud Petrum Ant. Capó, (Palma de Mallorca, 1738), singular joya luliana, aunque de redacción y contenido muy diverso de los Mil Proverbis. Otras dos fichas correspondían a un mismo libro de Ramon Llull, pero publicado en años distintos, y por consiguiente posible origen de confusiones: uno publicado a finales del siglo XIX y otro a comienzos del siglo XX. Incluían los *Mil Proverbis* coincidentes con el texto catalán de mi ejemplar de 1746, sin contener el texto latino, editados por Jerónimo Rosselló, uno en 1886 con el título *Obras de Ramón Llull. Libre de Gentil. Los tres savis. Libre de Mil Proverbis*, de 489 páginas, y el otro publicado en 1901 con título diferente: *Obras de Ramón Llull. Libre de Gentil e los Tres Savis. Libre de la Primera e Segona Intenció. Libre de mil Proverbis*, de 522 páginas. También localicé un ejemplar que contiene libros de proverbios de Llull: *Proverbis de Ramon, Mil Proverbis, Proverbis d'ensenyament*, volumen XIV de la colección: *Obres de Ramon Llull. Edició original amb variants i facsimils dels més antics manuscrits*, (Palma de Mallorca, 1922-1933).

Siendo esto así, ¿habría olvidado Batllori las afirmaciones bien precisas de haber escrito Llull los Mil Proverbis, en 1302, navegando de Chipre a Génova? ¿O podría ser, quizás, que su calificación algo despectiva acerca del «carácter popular», empleada por su colaborador Galmés, refiriéndose a *Mil Proverbis*, en el volumen de la BAC de 1948, le habría impedido interesarse por ellos? Lo dejo en el aire.

Completé mis vacaciones con verificaciones y fotocopiando afirmaciones parecidas de otros autores, que ya no enumero aquí, aunque todos coinciden en afirmar:

1º) todo en san Ignacio es original suyo;

2º) hay conceptos de san Ignacio que habían sido propuestos o enunciados por Llull, en «alguna» de sus otras obras; unos citaban alguna, otros referían varias;

3º) pero ninguno, excepto José M^a March y José Sabater, había tenido en cuenta el prólogo inicial de los *Mil Proverbis* de Llull, como base textual precedente del Principio y Fundamento de san Ignacio.

5.- Segunda consulta al padre Batllori, en 1992

Pasaban los años y sólo pude volver a hablar de este asunto con el padre Batllori de, no en Roma, sino en Barcelona en 1992. Empecé recordándole la expresión: *Superiorum permisu*, de la portada del ejemplar de 1746 porque garantizaba la ortodoxia y legitimidad civil del libro. Le mostré las fotocopias de verificación sobre *Mil Proverbis* obtenidas en San Cugat, un dossier de casi 500 folios (DinA4...). Al final le solté una humilde verdad popular: «los textos son los textos». Sonrió, diría que socarrón. Relajada la tensión inicial, era el momento para insistir: «¿Sigo o no sigo? Acorde con su estilo de ser un experimentado académico, resolutivo sin premura, no polemista, sí desmitificador, y nada hagiográfico, me trazó un plan a seguir:

Pide al P. General un año sabático, o dos, para ir a París. **Todo está en París**. Allí podrás investigar y quizás encontrar restos documentales.

Estas palabras me trajeron a la mente que está aceptado que Ignacio de Loyola, harto de Alcalá y de Salamanca y de los procesos inquisitoriales padecidos en aquellas universidades, decidió ir a estudiar a La Sorbona. Reaccioné pues, y le recité de memoria, enfatizando con teatralidad sugerente cada palabra «**Solo y a pie atravesó Francia** en el corazón del invierno **el cojo más andarín de Europa**, atraído por la fama del más famoso centro cultural del mundo...», arranque de una biografía de Ignacio de Loyola, escrita por José Ignacio Tellechea Idígoras y publicada en 1980, que lleva este mismo sugerente título «Solo y a pie». Yo sabía que Batllori la apreciaba y que también admiraba al autor. «Todo está en París» ¿un metafórico encuentro Llull e Ignacio, si aceptáramos un salto de 1302 a 1528?, físicamente imposible, pero posible por aquello de la pervivencia cultural. Podríamos suponerlo, porque sabemos ciertamente que Llull había redactado sus *Mil Proverbis* navegando de Chipre a Génova el año 1302 y que envió copia a La Sorbona. Y sabemos que Llull viajó posteriormente a la misma universidad el año 1311, donde actuó como docente, siendo apreciado, ¿sería descabellado suponer que dejase copia de sus *Mil Proverbis*? Luego ¿podríamos suponer que Ignacio, como excelente estudiante que era, pudo haber conocido allí, de 1528 a 1535, el texto luliano, o le habrían hablado de aquel hereje mallorquín? ¿No me había regalado, el padre Batllori, el volumen de su ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU, titulado *Commentarii ignatiani*, de 1956, que contenía

artículos complementarios a mi presunción? Y si no, en París, ¿o quizás mejor Venecia o Roma, según había escrito Larrañaga, en el artículo ya mencionado?

Pensé que justamente los estudios de Ignacio de Loyola en La Sorbona podrían ser claves. De hecho, sus charlas con estudiantes, mucho más jóvenes, generaron acusaciones contra aquel **«intrigante estudiante español»**; sospechas que llegaron a oídos de dos inquisidores. En consecuencia, estos episodios inquisitoriales parisinos, no hispanos, ¿podrían arrojar alguna luz sobre si lo que explicaba Ignacio podría sonar como peligroso en sí mismo o quizás como **huellas de lo escrito por otro hispano, el herético Lull?**

Sabemos cierto que Ignacio tuvo que defenderse, en La Sorbona, de acusaciones lanzadas contra él en dos ocasiones. Sólo a los dos años de haber llegado a París, es decir durante el curso académico 1529-1530, recibió un aviso del inquisidor Matthieu Ory de haber sido denunciado de **«seducir a los colegiales con doctrinas contrarias a la fe»**. Por fortuna, no prosperó esta denuncia. Pero, ¿podrían quedar en archivos parisinos restos documentales que pudieran aportar alguna pista orientativa acerca de qué doctrinas eran?

Todavía más. Al final de sus estudios, acabados con éxito y con el título de Maestro en Artes y con la licencia en Teología, en 1535, **otro inquisidor sospechó del «viejo cojo» estudiante español**. Es bien sabido que Ignacio de Loyola, concluidos los estudios en París, deseaba regresar pronto a su tierra natal y pasar por lo menos un año en Azpeitia, antes de seguir sus viajes bien planificados que deberían llevarle como peregrino a su deseada Tierra Santa, tierra del amor de su vida, su Rey eternal, Jesús de Nazareth. Pero poco antes de despedirse de sus amigos fue retenido, acusado de herejía, por el inquisidor Valentin Lievin. Peligro real. Esta vez iba en serio la sospecha, pero ¿acusación de qué?. En caso de ser juzgado podría acabar con sentencia firme condenatoria y sería castigado en público, según los rituales usados en La Sorbona. Ignacio, sin embargo, con admirable honestidad personal actuó de forma contundente, coherente con su gran fuerza espiritual y armado por su imbatible humildad. Fue al encuentro del inquisidor y le rogó que le escuchara en privado. Ignoramos los detalles de la conversación. Pero conocemos sus resultados; no solamente se libró del juicio y temible castigo público, sino que se ganó el respeto del inquisidor Lievin. Hasta tal punto que Ignacio le entregó confiadamente una copia de sus Ejercicios Espirituales. El inquisidor los leyó para examinar su contenido. En lugar de hallar en sus páginas cualquier afirmación herética alabó aquel escrito y se lo quedó. Desafortunadamente se ha perdido esta copia, que hubiese sido un documento clave, precioso para poder comprobar si Ignacio ya había redactado su Principio y Fundamento inspirado textualmente por los *Mil Proverbis* de Lull o todavía no. Sólo sabemos que Ignacio, libre de acusaciones,

pudo viajar a Azpeitia y proseguir luego viaje a Valencia para embarcarse hacia Génova.

Ya en Italia, sea en Bolonia, Vicenza o Venecia (1536-1538); sea en Roma (1539), como apuntaba el padre Cándido de Dalmases y defendía Larrañaga, apoyándose en indicios testimoniales de alguno de los primeros compañeros de aquel «maestro peregrino», pudo retocar o ir añadiendo algo en su precioso texto Autógrafo de los Ejercicios. En cualquier caso sabemos que aquel manuscrito retocado sirvió de base para la posterior traducción latina, conocida como «Versio Prima»^b(1541). Y concluyó, al cabo de unos retoques, la versión llamada «Autógrafa» final, considerada definitiva (1544). El papa Pablo III había aprobado en Tívoli, viva voce, aquel elaborado texto propositivo de aquellos nunca antes metódicos *Ejercicios espirituales*, fiado en el parecer favorable emanado por una comisión cardenalicia. Finalmente se preparó otra versión latina oficial (1548) para presentarla al papa. Fallecido Pablo III, fue su sucesor el papa Julio III, quien dio la aprobación pontificia.

TERCERA PARTE: LA APORTACIÓN RESOLUTIVA DE FRANCESC TOUS

Redacto esta parte conclusiva declarando que toda ella se debe a la investigación científica del doctor Francesc Tous Prieto, quien, como ya avancé, ha establecido el texto «canónico» de la obra de Ramon Llull, bien identificable como *Mil Proverbis*.

Aquí mi brevedad se impone, porque las palabras de Francesc Tous son concluyentes:

Ramon Llull és autor de cinc col·leccions de proverbis, escrites entre 1296 i 1302. Una d'elles és els **Mil proverbis (1302)**, redactada en alta mar quan l'escriptor mallorquí tornava d'un viatge que l'havia dut fins a l'extrem oriental de la Mediterrània. Es tracta d'un recull de poc més d'un miler d'enunciats d'intenció parenètica, la majoria molt breus, organitzats per matèries. **L'obra, que fou composta en català, ens ha pervingut en sis manuscrits medievals que la transmeten íntegra**, un còdex del s. XV que conté només els capítols 3-4 del text, un manuscrit complet del s. XVIII i **una edició del 1746**, la qual presenta el text català acarat a una versió llatina del recull.

En resumen, Francesc Tous afirma de forma diáfana las siguientes aportaciones sólidas:

1ª: Ramon Llull escribió cinco obras en forma de «colección de proverbios».

2ª: Una de ellas es la obra de los **Mil proverbis** «redactada», [sabemos que «dictada» por Llull], en alta mar en 1302.

3ª: Esta obra nos ha llegado íntegra en seis manuscritos medievales bien identificados con la referencia exacta pertinente y su ubicación. También incompleta (dos capítulos) en un códice del siglo XV y en un manuscrito del siglo XVIII. Y finalmente en una publicación del año 1746, que es la edición de dicho manuscrito.

4ª: Tous aporta las variantes redaccionales y lexicográficas de dichos manuscritos. Y establece la «versión canónica» del texto luliano.

5ª: Reafirma que el texto completo, del manuscrito inédito, publicado en 1746, se corresponde con el manuscrito Ms. 1025 de la Biblioteca Pública de Palma.

Quiero suponer que el lector, que haya perseverado en la lectura de todo lo referido anteriormente, apreciará mucho el trabajo científico de investigación culminado con éxito por el doctor Francesc Tous. Y todavía más, opino que el lector sabrá apreciar que yo copie largamente aquí la relación descriptiva que Tous ofrece a los estudiosos de Llull. Estos no extrañarán que opte por transcribir aquí esta lista, ofreciéndola completa y sin alterar en nada su formato, atreviéndome únicamente a resaltar en negrita lo más pertinente a nuestro interés. Escribe Tous:

A continuació, presentem la llista completa dels testimonis dels Mil proverbis:

A = Ms. 102-V2-2 de la Biblioteca Bartolomé March de Palma (mitjans s. XIV)

B = Ms. III de l'Ateneu de Barcelona (in. s. XV)

C = Ms. Vat. lat. 4850 de la Biblioteca Apostòlica Vaticana (1393)

D = Ms. 1025 de la Biblioteca Pública de Palma (final s. XIV)

E = Ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València (in. s. XV)

F = Ms. 1/71 del Col·legi de Sant Isidor de Roma (final s. XV)

G = Ms. 1022 de la Biblioteca Pública de Palma (1741): descriptus de D

Lt = Ms. I 153 Inf. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà (s. XVI-XVII):
versió llatina

T = Ms. H-V-19 de la Biblioteca Nazionale Universitaria de Torí (s.
XV): fragmentari (cap. 3-4)

a = Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Liber de mille proverbii latina simul et lemovicensi lingua nunc primum editus, Palma, 1746.

g = Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament, ed. Salvador Galmés (ORL, XIV). Palma, 1928, p. 325-372.

Tal com es pot comprovar..., **els sis manuscrits medievals** que han transmès els Mil proverbis de forma completa (A-F) són datables entre la meitat del s.XIV i la fi del XV. [...] Tanmateix hi ha dues excepcions notables: el ms. B, el de l'Ateneu de Barcelona. Que també transmet Lo somni de Bernat Metge. Però sobretot cal remarcar el cas del ms. E, de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València, [...] En aquest còdex, els Mil proverbis no figuren com a obra de Llull, sinó del rei Salomó. Deu ser un dels escassíssims casos en què una obra autèntica de Llull és atribuïda a un altre autor. [...] **Pel que fa a la transmissió impresa, la primera edició del llibre es va estampar el 1746, a Palma, en versió bilingüe català-llatí (edició a).**

Mejor no se podría sintetizar. A retener, en consecuencia, lo siguiente:

1º: Tous destaca el manuscrito D, justamente el «manuscrito inédito», conservado por los dominicos, que sirvió de base para su publicación como inédito en 1746, y dar su traducción al latín. Aquel «librillo del siglo XVIII» fue un feliz y meritorio logro editorial, aunque poco divulgado, según he podido comprobar, y poco aprovechado o tenido en cuenta según he explicitado, uno de cuyos ejemplares tuve la fortuna de comprar en Roma, en 1987.

2º: Francesc Tous establece el texto crítico (2018).

3º: Tous no se refiere para nada a san Ignacio de Loyola.

En conclusión, gracias al trabajo académico del doctor Francesc Tous se dan las condiciones exigibles de fiabilidad para establecer con verosimilitud la **coincidencia textual** que se da de facto, entre el texto redactado por san Ignacio en el Principio y fundamento de sus *Ejercicios espirituales* (siglo XVI) y el texto del prólogo de la obra *Mil Proverbis* de Ramon Llull (siglo XIV). Los textos son los textos.

Reflexiones finales

Este artículo responde a la obligación moral que siento de dejar por escrito los particulares de una experiencia vivida por mí durante muchos años. Nada menos que de 1987 a 2019. No se ha tratado ni de especulaciones, ni de teorías, ni de suposiciones. Ha consistido en conseguir fundamentar la realidad de una **coincidencia textual** real, que se da entre los dos escritos de dos autores. Hecho textual, físico y evidente que permite enlazar a dos genios del humanismo cristiano mediterráneo: Ignacio de Loyola y Ramon Llull.

Por lo desarrollado hasta aquí, queda claro que ha sido la edición crítica del texto luliano de Mil Proverbis, realizada por el doctor Francesc Tous, la que ha hecho posible culminar con realismo lo que para el padre Batllori eran a lo sumo ciertas «coincidencias entre los Ejercicios espirituales de san Ignacio y las obras de Ramón Llull». La documentación textual objetiva permite afirmar la presencia de Ramon Llull en san Ignacio de Loyola.

Lo de «obligación moral mía» queda justificada, además, por otra realidad que reponde al hecho de mi situación personal objetiva: me veo razonablemente próximo a la muerte. Por edad y por salud. Dos realidades poderosas: porque ya he superado los 84 años de mi nacimiento en Arenys de Mar, el año 1937; y porque, desde 2014, padezco las mordidas erráticas, pero crecientes, de una sorprendente e insidiosa enfermedad, diagnosticada como «miastenia gravis», de la cual no tenía ni idea. Desconocimiento total, pero de la cual ahora, sin ser ni de lejos un «especialista», me he ido convirtiendo en un *connaisseur*.

Bastará al lector que deje anotada, aquí y así, esta mi objetiva circunstancia vital, evidente y documentada, para comunicar, sin ánimo de polémicas, lo que no desearía llevarme a la tumba.

Centre Borja, Sant Cugat del Vallés, Barcelona,
22 de marzo de 2022, estrenada la Primavera.
Josep M^a Benítez Riera, S. J.

57. L'APORTACIÓ DE MARTÍ DE RIQUER A RAMON LLULL

JÚLIA BUTINYÀ
RABLB – UNED

1. Introducció

Els estudis de la literatura catalana medieval compten en el seu bagatge amb una sòlida contribució lul·liano-riqueriana, que començà quan Martí de Riquer Morera (1914-2013) –el doctor Riquer– tenia 20 anys. Des dels primers passos del seu recorregut sorprén la seva manera autodidacta d'entrar en la filologia en tots els aspectes, amb el benentès que s'havia iniciat amb estudis de comerç. Així com hom es pot qüestionar els motius del seu interès per la literatura medieval catalana i la seva inclinació cap a Llull, enmig d'un cabal de lectures de clàssics castellans i europeus.

El nostre punt d'arrencada serà l'exposició de llistats bibliogràfics, que comentarem tot seguit i on no sols figuren els treballs destinats al filòsof mallorquí, ja que constatem que és present en algunes temàtiques relatives; d'altra banda, els específics lul·lians no hi són tots reflectits ni els ressenyem de manera individualitzada, ja que excediria d'aquest treball. A continuació, atendre el Llull de Riquer, que és el que hem rebut a la segona meitat del segle XX els estudiosos d'aquesta literatura, incloent de passada la repercussió al damunt dels meus treballs; ho valoraré sobretot pel caràcter de la seva visió lul·liana, atenent que no sols he estat alumna seva, sinó deixeble i, en conseqüència, d'haver aprofitat a fons el seu ensenyament. Aspectes que ens conduiran a unes reflexions finals.

2. Relació bibliogràfica i comentaris

De primer donem la referència bibliogràfica més moderna de l'obra de Riquer en general:¹

BADIA, Lola & CABRÉ, Lluís & COLL-VINENT, Sílvia, «Publicacions de Martí de Riquer (1931-1936)», en *Martí de Riquer i els valors clàssics de les lletres*, Barcelona: Editorial Barcino, Generalitat de Catalunya /Institució de les Lletres Catalanes, 2014, pp. 71-136.

¹ Dues fonts anteriors són Gatell-Soler, 2008; Vela, 1991, pp. 733-764.

Relació que, donant una passa més, sota un enfocament monogràfic, es pot complementar enguany:

RIQUER, Isabel de, «Articles de Martí de Riquer a *Revista* (1952-1955). Llibres i autors catalans», en *Qui fruit ne sap collir*, Homenatge a Lola Badia, I, Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions–Editorial Barcino, 2021, pp. 179-202.

Seguidament, n'exposem l'específica sobre Llull:

1934

- «Lul·lisme, I». *La Publicitat*, 8 de novembre de 1934, p. 2 [Ara i adés. Mirador del Cinema].
- «Lul·lisme, II». *La Publicitat*, 13 de novembre de 1934, p. 2 [Ara i adés. Mirador de les Lletres].
- «Beat Ramon Llull. *Art Brew*». *La Publicitat*, 13 de novembre de 1934, p. 2 [Els llibres nous. Mirador de les Lletres].
- «Lul·lisme, III». *La Publicitat*, 21 de novembre de 1934, p. 2 [Ara i adés. Mirador de les Lletres].
- «Lul·lisme, IV» *La Publicitat*, 23 de desembre de 1934, p. 2 [Ara i adés. Mirador del Teatre].²

1935

- «*Llibre d'Amic i d'Amat*, de Ramon Llull». *Mirador*, 8 d'agost de 1935, p. 6 [Les Lletres].
- «*El Llibre de Meravelles*, de Ramon Llull». *La Publicitat*, 12 de febrer de 1935, p. 4 [Les Lletres i les Arts].
- «El sistema científic lul·lià». *Mirador*, 14 de març de 1935, p. 6. [Les Lletres]
- «Ramon Llull: *Llibre d'Amic i Amat*», versió i anotació de R. Aramon i Serra (Col·lecció Popular Barcino, vol. 117». *La Publicitat*, 11 de juny de 1935, p. 4 [Els llibres nous. Les Lletres i les Arts].
- «Un repertori lul·lià de Mossèn Joan Avinyó». *La Publicitat*, 4 de juliol de 1935, p. 4 [Les Lletres i les Arts].
- «“Miscel·lània lul·liana” (Barcelona, 1935)». *La Publicitat*, 17 de juliol de 1935, p. 4 [Un llibre cada dia. Les Lletres i les Arts].
- «*Blanquerna*. L'obra màxima de la nostra literatura». *Mirador*, 7 de novembre de 1935, p. 6 [Les Lletres].

² Gatell & Soler (pp. 60-61) assenyalen treballs sobre Llull en el període 1934-1936, en *La Publicitat*, entremig d'un total de 155 articles, on té força presència la literatura catalana antiga.

- «Bases criteriològiques del pensament lul·lià. Permanència de Llull segons F. Sureda i Blanes». *La Publicitat*, 8 de desembre de 1935, p. 2 [Les Lletres i les Arts. Un llibre cada dia]

- «Llull als *Quaderns de Poesia*». *La Publicitat*, 18 de desembre de 1935, p. 2 [Les Lletres i les Arts].

1948

- Ressenya de Ramón Llull, *Obras literarias*. Edició preparada i anotada pels PP. Miguel Batllori S.I. & Miguel Caldentey T.O.R. Introducció biogràfica de Salvador Galmés. Introducció al *Blanquerna* del P. Rafael Ginard Bauça T.O.R. Madrid, «Biblioteca de Autores Cristianos», 31, Editorial Católica, 1948, xx-1150 pp., en *Analecta Sacra Tarraconensis*, vol. XXI, 1948, pp. 188-190.

http://www.icatm.net/bibliotecabalmes/sites/default/files/public/analecta/AST_21/AST_21.pdf

1950

- RAMON LLULL, *Libro de Amigo y Amado. El Desconsuelo*, pròleg, text i traducció a cura de Martí de Riquer, «El Canto de los Siglos». Barcelona: Juan Flors, 1950, 160 pp.

- «Actitud y creación literarias en Ramon Llull», conferència en el Palau de l'Almudaina, Palma de Mallorca. («Curso de Estudios Mediterráneos»), 15 de juliol de 1950.

1951

- «Ramon Llull y la poesía hermética», conferència en l'Ateneu Barceloní, 5 d'abril de 1951. Publicat en *La Vanguardia* i, potser, *Diario de Barcelona*.

1953

- «Tres libros de Ramon Llull», ressenya de *Llibre de home; Llibre de ànima racional; Llibre dels àngels*, eds. M. Tous Gayá T.O.R. & R. Ginard Bauçá T.O.R. Palma de Mallorca, 1950, ORL, vol. XXI, xl + 384 pp., en *Revista. Semanario de Información, Artes y Letras*, 29/1- 4/2/1953, p. 10.

- Programa de l'«Aula de Cultura». Curs d'extensió cultural (S.E.U.). Segona lliçó: Ramon Llull. Barcelona, febrer-març de 1953.

- «Ramón Llull y la poesía hermética», conferència en l'Escuela Central de Idiomas, 20 de març de 1953.

1954

- «La nueva Geometría de Ramón Llull», ressenya d'*El libro de la «Nova Geometria» de R. Llull*, edició crítica, introducció i notes J. M. Millás Vallicrosa. Madrid: 1953, AHCE, 106 pp., en *Revista. Semanario de Información, Artes y Letras*, 28/1-3/2/1954, p. 6.

- «Llull y Verdagner», ressenya de Rosalia Guilleumas, *Ramon Llull en l'obra de Jacint Verdagner*, Barcelona: Barcino, BV, II, 1953, 166 pp., en *Revista. Semanario de Información, Artes y Letras*, 4-11/2/1954, p. 10.

1957

- Ressenya de RAMON LLULL, *Obres essencials*, vol. I, «Biblioteca Perenne». Barcelona: Editorial Selecta, 1957, 1364 p., 15 làms., en *Revista de Filología Española*, XLI, 1957, pp. 464-467.

<https://xn--revistadefilologiaespaola-uoc.revistas.csic.es/index.php/rfe/article/view/1060/1339>

1964 [1984]

- «Ramon Llull», en *Història de la literatura catalana* [dirigida per] Martí de Riquer, Antoni Comas & Joaquim Molas. Barcelona: Ariel, 1964-1966, 4 vols. M. de Riquer, *Part antiga*, vol. 1, Barcelona: Ariel, 1964, «Ramon Llull», pp. 197-352.³

1977

- «Ramon Llull y el respeto a la opinión ajena», en *Die Idee der Freiheit in der Literatur der romanischen Völker*, Vorträge des Tübinger internationalen Symposiums am 24 und 25 März 1977, Wido Hempel (editor), Tübinger Universitätschriften, 1977, pp. 13-25.

1980

- *Libro de amigo y amado* / Ramon Llull; introducció de Lola Badia ; traducció i notes de Martí de Riquer, Barcelona: Planeta, 1985, LII + 92 p. [«Clásicos universales Planeta» 96 (1980)] reedicions: 1985, 1993...

1984

- «Prosistas catalanes. Ramon Llull», *Literaturas medievales de transmisión escrita, Historia de la literatura universal con textos antológicos y resúmenes argumentales*, Barcelona, Planeta, vol. III, 1984, pp. 400-411. (N'hi ha més edicions).⁴

Observem l'interès prou continuat per la seva figura, manifest en les moltes publicacions, fora de les conferències, possiblement desenes. Hi comptem 7 ressenyes; 2 traduccions (una anotada) i una edició; la resta són notes bibliogràfiques i articles. Les obres referides, segons s'hi citen, són: *Art Breu* (op. 126), *Llibre d'Amic i d'Amat* (op. 21b), *El Desconsuelo* (op. 63), *Llibre de Meravelles* (op. 41), *Llibre de home* (op. 94), *Llibre de ànima racional* (op. 67), *Llibre dels Àngels* (op. 22) i *Nova Geometria* (op. 84). Amb tot, la publicació més extensa i la principal –per aplegar la visió més personal i completa, així com per la

³ De la p. 197 a la 206, l'apartat *La literatura en català abans de Ramon Llull* fa de contextualització.

⁴ Agraeixo aquesta relació d'informació bibliogràfica a la professora Isabel de Riquer Permanyer.

seva influència— és l'estudi inclòs en el volum I de la *Història de la Literatura Catalana (HLC)*, fruit de 30 anys d'escorcoll.

Cal començar destacant la ressenya a l'aparició —en la coneguda col·lecció BAC— d'*Obras literarias*, que en recullen obres fonamentals, com ara el *Blaquerna*, el *Llibre de Meravelles* o *Fèlix* i el *Desconhort*, fet que Riquer celebra argumentant que Llull no sols és filòsof sinó també un gran autor literari, malgrat que aleshores no era gairebé estudiat com a tal i que s'hi comptava amb poques publicacions;⁵ en conseqüència, el crític relleva dita edició perquè n'estimularà els estudis, considerant-lo cabdal per a les lletres romàniques. Les obres i edicions hi són descrites breument. Ressaltem un parell de detalls que avui són ben coneguts, però que en aquell moment eren valuosos per la seva novetat: una matisació als comentaris del P. Batllori al voltant de la influència del *Llibre de l'orde de Cavalleria* (op. 7) sobre el *Tirant lo Blanch* —text que ja era ben familiar a Riquer—, així com una suggerència personal sobre la coincidència del *gran rifiuto* de Celestí V al papat i el passatge semblant del *Blaquerna*, que —gràcies a l'avanç sobre la cronologia d'aquesta obra— es pot confirmar encertada.⁶ Tots dos detalls deixen veure el sapaç i intuïtiu investigador, junt amb la marca riqueria d'autoritat.⁷

Destaquem seguidament les contribucions a *Revista* —entre 1952 i 1955—, publicació periòdica que inicià les seves passes amb el títol: *Revista. Semanario de Información, Artes y Letras*.⁸ El setmanari assolí ràpidament un alt nivell i un elevat índex de col·laboradors, que sovintejaven amb participació d'intel·lectuals de Castella; era una publicació paral·lela i afi a la cèlebre revista *Destino*. Per part de Riquer s'inclouen treballs de romanística, de clàssics grecs i llatins, de traduccions de l'anglès o de l'italià, amb un perfil universalista que s'adiu amb l'autor; encara, n'hi ha d'obres on sortia la figura de Llull: així, arran de l'aparició del volum III, a la *Historia general de las literaturas hispánicas* (dir. Guillermo

⁵ En pot donar una idea aproximada que a la *Guia bibliográfica* d'Alemanya (1977, pp. 44-66), els títols del segle XX, fins a 1960 —aproximadament els que podia haver tingut Riquer a l'abast per l'estudi de 1964—, gairebé no superen els 30. D'altra part, Gatell & Soler (p. 256), referint-se a la seva docència de literatura medieval en la postguerra a la Universitat de Barcelona, recullen que comentà que els grans autors —Llull entre ells— eren uns «vertaders desconeguts»; així mateix (p. 189), que a mitjans del decenni dels anys 40, encara sota la interdicció de publicacions en català, participà en una *Exposición Bibliográfica de nuestros clásicos*, en què figurava Llull. Aquestes circumstàncies fan mirar aquesta etapa amb lupa.

⁶ La posició favorable a l'ascendència de Llull sobre dit sant Pare la fa de manera molt característica dient que «és molt menys greu renunciar el pontificat pel fet d'haver llegit el *Blanquerna*, que suïcidarse pel fet d'haver llegit el *Werther*» (Riquer 1964, I, p. 291 i n. 32). Cal notar la seva audàcia, ja que Joan Pons i Marqués, a la Introducció de les *Obres essencials*, considera que el passatge lul·lià «és massa calcat del fet històric» (I, p. 116).

⁷ Pot interessar afegir que en aquest volum d'AST, de 1948, hi ha un total de 5 ressenyes i que la següent tracta de la traducció a l'alemany del *Llibre d'amic e Amat*.

⁸ Per una detallada descripció de la revista, cfr. el recull d'Isabel de Riquer (2021, pp. 179-181), on fa una selecció de les seves col·laboracions sota l'òptica catalana. Riquer hi participà en 90 números.

Díaz-Plaja, Barcelona: Barna, 1949, 1951 i 1953), on Riquer elogia el director i fa comentaris sobre els anteriors volums. Els treballs exclusivament lul·lians són ressenyes a edicions i una a l'estudi de Rosalia Guilleumas a tall comparatista amb Verdaguer.

La ressenya del volum I de les *Obres essencials* surt ja en un enclau tan important com la *Revista de Filología Española*. Havent lloat l'encert de limitar les edicions a les essencials, Riquer fa relació de la regularització ortogràfica, objectant la substitució de *cor* per *car*. Seguidament, encomia les introduccions, sia les particulars a les obres –a càrrec de personalitats com ara Miquel Batllori, Tomàs i Joaquim Carreras Artau, Sebastià Garcias Palou o Josep Romeu Figueras–, com il·lustratives i idònies, sia les generals de la publicació, que qualifica de «pieza bibliográfica imprescindible».⁹

Riquer en lloa també l'escaiença a causa de trobar-se exhaurides les edicions d'obres importants, així com critica errades greus de transcripció, que desfiguren el text o el fan incompreensible, descrivint i concretant algunes esllavissades (pp. 608, 669, 829); així, en aquesta darrera pàgina denota com errata la traducció de l'*En* de tractament per l'article, perdent la identificació de la geometria euclidiana, la qual s'hauria vist fent: «En Cercle e En Quadrangle e En Triangle». Per això, es plany pel que fa a la correcció de proves i, a efectes d'evitar un coteig amb les edicions anteriors per a una rigorosa comprovació del text, demana un llistat d'errates al volum II; i és satisfactori comprovar que així es va fer i que hi aparegué aquesta mateixa esmena (p. 1403). Fem notar que Riquer, qui no hi figurava amb estudi introductor i –no sent un especialista– n'és el crític d'una recensió important, on exerceix no sols advertint detalls com editor sinó afirmant amb fermesa el valor de la personalitat de Lull.

A la seva aportació al volum I de la *HLC* ens referirem en l'apartat següent, ja que ofereix una visió definida de Lull; però avancem la dada que Riquer adverteix la seva irradiació lul·liana en els altres volums de l'Edat Mitjana, de manera que afina observant dins l'inventari d'Ausiàs March, a la mort del poeta, la presència d'«el *Liber proverbiorum* i segurament l'*Arbre de Sciència*».¹⁰

3. El Lull de Riquer

La percepció de Riquer sobre Lull es pot recollir –principalment des de 1964– a través del volum I de la *HLC* i cal dir que la influència exercida d'ací estant ultrapassa la directa, mitjançant les seves classes, perquè arribà a una audiència

⁹ Riquer, 1957, p. 466.

¹⁰ Riquer, 1964, II, p. 484.

molt més gran. Un punt que salta a la vista front a l'estat dels estudis de Llull en aquell moment és que les arrels en la tradició trobadoresca de la seva bella manera de parlar, que ja glossà Jordi Rubió i Balaguer,¹¹ hi són augmentades en diverses facetes, partint de l'afirmació que aquest estil marcà la seva producció literària.¹² Així, l'esforç gratificador que Llull aviva en el lector per tal d'entendre bé un text li fa pensar als trobars *clus i ric*, estils en què Riquer suposa que hi hauria escrit poemes;¹³ la idea ja l'havia avançada i a més deuria tenir la temàtica entre mans, car en 1975 publicà els 3 volums de *Los trovadores*. Això ja deixa veure el seu signe romanista-medievalista al damunt d'un panorama on en els estudis lul·lians predominaven especialistes en catalanística o en teologia.

Tractarem dels aspectes més remarcables dins el grapat d'obres que s'hi seleccionen. Al *Llibre del gentil e dels tres savis* (op. 11) destaca l'originalitat de l'actitud interreligiosa per mitjà de l'oració comuna i el desig d'unitat de la fe, actitud moderna fins avui; tant li copsà aquesta modernitat, que plantejà que podia haver una segona part de l'obra, així com encara aquesta tolerància i deferència característiques l'empentaren a publicar un treball a Alemanya en 1977. Per activa i per passiva, destaca la cortesia i el respecte mutu entre els participants al llarg de la controvèrsia, i per part del gentil, l'autenticitat, fins al punt que els savis, havent estat al·lisonats per la seva actitud moral, no volen saber quina religió havia triat com a veritable.¹⁴ Cal notar que aquestes observacions no consten a la Introducció del prevere Sebastià Garcias Palou en *Obres Essencials*,¹⁵ qui fa sobretot una anàlisi doctrinal de l'obra, emmarcant-la entre els tractats apologetics coetanis, com ara els de Ramon Martí.

Al *Llibre de l'orde de Cavalleria* dissenteix de Pere Bohigas assegurant com font les *Partides* d'Alfons el Savi, les quals són deu anys anteriors i d'un rei a qui Llull admirava.¹⁶ Interessa afrontar tots dos erudits també per la complementarietat, ja que Riquer es dedica més a les fonts –insistent en l'estil de la Taula Rodona–, que a la vida posterior, com fa Bohigas. Amb tot, aquest engruna el sentit al·legòric de les armes del cavaller –des de sant Pau o Alain de Lille–, i Riquer observa que Pere March ho farà en un poema.

Al *Llibre de Sancta Maria* (op. 49), al marge de la diferència d'extensió dedicada per Andreu Caimari i per Riquer,¹⁷ cal distingir el caràcter doctrinal i teològic del prevere, mentre que el segon –d'acord amb la visió del romanista–

¹¹ Rubió i Balaguer, en *Obres essencials*, 1957, pp. 88-90.

¹² Riquer, 1964, I, p. 209.

¹³ Riquer, 1964, I, pp. 348-351.

¹⁴ Riquer, 1964, I, pp. 240-246.

¹⁵ Garcias Palou, en *Obres essencials*, 1957, pp. 1049-1056.

¹⁶ Bohigas, *Obres essencials*, 1957, pp. 521-522, i Riquer, 1964, I, p. 247.

¹⁷ Caimari: *Obres essencials*, 1957, pp. 1145-1153, i Riquer: 1964, I, pp. 253-256.

troba semblances amb la literatura profana de l'època en Cerverí de Girona i el *Roman de la Rose*. Encara, fa veure la religiositat que Llull menysprea, la pròpia de la devoció popular, la qual podria representar Gonzalo de Berceo; actitud on trobem de nou la modernitat lul·liana, sent flagrant el contrast amb els miracles marians medievals, segons s'hi constata aturant-se al que tanca l'obra, el bellíssim *De l'alba*.¹⁸

Riquer és contundent amb el valor extraordinari i sense precedents del *Llibre de Contemplació en Déu* (op. 2), que afirma «que és el millor que mai s'hagi escrit en la nostra llengua»,¹⁹ assenyalant que ocupa quatre vegades el *Quixot*. S'hi fixa en l'estusiasme de Llull per la seva obra, fet que qualifica de «corprenedor», així com també per la feina ben feta, havent-li costat tant d'esforç; així mateix valora el to de l'obertura de l'obra «exultant i jubilosa», notes a destacar dins la perspectiva de la seva època.²⁰ D'altra banda, és ben propi que, en tractar dels sentits, rellevi pel valor descriptiu i sociològic, el capítol 118, relatiu als joglars, dels quals n'era bon coneixedor; cal notar que Llull en fa el trasllat al pla diví —els joglars de Déu—, amb la qual cosa anticipa el personatge del *Blaquerna*, Joglar de Valor, com esdevindrà al final del *Llibre de Santa Maria*, donat que el llibre es fa a mans de un joglar —que s'anomena «de santa Maria»—,²¹ per tal que ho difongui pel món.

Del *Blaquerna* comença Riquer advertint la denominació de *romanç* dins del llibre, cosa que li fa suposar en Llull l'afany d'escriure —a l'estil del gènere francès— un tipus de novel·la per la trama narrativa, però amb contingut doctrinal.²² I quant al nom del protagonista parla d'una «mena de suggestió inconscient» per la procedència de la basílica bizantina de Santa Maria de Blaquerna, al Palau imperial de Constantinoble, cosa que després ha anat repetint la crítica (Lola Badia, Miquel Batllori), fins i tot remuntant als orígens de dita imatge.²³ Cal notar, però, que n'hi havia suggerències anteriors de Paul Meyer i Alfred Morel-Fatio, al segle XIX; segons Pons i Marquès, «Al palau es guardava una imatge de la Verge 'Blaquernitissa'».²⁴

Seguidament hi traça suggerents relacions amb obres posteriors de la romanística en l'àmbit de l'al·legoria, com la *Commedia* de Dante, *La faula* de Guillem de Torroella, el *Blandín de Cornualha* o la *Queste del Saint Graal*, fent un recorregut per la panoràmica de l'època,²⁵ en *Obres essencials* s'havia remarcat la

¹⁸ Riquer, 1964, I, pp. 254-256.

¹⁹ Riquer, 1964, I, p. 269.

²⁰ Riquer, 1964, I, pp. 261-262.

²¹ Caimari, en *Obres essencials*, 1957, p. 1152, n. 50.

²² Riquer, 1964, I, pp. 269-270.

²³ Cfr. Riquer, 1964, I, p. 270, i Butinyà 2017, p. 132 i n. 3.

²⁴ Pons i Marquès, en *Obres essencials*, 1957, p. 117.

²⁵ Riquer, 1964, I, pp. 276-277.

precedència de Chaucer i Rabelais pel que fa a la prosa. Per altra part, valora les tècniques literàries lul·lianes, com la de fer aparèixer el llibre dins del llibre, així com els coneixements de moltes matèries, com els llibres de viatges.

Pel que fa al misticisme del *Llibre d'amic e Amat*, a part de la influència segura però inconcreta del sufisme, de la precedència del *Càntic dels càntics* i d'un rerefons trobadoresc,²⁶ observa la possible ombra de la poesia franciscana italiana (Iacopone da Todi),²⁷ ressaltant, però, que les seves paradoxes –com els exemples del *Fèlix*– no cauen en llocs comuns.

De l'*Arbre de filosofia d'amor* (op. 77) destaca l'influx de la poètica francesa i de l'al·legoria del *Roman de la Rose*, d'acord amb la dedicatòria al rei de França, Felip IV; ambient i embolcall de què també en tracta Rubió.²⁸

En el *Fèlix*, el seu comparatisme, d'ampli espectre, li permet rellevar el mèrit de passatges com ara l'inicial de la pastoressa, amb record de la pastorella provençal, per la seva profunditat i racionalisme;²⁹ nota aquesta, la racionalista, que és vigent arreu, com palesen les referències al juí de Déu, que Llull hi acompanya d'explicació racional. Del principal llibre en extensió i el de càrrega més filosòfica, el vuitè, dedicat a l'home, fa un seguiment més resumit, sense aprofundir,³⁰ a l'igual que tampoc no ho va fer sobre els aspectes més teològics del *Llibre de Contemplació*, preferint el terreny literari. Per tant, posa molta atenció al *Llibre de les bèsties* –el setè, de gran habilitat narrativa– i les seves fonts;³¹ llibre que considera redactat abans.³² Encara, relaciona el *Llibre de meravelles* amb les enciclopèdies dialogades, com el *Dialogus de miraculis* (1220) de Cesari de Heisterbach, raonant que no escau el reflex del títol de Marco Polo (*Mirabilia*), segons suggeria Batllori entre altres propostes de llibres de viatges de moda, com les guies de Roma (*De mirabilibus urbis Romae*), datades des de mitjans del segle XII.³³

Quant a les obres rimades distingeix quan utilitza la rima amb funció divulgativa aprofitant la popularitat de melodies de cançons de gesta, com ja havia

²⁶ Cabal assenyalat també a la Introducció d'*Obres essencials*, 1957, p. 118, remetent a Lluís Nicolau d'Oliver i Manuel de Montoliu.

²⁷ Romeu i Figueras (*Obres essencials*, 1957, p.1275) esmenta crítiques que l'han reconeguda en l'obra poètica de Llull.

²⁸ Rubió i Balaguer en *Obres essencials*, 1957, pp. 11-13, i 1960, p. 17, on subratlla la diferenciació amb dit *Roman*.

²⁹ Riquer, 1964, I, pp. 294-296.

³⁰ Riquer, 1964, I, pp. 300-302.

³¹ Riquer, 1964, I, pp. 303-316.

³² Riquer, 1964, I, p. 303; també li ho semblà a Batllori en la Introducció d'*Obres essencials*, 1957, p. 314. (En una dinàmica diferent, cfr. Butinyà, 2021).

³³ Batllori, en *Obres essencials*, 1957, pp. 312-313.

estudiat en alguns trobadors;³⁴ caràcter instrumentalitzador que també s'havia ressaltat en la Introducció a les *Obres essencials*.³⁵ En el *Cant de Ramon* (op. 79) valora una lírica plenament personal i lliure respecte a la puixança trobadoresca; per contra, diu que *Lo desconhort* hi respon, tant pel gènere (*desconhortz*) com pel vers (alexandrí) –aspecte tanmateix que Romeu i Figueras qüestionava en la Introducció a les *Poesies*–.³⁶

I al *Plant de la Verge* (op. 51) remet als *Planctus mariae*, no trobant inicis de dramatisme escènic ni de contacte amb altres mostres, tot just a causa de l'escassa varietat en els motius, però hi aprecia un tema repetit a les cançons de gesta, el miracle de Longí; mentre que Romeu convidava a investigar sobre els orígens antics.³⁷ Riquer hi denota la sabuda manca de pluralitat en les rimes lul·lianes, comptant, però, que Llull presenta una multiplicitat estròfica considerable, sent anterior a l'escola de Tolosa, responsable de la monotonia dels versos catalans.³⁸

Tot plegat, Romeu valora en l'obra poètica de Llull l'actitud innovadora per ser més mística i popular que els corrents espirituals del seu temps.³⁹ Actitud innovadora que és el que diferenciava Riquer en les obres en prosa, com ara l'esmentat *Llibre del gentil*. I finalment subratllem que afirma que la seva poesia sacra és «el millor que l'antiga literatura catalana ha produït».⁴⁰

Pel que fa a l'anàlisi de la llengua,⁴¹ si bé coincideix a grans trets amb Antoni M^a Badia i Francesc de B. Moll,⁴² notem que incrementa els provençalismes, tot i que atribueix l'abundància en els versos al desig de difusió eficaç, advertint que bé els havia ultrapassat en prosa. Hi justifica encara la provençalització pel pes que devia tenir aquesta llengua a la cort mallorquina, terra amb domini llenguadocià. I quant a les paraules estranyes de Llull fa una curiosa defensa, juxtaposant els mots diccionariables front als de Cervantes i afavorint-li molt la comparació.⁴³

En resum, Riquer aportà un criteri ferm quant al valor lingüístic i literari de Llull gràcies a la seva opinió d'expert com provençalista i establint nexes de relació amb les altres literatures, no sols de la Romània. En un moment d'escassetat d'estudis és un valor notable a considerar.

³⁴ Riquer, 1964, I, p. 328 i n. 7.

³⁵ Rubió i Balaguer, 1957, pp. 95-96.

³⁶ Romeu i Figueras, *Obres essencials*, 1957, p. 1277.

³⁷ Riquer, 1964, I, pp. 334-335, i Romeu i Figueras, *Obres essencials*, 1957, I, p. 1278.

³⁸ Riquer, 1964, I, p. 336.

³⁹ Romeu i Figueras, en *Obres essencials*, 1957, p.1275.

⁴⁰ Riquer, 1964, I, p. 329.

⁴¹ Riquer, 1964, I, pp. 336-338.

⁴² Badia & Moll, en *Obres essencials*, 1960, pp. 1299-1358.

⁴³ Riquer, 1964, I, pp. 342-343.

Encara podríem ajustar més la particularitat de la visió riqueriana contrastant-la amb la influència posterior lul·liana; punt tanmateix en què em veuré implicada, donat que afecta en bona part les meves investigacions. En el *Llibre del gentil e dels tres savis*, Riquer s'adonà del peculiar tractament de la figura del gentil, no sols respectuosa sinó fins i tot edificant per als savis religiosos.⁴⁴ Actitud que, al meu parer, copsà Bernat Metge en reflectir a *Lo somni* el posat d'aquella figura lul·liana,⁴⁵ coincidint l'humanista, doncs, amb la visió de mestre Riquer. Puc dir que, partint d'aquella lectura i a través de la figura del gentil, vaig poder reconèixer més pes de Llull darrere Metge,⁴⁶ quan tan sols es coneixia la font aportada per Nicolau d'Olwer, que recollí Riquer en l'edició de l'obra metgiana.⁴⁷ Aquesta font, altrament, té relleu en dos sentits, per tractar-se d'una idea essencial del gran filòsof, i pel fet que el notari barceloní reconeix pel seu personatge que és l'argument més convincent quant a la immortalitat.⁴⁸ Encara, molt recentment, hi advertim un valor afegit sobre aquesta idea, ja que arriba a un altre gran humanista, sant Ignasi de Loiola, segons ha descobert el P. Josep M^a Benítez.⁴⁹

Els trets destacats en el *Llibre del gentil e dels tres savis* –a més dels valors anímics i ètics del pagà, el desconsol-desengany a causa de la realitat d'una pobra cristiandat–, són els punts cabdals que, al meu entendre, informen *Lo somni*.⁵⁰ De manera que els aspectes humans i l'actitud del gentil que Riquer copsa són els que recull Metge; així, en reflecteix la inquietud davant la mort, l'esment de les raons necessàries o la cortesia dels interlocutors.⁵¹

Encara, el sentit dialògic, assentat al final d'aquell debat,⁵² és nervi central en *Lo somni*, obra considerada per Riquer com diàleg ciceronià-platònic. Sentit típicament humanístic que, més enllà de la mera tolerància, ressalta també en una obra que acusa influx lul·lià: el *De pace fidei* del Cusà.⁵³ No es tracta de defensar un Llull humanista, però cal reconèixer les traces que –amb un sentit enfilat ja per

⁴⁴ Llull, *Obres essencials*, 1957, p. 1136: «E tan era gran la devoció que veïen en lo gentil, que en lur ànima consciència lur remordia e los acusava dels pecats en què havien perseverat...».

⁴⁵ Cfr. Metge, 2007, pp. 85-89 i notes.

⁴⁶ Cfr. Butinyà, 2002, pp. 496-498.

⁴⁷ Metge, 1959, «Anima est immortalis ratione finis ad quem est creata; nam ipsa est creata ad memorandum, intelligendum et amandum Deum», p. 193 i n. 21.

⁴⁸ Les demostracions lul·lianes són les últimes i Bernat diu que «les sinch derrerres me apparen molt pus fundades que les altres, e fort rasonables e exemptes de tota contradicció», Metge, 2007, p. 84.

⁴⁹ Cfr. l'entrevista de Valentí Gómez (2021).

⁵⁰ Riquer, 1964, I, pp. 240-243 i 330-331, respectivament, i Butinyà, 2006, pp. 91-103, i 2002, pp. 390-391. N'hi ha encara d'altres, que no observen la font historiogràfica ni les *Obres essencials*; així, al llibre I del *Llibre del gentil*, en començar a il·luminar-se el seu esperit (I, p. 1063; front a Metge, 2007, p. 106), demana als savis si els animals són immortals, pregunta que té lloc igualment al I de *Lo somni* (Metge, 2007, p. 111 i n. 144).

⁵¹ Cfr. respectivament en Metge, 2007, p. 69, n. 43; p. 78, n. 67, i p. 163, n. 216.

⁵² Cfr. Riquer, 1964, I, p. 243, i Butinyà, 2006, pp. 105-117.

⁵³ Butinyà, 2009.

Riquer— experimentaran grans humanistes a redós de l'ombra lul·liana.⁵⁴ Aquest plantejament, a banda de situar-lo als orígens de l'Humanisme, com s'ha fet normalment amb Dante —qui fou ascendent del tàndem Boccaccio-Petrarca i amb qui Llull presenta tantes coincidències—, contribueix a engranar la literatura catalana antiga, cosa que freturava segons Rubió, qui titula un capítol de la Introducció en *Obres essencials*: «L'obra literària de Ramon Llull incomunicada de la literatura catalana».⁵⁵

4. Reflexions finals

Hom es pot demanar què podien veure els humanistes en Llull,⁵⁶ i en les línies anteriors hem detectat un parell d'aspectes: el dialogisme i la modernitat, palesa aquesta des de diferents angles. I això interessa des de la història de la cultura, ja que suposa una passa cara al futur, segons han anat descobrint successives generacions d'estudiosos.

Tot plegat, el Llull que explicava Riquer és en gran part el que es va entendre a l'Humanisme. La nostra generació encara no entenia ben bé allò de les rodes i l'Art, però copsava l'ànim de l'autor mallorquí; i això en bona part era gràcies a Riquer. La qualitat de ser bon comunicador, a més de perspicaç investigador, permet concloure que ha contribuït a mantenir viu Llull.

I deixem un punt final per a les molt ben escollides il·lustracions del capítol sobre Llull en la *HLC*, entre les quals lògicament figuren les del *Breviculum*; punt que em brinda un petit comentari, el qual expressa una càrrega de lul·lisme afectuós. I és que recordo, a casa seva, una tauleta baixa amb la reproducció de l'exèrcit de la Veritat contra la torre de la Falsedat, imatge que Riquer es complaïa a explicar.

Martí de Riquer no fou editor dins la sèrie *Raimundi Lulli Opera Latina* de la col·lecció «Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis» —tasca que podria indicar una màxima dedicació—, però ben justament compta amb l'honor de la dedicatòria d'un volum: «A Martí de Riquer per la seva exemplar tasca d'estudis de les antigues lletres catalanes, dedica aquest volum l'editor».⁵⁷

⁵⁴ Poden veure Butinyà & Cortijo, 2011, Introducció, pp. 12-15, i Butinyà, 2020, pp. 169-172.

⁵⁵ Rubió i Balaguer, en *Obres essencials*, 1957, p. 86.

⁵⁶ Hauf, en Batllori, 1993, p. XIV.

⁵⁷ Domínguez Reboiras (ed.), Llull, 1987.

Bibliografia

- ALEMANY FERRER, Rafael, *Guia bibliogràfica de la literatura catalanamedieval*, «Biblioteca de Filologia Catalana» 1, Universitat d'Alacant, 1997.
- BADIA I MARGARIT, Antoni M^a & MOLL, Francesc de Borja, *La llengua de Ramon Llull*, en *Obres essencials*, II, 1960, pp. 1299-1358.
- BATLLORI, Miquel, *Ramon Llull i el lul·lisme*, «Obra completa» II, pròleg d'Albert Hauf, València: Tres i Quatre, 1993.
- BUTINYÀ, Júlia, *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid: UNED, 2002.
- , *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull* Madrid: UNED, 2006.
- , «De la recepció de Llull a Alemanya. (El *Liber de Ciuitate mundi* front al *De pace fidei* de Nicolau de Cusa)», *Lluc* 867, coord. Rosa Planas, 2009, pp. 33-36.
- , «Sobre el nom de santa Maria de Blaquerna: algunes preguntes i respostes», *Mirabilia* 25, 2017/2, pp.131-151. <https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/7.pdf>
- , «Dels primeríssims humanistes a Llull», *eHumanista/IVITRA* 18, 2020/2, pp. 166-187. <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/ivitra/volume18/3.1.%20Butinya%CC%80.pdf>
- , «Sobre los enigmas del *Libro de los animales*», *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38, 2021, pp. 3-12. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/73748/4564456555868>
- BUTINYÀ, Júlia & CORTIJO, Antonio, eds., *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, «Scripta Humanistica» 165, Potomac (Maryland): Scripta Humanistica, 2011.
- GATELL, Cristina & SOLER, Glòria, *Martí de Riquer. Viure la literatura*, Barcelona: La Magrana, 2008.
- GÓMEZ I OLIVER, Valentí, «Josep M. Benítez. Sant Ignasi es va inspirar en Ramon Llull», entrevista, *Ara*, 31 de juliol 2021, pp. 30-32.
- LLULL, Ramon, *Obres essencials*, «Biblioteca Perenne», Barcelona: Selecta, vols. I-II, 1957, 1960.
- , *Summa sermonum in Civitate Maioricensi annis MCCCXII-MCCCXIII composita*. Fernando Domínguez Reboiras & Abraham Soria Flores, eds. Raimundi Lulli Opera Latina, vol. XV, 201-207, «Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis» LXXVI. Turnholt, 1987.
- , *Los mundos de Ramon Llull en las lenguas de hoy*, Grupo de Investigación “Félix”, coord. Júlia Butinyà, Madrid: UNED, 2012.
- METGE, Bernat, *Obras de Bernat Metge*, edició bilingüe de Martín de Riquer, estudi i notes, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1959.
- , *Lo somni. El sueño*, edició bilingüe de Júlia Butinyà, intr. i notes, Madrid: Atenea, 2007.
- RIQUER, Martín de, ressenya de Ramon Llull, *Obres essencials*, vol. I, en *Revista de Filología Española*, XLI, 1957, pp. 464-467. <https://xn--revistadefilologiaespaola-uoc.revistas.csic.es/index.php/rfe/article/view/1060/1339>
- , «Ramon Llull», en *Història de la Literatura Catalana (HLC)* [dirigida per], Martí de Riquer, Antoni Comas & Joaquim Molas. *Part antiga* (vol. I), Barcelona: Ariel, 1964 [reimp.1984], pp. 206-352.

- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, «L'expressió literària en l'obra lul·liana», en *Obres essencials*, I, Barcelona: Selecta, 1957, pp. 85-111.
- VELA, Leonor, «Bibliografía de Martí de Riquer», in *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, vol. IV, Barcelona: Editorial Quaderns Crema, 1991, pp. 733-764.

58. FRANCISCO CANALS VIDAL: UNA PERSPECTIVA TOMISTA SOBRE LLULL

CARLES LLINÀS PUENTE

Universitat Ramon Llull

El título de esta sucinta indagación interpretativa puede resultar equívoco. Sin embargo, ha sido precisamente por este motivo que hemos preferido conservarlo: el contraste es a menudo un buen modo de subrayar un punto esencial y grabarlo en la memoria.

El Dr. Francisco Canals Vidal (1922-2009), Catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona desde 1967 hasta su jubilación en 1988, es sin duda conocido como un filósofo «tomista» y, en este sentido, su «perspectiva» sobre Llull o sobre cualquier otro de los pensadores de la historia siempre será, por supuesto, «tomista». Sólo que los rótulos escolares presentan un inconveniente obvio: dar por sentado que el punto de vista de escuela se impondrá en todo caso y unilateralmente, excluyéndose así la posibilidad de que lo «exterior» sea estudiado y tenga interés por sí mismo, hasta el extremo quizá de llegar a «reducir» al «otro» a lo propio, explicándolo en términos que le son ajenos y poniéndolo en función de claves que no son las suyas.

En este sentido, la perspectiva de Canals sobre Llull me atrevo a decir que, al menos parcialmente, no es *tomista*. Y que eso, para quienes se sientan sus discípulos, debería constituir un indudable motivo de satisfacción.

Los textos de Canals sobre Llull de una cierta entidad se limitan, a fin de cuentas, a tres: la brevísima sección sobre «Raimundo Lulio» de la *Historia de la Filosofía Medieval*, dentro del «Curso de Filosofía Tomista» publicado por Herder, cuya primera edición es de los años setenta;¹ el artículo titulado «El principio de conveniencia en el núcleo de la metafísica de Ramón Llull»;² y, finalmente, el trabajo «La demostración de la Trinidad en Ramon Llull. Caracterización histórica y reflexión actual».³ Este último texto es la lección pronunciada por Canals en el acto de su investidura como *Magister* de la *Maioricensis Schola Lullistica*, el 24 de marzo de 1982.⁴

¹ Canals, 2005.

² Canals, 1978.

³ Canals, 1981-1983.

⁴ Los dos últimos trabajos salieron en *Estudios lulianos* (título latinizado en 1991: *Studia Lulliana*). Se trata, desde 1957, del órgano de investigación y publicación del mencionado centro lulístico mallorquín, fundado por su parte en 1935/6 por Mn. Francesc Sureda Blanes.

Las ideas fundamentales sobre Llull resumidas en las tres páginas de la *Historia de la Filosofía Medieval* se ubicarán en el repaso que haremos de los dos artículos de Canals. Sí nos interesa, no obstante, subrayar ahora las fuentes que él mismo menciona en el apartado bibliográfico del capítulo «El tradicionalismo científico y la segunda escuela franciscana», dentro del cual se encuentra la síntesis luliana: además de las ediciones por entonces mayores de la obra de Llull (sobre todo, la Moguntina y la edición de la obra catalana iniciada en Mallorca a principios del XX), Canals cita cuatro libros de referencia: el conocido tríptico del P. Eusebi Colomer sobre Llull, el Cusano y Pico della Mirandola,⁵ los dos volúmenes de la *Historia de la Filosofía Española* de los hermanos Carreras y Artau,⁶ el artículo del P. Longpré en el *Dictionnaire de théologie catholique*⁷ y, finalmente, la biografía de Llull debida a la pluma del propio Mn. Sureda.⁸

En los artículos posteriores, Canals no cita ninguna literatura secundaria relevante. Su reflexión sobre el pensamiento luliano se enmarca, pues, en la interpretación más clásica del mismo: la que lo sitúa dentro de las amplias corrientes del agustinismo (anselmiano y victorino) y del franciscanismo del siglo XIII. Puesto que la investigación ulterior ha señalado diversos influjos adicionales que, introduciendo inflexiones de profundo interés, no cuestionan a nuestro juicio esta primera aproximación, dejaremos aquí este apunte sobre las fuentes de Canals. Constatamos lo siguiente: por una parte, su «puntería» en lo esencial; por otra, su aparente desconocimiento de investigaciones también tan clásicas como las de Platzeck, Pring-Mill o Yates, difundidas desde los años cincuenta.⁹ Canals es, sin duda, un lector inteligente de Llull por potencia especulativa y por su magnífico conocimiento del pensamiento medieval; no es, sin embargo, ningún lulista en el sentido especializado de la actual academia. Quizá se trate de un atractivo suplementario de la propuesta contenida en sus textos sobre el creador del *Ars*.

El trabajo de Canals sobre lo que él denomina «el principio de conveniencia» de la metafísica luliana ocupa sólo nueve páginas y puede ser distribuido en cinco apartados: una introducción sobre el propósito del escrito, con dos observaciones preliminares acompañadas de sus propias objeciones y las respuestas a las

⁵ Colomer, 1975. Este es el único texto posterior a la Segunda Guerra Mundial que cita Canals, mencionando expresamente la abundante bibliografía que contiene.

⁶ Carreras y Artau, 2001.

⁷ Longpré, 1926.

⁸ Sureda Blanes, 1934.

⁹ Cuesta creer que Canals desconociera los escritos de esos autores, pero aún más los de eclesiásticos tan notorios como Eijo Garay o el P. Xiberta. Este último es bien conocido y altamente valorado por Canals en otros lugares (por ejemplo, Canals, 2003). Resulta plausible que desconociera su producción luliana especializada, pero plausible no significa probable. Véanse las referencias concretas de todos estos autores en la bibliografía que se encuentra al final de este trabajo.

mismas;¹⁰ una sección sobre el principio de conveniencia en cuanto tal;¹¹ la aplicación del principio al caso de la demostración de la existencia de Dios;¹² la brevísima aplicación del principio al caso de la demostración de la Trinidad;¹³ y, para terminar, un sintético elenco de conclusiones.¹⁴ Vamos a releerlo atendiendo sobre todo a su hilo fundamental, sin despreciar otras conexiones.

El objeto del artículo es ofrecer una primera presentación del principio de conveniencia como principio capital del pensamiento metafísico luliano y, por lo mismo, como clave de interpretación del uso que Llull hace de las razones necesarias en la demostración de los artículos de la fe cristiana. Es evidente que en tan pocas páginas sólo le será posible al autor pergeñar un esbozo de tal presentación. Sin embargo, bastan para hacerse una idea inicial.

Atiende Canals, para empezar, a dos observaciones de inequívoca exactitud intrínseca, las cuales, sin embargo, podrían convertirse en piedras de tropiezo para realizar el propósito anunciado. La primera es la que caracteriza al pensamiento de Llull como «escolástica popular» (fuente: el libro de los hermanos Carreras); la segunda es la que subraya su finalidad apostólica de conversión de los infieles a la fe católica. Canals está enteramente de acuerdo con ambas; no obstante, tanto la una como la otra podrían entenderse de tal manera que se hiciera imposible una comprensión metafísica del pensamiento de Llull, que es lo que el artículo quería señalar.

En efecto, una insistencia malentendida o malintencionada en el carácter *popular* del escolasticismo luliano podría llevar a suponer que su esfuerzo resultara del todo extraño a cualquier forma de elaboración metafísica propiamente dicha. Del mismo modo, pero en sentido inverso, la constatación de la obvia vocación misionera de la obra luliana podría conducir a interpretar la propuesta de una lectura metafísica de sus escritos como una forma de rebajar los dogmas de la fe cristiana al plano filosófico horizontal, reforzando así las acusaciones de racionalismo teológico tan repetidas contra Llull.

Fijémonos en que las dos observaciones (escolasticismo popular de Llull¹⁵ y carácter apologético-apostólico de su pensamiento) son asumidas por Canals, que

¹⁰ Canals, 1978, pp. 199-201.

¹¹ Canals, 1978, pp. 201-202.

¹² Canals, 1978, pp. 203-205.

¹³ Canals, 1978, p. 205.

¹⁴ Canals, 1978, pp. 206-207.

¹⁵ Considerar a Llull dentro de las diversas formas del *tradicionalismo* y de la *escolástica popular* tiene su propia coherencia en Canals: basta con conocer sus opiniones histórico-políticas sobre el tradicionalismo específicamente catalán, en contraste con el tardío catalanismo de raíz nacionalista. Véase al respecto: Canals, 2006. Según testimonio de alguno de sus discípulos directos, las referencias a Llull en sus clases universitarias eran prácticamente inexistentes

se limita a dar respuesta a los errores que una interpretación *extrínseca* de ambas pudiera propiciar. Una interpretación de esta especie es lo que Canals, por una mezcla del *élan* especulativo del tomista, del experto conocimiento histórico del medievalista y de la *sympátheia* del creyente intelectual, se siente obligado a impedir.

La inclusión de Llull en la escolástica popular no sólo no es obstáculo para centrar la atención en la perspectiva metafísica, sino que en realidad la exige. Si se sabe situar a Llull «en el contexto histórico de la escolástica medieval», no sólo resulta lícito comprender la obra luliana «desde su núcleo metafísico», sino incluso obligado. Toda la reflexión de los escolásticos, desde San Anselmo a Francisco Suárez, «es pensamiento al servicio de la fe ejercitado en el plano racional y filosófico centrado en la especulación metafísica». Es precisamente porque «toda la filosofía de los escolásticos es ejercida por teólogos al servicio de su tarea teológica» que hay que considerar a Llull un metafísico, «en cuanto que es precisamente un pensador cristiano que piensa en la fe, y en orden a la comprensión y la difusión de la fe misma». No hay distinción en este punto entre escolásticos *académicos* o *universitarios*, por un lado, y escolásticos *populares* o *autodidactas*, por el otro. No hay distinción porque se trata, sin lugar a dudas, de un elemento fundamental de la propia articulación de la fe cristiana con la razón griega, tal como empezó a construirse, quizá, desde el propio texto neotestamentario.

No entraremos ahora en el fondo de esta cuestión de inmenso calado y larguísimo aliento histórico, que en la última frase del párrafo anterior hemos formulado a nuestra manera, no a la de Canals. Tampoco en la de sus dificultades y antinomias internas. Nos basta con dar por conocida la posición general del tomismo. No todas las opciones en este punto representadas por los autores cristianos antiguos y medievales son idénticas, pero sin duda muestran ciertos *parecidos de familia* que las alejan globalmente de las posturas que predominan más tarde. Y es contra el absoluto extrínsecismo de razón y fe característico de una cierta modernidad contra el que, en general, se posiciona aquí Canals, como en tantos otros lugares.

En cualquier caso, resulta obvio que este mismo asunto planteado a partir de la cuestión del escolasticismo popular de Llull es el que permite dar respuesta también a la segunda de las objeciones: efectivamente, usar el carácter metafísico del pensamiento luliano, apoyándose en su explícita vocación apologética, para sugerir que conllevaría la reducción de las verdades específicamente cristianas al horizonte de una razón del todo inmanente, es no haber entendido nada, no sólo de Llull, sino en conjunto del pensamiento cristiano a lo largo de la Edad Media.

Es claro que el impulso misionero de la obra y de la reflexión lulianas reclama una conexión metafísica; sin ella, sería la propia predicación cristiana en cuanto tal la que quedaría sin objeto. Si Cristo salva al hombre es porque lo inserta *realmente* en la Vida y el Ser internos de la Trinidad divina: no hay alternativa *postmetafísica* a tal planteamiento que no recaiga en el ámbito de las moralizaciones y las alegorizaciones gnósticas y heréticas más antiguas.

Que hay y debe haber en el pensamiento luliano un *principio* de carácter inequívocamente *metafísico* es algo, pues, que no contradice ni su adscripción a una escolástica no universitaria, ni la ortodoxia de su *intellectus* apologético radical.

En el primer caso, aún podría defenderse razonablemente que la conexión es accidental. En el segundo, sin embargo, la relación es esencial: fe, predicación y pensamiento racional (metafísica) no resultan aislables en Llull ni en cualquier pensador cristiano medieval; en todos ellos se parte sin más de la «inserción íntima del ejercicio del pensamiento en la vida de la fe y en la aceptación de la fe por el hombre pensante y creyente». Añade Canals una observación particularmente pertinente:

Pienso incluso que este es el único hilo conductor válido para la interpretación histórico-filosófica de unos sistemas en que doctrina sagrada y pensamiento racional se despliegan en una conexión que los haría incomprensibles desde la perspectiva de una separación entre filosofía y teología, según esquemas de siglos posteriores.¹⁶

No hay *separación* entre filosofía y teología a lo largo de los siglos medievales. Nada comprendería, por tanto, quien pretendiese hacer una historia *separada* de la filosofía medieval, como si tal cosa hubiese existido alguna vez: nunca se ha dado una «filosofía medieval» abstraída de toda conexión viviente con la fe y con el dogma.

La sucesión de doctrinas particulares que Canals enuncia a continuación (iluminación agustiniana, ejemplarismo, analogía y participación tomistas, univocidad y formalismo escotistas) no ofrece más que ejemplos concretos de la tesis general propuesta.

Lo que vale en general, vale también del caso concreto de Llull: se comete un error histórico gravísimo cuando se lee su obra fuera del contexto y de la situación espiritual de la época. Error histórico gravísimo significa: pesadísimo y preñado de pésimas consecuencias. Para entender a Llull hay que ser fiel a su espíritu y a su letra, aceptándole en el plano de la historia del pensamiento «siempre desde su propio punto de vista sobre la inserción del pensamiento racional en el horizonte y

¹⁶ Canals, 1978, p. 200.

el ambiente de la fe».¹⁷ No hacerlo significa demostrar que el error *histórico*, finalmente, encubría uno *teológico*, cosa mucho más gravosa y cargada de implicaciones.

En efecto, tal falta de afinidad intelectual situaría a Llull en la línea de Averroes, al que en realidad combatió sin concesión alguna. Lo que es peor: situaría a Llull en una línea de primacía de la razón metafísica y de absorción de la fe en ella que anticiparía la que más tarde representaría la gnosis de Hegel. Como indicábamos: el error histórico se pone de manifiesto como error teológico, y como un error teológico que ha ensombrecido durante siglos la lectura de Llull.

Pero a Llull hay que «comprenderle en una orientación en que pervive la meditación anselmiana sobre la razón de la fe». Que también Hegel pueda ser leído en una órbita como la de Anselmo, cuya influencia en la tradición racionalista del siglo XVII es de sobras conocida, y cuya defensa frente al ataque de Kant fue uno de los motivos esenciales de la «Filosofía de la Religión» hegeliana, es un dato que ahora debemos retener, pero que no atañe a lo más decisivo de la argumentación de Canals. Lo que ahora importa es que Llull, como todos los representantes de la gran tradición escolástica medieval (popular o universitaria), no aísla abstractamente razón y fe siquiera desde un punto de vista metodológico. Todo su pensamiento vive en y desde la sustancia misma de la fe, de manera que nada se puede comprender del mismo, como tampoco del de Anselmo de Canterbury, «sin una atención primordial a la metafísica ejercitada en la inteligencia de la fe o en el ejercicio de la demostración por razones necesarias de los artículos en orden a la conversión a la fe cristiana»:¹⁸

Como en todos los grandes pensadores cristianos de la Edad Media, hallamos así en Ramón Llull una implicación y circularidad por la cual los principios nucleares de su metafísica dan razón de su modo de interpretar las relaciones entre la fe y la reflexión racional, pero a la vez sólo se revelan en su sentido al ser comprendidos desde el ambiente de la fe en la que se injertan vitalmente.¹⁹

Añade Canals a continuación, y con ello entramos en el segundo apartado del breve ensayo que resumimos y comentamos, que eso es lo que muy en particular parece ocurrir con el principio que él mismo tiene por capital en la metafísica de Ramón Llull: el principio de conveniencia. Es para tratar de acercarse al sentido de este principio, mostrando su carácter radical en la fundamentación del Arte luliano «como centro de organización y de fuerza de su desenvolvimiento», que se ha

¹⁷ Canals, 1978, p. 200.

¹⁸ Canals, 1978, p. 200.

¹⁹ Canals, 1978, p. 201.

emprendido un trabajo del que la presente «comunicación» sólo constituye un esbozo introductorio.

La subsiguiente argumentación la basa Canals de forma principal en el *Libre de demostracions* de 1274-76, con el apoyo de otros textos extraídos del *Libre del gentil*, del *Libre de meravelles* y del *Arbre de ciència*.

En el prólogo del *Libre de demostracions*, Llull defiende la posibilidad de probar racional y necesariamente los artículos de la fe cristiana apelando al concepto de *conveniencia*. El hilo del razonamiento no es difícil de seguir: entendimiento y luz de la sabiduría *se convienen*, como *se convienen* fe e ignorancia. De otra forma: en sí mismo, entender es saber, mientras que creer, en sí mismo, es no saber y, por tanto, ignorar. Así las cosas, si el entendimiento no tuviera posibilidad alguna de entender los artículos de la fe, esto es, las verdades fundamentales del cristianismo, de ello se seguiría que Dios, lo menor y lo deficiente *se convendrían* en contra de lo mayor y de lo perfecto. En breve: Dios estaría más cerca del creer, que es ignorancia y por tanto deficiencia y lo menor, que del entender, que es saber y por tanto perfección y lo mayor. De donde se sigue que, puesto que Dios *se conviene* con lo mayor y con lo completo, Dios ha de querer y ordenar que el error sea destruido no sólo por la luz de la fe, sino aún más por la luz del entendimiento iluminado por la luz de la divina sabiduría.

Canals afirma que este pasaje *audaz* del *Libre de demostracions* –con numerosos paralelos a lo largo de la obra luliana– «podría centrar toda la discusión sobre el sentido de la obra de Llull».²⁰ Estamos de acuerdo. Nos atrevemos a añadir: podría centrar toda la discusión sobre el sentido de la obra de la mayor parte de los grandes autores medievales y, en general, sobre las formas en que tiene lugar la conexión y la desconexión de *fe* y *razón*. En cuanto caso particular, pero esencial para todo el Occidente, de la problemática «religión-filosofía», este pasaje podría iluminar incluso la cuestión auroral del origen del pensamiento racional –eso que tan aburridamente se ha venido en llamar «el problema del mito y el logos» y el del nacimiento, pues, de la propia *filosofía*.

Pero no es esta la ocasión de atender a tamañas evocaciones. Nos centramos en la significación luliana del argumento: todo él presupone «el principio de que ha de darse o ser lo que es conveniente». Esto es lo que Canals llama «el principio de *conveniencia*». Que «ha de darse o ser lo que conviene» es obviamente lo que fundamenta la capacidad demostrativa de la razón respecto de los *articuli fidei* que Llull ha querido hacernos evidente en el comienzo de su libro. Y, sin embargo, eso lo ha hecho a partir del hecho de la fe, y no moviéndose antes o al margen de ella, sino desde ella: sólo el hecho mismo de la fe puede probar la *conveniencia* de su

²⁰ Canals, 1978, p. 202.

demostrabilidad. La mutua implicación y circularidad de los presupuestos del pensamiento luliano resulta casi elemental.

Canals no quiere, pese a todo, detenerse en la cuestión polémica del racionalismo teológico. Lo que desea es comprender y sentar firmemente la afirmación de que la tesis luliana de la posibilidad de entender por razones necesarias los artículos de la fe «se mueve en el contexto del *principio de conveniencia*», esto es, surge y descansa en ese principio *metafísico*.

Con respecto a la polémica en torno al racionalismo teológico de Llull, Canals se limita a formular una «sugerencia»:

La posición de Llull, que podría definirse como tradicional prealbertina, más arcaizante si se quiere que precursora de un racionalismo moderno, quedaría mejor liberada frente al riesgo de acusaciones de racionalismo, en la medida en que se admitiese en ella cierto fideísmo, y se insistiese en su vertiente iluminista de herencia agustiniana y victorina.²¹

Pero no es este asunto del racionalismo luliano el que inmediatamente centraba la atención y el esfuerzo de Canals, sino el del principio de conveniencia. En otro lugar hemos examinado esta *sugerencia*: eludir la acusación de *racionalismo* aduciendo que lo que en realidad se da es un cierto *fideísmo*.²² Ahora debemos recuperar el meollo del argumento articulado en el trabajo.

El pensamiento de Ramon Llull está centrado, según Canals, en un principio *metafísico* según el cual resulta manifiesto que grandeza, bien y perfección *convienen* con el ser, y que lo menor, mal e imperfección *convienen* con el no-ser. Este principio está presente y penetra todas las formas característicamente lulianas de la demostración, desde la reducción al absurdo al razonamiento *per aequiparantiam*, «de manera que todos los desarrollos argumentativos simbolizados por la figura A –recuérdese: la figura circular de los principios absolutos o atributos divinos del Arte de Llull– no vienen a ser otra cosa que explicitaciones de aquel principio».²³

Establecida, pues, la centralidad del principio de conveniencia en términos generales, Canals dedica los dos apartados siguientes (tercero y cuarto según la división que proponíamos al principio) a «aplicar» la tesis en los casos singulares de los argumentos lulianos a favor de la existencia de Dios y de la Trinidad divina. Aunque el tratamiento de Canals es desigual, tocamos ambas cuestiones sucesivamente y en el mismo orden en que él lo hace.

²¹ Canals, 1978, p. 202.

²² Llinàs, 2000. Sobre todo, la segunda parte, pp. 105-240.

²³ Canals, 1978, p. 202.

Hay movimientos de descenso o de ascenso, de Dios a las criaturas o al revés, en los argumentos lulianos sobre la existencia de Dios. Todos tienen su función determinante en el razonamiento que es el caso en cada momento. Hay un punto, sin embargo, en el que las demostraciones lulianas se enfrentan a una cuestión esencial: este punto es el del paso de lo finito a lo infinito.

Es obvio que para demostrar sin más la existencia de Dios desde Dios mismo deberíamos tener acceso directo a Él. Se trataría sin duda de la mejor y más potente de las demostraciones, pues su evidencia brotaría de la propia infinitud de la vida divina. Pero fuera de los que defienden que tenemos una intuición inmediata de la esencia de Dios, nadie puede aseverar sin más que el ser y lo infinito coincidan, por lo que una prueba de esa especie es imposible o, al menos, está necesitada de una u otra especie de mediación: de algún *medio* gracias al cual resulte plausible el paso de lo finito a lo infinito.

Citando el *Libre de meravelles*, Canals sostiene que «si puede darse el acceso o salto desde lo finito a lo infinito es porque, para Llull», el ser y el bien infinito «convienen» en Dios Nuestro Señor:

El paso a lo infinito se apoya en el carácter manifiesto que tiene para el entendimiento humano el que se da *esta conveniencia* entre el ser, la perfección – *acabament*– y la grandeza. No hay, pues, intuición ontologista de la esencia divina, ni tampoco reducción de ésta a un «universal», sino evidencia de que no sería conveniente el ser de un bien finito *si no fuese en ser* el bien infinito.²⁴

Desde este punto de vista, «Llull merecería ser situado en el centro de la historia del argumento que expresó S. Anselmo en el *Proslogion*». Parece sugerir Canals que Llull entendió perfectamente que Anselmo, como expresamente dijo contra Gaunilo, nunca afirmó haber partido de la idea de lo supremamente perfecto, como sí hicieron luego Descartes y otros en sus pruebas, ulteriormente refutadas por Kant. Anselmo empezaba por el concepto negativo y comparativo de «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse», por lo cual el concepto positivo de lo sumo perfecto debía ser demostrado por otro camino que el emprendido en el *Proslogion*, y que no es otro que el propuesto en la vía ascendente según los grados del bien expuesta en el *Monologion*.

Más allá de la exactitud o no de las observaciones de Canals sobre el anselmiano, nuestro autor indica agudamente que Llull nunca cayó en la lectura del argumento hecha por los modernos a partir del s. XVII, como si el santo obispo hubiera empezado sin más desde la esencia divina o, al menos, desde un cierto concepto adecuado de la misma (el ente perfectísimo). El entendimiento humano

²⁴ Canals, 1978, p. 203.

no tiene en esta vida y por sí mismo acceso inmediato a la esencia divina, y si algún pensador pretende partir de ella para demostrar la existencia del Dios infinito y omnipotente, antes habrá debido indicar, de uno u otro modo, la manera y la medida en que, *in hac vita*, haya podido anticiparse una posibilidad que sólo escatológicamente, *in patria*, tiene sentido completo. La fe como «sustancia de las cosas que esperamos» (Heb, 11,1), la ascesis y la oración como ejercicios del alma y del intelecto suscitados por esa misma fe, *ingenuamente* antepuestos por Anselmo *a sus monjes* en el primer capítulo del *Proslogion*,²⁵ o, también, el principio de conveniencia, como se nos dirá a continuación: todos ellos constituyen, hasta cierto punto, aislados o en combinación, ejemplos inteligibles de la «mediación» en la que ahora, en este mundo, se nos da –sustrayéndonos– la naturaleza misma del Dios infinito, Creador y Redentor de la realidad finita. En efecto:

El problema radical consiste siempre en hallar el porqué de la exigencia del ascenso, dado que no se presupone ya el conocimiento evidente del ejemplar infinito al que tiende. En Duns Scoto sólo si se pudiese demostrar apodícticamente la composibilidad del ser con la infinitud, podría tener el argumento anselmiano del *Proslogion* carácter demostrativo y no meramente persuasivo. En Ramón Llull la demostración apodíctica de la infinitud se funda totalmente en el «principio de conveniencia».²⁶

Sin ascenso de la creatura al Creador, de lo finito a lo infinito, no hay ni puede haber conocimiento de Dios en esta vida. El propio ascenso, sin embargo, presupone algún contacto con el ejemplar al que se apunta: ¿qué motivo y qué objeto tendría, en caso contrario, el esfuerzo ascendente en sí considerado? No pudiéndose suponer inmediato, de uno u otro modo –a través de una u otra mediación– debe sernos dado ese contacto para que la propia elevación del alma no pedalee en el vacío. La nostalgia del Dios perdido por el pecado, pero aún sentido como pérdida; la revelación del Creador a través de las cosas de este mundo y, más en especial, la revelación «sobrenatural» con la fe como correlato («virtud teologal») correspondiente; las actualizaciones intensivas de las capacidades intelectivas y afectivas de la criatura que los diversos *ejercicios* del esfuerzo de la fe ponen en marcha: ¿qué otra cosa son cuantas realidades acabamos de mencionar si no *medios* a través de los cuales el cristiano se sabe ya desde esta vida, aunque sea en el espejo y en el enigma, dentro de la corriente irresistible de la sustancia divina y de su evidencia intrínseca, aunque no lo sea del todo *quoad nos*?

²⁵ Léase la lucidísima *Nota* de Jaime Bofill sobre el argumento de San Anselmo expuesta en una carta de agosto de 1963 al jesuita Gómez Caffarena, en *VVAA*, 1985, pp. 215-218.

²⁶ Canals, 1978, p. 203.

Le basta a Canals con explicar sintéticamente a continuación un par de las pruebas lulianas de la existencia de Dios, basadas en el mencionado principio de conveniencia. Pese a la fuerza incluso de apelación personal del camino probativo luliano,²⁷ no nos detenemos en ellas para no demorar más el paso de nuestro análisis. Sólo un párrafo debe obligarnos a una penúltima reflexión:

El sentido del principio de conveniencia no ha de confundirse como si se redujese a la línea de la «concordancia»; la conveniencia es lo que pone la exigencia trascendental de la concordancia de lo que concuerda y de la diferencia de lo diferente. Por esto apoya todos los desarrollos demostrativos lulianos, y es también el fundamento de la subsunción de los particulares en lo universal, punto este en el que se da el máximo riesgo de una interpretación «optimista» del sistema construido sobre aquel principio.²⁸

La conveniencia no es, pues, un principio *óntico*, en la línea de las concordancias meramente efectivas del ente, sino algo que corresponde al ser en cuanto tal y, por tanto, al ámbito «trascendental» de lo que pertenece de suyo a «la concordancia de lo que concuerda» y a «la diferencia de lo diferente». En términos modernos, que aquí sólo podemos usar en la medida en que añadan mínima luz, la trascendentalidad del principio de la conveniencia lo sitúa en el ámbito de lo posibilitante: no de lo simplemente dado de hecho, sino de lo ontológicamente exigido.

La cuarta sección en la que al comienzo dividíamos este trabajo aplica el principio al caso de las demostraciones de la Trinidad divina: «El principio de conveniencia sirve aquí –señala Canals– para rechazar por reducción al absurdo la supuesta racionalidad de un monoteísmo antitrinitario».²⁹ No desarrollamos la cuestión, por tratarse de un tema que ocupa sólo un par de párrafos y que será desplegado en la lección de aceptación del nombramiento como *Magister* de la Escuela Lulística de Mallorca. La *coda* del apartado menciona algo elemental para todo lector de Llull: fórmulas y giros conteniendo «conveniencia» y sus derivados

²⁷ Supuesta la *conveniencia* de ser, bien y grandeza, caso de no existir Dios, en quien se cumplen, se seguiría la preponderancia en cuanto se ofrece a nuestra experiencia y a nuestra razón de la «grandeza eterna de mal», esto es, la universal vocación de todas las cosas a la pequeñez y al no-ser. En un segundo argumento, que Canals considera «de abismal profundidad metafísica e insondable fuerza humana», Llull aduce que, de la inexistencia de Dios se colige, no simplemente que todo esté permitido (como sentenciara Dostoyevsky), sino *el carácter imperativo del mal*, dada la sobreabundancia de defecto de ser que la ausencia de Dios impondría incondicionalmente. En un argumento no contemplado por Canals, pero muy oportuno en este punto, Llull indica que, en el caso de que Dios no existiera, no se entendería siquiera que los seres humanos espontáneamente huyamos de los peligros inmediatos de muerte (una serpiente venenosa, por ejemplo). El «brinco» que de forma natural damos ante una amenaza de esta especie *prueba* que el ser predomina sobre el no-ser en términos absolutos: si ser, bien, grandeza e infinitud no *conviniere* en Dios, nos abandonaríamos a la desintegración en la nada.

²⁸ Canals, 1978, p. 205.

²⁹ Canals, 1978, p. 205.

son detectables en las demostraciones lulianas de todas las verdades teológicas fundamentales: las referidas a la Creación y a la Redención, al pecado de Adán, a la muerte redentora de Cristo, a su Concepción virginal, a la *necesidad* (*conveniencia*) de su Encarnación, a la Resurrección, la Ascensión y el Juicio final.

Al final del presente artículo Canals extrae una serie de conclusiones, precedidas por una nueva evocación de las acusaciones de racionalismo dirigidas al pensamiento luliano: el principio de conveniencia podría ser entendido de tal modo que se convirtiera en «el núcleo de una metafísica “optimista” o de un racionalismo del bien». Así sería si «conveniencia» significara algo demasiado cercano a «necesidad» y, por tanto, estuviéramos dentro del marco de una tradición neoplatónica o incluso «origenista» que afirmara la necesidad de la creación *ab aeterno*. Pero esto es precisamente lo que Lull nunca hizo, por lo que, en realidad, «el carácter central del principio de conveniencia en el pensamiento de Lull nos puede llevar a conclusiones opuestas a las acusaciones de optimismo y racionalismo».³⁰

Canals enumera cinco conclusiones:

La primera (1) dice, en términos lulianos: el principio de conveniencia es el núcleo de la metafísica con la que Ramon Lull se propone su tarea especulativo-pastoral de demostración de las verdades de la fe católica por razones necesarias.

Las tres conclusiones siguientes emplean giros usuales en la tradición escolástica, tanto tomista como escotista: (2) por su trascendentalidad, el concepto de conveniencia es de carácter abierto y flexible, de modo que podría ser entendido, «para decirlo con terminología tomista», como un análogo «proporcional». Del mismo modo, y en base a diversas consideraciones, (3) los argumentos lulianos sin duda ofrecen a veces «un riguroso carácter apodíctico», pero no siempre: en otras aplicaciones han de ser considerados, no como demostrativos, sino «como persuasivos en un sentido parecido a las *persuasiones* de Duns Scoto». Igualmente, (4) el empleo del término *conveniencia*, cuando concierne a «verdades contingentes efecto de la libre decisión de Dios y referentes a la elevación y redención del hombre caído, puede ser interpretado como una comprensión, según la analogía de la fe, de la congruencia y armonía de los mismos», cosa que reencontramos en otros autores escolásticos, como el propio Santo Tomás, o en la propia Escritura: «¿Acaso no era necesario que Cristo padeciese estas cosas y así entrara en su gloria?».³¹

³⁰ Canals, 1978, p. 206.

³¹ Canals, 1978, p. 206.

La quinta (5) y última conclusión se refiere a la «intención» de Llull al usar el concepto de conveniencia y al carácter del mismo como fundamento del método y criterio de verdad. Canals defiende aquí la actitud personal que tales opciones traducen: para Llull,

los artículos de la fe cristiana no son una actitud sectaria, ni una ideología a asumir opcional o arbitrariamente, ni una concepción del mundo apoyada en tradiciones de este o aquel pueblo; se trata de la verdad revelada para salvación de los hombres por aquel que ilumina a todo hombre al venir al mundo.³²

Frente a una concepción malentendida y distorsionada del ecumenismo, el esfuerzo luliano por demostrar la fe cristiana «es una de las expresiones más singulares y sorprendentes de la convicción del destino unitario y unificante de la verdad católica para el linaje de los hombres», dando testimonio «por su potente fuerza de convicción de la congruencia humana de la fe y de la aptitud de la razón humana para ser iluminada por ella».³³

Admira la capacidad de Canals para alejarse, aunque sea relativamente, de sus propias categorías. Ya hemos dicho en otros lugares lo que pensamos sobre la propiedad y objetividad del intento luliano, pese a sus limitaciones. Que, fuera de Dios mismo, todos seamos siempre más o menos unilaterales³⁴, es algo que debiera formar parte sin más de los presupuestos de cualquier esfuerzo por repensar la tradición.

Con ello hemos acabado el examen del primero de los textos más elaborados de Canals sobre el pensamiento luliano. El segundo de ellos, mayor en extensión, corresponde, como decíamos más arriba, a la lección que Canals impartió como nuevo Maestro de la *Maioricensis Schola Lullistica* en 1982. Su tema es la demostración luliana de la Trinidad divina. La cuestión ha sido (brevisísimamente) tratada en el artículo anterior dedicado al principio de conveniencia. Podríamos considerar, por tanto, este segundo trabajo como un mero desarrollo de aquel apartado cuarto del primer ensayo, en el que se «aplicaba» el principio de conveniencia al caso particular de las razones necesarias a favor del Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, contra el monoteísmo antitrinitario de judíos y musulmanes. Aunque las cosas nunca son, como suele ocurrir, tan sencillas.

Sin duda la lección de 1982 presupone el artículo sobre la conveniencia de 1978. Como debemos ceñirnos a los límites de espacio que nos han sido fijados,

³² Canals, 1978, p. 207.

³³ Canals, 1978, p. 207.

³⁴ Subrayo: tan verdad es que todos siempre somos *unilaterales* como que lo hemos sido y lo somos siempre *más o menos*, esto es, de acuerdo con grados de adecuación que en ningún caso resultan irrelevantes o indiferentes, y que a menudo la misma tradición *gradúa*, precisamente, a lo largo del tiempo, otorgando distintos valores a fórmulas y autores.

haremos lo siguiente: enumerar, con el máximo de precisión, las tesis específicas de este segundo artículo sobre la aproximación luliana a la Trinidad divina; al mismo tiempo, trataremos de mostrar en lo posible la articulación interna de esas tesis con la general del primer trabajo. El principio de conveniencia confiere estructura y contenido a todas las demostraciones lulianas de verdades teológicas y no teológicas; lo hace igualmente, y de modo eminente, en el caso de la *demonstración* por antonomasia, esto es, en el caso de la suma e intrínsecamente evidente contemplación de la Verdad del Dios que sólo porque *es como es* (esto es, trinitario) puede ser, a la vez, Creador y Redentor del mundo.

Tras una introducción en la que Canals agradece el honor que se le confiere, las tesis fundamentales empiezan a desgranarse de forma natural y simple.

I. La demostración de la Trinidad y la doctrina trinitaria en general no son un caso más entre los muchos que Llull toca con su Arte. La totalidad de la obra luliana está orientada a la gloria de la Trinidad divina:

Es toda la actitud espiritual de Ramón Llull la que está insertada en una comprensión del misterio cristiano, y diríamos con mayor exactitud, en un modo de pensar en Dios y en la obra de creación y de redención, totalmente centrada en una dogmática trinitaria que desde el siglo V preside definitivamente y da su carácter específico a la comprensión de la fe cristiana.³⁵

II. El marco conceptual y el orden expositivo de la teología trinitaria luliana pertenecen sin duda al contexto específico latino-occidental.

Llull no piensa, como habían hecho los Capadocios y antes que ellos los Alejandrinos, en la unidad de Dios desde la divinidad del Padre, para acceder finalmente al afirmar también la igualdad en la naturaleza divina de la segunda y de la tercera hipóstasis, a partir de los conceptos de la consustancialidad del Hijo engendrado y del Espíritu Santo procedente del Padre.³⁶

Llull se mueve en la línea de la doctrina trinitaria latina tal como se presentó desde Tertuliano hasta su culminación en San Agustín, anteponiendo siempre el motivo de la unidad de Dios al de la trinidad de personas.³⁷ Ésta es precisamente demostrada a partir de la primera por su *conveniencia* respecto a conceptos que pertenecen a la perfección del ser divino en su unidad eterna: la plenaria circulación de los principios absolutos o dignidades divinas en la unidad de la esencia de Dios.

³⁵ Canals, 1981-1983, p. 6. El tema es fundamental para nuestro autor. Vale la pena leer Canals, 2003, un auténtico intento de recentramiento teológico.

³⁶ Canals, 1981-1983, p. 7.

³⁷ Para este tema, el mismo del último texto de Canals citado, véanse Garrigues, 1985 y Garrigues, 2011, con una amplia perspectiva de la doble tradición griega y latina.

III. El «tradicionalismo occidental» de la doctrina trinitaria luliana no obsta –al contrario– para que pueda ser considerada el punto más nuclear y definitorio de su originalidad, razón por la cual Canals la escogió como tema de su lección. En efecto, el lulismo, en la línea del pensamiento de San Anselmo, es un *agustinismo apoloético* (Longpré) peculiar en su conformación y de singular potencia argumentativa. La intencionalidad que guía su búsqueda de *razones necesarias* es evangelizadora. Los interlocutores concretos son judíos y musulmanes, con los que se puede dar por supuesta una doctrina sobre el Dios Uno. La *demostración* luliana de la Trinidad divina, entonces, partiendo de la unidad de la esencia divina, «tiene el carácter de núcleo desde el cual se podrá dar razón de todos los artículos de la fe relativos a la Redención, y que configuran el cristianismo como la verdad destinada a ser conocida por todo hombre». ³⁸ Esto es: la doctrina trinitaria ofrece como el fondo y la estructura última de todos los argumentos lulianos, que de algún modo sitúan así la realidad entera en el seno de la Trinidad divina.

IV. El intento de convertir el *intellectus fidei* luliano (antes ya anselmiano) en un precedente del inmanentismo de la ontoteología racionalista de la modernidad filosófica falla, por todos esos motivos, desde su misma base. Canals sienta este principio ya al comienzo del artículo. Lo desarrolla ulteriormente en diversos lugares estratégicos, razón por la cual debe ser considerado como uno de los nervios centrales de su razonamiento. Volveremos en breve sobre este asunto.

V. El pensamiento luliano, en su clásica orientación agustiniana, victorina y franciscana, es ante todo una reflexión sobre el Bien:

Tal vez no sea aventurado decir que, si la metafísica de San Agustín es una metafísica de la Verdad, y la de Santo Tomás de Aquino una metafísica del Ser, la de Llull es nuclearmente una metafísica del Bien. ³⁹

Pese al obvio latinismo de la triadología luliana, se recuperan así inspiraciones de la herencia del neoplatonismo cristiano de los Padres griegos asumidas a través de San Buenaventura, integrándolas con la construcción trinitaria de Ricardo de San Víctor.

VI. Este punto, en el que se cifra la relativa singularidad de la meditación luliana, es a la vez aquel en el que más claramente se formula una característica central de todo pensamiento cristiano. Llull define la bondad como la razón por la que lo bueno hace, produce y comunica el bien. Sería un error monumental interpretar tal aserto como si estableciera la primacía de lo *dinámico* sobre lo *entitativo*, de la *acción* sobre el *ser*, de la *autorrealización* sobre la *sustantividad*: Llull no está diciendo que lo bueno se hace o se autoconstituye como bueno en la

³⁸ Canals, 1981-1983, p. 7.

³⁹ Canals, 1981-1983, p. 9.

comunicación del bien; lo bueno lo es ya en sí mismo, antes de su difusión, y por eso mismo puede comunicarse: *no bonifica si meteix car es bo*.

La bondad, precisamente por ser en sí misma *dignidad*, es decir, por tener el carácter de lo valioso, estimable, perfecto, razón primera de toda *conveniencia*, tiene su carácter bonificante constituido *desde sí misma*. Es la perfección misma que es perfectiva, es lo valioso y digno que es comunicativo, es la dignidad misma que da razón del dinamismo de perfectividad.⁴⁰

Es en este punto que se centra la doctrina luliana de la unidad de Dios, que a su vez sirve de principio constitutivo de su teología trinitaria: no en la autoconstitución de lo bueno, sino en la necesaria *conveniencia* a lo bueno de la acción bonificante.

VII. Era difícil confirmar más y mejor la tesis del primer artículo: el carácter *metafísico* del *principio de conveniencia* que rige todo el sistema demostrativo luliano.⁴¹ Ante «el absurdo de poner “en el principio” una “acción” no fundada en el ser», concibiendo «lo absoluto como *resultado* de un devenir de autorrealización»,⁴² Canals subraya una y otra vez la evidencia luliana y medieval general de que «la simple pureza y perfección del acto es en sí y por sí consistencia y reposo y fecundidad operativa».⁴³ Sólo por eso tienen sentido los argumentos lulianos que, desde la circular unidad de las *dignidades* divinas, demuestra la pluralidad personal exigida por la plenitud misma del ser y del obrar *conveniente* a la bondad misma del Dios que es Uno. No importa mucho, desde este punto de vista, que el razonamiento parta del entender, del amar o de cualquier otro atributo divino:

todo lo que es en sí mismo perfección, dignidad, para decirlo con expresión luliana, ha de afirmarse de Dios, y ha de afirmarse de modo igualmente perfecto; y por esto mismo en simplicísima unidad. Pero va a ser esta misma plenitud de acto puro de la bondad divina la que va a dar razón de que con aquella absoluta unidad tengamos que afirmar con la fe cristiana, y a partir de las dignidades mismas de la unidad divina, la *pluralitat en Deu, el nombre eternal divinal*.⁴⁴

VIII. Con lo anterior llegamos al punto culminante de la *demostración* luliana:

⁴⁰ Canals, 1981-1983, p. 10.

⁴¹ Otro asunto sería discutir el sentido en que se emplea aquí la palabra *metafísica*, dependiendo del grado y el tipo de inserción de su uso en una gramática u otra. Sin duda que significa lo que atañe al fundamento último y más real de las cosas, se acceda a ello de forma natural, por la gracia o por una combinación de ambas.

⁴² Canals, 1981-1983, p. 12.

⁴³ Canals, 1981-1983, p. 13.

⁴⁴ Canals, 1981-1983, p. 14.

La operación es una exigencia necesaria de la bondad. No porque la operación la constituya, sino porque ella misma consiste en comunicación bonificante que conviene al bien por cuanto la bondad es razón por la que lo bueno comunica el bien.⁴⁵

A tal aserto Llull añade con audacia (Canals resume):

si no afirmamos operación en el mismo supremo bien, tendremos que admitir como la operación suprema aquella por la que el soberano bien causa el universo creado, con lo cual la bondad divina carecería de la operación suprema con anterioridad a la creación del bien creado. La producción del universo sería algo de que Dios mismo necesitaría para consumarse a sí mismo en la bondad.⁴⁶

Sin duda que esto último resultaría del todo *inconveniente* al Dios suma perfección del que se partía.

El nervio del argumento es explícitamente el *principio de conveniencia*, fundado en la razón misma de la bondad y que da consistencia a la totalidad de la obra luliana.⁴⁷

IX. Las clarificaciones ulteriores no hacen sino sugerir detalles y extremos especulativos de los que ahora debemos prescindir. En la «Reflexión actual» que Canals lleva a cabo en las tres páginas y pico finales,⁴⁸ descargan definitivamente los implícitos de la tormenta polémica preparada en el primer trabajo y acerbamente dispuestos en la presente lección:

el hombre culto de hoy (...) se siente inclinado a optar por la autarquía y la autorrealización activa, y a rechazar como intolerable la aceptación del don.⁴⁹

Egoísmo y *soberbia* son los términos tradicionales que de manera más adecuada definen una orientación surgida con el idealismo romántico y que ahora se consuma en:

la primacía de la acción sobre el ser, la de la praxis sobre la contemplación y el ideal de la autorrealización como único posible *fin* de una acción que no admite normatividad natural ni trascendente.⁵⁰

La alternativa de fondo, para Canals, no es algo meramente teórico-intelectual, sino una realidad con una dimensión del todo existencial: «trascendencia fundante o inmanencia absorbente y destructora».⁵¹ El inmanentismo moderno, consecuente con la antinomia principal de una realidad

⁴⁵ Canals, 1981-1983, p. 16.

⁴⁶ Canals, 1981-1983, p. 16.

⁴⁷ Canals, 1981-1983, p. 17.

⁴⁸ Canals, 1981-1983, pp. 20-23.

⁴⁹ Canals, 1981-1983, p. 20.

⁵⁰ Canals, 1981-1983, p. 20.

⁵¹ Canals, 1981-1983, p. 21.

que se autoconstituye desde su propia nulidad, por fuerza niega y debe negar el carácter personal del ser humano, su libre albedrío y la posibilidad misma de comprender el amor unitivo y donante:

quien rechaza como alienante la donación, por pensar que la aceptación del don es sumisión y dependencia contraria a la libertad del hombre, ha de negar también toda posibilidad de donación generosa y de entrega personal. Resulta insincera y retórica la valoración del servicio a los otros y de amor a nuestros semejantes, cuando se asume la actitud de descalificación y rechazo de toda capacidad de recibir lo comunicado. Si nadie ha de aceptar, tampoco nadie debe dar. Si aceptar es pérdida y daño, toda donación es en sí misma agresión e insulto.⁵²

Se coloca frente a tal opción «la metafísica cristiana sirviendo a la fe en la vida trinitaria». De ahí la actualidad de los grandes pensadores medievales, entre los cuales se encuentra Llull, objeto de la presente lección.

El parentesco establecido al final del ensayo entre el destino de las universidades catalanas de orientación tomista y la universidad lulista de Mallorca en el período comprendido entre finales del siglo XVII y comienzos del XIX, amplía el alcance de los temas tratados al ámbito social y político contemporáneo.⁵³ Sólo podemos respetar la consistencia y la lucidez de tantos análisis como acabamos de examinar. Cualquier palabra de más, en las condiciones de un texto expositivo, se vería condenada al malentendido en uno u otro sentido.

Bibliografía

- CANALS VIDAL, Francisco, *Historia de la Filosofía Medieval*, Barcelona: Herder, 1976 (1ª ed.), 2002 (5ª ed.), pp. 257-9.
- , «El principio de conveniencia en el núcleo de la metafísica de Ramón Llull», *Estudios Lulianos* 22, 1978, pp. 199-207.
- , «La demostración de la Trinidad en Ramón Llull. Caracterización histórica y reflexión actual», *Estudios Lulianos* 25, 1981-1983, pp. 5-23.
- , *Los siete primeros Concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Barcelona: Scire, 2003.
- , *Catalanismo y Tradición catalana*, Barcelona: Scire, 2006.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Història de la Filosofia Espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans – Diputació de Girona, 2001. Edición facsímil de la edición de 1939 (volumen 1) y 1943 (volumen 2). Sobre Llull, ver el vol. 1, Parte III, *El Escolasticismo popular. Ramon Lull (Raimundo Lulio)*, pp. 231-640.
- COLOMER, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona: Herder, 1975.

⁵² Canals, 1981-1983, p. 21.

⁵³ El tema es tocado en el ya citado Canals, 2006.

- EIJO GARAY, Leopoldo, «Las “razones necesarias” del beato R. L. en el marco de su época», *Estudios Lulianos* 9, 1965, pp. 23-38.
- GARRIGUES, Jean-Miguel, *El Espíritu que dice «¡Padre!»*. *El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1985.
- , *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité*, París: Cerf, 2011.
- LLINÁS, Carles, *Ars Angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000.
- LONGPRE, Éphrem, art. *Lulle, Raymond (Le bienheureux)*, *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1, París, 1926, cols. 1072-1141.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram, «La combinatoria luliana I-II», *Revista de Filosofia*, 47, 1953, pp. 575-609; 48, 1954, pp. 125-165.
- , *Raimund Lull*, Editiones Franciscanae Romae, 2 vols., 1962, 1964.
- PRING-MILL, Robert, *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona: Curial Edicions Catalanes i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991. Compilación de todos los estudios lulianos de Pring-Mill entre 1956 y 1978.
- SUREDA BLANES, Francisco, *El beato Ramón Lull (Raimundo Lulio). Su época, su vida, sus obras, sus empresas*, Madrid, 1934.
- VVAA, *Homenatge a Jaume Bofill*, Barcelona, R. Aliet Ed., 1985.
- XIBERTA, Bartomeu, «La doctrina del Doctor Iluminado Beato R. L. sobre la demostrabilidad de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Sagrada Teología», *Studia Monographica et Recensiones (Mediterraneum)*, Palma de Mallorca, 1, 1947, pp. 5-32.
- , «El presumpte racionalisme de R. L.», *Estudios Lulianos*, 7, 1963, pp. 153-165.
- , «La doctrina del Maestro R. L. sobre la demostración de los dogmas», *Estudios Lulianos*, 18, 1974, pp. 152-179.
- YATES, Francesc, *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona: Empúries, 1985. Compilación de todos los trabajos lulianos de Yates, originalmente publicados por separado.

59. SEBASTIÀ TRIAS MERCANT I EL LUL·LISME

PEDRO RAMIS SERRA

Maioricensis Schola Lullistica-Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat-UIB

1. Introducció

El present capítol pretén manifestar, en primer lloc, els lligams lleials i amistosos que l'autor d'aquestes lletres consolidà amb el professor i amic Sebastià Trias al llarg de la relació acadèmica i personal; plasmar, seguidament, la biografia contextualitzada, el seu entorn i algunes amistats de forma tènue i concisa, presentant un home cabdal i singular; tot seguit donant compte dels escrits, el caire de pensador, destacant els interessos i prioritats; i finalment, l'intellectual lul·lista, amb un esguard a la seva obra, qüestió que bàsicament ens ocupa¹.

2. Biografia i entorn

Sebastià Trias Mercant² (1933-2008) va nèixer a Valldemossa (Mallorca). Fou alumne de l'Institut Ramon Llull de Palma. Va rebre la llicència en Filosofia en 1958 en la Universitat de Barcelona³ amb un treball dirigit pel Dr. Font i Puig, i es doctorà en la mateixa Universitat amb la tesi dirigida pel Dr. Emilio Lledó amb el títol de *El neolulismo filosófico del P. Raymundo Pascual* (1971), sobre la recepció del lul·lisme del segle XVIII. Abans i després de la consecució de la càtedra de Filosofia de l'Institut de Palma (1979-1998), on fou alumne, ocupà diversos càrrecs acadèmics universitaris, professor de Història de Filosofia (1973) i professor de Antropologia en la Universitat de Barcelona (1971-1975) i, a partir de 1982, fins a 2003, professor de Antropologia de la UNED en la seu palmesana. De la seva pertinença a distintes associacions, *Institut d'Antropologia de Barcelona* (1974),

¹ Val a dir –i no és una *captatio benevolentiae*– que aquestes pàgines no són més que una breu presentació de la personalitat del Dr. Trias Mercant, en una manifestació de qui li professà admiració, i fruï del goig de la seva amistat, proximitat i mestratge en la direcció dels seus treballs acadèmics, per la qual cosa va tenir el plaer d'estar vinculat amb ell i la família; i d'aquests reiterats contactes a ca seva o a la seva finca de Valldemossa en sorgí un respecte i una devoció entranyables. Fou personalitat d'aparença altiva, però humil i elegant, de convicció recta i ferma, amb conversa ponderada, tímida i ocurrent. Les relacions es feren més fortes davant la proposta de tutelar la tesina de llicenciatura sobre el *Llibre de les bèsties*, resumida a Ramis Serra, 1991, pp. 149-165, de la qual n'havia preparat una edició especial pels joves. Fou aquí on arribaren les primeres iniciacions i indicacions de l'univers lul·lià, que continuaren de forma magistral en la tesi doctoral *Lectura del "Liber de civitate mundi"*. Així doncs, vaig gaudir de recórrer el camí lul·lià amb l'acompanyament, guia i experiència d'un expert vianant.

² Ramis Serra - Ramis Barceló, 2009, pp. 199-201.

³ Trias Mercant, 2008, pp. 5-15.

Asociación Española de Hispanismo Filosófico, European Association of Social Anthropologist..., cal destacar fonamentalment la *Maioricensis Schola Lullistica*⁴ on ingressà l'any 1968, de la qual fou Secretari (1978-1987) durant el Rectorat del Dr. Sebastià Garcías Palou⁵, el qual li cedí la batuta el 1987, la qual mantingué fins el 1993. Durant el seu Rectorat tingué la imperiosa necessitat d'adaptar els estatuts, d'entitat canònicoreligiosa a associació cultural, según els temps i exigències de la nova concepció civil emanada de novelles directrius. El canvi estatutari de la entitat significà també una nova ubicació de seu. Prèviament estava establerta en el Col·legi de la Sapiència (fundat en el segle XVII per Antoni Lull), passant després a una cambra del Seminari de sant Pere [Casa de l'Església] que servia de biblioteca, depòsit, magatzem i sala de reunió, fins a trobar un lloc digne, suscrivint un contracte pel qual es deposità el llegat de l'Escola a la *Biblioteca Bartomeu March* de Palma, on exercia de director un gran amic lul·lista, el Dr. Llorenç Pérez⁶. La pretensió era dotar el depòsit lul·lià de un lloc estable, custodiat, amb garanties i facilitats per a que els investigadors consultessin amb profit els fons i tractats en un entorn còmode i ordenat. Igualment Trias bregà també amb interessos que pretenien canviar el títol de la revista *Estudios Lulianos*, portaveu dels esdeveniments i publicacions de la Schola, per un altre més proper a la llengua catalana, aconseguint finalment un consens en *Studia Lulliana* (1991)⁷. Acabat el Rectorat, cedí la direcció⁸. Fou admès en diverses acadèmies i proclamat, entre d'altres distincions, Fill il·lustre de Valldemossa i membre de la Reial Acadèmia de Doctors de Barcelona.

⁴ Trias Mercant, 1981, pp. 243-268.

⁵ Trias Mercant, 1987, pp. 141-151. Aprofit l'ocasió per a mencionar una de les personalitats entre els lul·listes mallorquins del segle XX, i que tal volta el relat del propi Trias serveix retratar-lo. Resumidament, nascut a Inca 1908-1993, estudià en el Seminari Conciliar i en el Col·legi de la Sapiència. Llicenciat i Doctor, (1929/1930), a la Universitat de Comillas i posteriorment els mateixos títols a la Universitat Gregoriana de Roma 1935/1936. Canonge i fundador de la revista *Estudios Lulianos* en 1957, *alma mater* dels Congressos internacionals de Lul·lisme a Formentor (1960) i a Miramar (1976); va difondre el pensament lul·lià i lul·lista elevat la importància del lul·lisme dins la història del pensament arreu d'Europa.

⁶ Gran amic de Trias fou el Dr. Llorenç Pérez Martínez (1928-1992), historiador i lul·lista, estudiós, investigador i impulsor de la causa lul·liana. Fue homenatjat per Trias, 2005-2006, pp. 71-74. Vegeu: Pérez Martínez, 1961 i Pérez Martínez, 2004.

⁷ Trias Mercant, 2009, p. 16. Se fa ressò d'aquest fet, de la data i del canvi.

⁸ Acabat son Rectorat deixà la institució a mans de dos insignes lul·listes, els Drs. Jordi Gayà Estelrich i Anthony Bonner.

3. El pensador: interessos i prioritats⁹.

A la presentació¹⁰ de l'obra pòstuma *–Diccionari d'escriptors lul·listes–*, de la qual parlarem en darrer terme, s'apuntà que foren aquests els focus vers els quals Trias dirigí la mirada: l'Antropologia i la Història del Pensament, per un vessant, confeccionant una visió interessada de l'home, integrant-lo amb el llenguatge i la societat en això que es denomina cultura; i per l'altre, l'estudi del lul·lisme. Entorn d'aquests nuclis encastarem el discórrer de la seva obra.

Al final de les dècades dels 60 i 70, Trias redactà un seguit d'articles al voltant de Llull que preparaven alguns punts de la futura tesi o bé continuaven aquesta labor. En son itinerari intel·lectual personal, a més, va recórrer carreteres i caminois del pensament francès dels 70, dels estructuralistes i postestructuralistes (Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Henri Lefebvre, Gilles Deleuze, Jacques Derrida i Michel Foucault), els quals foren usats per a la comprensió de l'antropologia i de son estatus epistemològic, destacant com a prioritària l'obra de M. Foucault¹¹, que li marcà una empremta singular. Després d'una crítica a Foucault i a l'estructuralisme, adoptà el diferencialisme, terme que prengué de H. Lefebvre. Malgrat l'ús *–pioner a Espanya–* de la metodologia foucaultiana *–en certa forma experimental i gratuïta–* per a confeccionar la tesi en un capítol «hacia una ecología filosófica», on defensava que «la sociedad se presenta como un suelo fecundo que posibilita levantar la casa de la cultura e instalar en ella el logos filosófico¹²» i també un estudi de l'home a nivell arqueològic¹³, més tard discorriria vers una comprensió més historicista.

Ben cert és que el pensament foucaultià l'ajudà a sostenir una antropologia a la vegada teòrica i pràctica, que fou conreada conjuntament en la vertent especulativa i metodològica, i també la antropologia cultural en escrits de l'entorn balear, concretament de Valldemossa o de l'insigne visitant, l'Arxiduc Lluís Salvador. Era obvi el seu interès per les arrels arqueològiques en la recerca de la cultura mallorquina, mitjançant l'observació dels costums, del fer i del pensar, pròpies del professor teòric, i de l'investigador pràctic, usant les tècniques i la metodologia adequades. Foren freqüents i valuosos els estudis antropològics, concretament durant el temps que explicà a la seu palmesana de l'UNED, compaginant la funció didàctica amb la investigadora i apropant l'alumne a la realitat amb mirada inquisitiva.

⁹ Ramis Serra, 1993, pp. 17-23. És una breu publicació que pretenia resumir concisament alguns dels articles fonamentals en el terreny filosòfic publicats fins el moment.

¹⁰ Foren oradors en esta presentació els Drs. Gabriel Amengual Coll, Catedràtic de Filosofia, UIB; Jordi Gayà Estelrich, Rector de la Maioricensis Schola Lullistica; Pedro Ramis Serra, lul·lista.

¹¹ Foucault. 1971.

¹² Trias Mercant, 1973, p. 127.

¹³ Trias Mercant, 1973, pp. 5-58.

La preocupació vers l'home confereix a Trias una dedicació al llenguatge¹⁴ (logos), que implicà un grapat de títols on vessà la preocupació per pel dir, per la forma de dir i per l'ús de la terminologia pròpia. La inquietud el mogué igualment en el camp humà de l'acció, quan realitzà uns articles dedicats a l'obrar, a l'ètica¹⁵.

Se pot dir que el lul·lisme recorr tota l'obra de Trias, si bé se poden definir dos períodes lul·listes –el primer, que abasta els escrits de preparació de la tesi i la defensa, i el segon, la preparació i edició del *Diccionari d'escriptors lul·listes*–. Trias, certament, va desplegar altres interessos i preocupacions, ampliant l'àmbit de recerca, com a la gestació de la *Història del Pensament a Mallorca*, sobre l'antropologia –amb un ampli ventall temàtic– i també per algunes obres de Llull, destacant estudis parcials¹⁶, o sobre temes concrets, sobre la Il·lustració, no deixant de banda, doncs, els continguts que van ocupar les primeres indagacions, tornant-hi una i altra volta.

L'obra que fa de nexa d'unió –cronològic i temàtic– entre els dos períodes lul·listes és *Història del pensament a Mallorca*, on Trias esbossà per primera vegada un camí poc transitat de la història del pensament mallorquí, essent un referent per la visió inaugural, sistemàtica i completa d'aquest llarg període històric, que permetia obtenir un enfocament integral des de un primer moment. Precisament en el capítol –*Mallorca de les tres religions*– concreta i estudia la figura de Ramon Llull i presenta la convivència de les tres formes de pensar, que desapareixeria per l'imposició del pensament cristià, i per vincular-se paulatinament a les institucions oficials –església, regne, universitat, regalisme i lul·lisme– d'on fou desbancat per la Il·lustració.

Tot i que Trias va escriure diversos treballs dedicats a Llull, ens centrarem, per mor de l'espai, en la seva contribució al lul·lisme, en els dos períodes suara esmentants, ho farem molt especialment en els seus primers treballs, car els darrers –especialment, el *Diccionari d'escriptors lul·listes*– són molt més coneguts.

4. L' intel·lectual lul·lista i la seva obra

La manifestació primera del contacte de Trias amb el lul·lisme es troba en «Las tesis filosóficas de la Universidad luliana», on plantejava descobrir el fons íntim i posar-les en relació amb tot el cabal filosòfic del set-cents amb l'objectiu de poder fixar el seu fonament i el desenvolupament. Trias canalitzà l'estudi entorn a tres

¹⁴ Són articles específics: Trias Mercant, 1971; Trias Mercant, 1977; Trias Mercant, 1993.

¹⁵ Trias Mercant, 1969; 1970, pp. 113-132; 133-152.

¹⁶ Trias Mercant, 1972, pp. 65-82; Trias Mercant, 1990, pp. 77-88; Trias Mercant, 1996, pp. 489-497; Trias Mercant, 2005, pp. 347-358.

temes principals: primerament, «La ideología de Miramar¹⁷», on exposa que en la clau de l'interpretació de l'obra lul·liana cal partir de la voluntat ferma de convertir els infidels i aconseguir la unitat universal de una sola fe. A més, per un costat, li permet, curiosament, d'aplicar l'instrumental de la ideologia –Horkheimer i Derrida– al context original lul·lià, destacant quatre característiques: colonialisme logocèntric, teocentrisme polític, antropologisme epistèmic i etnolingüisme cultural. Per l'altre costat, el llenguatge, la diversitat de llengües i el problema de la comunicació, com també la diferència del llenguatge lul·lià i el llenguatge escolàstic universitari incideixen en un intent d'aclariment més específic. I acaba amb l'ètica, com l'aspecte primari que batega en tot el rerefons lul·lià.

Trias exposà el lul·lisme del segle XVIII de forma detinguda i detallada en dues publicacions: la primera, la tesi doctoral: *El neolulismo filosófico del P. Raymundo Pascual*, inèdita, i, la segona, una recapitulació en *Filosofía y sociedad*. Succintament i sintètica, heus aquí a continuació els trets principals de la tesi.

4.1. El neolul·lisme filosòfic i la integració europea.

Per a Trias, l'aproximació dels estudiosos a Ramon Llull es mou en dos vessants: un, els que ho fan des de la lectura de les diverses obres, plantejaments i problemes que van transcórrer en la seva època i, per tant, des de l'enfocament que un conjunt de obres ofereix per a exposar, resoldre o disputar un tema o una qüestió dins un context determinat; i l'altre, els que, indagant en un pensament concret, en una època precisa o en un corrent fixat, troben, entreverades dins les investigacions, tota una tendència, una forma de pensar, dins la qual els partidaris – en aquest cas concret, de Llull– presenten, a favor o en contra, distintes tesis, postures o propostes, que foren innovadores, perennes o continuistes. A la primera inclinació hom l'anomena lul·liana, mentres que a la segona, lul·lista. Es propici el pas de l'una a l'altra, perquè l'exposició d'una tesi per el mateix Llull, pot veure's afectada per les distintes opinions d'un mestre d'una època o d'una altra, guardant l'interés doctrinal inicial o bé mesclada amb altres elements extrínsecs al sistema, però que el podien haver fet més mal·leable i integrador en una forma expositiva. És freqüent el pas de la lectura d'obres –tant literàries com de l'Art– a un corrent defensor o detractor, per això sovint un lector de Llull pot traspasar l'àmbit lul·lià per a entrar en el lul·lista o antilul·lista.

El camí de Trias fou el lul·lista, és a dir, començà per estudiar la tendència de la Il·lustració, és a dir, «el uso público de la razón en todos los dominios¹⁸».

¹⁷ Trias Mercant, 1978.

¹⁸ Trias Mercant, 1973, p. 8.

Sociològicament, comportava una relativa «liberación de la burguesía respecto a la nobleza y a los clérigos¹⁹»; filosòficament, admetia una nova forma de dogmatisme, no en els dominis tutelars de la metafísica i de la teologia, sinó en «el campo de la observación y la experiencia²⁰». En el fons, la raó il·lustrada aspirava a una pràctica de transformació, que fos capaç de respondre a les exigències de la major llibertat possible. Es tractava, doncs, d'una nova dimensió de «la razón crítica y útil²¹». En dit context presenta Trias la tesi²² usant la metodologia del pensament francès, per a buscar una *ecologia* del pensament lul·lista de la Il·lustració, «un estudio del suelo y de los principales componentes que permitieron fructificar el lulismo como ideología y como filosofía en un contexto concreto²³». Es tracta d'una ideologia que pretén deixar constància de «la praxis social, política, institucional y cultural en que fructificó el pensamiento lulista de la Ilustración²⁴».

Presenta dos pilars metodològics: el primer, l'anàlisi del llenguatge, l'interpretació semàntica; l'altre, la interpretativa, la reconstrucció del món ideològic. Els dos esquemes són complementaris, si bé hi cap una interpretació parcial i, encara que quedin «marginados aspectos lógico-lingüísticos, analogías estéticas, la retórica antropológica²⁵», tanmateix resalta els fluxes i refluxes en els quals es mou tota filosofia. L'objectiu no és altre que ressaltar els elements socioculturals que van nodrir i condicionar la filosofia lul·lista de la Il·lustració, perseguint-la al llarg de les circumval·lacions històriques, socials i lingüístiques que ha suportat.

L'horitzó geogràfic-cultural del segle XVIII, que s'obria als joves investigadors espanyols, segons les regions oriündes, eren París per a aprendre «las artes agradables» o bé Tolosa o Montpeller per a «la formación científica»; Londres, per a aprofundir en «las artes útiles o industriales»²⁶, i Alemanya, en aquest cas per un grupet de lul·listes, els quals l'any 1727 partiren a Mainz, per a trobar la ciència que no havien trobat a Espanya: «los lulistas en Alemania se encauzarán por la modulaciones del racionalismo de la época, por el criticismo historicista y por la alquimia y medicina sistemática²⁷». Paral·lelament a aquesta apertura europea començà a l'interior de la Península una lluita entre conservadors i reformadors, que no faltà entre els lul·listes. El conjunt de mallorquins que partiren a Mainz fou

¹⁹ Trias Mercant, 1973, p. 8.

²⁰ Trias Mercant, 1973, p. 8.

²¹ Trias Mercant, 1973, p. 10.

²² Trias Mercant S. *El neolulismo filosófico y su integración europea según la obra de fray Pasqual*. (tesis doctoral inédita).

²³ Trias Mercant, 1973, p. 11.

²⁴ Trias Mercant, 1973, p. 11.

²⁵ Trias Mercant, 1973, p. 15.

²⁶ Trias Mercant, 1973, p. 16.

²⁷ Trias Mercant, 1973, p. 16.

acusat de tradicionalista pels reformadors empiristes, perquè mantenien un estudi del Llull medieval; foren alhora tratats de heterodoxos pels tomistes, que defensaven la tradició escolàstica de l'edat mitjana; i van provocar una escissió interna, defensant l'alquimisme, després a Alemanya, en front als companys d'escola.

Per a Trias, la polèmica lul·lista no quedà en una senzilla i simple disputa filòsòfica i teològica, sinó que afectà els ordes religiosos, en les pugnes dialèctiques dins les aules universitàries i conventuals, i es manifestà públicament al carrer devenint un autèntic problema social²⁸. El poble creient i supersticiós –plebeu– emparà Llull i defensà son culte en una sèrie de pràctiques externes i fútils. Els Pares Predicadors del segle XVIII foren hereus de l'inquisidor Eimeric i malavejaren rematar les pràctiques lul·lianes que afectaven al culte immemorial i santetat.

El lul·lisme, representat per les institucions –que són llocs, persones i obres– constitueix, a més, valors i interessos socials. Trias al·ludeix amb els conceptes d'ànima, consciència i esperit a la dialèctica hegeliana, quan afirma «que en la dialèctica luliana el “pensamiento luliano” que es contemplación y acción que se realiza en “instituciones”, la conversión y la práctica misional se objetiviza en la Escuela de Lenguas, en Miramar y en instituciones como la Universidad luliana²⁹». Aquest procés dialèctic d'objectivació és –en son origen– pensament, esperit lul·lià, per a passar després a ideologia lul·liana, la qual és pràctica o pràxica; és un poder conformador de la realitat, assolint la vigència efectiva en la realitat. Aquesta dialèctica lul·liana «se ha ido institucionalizando en eremitismo, en escuelas rurales, en escuela catedralicia, en Estudio General y en Universidad luliana³⁰».

La filosofia lul·lista –assevera Trias– no deriva directament del pensament pur de Ramon Llull, ja que la interpretació, «es una “re-creación” enriquecida del problema; supone una reconstrucción original y diferente del planteamiento formulado por Llull»³¹.

Trias resumeix la seva teoria dient que «es la reversión institucional sobre el pensamiento de los lulistas de la Ilustración, partiendo de la base de la objetivación del pensamiento puro de Llull en instituciones y en hechos sociales³²».

²⁸ Vegeu, per a la qüestió actualitzada, García Pérez, 2017.

²⁹ Trias Mercant, 1973, p. 21.

³⁰ Trias Mercant, 1973, p. 21.

³¹ Trias Mercant, 1973, p. 21.

³² Trias Mercant, 1973, p. 23.

4.2. Ideologia i Universitat

Per al lul·lisme il·lustrat, la Universitat garanteix fermament la solidesa i utilitat de la doctrina de Llull, el que vol dir «que la filosofia lulista del siglo XVIII se fundamentará y justificará frente a otras corrientes ideológicas del momento desde el ámbito cultural de la Universidad Luliana. Este será el argumento objetivo más poderoso para justipreciar la pureza doctrinal de la filosofía de Ramon Llull y, a la vez, la base académica y sociocultural sobre la cual llevar a cabo una reconstrucción del pensamiento luliano³³».

La filosofia lul·lista del segle XVIII es fonamentarà i justificarà des de l'àmbit de la Universitat en front a altres corrents ideològics, en un model *sincretista*, és a dir, «apurar y explicar la única verdad y por otra atajar el espíritu de facción y de partido³⁴». La base ideològica de la Universitat del set-cents es concretà en tres normes: a) l'apertura de criteris, que suposava que la diversitat d'opinions només era possible en el terreny doxològic, ja que en el pla dogmàtic no hi cabia llibertat ideològica entre les diferents corrents filosòfiques; així doncs, la llibertat ideològica estava condicionada pels límits senyalats per l'Església i l'Estat; b) el sentit eclesiàstic, pel qual quedà tancada dins els claustres universitaris en mans de religiosos seculars i de frares, i subordinada a la teologia, sense aconseguir la independència; de tal forma que el caràcter servil de la filosofia apareix en tractats i conclusions amb aplicacions teològiques als problemes filosòfics. En aquest sentit Trias comenta que «Pasqual se lamentaba de este exclusivismo eclesiástico y lo consideraba un perjuicio para el verdadero desarrollo de la Escritura y de la teología entre seglares³⁵». Aquest sentit religiós-eclesiàstic es convertia en principi de selecció i en raó de motivació, el que vol dir que calia conservar els principis dogmàtics íntegres i invariables i hom havia de rebutjar tots els elements de la ideologia moderna que fossin un atemptat contra la veritat d'aquells. Podien esser admesos de la filosofia moderna aquells principis que actualitzessin la filosofia lul·liana sense comprometre la puresa doctrinal, i que, per altra part, poguessin apropar Llull als teòlegs medievals dins la línia cristiana en el sentit religiós-eclesiàstic universitari; c) la correspondència epistemològica-ètica, segons la qual saber i virtut no són dos vessants independents i incommunicables. Calia que la veritat, baix tots els aspectes, anés en funció del bé, com en aquest sentit assenyalaven les *Constituciones*: «no hay cosa más propia de los que profesan las letras, que con su ejemplo bueno procuren que todos los demás profesen la virtud³⁶».

³³ Trias Mercant, 1973, p. 27.

³⁴ Trias Mercant, 1973, p. 27.

³⁵ Trias Mercant, 1973, p. 29.

³⁶ Trias Mercant, 1973, p. 31.

La Universitat Lul·liana al voltant de 1743 va rebre una forta pressió de la raó-empírica –concreta i quantitativa–, i encara que pot esser formulada com la conformació de la raó amb l'experiència, no deixa d'esser el resultat de una detallada observació sensible i de un hàbit de comprovacions antropològiques, que «en el fondo se quedó en un antiaristotelismo y en una lucha antiescolástica³⁷». Pel que fa al sentit de la Història «sólo hace resaltar el cuadro anárquico de las escuelas y la divergencia de sus sistemas. La historia no era pues, una perspectiva de cosmovisión³⁸».

4.3. Institucionalització del Lul·lisme a la Universitat

Segons Trias, el lul·lisme del segle XVIII escolaritzà Llull, i això comportà autocondicionar-se segons els models escolàstics de la Universitat. Hom pot afirmar que l'obra literària lul·liana era independent del àmbit escolar de la seva època, però quan Llull es convertí, en el XVIII, en Mestre universitari, els lul·listes s'apartaren del Llull original i autèntic, i marginaren les matèries lul·lianes que no encaixaven en el sistema ideològic universitari o foren seleccionades aquelles qüestions que podien esser assimilades a la tradició filosòfica de les altres Escoles.

La base ideològica de la Universitat³⁹ era escolàstica, exercint els tres cursos la pròpia missió. El primer habilitava l'enteniment per a adquirir la veritat, amb els mitjans lògics precisos; el segon, l'estudi físic, per a configurar un cosmos que servís de base per a la concepció teocèntrica de la teologia; i el tercer, l'estudi de la metafísica, l'home, entre matèria i esperit, per a poder capir els éssers espirituals i Déu. Aquest pla acadèmic restava llibertat ideològica a la filosofia i la subordinava als esquemes rígids de la facultat d'Arts.

La presa de consciència d'algunes tesis doctrinals (p.e. la defensa de la Immaculada, fent front als dominics) comportà una lluita social, en la qual hom meyspreava socioculturalment els dos extrems de l'oposició. El lul·lisme no fou un senzill joc especulatiu del pensament lul·lià, sinò una ideologia que rebé influències des de la societat i es concretà mitjançant l'oposició antilul·lista. Per això, la filosofia dels tractats lul·listes no fou un retorn identificatiu amb al pensament de Llull, sinò «una compenetración ideológica de las opiniones afines y las opuestas al pensamiento luliano, purificado o degenerado en la institucionalización de la Universidad⁴⁰». Per a Trias, la filosofia lul·lista és

³⁷ Trias Mercant, 1973, p. 35.

³⁸ Trias Mercant, 1973, p. 36.

³⁹ Vegeu: Ramis Barceló, 2014, pp. 185-205. Un estudi de les distintes ideologies, dels graus i l'accés a les càtedres de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca.

⁴⁰ Trias Mercant, 1973, p. 43.

radicalment cristiana i s'oposa al esperit burgès, racionalista, positiu i utilitarista de la Il·lustració, i encara que s'integra en fórmules i tècniques de l'escolasticisme, tanmateix no s'ajunta a totes les fórmules escolàstiques del moment.

4.4. L'esperit lul·lià de la Sapiència⁴¹

«El Colegio de la Sapiencia, institución exclusivamente luliana, representa el “espíritu luliano” auténtico frente al antilulismo acusador y cristianamente opuesto al “espíritu burgués” de la Ilustración⁴²». Així ho resumeix Trias.

L'ingrés al Col·legi presuposava la preparació intel·lectual suficient en gramàtica que permetés proseguir l'estudi de la filosofia i la teologia. Per a ingressar, calia una oposició que abraçava dues perspectives, l'acadèmica i cultural, per a una part, que presumia al futur col·legial el domini del llatí i la suficiència en les matèries estudiades, i per a l'altra, la psicològica, una valoració del caràcter de l'opositor-col·legial per a l'adaptació i integració dins l'institució. El jurament que hom formalitzava, segons les *Constitucions*, implicava integrar-se en la lluita apològica del lul·lisme i escometre un dur enfrontament amb els seus detractors.

El Col·legi de la Sapiència va institucionalitzar tres directrius: a) el lul·lisme dels estudis, b) la pedagogia lul·liana de la convivència, i c) l'orientació eclesiàstica de la vida. Pel que fa a la convivència, l'esperit democràtic presidia l'entorn: els col·legials se regien de forma autònoma, elgien llur propi Rector, i feien de la activitat un humanisme responsable, on barrejaven teoria i praxis. Una tal convivència, basada en la vinculació entre iguals, comportava l'amistat i la companyonia, fomentant el tracte senzill i amable de l'un vers l'altre. Pel que fa a la orientació eclesiàstica, els col·legials pretenien ésser operadors del ensenyament teològic pel poble, rebent l'ordenació sacerdotal.

En les *Vindiciae* del P. Pasqual es troba resumida la democràcia pedagògica del Col·legi de la Sapiència, ressaltant la tolerància i la persuasió, característiques de la Il·lustració. A més, afegixen un fi pràctic, l'esforç del lul·lisme per a presentar la prova en el procés canònic davant la Santa Seu per a la beatificació de Ramon Lull.

4.4.1. L'Art general i l'interés en el Col·legi

En el segle XVIII el Col·legi de la Sapiència fou un centre d'estudis lul·lians, on els col·legials aprenien directament la doctrina de Lull, el maneig dels

⁴¹ Ramis Barceló, 2014, pp. 238-257. Un estudi dels Col·legials del segle XVIII.

⁴² Trias Mercant, 1973, p. 45.

tecnicismes, és a dir, la creació del llenguatge propi, precís i ajustat als conceptes filosòfics, que –per a Trias– en el segle XVIII prengué un sentit hermenèutic i alhora la metodologia lul·liana. En el capítol IX de les *Constitucions* s'insisteix que en els darrers dos anys de residència els col·legials assistirien diàriament a la lliçó de l'Art general que es dictava a la Universitat Lul·liana o en els convents. És en l'Art on Llull desplega l'esforç justificatiu contra els seus oponents. L'idea de lluita i vindicació estava institucionalitzada en el jurament del Col·legi, per això –afirma Trias– que el P. Pasqual practicà «una filosofia de contraste, antitètica y vindicatoria»⁴³. L'Art serà fonamentalment una conversió de proposicions i una formulació de raonaments. A més l'Art, segons els lul·listes de la Il·lustració, tenia un sentit de universalitat, ja que responia a tota casta de qüestions. Calia a l'artista explicar el text *per raons*, no per autoritats. Les *Constitucions* de la Sapiència proposaven als col·legials l'aprenentatge de la tècnica i l'ús dels principis, definicions i regles de l'Art mitjançant un ensinistrament en *conclusions* setmanals, fent de l'Art l'instrument –una pedagogia activa, com afirma Platzeck– per a trobar les *raons necessàries* per a la defensa en front a l'esperit burgès de la raó il·lustrada.

4.4.2. La tècnica de la *conferència* en el Col·legi de la Sapiència

Trias reivindicà molt el paper de la conferència. Como ens recorda, els lul·listes del Col·legi trobaren en la *confèrència* un mètode precís per a afrontar l'antilul·lisme molt distint de les *disputes* escolàstiques o de las *conclusions*. Es tractava d'una disertació lliure de tot formulisme d'escola, l'objectiu de la qual era esser un discurs crític d'una doctrina. La conferència conté cinc fases: 1) enunciat del text lul·lià, 2) censura paral·lela o comparació antagònica del text, 3) comentari crític del text, 4) concordància del text i context lul·lià amb la doctrina patristica i dels Doctors i 5) inserció del text en el pensament general de Llull. Així doncs, no constitueix un comentari, car s'interroga el text mateix, és més bé una exègesi i una hermenèutica lul·liana, que «examina un texto en términos de verdad, de exactitud y de propiedad»⁴⁴. S'ocupa de definir un text, el seu sentit, en relació amb altres contextos lingüístics i culturals, com són les *Vindiciae* del P. Pasqual que –segons Trias– «aplican a la interpretación de textos, la literatura comparada, el paralelismo entre texto y contexto y la exégesis doctrinal»⁴⁵. Precisament perquè els lul·listes estaven convençuts de que l'origen de tots els mals estava en els atacs d'Eimeric i dels seus partidaris, el Col·legi i els mentors havien de preparar intel·lectualment els col·legials de la Sapiència per a refutar el frare dominic, instituint la *confèrència* mensual. La dialèctica de la conferència conforma la base del

⁴³ Trias Mercant, 1973, p. 49.

⁴⁴ Trias Mercant, 1973, p. 54.

⁴⁵ Trias Mercant, 1973, p. 57.

raonament filosòfic del lul·lisme de la Il·lustració, per a replicar les objeccions antil·lulistes –d'Eimeric i incondicionals– i com a mètode filosòfic general.

4.4.3. El Col·legi de la Sapiència en l'àmbit social

Els factors socials, per una part, propiciaren una pedagogia i una dialèctica pràctica i efectiva contra l'esperit burgès, escèptic i utilitari de la Il·lustració en el Col·legi de la Sapiència mitjançant l'Art general, amb la formulació lògica i semàntica, la rèplica anti-Eimeric, i, per l'altra, l'ús de la conferència, precisament quan els altres Col·legis Majors d'Espanya –que havien sigut autèntics impulsors de la cultura i ciència espanyoles els segles anteriors– se trobaven en franca retirada i eren un trampolí per a accedir a oficis extraacadèmics, un refugi de la casta nobiliària i un centre de relacions polítiques. La Sapiència fou en el XVIII un col·legi especialitzat en lul·lisme, atesorant una important biblioteca i la preocupació per obrir-se a tots els corrents lul·listes del moment, bàsicament vers Europa, amb relacions directes amb l'escola de Magúncia. Convé incidir en l'abandonament de les càtedras universitàries, tant en les universitats de l'Espanya peninsular com en la Lul·liana per part dels titulars⁴⁶, per l'avidesa d'altres càrrecs, i les deixaren en mans de gent inexperta, ajudants i substituïts. Precisament els antil·lulistes senyalaven la falta de ciència i que únicament restava subjacent l'interès per les càtedres de la Universitat. És veritat que el clergat secular tenia en la Sapiència la via més segura d'arribar a la càtedra universitària, como preveïen les Constitucions, però no fou un alberg d'estudiants rics, sinó que hi habitava l'hàbit de pobresa, amb beques que cobrien les vacants per oposició, sense matís polític. En poques paraules, el Col·legi de la Sapiència fou «un centro de estudios lulianos que determinó, condicionó y orientó el pensamiento lulista de la Ilustración⁴⁷».

4.5. Lul·lisme i Europeïsmes

Quan el lul·lisme espanyol de la Il·lustració va entrar en contacte amb el lul·lisme europeu prengué consciència de la autenticitat doctrinal. Els lul·listes espanyols s'obriren a Europa i van beure de les fonts lul·listes i no lul·listes que havien provat d'assimilar en els centres d'Alemanya o d'Itàlia, de Portugal o de França, i, al retornar els lul·listes espanyols, confrontaren el seu pensament amb el lul·lisme *autèntic* dels que no s'havien europeïtzat i no s'havien contaminat de la deformació europea del lul·lisme de Llull.

⁴⁶ Per a l'informació sobre graduats i càtedres (lul·lista, escotista, tomista i suarista) de la Universitat Lul·liana i Literària, vegeu els articles corresponents en la bibliografia.

⁴⁷ Trias Mercant, 1973, p. 70.

4.5.1. La projecció del lul·lisme espanyol

La projecció del lul·lisme espanyol se centrà en tres grans nuclis: a Portugal, a Itàlia i, fonamentalment, a Alemanya, tot i que la Universitat Lul·liana i l'Escola de Magúncia no coincidiren ni en la vertent pedagògica ni en un horitzont lul·lià paregut.

4.5.2. La Universitat lul·liana i l'Escola Lul·lista de Magúncia⁴⁸

L'ensenyament públic a l'Escola de Magúncia va obrir portes en ocasió de l'arribada dels espanyols en 1727. Era la resposta a l'europèitziació que dominava en la Il·lustració espanyola, als lligams i connexions que mantenia Salzinger amb la Universitat Lul·liana i altres centres lul·listes de Mallorca, com el Col·legi de la Sapiència o el Convent de Sant Francesc. Mig any després de l'arribada al centre alemany, morí Salzinger i els escolars espanyols retornaren a Espanya, encara que alguns romangueren un cert temps més a Alemanya. El sistema de Salzinger fou alabat per la compilació i confecció del «opus lullianum», i també fou elogiada la «prova apologetica» per a censurar Eimeric, però tanmateix hi va haver divergència en la interpretació de l'Art, la qual segons el corrent alemany es va fer més gran en un sentit cada vegada més idealista, que compendiava la tradició del lul·lisme alemany «que va desde un Llull lógico y sistematizador por Alsted hasta Leibniz y no sólo por los enciclopedistas alemanes»⁴⁹, i l'altra direcció, la dels alquimistes. Salzinger pertany «a la corriente filosófica del lulismo enciclopédico que persigue realizar el sueño cartesiano de la unión del saber por vía matemática⁵⁰». El lul·lisme lògicoalgebraic de la interpretació de Salzinger no captivà els lul·listes espanyols, tot i que el vertader cisma interlul·lista va provenir de l'alquimisme maguntí.

4.6. El lul·lisme i l'antilul·lisme de la Il·lustració

Els trets primordials del lul·lisme de la Il·lustració, que s'objectivaren en obres de caràcter històricofilosòfic, foren «pureza doctrinal, razón dialéctica y autenticidad ideológica⁵¹», complementats amb la lluita contra la superstició i l'esforç per fer triuñar la raó sobre la fe. La raó il·lustrada –representada a Espanya pel P. Feijóo, digne antilul·lista– considerava que la raó lul·lista era un símbol contrari al progrés, pròpia de l'obscurantisme, i per això, criticava el mètode lul·lista, tot i que el propi lul·lisme estava convençut que la millor manera

⁴⁸ Trias Mercant, 1964, 1965, 1966, 1967.

⁴⁹ Trias Mercant, 1973, p. 87.

⁵⁰ Trias Mercant, 1973, p. 87.

⁵¹ Trias Mercant, 1973, p. 99.

d'aconseguir la puresa doctrinal consistia en redescobrir l'obra del propi Llull; per això el P. Pasqual formulà una metodologia històrico-crítica, per a replicar l'acusació d'antiprogrés, de puresa doctrinal i d'utilitat de l'Art, juntament amb la promoció i defensa de la beatificació i culte de Llull. El fet d'intentar resoldre i alentir la beatificació va aguditzar les controvèrsies entre lul·listes i frares dominics, va promoure moviments populars incitats pels propis dominics contra el culte a Llull, trencant estatuës i boicotejant festes religioses, titllant-lo de problemàtic i d'heretge, denigrant la santedat i les virtuts de Llull; tot això junt ocasionà la reconsideració del concepte de culte immemorial i la revisió de la literatura lul·lística. Fins aquí el resum aquesta obra cabdal de Trias.

5. El projecte del Diccionari

El lul·lisme del *Diccionari d'escriptors lul·listes* (2009) referma el cercle que havia començat amb *El Neolulismo filosòfic de la Il·lustración*. És la darrera obra de Trias –publicada pòstumament– a la qual va dedicar la darrera empena i l'últim alè dins la sufrida enfermetat. És un treball ingent, molt ben realitzat dins les circumstàncies i condicions del moment. De manera sintètica pretén abastar els personatges que són «los protagonistas del diccionario⁵²». Però se li presentà el gran conflicte de dilucidar què és el lul·lisme i què es un escriptor lul·lista. Trias, que constatà que els historiadors de la filosofia i del lul·lisme en general no s'havien preocupat por definir-lo, confrontà diverses maneres de considerar-lo, per part d'Abellán, Badia, Bonner o Carreras Artau⁵³.

Rafael Ramis, en «La historia biobibliográfica del Lulismo», escriu «el lulismo es una ideología con diferentes ramificaciones que hacen virar el pensamiento de Llull hacia diferentes corrientes y problemas, de suerte que puede aparecer mezclado hasta con los temas más variopintos y extravagantes⁵⁴ i afegeix, en un altre fragment, «el lulismo es una corriente intelectual que puede ser analizada desde la historia de la filosofía o de la teología, de la historia de las ideas o de las mentalidades, o desde la historia científica, literaria y cultural. Son distintos niveles y ámbitos de análisis, todos ellos necesarios y complementarios, que revelan la amplitud y complejidad del lulismo⁵⁵». El mateix Trias decideix que

dins el context ideològic descrit, són, doncs, escriptors lul·listes aquells que han dedicat la seva investigació a estudiar la biografia i l'obra de Llull i aquells medievalistes que, aprofitant alguna incidència dels seus estudis, han escrit

⁵² Trias Mercant, 2009, p. 15.

⁵³ Trias Mercant, 2009, p. 15.

⁵⁴ Ramis Barceló, 2009, pp. 549-557.

⁵⁵ Ramis Barceló, 2021, p. 93.

tangencialment sobre Ramon Llull i sobre la seva obra. En aquest cas els lul·listes serien més aviat *lul·lòlegs*. Són també lul·listes aquells escriptors que, havent llegit directament o immediatament l'obra de Llull o d'algun dels seus seguidors, han assimilat el pensament lul·lià a la seva pròpia filosofia⁵⁶.

Trias adopta per a formar part del llibre –per esser un dels personatges del diccionari– els següents requisits: tenir tres escrits sobre la vida u obra de Llull o d'algun dels seus seguidors, tenir un o dos articles, però haver format part d'una institució lul·liana o treballs que hagin obert noves vies de investigació lul·liana, o aquells que la tradició històrica hagi consagrat como a tals, i a la vegada proposa els llinars temporals que englobarien dits lul·listes incorporats en el diccionari, els deixebles directes de Llull, copistes, traductors i comentaristes, fins aquells que començaren la seva tasca abans de 1991⁵⁷.

El problema subsisteix, quan és forçat especificar dins quina categoria de lul·lisme cal incloure'l, perquè no es trata d'enmegatzemar dins aquest concepte únicament els pensadors lul·listes, perquè en el món modern no hi ha hagut un únic lul·lisme, sinó distints lul·lismes adaptats als interessos del moment⁵⁸, i caldria una classificació entre les diverses opcions. És cert que el mateix Trias reconeix que hi ha autors que estan parcialment d'acord amb algun aspecte de Llull i en desacord en altres, per minses deficiències en la concepció lul·liana i en la necessitat d'una reformulació. Per tot això, cal abordar la classificació des de molts angles, que «son el fruto de lo que Trias denomina “ecología” del lulismo de la Modernidad, y en particular de la Ilustración», que configuren aqueixa primera classificació, tot i que no queda clar de vegades la configuració en conceptes com a «lulista abierto o conciliador, lulista conservador, ecléctico, lulista-antilulista», essent més clar en altres, com a «lulista académico, lulismo extracadémico, y, lulismo escolástico, escoto-lulista, lulista-humanista, lulismo secular, etc». És cert que els antil·lulistes van tocar tangencialment o bé directament el pensament de Llull, i just per això ja haurien d'entrar d'alguna forma en el lul·lisme, per la seva incidència, reconsideració o bé la seva agressivitat i que mereixen formar part de l'herència cultural del lul·lisme, com a propia entitat. En aquest sentit, Rafael Ramis indica que «todo el engranaje conceptual de Trias –presente como estructura filosófica en el Diccionario– se basa en una trayectoria vital que ha consolidado, a partir del estudio del lulismo mallorquín, un desplazamiento desde el estructuralismo hacia el diferencialismo»⁵⁹.

⁵⁶ Trias Mercant, 2009, p. 16.

⁵⁷ Trias Mercant, 2009, p. 17.

⁵⁸ Ramis Barceló, 2015, p. 128.

⁵⁹ Ramis Barceló, 2009, p. 245.

En tot cas, el *Diccionari* resta com a un punt de referència cabdal, una base sòlida no just per a consultar dades i conèixer la ponderada visió de Trias, sinó també per a poder-la discutir seriosament.

6. Conclusió

Trias es va iniciar en el lul·lisme, sense deixar de banda l'anàlisi de les obres del Mestre Llull, i es deixà esquitxar o per ventura amarar per les noves corrents franceses per tal de poder llaurar un terreny verge; trescà dins l'«ecologia» buscant les arrels del moviment, de la ideologia del pensament lul·lista –tot i que l'aplicació específica fou a l'antropologia i al seu «Miramar valldemossí»– per a retornar-hi, cloent el seu cercle intel·lectual i vital, per tal de presentar una primera visió coherent amb la síntesi lul·lística compilada en el seu catàleg final, que sens dubte, en el futur –com confessa el mateix Trias– podrà ésser «completada, corregida i augmentada⁶⁰» en properes investigacions i publicacions. No obstant això, les directrius i els resultats, clars i fiables, continguts en el *Diccionari* són fruit d'una entrega total i un entusiasme per la figura i l'obra de Llull i els seus seguidors, que no just reabsorbeix la labor d'una vida dedicada a l'estudi del Doctor Il·luminat, sinó que mereix l'elogi i el reconeixement per haver posat unes bases tan sòlides per al treball de les generacions futures.

Bibliografia

- CASSANYES ROIG, Albert - RAMIS BARCELÓ, «Graduados en Leyes y Cánones en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1694-1830)», *e-Legal History Review*, 16, 2013.
- , «Los Grados en Teología Suarista en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1694-1771)», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 24, 2014, pp. 55-88.
- , «Los grados en Teología escotista en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1823)», *Archivo Ibero-Americano*, 74, 277-278, 2014, pp. 7-51.
- , «Los grados de artes y filosofía en la Universidad Luliana i Literaria de Mallorca», *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, 87, 2014, pp. 271-294.
- , «Los graduados en Artes en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1750)», *Tiempos modernos*, 8, 29, 2014, 48 pp.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José. *La cruzada antilulista*, Palma: Col·lecció Seu de Mallorca núm.15, 2017.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. [Traducció: *Las palabras y las cosas*. Madrid: Ed. Siglo veintiuno, 1971].

⁶⁰ Trias Mercant, 2009, p. 18.

- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *Intervención de la Santa Sede en la Causa Luliana*, Tesis Doctoral, Roma, Universidad Gregoriana, 1961.
- , *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, Palma-Barcelona: UIB-UB, 2004.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «La historia biobibliográfica del Lulismo», *Pensamiento*, 245, 2009, pp. 549-557.
- , «Los colegiales del Pontificio Colegio de la Sapiencia de Mallorca durante el siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 23, 2014, pp. 238-257.
- , «Las cátedras lulianas de la Universidad de Mallorca (1692-1824)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: revista d'estudis històrics*, 2014, pp. 185-205.
- , «Las cátedras escotistas y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1824)», 108, 1-2, 2015, pp. 301-318.
- , «Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV», *Mediaevalia. Textos y estudios*, 34, 2015, pp. 127-144.
- , «Ensayo biobibliográfico sobre la historia del Lulismo (2008-2016)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 2021, pp. 77-100.
- RAMIS SERRA, Pedro, «El príncipe y la sociedad», *Studia Lulliana*, 85, 1991, pp. 149-165.
- , «La obra filosófica de Sebastià Trias Mercant», *Antropològica*, 13-14, 1993, pp. 17-23.
- RAMIS SERRA, Pedro - RAMIS BARCELÓ, Rafael, «In memoriam: Sebastián Trias Mercant», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14, 2009, pp. 199-201.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, «Las tesis filosóficas de la Universidad luliana», *Estudios Lulianos*, 24, 1964; 26-27, 1965; 29-30, 1966; XI, 1967.
- , «El conocimiento de Dios en el Lulismo mallorquín del periodo universitario», *Estudios Lulianos*, 32-33, 1967.
- , «La ética luliana de las virtudes en el “Felix de les meravelles”», *Estudios Lulianos* tom. 13, 2-3; tom. 14, 2-3, 1969.
- , «La ética luliana de las virtudes en el “Felix de les meravelles”», *Estudios Lulianos*, 38-39, 1969; 40-41, 1970, pp. 113-132; 133-152.
- , «La terminología ética de la filosofía lulista del setecientos», *Espiritu. Cuadernos de la Balmesiana*, 63, 1971, pp. 5-15.
- , «Hermenéutica y lenguaje en la filosofía lulista del siglo XVIII», *Mayurqa*, 6, 1971, pp. 35-60.
- , *El neolulismo filosófico y su integración europea según la obra de fray Pasqual*, Barcelona, 1971 [Tesis Doctoral inédita].
- , «La gramática filosófica del lulismo de la Ilustración», *Mayurqa: revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 7, 1972, pp. 65-82.
- , «Filosofía y lenguaje», *Mayurqa: revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 9, 1972, pp. 81-100.
- , «Hacia una clasificación de las obras del lulista P. Pasqual», *Estudios Lulianos*, 47-48, 1972, pp. 194-215.
- , «Hombre y filosofía a nivel arqueológico», *Mayurqa*, 10, 1973, pp. 5-58.
- , «Filosofía y Sociedad». (*Hacia una ecología del lulismo de la Ilustración*), Palma de Mallorca, Instituto de Estudios Baleáricos, 1973.
- , «Sentido filológico y sentido simbólico», *Mayurqa*, 11, 1974, pp. 139-152.
- , «El Microcosmos lul·lià del Prof. Pring-Mill», *Estudios Lulianos*, 18, 52-54, 1974, pp. 52-61.
- , «El hombre, las antropo-logías y el lenguaje», *Pensamiento*, 33, 129, 1977, pp. 35-60.
- , «La ideología luliana de Miramar», *Estudios Lulianos*, 22, 64, 1978, pp. 9-29.

- , «Consideraciones en torno al problema de la fe y la razón en la obra literaria de Ramon Llull», *Estudios Lulianos*, 23, 67, 1979, pp. 45-68.
- , «L'escola lliure de Lul·lisme (1935-1942)», *Estudios lulianos*, 73, 1981, pp. 243-268.
- , «La filosofía de l'educació a la "Maioricensis Schola Lul·listica"», *Enrahonar*, 5-6, 1983, pp. 181-185.
- , *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX*, Palma. Moll, 1985.
- , «Sebastián Garcías Palou: un hombre de Iglesia y un hombre de ciencia», *Estudios Lulianos*, 27, 1987, pp. 141-151.
- , «Un nuevo manuscrito del P. Raymundo Pasqual», *Estudios lulianos*, 78, 1988, pp. 77-84.
- , «Els escrits de Llorenç Pérez: La Causa lul·liana y la Causa pia lul·liana», *Studia Lulliana*, 45-46, 2005-2006, pp. 71-74.
- , «Proyecto de sistematización de la ética luliana», *Estudios lulianos*, 80, 1989, pp. 45-58.
- , «El lulismo barroco y Fray Francisco Marçal», *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 16, 1989, pp. 107-125.
- , «Anàlisi del llenguatge lul·lià a l'obra del P. Pasqual», *Randa*, 27, 1990, pp. 119-133.
- , «El lingüisme filosòfic en el Liber de Ascensu et descensu intellectus», *Studia lullistica et philològica: Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*, 1990, pp. 77-88.
- , *Ramon Llull, el pesamiento y la palabra*, Palma, El Tall, 1993.
- , «Arabismo e islamología en la obra de Ramon Llull», *Ciudad de Dios*, 208, 2-3, 1995, pp. 439-452
- , *El lulismo*, en *Ramon Llull (1232/35?-1315)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- , «El arte luliano y la ciencia política», *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, coord. por Jorge Manuel Ayala Martínez, 1996, pp. 489-497.
- , «Las claves hermenéuticas del pensamiento de Ramón Llull», *Revista española de filosofía medieval*, 4, 1997, pp. 51-64
- , «Les claus de la Il·lustració mallorquina», *Afers*, 13, 30, 1998, pp. 297-308
- , «Llorenç Pérez i la Causa Pia Lul·liana», *Estudis Baleàrics*, 62-63, 1998-1999, pp. 31-34.
- , «Un nou manuscrit lul·lista i un nou argument a favor de Llull», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes: "Ramon Llull al s. XXI"*, Palma, UIB, 2005, pp. 347-358.
- , «Els escrits de Llorenç Pérez», *Studia lullistica*, 45-46, 101, 2005-2006, pp. 71-74.
- , «Defectes i virtuts del millor llibre del món», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Etudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 16, 2006, pp. 131-138.
- , «Aproximación a una trilogía semiótica luliana», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Etudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 17, 2007, pp. 53-62.
- , «Un capítulo de filosofía catalana. Mis maestros universitarios», *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 137, 2008, pp. 5-15.
- , *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma-Barcelona, Edicions U.I.B., 2009.

60. J.N. HILLGARTH, *RAMON LULL AND LULLISM*, AND QUESTIONS OF CONTEXT

PAMELA BEATTIE

University of Louisville

J.N. Hillgarth's magisterial book *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* was first published in Oxford, at the Clarendon Press, in 1971, as a volume in the Oxford-Warburg Studies. In his historical overview of «Ramon Lull and Lullism at the Institute for Catalan Studies, 1907-2015», Jaume de Puig i Oliver referred to this book as «a milestone in the study of the history of Lullism».¹ In the book's preface, Hillgarth explained that he intended for the study to be a response to the call by Tomás and Joaquín Carreras y Artau in the second volume of their *Historia de la filosofía Española: Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV* (1943) for investigation of what they referred to as «the historical geography» of centers of Lullism. Hillgarth set out to explore the origins of the Lullian movement in Paris, the site of what he came to view as the the most important Lullist center in the fourteenth century.² The focus of Hillgarth's attention in this book was someone who self-identified as a disciple of Lull, Thomas Le Myésier, a fascinating character in his own right, who created important anthologies and interpretations of Lull's writings. In *Lull and Lullism*, Hillgarth provided a detailed and extensive study of the carefully curated anthologies of Lull's work that survive in Le Myésier's massive *Electorium Magnum* (Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15450) and the beautifully illustrated (and much shorter) *Electorium Parvum* or *Breviculum* (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter, perg. 92). As is well known, both compilations of Lull's own writings include explanations and syntheses of Lull's ideas by Le Myésier himself, and the *Electorium* even had a *Pars antecedens* that Hillgarth described as «almost a condensed form of the arts course, as this existed in Paris or Toulouse about 1300».³

In answering the Carreras y Artau brothers' call for the study of early centers of Lullism, Hillgarth was drawn to fill several other lacunae in scholarship on Lull and Lullism at the time. Written in English, primarily for an anglophone academic audience, Hillgarth's book provided the first extensive biographical treatment of Lull in that language since the work of E. Allison Peers in 1929. Much had been

¹ de Puig i Oliver, 2016, p. 43.

² Hillgarth, 1971. Hereafter referred to as *Lull and Lullism*.

³ *Lull and Lullism*, p. 200.

achieved in scholarship on Llull in the intervening period,⁴ and Hillgarth himself tells us that he was eager to provide a more balanced view of Llull as «a man and a philosopher», in contrast to focusing more exclusively on «Lull's gifts as a poet and novelist» as Peers had. He could not see much use in separating the later part of Llull's life and the intellectual emphases from that period (as they related to Le Myésier and the establishment of Parisian Lullism), from the story of Lull's conversion, his intellectual formation, and the initial development of his Art.⁵ Moreover, another gap existed in historiography—this with respect to the «political» aspect of Llull's life, which Hillgarth saw as having been generally neglected by Lullists in the past.⁶ In the first two chapters (well over 100 pages) of *Lull and Lullism*, Hillgarth painted a detailed picture of Llull's involvement in or attitude towards some of the great historical questions of his time, and in so doing, he laid the foundations for subsequent scholars to follow him in reevaluating the common —yet stubbornly persistent— opinion that Llull and his intellectual project were completely out of touch with the realities of his time. The two lengthy introductory chapters of this book which put Llull and his thought in context were complemented by no less than ten appendices (more than 150 pages) of manuscript descriptions, transcriptions, editions of Le Myésier's own works, and manuscript inventories. The juxtaposition of broad historical perspectives and insights with painstakingly detailed attention to documentary evidence is characteristic of all Hillgarth's scholarship.

Perhaps another way of describing Hillgarth's scholarly approach is to say that he persistently kept questions of historical context at the forefront of his investigations. Fifty years following the publication of *Lull and Lullism*, it is probably not much of an exaggeration to claim that one of Hillgarth's greatest contributions to the history of Lullism with this book is that he carved out a space for Llull and his Art on a broader, European-wide intellectual stage. In so doing, he simultaneously insisted on a larger role for medieval Catalan culture in particular, and for Iberian culture in general, during this same period. He complicated the historical understanding of Iberian history and culture that existed in the middle decades of the twentieth century, and he contributed to the ongoing process of demarginalizing the study of medieval Iberia, especially in North American scholarship. In some ways, Hillgarth anticipated the current trends in Mediterranean studies by considering Llull and his thought in this broader context. In much the same way, one could argue that in his attention to the manuscripts themselves, their transmission, and what they can tell us about readers and their communities, Hillgarth also anticipated some aspects of the «material turn» prevalent in medieval studies today. This is particularly true in his

⁴ Ramis Barceló, 2021a; See Lohr's review in *Speculum* (Lohr, 1974).

⁵ *Lull and Lullism*, p. vi.

⁶ *Lull and Lullism*, p. vi. The quotation marks around «political» are Hillgarth's.

study of the questions of patronage surrounding the *Breviculum* and his careful study of its magnificent miniatures that are an integral part of his landmark book.

The impact of Hillgarth's scholarship on Ramon Llull has been such that his book is still listed on the page «Abbreviations of Frequently Cited Works» in the recently published (2019) *Companion to Llull and Lullism*.⁷ But the significance of his study extends beyond its focus on the titular topic itself, and in order to appreciate this fully, it is helpful to think about the work in the context of Hillgarth's broader historical interests. A good sense of these interests can be gained through the short celebration of Hillgarth's career upon the occasion of his retirement written by his former student, Mark Meyerson;⁸ the «appreciation» written by three former students in the festschrift celebrating his seventieth birthday (22 September 1999)⁹ and two pieces written shortly after his lamented death in 2020: Rafael Ramis Barceló's overview in the *Anuario de Historia de la Iglesia*¹⁰ and Thomas Burman's «In memoriam» in *Studia Lulliana*.¹¹

Hillgarth retired from active teaching at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies at the University of Toronto in 1995 and Meyerson's piece in the *Anuario de Estudios Medievales* included a bibliography of 79 items. Many of these items were directly related to the study of Llull and Lullism, but many were not. Meyerson described three main areas of Hillgarth's scholarship: his work on the history of Visigothic Spain which included his study on *The Conversion of Western Europe, 350-750* (reworked and republished in a later updated edition and used in many North American classrooms)¹² as well as a critical edition of Julian of Toledo's writings;¹³ his work on the intellectual and cultural history of medieval Majorca which included his many works on Llull and Lullism as well as his magisterial two volume work on *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*;¹⁴ and finally his research on fundamental problems and interpretive questions for the history and historiography of medieval Iberia. Book length publications in this last area include his magisterial two volume *The Spanish Kingdoms, 1250-1516* along with several co-edited primary source collections or diocesan records.¹⁵ Even these highly selective examples of Hillgarth's book length publications reveal a scholar who was equally interested in the perspective of the *longue durée* as he was invested in the *minutiae* of documentary scholarship and the treasures of the archives. The interplay

⁷ Austin and Johnston, 2019, p. xvi.

⁸ Meyerson, 1996.

⁹ Burman, Meyerson, and Shopkow, 2002, pp. ix-xix.

¹⁰ Ramis Barceló, 2021b

¹¹ Burman, 2020.

¹² Hillgarth, 1969 and Hillgarth, 1986.

¹³ Hillgarth, 1976.

¹⁴ Hillgarth, 1991.

¹⁵ Hillgarth, 1976-1978; Hillgarth and Silano, 1983.

between detail, the big picture, and the reception of ideas is a hallmark of Hillgarth's scholarship and illuminates what he would have considered to be the necessary context for developing historical understanding and interpreting the accomplishments and achievements of individual historical figures such as Ramon Llull. It goes far to explaining the long-lasting significance of his contributions to the history of Lullism. In many respects, *Lull and Lullism* anticipates the later scholarly applications of «reception theory» to historical questions.¹⁶

Hillgarth's graceful movement between larger historiographical questions about Iberian history and detailed archival work, manuscript studies and text editing, is evident in the lengthy bibliography of his own writing. But his scholarship was itself generative of innovative historical inquiries by others. Many of his students (even those who did not follow him in writing about medieval Iberian topics), together with colleagues who have been drawn to his work, have been equally invested in foregrounding the need to pay attention to context, broadly construed, in their own historical interpretations. The *Festschrift* compiled by Burman, Shopkow, and Meyerson marks this scholarly quality both in the introductory «appreciation» and in the collection of essays themselves. Published several years after Hillgarth's retirement, the bibliography of his works in the *Festschrift* now extended to nearly one hundred «erudite scholarly publications» covering the entire Middle Ages. Moreover, the editors make special note of the broad range of fields that his students have published in, and continue to work in, stating that: «What he has imparted to all of us, regardless of the area in which we work, is a love of the records, literary, documentary, and artifactual, that form the only bridge to the medieval people themselves and are the foundation of the medievalist's trade». They continue, «His knowledge has so broad a sweep that he has proved extremely helpful even to those students whose interests do not overlap with his own».¹⁷ Besides the work of his students represented in the *Festschrift* is that of colleagues who work on Llull (such as Charles Lohr and Anthony Bonner) as well as Jacques Fontaine, Manuel C. Díaz y Díaz, David Abulafia, Giles Constable, and Édouard Jauneau: scholars who represent various fields of medieval history, philosophy, and theology, and testify to Hillgarth's international reputation. We must understand his work on Llull and Lullism in the context of this level of scholarly interaction and intellectual cross-fertilization. The reciprocal influence of these intellectual luminaries is evident in Lohr's declaration in his essay contained in this volume that *Ramon Llull and Lullism*

¹⁶ On this see also Hillgarth's *Gilson Lecture* on the medieval reception of Thomas Aquinas (Hillgarth, 1992).

¹⁷ Burman, Meyerson, and Shopkow, 2002, p. xi.

is «invaluable», claiming that the book «demonstrated clearly the significance for the history of philosophy of the vast *Electorium...*».¹⁸

Meyerson notes that a consistent element of all three of Hillgarth's main areas of study was his recognition of the diversity and complexity of peninsular history, giving «impartial treatment» to the Crown of Aragon and Castile and showing «great sensitivity» to the situation of both Muslims and Jews in the Christian society of medieval Iberia.¹⁹ In his *Festschrift* essay, David Abulafia emphasizes how Ramon Llull, at least in some of his works, insisted on the «human-ness» of non-Christians, in contrast to many twelfth-century texts that dehumanize Jews and others.²⁰ Hillgarth's insistence that «...the idea of the Art, of conversion by reason, is at the heart of all Llull's writings, behind all the ornaments of his 'literary' works»²¹ was instrumental in his ability to develop a coherent way of presenting Llull's complicated and multi-faceted work and to trace its impact and reception in Paris, Majorca and beyond. On this topic we can also see how Hillgarth moved between the particularities of Llull's thought, his specific context as someone rooted in post-conquest Majorca, and the larger questions of the multi-cultural and multi-religious Mediterranean world. *Lull and Lullism* addressed, even if somewhat indirectly, how Llull mediated between his own context and that of the scholastic and courtly cultures of the University of Paris and northern France in a very distinctive way. This fascination with questions of conversion and its implications for larger cultural and political issues was a constant throughout Hillgarth's career, extending from his first studies on Visigothic Spain (*The Conversion of Western Europe*) through his work on historiographical questions surrounding medieval Iberia (*The Problem of a Catalan Mediterranean Empire* and *The Spanish Kingdoms*) and including his extensive reflections on the central role of the relationship between Christians, Muslims and Jews in Iberian history. On this last point, Hillgarth's essay in the journal *History and Theory* on «Spanish Historiography and Iberian Reality» tackled the «Reconquista» vs. «Convivencia» historiographical debate for an English-speaking audience in a concise and compelling manner.²² In the introduction to his 2004 book on the Christian and Muslim communities of Catalonia and Aragon from 1050-1300, Brian Catlos comments on the polarization of peninsular historiography regarding the role of minority populations, and he attributes the break-up of the intellectual log-jam that resulted from the historiographical polemic between the camps of Castro and Albornoz in part to «the publication of two monumental English-language

¹⁸ Charles Lohr, 2002, p.158.

¹⁹ Meyerson, 1996, p. 493.

²⁰ Abulafia, 2002, pp. 112-113.

²¹ *Lull and Lullism*, p. vi.

²² Hillgarth, 1985.

syntheses of medieval Iberian history, in one of which O'Callaghan focused on Castile as protagonist, while in the other Hillgarth emphasized the politico-cultural diversity of the peninsula».²³

Not many scholars in the mid-1980s could demonstrate the same facility as Hillgarth with precise archival work, paleography, and text-editing on the one hand, and with interpretive theory and broad historiographical analysis on the other. It is not unreasonable to conjecture that one reason why Hillgarth was so attracted to the study of Llull and Lullism is precisely because Llull's own intellectual endeavors possessed a similar juxtaposition of microcosm and macrocosm.²⁴ It is fitting that after spending decades moving back and forth between a narrow and wide scholarly lens, Hillgarth's final two book-length projects explored the formation and characteristics of historiographical myths in *The Mirror of Spain* and *The Visigoths in History and Legend*.²⁵ Without his painstaking documentary work on primary texts, archives, and catalogues and his study of the personal and intellectual interaction between Iberia, the Mediterranean, and northern Europe (particularly in his studies of Lull and Lullism), Hillgarth would not have been able to write such convincing historiographical narratives. In turn, his studies of Llull and the reception of the Art would not have been as perceptive without the context of those larger questions.

Historical issues of marginalization, cultural interaction (or even cultural bridging), and outsider perspectives are all present in *Ramon Llull and Lullism*, just as they are in many of Hillgarth's studies. One aspect of his work on Llull to which Hillgarth himself drew attention was Llull's variable, and ultimately pragmatic attitude about the crusade. Hillgarth was unwilling to sacrifice accurate reading of the sources for the sake of providing a consistent picture. He was extremely interested in the everyday reality of interfaith interactions in medieval Iberia and argued that there was no «one-size fits all» assessment appropriate to each political arena across the full chronological breadth of the Middle Ages. Rather, he was fascinated with how different attitudes and responses to religious and cultural «otherness» emerged under variable circumstances. It was this freshness and unwillingness to conform to the party platform of any interpretive school that made his research compelling. The study of Llull was one avenue through which to evaluate the historiographical assumptions about medieval Iberia that were rooted in the history of Christians, Muslims and Jews and their variably peaceful and

²³ Catlos, 2004, p. 6, referring to O'Callaghan 1975 and Hillgarth 1976-78.

²⁴ One could argue that this juxtaposition is characteristic of Llull's thought as well, as has been amply demonstrated by scholars such as Robert Pring-Mill (the eminent Lullist who was a contemporary of Hillgarth) in his «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull» (Pring-Mill, 1955-1956) or Josep Enric Rubio, «The Natural Realm» (Rubio, 2008).

²⁵ Hillgarth, 2000 and Hillgarth, 2009.

violent interactions. Hillgarth's interest in these subjects inspired many of his students such as John Boswell, Mark Meyerson, Thomas Burman, and Lucy Pick, who went on to research aspects of the economic, political, social, religious, and cultural history of religious minority groups in Iberia and beyond.

But there are other ways of being on the margins, with one foot each in two different worlds, and in a much more positive and biographical sense, this was true of Hillgarth himself. Without sounding too deterministic, one is tempted to speculate that Hillgarth had an affinity for questions about insiders/outside and marginality, partly due to his own experience as a member of an anglophone family growing up in Majorca.²⁶ This upbringing gifted him with fluency in Catalan, allowing him to become a literal point of intersection between Catalan and English language scholarship on medieval Iberia as well as on Lull and Lullism. Indeed, Hillgarth also bridged the gap between North American and European students of Iberian history, and throughout his career published in Catalan, Castilian, and French, as well as in English. Just as *The Spanish Kingdoms* was the first English language study to situate Aragon within the context of the medieval history of Iberia as a whole, *Lull and Lullism* was the first English language study to consider all the facets of Lull's career in a broader context. One cannot but imagine that Lull himself would have loved the idea that Hillgarth shared his ideas about Lull with a wider audience by writing in multiple languages and agreeing to the publication of translations of his books. Indeed, a mark of the continued value and significance of *Ramon Lull and Lullism* is that it was updated and translated into Catalan by means of a fruitful collaboration with Albert Soler in 1998.²⁷

Besides the issue of scholarly languages, there is also the advantage of the perspective that is drawn from being comfortable in more than one scholarly world; such a situation provides in-depth knowledge but also the necessary distance that allows one to form one's own opinions. This perspective enriched Hillgarth's understanding of the role Lull played in Mediterranean and northern French lay culture, even beyond his importance for the development of the medieval Catalan language and cultural identity. This is one of the aspects of Lull's life and work that most interested me when I first «met» him in one of Hillgarth's graduate seminars at the University of Toronto. It is interesting that very early in his career Hillgarth joined two other contemporary British academics who were also taking the study of Lull's thought in new directions at that same time. Each scholar did

²⁶ On key biographical details see Ramis Barceló, 2021b, pp. 290-292.

²⁷ Hillgarth, 1998. As Burman, Meyerson and Shopkow, 2002, note: Hillgarth was a «superb linguist» who kept his students on the «philological straight and narrow» (p. xi). Many of us can remember his (somewhat daunting) encouragement that we could read anything at all «with the help of a good dictionary». On the role played by anglophone historians of medieval and early modern Spain, see also Burns, 2000.

this by taking Lull's aims seriously and by asking innovative questions about his work; each meticulously placed distinct aspects of Lull's thought into precise historical contexts. These other two English scholars were Frances Yates, with her ground-breaking article on Lull's Art, and Robert Pring-Mill, who published insights into Lull's «trinitarian world picture» that, like Yates' work on «the art of memory» are still referenced today. Summing up the challenges faced by scholars who wanted to study Lull in that period, Anthony Bonner pointed to the fact that, despite the work of the brothers Carreras y Artau and the publication of twenty-one volumes of Lull's Catalan work under the editorial care of Salvador Galmés, Lull was still viewed as a «brilliant but eccentric *pater patriae* of Catalan nationalism, somebody whose literary and mystic writings were of the highest level, but whose philosophical, theological and scientific works were at best mere curiosities».²⁸ He continues: «This was the uninviting fray into which jumped three English scholars who managed finally to put a more or less permanent crimp on the idea that Lull was not really worth studying and to open the paths that future scholarship could take».²⁹ If one carefully reads Hillgarth's footnotes in a wide range of his publications (and one should really do so), his scholarly appreciation for Pring-Mill and Yates is evident, along with a long-standing tradition of sharing his work with them for their comments. From my perspective, something that unites all three is their fascination with questions of the transmission of knowledge; this underlies and partially explains Hillgarth's persistent interest in manuscripts, libraries, readers, and historiography. His studies of Lull and Lullism were grounded in all of these topics.

In an essay reviewing Hillgarth's successful academic career, Ramis Barceló separates Hillgarth's work on Lull into a category that is distinct from his work on the cultural and ecclesiastical history of the Kingdom of Majorca (in contrast to Meyerson's categories discussed previously). For Ramis Barceló, Hillgarth's work on Lull was so substantial that it merited its own discussion.³⁰ Such a case can easily be made—in fact, one can argue that in many respects, it is Hillgarth's work on Lull that provides a common, unifying thread holding his scholarly corpus together. These elements are present already in *Lull and Lullism*, the second single-authored book of his career. The elements can be divided thematically and methodologically. The thematic group includes study of religious conversion, the varied relationships between religious and intellectual culture, religion and politics, marginalized communities, polemic, faith and reason, ideas of sanctity, medieval historiography, relationships between Iberia and the rest of Europe, the Mediterranean world, scholastic and

²⁸ Bonner, 2009, p. 11.

²⁹ Bonner, 2009, p. 12.

³⁰ Ramis Barceló, 2021b, pp. 298-301.

«popular» intellectual and religious cultures, and, as mentioned previously, transmission of knowledge. For this last theme, Hillgarth was interested in the roles played by individuals as well as institutions. The constellation of work that Hillgarth published connecting Llull to these thematic explorations was significant: as Trias Mercant points out, much of the work was based on the discovery and study of new documentary evidence for understanding Llull and Lullism.³¹ This included Hillgarth's early work on Lullian manuscripts co-authored with Jesús García Pastor and Lorenzo Pérez Martínez;³² his extremely valuable two volumes on *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*; his studies of Miramar and the Cistercian monastery of La Real; his work on Majorcan hermits; and his publication of Lullist texts, chief among them being Le Myésier's works in *Lull and Lullism*. Topical studies of Llull further established the context for his life and thought.³³ A fundamental collection of documents for the study of Llull is the *Diplomatari lul.lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*.³⁴

On the methodological side, Hillgarth was open to new ideas and interpretations, provided they were well-documented and grounded in specific evidence. He was not afraid to ask new questions about «old» subjects and encouraged his students to do so as well. I would not say that he was iconoclastic, but he was clear-eyed and willing to challenge assumptions and expose myths. One characteristic that I appreciated (and was a little surprised by) as a student was his lack of insistence that we always completely agree with him—as long as we had evidence for our opinions. Hillgarth paid great attention to detail and could be quite impatient with sloppy scholarship. Any student in Hillgarth's graduate seminars at the University of Toronto knew that his shoes squeaked. We knew because we could hear him walking up and down the aisles of the Pontifical Institute of Mediaeval Studies library, methodically selecting the books that we had used for our seminar papers from the shelves. He would check each and every footnote to ensure that we had correctly cited all of our sources. He insisted that we read texts in their original language and directly (that is, not through the secondary literature; even if that is where we began, we could not end there).³⁵ In his archival work and editing of primary sources (that ranged from documents to

³¹ Trias Mercant, 2009, p. 224.

³² Hillgarth et. al., 1965. See also Batllori and Hillgarth, 1982.

³³ To get a sense of the range of topics of these essays, see the collected studies in Hillgarth, 2003.

³⁴ Hillgarth, 2001. The Ramon Llull Database/ Base de Dades Ramon Llull, hosted by the Universitat de Barcelona, includes forty-four publications by Hillgarth on the subject of Llull and Lullism (<http://www.ub.edu/llulldb/biblio2.asp?autor=Hillgarth%2C+J%2EN%2E>).

³⁵ His review of Schneidman, 1970, was legendary amongst his students and served as a terrifying yet effective cautionary tale for us. (Hillgarth's review was published in *Speculum* 47.2, 1972, pp. 345-353.) Another response to this work was Hillgarth's publication of *The Problem of a Catalan Mediterranean Empire* (Hillgarth, 1975). However, even in reviews of books that Hillgarth really liked, he could not resist drawing attention to «a few slips» made by the author, usually in their footnotes or in their translation of primary texts into English.

inventories to treatises in a wide range of medieval disciplines) he provided new materials for his scholarly successors to work with while also supporting his own interpretations. He conducted his own archival work. When he retired, he bequeathed me a filing cabinet drawer full of envelopes containing photographs of manuscripts (mostly of the *Electorium*), numerous offprints, and even some typescripts annotated in his own handwriting that was virtually unreadable to anyone not well-versed in medieval paleography! I would be remiss not to mention that Hillgarth was also interested in medieval art and iconography. He applied this interest to his examination of the miniatures of the *Breviculum* but his willingness to use material and visual culture as historical sources extended to other topics as well.³⁶ Nonetheless, as his introduction to his final book-length publication, *The Visigoths in History and Legend*, clearly states, Hillgarth also knew what he did not know; in other words, he was straightforward about his areas of expertise and his limitations. He wrote: «Although I may comment on a manuscript which makes clear the connection (for a tenth-century artist) between Visigothic times and his own age, I am not an art historian. My ability to explore a number of other subjects is similarly limited».³⁷ In this same preface, he acknowledges problems of interpretation, noting that: «It is also clearly very difficult to be certain to what extent a particular author reflects the general beliefs of his time».³⁸ In other words, in the final book written at the end of his long and illustrious career, Hillgarth continued to ground his interpretations in the particular, just as he had in *Lull and Lullism*, even if that meant that those interpretations and conclusions had to remain provisional.

In conclusion one can fruitfully argue that context is everything when it comes to understanding Hillgarth's contribution to the study of Lull and Lullism. His great book dedicated to the subject was important because it placed Lull and his thought in the context of different cultural crossroads in different periods of his life—crossroads ranging from the vibrant multi-religious and multi-cultural context of Majorca, Barcelona, and the Mediterranean to the intellectual crossroads of the University of Paris to the courts of kings and prelates. Hillgarth's studies of Lull and Lullism should also be considered in the context of his other scholarly interests in the complex history of medieval Iberia, which in turn needed to be placed in the context of the medieval Mediterranean world and its connections with the rest of Europe. Hillgarth's interest in Lullism is part of his larger fascination with the transmission of knowledge and extends to his historiographical studies. Hillgarth's work on Lull, which persisted throughout his career, should be considered a site

³⁶ For example, he uses visual culture as a source in his critical edition of the *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* (Hillgarth, 1999).

³⁷ Hillgarth, 2009, p. x.

³⁸ On this point he quotes J. Wallace Hadrill: «We can never be certain what was happening. But we can often guess what contemporaries thought was happening» (Hillgarth, 2009, pp. x-xi).

where his disparate but related thematic interests coalesced. And finally, Hillgarth's personal experiences combined with his own diverse scholarly community that transcended political and geographical borders all provide context that help us to understand his own historiographical perspectives.

In a largely positive review of *Ramon Lull and Lullism* that was published in the influential *American Historical Review*, Franklin J. Pegues wrote:

As a biographer Professor Hillgarth is a partisan of his subject: he cannot be faulted in his knowledge and understanding of Lull, but his attempts to change the traditional view of Lull as an idealist and dreamer, a man after his time and out of touch with reality, will probably find hard going.³⁹

Pegues would be surprised to learn that, to the contrary, this is in fact considered to be one of Hillgarth's greatest legacies to the study of Llull. As Bonner states,

If the contributions of Yates and Pring-Mill dealt with the inner workings of Llull's system of thought as well as with his approach to science, Hillgarth's contribution, which began in 1959 with a description of the medieval library of La Real (just outside Palma), dealt more with an outward aspect of Llull's endeavour, that of his historical and political role and his subsequent influence in France, all summed up in his fundamental book of 1971, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France*. There he effectively replaced the image of the starry-eyed utopian then in circulation, with one of a person quite capable of dealing with royal, papal, and university circles.⁴⁰

Other scholars concur with this assessment. To mention just a few, Josep Maria Ruiz and Albert Soler declare that «The most noteworthy contribution to the historical contextualization of Llull is undoubtedly J.N. Hillgarth, *Ramon Llull and Lullism*»⁴¹; Ramis Barceló considers his work «muy valiosa, destinada —sin duda alguna— a perdurar»⁴²; Charles Lohr, in his review of Lull and Lullism, remarks that «Hillgarth's study is a most valuable contribution to the history of the Lullian tradition»⁴³ and Michela Pereira declared that

Con questo lavoro compiuto, e valendosi anche del materiale offerto nelle appendici...il libro offer una massa di spunti e stimola a ricerche ulteriori... l'autore avvia la discussione su momenti importanti per la storia del lullismo,

³⁹ Pegues, 1974, p. 1170. In addition to this skeptical comment, Pegues also declares that «the opening chapters probably contain the best-informed and most up-to-date survey of the Catalan mystic and his program» and ultimately concludes that «Hillgarth's work is a remarkable accomplishment of scholarship».

⁴⁰ Bonner, 2009, p. 12.

⁴¹ Ruiz and Soler, 2008, p. 58, note 2.

⁴² Ramis Barceló, 2021b, p. 304.

⁴³ Lohr, 1974.

contribuendo alla chiarificazione ed alla corretta valutazione di questo importante filone del pensiero europeo.⁴⁴

Hillgarth was recognized for his scholarship on both sides of the Atlantic, and his work received numerous prizes and awards.⁴⁵ For example, he was both a Magister de la Schola Lullistica Maioricensis, a Guggenheim Fellow, and a Fellow of the Medieval Academy of America (by which he was awarded the Charles Homer Haskins Medal in 1995). Despite all these honors, probably what would have meant the most to him is the knowledge that his book on Lull and Lullism continues to be considered an indispensable element in bibliographies on the subject. Amongst the highest words of praise that his students could expect from him was that their work be useful. Hillgarth would be happy to know that, more than fifty years following the original publication of his seminal book, scholars can still say that of his study of Lull and early French Lullism.

Bibliography

Reviews of *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* cited in this essay:

BATLLORI, Miquel, *Bulletin of Hispanic Studies* 51.3, 1974, pp. 311-318.

LOHR, Charles, *Speculum* 49.1, 1974, pp. 121-124.

OFFLER, H.S. *The English Historical Review* 89, 1974, pp. 380-382.

PEGUES, Franklin J., *The American Historical Review* 79.4, 1974, pp. 1169-1170.

PEREIRA, Michela, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 28.2, 1973, pp. 207-210.

Other works cited:

ABULAFIA, David, «The Apostolic Imperative: Religious Conversion in Lull's *Blaquerna*», in *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, eds., Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson, Leah Shopkow, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, pp. 112-113.

AUSTIN, Amy M. and Mark D. JOHNSTON, *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden: Brill, 2019.

BATLLORI, Miquel and J.N. HILLGARTH, *Vida de Ramon Llull. Les fonts escrites I la iconografia coetània*, Barcelona: Associació de Bibliòfils de Barcelona, 1982.

BONNER, Anthony, «The Master Lullist», *Hispanic Research Journal* 10.1, 2009, pp. 11-17.

BURMAN, Thomas E., «In Memoriam J.N. Hillgarth», *Studia Lulliana* 60, 2020, pp. 223-225.

BURMAN, Thomas E., Mark D. MEYERSON, Leah SHOPKOW, «Jocelyn Hillgarth: An Appreciation», in *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, eds., Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson, Leah Shopkow, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, pp. ix-xix.

BURNS, Robert I. «Mudejar Parallel Societies: Anglophone Historiography and Spanish Context, 1975-2000», in *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern*

⁴⁴ Pereira, 1973.

⁴⁵ For a list see Burman, Meyerson and Shopkow, 2002, p. x; Meyerson, 1996, p. 493; and Burman, 2020, passim.

- Spain. Interaction and Cultural Change*, eds. Mark D. Meyerson and Edward D. English, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000, pp. 91-124.
- CATLOS, Brian, *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- FIDORA, Alexander and Josep E. Rubio, eds. *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum, vol. 2, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 214, Turnhout: Brepols, 2008.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes and Gerard WIEGERS, eds., *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2019.
- HILLGARTH, J.N., Jesús GARCÍA PASTOR, and Lorenzo PÉREZ MARTÍNEZ, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma*, Barcelona: Biblioteca Balmés, 1965.
- HILLGARTH, J.N. *The Conversion of Western Europe, 350-750*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- HILLGARTH, J.N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. Oxford-Warburg Studies, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- , *The Problem of a Catalan Mediterranean Empire, 1229-1327*, London: Longman, 1975.
- , ed. *Opera S. Iuliani Toletani*, I, Corpus Christianorum, Series Latina 115, Turnhout: Brepols, 1976.
- , *The Spanish Kingdoms, 1250-1516*. 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1976-1978.
- , and Giulio SILANO, eds. *The Register «Notule Communium» 14 of the Diocese of Barcelona (1345-1348)*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983.
- , «Spanish Historiography and Iberian Reality», *History and Theory* 24.1, 1985, pp. 23-43.
- , *Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.
- , *Readers and Books in Majorca, 1229-1500*. 2 vols., Paris: Centre National de Recherche Scientifique, 1991.
- , *Who Read Thomas Aquinas?* The Etienne Gilson Series 13, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1992.
- , *Ramon Lull i el Naixement del Lul.lisme*, trans., Albert Soler, Barcelona: Curial Edicions Catalanes; Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.
- , ed. *Altercatio ecclesiae et synagogae*. Corpus Christianorum, Series Latina 69A, Turnhout: Brepols, 1999.
- , *The Mirror of Spain, 1500-1700: The Formation of a Myth*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000a.
- , «After 1492: Spain as Seen by Non-Spaniards», in *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, eds. Mark D. Meyerson and Edward D. English, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000b, pp. 309-322.
- , ed. *Diplomatari lul.lià: documents relatius a Ramon Lull i a la seva familia*, Barcelona/Palma de Mallorca, 2001.
- , *Spain and the Mediterranean in the Later Middle Ages. Studies in Political and Intellectual History*. Variorum Collected Studies, Series CS 764, Aldershot/Burlington, VA: Ashgate Publishing Company, 2003.
- , *The Visigoths in History and Legend*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009.

- LOHR, Charles, «Chaos Theory According to Ramon Llull», in *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, eds., Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson, Leah Shopkow, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, pp. 158-165.
- MEYERSON, Mark D., «El Professor Jocelyn N. Hillgarth», *Anuario de Estudios Medievales* 26, 1996, pp. 489-501.
- , and Edward D. ENGLISH, eds., *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000.
- O'CALLAGHAN, Joseph. F., *A History of Medieval Spain*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.
- PRING-MILL, Robert, «The Trinitarian World Picture of Ramon Llull», *Romanistisches Jahrbuch* 7, 1955-56, pp. 229-256
- PUIG I OLIVER, Jaume de, «Ramon Llull and Lullism at the Institute for Catalan Studies, 1907-2015)», *Contributions to Science* 12.1, 2016, pp. 35-46.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Ensayo bibliográfico sobre la historia del lulismo (2008-2016)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (Núm. Especial), 2021a, pp. 77-100.
- , «Jocelyn N. Hillgarth, medievalista, hispanista e historiador de la Iglesia», *Anuario de Historia de la Iglesia* 30, 2021b, pp. 289-307.
- RUBIO, Josep Enric, «The Natural Realm», in *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, eds. Alexander Fidora and Josep E. Rubio, *Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum*, vol. 2. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 214, Turnhout: Brepols, 2008, pp. 311-362.
- RUIZ, Josep Maria and Albert SOLER, «Ramon Llull in his Historical Context», *Catalan Historical Review* 1, 2008, 47-61.
- SCHNEIDMAN, J. Lee, *The Rise of the Aragonese-Catalan Empire, 1200-1350*, New York: New York University Press, 1970.
- TRIAS MERCANT, Sebastià. *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Col·lecció Blaquerna 6, Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears/Universitat de Barcelona, 2009.

61. ALESSANDRO MUSCO E RAIMONDO LULLO

CARLA COMPAGNO - MARTA M.M. ROMANO

Officina di Studi Medievali

1. L'Officina di Studi Medievali e l'incontro con gli studi lulliani

Palermo, fine anni '70. Tra le strade del centro storico, ancora traboccanti di ricordi del bombardamento di trent'anni prima, risuonano gli spari dell'ennesima faida mafiosa, che miete vittime sia tra delinquenti sia tra personaggi illustri. Anche le campane della basilica e convento di san Francesco suonano a distesa, cercando di coprire la desolazione di un presente ingrato: cullati dal loro rimbombo, alcuni giovani assistenti universitari si riuniscono in un sottoscala e guardano indietro, al tempo in cui Palermo era capitale di cultura e di convivenza sociale, e ai fasti di Federico II *stupor mundi*, sepolto nella cattedrale poco lontana.

Dal ricordo nasce la nostalgia, dalla nostalgia (dal termine greco νόστος, ritorno) la volontà di ricreare le condizioni per un approccio multidisciplinare al sapere, oltrepassando le classificazioni di settore, le barriere linguistiche, le distanze geografiche e non solo. Così nasce l'Officina di Studi Medievali, associazione autonoma con il fine di promuovere ricerche, iniziative e pubblicazioni che abbiano la Sicilia medievale al centro ma che da lì possano spaziare, in prospettiva eminentemente mediterranea. Il legame con il pregiato complesso monumentale di san Francesco d'Assisi non è solo fisico, per i locali che l'Officina di Studi Medievali occupa tutt'oggi, ma esprime la proficua collaborazione con la Biblioteca Francescana dei Frati Minori Conventuali, il cui patrimonio di oltre 45 mila volumi, tra edizioni, manoscritti e incunaboli, comprende anche un originario nucleo del seminario teologico e il lascito di Friedrich Stegmüller, fondatore nel 1957 del *Raimundus Lullus Institut* presso l'Università di Freiburg in Brisgovia.

Da questo proficuo connubio, e dal naturale legame con l'Università di Palermo cui appartengono i membri dell'ufficio di Presidenza dell'Officina, nasce una *storia di meccanici*, come suggerito dalla denominazione inusuale per le discipline umanistiche: «storia di persone, di uomini e donne, in specie giovani studenti, laureandi, studiosi, ricercatori che assieme cercano di macchinare e sfacchinare nel mondo degli studi medievali. Che cercano di smontare e rimontare le cose della storia, le pietre attraverso cui la cultura e le culture si costruiscono ma anche, talora,

si scontrano e si affaticano in lancinanti equivoci, tradimenti, scontri senza sensi leggibili fino, magari, alla distruzione».¹

Dopo una prima fase di soddisfacenti iniziative e progetti sotto la presidenza prima di padre Gattuso, poi di Cataldo Roccaro, nel 1999 l'Officina diventa anche casa editrice, coronando il sogno di curare adeguatamente la propria rivista *Schede Medievali* e di garantire una sede alle proposte di pubblicazioni con testo in diverse lingue – tra cui greco, arabo, ebraico, persiano – che convergono spontaneamente dai fecondi laboratori interni, specialmente OSM-OR (dedicato all'orientalistica) e Byzantina.

In quegli stessi anni e per lo stesso amore alla tradizione mediterranea e interculturale, l'Officina, sotto la spinta di Alessandro Musco (Siracusa 1950- Palermo 2014, Presidente dell'Officina dal 1995 al 2014), apre il laboratorio OSM-IL *Itinera Lulliana*, coordinato da Jordi Gayà e Marta Romano, che si inserisce entusiasticamente nella rete di istituzioni dedite agli studi su Raimondo Lullo, collaborando con il *Raimundus-Lullus-Institut* (Università di Freiburg), l'*Archivium Lullianum* (Università Autonoma di Barcellona), il *Centre de Documentació Ramon Llull* (Università di Barcellona), la *Maioricensis Schola Lullistica* (Palma di Mallorca) e promuovendo la fondazione del *Centro Italiano di Lullismo* 'E.-W. Platzeck' (Pontificia Università Antonianum). Nel miglior spirito accademico di cooperazione e scambio, l'Officina organizza il convegno internazionale *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia* ed è coinvolta fin dalla fase progettuale nella redazione della prima organica guida introduttiva all'opera ed al pensiero di Lullo, il volume *Raimundus Lullus. An Introduction to his life, writings and thought*, con il coordinamento editoriale di Pere Villalba, assunto poi da Josep Enric Rubio ed Alexander Fidora, pubblicato come *Supplementum Lullianum 2*, Turnhout: Brepols Publishers, 2008. Del resto lo stesso Lullo afferma che «tot philosoph pot esser bon mechanic»: ² che non vi è cesura tra piano intellettuale o teoretico – affidato alla *vis inventiva* – e piano del fare, del maneggiare, del riordinare – frutto della *vis strumentativa*. Per questo all'Officina c'è spazio per tutti.

2. Alessandro Musco e Raimondo Lullo: una comunanza innata

Per promuovere la comprensione di un autore spesso frainteso come Raimondo Lullo è necessario innanzitutto occuparsi della «materia prima» e dunque dello studio e dell'analisi delle opere. Di questo Alessandro Musco è pienamente cosciente e sin dagli anni '90 promuove tra i suoi allievi tesi di laurea universitarie sui testi latini e

¹ Musco, 2001, p. 10.

² Lullo, 2003, p. 87.

catalani del maiorchino: l'*Ars brevis*, il *Libre de meravelles*, il *Liber de levitate et ponderositate elementorum*, il *Liber de Deo maiore et Deo minore*. La divulgazione e la valorizzazione dei lavori svolti non può avvenire che tramite il contatto con case editrici ben note per la loro qualità editoriale; tra queste la Bompiani sotto la direzione di Giovanni Reale, che nel 2002 pubblica il lavoro sull'*Ars brevis*, e la collana *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* della Brepols per l'edizione dell'*Ars amativa boni* di Marta Romano nel 2004 e del *Liber de levitate et ponderositate elementorum* di Carla Compagno nel 2011. La stessa Officina poi pubblica un testo del lullismo: Thomas Le Myésier, *La Parabola gentilis*, edito da Óscar de la Cruz Palma e tradotto da Giuliana Musotto.

Per la comprensione dell'immaginario lulliano risulta necessario studiare anche il contesto storico nel quale Raimondo Lullo opera, e di questo Musco è altrettanto cosciente; la genesi letteraria delle opere lulliane è infatti imprescindibile dall'operato politico e religioso del suo autore. Questo tratto viene evidenziato con vigore da Musco nella presentazione dell'edizione dell'*Ars brevis*, che intitola *Dell'insensato Raimondo, ovvero della differenza come criterio*. Ripercorrendo le vicende del Concilio di Vienne (1311-1312), la premessa al libro sottolinea uno dei successi più importanti dell'impegno di Lullo, ovvero la promulgazione del decreto per la creazione di cattedre di insegnamento di ebraico, arabo e siriano presso la curia romana e le Università di Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca. E proprio a causa di questa battaglia per la realizzazione di un dialogo interreligioso, che superi ogni barriera linguistica, Lullo si merita l'appellativo di *phantasticus*, ovvero insensato, visionario, utopista.³ E come indissolubili sono in Lullo la riflessione intellettuale e l'attività pratica, così – con parole di Musco – non è «affatto possibile immaginare, neppure in via di mera ipotesi interpretativa, piani diversi e distinti tra il momento di riflessione “logica”, “teologica”, “filosofica”, “politica”, “scritturistica”, “religiosa” ed, infine, più squisitamente “pastorale”. L'opera lulliana, se ne potessimo tentare di azzardare una cifra *una e distintiva*, quasi a fissare una sorta di labile, ma puntuale, definizione, magari ad uso didattico e didascalico, è una *summa differentiae*: un costrutto progettualmente perfettamente definito in ogni sua parte in cui la *differenza* fa da criterio unitivo e specificamente determinato. Leggere Lullo per parti divise e distinte, ipotizzare un Lullo, appunto, “logico” rispetto ad un Lullo “filosofico” piuttosto che “politico” o piuttosto ancora che “scritturista” [...] sarebbe tanto infantile e semplicistico quanto assolutamente privo di ogni fondamento interpretativo. E sta proprio in questo la difficoltà che lo stesso Lullo pone ad ogni suo lettore: la sfida del saper leggere all'interno della *summa differentiae* le singole specificazioni tematiche che pur ci sono – e non potrebbero non esserci – ma che, certamente da sole, pur in un loro ipotizzabile assemblaggio d'insieme, non

³ Musco, 2002, pp. 11-12.

riuscirebbero *mai* a dar conto dell'intero costruito progettuale del "pensiero" di Raimondo Lullo». ⁴

L'interpretazione dell'opera lulliana nell'ossimoro *summa differentiae* da una parte coglie l'aspetto enciclopedico dell'atteggiamento medievale, dall'altra lo supera sottolineando, accanto all'universalità, la sua posizione d'incontro tra culture differenti. E proprio qui giace il senso dell'Arte di Lullo, che si pone al di là di ogni teologia e metafisica cristiane per proporre un sistema dove esponenti di culture differenti possano dialogare sulla base di concetti e termini comuni all'interno di ogni scienza. Lo scopo di Raimondo Lullo è naturalmente quello pastorale della conversione alla religione cristiana, basata però non sulle *auctoritates* e sull'affermazione della loro validità universale, ma sull'efficacia di un sistema dialogico e razionale da usare nella disputa. E non è casuale che il riferimento al concetto di differenza sia già presente nel titolo di una monografia del 1979 di Musco, *Pensiero medievale e Medioevo per differenza: questioni per un progetto critico* (Palermo, casa editrice Manfredi): nell'avvertenza infatti egli rimarca la «fatica, attraverso le decine di modelli realmente disponibili, di cominciare a compitare la dialettica interna che tiene in vita il *pensiero medievale* secondo quella relazione che, in particolare nel primo dei saggi qui raccolti, tematizzo come il vincolo tra intero e differenze». ⁵

Questa è dunque la caratteristica che più fa appassionare Musco alla lettura e allo studio del *phantasticus* e che configura il suo approccio al Medioevo – già tale fin dalla nascita dell'Officina ma che si consolida grazie anche all'incontro con Lullo – come attenzione non solo alla cultura prevalente occidentale e cristiana, ma anche ai saperi mediterranei, mediorientali e oltre. Di quest'approccio ha raccolto certamente il lascito l'Officina di Studi Medievali con il suo attuale presidente, Diego Ciccarelli, intrattenendo tutt'oggi rapporti con istituzioni accademiche quali l'*Institut Bourguiba des Langues Vivantes* e promuovendo corsi di diverse lingue e culture semitiche e slave.

Anche Fernando Domínguez Reboiras afferma che «Lulio tenía un puesto especial» ⁶ nella mente di Musco: nella *Semblanza lulliana del Profesor Alessandro Musco*, che è un po' un affettuoso epitaffio, egli rintraccia la comunanza delle radici mediterranee in Musco e Lullo, nelle quali il professore siciliano non solo si riconosceva ma con esse si definiva tramite le parole «noi umanisti del mediterraneo». Il riferimento è tratto da un intervento dal titolo *Il cap. 366 del Liber contemplationis: La contemplatio in Deum tra hymnus e kyklos*, scritto in occasione del congresso internazionale *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus* tenutosi a Freiburg in Brisgovia nel

⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁵ Musco, 1979, p. 9.

⁶ Domínguez, in Romano, 2015, p. xviii.

novembre 2007, pubblicato nella collana *Subsidia Lulliana*, della Brepols. In esso, sulla base dell'ultimo capitolo, Musco interpreta il *Liber contemplationis* come un *hymnus poetico* all'essere intero rivolto dalla creatura a Dio, le cui radici letterarie andrebbero rintracciate non solo nella cultura occidentale ma anche in quella araba: «mi induce ad aggiungere la riflessione che il *Liber* è figlio dell'impostazione dei trattati arabi, piuttosto che non dei trattati latini, che non conoscevano – se non solo in epoca molto tarda del Medioevo – questa organizzazione così precisa, rigorosa, squadrata del testo e questo sistema, vorrei dire geometrico, matematico-simbolico di organizzare la correlazione tra testo e struttura complessiva».⁷

Accanto allo studio dei testi di Raimondo Lullo, Musco sente poi l'urgenza di una definizione del concetto di *lullismo*. Nel suo articolo *Raimondo Lullo in Tomaso Garzoni: postilla a margine del lullismo italiano*, egli sottolinea innanzitutto l'importanza dei vari centri in Europa che si occupano di promuovere gli studi su Lullo e il lullismo e l'edizione delle sue opere: questo riferimento, che appare forse retorico, in realtà racchiude un invito al mondo scientifico che, pur occupandosi di filosofia e teologia, ignorava fino ad allora il fervido fiorire delle ricerche su Raimondo Lullo da parte di studiosi giovani e meno giovani al livello internazionale. Richiamando il grande debito verso gli studi pionieristici di Miquel Batllori, Musco prosegue: «Personalmente sono dell'opinione che la stessa categoria (?) di lullismo vada sottoposta ad una attenta e rigorosa valutazione e revisione critica e che vada usata con giudizio ben più articolato e differenziato rispetto a quanto in atto si usi fare, forse più per silenziosa tradizione che non per convinta e meditata riflessione. Credo che oggi vi siano tutte le condizioni di maturazione scientifica e di ricerca nonché di maturo contesto storiografico, per dir così, per poter aprire un ampio e serrato dibattito tra gli studiosi di Lullo, giovani (tanti per fortuna) e meno giovani (ancora tanti per altrettanta fortuna e tra questi alcuni veri "maestri" attivi come mai), sulla possibile definizione di lullismo, sulle sue possibili e praticabili proiezioni e differenziazioni e sulle sue possibili e più attente applicazioni»⁸; «Ma, a mio parere, accanto a questo vivo fervore di studi lulliani non è cresciuta con almeno pari attenzione e pari impegno la volontà di discutere del *lullismo*, di cosa esso sia o cosa debba essere ed in che modo debba o possa essere criticamente definito. Che di questo si debba discutere e che valga la pena discuterne, non tanto per affinare una categoria storiografica che di fatto è oggi abbastanza affastellata e confusa (e così, con lo stesso metodo, viene utilizzata), cosa pur lecita e meritoria, quanto piuttosto per costruire una lettura di Lullo sempre più aderente ai testi e sempre meno viziata da sovrapposizioni parziali o strumentali o attraversata da visioni affatto aderenti all'autentico contesto testuale lulliano, lo sanno bene gli studiosi ...».⁹

⁷ Musco, 2011, p. 468.

⁸ Musco, 2005, pp. 343-344.

⁹ *Ibidem*, pp. 346-347.

Così il laboratorio OSM-IL *Itinera Lulliana* accoglie anche la sfida di cominciare a definire dei criteri di organizzazione del concetto di lullismo a partire dai dati storici, sulla scorta di Batllori; da quest'impegno nasce *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscelaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo. In memoria di Alessandro Musco* (ed. Marta M.M. Romano, indici a cura di Carla Compagno, Palermo/Roma: Officina di Studi Medievali/Pontificia Università Antonianum, 2015) che, pubblicato dopo la morte di Musco, ha voluto onorare tale intento e porre di nuovo la questione al centro della riflessione internazionale.

E ancora con le parole di Fernando Domínguez Reboiras vogliamo anche noi ricordarlo in questa sede: «Pero Alessandro era sobre todo un hombre de acción y estaba dominado por una ejemplar vocación de maestro. Poseía un espíritu eminentemente socrático y su legado demuestra que su intensa labor como filósofo y medievalista no se tradujo en libros sino fundamentalmente en una callada e intensa labor docente, además de una inusitada capacidad de gestión y organización, demostrada también en el campo de su labor política. Su precisa y ordenada mente se expresaba, sobre todo, en una frase casi siempre en sus labios: A questo penso io, frase que, en él, tenía múltiples significados según la situación, pero venía, casi siempre, a significar que en cualquier tesitura, circunstancia o coyuntura él ya lo había considerado, sopesado y satisfactoriamente resuelto».¹⁰

Il lullismo di Alessandro Musco – o la sua lullianità, volendo evitare un uso affrettato di una categoria imprecisa! –, nonostante le non molte pubblicazioni scritte di suo pugno sull'argomento «Lullo», ha indubbiamente segnato la storia degli studi lulliani tra XX e XXI secolo per le sue qualità di maestro e guida, e di promotore di iniziative che hanno riproposto e rinvigorito l'attenzione degli studiosi sul filosofo maiorchino, non solo in Italia ma anche all'estero.

3. Pubblicazioni e iniziative di Alessandro Musco dedicate a Lullo

- *L'Ars brevis di Ramon Llull, lingua e logica per una lettura "combinatoria"*, relatore della tesi di laurea di Marta M. M. Romano, Università di Lettere e Filosofia, Palermo, a.a. 1995-1996;

- *Il Libro di Dio nel Libre de meravelles: Ramon Llull e la teologia "artistica"*, relatore della tesi di laurea di Francesca Chimento, Università di Lettere e Filosofia, Palermo, a.a. 2001-2002 con la cotutela di Lola Badia;

¹⁰ Domínguez, in Romano, 2015, p. xix.

- Musco, Alessandro, «Dell'insensato Raimondo. Ovvero della differenza come criterio», in *Lullo, Raimondo, Arte breve*, trad. Marta M.M. Romano, Milano: Bompiani, 2002, pp. 5-24;
- Chimento, Francesca, «Alcune riflessioni sul *Libre de meravelles* di Raimondo Lullo», in *Contrarietas saggi sui saperi medievali*, ed. Alessandro Musco, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002, (*Machina Philosophorum*, 5), pp. 23-29;
- *Raimondo Lullo, artista della materia elementale*: Libro sulla leggerezza e pesantezza degli elementi (*op. 59*), relatore della tesi di laurea di Carla Compagno, Università di Lettere e Filosofia, Palermo, a.a. 2004-2005;
- *Il Liber de Deo maiore et Deo minore di Raimondo Lullo*, relatore della tesi di laurea di Giusy L. Strazzeri, Università di Lettere e Filosofia, Palermo, a.a. 2004-2005;
- Organizzazione del Congresso *I Francescani e la politica. Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 dicembre 2002*, con curatela degli atti: ed. Alessandro Musco, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007 (Biblioteca Francescana, 1), 2 vols.
- Organizzazione del Congresso *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras. Palermo, Castelvetro-Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005*, e curatela degli atti: eds. Alessandro Musco, Marta M.M. Romano, Turnhout: Brepols, 2008, xxiii + 539 pp.;
- Musco, Alessandro, «Raimondo Lullo in Tomaso Garzoni: postilla a margine del lullismo italiano», in *Pan. Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici*, 23, 2005, pp. 343-360;
- Musco, Alessandro, «Présentation. La philosophie méditerranéenne de différences», in *Schede Medievali. Rassegna dell'Officina di Studi Medievali*, 45, 2007, pp. 2-13;
- Organizzazione del Congresso *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Palermo, 17-22 settembre 2007*, e curatela degli atti: eds. Alessandro Musco et alii (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012, Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 14), 3 vols;
- Backman, Clifford R., *Declino e caduta della Sicilia medievale. Politica, cultura ed economia nel regno di Federico III d'Aragona, Rex Siciliae (1296-1337)*, ed. Alessandro Musco; col. Pietro Colletta e Iole Turco, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007 (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 5), 400 pp;
- Musco, Alessandro, «Raimundus proposuit venire ad nobilissimum virtuosissimum dominum Federicum, regem Trinacriae» in *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Dominguez Reboiras.*

Atti del seminario internazionale di Palermo, Castelvetro-Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005, ed. Alessandro Musco, Marta M. M. Romano, Turnhout: Brepols Publishers, 2008 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 49 - Subsidia Lulliana, 3), pp. VII-XXIII;

- Musco, Alessandro, «Il cap. 366 del Liber contemplationis: la Contemplatio in Deum tra hymnus e kyklos», in *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf, Peter Walter, Turnhout: Brepols Publishers, 2011 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 59 - Subsidia Lulliana, 4), pp. 455-471;

- Thomas Le Myésier, *La Parabola gentilis*, ed. Óscar de la Cruz Palma, trad. Giuliana Musotto, Palermo: Officina di Studi Medievali 2014 (Machina Philosophorum, 38), 195 pp.

Bibliografia

MUSCO, Alessandro, Musco, *Pensiero medievale e Medioevo per differenza: questioni per un progetto critico* Palermo, casa editrice Manfredi: 1979.

— «Aldo: il nostro meccanico», in *Pan, Miscellanea di Studi in memoria di Cataldo Roccaro*, 18-19, 2001, pp. 7-11.

— «Dell'insensato Raimondo. Ovvero della differenza come criterio», in ROMANO, Marta, *Raimundo Lullo, Arte breve, Testo latino a fronte, introduzione, traduzione e apparati*, Milano: Bompiani, 2002, pp. 5-24.

— «Raimondo Lullo in Tomaso Garzoni: postilla a margine del lullismo italiano», in *PAN. Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici*, 23, Università degli Studi di Palermo, 2005, pp. 343-360.

— «Il cap. 366 del Liber contemplationis: la Contemplatio in Deum tra hymnus e kyklos», in *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf, Peter Walter, Turnhout (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 59 - Subsidia Lulliana, 4): Brepols Publishers, 2011, pp. 455-471.

LLULL, Ramon, *Començaments de Filosofia*. Ed. Fernando Domínguez, Barcelona (NEORL VI): Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003.

ROMANO, Marta, *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscelaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo*, Palermo-Roma: Officina di Studi Medievali-Pontificia Università Antonianum, 2015.

62. RECORD DE CHARLES LOHR

JAUME MEDINA

Universitat Autònoma de Barcelona

1. Els primers contactes amb el Raimundus-Lullus-Institut

1. 1980-1982

Durant el curs 1979-1980 vaig fer estudis d'idioma alemany a l'Institut Alemany de Barcelona. En acabar la primavera del 1980 vaig demanar a la professora Susanna von Schilling a quin lloc d'Alemanya o d'Àustria m'aconsellava d'anar a fer un curset d'estiu. Em va remarcar vivament la ciutat de Friburg de Brisgòvia, molt bella, i on hi havia una universitat que donava cursos en col·laboració amb el Goethe Institut: allà vaig trobar-hi, fent classes –tots dos hi van ser professors meus– el senyor Epple i el senyor Münzer, que havia conegut a Barcelona. Hi vam anar amb la Rosa –aleshores estava de cinc mesos d'en Joan– i vam trobar acolliment al poblet de Littenweiler (Allemandenstrasse), a 2 km. de Friburg, a casa de Frau Else Kopp, una viuda que llogava per habitacions el pis superior de la seva bonica caseta: a l'habitació del costat nostre (una ampla habitació sota teulada, amb balcó i unes finestres mirant a un jardí cobert d'herbei dens i envoltat de flors de totes menes i de plantes de *johannisbeeren* –ribes, com en deien els meus pares, o grosella– i de roses superstar i primules) hi estava una especialista en Nietzsche anomenada Fräulein Ursula Schneider. La Rosa no es matriculà a cap curs, però seguí totes les activitats «extra-acadèmiques», àdhuc els dinars als menjadors (la «Mensa») universitaris (ben fluixets, per cert).

Durant el matí fèiem les classes «teòriques» (amb Epple i Münzer). A la tarda anàvem al «laboratori» a fer exercicis pràctics, amb auriculars i «cassettes». La professora es deia Elisabeth Schaible i, un dia, mentre fèiem un dels exercicis que ella supervisava, en connexió directa des de la seva taula a través del fil fins al meu auricular, em demanà d'on era jo, i, en dir-li que de Barcelona, em contestà en català: «ah, així ets català!». Ja hi vam ser. Després de la classe vaig anar a parlar amb ella, i m'hi vaig presentar com a professor universitari. Ella em digué que el seu marit –un gallec– era professor de la Facultat de Teologia, uns estudis que llavors em voltava pel cap d'emprendre! Això no era prou: el seu marit, José Manuel García Álvarez, treballava amb un altre company seu, anomenat Domínguez, també gallec, al Raimundus-Lullus-Institut, del qual fins llavors jo havia ignorat l'existència. Se'm van obrir uns ulls com unes taronges: era una possibilitat per a estudiar teologia a Alemanya, aprendre bé l'alemany –a base de passar uns quants mesos a Friburg– i de treballar sobre Ramon Llull. A través del marit de la professora Schaible vaig visitar

el Raimundus-Lullus-Institut, on em presentaren el professor Charles Lohr, director de la institució: amb ell vam fer plans per a una posterior i immediata estada meva a Friburg. Entre parèntesis diré que llavors vaig confessar al professor la meua il·lusió de poder estudiar al mateix temps teologia en aquella facultat, i ell em va respondre: «*Theologie? Welche Theologie?*». Vaig quedar sorprès per la pregunta, perquè, fins llavors, jo havia estat convençut que de teologia només n'hi havia una... Molt amable i sol·lícit m'oferí un pla de treball. Em digué, però, que només podria dur-lo a terme obtenint una beca *Humboldt*. Vaig demanar-la, i me la denegaren. No va ser possible realitzar tota aquella il·lusió.

Vet aquí detallada l'evolució dels esdeveniments en relació amb la sol·licitud de la beca Humboldt:

«Barcelona, 16-VIII-1980.

Embajada de Alemania en Madrid.

Muy señores míos:

Les ruego tengan a bien enviarme lo más pronto posible un formulario de la *Alexander von Humboldt-Stiftung*, pues deseo complimentar la solicitud de beca que esta institución concede.

Asimismo les ruego me indiquen el plazo de presentación de dicho formulario.

Agradecido de antemano, les saluda atentamente

J. Medina».

«Madrid, 27 de agosto 1980.

Embajada de la República Federal de Alemania.

Sr. D. Jaume Medina.

Muy señor mío:

Tengo el gusto de remitirle adjunto el material informativo solicitado, quedando a su más completa disposición para cualquier consulta adicional que se le ofrezca.

Muy atentamente,

p.o. Dr. Stocks».

«Barcelona, 19.9.80

Sehr geehrter Herr Professor Doktor C.H. Lohr:

Endlich habe ich das Formular von der Alexander von Humboldt-Stiftung aus Madrid bekommen und ich habe versucht es zu ausfüllen. Ich habe einige Schwierigkeiten gehabt,

deshalb schicke ich Ihnen das Formular um meine Zweifeln Ihnen zu sagen. Die Zweifeln sind im Formular nummeriert.

1-2. Was soll ich hier schreiben?

3. Soll ich hier sagen, dass ich in Freiburg i. Br. Philosophie studieren möchte, oder meine weitere berufliche Plane nach meiner Aufenthalt in Freiburg i. Br. mitteilen?

4. Soll ich hier nur schreiben die Zeiten wo ich war an der Universität eingeschrieben?

5. Welche Hochschulexamina soll ich hier schreiben?

6. Ich weis es nicht. Aber jetzt mache ich Mittelstufe am Goethe-Institut.

7. Soll ich hier die ganze Liste schreiben, oder soll ich eine Blatt separat beifügen? In dieser Blatt, soll ich die Artikeln übersetzen?

Gestern habe ich mit dem Professor Bastardas gesprochen und er wird einen Fachgutachten für mich machen. Können Sie auch Ihre Fachgutachten mir schicken?

In der Hoffnung auf baldige Antwort und mit herzlichen Dank im voraus für Ihre libenswürdige Bemühungen verbleibe ich mit freundlichen Grüßen.

Ihr

J. Medina

(Entschuldigen Sie, bitte, meinen Deutsch!)

Expresse, por favor mis más cordiales recuerdos a los profesores Domínguez y Schaible».

«Freiburg, 30.9.1980.

Sehr geehrter Herr Dr. Medina,

Anbei schicke ich die Humboldt-Antragsformulare an Sie zurück. Die Antworten auf die Fragen 1-7 habe ich mit Bleistift eingetragen. Ihr Forschungsplan und die Lister der Veröffentlichungen sind, glaube ich, in Ordnung.

Anbei auch 1. ein Brief an Sie mit einer Einladung, an unserem Institut zu

arbeiten (vgl. letzte Seite des Antrags),

2. ein Empfehlungsschreiben an die Humboldt-Stiftung.

Ich hoffe, das unsere Bemühungen Erfolg haben.

Mit freundlichen Grüßen

Prof. Dr. Charles Lohr».

«Freiburg, 30.9.1980.

Dr. Jaume Medina

Sehr geehrter Herr Dr. Medina,

Mit grosser Freude habe ich von Ihrem Vorhaben erfahren, and der Herausgabe der lateinischen Werke des katalanischen Philosophen Ramon Lull mitzuarbeiten. Dazu kann ich Ihnen die volle Unterstützung unseres Instituts zusichern. Sie werden in unserem Institut die optimalen Bedingungen für die Durchführung Ires Vorhabens finden.

Das Raimundus-Lullus-Institut der Universität Freiburg i. Br. hat schon 8 Bände der Werke Lulls herausgegeben und bereitet zur Zeit noch 5 weitere Bände vor. Ihre geplante Edition der Werke aus dem Jahre 1312 passt hervorragend in den Rhythmus unserer Veröffentlichungen hinein.

Allerdings steht unserem Institut zur Zeit keine Planstelle zur Verfügung. Wenn Ihr Vorhaben jedoch anderweitig finanziert werden könnte, würden wir uns sehr freuen, Sie als aktiven Mitarbeiter bei uns zu haben.

Mit freundlichen Grüssen

Ihr

Prof. Dr. Charles Lohr».

«Deutsches Kulturinstitut. Sprachabteilung.

22. Oktober 1980

Zur Vorlage

Wunschgemäss bestätigen wir, dass

Herr Jaume Medina

ein fleissiger und begabter Schüler ist, der regelmässig am Unterricht teilnimmt und sich mit grossem Interesse daran beteiligt. Er hat sehr gute Aussichten, im Juni 1981 die Mittelstufenprüfung zu bestehen.

i.A. Erika Guri (Sekretariat)

Susanna v. Schilling (Lehrerin)»

«Barcelona, le 29 octobre 1980.

J'ai le plaisir de présenter à travers ces quelques lignes la personne de Mr. Jaume Medina, Docteur ès Lettres, qui désirerait obtenir une bourse de l'Alexander von Humboldt Stiftung.

Je connais très bien Mr. Medina, depuis le début de ses études de Philologie Classique, au cours desquelles il fit toujours preuve d'un très grand intérêt et d'une profonde vocation.

L'année 1972 il obtint le Prix Extraordinaire de Licence. Immédiatement après il fut engagé comme professeur à l'Université Autonoma de Barcelona, s'est incorporé au département de Philologie Classique. Il jouit d'un prestige bien mérité et il est grandement estimé par ses collègues et par ses élèves.

La sagacité intellectuelle et la capacité de travail de Mr. Medina se sont révélées brillamment dans sa thèse doctorale où il examinait les problèmes d'adaptation de la métrique

classique à la poésie moderne. Mr. Medina a publié d'ailleurs plusieurs travaux de sujet littéraire savants et d'une grande qualité.

Les études qu'il envisage d'entreprendre sont d'un grand intérêt pour l'histoire de la culture européenne et du fait de sa solide formation et de son enthousiasme je suis persuadé qu'il les mènera à son bon terme.

Je peux également vous assurer que Mr. Medina s'acquittera avec exactitude de tous les compromis que, comme boursier, il pourra acquérir.

J. Bastardas i Parera

Professeur (Catedrático) à l'Université de Barcelone. Membre de l'Institut d'Estudis Catalans et de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona».

«Barcelona, den 9 Nov. 80

An die Alexander von Humboldt-Stiftung

Jean Paul Str. 12

D 5300 Bonn 2

Betr : Ihr Schreiben vom 17 Nov. 1980

Kennzeichen III- 611- U

Sehr geehrte Damen und Herrn,

Anbei übersende ich Ihnen den von mir gewünschten Forschungsplan, und teile Ihnen mit, das ich meinen Stipendiaufenthalt gerne am 1. Ocktober 81, wie vom Raimundus Lullus Institut vorgeschlagen, beginnen möchte.

Die von Ihnen angeforderten ausführlichen Zusammenfassungen meiner Arbeiten habe ich bereits dem RLI in Freiburg zugeschickt, welche dieses an Sie weiterleiten wird.

Mit freundlichen Grüßen»

AUSFÜHRLICHE FORSCHUNGSPLAN

Im Rahmen der Gesamtedition *Raimundi Lulli Opera Latina* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, Turnhout, Belgien).

Kritische Edition der folgenden von Llull (1235-1315) im Jahre 1312 in Mallorca verfassten Werke.

Ars maior praedicationis

Voraussichtlicher Umfang: 350 s.

7 Hss.

2. Sermones: De VII Sacramentis

Voraussichtlicher Umfang: 25 s.

4 Hss.

De X praeceptis

Voraussichtlicher Umfang : 40 s.

1 Hs.

Expositio super Pater Noster

Voraussichtlicher Umfang: 30 s.

4 Hss.

Expositio super Ave Maria.

Voraussichtlicher Umfang: 30 s.

3 Hss.

De VII donis Spiritus.

Voraussichtlicher Umfang: 30 s.

1 Hs.

De operibus misericordiae.

Voraussichtlicher Umfang: 20 s

3 Hss.

3. Ars brevis praedicationis

Voraussichtlicher Umfang: 35 s.

22 Hs.

Keine diese Werke sind bisher ediert worden. Alle sind aber von Mitgliedern des Raimundus-Lullus-Instituts (Univ. Freiburg) vollständig transkribiert, die Handschriften kollationiert worden. Aufgabe des Antragstellers besteht darin, den Text kritisch zu konstituieren und das Ganze druckfertig zu machen».

Amb data de 17 de novembre era enviada una carta de l'Alexander von Humboldt-Stiftung. Acusaven rebut de la meva instància per a l'obtenció d'una beca («Forschungsstipendium») i em demanaven, per abans del 20 de desembre, un «Pla d'investigació», un resum de tots els treballs que posava al meu currículum i la data exacta en què pensava començar l'estada de recerca al Raimundus-Lullus-Institut. Com que la vaig rebre el 20 de novembre, aquell mateix dia escrivia la carta següent al professor Lohr:

«Barcelona, 20-XI-80

Sr. Prof. Dr. Charles Lohr

Muy apreciado Sr. Profesor:

El 31 de octubre envié a Bonn el formulario para solicitar la Beca de la Fundación Humboldt. En el día de hoy he recibido una carta de dicha Fundación en que me piden que detalle más el Plan de Investigación, por lo cual le envío a Vd. una fotocopia de la carta para que pueda hacer lo conveniente. Me piden además la fecha en que habría que empezar este período de investigación: ¿Podría indicármela Vd. exactamente?

Ruego disculpe esta redacción en castellano: hay poco tiempo y conviene que las gestiones sean hechas con rapidez.

Muchas gracias por todo de antemano.

Un saludo cordial

J. Medina».

Va ser per a aquesta ocasió que vaig redactar el meu currículum en alemany. Tanmateix, no sé el lloc on el vaig adjuntar. Heus-lo ací:

«Jaume Medina Casanovas

C. Albigesos, 3 – 1º - 1ª

Barcelona-24

1949: Geboren am 6. April in Vic (Katalonien). Vater Ramon Medina, Mechaniker; Mutter, Carme, geb. Casanovas, Hausfrau.

1954-1958: Besuch der Grundschule in Vic.

1958-67: Besuch der St. Miquel dels Sants Schule in Vic, mit dem Abschluss der Höheren Reife.

1967-72: Besuch der Universität in Barcelona, mit dem Abschluss Lizentiat in Klassischer Philologie.

1972-73: Arbeit an der Autonoma Universität von Barcelona (Bellaterra) als Professor Adjunto für Klassische Philologie.

1973-74: Wehrpflicht.

1974-80: Arbeit an der Autonoma Universität von Barcelona (Bellaterra) als Professor Adjunto für Klassische Philologie.

1976: Doktorarbeit für Klassische Philologie.

1979: Verheiratet mit Rosa Roca i Riera.

J. Medina»

I el professor Lohr em contestava:

«Freiburg, 23.XI.80

Sehr geehrter Herr Dr. Medina,

Ich habe eine Kopie des Schreibens der Humboldt-Stiftung an Sie vom 17. November erhalten.

Leider habe ich eine Kopie Ihres Forschungsplanes nicht. Schicken Sie mir bitte sofort den Forschungsplan. Ich werde dann ihn neu formulieren.

Von Ihren Arbeiten müssen Sie *lange* Zusammenfassungen machen. Betonen Sie bitte die Bedeutung der Werke im Katalanischen Raum. Schreiben Sie die Zusammenfassungen deutsch, dann bringen Sie sie zur Korrektur zu

S^a Dorothea Roche-Wiechec
Calle de Bertrán 77 - bajo - B
Barcelona 22

tel 212-4401

Frau Roche ist Deutsche, hat einige Jahre im Raim-Lullus-Institut ist aber jetzt Lehrerin in Barcelona.

Mit freundlichen Grüßen

Charles Lohr»

Com a conseqüència d'aquesta «connexió», vaig establir relació amb Dorothea. La vaig anar a veure algunes vegades al seu domicili de Barcelona (una vegada de les quals, m'hi vaig entrevistar amb Charles Lohr, que em va convidar a beure un licor de benedictins) i ella, al seu torn, va venir, almenys una vegada a casa (C. dels Albigesos, 3, 1er, 1^a). Recordo que ens vam discutir perquè ella (que ensenyava al Liceu Alemany de Barcelona) estava contra el nacionalisme català.

D'altra banda, guardo un full de «La Vanguardia» (27 de febrer de 1987, p. 39), en què Amador Vega i Esquerra, *Entrevista a Charles Lohr, director del Raimundus Lulius* [sic] *Institut*. Diu: «Ramon Llull, en la historia de la cultura europea. Esta semana se cumplen treinta años de la fundación del Raimundus Lulius Institut en la ciudad de Friburgo. Actualmente se realiza allí un congreso lulista. También de lulismo –edición de obras, investigaciones personales, preferencias– habla aquí el profesor Charles Lohr, director del citado centro». Hi ha una fotografia de Lohr, dels anys que el vaig conèixer.

El 2 de desembre m'escrivia una carta Fernando Domínguez Reboiras. Deia:

«Freiburg, 2 desembre 1980.

Sr. Dn. Jaime Medina.

Estimado amigo:

Adjunto te enviamos una exposición detallada del Plan de Investigación. En ella hemos procurado exponer los aspectos más relevantes desde tu punto de vista que es el que le interesa a la Fundación Humboldt. En cuanto a la fecha creemos que sería prudente comenzar el primero de octubre de 1981. El semestre de invierno comienza a mediados del mismo mes y los primeros días son de tal ajetreo que es mejor tener la cosa en marcha unas semanas antes.

Te deseamos y nos deseamos mucha suerte en tu solicitud.

Un cordial saludo también a tu esposa y niño...

Fernando Domínguez Reboiras»

I jo li contestava a no trigar:

«Barcelona, 9.12.80.

Sr. Dn. Fernando Domínguez.

Muy apreciado amigo:

Según las amables indicaciones de la Sra. Dorothea Roche-Wiechec te envió los resúmenes de mis artículos para su traducción al alemán y su posterior envío a la Alexander von Humboldt-Stiftung en Bonn. Lamento muy de veras el haber ocasionado toda esta serie de molestias, pero, sinceramente, yo no me he visto capaz de hacer una traducción mínimamente presentable. Es por lo que ahora confío también en tu amabilidad.

Como podrás ver, mis temas no están muy cerca de la temática que me ha sido propuesta para estudiar en el Raimundus-Lullus-Institut, tarea a la que voy a dedicarme con toda mi voluntad.

La Alexander von Humboldt-Stiftung me pedía que resumiera *todos* mis trabajos. He resumido los cuatro más importantes y coherentes. Los demás que relacioné, o bien eran traducciones del latín al catalán, o bien colaboraciones marginales en alguna revista.

Una vez más estoy agradecido de ti y del Raimundus-Lullus-Institut.

J. Medina»

Li adjuntava resums de:

EL HEXÁMETRO Y EL DÍSTICO ELEGÍACO EN LA POESÍA CATALANA.. (3 fulls):

HORACIO EN LA LITERATURA CATALANA. (2 fulls).

VIRGILIO EN LA LITERATURA CATALANA. (2 fulls i inici del 3).

SÓFOCLES Y EURÍPIDES TRADUCIDOS POR CARLES RIBA. (2 fulls).

Finalment, el 2 d'abril de 1981 la Fundació Humboldt em contestava que no em donaven la beca:

«Bonn, 2.4.1981

Herrn Prof. Dr. Jaume Medina Casanovas

Sehr geehrter Herr Professor,

der Auswahlausschus der Alexander von Humboldt-Stiftung hat sich sehr eingehend mit Ihrem Stipendiengesuch befasst. Ein Forschungsstipendium konnte Ihnen dennoch nicht zugesprochen werden.

Ich bedauere sehr, Ihnen eine solche negative Entscheidung mitteilen zu müssen und darf Ihnen versichern, dass die Stiftung Ihre wissenschaftliche Arbeit zu würdigen wusste. Die Zahl der verfügbaren Forschungsstipendien ist jedoch im Vergleich zu den Bewerbungen, die jährlich eingehen, so gering, dass jeweils nur ein kleiner Teil der Kandidaten berücksichtigt werden kann.

Mit besten Empfehlungen

Prof. Dr. Wolfgang Paul

Publikationen und Universitätsdiplome schicken wir Ihnen zurück: x mit separater Post als Anlage Ihre sonstigen Uterlagen verbleiben in unserem Archiv.

p.t.o. for English version

Dear Sir/Madam,

the selection committee of the Alexander von Humboldt Foundation carefully examined your application, but has decided that it is unable to grant you a research fellowship.

I sincerely regret to send you such a negative reply and wish to assure you that the Foundation certainly has appreciated your scientific work. You may know that the number of applications has increased considerably so that the selection committee can only approve some 30 to 35 percent of the applications.

Sincerely yours

signed:

Prof. Dr. Wolfgang Paul»

El dia 6 d'abril m'adreçava al professor Lohr en els termes següents:

«Barcelona, 6-IV-1981

Prof. Dr. Charles Lohr.

Apreciado Sr. Profesor :

Acabo de recibir hoy mismo una carta de la Alexander von Humboldt-Stiftung en la que se me notifica que no me han concedido la beca solicitada.

Tal como Vd. ya sabe, había sido mucha la esperanza que había puesto en ello para poder venir al Raimundus-Lullus-Institut, y por lo tanto no queda otra posibilidad que aceptar el hecho con resignación. Por otra parte, le agradezco una vez más a Vd. y al Prof. Domínguez todas las gestiones realizadas, así como pido excusas por las molestias que les he podido ocasionar.

Quizás Vd. mismo, en alguna otra ocasión podrá indicarme una nueva posibilidad. Mientras tanto, vamos a seguir nuestro trabajo de cada día.

Muy afectuosamente

J. Medina»

I després el professor Lohr em responia:

«Freiburg, 4.5.1981.

Herrn Dr. Jaume Medina Casanovas.

Sehr geehrter Herr Dr. Medina!

Ihren Brief vom 6.4.81 habe ich erhalten. Ich habe auch von der Humboldt-Stiftung eine Nachricht bekommen und bin natürlich –wie Sie– enttäuscht, das Ihre Bewerbung nicht berücksichtigt werden konnte.

Es ist tatsächlich so, dass das Verhältnis der Bewerbungen zu den verfügbaren Stipendien sehr ungünstig ist. Aber es hat sicher nicht positiv gewirkt, das die Zusammenfassung Ihrer wissenschaftlichen Arbeiten von mir in die deutsche Sprache übersetzt werden musste, nachdem wir in Ihrer Bewerbung angegeben haben, dass Sie über gute deutsche Kenntnisse verfügen.

Trotz dieses Misserfolges haben wir aber die Hoffnung nicht aufgegeben, dass Sie einen Band der Lulli Opera latina bearbeiten. Ihr Interesse an nuestro Ramón und Ihre guten Lateinkenntnisse wären uns sehr nützlich. Deshalb werden wir uns nach anderen Möglichkeiten umschauen. Es wäre der Sache sehr dienlich, wenn wir einige zusätzliche Veröffentlichungen –in der spanischen Sprache, von allgemein europäischer Bedeutung und in anerkannten wissenschaftlichen Organen– angeben könnten.

Mit freundlichen Grüßen

Ihr

Prof. Dr. Charles Lohr»

Momentàniament, van continuar les relacions amb el professor Lohr, amb el qual ens vam veure alguna vegada a Barcelona, a casa de Dorothea Roche-Wiehech. Així,

em demanava que li fes algunes gestions als arxius episcopals de Solsona i de Lleida, per veure si tenien manuscrits d'Aristòtil. I un dia d'estiu, amb la Rosa, vam anar fins a Lleida, on, tanmateix, no vam trobar l'arxiver i, per tant, no hi vam poder parlar. El 19 d'octubre escrivia una carta a Charles Lohr, en què li deia:

«Barcelona, 19-X-1981

Sr. Prof. Dr. Charles Lohr:

Ante todo quiero agradecerle sinceramente el envío del volumen VIII de las Obras Latinas de Ramon Llull. Tan pronto llegó a mis manos, leí la Biografía que quizás comentemos con mis alumnos de Latín Medieval en este curso.

Tengo noticias para Vd. de los archivos de Lleida y Solsona. En agosto visité Lleida y no encontré a Mn. Abat, encargado del archivo de la catedral. Posteriormente me puse en contacto telefónico con él, y me aseguró que no existía ningún comentario a la obra de Aristóteles: solamente existen textos de humanidades de los siglos X-XIII (y me citó concretamente nombres de poetas, como Horacio, etc.). Ayer hablé con Mn. Antoni Llorens, ex-archivero de Solsona, que me aseguró la existencia en el Museo de aquella ciudad del comentario de Pere Company de Talavera (profesor en la Universidad de Barcelona, pero no me supo indicar los años); no hay ningún otro comentario.

En último término, voy a decirle que he acabado la traducción de *Stultitiae Laus*, de Erasmo de Rotterdam. Va a salir el próximo enero. Después de haber redactado un breve prólogo y de haber pensado en el auténtico significado de "Stultitia", que ha sido siempre traducido por "Follia", "Folie", "Pazzia", "Locura", se me ha ocurrido pensar en el "foll per amor" del "Llibre d'amic e amat". ¿Sabe Vd. si es apropiado relacionar Erasmo con Llull, o hasta qué punto la "Follia" del primero y del segundo son diferentes?

Nada más por hoy. Un afectuoso recuerdo de

J. Medina»

Tot i que no em va contestar aquesta carta, pel febrer, en haver sortit la meva traducció de l'*Elogi de la Follia*, li'n vaig enviar un exemplar. Li enviava així mateix un exemplar del llibre *L'aportació de la Universitat catalana a la ciència i a la cultura*. Barcelona (Ed. L'Avenç) 1981, en què jo tenia un capítol dedicat a veure la tradició de llatinistes i hel·lenistes a la Universitat de Barcelona, que titulava *La filologia clàssica*. Llavors ell me'n donava les gràcies:

«Freiburg, 11.02.82.

Lieber Herr Dr. Medina,

Vielen Dank für die Zusendung ihrer Übersetzung von Erasmus und auch des Buches über die Universität Barcelona.

Wir freuen uns sehr, dass Sie uns so auf dem laufenden halten –unser Herz ist doch Lullistisch-katalanisch.

Zur Zeit arbeite ich an meinem Band der lateinischen Schriften Lulls aus dem Jahr 1308. Sie sind sehr interessante logische Schriften, die eine ganz neue Theorie der Beweisführung entwickeln. Ich hoffe, dass sie noch in diesen Jahr erscheinen können.

Viele Grüsse auch von Fernando Domínguez.

Charles Lohr».

Va ser llavors també que em va enviar el volum VIII de les ROL, editat per Hermogenes Harada el 1980, i un extret d'un article seu titulat *Ramon Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens*, publicat a *Theologie und Philosophie*, Herder Freiburg-Basel-Wien, 56 · Jarhang · Heft 2 · 1981, pp. 218-232. El llibre i l'article, li vaig demanar que me'ls signés durant una meva estada a Freiburg el 16 de juliol de 2002, data en què em va donar i també signar un altre extret d'un article seu titulat *Technologia: The Calvinist Theory of Science in the Renaissance*, publicat a "La presenza dell'Aristotelismo Padovano nella Filosofia della Prima Modernità". Roma-Padova. MMII, pp. 123-132.

I així es va acabar una il·lusió momentània.

2. El Raimundus-Lullus-Institut al cap de vint anys

L'Edició del volum XXX de les obres llatines de Ramon Llull (ROL). 2000-2006

Mentrestant, el professor Pere Villalba, amb qui compartíem despatx a la UAB, va anar a Alemanya, per obrir-se camí. Un dia d'agost de 1990 m'enviava una postal, en la qual hi havia «muchos recuerdos» de Fernando Domínguez. En efecte, quan va tornar, en Pere Villalba em va dir que la gent del Raimundus-Lullus-Institut em recordaven molt bé i sabien molt bé les males passades que m'havien fet aquí amb les oposicions. Això em va fer reflexionar. Perquè no m'hauria cregut mai que des d'un lloc tan important em recordessin. Per això tan bon punt en vaig tenir l'oportunitat em vaig tornar a posar en contacte amb aquesta admirada institució.

Va ser l'11 de gener de 2000 que, parlant amb Fernando Domínguez Reboiras (a Barcelona), li vaig demanar que em donés una obra de Ramon Llull per a editar. (Així enllaçava amb l'intent que havia fet l'any 1980, en què, per primera vegada, havia entrat en contacte amb el Raimundus-Lullus-Institut).

«Freiburg, 15. Februar 2000.

Professor

Dr. Jaume Medina Casanova

Sehr geehrter Herr Professor,

wir danken Ihnen für Ihre Bereitschaft, einen Band der von unserem Institut in der Reihe Corpus Christianorum herausgegebenen kritischen Edition der lateinischen Werke des Raimundus Lullus in Angriff zu nehmen.

Es freut uns, dass Sie unseren Vorschlag, die *Ars amativa boni* zu bearbeiten, akzeptiert haben. Da die Rezeption dieses Werkes zwei verschiedene lateinische Traditionen gegenüber einer altkatalanischen aufweist, sind Ihre anerkannte Qualifikation sowohl als Altphilologie wie als Altkatalanist im Hinblick auf diese Aufgabe besonders wichtig.

Wie bereits mit Ihnen fernmündlich vereinbart, legen wir sehr viel Wert auf einheitliche Editions-kriterien. Dafür halten wir für eine Mitarbeit an unserer Edition einen Aufenthalt von mindestens zwei Wochen in unserem Institut für unabdingbar. Wir freuen uns, dass Sie deshalb bereit sind, im Monat Juli nach Freiburg zu kommen.

Wir werden die für die Edition notwendigen Hilfsmittel zur Verfügung stellen. Unter anderen werden sie einen vollständigen Readerprint der in unserem Institut vorhandenen Mikrofilme der Handschriften zu Ihrer Verfügung bekommen. Darüber hinaus werden wir anhand des hier vorhandenen vollständigen Materials die Kriterien unserer Edition in diesem konkreten Fall aufarbeiten.

Unser Mitarbeiter Dr. Fernando Domínguez wird weiterhin mit Ihnen in Kontakt bleiben und wird Sie auch während Ihres Aufenthalts in Freiburg betreuen.

In Erwartung ihrer Antwort

verbleiben wir mit freundlichen Grüßen

Peter Walter

(Prof. Dr. Peter Walter)

Geschäftsführender Direktor)»

23 de març de 2000. Carta de Fernando Domínguez a Pere Villalba:

“...Comunícale a Jaume Medina que tiene habitación reservada en el Collegium Borromaeum del 17 al 31 de julio”.

Fernando Domínguez tornava a ser a Barcelona el 5 d'abril del 2000. Aquest dia, al matí, vaig anar a la Biblioteca de la Universitat de Barcelona a trobar-hi en Pere Villalba i en Fernando, que em donava les reproduccions dels microfilms dels manuscrits de Munic i del Vaticà de l'*Ars amativa boni*.

Vaig passar les vacances de Setmana Santa d'aquest any al despatx de Bellaterra, omplint els formularis per a sol·licitar un Projecte d'Investigació al Ministeri d'Educació i Cultura. Vaig lliurar la documentació, finalment, a l'Oficina d'Investigació i Transferència de Tecnologia de la UAB, el 25 d'abril de 2000. El

títol del Projecte era: RAIMVNDI LVLLI OPERA LATINA: ROL 29. *Ars amativa boni* (anno 1290).

En el «Resum» del Projecte, hi deia:

«El presente proyecto tiene como objetivo la realización de la edición crítica de la obra latina de Ramon Llull titulada *Ars amativa boni*. Esta edición se realiza a propuesta del Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Friburgo de Brisgovia (Alemania), poniendo a mi disposición los manuscritos en microfilm. Esta investigación trabajará con todos los manuscritos existentes de la citada obra y fuentes colaterales, al tiempo que tendrá que recabar la bibliografía existente sobre dicho tratado filosófico. La importancia de esta edición crítica radica en la no existencia previa de edición crítica, y al mismo tiempo en la colaboración con la prestigiosa editorial Brepols de Bélgica, y sobre todo en la elaboración de un texto de gran importancia para filósofos, teólogos, medievalistas, humanistas y filólogos».

Mentrestant, com que ja estava en disposició de començar a treballar en el projecte d'edició de l'obra esmentada, vaig demanar també, a suggeriment de Fernando Domínguez, i amb data de 20 de febrer de 2000, un ajut al Deutscher Akademischer Austauschdienst. El professor Dr. Peter Walter, Director del Raimundus-Lullus-Institut, va fer l'informe per tal que la institució alemanya em concedís una Invitació per a visitar Freiburg durant el mes de juliol.

El 20 d'abril (Dijous Sant), a les 10 del vespre em telefonava en Pere Villalba i em donava un número de telèfon, tot dient-me que demanés pel Dr. Fernando Domínguez. Hi vaig telefonar i em va dir que m'havien concedit la beca del Deutscher Akademischer Austauschdienst per a anar a Alemanya el proper juliol.

Vaig rebre la Invitació (Einladung) del DAAD a la 1'30 del migdia del 25 d'abril de 2000.

El 28 d'abril enviava al DAAD el paper d'acceptació.

El 2 de maig dinava a can Pere Villalba (a Sant Cugat) amb Fernando Domínguez.

El 13 de maig de 2000 vaig escriure una carta al Professor Walter, en què li deia:

«Apreciat Professor:

Li estic molt agraït per la seva amable invitació a visitar el Raimundus-Lullus-Institut. Com vostè ja sap, he rebut un ajut del DAAD, que em facilitarà el desplaçament i l'estada a Freiburg.

Espero, doncs, poder-lo saludar durant el mes de juliol, en què vindré a la Universitat per tal d'obtenir el material que m'haurà de servir per a la confecció de l'edició crítica de l'*Ars amativa boni* de Ramon Llull.

Rebi la meva salutació més cordial.

J. Medina»

23 DE JULIOL DE 2000

23 (diumenge). Passeig per la Selva Negra amb Charles Lohr. L'he d'anar a buscar a Littenweiler (i per això em dóna un bitllet del tramvia que hi porta). Ell porta el seu cotxe.

Matí: 10. Sortida cap a Sankt Peter im Schwarzwald, on arribem a les 10'30.

La visita a Sant Pere de la Selva Negra és duta a terme per un guia alemany, que demana a Lohr a veure si vol fer els comentaris per a un grup d'americans que hi ha allà. Lohr ho fa, i, per tant, es converteix en guia d'excepció. La visita comença a l'església. Una delícia barroca. Arribem a la biblioteca, on hi havia hagut el còdex ara anomenat de Karlsruhe (i ara només n'hi ha una reproducció). En comentar les miniatures del manuscrit, el professor Lohr remarca l'evolució física de Ramon Llull, presentat com a més jove en les primeres i més vell en les últimes.

1'30. Visita a Vaterunser-Kapelle (a Buchenbach, Alta Selva Negra), de la família Herder, construïda per Teòfil Herder. A dins i a tot el volt de la capella, hi ha el Pare Nostre en alemany: «*Vater unser Der Du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns Heute, vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung, sonder erlöse uns von dem Böse. Amen*».

Després anem a dinar en un hostel ben arrecerat al bosc de la Selva Negra (crec que es deia *Adler*). Tot dinant, em deixa anar (ell, que és jesuïta) l'adagi: «*Si cum Jesuitis, non cum Jesu itis*». Després passa revista a diversos lul·listes: parla amb una gran admiració del Pare Batllori. La conversa s'acaba quan al·ludeix a la Lola Badia.

Ens ha plogut al llarg de tota la sortida.

Havent dinat, em torna a Freiburg, on arribem cap allà a les 4.

30 DE JULIOL DE 2000. Abans de marxar, escric una carta a Charles Lohr, i la dono a Villalba perquè la hi faci arribar: «Prof. Dr. Charles Lohr. Apreciado profesor: siento mucho no haber podido despedirme personalmente de usted. Tengo muy buen recuerdo de la visita del domingo pasado a St. Peter y del paseo en coche per la Selva Negra. Espero que pronto volveremos a vernos. Saludos cordiales de J.M.»

14-16 (6 h. tarda) de març de 2003. Traducció de l'article de Charles Lohr, *Der Naturbegriff Ramon Lulls*. El 24 de juliol de 2003, després que Lohr ja hagués llegit la meua traducció del seu article, que li vaig enviar perquè el revisés, vaig «descobrir», a Freiburg, gràcies a un volum factici que em va deixar el mateix Lohr,

en el qual havia recollit tota una colla de treballs seus, que l'article traduït per mi ja havia estat traduït al català per Mireia Mur i publicat per Barcanova (Barcelona) el 1990, en un opuscle titulat: *Ramon Llull. Dues lectures*. L'opuscle recollia un article de Lohr, titulat *Ramon Llull i la història de la filosofia cristiana*, en què deia gairebé el mateix que en el seu altre titulat *El concepte de natura de Ramon Llull*. Aquell article, l'havia llegit el mateix Lohr a les Jornades de Filosofia Catalana organitzades pel Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona i l'Institut d'Humanitats de Barcelona (Girona-Bellaterra, abril de 1988).

17-20 de març de 2003. Tradueixo al català el *Liber de natura*.

23-24 de març de 2003. Reviso la meva traducció de l'article de Lohr sobre *El concepte de natura de Ramon Llull*.

«Barcelona, 24-III-2003.

Prof. Charles Lohr.

Freiburg i. Br.

Querido profesor:

Como usted sabe, estoy trabajando en la edición de un volumen de las ROL, en el que van a figurar la *Rhetorica noua*, el *Liber de natura*, el *Liber quid debet homo de Deo credere* y el *Liber de mille prouerbiis*. El conjunto me ha costado mucho esfuerzo, pero ahora parece que voy entrando en la recta final. En estos momentos estoy intentando hacer la introducción al *Liber de natura*, que es la “joya” del volumen.

Para ello he leído su profundo artículo *Der Naturbegriff Ramon Lulls*, que me ha interesado muchísimo. Ahora bien: yo no sé leer sin traducir. Y es por ello que he elaborado una traducción catalana. También ésto me ha costado mucho trabajo, pero creo que ha salido bien.

Le envío esta traducción para pedirle dos cosas: 1. Que tenga la amabilidad de leerla y de indicarme los errores y sus posibles soluciones. 2. ¿Me daría permiso para publicarla?

Por lo que respecta a este punto 2., le ampliaré mis intenciones:

También he traducido el *Liber de natura*, nunca hasta ahora publicado en catalán. Y, después de haber hecho estas dos traducciones, he pensado que se podrían publicar al mismo tiempo en alguna revista de aquí. Pienso concretamente en “Randa”. Pero no se lo he pedido todavía al P. Josep Massot i Muntaner, con quien tengo una excelente amistad.

Si usted me diese su permiso, intentaría que se publicase su artículo traducido por mí, mi traducción del *Liber de natura* y una introducción mía a todo ello.

No hay ninguna prisa para llevar adelante todo este proceso. Pero sí que le pediría que me contestase cuanto antes por lo que se refiere a mi traducción de su artículo. Se lo agradeceré vivamente.

Reciba un cordial y afectuoso saludo de

J. Medina»

26 de març de 2003. Reviso la meva traducció del *Liber de natura*.

«Freiburg, 8 Mai 2003.

Lieber Herr Medina,

besten Dank für die Zusendung Ihrer übersetzung meines Artikels 'El concepte de natura de Ramon Llull'. Ich habe einige Verbesserungen eingetragen. Ich würde mich freuen wenn der Artikel in *Randa* erscheine.

Mit herzliche Grüssen.

Ihr

Charles Lohr»

«Barcelona, 2 de junio de 2003.

Dr. Charles Lohr.

Querido profesor:

Recibí en su día su amable carta de asentimiento a mi petición de publicar su artículo junto con la traducción del *Liber de natura*. Se lo agradezco vivamente, y le tendré al corriente del proceso de edición.

Espero poderle ver en Freiburg en julio.

Mientras tanto, reciba un cordial y afectuoso saludo de

J. Medina»

«Barcelona, 15 d'abril de 2005.

Benvolgut, encara que desconegut, amic Jordi Gayà:

Avui al matí t'he enviat un exemplar del volum XXX de les Raimundi Lulli Opera Latina, del qual sóc editor i que acaba d'aparèixer. Compleixo així la promesa que et vaig fer l'estiu passat (i que, segons em consta, vas rebre a Freiburg) a petició de Fernando Domínguez.

Espero que sigui del teu grat i que, quan l'hauràs rebut, m'ho faràs saber.

A veure, doncs, si algun dia ens arribem a conèixer: la primera vegada que vaig sentir el teu nom va ser ara fa vint-i-cinc anys, a Freiburg, per boca del professor Lohr!

Cordials salutacions de

Jaume Medina»

L'últim testimoni de la meva relació amb el professor Charles Lohr és una carta que li vaig escriure des de Barcelona, el 8 de novembre de 2006, en què li deia:

«Querido profesor Charles Lohr:

El pasado 26 de octubre le escribí un correo electrónico en el que le decía:

“He recibido hoy su amable carta del 23, junto con su bello artículo “*Mathematics and the Divine: Ramon Lull*”. La verdad es que me ha dado una gran alegría ver que me recuerda y que piensa en mí como un ilusionado lector de sus sabias publicaciones.

Por lo que se refiere a su artículo “*Der Naturbegriff Ramon Lulls*”, traducido al catalán y al italiano, se encuentra incluido junto con la versión original alemana en un libro con el título siguiente: Raimondo Lullo, “*Libro della natura*”. Introduzione, edizione e traduzione di Jaume Medina Casanovas, Docente dell’Universitat Autònoma de Barcelona. Con uno studio di Charles Lohr sul concetto lulliano di natura.

Fue el profesor Alessandro Musco, de la Universidad de Palermo quien me encargó la confección de este libro, que consta de 141 páginas y está redactado de forma bilingüe, italiano y catalán: contiene una breve introducción mía, las dos versiones latinas del texto del “*Liber de natura*” lulliano, una traducción al italiano y al catalán, y finaliza con el estudio de Vd. en versión trilingüe (alemán, italiano y catalán).

Esto era hace dos años: me dió mucho trabajo y me di mucha prisa a hacerlo, pero, por lo que se puede ver, no hay prisa alguna por parte de Palermo.

Yo también espero poder tener este libro, pero me parece que aún tendremos que esperar un tiempo. En cuanto sepa que el proceso de edición se pone en marcha, le informaré en seguida a Vd.

Espero poder ir a Freiburg a principios del próximo verano. Y espero también poder saludarle en el Raimundus-Lullus-Institut.

De momento, reciba un cordial y afectuoso saludo de

Jaume Medina

P.S. – Como no sé si tiene costumbre de leer el correo electrónico, me gustaria que me dijese si ha recibido éste. Gracias

Espero que por el correo normal no habrá problemas en la recepción de esta carta. Saludos».

He de remarcar en aquest punt que l’edició de què es parla en la meva carta a Charles Lohr no es va fer mai, i que el treball va veure finalment la llum en el meu llibre *Sobre Ramon Llull*, Barcelona (Llibres de l’Índex), 2013, p. 146-256.

Com se sap, Charles Lohr, nascut a Brooklin el 24 de juny de 1925, fill d’una devota catòlica i d’un luterà convers, moria al Bronx de Nova York el 21 de juny de 2015, tres dies abans del seu norantè aniversari.

Jaume Medina

Barcelona, 26 de juliol de 2021

63. KURT FLASCH, HEREU DE L'ESCOLA LUL·LIANA MAGUNTINA

ALEXANDER FIDORA

ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

Kurt Flasch, nascut el 12 de març de 1930 a Magúncia, és un dels historiadors de la filosofia més influents del segle XX, conegut, sobretot, per la seva història de la filosofia medieval *Das philosophische Denken im Mittelalter*¹.

Aquest llibre ha acompanyat generacions d'estudiants i *amateurs* de la filosofia: jo mateix me'l vaig comprar al primer any de carrera a la Universitat de Frankfurt, la mateixa universitat on Flasch va estudiar als anys 50. Per a molts dels seus lectors –estudiants i futurs professors de filosofia a Alemanya– aquest llibre ha sigut, i segueix essent, el primer contacte amb la vida i l'obra de Ramon Llull, que era un autor fins llavors molt poc contemplat en les històries de la filosofia. Al manual de Flasch, en canvi, els lectors troben tretze pàgines dedicades a Llull, gairebé el doble de les que l'autor dedica a figures tan emblemàtiques com Albert Magne o Bonaventura.

Alguns es preguntaran com un estudiós de la filosofia medieval, que fins aquest moment era conegut pels seus treballs sobre Sant Agustí, fos tan generós amb mestre Ramon². Com moltes vegades a les carreres intel·lectuals, la resposta no és òbvia, ans resulta de l'encreuament de diverses línies, vitals i acadèmiques: en el cas de Flasch, les vicissituds de la seva infantesa i joventut de guerra i postguerra, per un costat, i la seva visió de la història de la filosofia, per l'altre. Pel que fa als elements biogràfics del seu lul·lisme, Flasch ens ha deixat un testimoni molt eloqüent, a més de personal, a la seva autobiografia *Über die Brücke (Creuar el pont)*, que narra la seva vida a la ciutat renana de Magúncia durant els anys 1930 a 1949, és a dir, des dels seus primers anys fins al seu batxillerat («Abitur»).

Segons el seu relat, Flasch sentí parlar per primera vegada de Ramon Llull com a estudiant de secundària a la Hermann-Görling Schule de Magúncia, en plena guerra mundial, quan tenia poc més de deu anys. El seu professor de religió fou Adam Gottron (1889-1971), un sacerdot maguntí que s'havia doctorat l'any 1911 amb Heinrich Finke, a la Universitat de Friburg de Brisgòvia, amb un estudi sobre Llull i la croada: *Ramon Lulls Kreuzzugsdeen*.³ D'altres treballs lul·lians seus en

¹ Cf. Flasch, 1986.

² Cf., en aquest sentit, la ressenya de Flasch, 1986 per Antoni Bonner, 1996, p. 152.

³ Vegeu Gottron, 1912.

seguirien, com ara l'important monogràfic *L'edició maguntina*, publicat per l'Institut d'Estudis Catalans en 1915.⁴ En 1936, quan esdevingué un dels primers Magistri de la Maioricensis Schola Lullistica, Gottron era un reconegut lul·lista amb estrets vincles acadèmics i personals amb estudiosos catalans, com ara Jordi Rubió i Balaguer⁵. A la seva autobiografia, Kurt Flasch recorda com aquell sacerdot, erudit alhora que molt obert, evocava a les seves classes la figura de Ramon Llull:

En ocasions parlava d'aquest home 'fantàstic', que deixà el seu càrrec a la cort real de Mallorca –era una mena de ministre– per tal de dedicar-se a la missió dels àrabs, una missió que volia dur a terme amb la seva nova ciència⁶.

També recorda Flasch la passió del seu admirat professor per la música i la seva història, que li valgué, el 1961, una càtedra honorària a la Universitat de Magúncia. De fet, l'interès de Gottron per Llull i la seva passió musical van arribar a coincidir en un feliç descobriment quan, l'any 1942, Gottron trobà una «missa lul·lista» composta al segle XVIII per Johann Michael Breunich, que va ser deixeble de Iu Salzinger, l'editor de la monumental edició de les obres de Llull coneguda com la Moguntina⁷.

Si aquest primer contacte de Flasch amb el pensador mallorquí fou fugaç, el que acabà despertant l'interès de Flasch per Llull, va ser la seva amistat amb Anton Philipp Brück (1913-1984), doctor en història per la Universitat de Frankfurt i més tard professor a la Universitat de Magúncia. Flasch conegué a Brück cap a l'any 1943, a la biblioteca del seminari teològic de Magúncia –avui la Martinus-Bibliothek–, quan el jove sacerdot estava guardant els seus llibres en capses per a portar-los al refugi antiaeri. Impressionat per la quantitat de llibres i la personalitat de Brück, Flasch s'oferí a ajudar-lo en les seves hores de lleure: «una intuïció», explica Flasch, «que havia de canviar la meua vida»⁸. Ambdós treballaven colze a colze durant els anys 1943-44, fins que el 8 de setembre una bomba aèria destruï bona part de la biblioteca. Brück feia treballar a Flasch omplint capses de llibres, però també li ensenyava paleografia, de manera que amb catorze anys Flasch ja s'interessava pels manuscrits i llegia sense dificultat els originals. Un dia Flasch preguntà a Brück pels materials d'arxiu de la biblioteca; el jove volia saber més

⁴ Vegeu Gottron, 1915.

⁵ Vegeu la necrologia d'Adam Gottron per Rubió i Balaguer, 1973. El retrat de Rubió i Balaguer és ric en detalls biogràfics i també personals.

⁶ Flasch, 2001a, p. 79, i també p. 52 (la traducció és meua).

⁷ Rubió i Balaguer data aquesta troballa a l'estiu de l'any 1942, és a dir, mentre Gottron era professor de Flasch. Cf. Rubió i Balaguer, 1973, p. 15. Gottron publicà el seu descobriment anys més tard a Palma, cf. Gottron, 1951.

⁸ Flasch, 2001a, p. 77 (la traducció és meua).

dels documents que parlaven de Mainz-Kastel, i Brück accedí a la demanda del seu col·laborador. Junts fullejaren els documents, quan, recorda Flasch,

vaig sentir un crit d'alegria. Brück vingué corrents cap a mi, amb un grapat de documents a la mà. Havia trobat les actes de la fundació lul·lista. [...] Per a preparar una edició fiable de les obres de Llull calia viatjar i comprar manuscrits. Per tal de fer-ho, Salzinger precisava de recursos, i per aquesta finalitat existia la fundació lul·lista a Mainz-Kastel ⁹.

El que Brück (i Flasch) van trobar, eren els documents relatius a la fundació lul·lista que promovia l'edició maguntina de Iu Salzinger al segle XVIII – una troballa sobre la qual Brück, més tard, publicaria una sèrie d'articles, que establiren el seu prestigi com a lul·lista, distingit el 1951 per la *Maioricensis Schola Lullistica*¹⁰.

D'ençà d'aquests anys formatius, els contactes de Flasch amb Llull i el món lul·lista foren constants, o com ell mateix diu: «Llull m'ha perseguit durant tota la meua vida»¹¹. Així, als anys 60, quan Flasch estava preparant la seva tesi d'habilitació sobre Nicolau de Cusa¹², va conèixer al jesuïta català Eusebi Colomer (1923-1997), «l'autor del millor llibre sobre Llull i el Cusà»¹³. Més important encara fou, durant aquesta època, la influència d'Erhard-Wolfram Platzeck OFM (1903-1985) – un dels pioners de l'estudi de l'obra de Ramon Llull, no només a Alemanya¹⁴. Tot i reconèixer el seu deute amb Platzeck, Flasch, que mai no dissimula les seves crítiques, el caracteritza com una personalitat poc àgil («ein autistischer Typ») que feia d'ell el seu xofer quan venia de Roma a Frankfurt¹⁵.

Tanmateix, Platzeck va ajudar a Flasch a «entendre millor aquest autor tan difícil»¹⁶, així que ell continuava estudiant l'obra de Llull, amb totes les dificultats que aquest estudi comportava, no només pel que fa a la complexitat del pensament de Llull, sinó també per la precarietat bibliogràfica. És aquest darrer punt, a saber, la disponibilitat de les obres de Llull, que mogué Flasch a iniciar la reimpressió de la Moguntina d'Iu Salzinger.¹⁷ Als anys 60, Flasch col·laborava estretament amb Felix von Kuczkowski, director de l'editorial Minerva, on dirigia l'ambiciós programa de reimpressions de textos filosòfics. Després de dubtes inicials sobre la

⁹ *Ibid.*, p. 79 (la traducció és meua).

¹⁰ Cf., sobretot, Brück, 1949. Per a més informació sobre Brück, vegeu Trias Mercant, 2009, s.v. «Brück».

¹¹ Flasch, 2001a, p. 79 (la traducció és meua).

¹² Publicada a Flasch, 1972.

¹³ Flasch, 2001a, pp. 79-80 (la traducció és meua). Flasch s'hi refereix a Colomer, 1961.

¹⁴ Platzeck, 1962-1964 segueix essent un clàssic del lul·lisme modern.

¹⁵ Cf. Flasch, 2001a, p. 80.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cf. *ibid.*

conveniència de reimprimir la Moguntina, quan s'estava preparant a Friburg l'edició de les *Raimundi Lulli Opera latina*, Flasch decidí coordinar-se amb el Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Friburg, primer amb Friedrich Stegmüller (1902-1981) i després amb Charles Lohr SJ (1925-2015), d'on nasqué «una llarga i duradora col·laboració i amistat»¹⁸. Finalment, Flasch tornà, un cop més, a Magúncia, a la biblioteca del seu amic Anton Brück, per emportar-se els vuit volums de la Moguntina que foren reimpresos l'any 1965 a Frankfurt per Minerva. Només per aquesta iniciativa –poc visible, però molt efectiva per a l'estudi de Llull fins avui–, Kurt Flasch s'ha guanyat el seu lloc a la història del lul·lisme.

Aquest breu recorregut pel seu camí vital mostra que Kurt Flasch fou lul·lista – encara que 'anònim' – ja des de ben jove. Per tant, el fet que la introducció a la filosofia medieval, que va escriure com a catedràtic de filosofia medieval a la Universitat de Bochum (1970-1995), inclogui un capítol ben extens, a més de molt ben informat, sobre Llull no és gratuït. Hi ha, com he insinuat abans, un motiu biogràfic; però també hi ha, com es veurà a continuació, unes raons sistemàtiques que tenen a veure amb la visió de Flasch d'allò que és la història de la filosofia i d'allò que ha de ser la historiografia filosòfica. Tornem doncs a *Das philosophische Denken im Mittelalter* o *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana* – com resa el seu títol català¹⁹. No pot haver-hi dubte que la bona acollida d'aquest manual es deu a que es tracta d'un llibre molt poc dogmàtic: amb un rigor científic admirable, s'hi presenta una riquesa d'autors i temes excepcional, i tot això en un llenguatge molt accessible i, fins i tot, amb qualitats literàries – una característica de l'*opus* de Flasch que va ser reconeguda amb el premi Sigmund Freud de la Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung (2000).

Però, per a escriure una bona història de la filosofia, es necessita més que això: s'ha de tenir una filosofia de la història, i Flasch la té! Tota la seva obra va dirigida contra falses perioditzacions i etiquetes, com ara la filosofia medieval en singular o l'escolàstica²⁰. Així com també es manifesta contrari a la idea de què hi hagi un cànon de filòsofs medievals i de què la filosofia medieval es pugui reduir a uns quants autors com Sant Anselm, Sant Tomàs o Duns Escot: la filosofia de l'Edat Mitjana, per a Flasch, no gira al voltant de dues o tres figures excepcionals, sinó que és policèntrica²¹. I, finalment, i aquest és l'aspecte més important per al mateix Flasch, la seva aproximació hermenèutica s'oposa radicalment a la idea de que es

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Vegeu la traducció de Josep Batalla: Flasch, 2006a.

²⁰ Vegeu Flasch, 2006a, pp. 22-23 i Flasch, 2006b.

²¹ Vegeu Flasch, 2006a, pp. 22-23 i Flasch, 2006b.

puguin comprendre les reflexions dels filòsofs que anomenem medievals fent abstracció del seu context social i històric.

Per a Flasch, una història de les idees pures, la *Begriffsgeschichte*, aïlla i hipostasia les idees de manera indeguda, ja que no és possible separar-les del seu context, ans s'han d'estudiar allà on se situen, al passat. Ara bé, això no vol dir que la història de la filosofia no ens parli a nosaltres; sinó, al contrari, és en l'anàlisi de com les idees responen a un determinat context històric i com aquestes idees, al seu torn, configuren els contextos socials, polítics, etc. del seu moment, que es descobreix el seu potencial crític, i la seva actualitat. En paraules de Flasch:

Renuncio, doncs, a fer veure que en els fets passats hi ha 'quelcom de perdurable' o que les doctrines medievals tenen el mateix valor, o fins i tot un de superior, que els sistemes posteriors. Fer-ho seria donar massa importància a la fira de les opinions. Però no fer-ho no suposa de cap manera que el contingut de la filosofia medieval esdevingui irrellevant. Pretenc només que la seva rellevància no sigui res de metahistòric sobre la continuïtat real dels elements, sinó que aparegui en l'anàlisi de les condicions que possibilitaren la gènesi, la persistència i la desaparició de les teories d'una època. L'estudi d'aquesta interdependència del món històric amb el que ens diuen les ciències humanes no pot deixar de repercutir, em sembla, en el nostre concepte de teoria en general²².

D'aquí que, per a Flasch, la filosofia medieval, tot i que no es pugui actualitzar en un sentit fàcil, no és purament museística: no és una antigalla, entre d'altres. Al contrari, la filosofia medieval té rellevància per a l'actualitat en el sentit de què s'hi troben constel·lacions que permeten estudiar les estructures i els mecanismes d'interacció i d'interrelació entre el pensament i la realitat històrica humana. Filosofia és la crítica permanent de l'*establishment*, en això Flasch, que es llicencià amb Theodor W. Adorno, segueix els seus mestres de l'anomenada «Kritische Theorie».

Davant d'aquest horitzó intel·lectual, s'entén millor la fascinació de Flasch per Ramon Llull. Primer, perquè Ramon Llull trenca radicalment amb les perioditzacions i els patrons de la historiografia tradicional: per a alguns, el filòsof i teòleg mallorquí és un escolàstic anacrònic que, vivint al segle XIII, pensava com si estigués al XII; per a d'altres, en canvi, representa l'*uomo universale* del Renaixement abans del Renaixement. Certament no és fàcil classificar a Llull segons categories convencionals, però, com diria Flasch, heus ací allò que el fa tan interessant, perquè desafia els nostres esquemes interpretatius de la història de la filosofia. En segon lloc, perquè Ramon Llull no encaixa en un cànon de la història de la filosofia medieval que giri al voltant d'unes quantes figures i de l'epicentre

²² Flasch, 2006a, p. 21.

intel·lectual de París. Llull neix a la perifèria respecte dels grans centres educatius i universitaris del seu temps, i tot i buscar-hi contacte i aliances, el seu pensament roman excèntric, com deia Hegel. Això fa de Llull un excel·lent candidat per a una història de la filosofia policèntrica. En tercer lloc, perquè Ramon Llull no és el clàssic pensador de substàncies i essències que hipostasia i reïfica; molt més característic de la seva manera de pensar és l'anàlisi de les relacions: en perspectiva social, de les relacions entre les persones (i les seves creences o religions); en perspectiva metafísica, de les relacions entre el món sensible i el món intel·ligible; i, a nivell epistemològic, de les relacions entre els conceptes fonamentals de l'*ars combinatoria*. Flasch s'havia adonat d'aquesta peculiaritat del pensament de Llull en un article de l'any 1971, sobre la «rehabilitació de la relació» com a categoria filosòfica,²³ però és sobretot a la seva història de la filosofia medieval on destaca la teoria lul·liana dels correlatius i el seu dinamisme, que va ser «una nova manera d'esguardar el món i no solament una instància apologetica»²⁴. En el context de la teoria dels correlatius, una altra doctrina de Llull que ha merescut especial atenció a la història de la filosofia medieval de Flasch és la de la definició lul·liana, com ara, la de l'home com a «animal homificans». En contra de les definicions essencialistes, que tendeixen a hipostasiar les idees, Llull proposa una manera de definir la realitat de forma oberta i dinàmica, tot posant l'accent sobre l'activitat dels individus i de les espècies que s'han de convertir en allò que poden arribar a ser a través de la seva interacció permanent amb la realitat social i històrica que els envolta:²⁵ una visió que té molt en comú amb l'aproximació del propi Flasch a la història del pensament, on les idees no viatgen de forma aïllada, ans són el producte de l'activitat humana en un context social i històric determinant, amb el qual interactuen de forma contínua. No és d'estranyar, doncs, que la definició lul·liana de l'home captivés a Flasch, el qual tornaria a insistir-hi més tard en un dels seus articles de premsa dedicat a Llull²⁶.

No pot haver-hi dubte que les doctrines de Llull que Flasch destaca a la seva presentació de l'autor mallorquí són de les més característiques i rellevants del seu pensament. Per anecdòtics que puguin semblar, els primers contactes de Flasch amb l'obra lul·liana donaren fruits ben importants. Ho corroboren altres treballs de Flasch amb rellevància per a l'estudi de Llull, com ara la seva antologia medieval *Geschichte der Philosophie des Mittelalters in Text und Darstellung*, amb un capítol sobre Llull que inclou una traducció parcial a l'alemany de l'obra *De modo*

²³ Cf. Flasch, 1971, p. I/19.

²⁴ Flasch, 2006a, p. 399.

²⁵ Cf. Flasch, 2006a, pp. 391-392.

²⁶ Cf. Flasch, 2007. Com a columnista habitual, Flasch ha publicat altres articles amb rellevància lul·lista a la premsa de parla alemanya, com ara Flasch, 2006b.

*naturali intelligendi*²⁷. Així mateix, cal assenyalar l'obra col·lectiva coordinada per Flasch, *Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter*, és a dir, obres principals de la filosofia medieval, a la qual Charles Lohr contribuï amb un capítol sobre la *Lògica nova*²⁸. Totes aquestes publicacions, que van arribar a un públic molt ampli, demostren de manera inequívoca que, per a Flasch, Llull és una figura indispensable en la seva visió de la història de la filosofia. Per últim, cal esmentar els treballs que Flasch ha dedicat a Nicolau de Cusa, que són, avui per avui, fonamentals per a l'estudi de l'obra del cardenal alemany. Seguint els passos del suara esmentat Eusebi Colomer, Flasch no es cansa de subratllar el deute intel·lectual del Cusà amb Llull. Així doncs, també els estudis de Flasch sobre Nicolau de Cusà constitueixen una aportació significativa a la investigació sobre Llull²⁹.

Vist en la seva totalitat, la influència del filòsof i medievalista alemany Kurt Flasch resulta difícil, si no impossible, de determinar. El seu magisteri a la Universitat de Bochum ha canviat la manera de concebre la filosofia medieval de molts estudiants i col·legues, fins al punt que s'ha parlat de Flasch com a fundador de la «Bochumer Schule», la qual integra membres d'arreu d'Europa. Entre els nombrosos col·legues i deixebles de Flasch, alguns van fer-se seu l'interès per Ramon Llull, com és el cas de Ruedi Imbach i del malaguanyat Thomas Ricklin.

La influència lul·liana de Kurt Flasch que és, potser, l'últim hereu del lul·lisme maguntí és profunda i ha marcat l'estudi de Llull de forma duradora, com quedarà palès amb el pas del temps.

Bibliografia

- BONNER, Antoni, «Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli*» (ressenya), *Studia lulliana*, 36, 1996, pp. 151-152.
- BRÜCK, Anton Philipp, «Der Mainzer "Lullismus" im 18. Jahrhundert», *Jahrbuch für das Bistum Mainz*, 4, 1949, pp. 314-338.
- COLOMER, Eusebi, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlín, de Gruyter, 1961.
- FLASCH, Kurt, «Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Duns Scotus», dins «*Philosophie als Beziehungswissenschaft*». *Festschrift für Julius Schaaf*, ed. Wilhelm Friedrich Niebel i Dieter Leisegang, Frankfurt am Main, Heiderhoff, 1971, pp. 1/1-1/25.
- , *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, Brill, 1972.

²⁷ Cf. Flasch, 1982, pp. 372-380.

²⁸ Cf. Lohr, 1998, pp. 333-351.

²⁹ Cf., entre d'altres, Flasch, 1972, 1998 i 2001b.

- , (ed.), *Geschichte der Philosophie des Mittelalters in Text und Darstellung. Mittelalter*, Stuttgart, Reclam, 1982.
- , *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam, 1986.
- , *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998.
- , *Über die Brücke – Mainzer Kindheit 1930-1949*, Magúncia, Universitätsdruckerei H. Schmidt, 2001a.
- , *Nicolaus Cusanus*, Munic, C.H. Beck, 2001b.
- , *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana. D'Agustí a Maquiavel*, trad. Josep Batalla, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2006a.
- , «Vielfalt statt Scholastik», *Neue Zürcher Zeitung*, 22/04/2006b.
- , «Ein phantastischer Mann», *Neue Zürcher Zeitung* 05/10/2007.
- GOTTRON, Adam, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlín/Leipzig, W. Rothschild, 1912.
- , *L'edició maguntina de Ramón Lull, amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Magúncia*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1915.
- , «Une messe lulliste du début du dix-huitième siècle», *Studia monographica et recensiones*, 6, 1951, pp. 4-21.
- LOHR, Charles, «Ramon Llull: *Logica nova*», dins *Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter*, ed. Kurt Flasch, Stuttgart, Reclam, 1998, pp. 333-351.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols., Roma/Düsseldorf, L. Schwann, 1962-1964.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, «Dr. Adam Gottron, maguntí i lul·lista, en la història i en la musicografia», *Estudios lulianos*, 17, 1973, pp. 5-17
- TRIAS MERCANT, Sebastià (ed.), *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma/Barcelona, UIB/UB, 2009.

64. PIERRE MENARD O BORGES, LUL·LISTA
(AMB UN APÈNDIX SOBRE JONATHAN SWIFT)

LLUÍS CABRÉ

Universitat Autònoma de Barcelona

En la història de la variadíssima fortuna de Ramon Llull abunden les paradoxes. En defensar-lo, sovint se li ha atribuït un caràcter visionari inexistent; per contra, ha estat admirat i imitat per més d'un dels qui el blasmaven.¹ I encara hi ha el cas del fals detractor que hi descobreix virtuts insospitades. Em refereixo a l'escriptor i bibliòman Jorge Luis Borges (1899-1986), autor de l'article «La màquina de pensar», publicat a la revista *El Hogar* el 15 d'octubre de 1937 i avui prou conegut, tant pel títol llaminer com per la referència a Jonathan Swift que incorpora.² L'article és crític i fins i tot podria semblar burlesc des de l'inici:

Raimundo Lulio (Ramón Llull) inventó a fines del siglo XIII la máquina de pensar; Atanasio Kircher, su lector y comentador, inventó, cuatrocientos años después, la linterna mágica. La primera invención consta en la obra titulada *Ars magna generalis*; la segunda, en la no menos inaccesible *Ars magna lucis et umbrae*. Los nombres de ambas invenciones son generosos. En la realidad, en la mera lúcida realidad, ni la linterna mágica es mágica ni el mecanismo ideado por Ramón Llull es capaz de un solo razonamiento, siquiera rudimental o sofisticado [...] la máquina de pensar no funciona. El hecho es secundario para nosotros. Tampoco funcionan los aparatos de movimiento continuo [...] tampoco funcionan las teorías metafísicas y teológicas que suelen declarar quiénes somos y qué cosa es el mundo. Su pública y famosa inutilidad no disminuye su interés.

Aquesta nota no pretén discutir l'opinió de Borges: amb valor general és indiscutible, amb valor restringit és filla del seu temps.³ Només voldria mirar d'entendre l'última paraula de la cita i per això convé fixar d'entrada dues qüestions d'aquest «interés».

¹ Referint-se a Fernando de Córdoba i a Agrippa von Nettesheim, Miquel Batllori afirmà el 1958: «hi ha tot un seguit d'escriptors que, explícitament, blasmen la doctrina i el mètode lul·lians i, implícitament, cerquen la mateixa unitat de la ciència, retombant, malgrat ells, en el més essencial lul·lisme» (Batllori, 1993, p. 381 i cf. p. 446).

² Borges, 1986, pp. 174-179, reeditat amb els textos reordenats a Borges, 1995, pp. 46-51, del qual cito. Per a la referència a Swift, vegeu l'apèndix. Per a altres esments de Borges a Llull, vegeu Guízar, 2004.

³ Ni Borges era un estudiós de Llull ni existia llavors Bonner, 2007, que demostra l'evolució i el funcionament de l'Art, i la singularitat de la lògica lul·liana, la qual de cap manera no és reduïble a la combinatòria ni parteix, com creu Borges, d'una «aplicació metòdica del azar a la resolució de un problema».

Anotem, en primer lloc, que Borges coneixia Llull directament, almenys per l'edició de Salzinger (Magúncia, 1721-1742), que cita com a font de les dues figures de l'Art que il·lustren l'article: (a) la que apareix amb el peu *Diagrama de los atributos divinos* i correspon a la Primera Figura (amb 9 Dignitats/lletres), que Borges, desoïnt l'opinió de l'editor, considera erròniament precursor «de los otros» diagrames, ja que devia pensar que el progrés intel·lectual va de menor a major complexitat formal; i (b) la que reproduïx amb el peu *La máquina de pensar de Raimundo Lulio* i és la figura S, amb combinatòria més productiva.⁴ Basta això per constatar que Borges s'acostava a Llull amb voluntat d'entendre'l i no com un gat que passa corrents per les brases, encara que sigui difícil saber quin camí bibliogràfic l'hi va portar, si el seu conegut interès per la càbala i l'art de la memòria, si la passió per la filosofia i els sistemes universals (encara que no se'n cregués cap) o simplement la seva curiositat.

En segon lloc, convé demostrar que l'article no fou un episodi de lector voraç i prou. El maig de 1939 Borges publicà a la revista *Sur* un dels seus millors contes, «Pierre Menard, autor del Quijote», avui considerat una obra mestra de la ficció del segle XX.⁵ Hi combina el joc de confondre realitat i ficció amb una característica *mise en abyme* (que Llull també practicava, encara que l'escriptor argentí no ho devia saber). El relat es presenta com un article reivindicatiu escrit per un amic del poeta simbolista de Nîmes Pierre Menard (tan imaginari com l'amic), doncs datat en aquesta ciutat (amb l'any real). La segona part del relat explica que el gran mèrit de Menard és haver escrit alguns capítols del *Quijote*, i no com una còpia ni un *pastiche* anacrònic ni una imitació moderna, sinó per identificació absoluta amb Cervantes i la seva obra. Per donar cos a la figura fictícia, la primera part conté la bibliografia de Menard, notes a peu de pàgina incloses, i és aquí on trobem «Una monografia sobre el *Ars magna generalis* de Ramón Llull (Nîmes, 1906)», la sisena de les dinou peces de la dedicació de l'escriptor apòcrif. En conclusió: un any i mig després de l'article, la lectura de Llull havia deixat rastre literari, prova de l'interès amb què Borges havia llegit Salzinger i havia integrat Llull en un marc de concepcions per a ell similars.

La llista d'estudis de Menard és coherent, no una plagasitat: «La nómina de escritos que le atribuyo no es demasiado divertida pero no es arbitraria; es un

⁴ Els «otros» deuen fer referència a la col·lecció de figures que hi ha, sense paginar, a continuació de la «Revelatio secretorum artis» del tom I de Salzinger (MOG), incloent-hi la Figura A (F. 1) amb 16 Dignitats (que ara sabem que és anterior a la que en té 9), la Figura S, La Figura T i moltes altres. El fet de triar dos diagrames d'etapes diferents de l'Art ja invalidaria la comparació, però l'establiment d'aquesta cronologia essencial és molt posterior.

⁵ Després l'incorporà al recull *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941), que esdevingué la primera part de *Ficciones* (1944), que citaré segons Borges, 1971, pp. 47-59.

diagrama de su historia mental...», advertí Borges.⁶ Llegida amb atenció, és en part una construcció de la biografia de Menard (evident en els versos simbolistes o en la invectiva contra Paul Valéry), en part una projecció autobiogràfica de l'autor de debò. Les obres de Menard que corresponen clarament als interessos intel·lectuals de Borges orienten el context particular de la lectura de Lull: hi destaquen una monografia sobre les afinitats entre Descartes, Leibniz i John Wilkins (membre de la Royal Society que proposava un llenguatge universal); una altra sobre la *characteristica universalis* de Leibniz (el concepte de càlcul lògic universal); una traducció anotada del tractat sobre els escacs de Ruy López (teoritzador pioner i inventor de la famosa obertura que porta el seu nom) al costat d'un article de Menard que proposa suprimir un peó de torre per enriquir el joc i finalment desestima el canvi (una broma i un altre cas de reflexió de Menard sobre la combinatòria); l'esborrany d'un estudi sobre la lògica simbòlica de Boole; i un llibre discutint el problema d'Aquil·les i la tortuga amb capítols dedicats a Descartes i Russell i amb epígraf de Leibniz a la segona edició.⁷ No cal dir que a Borges, també poeta, li interessava el simbolisme i jugar a reencarnar-se, paròdia incorporada, en un autor que només fos real en la pròpia obra, i que es devia divertir fabricant-li una bibliografia centrada en els llenguatges simbòlics, la combinatòria i el mecanicisme.⁸ En resum: l'Art de Lull —un Lull autèntic— no podia ser ni una lectura casual ni un pretext per a una desqualificació. Tornem a «La máquina de pensar».

La primera secció ('La invención de la máquina') comenta la Primera Figura. Els atributs divins representats per les lletres, amb la combinatòria corresponent, a Borges li semblen paraules «vanas» per a l'home modern, però el problema no és la teologia («son incapaces de engendrar una revelación») sinó la pretensió del sistema: també seria inútil si substituïssim els atributs divins per conceptes de la física moderna («Entropía, Tiempo, Electrones», etc.) o del marxisme («Plusvalía, Proletariado, Capitalismo», etc.) —així implica, de passada, la insuficiència de les racionalitzacions humanes al llarg dels segles.⁹ Per justificar la deficiència de l'Art,

⁶ Pròleg a *El jardín* (Borges, 1971, pp. 11-12).

⁷ Per a l'interès de Borges en aquesta aporia, vegeu «La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga», amb atenció a l'anàlisi de Russell (Borges, 1976a, pp. 96-102).

⁸ L'interès de Borges pels escacs tingué traducció literària, per exemple, en dos sonets metafísics («Ajedrez») i en relats com «El milagro secreto», de *Ficciones*. Entre els seus articles afins a la llista de Menard, és apropiat recordar «El idioma analítico de John Wilkins» (Borges, 1976b, pp. 102-106). Sense tenir accés directe a l'obra de Wilkins, en considera el germen cartesià, l'arbitrarietat d'una taxonomia universal que assigna seqüències de lletres a gèneres i espècies (de coses i conceptes) i la incapacitat, de Wilkins i de qualsevol altre, per explicar l'univers, en particular l'interior dels homes: «cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra».

⁹ Era un tema predilecte de Borges. Vegeu els seus articles sobre Chesterton i els contes del Father Brown: més que la solució racional dels problemes, li interessaven les possibilitats metafísiques plantejades abans del final dels relats. Així, a «Sobre Chesterton», seleccionat a la *Nueva antología*

Borges rectifica en comentar la figura S ('Los tres discos'): no és que la màquina no funcioni («la he calumniado»), sinó que té el defecte que «funciona abrumadoramente», és a dir, la combinatòria és massa potent:

Si un mero círculo, subdividido en nueve cámaras [i.e. la Primera Figura], da lugar a tantas combinaciones, ¿qué no podemos esperar de tres discos, giratorios, concéntricos y manuales, hechos de madera o de metal y con sus quince o veinte cámaras cada uno?¹⁰

De tots els diagrames maguntins, devia triar aquest perquè justificava millor l'expressió *màquina de pensar*, per la intenció de trobar la veritat de les coses, segons l'edició que tenia a l'abast.¹¹ N'illustra el judici amb l'exemple següent:

Imaginemos un problema cualquiera: dilucidar el «verdadero» color de los tigres. Doy a cada una de las letras lulianas el valor de un color, hago rodar los discos y descifro que el inconstante tigre es azul, amarillo, negro, blanco, verde, morado, anaranjado y gris o amarillamente azul, moradamente azul, azulmente azul, etcétera... Ante esa ambigüedad torrencial, los partidarios de la *Ars magna* no se arredaban [...]

Això dit, ve la secció 'Gulliver y su máquina' a manera d'analogia. No té intenció burlesca sinó al contrari: serveix per observar que, en la invenció de la sàtira de Swift, «la intervención humana es harto menor», és a dir que la màquina és molt més mecànica que la de Llull (vegeu-ne la descripció a l'apèndix). L'article acaba amb una 'Vindicación final' que repren l'exemple del tigre:

Como instrumento de investigación filosófica la máquina de pensar es absurda. No lo sería, en cambio, como instrumento literario y poético. (Agudamente anota Fritz Mauthner —*Woerterbuch der Philosophie*, volumen primero, página 284— que un diccionario de la rima es una especie de máquina de pensar.) El poeta que requiere un epíteto para «tigre», procede en absoluto como la máquina. Los va ensayando hasta encontrar uno que sea suficientemente asombroso. «Tigre negro» puede ser el tigre en la noche; «tigre rojo», todos los tigres, por la connotación de la sangre.

L'objecció no és a la combinatòria *per se* sinó al camp d'aplicació: l'Art fracassa, creu Borges, com a instrument de coneixement científic de la realitat, però la idea seria vàlida si s'apliqués al llenguatge en funció poètica. La raó està

personal (Borges, 1968), afirma que l'autèntic valor d'aquestes narracions es troba en les ficcions o malsons («atisbos atroces») finalment cancel·lats, ja que «la "razón" a la que Chesterton supeditó sus imaginaciones no era precisamente la razón, sino la fe católica, o sea un conjunto de imaginaciones supeditadas a Platón y Aristóteles». La fe religiosa només té valor en la història literària: «No comparto su teología, como no comparto la que inspiró la *Divina Comedia*, pero sé que las dos fueron imprescindibles para la concepción de la obra» («Gilbert Keith Chesterton: *El ojo de Apolo*», dins Borges 2001, p. 68).

¹⁰ Deu ser una generalització: la Figura S en té 16, però la T en té 15.

¹¹ Al tom 1 de Salzinger porta l'encapçalament «Figura S Veritatis & Objectorum».

dita implícitament. El tigre del primer exemple donaria lloc a una combinatòria excessiva i sense principi de selecció o de certesa («ambigüedad torrencial»), si volguéssim saber-ne el color *veritable*: «azuladamente azul» i tantes altres combinacions s'haurien de descartar per inadequades i la màquina no indicaria que la *real* és una combinació de groc/taronja i negre. En canvi, el llenguatge poètic (o metafòric) admet un tigre del tot negre o vermell, ja que les relacions entre paraules no estan sotmeses a la naturalesa, de manera que es podria afirmar que el poeta opera «en absoluto como la máquina» tan potent de Lull, és a dir, 'de una manera general, resuelta y terminante' (*DRAE*, s. v. «absoluto»). Naturalment, i a diferència de la màquina de Swift, quan es compondria un text literari la ment humana aportaria el criteri de selecció de les possibilitats vàlides (això és, amb l'efecte metafòric «asombroso» característic del simbolisme) extretes per permutació: si la màquina presenta «tigre rojo», al bon poeta se li acut que el predicat suggereix 'sanguinari' metafòricament. D'aquí que Borges recordi —l'obra de Mauthner és autèntica i exemple de bibliofília— que un diccionari de la rima és, dit en termes actuals, una base de dades: cada rima és una capsa amb moltíssims mots-rima que es poden triar i relacionar amb altres paraules per escriure un vers, que al seu torn es combina amb d'altres que hi rimaran per un procediment anàleg. Se'n pot dir una màquina de pensar en la mesura que guia o estimula la composició, ja que el diccionari conté virtualment el cor (mots en posició de rima) dels versos resultants i de moltíssims altres de possibles.¹² L'art de Lull podria operar igualment, o millor, si es fes servir en el camp de l'escriptura.¹³ Segurament, Borges hauria trobat «asombroso» el cas dels exemples lul·lians que converteixen les relacions científiques en literatura gràcies a l'Art i hauria aplaudit una troballa que havia intuït.¹⁴

Ara bé, l'interès de Borges per Lull no procedeix de la descoberta d'una virtut de l'Art. Tornem a «Pierre Menard, autor del Quijote» recordant que la bibliografia de Menard és, segons el pròleg de Borges, «un diagrama de su historia mental». En el repàs anterior hi havia títols (*Ars magna* inclosa) i conceptes que es resumirien en la combinatòria simbòlica, sovint entesa com un instrument per «mecanitzar els fonaments del nostre coneixement [...] una manera gairebé infal·lible per distingir

¹² Ho mostra, per força, la composició d'una sextina: sis mots-rima s'han d'anar repetint en un ordre preestablert als sis versos de les sis estrofes; un cop triats, els sis mots determinen l'escriptura. Joan Brossa conpongué, entre moltes altres, una «Sextina cibernètica» amb l'ordinador d'un centre de càlcul: vegeu-ne el text i els detalls a Brossa, 1987, pp. 116-117. Canettieri, 1993, ha proposat que el joc de daus estimulà la invenció de la sextina.

¹³ De fet és així en l'*Art abreviada de predicació* (Lull, 1982, p. 44-48), quan l'Art s'aplica a construir *divisiones* i esquemes de sermons a partir de frases molt breus que substitueixen les que s'extreien de les lectures litúrgiques (*themata*). La predicació popular suggeria aquesta producció mecanitzada de l'escriptura homilètica. Cf. Cabré i Renedo, 1996, p. 248.

¹⁴ Pring-Mill, 1976.

la falsedat de la veritat. La idea de poder fer tot això amb càlculs semimatemàtics, és un somni intel·lectual que ens sembla etern».¹⁵ Borges no hi creia, ja ho hem vist, però el somni el fascinava, com es pot comprovar llegint amb atenció la segona part del relat, que projecta amb subtilesa la «historia mental» de Menard —la de l'obra «visible»— en la seva ambició màxima i fins ara desconeguda: «Ser Miguel de Cervantes, de alguna manera, y llegar al Quijote».

La correspondència fictícia entre l'amic i Menard va explicant les dificultats de l'empresa i les reflexions sobre el mètode. Detallar-les demanaria una glossa excessiva i al capdavant impossible, però la relació oculta entre aquesta ambició de Menard i els seus estudis precedents s'intueix amb un parell d'exemples. Quan Menard escriu «El término final de una demostración teológica o metafísica —el mundo externo, Dios, la causalidad, las formas universales— no es menos anterior y común que mi divulgada novela», comprovem que s'havia format llegint sistemes filosòfics amb voluntat de transcendir el temps històric, doncs equiparables a la pròpia ambició, val a dir llegint autors de solucions universals com els estudiats a les seves monografies (amb l'única diferència que ell —li fa dir Borges amb ironia— només ofereix el resultat definitiu i estalvia el procés, no com fan els filòsofs quan van publicant les obres). En un altre moment, Menard confessa que Cervantes «no rehusó la colaboración del azar [...] llevado por inercias del lenguaje y de la invención», mentre que ell opera sistemàticament: segueix «dos leyes polares. La primera me permite ensayar variantes de tipo formal o psicológico; la segunda me obliga a sacrificarlas al texto “original” y a razonar de un modo irrefutable esa aniquilación», com devia haver fet amb la variant innovadora proposada i refutada a l'article sobre els escacs. Tot l'entrenament intel·lectual mostrat per la bibliografia fictícia de Menard deu ser al darrere d'una intenció que «era de antemano imposible» (com la *mathesis universalis* de Leibniz o la demostració cartesiana de l'existència de Déu, hagués pogut afegir) i que tanmateix «no es difícil [...] Me bastaría ser inmortal para llevarla a cabo.» Quan l'amic acara un fragment de Cervantes amb el corresponent de Menard —idèntics en la lletra, és clar — s'adona que el text del segle XVII és un elogi retòric de la Història;¹⁶ el de Menard, segles després, «no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen», volent dir que l'home modern sap que «la verdad histórica» no és el que va passar sinó el que jutgem que va passar —per això l'obra de Menard pot ser literal a la de Cervantes i alhora pròpia. Seguint la reflexió de l'amic, arribem al punt essencial:

¹⁵ Bonner i Badia, 1988, p. 167, comentant l'interès de Giordano Bruno i Leibniz per Llull.

¹⁶ Diuen els dos *Quijotes*: «[...] la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir» (*Primera parte*, cap. 9).

No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina es al principio una descripción verosímil del universo; giran los años y es un mero capítulo —cuando no un párrafo o un nombre de la historia de la filosofía. En la literatura esa caducidad es aún más notoria.

L'última frase s'aplica a la recepció de Cervantes, en el seu temps un «libro agradable», ara objecte «de brindis patriótico, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo».¹⁷ D'aquestes consideracions nasqué l'empresa de Menard, «de antemano fútil», per no dir «finalmente inútil» com l'obra de tots els filòsofs que han intentat construir un sistema explicatiu amb validesa universal: un impossible. En afirmar que l'Art de Llull era una «inútil máquina de pensar», en realitat Borges l'elogiava, l'equiparava a l'obra impossible de Menard, però amb una diferència: la primera seria «un capítulo de la historia de la filosofía» —un d'imprescindible si l'escrivis Borges—, en el qual Llull figuraria al costat d'altres grans pensadors que han provat d'explicar l'univers; la segona, en canvi, de moment perviu en la ficció, el món on existeixen impossibles —*El libro de arena* infinit, posem per cas—, el que permet donar solucions a problemes insolubles eterns i escriure notes que no tenen gaire en compte el temps històric, com ara aquesta.

Apèndix: Nota sobre Jonathan Swift i el *Viatge a Laputa* (cap. 5)

Aquesta nota és divulgativa: només vol fer present el fragment de Jonathan Swift esmentat per Borges per tal que el lector en pugui entendre el context. En l'obra de Swift, la multitud de referències a lectures de tota mena i a circumstàncies del temps de l'autor ha donat lloc a una bibliografia descomunal. L'al·lusió satírica, ambigua per definició, admet més d'un referent alhora, i les propostes d'identificació de l'objecte de burla de vegades són incertes o indemostrables. Aquest seria el cas de Ramon Llull, si realment hi hagués tal al·lusió.

Swift (1667-1745) publicà la sàtira que avui coneixem amb el títol *Gulliver's Travels* a Londres, el 1726.¹⁸ La tercera part o tercer viatge de Gulliver («A Voyage to Laputa, Balnibarbi, Luggnagg, Glubbdubdrib and Japan») inclou una sàtira sagnant dels savis de l'Acadèmia de Lagado productors de projectes del tot inútils —«projectors» era ja sovint un terme d'escarni— que apunta a la Universitat de Leiden i sobretot a la Royal Society of London for Improving

¹⁷ Il·lumina aquest contrast Rico, 1990.

¹⁸ Compongué l'obra a partir de 1721, la tercera part en últim lloc. Les edicions actuals tenen en compte una carta amb correccions i el text de George Faulkner imprès a Dublín el 1735, que restituïa fragments omesos el 1726 i incorporava canvis del mateix Swift. Cito Swift, 2005, que incorpora notes de l'edició de Paul Turner (1971) per a la mateixa editorial. N'he consultat algunes altres, que no cito si no hi ha cap afegit important per al cas present.

Natural Knowledge, alguns membres de la qual hi són motiu de befa personal —la sàtira és tan maliciosa com vigent, si pensem en algunes tendències de la universitat actual.¹⁹ Un d'aquests invents estrafojaris i divertidíssims és la màquina (cap. 5) que Jorge Luis Borges comparà amb l'Art lul·liana a l'article «La màquina de pensar» (1937), com si la sàtira de Swift s'adrecés a Llull;²⁰ així ho suggeria una edició de 1915, que podria ser la font de Borges, perquè es reimprimí sovint en els anys vint i trenta (i fins a 1965).²¹ Des de llavors s'ha popularitzat l'expressió que figura al títol de l'article de Borges i, de vegades donant per segura la connexió lul·liana, s'ha divulgat l'associació entre Borges, Swift i Llull, particularment en els últims anys, cosa ben natural perquè la idea és brillant i l'anomenada intel·ligència artificial és una qüestió de gran actualitat en un món que venera la tecnologia i en el qual el terme *algoritme* ja és periodístic.²² Tanmateix, com s'ha mirat d'explicar més amunt, l'article de Borges no és burlesc i no s'hauria d'associar gaire a la màquina de Swift, que es mofava principalment de John Wilkins, membre fundador de la Royal Society i autor d'un tractat sobre criptografia (*Mercury, Or the Secret and Swift Messenger*, 1641), i del conegut *Essay towards a Real Character and Philosophic Language* (1668).²³ Potser no convé fer-se fort en l'opinió de Borges (o Gough) ni veure Llull en Swift, encara que aquest també pogués tenir al cap una sàtira general de la combinatòria amb ambició universalista —la *Dissertatio de arte combinatoria* de Leibniz, posem per cas— i pogués saber que Llull figurava com un antecedent d'aquesta tradició, avui part de l'estudi del lul·lisme però al capdavant no gens lul·liana.

L'invent del capítol 5 del *Viatge a Laputa*, obra d'un professor, no és ben bé una màquina de pensar sinó de produir frases que permetran, sense esforç i per un preu mòdic, que qualsevol ignorant ompli llibres de «Philosophy, Poetry, Politicks,

¹⁹ Lagado, capital de Balnibarbi, sembla una deformació del nom llatí de la Universitat de Leiden (Academia Lugduno-Batavo, abreviada en Acad. Lugd.), la qual tenia relacions amb la Royal Society, igual que la Dublin Philosophical Society; les publicacions d'aquests centres inspiren molts dels projectes esmentats per Swift (vegeu les notes a Swift, 2005, pp. 327-328).

²⁰ En una altra glossa de Swift, Borges afirmà: «esta invenció va contra el *Ars magna* de Lulio» (*apud* Guízar, 2004, p. 93).

²¹ Swift, 1915, p. 394 (ed. Gough). La nota ha passat a l'edició castellana de Pilar Elena (Swift, 1992, p. 433). Gough descriu l'*Ars* lul·liana de manera simplificada, conclou que permetia «an exhaustive examination of possible statements» i recorda els sistemes successius d'Agrippa, Bruno i Kircher, però acaba amb cautela: «None of these, however, attained any wide popularity, or can have been familiar to many of Swift's readers.»

²² Només cal buscar a Google aquests noms propis per obtenir resultats ben recents, entre els quals l'exposició «La màquina de pensar: Ramon Llull i l'*ars combinatoria*» (com. Amador Vega), exhibida al CCCB en ocasió del centenari de Llull (14 de juliol – 11 de desembre, 2016), que val la pena visitar a <http://www.cccb.org/ca>. Confien en la connexió lul·liana, per exemple, Guízar, 2004, p. 91, o Nowvieskie, 2014.

²³ Ho detalla Probyn, 1974. Per al context general, vegeu Knowlson, 1975.

Law, Mathematicks and Theology» sense haver d'anar a cap facultat o escola.²⁴ La paròdia de l'acadèmia i de certa pedagogia és manifesta.²⁵ La màquina es presenta com un marc de fusta quadrat, de sis metres per costat, que inclou una graella o enreixat de daus que porten enganxats a les sis cares paperets amb paraules escrites; quan els alumnes accionen durant hores les quaranta manetes laterals de ferro —deu per banda—, els daus giren i els paperets van formant línies o seqüències arbitràries, amb un ordre i contingut diferents a cada volta de les manetes, de manera que els nois poden seleccionar-ne —és l'única operació no mecànica— els grups de tres o quatre mots amb lligam sintàctic producte de l'atzar i apuntar-los. El professor en porta el registre, i com que preveu que hi podria haver (si el públic aportés finançament) cinc-centes màquines operatives, assegura que, enganxant les «broken Sentences», podrà oferir al món «a complete Body of all Arts and Sciences». La finalitat enciclopèdica podria recordar Llull, o qualsevol altre sistema amb vocació de ciència de les ciències. El procediment recorda més el barret amb paraules retallades del diari amb què Tristan Tzara proposava compondre poemes dadaistes, que no cap diagrama lul·lià. L'atzar que presideix l'invent del professor expressa una crítica subjacent de l'epicureisme, de la idea que els àtoms s'haurien unit fortuïtament per formar l'univers, cosa tan increïble —havia dit Swift— com que un «accidental Jumbling of Letters» pogués formar per atzar un tractat de filosofia.²⁶ En tot cas, la intenció evident és burlar-se de la combinatòria com a instrument de coneixement, amb èmfasi en el vessant lingüístic: el professor hi ha rumiat «from his Youth» i s'ha dedicat a buidar-hi «the whole Vocabulary» mantenint la proporció entre les categories gramaticals tal com es troba «in Books», com si n'hagués llegit molts per portar a terme aquesta feinada gramatical absurda.²⁷ Aquesta orientació lingüística no té cap correspondència amb l'Art lul·liana.

La dèria de Swift amb certes idees lingüístiques i amb l'ús de lletres simbòliques es comprova en altres llocs. Al mateix capítol 5, quan Gulliver visita

²⁴ Com si preveïés un futur de plagis acadèmics per mitjà del talla-i-enganxa d'un processador de textos, Swift s'adonà que l'origen del problema era la vacuïtat dels continguts originals. També donà fe dels plagis científics: segons Gulliver, «it were the Custom of our Learned in Europe to steal Inventions from each other». Fa referència a la disputa entre Newton i Leibniz sobre la paternitat del càlcul integral (nota a Swift, 2005, p. 330).

²⁵ Potser al·ludia a propostes pedagògiques, de Locke i altres per aprendre llengües jugant amb daus amb lletres i paraules enganxades (Probyn, 1974, pp. 330-331).

²⁶ Swift, 2005, p. 330.

²⁷ Les manetes han de ser alternes (10 en un costat, ratlla sí, ratlla no) per tal que puguin donar la volta totes sis cares d'un dau; per tant, hi hauria 400 daus (20x20) i 2.400 paraules combinant-se de manera no precisada. Cada volta de maneta canvia la combinació i l'operació es repeteix durant sis hores. No estranya que els llibres registre de l'inventor de la «wonderful machine» ja siguin prou gruixuts. El resultat s'hauria de multiplicar encara per 500 màquines d'acord amb el projecte: material absurd de sobres per a una enciclopèdia de tots els sabers.

la School of Languages, l'informen d'un projecte per escurçar el discurs reduint els polisíl·labs a monosíl·labs i eliminant els verbs i els participis, car «in Reality all things imaginable are but Nouns».²⁸ El següent contempla la solució final: abolir el llenguatge i comunicar-se mostrant les coses, que hom ha de dur a sobre —el problema serà per als qui en tenen moltes, afegeix Swift amb sarcasme, per bé que sempre es pot mantenir una conversa casolana amb el que cap a la butxaca o sota l'aixel·la.²⁹ Aquest sistema seria útil també com a «universal Language». Finalment, al capítol 6, quan parla amb els autors de projectes polítics, Gulliver aprèn de quina manera es pot fer una descodificació, considerant, per exemple, que «Invader» és el significat ocult de «lame Dog» ('gos que coixeja').³⁰ Si aquest mètode falla, es pot recórrer al sistema acròstic, de manera que N significarà «Plot» ('complot', encara que la inicial no coincideixi), etcètera; també aniria prou bé l'anagramàtic, que consisteix a revelar les intencions que cova un partit polític rival canviant d'ordre les lletres d'un text.

Presos en conjunt, els capítols 4-6 són una sàtira completa de les disciplines d'aquesta acadèmia amb «Royal Patent» —*hic et nunc*, finançada— que comprèn «all Arts, Sciences, Languages and Mechanics» (cap. 4) —doncs enciclopèdica, i d'aquí ve la finalitat de la màquina del llenguatge arbitrari, que convé interpretar sobretot en aquest context general. Havent ja tractat de les qüestions més pràctiques al capítol 4, Swift, entrat el capítol següent, es concentra en la ridiculització dels «Advancers of speculative Learning», i és llavors, just abans del projecte manicomial de la graella «for improving speculative Knowledge» —la Royal Society era «for improving natural knowledge»—, que podria haver-hi una al·lusió a Llull. Abans d'aquests científics de punta de llança, esmenta «one illustrious Person more, who is called the *universal Artist* among them», el qual va dir que «he had been Thirty years employing his Thoughts for the Improvement of human Life». Aquest home (que no s'ha de confondre amb l'inventor de la graella) tenia cinquanta empleats lliurats a operacions com ara condensar l'aire en una

²⁸ Unes cartes que s'enviava a ell mateix, publicades a *The Tatler*, il·lustren la mania de Swift contra una de les corrupcions de l'anglès: «pronouncing the first Syllable in a Word that hath many, and dismissing the rest; such as *Phizz, Hipps, Mobb, Pozz, Rep*, and many more; when we are already over-loaded with Monosyllables, which are the Disgrace of our Language.» (Swift, 2009, p. 53).

²⁹ Swift porta a un extrem ridícul la posició realista de Locke sobre la naturalesa del llenguatge. Vegeu Mulhall, 2002, par. 41.

³⁰ Es burla de la criptografia en general, però aquesta i les següents són al·lusions poc dissimulades a la imputació del bisbe Atterbury, acusat d'encapçalar un complot jacobí amb proves que inclouen el desxiframent de suposats codis secrets en cartes, una de les quals esmentava un gos rebut de França (Swift, 2005, p. 332). Swift també compongué un diàleg en vers sobre el gos amb la pota ranca i el complot («Upon the horrid plot») per mofar-se del partit Whig i del primer ministre; el Tory del diàleg acaba concedint al Whig: «I own it was a dang'rous Project; / And you have prov'd it by *Dog-logick*. / Sure such Intelligence between / A *Dog* and *Bishop* ne'er was seen, / Till you began to change the Breed; / Your *Bishops* all are *Dogs* indeed.» (Swift, 1967, pp. 229-231).

substància seca i tangible, o bé ablanir el marbre per fer-ne coixins, i altres barbaritats. L'anotació tradicional l'identifica, sense seguretat, amb Robert Boyle.³¹ Certament, Boyle experimentà amb les propietats de l'aire i alhora fou un alquimista de pro, respectat fins al punt que els seus col·legues li proposaren de dirigir la Royal Society. No es pot excloure, tanmateix, que l'Artista universal incorpori una evocació del pseudo Llull alquimista barrejat amb la fama de l'Art general;³² els trenta anys de dedicació ho podrien suggerir, encara que l'expressió és poc específica.³³ Swift podia saber que Llull era invocat i llegit per representants de la nova ciència com Leibniz i Newton, interessadíssim també per l'alquímia i un altre dels *projectors* de la Royal Society. És ben sabut que Newton tenia un bon nombre d'obres lul·lianes a la biblioteca, i convé recordar que, al costat de l'*Ars magna, generalis et ultima* (Frankfurt, 1596), hi dominen els volums del fals Llull alquimista, amb anotacions.³⁴

En conclusió, si Llull fos objecte de burla, ho seria en el marc d'una sàtira, ara sí, i com una figura falsejada per la història. L'artefacte de la graella amb paperets és una màquina lingüística grotesca que redueix a l'absurd les idees de John Wilkins i altres propostes d'un llenguatge universal, com escau a la deformació còmica d'una sàtira. Borges la recordà per mostrar que era més mecanicista que l'Art lul·liana i poca cosa més. Més que una paròdia d'una màquina de pensar, el text de Swift és una atac ferotge a l'especulació lingüística, a les propostes docents inútils i a tendències filosòfiques per a ell equivocades, com l'epicureisme i el realisme extrem. Del Llull que hi pogués haver al rerefons, al capdavant no en diria res de profit, igual com s'esdevé en el *Pantagruel* de Rabelais.³⁵ La funció dels ninots dels putxinel·lis és rebre bastonades.

Durant molt temps la crítica considerarà que el *Viatge a Laputa* era la part més fluixa dels quatre viatges de Gulliver. Comparada amb el recurs tan net dels dos

³¹ Des de Nicolson i Mohler, 1937, figura així en totes les edicions consultades.

³² Les impressions de l'antologia lul·liana de Zetzner fusionaven el pseudo Llull i l'autèntic des de 1598 (Bonner, 1990).

³³ Els versos 34-35 del *Desconhort* es queixen que «Es eu aiçò tractant trenta ans ha verament / no ho hai pogut obtenir», i el v. 160 ho repeteix (Llull, 1996, p. 97). Al *Phantasticus* ja són quaranta-cinc anys d'intentar que les autoritats es dediquin «ad bonum publicum» («Prologus», 12; Llull, 2008, p. 116). Ignoro per quins camins Swift podria haver obtingut aquesta dada, si fou així. El més factible seria a partir del pròleg de l'*Arbre de ciència* («he treballat trenta anys»: *OE*, I, p. 555), obra impresa en versió llatina diverses vegades al segle XVII però sempre a Lió.

³⁴ L'estudi cabdal de John Harrison, de 1975, ara s'actualitza contínuament al Newton Project (<http://www.newtonproject.ox.ac.uk/his-library/books-in-newtons-library>, consulta 15.9.2020); vegeu s. v. Llull, especialment l'ítem H1000, amb indicacions de lectura d'altres obres del fals Llull. No he pogut consultar els quatre volums de Dirk F. Passman i Heinz J. Vienken, *The Library and Reading of Jonathan Swift: A Bio-Bibliographical Handbook*, Frankfurt, Peter Lang, 2003.

³⁵ Lewis, 2010, pp. 275-278, conclou que la crítica es deu, en aquest cas, a l'associació de Llull amb la màgia, i subratlla amb encert que Agrippa presentava l'Art com una panacea capaç de resoldre qualsevol qüestió sense cap esforç.

primers situats a Lilliput i al país dels gegants —la crítica als vicis humans per virtut del canvi de magnitud de l'observador— o amb la utopia capgirada del quart viatge a la terra dels Houyhnhnms —cavalls parlants que governen de manera exemplar per sobre d'una raça més o menys humana —, la tercera part podria semblar un recorregut deslligat, i la burla de l'Acadèmia de Lagado, un seguit d'injúries per part d'algú sense coneixements científics, retrògrad davant del naixement de la *New Science*. Un article pioner de Marjorie Nicolson en col·laboració amb Nora H. Mohler, professora de física, fressà el camí per entendre que Swift coneixia perfectament la ciència del seu temps i que s'inspirava, per estrany que sembli, en la forma i en el fons de les *transactions* de la Royal Society i altres institucions sense que li calgués deformar-ne gaire els projectes autèntics (Nicolson i Mohler, 1937). Per bé que el món acadèmic no en resulti ben parat, la sàtira dels savis de Lagado és perenne i conserva un valor polític de primera magnitud: l'Acadèmia ha arruïnat el país de Balnibarbi amb nous mètodes agrícoles, arquitectònics i comercials (cap. 4) i els teòrics ho abonen dedicant-se a qüestions que no milloren la vida dels habitants. Quan es publicà l'obra, ja feia temps que Swift havia tornat a Irlanda. Un any després, quan la fam castigava una vegada més una terra tractada com una colònia, compongué *A Modest Proposal* (1727), escrit com si fos un *project* que proposava, amb sarcasme absolut, nodrir els infants irlandesos pobres, sacrificar-los en fer l'any i vendre'ls com una menja selecta.³⁶ No estranya que la fama de misantrop l'hagi acompanyat. En una carta a Alexander Pope molt citada, de l'any abans de publicar els *Viatges*, es definia així: «But principally I hate and detest that animal called Man, although I heartily love John, Peter, Thomas, and so forth».³⁷

Bibliografia

- BATLLORI, Miquel, *Ramon Llull i el lul·lisme*, València, Tres i Quatre, 1993.
- BONNER, Anthony, «El lul·lisme alquímic i cabalístic i les edicions de Llàtzer Zetzner», *Randa*, 27, 1990, pp. 99-117.
- , *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leiden, Brill, 2007.
- , i Lola Badia, *Ramon Llull: vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Empúries, 1988.
- BORGES, Jorge Luis, *Nueva antología personal*, Buenos Aires, Emecé, 1968.
- , *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1971.
- , *Discusión*, Madrid, Alianza, 1976a.

³⁶ El títol sencer diu: «A Modest Proposal for Preventing the Children of poor People in Ireland from being a Burden to their Parents or Country; and for making them beneficial to the Publick» (Swift, 2009, p. 230).

³⁷ Swift, 2009, pp. 189-190. Agraïxo a Miriam Cabré, Jaume Mateu i Josep Maria Ruiz Simon orientacions bibliogràfiques i d'altra mena per a aquestes dues notes.

- , *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1976b.
- , *Textos cautivos*, ed. Enrique Sacerio-Garí i Emir Rodríguez Monegal, Barcelona, Tusquets, 1986.
- , *Textos cautivos*, Madrid, Alianza, 1995.
- , *Prólogos de La Biblioteca de Babel*, Madrid, Alianza, 2001.
- BROSSA, Joan, *Viatge per la sextina (1976-1986)*, Barcelona, Quaderns Crema, 1987.
- CABRÉ, Lluís, i Xavier RENEDO, «*Et postea aplicetur tema: Format in the Preaching of St Vincent Ferrer OP*», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 66, 1996, pp. 245-256.
- CANETTIERI, Paolo, *La sextina e il dado. Sull'arte ludica del trovar*, Roma, Colet, 1993.
- GUÍZAR, Eduardo, «Borges y el delirante orden de las cosas en Ramón Lull», *Variaciones Borges*, 17, 2004, pp. 87-102: <https://www.borges.pitt.edu/sites/default/files/1705.pdf> (consulta 5.9.2020).
- KNOWLSON, James, *Universal Language Schemes in England and France 1600-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 1975.
- LEWIS, John, «Rabelais and the Reception of the “Art” of Ramón Lull in Early Sixteenth-Century France», *Renaissance Studies*, 24.2, 2010, pp. 260-280.
- LLULL, Ramon, *Art abreujada de predicació*, ed. Curt Wittlin, Barcelona, Edicions del Mall, 1982.
- , *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueras, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1986.
- , *El fantàstic. La ciutat del món*, ed. Lola Badia, Turnhout/Santa Coloma de Queralt, Brepols/Obrador Edèndum/URV, 2008 (TOLRL, 2).
- MULHALL, Anne, «*Gulliver's Travels* and the Language Debates in Swift's Time», dins François Boulaire i Daniel Carey (eds.), *Les Voyages de Gulliver: mondes lointains ou mondes proches*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2002, pp. 63-79: <https://books.openedition.org/puc/341> (consulta 15.9.2020).
- NICOLSON, Marjorie, i Nora H. MOHLER, «The Scientific Background of Swift's *Voyage to Laputa*», *Annals of Science*, 2.4, 1937, pp. 299-334.
- NOWVISKIE, Bethany, «Ludic Algorithms», dins Kevin Kee (ed.), *Pastplay: Teaching and Learning History with Technology*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 2014, pp. 139-172: <https://www.digitalculture.org/books/book-series/digital-humanities-series/> (consulta 15.9.2020).
- PRING-MILL, Robert D. F., «Els “recontaments” de *l'Arbre exemplifical* de Ramon Lull: la transmutació de la ciència en literatura», dins *Actes del tercer Col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Oxford, Dolphin, 1976, pp. 311-323.
- PROBYN, Clive T., «Swift and Linguistics: The Context behind Lagado and around the Fourth Voyage», *Neophilologus*, 58.4, 1974, pp. 425-439.
- RICO, Francisco, «Las dos interpretaciones del *Quijote*», dins *Breve biblioteca de autores españoles*, Barcelona, Seix-Barral, 1990, pp. 139-161.
- SWIFT, Jonathan, *Gulliver's Travels*, ed. A. B. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1915.
- , *Poetical Works*, ed. Herbert Davis, Londres, Oxford University Press, 1967.
- , *Los viajes de Gulliver*, ed. Pilar Elena, trad. Pollux Hernández, Madrid, Cátedra, 1992.
- , *Gulliver's Travels*, ed. Claude Rowson i Ian Higgins, Oxford, Oxford University Press, 2005.

—, *A Modest Proposal and Other Writings*, ed. Carole Fabricant, Londres, Penguin, 2009.

65. J. V. FOIX: ESBOZO DE LULISMO POÉTICO

SERGI CASTELLÀ MARTÍNEZ

Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)

1. Introducción

Gracias a la labor de estudio, edición y publicación de las obras de Ramon Llull impulsada durante el siglo XIX, la vida, la obra y el pensamiento del filósofo quedaron durante el siglo XX y todavía hoy al alcance de un insólito número de poetas, escritores y artistas. Mientras los académicos, desde la filosofía o la filología, disipan el «enigma luliano»,¹ rastrean sus influencias e inscriben minuciosamente a Llull en su siglo y contexto,² los creadores contemporáneos introducen sus lecciones, proverbios, ejemplos, neologismos y argumentos en su acervo de referencias personal, y los ofrecen en sus creaciones a las generaciones venideras.

Lejos de fosilizar la historia de la recepción moderna de Llull, y de tratarlo únicamente como una reliquia intocable de un pasado brumoso, los poetas acuden a (un reducido número de) sus obras y las descontextualizan, esto es, las hacen emerger del cerco estrictamente erudito gracias a la reelaboración de su materia. El primer poeta contemporáneo que lleva a cabo una tarea creativa de gran magnitud inspirado por Llull fue Jacint Verdaguer, que se propuso de hecho una completa reescritura en verso de las metáforas morales del *Llibre d'amic e amat*, y falleció sin poder acabar sus *Perles* (1908).³ Este fascinante y sistemático ejercicio hipertextual ha sido interpretado por Ricard Torrents,⁴ debido al calado de la apropiación de Llull, como un ejemplo de «simpoesía trascendental». En un ámbito muy distinto, y en fecha reciente, el artista computacional David Link ha creado un programa informático que combina obstinadamente entre ellos los principios y

¹ Así llamaron los hermanos Tomàs y Joaquim Carreras i Artau, 1943 (2001), p. 400, a la confusión interpretativa de la filosofía de Llull y a la dispersión de una imagen fija del filósofo, heredadas de siglos de disputas entre lulistas, antilulistas y pseudolulistas, de las que dan cuenta extensivamente en su «Esbozo de una historia filosófica del lulismo» (*ibid.*, pp. 9-437).

² Pring-Mill 1976; Gayà 1979; Johnston 1987; Bonner – Badia, 1988; Lohr 1988; Badia 1992; Rubio, 1997; Ruiz Simon, 1999; Vega 2002; Bonner, 2007; 2020; Gayà, 2016a; 2016b, son solo algunas de las grandes aportaciones científicas de los últimos cincuenta años dedicadas a la comprensión de la obra filosófica y teológica de Llull.

³ Publicadas póstumamente por L'Avenç en 1908, con prólogo de Miquel dels Sants Oliver, y reeditado en 2007 por Enric Casasses y Agnès Prats, con el título *Perles. L'amic i l'amat. Càntics de Ramon Llull posats en vers* (Verdaguer, 2007).

⁴ Torrents, 2003, p. 24.

términos del *Ars generalis ultima*. El resultado es *MEDITATIONES. A Metaphysical Laboratory* (2016), un libro que se escribe y sobreescribe automáticamente, generando preguntas y respuestas —tal y como aconseja el propio Llull⁵—, desprendidas sin embargo de las premisas conceptuales y espirituales acerca del orden del mundo que constituyen la cosmovisión luliana y dan sentido de entrada a su método de contemplación combinatorio.

Por un lado, la cuestión de la influencia de Llull en la posteridad poética no es nueva en los estudios lulistas. Sus obras llamadas «literarias» vehiculan y muestran la aplicación ejemplar y coherente del método fuera de su contexto estrictamente expositivo⁶ y, por lo tanto, lo ponen a prueba y muestran su potencial persuasivo. Es bien conocido que la expresión literaria tiene para Llull sentido únicamente en la medida en que cumpla esta función didáctica.⁷ Por su propósito contemplativo y misional, por su modelo de lengua llena de occitanismos y neologismos formados por derivación impuesta por las premisas del *Ars*, y por su divergencia temática y estilística respecto a la prosa y poesía posteriores, no hay duda de que la obra de Llull no genera a su alrededor una tradición literaria a la manera de Dante.⁸ Recientes estudios han ampliado sin embargo el foco de la noción misma de «tradición» gracias a una revaloración de la dimensión poética del proyecto filosófico y espiritual luliano.⁹ Tomar en cuenta el lulismo en su plural ramificación creativa (alquímico, algebraico, esotérico, filosófico y literario) puede asistir en la consideración de la actualidad de Llull tal y como desde hace más de un siglo viene reivindicado por poetas y artistas —y, siglos atrás, por un buen número de pensadores heterodoxos y marcadamente imaginativos, como Giordano Bruno o Athanasius Kircher.¹⁰

El objetivo de este capítulo es presentar un ejemplo muy concreto de la historia de la recepción productiva contemporánea de Ramon Llull, y ofrecer así algunos materiales que contribuyan al debate actual acerca de la dimensión creativa de su filosofía, percibida por algunos escritores contemporáneos del último y el presente

⁵ Link, 2018, p. 311. Cf. Llull, 1985, *Ars generalis ultima*, XII, p. 523: «Secunda pars est, uidelicet quod habituet modum et processum huius Artis, tenendo modum textus, ad probandum et soluendum quaestiones peregrinas illo modo, per quem sunt explicatae in texto; sicut unum exemplum, quod per aliud est exemplificatum et declaratum».

⁶ Robert D. F. Pring-Mill, 1976, pp. 313-315; Jordi Gayà, 1979, pp. 129-130.

⁷ Rubio, 1995, p. 96; Badia – Santanach – Soler, 2013, p. 413.

⁸ Badia – Santanach – Soler, 2008, p. 73-80.

⁹ Vega – Weibel – Zielinski, eds., 2018.

¹⁰ El 2012 Adelphi publica en un solo volumen las *Opere Lulliane* de Bruno, «De compendiosa architectura & complemento artis Lullii» (1582), «De lampade combinatoria Lulliana» (1587) y «De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii» (1588), editadas por Marco Matteoli, Rita Sturlese y Nicoletta Tirinnanzi. Se puede acceder al *Ars magna sciendi* (1699) de Kircher desde la Österreichische Nationalbibliothek (<http://data.onb.ac.at/rep/108CCA6E>; última consulta en abril de 2022).

siglo, sobre todo en el sistema cultural catalán. Nuestra vía de acceso serán unos pocos versos de J. V. Foix, poeta que muy a menudo vinculó explícitamente sus indagaciones poéticas con lecciones lulianas e hizo aparecer al filósofo como personaje e interlocutor de sus obras. Con la compañía de los estudios previos acerca de la afinidad del poeta por Llull (Romeu 1996; Bou 2017; Cabré 2020), basados sobre todo en sus artículos en prensa, expondremos algunos elementos de la poética de Foix que permiten describir los aspectos comunes o correspondientes entre el pensamiento de Llull y su método combinatorio de conocimiento y contemplación, y una práctica poética contemporánea con ambición explícitamente investigadora: «L'ambició de la poesia, en aquests anys que intentem d'usdefruitjar, és de satisfer-se ella mateixa com a instrument de descoberta, com a mètode d'investigació».¹¹

2. Acerca de la admiración por Llull

Además de encabezar algunas de sus obras con epígrafes lulianos de procedencia diversa, fragmentos que dan cuenta explícita de una parte de la acción poética de elección y descarte de materiales, Foix conoce la vida de Llull y la asemeja a la vida paradigmática de un poeta. Este elemento es común a otros poetas anteriores, como Verdaguer o Miquel Costa i Llobera, que por razones distintas trazaron un paralelismo entre sus vidas y la del filósofo. La temprana publicación de las *Obras rimadas* de Llull permitió sin duda este acercamiento,¹² que las más veces tenía cariz celebrativo y laudatorio: la recuperación y difusión de los textos de Llull era un hito del renacimiento cultural catalán *in fieri*. Costa procuraba en su poema «Miramar», escrito en ocasión del *Homenage al Beato Raimundo Lull* organizado en Mallorca el 1877, vincular el renacimiento literario e intelectual del momento con el influjo espiritual inmortal de Llull, convertido en águila imponente, del cual se nutrirían los poetas contemporáneos cual «estol d'ànguiles tendres» (v. 149).¹³ Así empieza el poema:

Com l'ànguila que posa son niu damunt l'abisme,

Ahont sos fills nodrintse d'espai y d'heroisme

¹¹ Foix, 1995, p. 9. Citamos «Del real poètic», premio de *Darrer comunicat*, libro de prosas poéticas publicado en 1970. El texto lleva fecha de 1 de junio de 1935 porque es una reelaboración del artículo «Poesia i revolució» publicado en el primer número de *Quaderns de poesia*. Cf. Foix, 1985b, pp. 86-89, 171-174.

¹² Jeroni Rosselló, ed., 1859. Rosselló, apasionado pionero lulista, incluyó obras apócrifas a este compendio, como la alquímica *Cantilena*, llamada aquí «Art de l'alquímia», pp. 305-308. Cf. Rosselló Bover, 2019, p. 75-81.

¹³ Costa i Llobera, 1877, p. 149. El *Homenage* de 1877 está también entre los muchos volúmenes lulistas de la biblioteca personal de J. V. Foix, albergados en la Biblioteca de Catalunya.

Dins la blavor altíssima s'afanyan á volar;
 Així l'Ànima augusta que prop del cel vivia
 Dins les augustes penyes hi va posar un día
 Lo niu de Miramar (vv. 1-6).¹⁴

Verdaguer, por su parte, fue muy efusivo en el prólogo que preparó para las *Perles* en sus alabanzas al *Llibre d'amic e amat*, que consideró combinación perfecta del espíritu del Evangelio y del perfume de la más alta poesía, esto es, de ortodoxia y sinceridad religiosa, y de genio literario: «Fora dels llibres sagrats jo no recordo haver llegida poesia mística més alta i que entrés més esbalaïdora i sobiranament lluminosa en la meva ànima».¹⁵ Más explícito acerca de su personal comunión con Lull fue en los epígrafes a las poesías de *Flors del calvari* (1896), citas del mismo opúsculo luliano que destacan, sobre todo, el desapego ante el mundo material.¹⁶ Aunque el acosmismo no caracterice de ninguna manera a Lull, es obvio que las exhortaciones a la rectitud contemplativa del *Llibre d'amic e amat*, desprendidas de su medio —el mundo mismo, en el que se desarrolla la práctica de la contemplación gracias a la asistencia directa o indirecta del *Ars*— sirven a Verdaguer para vehicular su deseo de trascendencia, en un conato de misticismo posromántico permanentemente frustrado.

A pesar de la relativa precariedad de la recepción luliana, impulsada por la labor de impresión de las *Obres de Ramon Llull* (1906-1950, 21 volúmenes), por las conmemoraciones de efemérides y centenarios —como el de 1877 en Mallorca, el de 1901 en Barcelona, o las celebraciones por el séptimo centenario del nacimiento de Lull, entre 1933 y 1935—, y por los cada vez más numerosos estudios científicos y divulgativos,¹⁷ se dan en las primeras décadas del siglo XX las condiciones materiales para establecer con el filósofo un relación hermenéutica y creativa más sofisticada. Foix lee ávidamente a Lull,¹⁸ colecciona e intenta conseguir volúmenes de las *Obres*, como muestra su correspondencia con el editor Salvador Galmés,¹⁹ comenta en prensa las novedades en el catálogo luliano y lulista, y ensaya síntesis divulgativas del pensamiento de Lull.²⁰

¹⁴ Costa i Llobera, 1877, p. 147.

¹⁵ Verdaguer, 2007, p. 38.

¹⁶ Guilleumas, 1953, p. 95.

¹⁷ Sobre las especificidades del renacimiento lulista en Mallorca y Barcelona entre 1850 y 1935, cf. Carreras i Artau, 1943 (2001), pp. 401-427.

¹⁸ Según Romeu, 1996, p. 28-29, Foix «llegia cada dia [les *Obres*] des dels anys trenta, com a disciplina i atret especialment pel llenguatge, però també pels continguts més pròxims al seu propi pensament i per les seves idees sobre la unitat, la pàtria, la universalitat, el civisme, l'ordre, la intel·ligència, la imaginació, la fantasia, etc.».

¹⁹ Carta de Galmés a Foix en fecha 5-ix-1940 (Galm 1, Fundació J. V. Foix): Galmés comunica al poeta que puede enviarle los siete volúmenes del *Llibre de contemplació* (vv. 2-8), y le pide si le interesan

Los estudios de la recepción lulista de Foix han destacado ya la cuestión de la identificación vital y la reverencia ante Llull como pionero y pináculo de las letras catalanas. Se trataría entonces de un desarrollo coherente de los tópicos acerca del filósofo, tal y como hemos ejemplificado con brevedad en los casos de Verdaguer y Costa, pero que Foix trata de un modo personal y original. Con la expresión «Foll de passió d'unitat» resume Rosselló Bover la mirada del poeta sobre Llull,²¹ que deviene así excesivo amante de Dios, comparable, por cada miembro de la terna, a los surrealistas por su desbridamiento, a los líricos por su enamoramiento, y a los sobrenaturalistas por su esperanza. El poema «Les teves mans, Ramon...» (1935), incluido en el cuarto número de los *Quaderns de poesia*, dedicado por entero a Llull, sintetiza según Cabré «el sentit de l'amor lul·lià, abnegat»:²²

Tanta de llum encega el meu esguard; perdo la veu en la forest dels vostres càntics i, inútilment, els meus genolls doblego a la riba sens fi de l'oceà del vostre amor.

Les vostres mans, Ramon, ardents i salabroses!²³

También ha recibido atención crítica el largo poema «Tota amor és latent...» (1964), en el que la aparición de Llull y del papa Juan XXIII trae —en referencia expresa al Concilio Vaticano II— una esperanza nueva de salud al mundo.²⁴ El principal objeto de discusión ha sido sin embargo el poemario más extenso, complejo y unitario de Foix, *Sol, i de dol* (1947), que es su primer libro de versos —con pie de imprenta de 1936— y está formado por seis partes con un número variable de sonetos (18, 18, 6, 10, 8 y 10), encabezada cada sección por citas de trovadores provenzales, poetas catalanes medievales, *stilnovisti*, Dante o Petrarca, entre otras.²⁵

Josep Romeu expuso con detalle la continuidad poética y política que el poeta veía en la latinidad mediterránea, evocada por las referencias mencionadas y por el

también, de las *Obres*, la *Doctrina pueril* y el *Blaquerna* (vv. 1 y 9, respectivamente). Agradezco a Margarida Trias (Fundació J. V. Foix) que me haya facilitado el acceso a este documento.

²⁰ Gómez i Inglada, 2010, pp. 317-319.

²¹ Rosselló Bover, 2016, p. 53. El autor parte, y no es el único, de la lectura del artículo «Llull, campió universal de la unitat», publicado en *La Publicitat* (18-XII-1934), en el que Foix reseña «Lull champion universal de l'Unité, par inspiration et par tradition» (1934), del lulista Jean Henri Probst, 1935, pp. 130-143, que da cuenta de la filosofía de la unidad como síntesis del ejemplarismo franciscano, el neoplatonismo y la relectura bíblica: «d'axiome “ce qui est en haut est comme ce qui est en bas,” que la Bible exprime simplement per la parole: “Dieu créa l'homme à son image”» (*ibid.*, p. 134). La inclusión de la célebre cita de la alquímica *Tabula smaragdina* ejemplifica la aproximación ecléctica de Probst.

²² Cabré, 2020, p. 93.

²³ Foix, 1935, p. 24. También en el volumen *Poemes esparsos* de la *Obra poètica*, v. XIV (Foix, 1997, p. 187).

²⁴ El poema se encuentra en Foix, 1997, p. 238-240. Cf. Romeu, 1996, pp. 34-36; Cabré, 2020, p. 94: «Comença amb una exhortació paulina, *sui generis*: “Lleveu-vos, drets” [...]»; Castellà Martínez, 2022, para una lectura del poema entendido como forma del pensamiento religioso de Foix.

²⁵ Cf. Carbonell, 1991, pp. 41-44, sobre la organización del libro.

arcaísmo estilístico, que acerca la lengua poética de Foix al provenzal.²⁶ Romeu entiende la «investigación en poesía» como un camino de ascenso hacia la Realidad trascendente, entre lo Raro y lo Insólito, «a l'interior del llenguatge degradat, gastat, dispers, difús i fals», pero que espera hallar una «manera nova i lluminosa» con la que iluminar «dominant, el Verb, entès com a Valor absolut i que comporta la noció del Real, la Veritat, l'Ordre i les altres essencialitats de l'U foixià. De l'U foixià que, com sabem, és la Unitat de Ramon Llull».²⁷

También Enric Bou y Lluís Cabré se han ocupado, amparados por los artículos de Foix, de la centralidad de la noción de «unidad» para comprender esta relación de apropiación. Bou asegura que «li serveix com a fonament del seu sistema d'idees i, doncs, una base de la seva estètica»²⁸. Cabré apunta la relación de esta noción con la «primera intención», con la que Llull somete todo desarrollo del alma humana a la contemplación activa de Dios: «Al servei d'aquest amor universal, Foix hi veu alhora l'escriptura (el verb) i l'acció»²⁹, pero también otras dualidades que Llull parecería resolver y Foix anhelaría poder resolver: «La segona secció [de *Sol, i de dol*] s'obre amb el sonet que li dona títol: “Si pogués acordar Raó i Follia”. És la mateixa dualitat que Foix observava en Llull de manera arquetípica: hi trobava “Seny i follia, Raó i lirisme”».³⁰

3. Un poema de *Sol, i de dol*: «Bru i descofat, i descalç, d'aventura...

Sol, i de dol traza un recorrido en el que Foix pone en boca de la voz poética una expresión de deseo que no cesa aunque halle refugios huidizos en la abstracción mental, en compañía de la amante, o a la vera de Dios. La desorientación es alimentada por la irrupción continua de lo inesperado, lo insólito y lo inexplicable, que llevan al poeta a la transformación permanente. Así, en el soneto «Quatre colors aparien el món», de la primera sección, leemos: «Altre deport no sé, ni vull per a mi; / Bàrbars sé els temps i els anys m'hi fan enclí, / La sang em bull, i el que vull és confús» (vv. 9-11)³¹. La dimensión práctica de la poesía como acto de orientación, junto a la cesura respecto a la tradición loada, son muy presentes en los primeros sonetos, pero no se circunscriben a ellos. También en la plenitud del goce amoroso de la tercera sección se anuncia el deseo

²⁶ Romeu, 1996, pp. 23-42. Foix conrea extensivamente las ideas de «patria», «latinidad», «federalismo» e «imperio», que tienen que ver también con su acción política y, sin embargo, no son ajenas al encaje de Llull en su propio pensamiento. Esta última cuestión requeriría un desarrollo mucho más detallado (cf. Panyella 1989; Veny 2018).

²⁷ Romeu, 1996, p. 37.

²⁸ Bou, 2017, p. 53.

²⁹ Cabré, 2020, pp. 92-93.

³⁰ Cabré, 2020, pp. 96-97.

³¹ Foix, 1985, p. 21.

inmarcesible, la aventura, por ejemplo en «Bufeu, vents seculars —oh, quin brogit—. . .»: «Del segle deu; o del vintè, t'afanyes, / Com jo, per l'U i l'Incert. I vols partir / Per recalar, de nit, en mars estranyes» (vv. 12-14).³² O en «¿A quin vivac en planella perduda. . .», en la última sección, entre los poemas de tono religioso: «El meu desig, però, tothora muda / I els meus afanys són els batecs corals: / La lluna en mar, naixent, m'és dolç trasbals / I els fats nocturns exalt, i qualque buda» (vv. 5-8).³³ Al fin y al cabo, ni en la identificación con la patria literaria expandida, ni en la entrega carnal o religiosa, encuentra Foix refugio ni correspondencia con su deseo, y por ello siente tener vedado el acceso a una imagen fija de sí mismo y del mundo. El propio poeta relacionaba ya su práctica con el fracaso en «Algunes reflexions sobre la pròpia literatura», que serviría de prólogo a *KRTU*, volumen de poesías en prosa publicado en 1932.³⁴ Habla Foix de un «clam de vençut» i un *refoulement*, por cuanto su ingenuo propósito vital era hallar en la poesía realización y liberación:

En llur realització, el clàssic fenomen d'alliberament intel·lectual per l'obra d'art es produeix a la inversa: cada poema nou és un nou element d'intoxicació que reclama d'altres poemes amb imperiosa exigència.³⁵

Con gran conciencia de la unidad de su obra, Foix desarrolla una poetología propia, desplegada con claridad en los versos cuyo objeto es la desorientación misma en tanto que estado propio del poeta. Leamos el quinto soneto de *Sol, i de dol*:

Bru i descofat, i descalç, d'aventura,
En dia fosc, per les platges desertes
Errava sol. Imaginava inertes
Formes sense aura i nom, i llur pintura.

I veia, drets davant llur sepultura,
Homes estranys amb les testes obertes,
Un doll de sang en llurs ombres incertes,
I un cel de nit fent dura llur figura.

Entre sospirs, el seny interrogava
Si veia just: les imatges funestes
¿Eren en mi o en la natura brava?

³² Foix, 1985, p. 61.

³³ Foix, 1985, p.82.

³⁴ Foix, 1983, pp. 5-11. Foix ya publicó la base de este texto en la revista *L'amic de les arts* (31-III-1929).

³⁵ Foix, 1983, p. 9.

I m'ho pregunt encara en mil requestes:
 Les ficcions —i jo en visc!— ¿fan esclava
 La ment, o són els seus camins celestes?³⁶

El tema y la posición de la voz poética son bien claros: el abatimiento solitario y la oposición entre los sentidos y la razón, como sabemos, son constantes del libro —el soneto anterior termina: «Oberts, els ulls són buits; i on va, què vol, / Ni el cuitós sap. I oposem cor i ment!» (vv. 13-14).³⁷ Un epígrafe luliano al inicio del libro, proveniente del *Desconhort*, parece querer establecer con el poema una relación de diferencia: «me n'ané en un boscatge, on estava en plor, / tan fort desconhortat que'l cor n'era en dolor; / mas per ço car plorava hi sentia dolçor».³⁸ Contrasta el dulzor del llanto de Llull con la intoxicación del poeta a la intemperie, incapaz de hallar resolución al conflicto en los límites estrictos de catorce versos, tanto en lo tocante a saciar su deseo como en cuanto al sentido de la poesía.

Hay en el poema sobreabundancia de términos relativos a la visión. Por un lado, apreciaciones atmosféricas como el «dia fosc» (v. 1) y el «cel de nit» (v. 8), que abrigan al resto de metáforas y sitúan a la voz poética entre el día y la noche, en un espacio liminar de significación múltiple, que no es otra cosa que el espacio poético por el que se pregunta el mismo poeta en los tercetos.³⁹ Esta configuración del espacio dificulta percibir el último planteamiento del poeta, «¿fan esclava / La ment, o són els seus camins celestes?», como una dicotomía entre la oscuridad y la luz. En y por las ficciones, una y otra vez —el poemario da cuenta de ello, así como el conjunto de su obra, «en mil requestes»—, Foix intenta sin éxito declarar dominio sobre la visión, asaltada por múltiples variaciones de lo raro. Dos verbos activos y propios de la estética de la visión despliegan su contenido. Por un lado: «Imaginava intertes / Formes sense aura i nom, i llur pintura», y por el otro: «I veia, drets davant llur sepultura, / Homes estranys amb les testes obertes, / Un doll de sang en llurs ombres incertes, / I un cel de nit fent dura llur figura».

³⁶ Foix, 1985, p. 11.

³⁷ Foix, 1985, p. 10.

³⁸ Llull, 1988, p. 97. La cita luliana está acompañada, en Foix, 1985, p. 5, por «No'm clam d'algú qu'en mon mal haja culpa», de Ausiàs March (que sirve de título de la sección), «Totz lo mons no'm parri' us ortz, / Ni mos chans no m'es mai conforz», del provenzal Raimbaut de Vaqueiras, y por «Cosí nel mio parlar voglio esser aspro / Com'è ne li atti questa bella petra, / La quale ognora impetra / Maggior durezza e piú natura cruda» de Dante. Cf. Romeu, 1996, pp. 38-39.

³⁹ Para Hans Blumenberg, 2001, p. 114, la polisemia o multiplicidad significativa (*Vieldeutigkeit*) es condición esencial del objeto poético, y su presencia en el mundo viene dada, por ejemplo, por la proliferación en la poesía de la paradoja y la alegoría. En el «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit», de 1979, el filósofo precisa para la metáfora la condición de la disconformidad o 'contra-dicción' (*Widerstimmigkeit*), una irreductibilidad significativa que, al amparo de Wittgenstein («Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand»), aviva y habilita nuevas formas de relación entre el lenguaje y el mundo (*Ibid.*, p. 194-195).

Los dos cuartetos, por lo tanto, muestran un juego de espejos cuádruple, en el que visión intelectual y visión sensual discurren análogamente entre imágenes de difícil comprensión, formas y figuras con sus dobles respectivos («pintura» y «ombres»), que en ningún caso habilitan el reconocimiento o la comprensión. Los productos de la imaginación son ‘inertes’ y, con aliteración en el original catalán incluida, los del sentido físico de la vista, ‘incierto.’ Marca así el poeta un contraste entre lo imaginado y lo visto, que sin embargo se confunden, precisamente, en las «ficciones». Se refiere Foix de otro modo a lo mismo en el soneto «En tendre prat gaudir el paisatge estricte...» de la segunda sección:

[...]

«I preguntar-me, dubtós, ço que és fecte:

Els senys goluts —olfacte, tacte i ull,

Que em fan el viure gai—, o el nombre cru

I sec, i nu de divina nuesa! (vv. 8-11).⁴⁰

Al deseo confuso se suman la vista y la imaginación confusas, pero la primera pregunta de la voz poética en el soneto que nos ocupa es la que guía la investigación: «les imatges funestes / ¿Eren en mi o en la natura brava?». De punta a punta del libro ensaya Foix una respuesta, no a la posibilidad de llevar a término el anhelo de correspondencia y encaje de la personalidad en el mundo hasta devenir transparente, propósito fracasado, sino al sentido de desenvolver su fracaso en la poesía, esto es, por medio de imágenes inertes e inciertas que atestiguan su ambición de unidad. Así, «Quatre colors aparien el món...», cuyo primer terceto hemos citado arriba —en él Foix se inclinaba con deportividad experimental hacia la confusión que lleva la sangre a hervir—, concluye con la admiración por la permanencia de los maestros antiguos, y la elección de una vía propia: «Oh Rafael, entre tots el Diví; / Brueghel, però, i Bosch, eterns i durs! / Davant la mar el meu goig és l’art clus» (v. 12-14).⁴¹ Y también en referencia a su poesía, en uno de los últimos sonetos del libro: «Amb cants obscurs els cels obscurs exalç» (v. 9).⁴²

Porque los tiempos son bárbaros son funestas las imágenes, en uno mismo y en la naturaleza. Lo nuevo y lo viejo exaltan y enamoran a Foix, y tanto la medida dictada por la mente como la expansión sensual le atrapan por igual, le encadenan y pavimentan al mismo tiempo su investigación. Este es el carácter de sus ficciones, mezcla de lo sensual y lo intelectual, de lo vivido y de lo imaginado, donde se reúnen sin disolverse lo visto y lo inventado, correspondientes por su oscuridad con la

⁴⁰ Foix, 1985, p. 33.

⁴¹ Foix, 1985, p. 21.

⁴² Foix, 1985, «A l’endeví vaig per falsa drecera...», p. 84.

oscura realidad. En distintos ensayos, Foix describe para la poesía un ámbito propio de la realidad, sin desgajarla de ella ni asimilarla a una contrapuesta realidad «verdadera». Desprecia, eso sí, todo reduccionismo de la realidad a lo meramente fáctico, que concibe como triste y móvil, y termina por apuntar a una noción, la de «realidad integrada», que se compone de las contradicciones y desencajes que anhela resolver, pero que solo puede verbalizar herméticamente en cantos oscuros.⁴³ Al final de «Algunes reflexions sobre la pròpia literatura», Foix rompe la dicotomía entre fracaso y dominio por vía de una resignación que no es otra cosa que compromiso con las ficciones: «Dins aquesta vasta cambra dels mals endreços, on molts de nosaltres hem de viure, no és estrany que el “desordre” sigui, encara, l’únic ordre possible».⁴⁴

Podemos releer ahora el desconsuelo de Llull que encabeza *Sol, i de dol*. Foix desea la eternidad de la dulzura que mece al filósofo incluso en su peor momento, es decir, la posibilidad abierta de la realización de la Unidad. Aunque no quepa el consuelo en el camino de la intoxicación poética, Foix equipara su dolencia a la lulliana porque mide con ella su carácter común de poetas: ante toda frustración o humillación, y ante la posibilidad misma del martirio, Llull adquiere un compromiso para con la práctica y difusión universal del *Ars* que Foix loa permanentemente. El poeta destaca del filósofo, además su su locura de pasión de unidad, «su inagotado darse»,⁴⁵ que lo asemeja a Dante y a todos los grandes poetas.

La investigación en poesía, búsqueda y comunicación de la «realidad integrada», se traduce en la obra de Foix en la práctica de la proliferación de las imágenes desordenadas e inverosímiles de un mundo desordenado e inverosímil, es decir, de lo real poético en tanto que real. Foix experimenta de este modo con todos los materiales al alcance, y será al final de su vida, ya ciego, al dictar su última prosa, *L'estació*, cuando Llull aparecerá ante sus ojos para confirmarle aquello que siempre supo, pero que nunca quebró su férreo deseo de unidad: «Sempre fareu tard».⁴⁶ Llull sintió fracasados numerosas veces sus esfuerzos por difundir el *Ars* como método de enseñanza y conversión, pues su método requería la memorización, habituación y práctica de una forma combinatoria y analógica del pensamiento nada convencionales. El filósofo adaptaba y desplegaba su método en todos los lenguajes y géneros a su alcance, y al hacer dialogar a la pimienta y la rosa en el «Arbre exemplifical» del *Arbre de ciencia* para exponer el

⁴³ Foix, 1995, pp. 5-11.

⁴⁴ Foix, 1983, p. 11.

⁴⁵ Foix, 1985b, p. 264 : «El seu inesgotat “donar-se”: fons comú dels més grans poetes», en el artículo «El poeta Llull» (*La Publicitat*, 5-XII-1935).

⁴⁶ Foix, 1996a, p. 66. En una onírica estación de trenes «hi sojornava un home amb despulles de deixalles d'ermità, barballarg i peunú. Va donar-me un paperot, on en lletres de difícil entendre deia: “Sempre fareu tard”».

funcionamiento de su teoría elemental, pavimentaba con metáforas insólitas los caminos de la mente.

La comunicación fructífera consistía para Llull, como señala Rubio, en la recta movilización de todas las facultades del alma en coordinación y al unísono, para hallar la verdad en el lenguaje y habilitar la contemplación de Dios.⁴⁷ La literatura, con sus ejemplos y metáforas, se sometía a esta forma nueva de pensar y de hablar, y habilitaba modos persuasivos de relación de lo distinto entre sí. En la naturaleza —que significa ella misma la bondad, grandeza o eternidad divinas—, en los elementos que componen cada ser, en los seres concretos, o en las especies, es donde el método de Llull se apoyaba a menudo para alcanzar *per analogiam* las verdades más sutiles del mundo ordenado.⁴⁸ Foix halló en el *Fèlix* una síntesis enigmática de la unicidad plural de la cosmovisión luliana que se adecúa a la eterna e igual actividad de los atributos de Dios en el mundo. La novela encadena con sus metáforas, ejemplos y pequeñas ficciones narrativas el decurso del aprendizaje del protagonista, abierto siempre a dejarse maravillar por la realidad y por la ficción. Del *Fèlix* extrae Foix uno de los dos epígrafes lulianos con los que encabeza *Les irrealis omegues* (1949), una selección de trece poemas en distintos metros y formas, escritos casi todos durante los años treinta. La cita es, también, un nuevo ensayo de respuesta a las preguntas del soneto «Bru i descofat, i descalç, d'aventura...», y dice así: «On pus scura és la semblança pus altament entén l'enteniment que aquella semblança entén».⁴⁹

La oscuridad expositiva luliana es concordante tanto con la naturaleza de la materia expuesta, como con el esfuerzo requerido para comprenderla —la mencionada movilización aunada de todas las facultades en la recta intención—, y además excita al entendimiento y le asiste en la práctica contemplativa que habilita Llull en sus textos, filosóficos o literarios.⁵⁰ André Breton también se asomó a la obra de Llull —en su caso, al *Ars brevis*—, y comparó en *Le surréalisme et la peinture* (1928) los fotogramas de Man Ray con las figuras del *Ars* por cuanto halló en el heterodoxo método de Llull un precedente de la revelación de la nueva conciencia propuesta por la revolución surrealista.⁵¹ Hasta dos veces citó la definición luliana de *Umbra*: «L'ombre est l'habitude de la privation de la

⁴⁷ Rubio, 2018, p. 147.

⁴⁸ Vega, 2018, p. 214.

⁴⁹ Foix, 1987, p. 5. Proviene del capítulo «Que es angel?» (2, 14), en Llull, 2011, p. 149, en el que el ermitaño interlocutor de Fèlix confiesa que conscientemente recurre a «aytals semblançes per ço que vostre enteniment exalçats ha entendre, cor on pus escura es la semblança pus altament enten l'enteniment que aquella semblança enten».

⁵⁰ Santanach, 2015, pp. 339-350.

⁵¹ Breton, 1965, pp. 31-32.

lumière»,⁵² y depositó en el hábito de oscuridad la expectativa del despertar a un mundo nuevo.

En este punto se encuentran a distancia máxima los propósitos del surrealismo parisino y los de Foix, que se interesó por la vanguardia e imitó sus procedimientos tanto como imitó a los trovadores provenzales. De Llull encontró en cada lectura un compromiso inquebrantable para con su práctica, el *Ars*, incluso o sobre todo en aquellos textos en los que su funcionamiento no se hace explícito. Admirador del espíritu que pudo inventar un mecanismo combinatorio capaz de trazar la relación unitaria del mundo, y de inventar también miles de ejemplos, metáforas, fábulas y ficciones desde donde pensarla, la recepción luliana de Foix es compleja y profunda: existencial, estética y también poética. No en vano, Foix se compromete con una práctica que asemeja con un lento, difícil y frágil movimiento —por imágenes funestas— hacia las cosas del mundo en su concreción, y lleva a cabo así una forma de asentimiento ante la textura unitaria de la realidad. En «És per la Ment que se m'obre Natura...», en *Sol, i de dol*, la apertura se halla solo en la práctica poética, concreta y material: «Del bell concret faig el meu càlid joc / A cada instant, i en els segles em moc / Lent, com el roc davant la mar obscura».⁵³ De mil modos reformula Foix el mismo y único propósito de su poesía, como muestra en «A ple sol contemplàvem el joc de cossos», de *Les irrealis omegues*, enamorado y vibrante: «Tu i jo, pastors de sol en espais litogràfics, / Obrirem als ramats les cledes onejants / I petjarem, ullats, aigües i mars intàctils».⁵⁴

4. Conclusión

Foix fue investigador de lo plural, lo cambiante y lo increíble, y si las imágenes que usa para describir su tarea tienen que ver tanto con lo onírico («És quan dormo que hi veig clar» és posiblemente su verso más conocido) como con el imaginar, el mirar y el caminar,⁵⁵ es porque en cierta medida respalda su propio «art *clus*» en la lección luliana citada en *Les irrealis omegues*, y reconoce en su apuesta estética una correspondencia mínima entre los objetos poéticos y la realidad, precisamente a causa de su común naturaleza oscura e incomprensible, que permite la exploración

⁵² Breton, 1965, p. 32. Además de en *Le surréalisme et la peinture*, Breton – Éluard, 1991, p. 19, incluyeron la definición luliana en la entrada correspondiente del *Dictionnaire abrégé du surréalisme* (1938).

⁵³ Foix, 1985, p. 24.

⁵⁴ Foix, 1987, p. 69.

⁵⁵ Gaston Bachelard (1960, pp. 132-135) entiende que sueño, imaginación y creación se unen en la *conscience étincelante* de los poetas, que renuevan en cada poema su *cogito* particular por imágenes concretas, reales y sin embargo abiertas.

de la realidad integrada. Esta es la obstinada pulsión de unidad que Foix enfatiza en sus artículos, que anhela para sí y que le permite identificarse con Llull.

Aunque sostenga que su ejercicio poético es testimonio de un fracaso, la concatenación inconclusa de poesías y prosas que describen lo insólito y raro del mundo, junto a lo anodino y lo anecdótico, aparece como modo alternativo de conocimiento de la realidad, quizá más disperso, pero más adecuado a sus objetos. Foix queda ahí permanentemente en tensión, entre el deseo insaciable de unidad y la inescapable fragmentariedad de su arte y del mundo, y lo que obtenemos es una descripción interminable, aunque concreta, de los objetos de realidad, indisolublemente unidos a ella, puesto que esta es inquebrantable aun cuando sentidos y mente parezcan contradecirse, y aun cuando un vulgar concepto de realidad inmediata quiera imponerse como realidad única.

Estas notas acerca de la recepción luliana de Foix han mostrado una vía de acceso a Llull que se abre, por un lado, gracias al conocimiento cada vez más preciso de la función de las formas literarias en el conjunto coherente del proyecto vital luliano, es decir, del *Ars* como método práctico de contemplación y descubrimiento de la verdad activa y co-implicada de las virtudes de Dios en el mundo. Por otro lado, el gesto de los poetas y artistas contemporáneos al incorporar a Llull entre sus referencias al alcance puede ir mucho más allá de la proyección simbólica hacia los orígenes de una tradición literaria o del modo de expresión combinatorio.

Foix relaciona con la unidad la proliferación de semblanzas oscuras, es decir, la intoxicación que no altera sus firmes ambiciones de exploración de la realidad integrada, y reconoce la debilidad y fragilidad de su materia de trabajo, las palabras. Al asumir como misión de los poetas el descubrimiento y conocimiento de lo permanente desde la realidad poética, el reconocimiento de Llull como poeta indica también la consideración de la dimensión creativa de su método. Foix parte sobre todo de las llamadas obras «literarias» de Llull, es decir, de los productos imaginativos derivados de la aplicación de los principios del *Ars* a los formatos más idóneos para su difusión universal. Recorrer el camino inverso trazado por el poeta hacia el núcleo del pensamiento de Llull, impulsado por sus propias inquietudes y por la interlocución que despliega con el filósofo, da cuenta de la dimensión práctica y creativa del *Ars*, que en su afán por *trobar* —«cantar», «hallar», «producir»— la verdad genera un sinfín de metáforas que describen pero no agotan el Misterio, abierto y significativo aún para los poetas.

Bibliografia

- BACHELARD, Gaston, *La poétique de la rêverie*, Paris: Gallimard, 1960.
- BADIA, Lola, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona: Quaderns Crema, 1992.
- BADIA, Lola – SANTANACH, Joan – SOLER, Albert, «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», en *Els Marges*, v. 89, 2009, pp. 73-90.
- , «Ramon Llull» en *Història de la Literatura Catalana. Literatura medieval (I). Dels orígens al segle XIV*, dir. de Lola Badia, Barcelona: Enciclopèdia Catalana – Barcino – Ajuntament de Barcelona, 2013, pp. 377-476.
- BLUMENBERG, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. de Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- BONNER, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden – Boston: Brill, 2007.
- , *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús. Suplement*, Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2020.
- BONNER, Anthony – BADIA, Lola, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona: Empúries, 1988.
- BOU, Enric, «Llull llegit per Xènius i J. V. Foix: “homenatge filial” a un “sempre vivent” en *eHumanista/IVITRA*, v. 11, 2017, pp. 47-59.
- BRETON, André, *Le surréalisme et la peinture* («Nouvelle édition revue et corrigée. 1928-1965»), Paris: Gallimard, 1965.
- BRETON, André – ÉLUARD, Paul, *Dictionnaire abrégé du surréalisme*, Paris: José Corti, 1991.
- BRUNO, Giordano, *Opere Lulliane*, dir. de Michele Ciliberto, ed. de Marco Matteoli – Rita Sturlese – Nicoletta Tirinnanzi, Milán: Adelphi, 2012.
- CABRÉ, Lluís, «Apunts sobre Ramon Llull i J. V. Foix (1933-1938)» en *Studia Lulliana*, v. 59, 2020, pp. 89-98.
- CASTELLÀ MARTÍNEZ, Sergi, «El *Ars* de Llull y la pràctica literaria de dominio de la contingència, a partir de una poesia de J. V. Foix» en *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, v. XIII, 2021, pp. 73-100.
- COSTA I LLOBERA, Miquel, «Miramar» en AAVV, *Homenaje al Beato Raimundo Llull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar*, Palma: Pedro José Gelabert, 1877, pp. 147-151.
- FOIX, J. V., «Les vostres mans, Ramon...» en *Quaderns de Poesia*, 4, 1935 (novembre), p. 23.
- , *KRTU (Obra poètica, II)*, ed. de Jaume Vallcorba, Barcelona: Quaderns Crema, 1983.
- , *Sol, i de dol (Obra poètica, III)*, ed. de Jaume Vallcorba, Barcelona: Quaderns Crema, 1985a.
- , *Obres Completes, v. 4: Sobre literatura i art*, ed. de Manuel Carbonell, Barcelona: Quaderns Crema, 1985b.
- , *Les irrealis omegues (Obra poètica, IV)*, ed. de Jaume Vallcorba, Barcelona: Quaderns Crema, 1987.
- , *Darrer comunicat (Obra poètica, XI)*, ed. de Jaume Vallcorba, Barcelona: Quaderns Crema, 1995.

- , *Cròniques de l'ultrason. L'estació (Obra poètica, XIII)*, ed. de Jaume Vallcorba, Barcelona: Quaderns Crema, 1996.
- , *Poemes esparsos (Obra poètica, XIV)*, ed. de Jaume Vallcorba, Barcelona: Quaderns Crema, 1997.
- GAYÀ, Jordi, *La teoria luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma: s. n., 1979.
- , *De la comprensió a la contemplació. La teologia del beat Ramon Llull*, Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2016a.
- , «Adscripció de la teologia trinitaria de Ramón Llull a la escuela franciscana» en *Estudios Franciscanos. Volumen homenaje al Beato Ramón Llull en el VII centenario de su muerte (1316-2016)*, v. 116, 2016b, pp. 485-520.
- GÓMEZ I INGLADA, Pere, *Quinze anys de periodismo: les col·laboracions de J. V. Foix a La Publicitat (1922-1936)*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2010.
- GUILLEUMAS, Rosalia, *Ramon Llull en l'obra de Jacint Verdaguer*, Barcelona: Barcino, 1953.
- JOHNSTON, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- LINK, David, «About the Miniatures and *Meditationes*» en *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. de Amador Vega – Peter Weibel – Siegfried Zielinski, Minneapolis: Minnesota University Press, 2018, pp. 311-312.
- LLULL, Ramon, *Opera latina (128). Ars generalis ultima (Raimundus Lullus Opera Latina, v. XIV)*, ed. de Alois Madre, Turnhout: Brepols, 1986.
- , 1988, «Lo desconhort» en *Poesies*, ed. de Josep Romeu i Figueras, Barcelona: Enciclopèdia Catalana, pp. 95-141.
- , 2011, *Llibre de meravelles. Volum I: llibres I-VII (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, v. X)*, ed. de Lola Badia – Xavier Bonillo – Eugènia Gisbert – Anna Fernández Clot – Montserrat Lluch, Palma: Patronat Ramon Llull.
- LOHR, Charles, «Metaphysics» en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. de Charles B. Schmitt – Quentin Skinner – Eckhard Kessler, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 537-638.
- PANYELLA, Vinyet, *J. V. Foix: 1918 i la idea catalana*, Barcelona: Edicions 62, 1989.
- PRING-MILL, «Els Recontaments de L'Arbre Exemplifical de Ramon Llull: La Transmutació de la Ciència en Literatura» en *Actes del I Col·loqui internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Cambridge 1976*, Oxford: Dolphin Books, 1976, pp. 311-323.
- PROBST, Jean Henri, «Lull champion universal de l'Unité, par inspiration et par tradition» en *Miscel·lània Lul·liana. Homenatge al B. Ramon Llull en ocasió del VII Centenari de la seva naixença*, Barcelona: Estudios Franciscanos, 1935, pp. 130-143.
- RUBIO, Josep Enric, *Literatura i doctrina al Llibre de Contemplació de Ramon Llull*, Valencia: Saó, 1995.
- , *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'art lul·liana*, Valencia – Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- , «The Act of Communicating: Language and Meaning in Ramon Llull» en *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. de Amador Vega – Peter

- Weibel – Siegfried Zielinski, Minneapolis: Minnesota University Press, 2018, pp. 138-148.
- ROSSELLÓ BOVER, Pere, *Ramon Llull en la literatura contemporània*, Palma: Lleonard Muntaner, 2016.
- , «Les edicions lul·lianes de Jeroni Rosselló» en AAVV, *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX*, Palma: Lleonard Muntaner, 2019, pp. 75-104.
- RUIZ SIMON, Josep M., *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona: Quaderns Crema, 1999.
- TORRENTS, Ricard, *De Llull a Verdaguer i de Verdaguer a Llull, o La Simposia transcendental*, Palma: Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 2003.
- VEGA, Amador, «Imperceptible Analogy in Art. The Forest Metaphors of Ramon Llull and Perejaume» en *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. de Amador Vega – Peter Weibel – Siegfried Zielinski, Minneapolis: Minnesota University Press, 2018, pp. 203-222.
- VEGA, Amador – WEIBEL, Peter – ZIELINSKI, Siegfried, eds., *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, Minneapolis: Minnesota University Press, 2018.
- VENY-MESQUIDA, Joan R., «Com si cap literatura exterior existís»: formes de la identitat en l'obra de creació de J. V. Foix» en *Zeitschrift für Katalanistik*, v. 31, 2018, pp. 99-110.
- VERDAGUER, Jacint, *Perles. L'amic i l'amat. Càntics de Ramon Llull posats en vers*, ed. de Enric Casasses y Agnès Prats, Barcelona: Selecta, 2007.

66. RAYMOND LULLE AU XXÈME SIÈCLE :
LE GRAND ART D'UNE CINÉTIQUE LUMINEUSE

DOMINIQUE DE COURCELLES

Université de Paris Sciences Lettres – École normale supérieure/CNRS

A Pierre Vasarely, président de la Fondation
Vasarely

1. Introduction

Théoricien du sacré, des mythes et des mystères, l'historien des religions Mircea Eliade a exposé dès les années 1950 l'hypothèse selon laquelle, après la mort de Dieu annoncée par Nietzsche dès 1880, le sacré se trouvait désormais caché dans l'art contemporain, non pas que les artistes fussent croyants mais parce qu'ils développaient dans leurs créations artistiques des recherches de sens qui consistaient en de véritables comportements religieux.¹ Eliade donnait l'exemple de l'artiste Constantin Brancusi, capable de créer une colonne qui, telle un *axis mundi*, associe la terre avec le ciel. Plus tard, Mark C. Taylor dans *Desfiguring* s'est déclaré convaincu que « certain developments in contemporary art and architecture provide untapped resources for religious reflection ».² Je me propose d'examiner ici comment, dans la seconde moitié du XXème siècle, l'« art » philosophique et théologique de Raymond Lulle qui se présente toujours investi d'une mission divine a trouvé de nouvelles et inattendues déclinaisons aussi bien dans l'explicite *Monument a Ramon Llull* réalisé en 1976 dans le ciel ensoleillé de l'abbaye de Montserrat par Josep Maria Subirachs (1927-2014) que dans l'art cinétique de Victor Vasarely (1906-1997), découvreur d'élévation et d'infini dans la lumineuse Provence.

2. L'illumination de Randa et l'échelle lullienne de l'entendement

Toute l'œuvre de Raymond Lulle (1232-1316) est orientée vers la conversion universelle du monde, en accomplissement de la conversion produite en lui par la vision cinq fois répétée du Christ crucifié. Sans jamais cesser de conjuguer les raisons nécessaires et la foi, marqué par l'illumination sur la montagne de Randa,

¹ Eliade, 1953.

² Taylor, 1992, p. 5.

Lulle aspire à la contemplation parfaite qui allie don de Dieu – l’illumination par le Père des lumières – et reconnaissance intelligente de sa vérité – la science nécessaire – selon un mouvement ascendant et descendant.³ Le récit qu’il donne de son illumination de Randa, qui a lieu vers 1272, est très significatif :

Raimundus ascendit in montem quemdam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi. In quo, cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium.⁴

Et il précise dans le *Cant de Ramon* composé vers 1300 : « Enfre la vinya e el fenollar/ amor me pres, fê-m Déus amar... Novell saber hai atrobat ». ⁵ Alors qu’il est couché « entre la vigne et le fenouil », ébloui de soleil, en regardant le ciel au-dessus de la mer brillante, Dieu « illumine subitement son esprit » et lui donne à voir un Art, « nouveau savoir » destiné à découvrir la vérité. Raymond Lulle peut alors descendre de la montagne et écrire l’application de la doctrine, qu’il a déjà développée vers 1264 dans le *Llibre de Contemplació*, au sein d’un art destiné à découvrir la vérité – ce sera l’*Ars inventiva veritatis*, achevé vers 1289 – et poursuivre sa mission.

Cet Art est combinatoire, c’est-à-dire qu’il combine trois figures générales pour en faire naître une élévation vers la vérité, qui est la vérité divine. Ces figures sont le cercle, avec les dignités divines manifestées dans la matière du monde autour de la figure A, le triangle avec la nature spirituelle de la réalité autour de la figure T, plus tard le carré avec la série des quatre carrés inscrits dans un cercle autour de la figure S comme retour de l’âme vers l’unité par la vie contemplative⁶. De cette organisation géométrique de la réalité, il s’ensuit que l’univers est une grande chaîne d’êtres ou échelle des créatures, ce qui est l’idée centrale de la cosmologie néoplatonicienne. L’élaboration de l’*Ars* s’inscrit ainsi dans une cosmovision dont Robert Pring-Mill a bien défini le centre, à savoir la « escala de las criaturas » qui répond à trois idées essentielles : l’idée de l’ordre ou disposition formelle – *forma* est liée à *ordenament*, c’est-à-dire un système géométriquement ordonné du monde –, l’idée de la hiérarchie – ou *modus* ou *manera* – de l’Être ou des êtres, une vision de la création comme étant constituée d’une série de plans superposés qui, tous, reflètent l’original divin et ont une relation d’analogie entre eux.⁷ Il y a relation de proportion et de concordance, d’image

³ Lulle, 1980, p. 274.

⁴ Lulle, 1980, p. 280: Il gravit ensuite une montagne non loin de sa demeure pour être plus libre d’y contempler Dieu. Il n’y avait pas encore huit jours qu’il était là qu’un beau matin, alors qu’il regardait intensément le ciel, le Seigneur illumina soudainement son esprit, en lui montrant la forme et la manière de faire le livre, dont il a été question plus haut, contre les erreurs des infidèles.

⁵ Lulle, 1928, p. 30.

⁶ Les figures A et T sont révélées à Lulle sur la montagne de Randa. La figure S est plus tardive.

⁷ Pring-Mill, 1991, p. 53. Figures établies par Robert Pring-Mill, pp. 59-61.

et de ressemblance, entre les divers degrés de l'échelle, ce qui donne la possibilité de monter jusqu'au Créateur dans une ascension à travers l'analogie de l'être. Telle est déjà l'idée essentielle de l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure en 1259, peu d'années avant la conversion de Raymond Lulle.

Ce parcours ontologique est l'activité principale du philosophe, selon Raymond Lulle. Il écrit dans l'*Arbor Scientiae* de 1295-1296 : « Philosophus veritatem rerum scire diligit... et eius investigatio consistit in ascendendo et descendendo ex causis superioribus ad inferiora, et de inferioribus ad superiora, et in effectibus illarum habet cognitionem ex ipsis ».⁸

Vers 1325, un disciple de Lulle, Thomas le Myésier (+1336), chanoine-médecin d'Arras, réalise un résumé de l'*Ars brevis* (1308) de Raymond Lulle dans un *Electorium* (Paris, BnF, ms. Lat. 15450) bientôt célèbre, copié en totalité ou en partie comme dans l'*Electorium parvum seu Breviculum* (Bibl. de Karlsruhe, ms. Sanct Peter, perg. 92), dont Thomas lui-même a établi le texte et les images illustrant la vie de Raymond Lulle. La quatrième miniature du *Breviculum* représente l'illumination de Randa, suivie de l'écriture et l'enseignement du livre. Lulle y remercie Dieu de lui avoir fait la grâce de lui montrer « principia substantialia et accidentalia omnium rerum »⁹ et de lui avoir enseigné comment « ex illis duas figuras facere ».¹⁰ Il s'agit ici des deux figures A et T de l'*Ars inventiva veritatis*. La figure A est une figure circulaire qui comprend les neuf principes substantiels ou dignités divines, reflétées dans toute la création. Les principes accidentels ou relatifs, établissant les analogies ou correspondances entre les dignités divines et l'univers créé, forment la figure triangulaire T. Lulle fait correspondre à ces dignités des lettres qui vont de B à K. La première lettre est absente, parce qu'elle représente l'aspect caché de Dieu, le *En Soph*. L'Art lulliste se caractérise par l'utilisation des lettres de l'alphabet combinées à des figures géométriques afin de démontrer la vérité par « différence, concordance, contrariété » dans tous les domaines du savoir.¹¹

Dans la cinquième miniature du *Breviculum*¹² il est significatif que Thomas ait choisi de représenter la doctrine lullienne au moyen de deux échelles qui entourent Raymond Lulle. Les neuf philosophes au côté gauche de l'image incarnent les neuf doutes que les neuf réalités objectives de l'univers peuvent faire naître, comme l'explique la légende de l'illustration. On voit ces dernières étagées sur l'échelle de

⁸ Lulle, 2000, p. 247 : Le philosophe aime connaître la vérité des choses... son investigation consiste en l'ascension et la descente à partir des causes supérieures vers les inférieures, et des inférieures vers les supérieures, et il a la connaissance de ces dernières grâce à leurs effets.

⁹ Les principes substantiels et accidentels de toutes choses.

¹⁰ Le Myésier, 1990, p. 15 : Faire deux figures avec elles.

¹¹ Yates, 1999.

¹² Raymond Lulle – Thomas Le Myésier, *Electorium parvum seu Breviculum*, Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Codex St Peter, perg. 92, f. 5, vers 1320.

gauche ; la neuvième, *Deus*, est tout au sommet de l'échelle, séparée des autres réalités par un vide. A l'aide de la seconde échelle, Lulle fait la démonstration des neuf principes absolus et des neuf principes relatifs qui permettent d'accéder au sommet de la tour de la foi. Mais, précisément, la méthode de l'Art lullien ne conduit pas plus loin que les créneaux de la tour où l'on voit la Trinité dans l'espace infini d'une mandorle céleste soutenue par deux anges. C'est au moyen de la corde de la grâce tendue par Dieu d'en haut que l'entendement ailé, suivi par la mémoire, la volonté et les vertus, peut s'élever vers Dieu et espérer accéder à l'espace et au temps divins. C'est ainsi que les deux échelles qui encadrent le philosophe et théologien mystique, condition de son élévation lumineuse, véritables opérateurs d'une ontologie dynamique, sont comme les montants de la porte qui donne accès à l'espace divin, infini.

On est ici dans la ligne du songe de Jacob : « Et voici, une échelle était appuyée sur la terre, et son sommet touchait au ciel. Et voici, les anges de Dieu montaient et descendaient par cette échelle » (Genèse 28, 12).

C'est bien cette verticalité que Raymond Lulle, revenant de Gênes par Marseille et la Provence, avant de se fixer quelque temps à Montpellier, décline sous la forme d'une échelle de l'intelligence ou entendement dans son *Liber de ascensu et descensu intellectus*, composé à Montpellier en 1304, dans la ligne de la *Lògica nova*, écrite d'abord en catalan à Gênes en 1303 puis traduite en latin à Montpellier en 1304. La *Lògica nova* contribue à étendre et appliquer les principes de l'Art lullien à toutes les sciences et constitue l'ultime forme de l'*Ars magna*, à la base d'une unification possible systématique de tous les arts et de toutes les sciences. Le *Liber de ascensu et descensu intellectus* décrit les degrés de la connaissance que l'on peut monter ou descendre sur une échelle mystique qui mène vers Dieu. Il s'agit de passer du sensible à l'intelligible, du visible à l'invisible, de progresser de la nature créée vers l'infini de l'espace et du temps, l'Incréé, l'Un, comme cela est déjà décrit dans le *Llibre de contemplació*, premier ouvrage de Raymond Lulle vers 1264,¹³ comme cela est longuement proposé dans l'*Arbre de Ciència* vers 1295. L'ascension vers Dieu est le résultat d'un apprentissage et d'un exercice. L'échelle permet cet apprentissage, cependant que c'est la grâce divine qui, seule, peut dynamiser les trois puissances de l'âme raisonnable, la mémoire, l'entendement et la volonté. Mais des trois, c'est l'entendement qui est le plus proche de Dieu, comme le signifie cet aphorisme du mystique *Libre d'amic e amat* de Raymond Lulle: « Oïa l'amic paraules de son amat, en les quals lo veïa son enteniment » (v. 334). C'est ainsi que, dans l'œuvre lullienne, l'*escala de l'enteniment* constitue un motif majeur. Il est remarquable que, faisant suite dans l'édition valencienne de 1512 au texte du *De*

¹³ Llinarès, 1987, pp. 155-167.

nova Logica (València, Jordi Costilla, 1512), le texte du *Liber de ascensu et descensu intellectus*, édité pour la première fois, est illustré par une gravure qui montre, sous un soleil rayonnant, l'échelle de l'ascension et de la descente avec des degrés qui sont les différents êtres de la création.

« La ligne infinie est l'exemplaire de toutes les figures qui peuvent se faire avec des lignes, parce que la ligne infinie est un acte infini, c'est-à-dire la forme de toutes les figures qui peuvent être formées », explique Nicolas de Cues (1401-1464), grand lecteur et interprète de la pensée lullienne au XV^{ème} siècle. C'est pourquoi chaque degré, comme chaque triangle, rectangle, carré, polygone, parallépipède, cube ou sphère, coïncide avec l'infini, « maximum avec lequel coïncide le minimum ».¹⁴ Ainsi au principe de l'ouverture vers l'infini est la matière géométrisée et illuminée. L'organisation géométrique du monde créé ouvre par degrés vers l'infini de la demeure rêvée. En donnant à identifier les degrés de l'*ascensu et descensu intellectus*, l'artiste Raymond Lulle unit son Art à l'infini.

3. La représentation de l'Escaleta de l'Enteniment dans le Monument a Ramon Llull de Josep Maria Subirachs

Ouvert sur l'espace infini du ciel, ce qui rappelle évidemment, dans l'image du *Breviculum*, le vide figuré avant Dieu dans l'échelle du côté gauche et le bleu de la mandorle sur lequel se détache la Trinité au-dessus de l'échelle du côté droit et de la tour de la foi, le *Monument a Ramon Llull* du sculpteur Subirachs évoque dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, tant par la distribution des blocs que par sa verticalité, l'ascension suggérée des siècles auparavant par Raymond Lulle vers l'invisible cité céleste et divine.

Arrivé dans les années 60 à Montserrat, Josep Maria Subirachs y a développé peu à peu une œuvre qui s'accorde parfaitement, d'une part avec les magnifiques paysages de terre, de pierre et de ciel de cette montagne qui domine la Catalogne vers les Pyrénées et, d'autre part, avec la sacralité ancienne exprimée par l'histoire du monastère. Convaincu, à la suite du sculpteur britannique Henry Moore, que l'architecture et l'art sont intimement liés à la nature, Subirachs s'intéresse alors à l'art informel, ou informalisme, qui permet d'instaurer ce qu'il dénomme des « non-formes », capables de projeter des sensations et de susciter des sentiments « autres ». Il s'agit pour lui de rendre expressive la matière ou la texture en récusant toute narrativité.¹⁵ Après la *Creu de Sant Miquel* de 1962, enclose comme un cristal de pierre lisse et claire entre deux pierres de travertin, et la figure de *Sant Domènec* de

¹⁴ Nicolas de Cues, 2011, p. 91.

¹⁵ Subirachs, 1988, pp. 90-91.

1970, composée de huit blocs de travertin sur lesquels se détachent à différents niveaux le visage du saint, sa main sur le livre, un rosaire et un lys, Subirachs crée en 1976, sur l'une des plus belles terrasses du monastère, un *Monument a Ramon Llull* en béton. Cette œuvre d'hommage à Raymond Lulle lui a été commandée par la Diputació provincial de Barcelone, désireuse d'inscrire l'emblématique philosophe catalan dans un lieu éminemment symbolique de la Catalogne. Il s'agit d'une composition en neuf blocs parallélépipèdes qui se déploient en une spirale ascensionnelle et dont le dernier bloc est un cube. L'œuvre est destinée à représenter l'*Escala de l'enteniment* selon laquelle l'être humain doué d'entendement accède à Dieu en gravissant une échelle posée sur la terre, dont la base et les degrés correspondent aux différents êtres de la création, du sensible à l'intelligible, du visible à l'invisible : terre, pierre, flamme, plante, bête, homme, ciel, ange, jusqu'à Dieu, représenté ici par un cube parfait aux quatre faces polies.

Subirachs a été l'un des premiers artistes à utiliser le béton en sculpture. De ce fait, il a travaillé sur le site même où devait être placé le *Monument a Ramon Llull* et non en atelier, s'imprégnant ainsi de l'énergie et de la grandeur de Montserrat. Le béton a gardé, dans ses huit premiers blocs, les incisions de son coffrage comme une référence à l'écoulement du temps ou aux exigences de la matière ; en effet, Subirachs n'a pas poli le bois du coffrage, afin que, le coffrage une fois retiré, le béton en garde une texture fibreuse, noueuse et variée. Ces incisions peuvent bien constituer autant d'évocations des blessures christiques qui attestent que le Christ, Dieu incarné, est par sa mort et sa résurrection le pont ou l'échelle véritable entre les hommes et Dieu, opérateur de visibilité de l'infini divin. De même que le Christ crucifié a converti Raymond Lulle, ainsi le *Monument a Ramon Llull* peut constituer à Montserrat, au sommet de la Catalogne, le lien entre la terre et le ciel et contribuer à la conversion et transsubstantiation du sensible en intelligible, à l'instauration d'un seuil de visibilité de l'infini. Mais quel infini ?

Il est significatif que Nicolas de Cues ouvre son traité *De la Docte Ignorance* par cette question : comment connaître l'infini ? Comment parvenir à la connaissance de ce qui ne possède aucune « proportion » ou analogie avec le connaissant, cet être doué de l'entendement ? « Tout chercheur juge de l'incertain de façon analogique, en le comparant avec ce qu'il connaît déjà avec certitude ; toute recherche est donc comparative et utilise le moyen de l'analogie... C'est pourquoi l'infini, qui en tant que tel échappe à toute analogie, reste inconnu ».¹⁶ Mais si l'inconnu reste tel, il demeure toujours l'objet d'un désir de connaissance, inscrit dans la nature même du connaissant : « Puisque notre désir ne saurait être vain, nous désirons donc savoir que nous ignorons. Et si nous pouvons y réussir pleinement, alors nous aurons atteint la

¹⁶ Nicolas de Cues, 2013, pp. 43-44.

docte ignorance ». ¹⁷ Il s'agit d'élever son entendement au-dessus des images et des mots qui ne peuvent être adaptés au mystère. Raymond Lulle et Nicolas de Cues ont repris l'un et l'autre un passage célèbre de la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite : « Maintenant que nous remontons de l'inférieur au transcendant, à mesure même que nous nous approcherons du sommet, le volume de nos paroles se rétrécira ; au terme dernier de l'ascension nous serons totalement muets et pleinement unis à l'Ineffable ». ¹⁸

Subirachs se situe ainsi dans la continuité de la tradition philosophique et théologique de l'*ascensus* et du *descensus*, par laquelle l'homme s'efforce de connaître toute la création pour arriver jusqu'à Dieu et participer ainsi à la vie divine éternelle. Mais tandis que le *Monument a Ramon Llull* dans le grandiose paysage de Montserrat s'envole vers l'espace lumineux à la fois infini et vide du ciel, la gravure qui, dans l'édition valencienne de 1512, illustre le *De ascensu et descensu intellectus*, montre un escalier de pierre qui, s'il est très semblable par les incisions de ses marches au *Monument* de Subirachs, aboutit à une magnifique demeure.

Sur cette gravure, le personnage qui figure l'Entendement ou Intelligence, vêtu comme un savant avec son bonnet de docteur, se trouve sur le point de gravir la première marche de l'escalier ou échelle désignée comme *scala intellectus*, et cette première marche porte l'inscription *Lapis*. Les échelons ou degrés correspondent aux différents êtres de la création, après la Terre qui est la base, – *Lapis, Flamma, Planta, Brutum, Homo, Celum, Angelus* – illustrés par des dessins, jusqu'au sommet qui est Dieu – *Deus*, où *Sapientia*, la sagesse, a édifié sa demeure – *Sapientia edificavit sibi domum*. Un soleil attentif et rayonnant illumine la cité de la sagesse. Raymond Lulle, traitant de la première marche *Lapis*, explique que la matière de la pierre, taillée en cube, être sensible et passif, constitue le premier mode par lequel l'entendement s'élève du sensible à l'intelligible, du visible à l'invisible. ¹⁹ Il s'agit par l'entendement de rendre efficace la matière de la pierre jusqu'à ce qu'elle devienne spirituelle. Lulle aime prendre la comparaison des pierres de cristal que le soleil transforme en pure lumière, seuil de visibilité de l'invisible. ²⁰ Ainsi s'abstrait ou s'abolit la matière vers la dimension invisible de l'unique infini. Il n'est plus besoin d'image comme il n'est plus besoin de mot pour s'élever vers l'infini. La création est un acte combinatoire dynamique et l'univers tout entier n'est qu'une texture d'analogies et de correspondances qui obéit aux lois de la logique et de l'harmonie.

Le savant personnage tient dans la main gauche un disque où sont écrits les principes de l'*Ars generalis* de Raymond Lulle, cependant que dans sa main droite il

¹⁷ Nicolas de Cues, 2013, p. 44.

¹⁸ Denys l'Aréopagite, 1998, p. 182.

¹⁹ *De ascensu et descensu intellectus*, 1512-1744, pp. 5-7.

²⁰ *De ascensu et descensu intellectus*, 1512-1744, p. 38.

déroule un phylactère avec la mention *intellectus coniunctus*. Nicolas de Cues a nommé ce disque « une théologie en forme de cercle », donc apte à traiter d'infini. Il y a déterminé sa théorie de la coïncidence des opposés en Dieu et de l'infini de tout ce qui est ;²¹ dans la ligne lullienne, sa pensée amorce le passage du monde clos à l'univers infini. Grâce aux éléments et à leurs relations avec les principes substantiels célestes, l'entendement monte et descend sur l'échelle de l'être ; le particulier se découvre dans l'universel au sens de général et l'universel ou général dans le particulier. La figure T de l'Art lullien permet de mener à bien ces montées et ces descentes par le moyen de son triangle de couleur verte (différence-concordance-contrariété).

Le *Monument a Ramon Llull* de Subirachs est donc inscrit dans la logique lullienne d'une ontologie dynamique, posée au service de la contemplation par « proportion » ou analogie de « les choses qui són en la vostra sancta essència divina e en la vostra humanitat gloriosa » (*Llibre de contemplació*, chap. 358, 8). Commentant son œuvre, l'incroyant Subirachs nie toute validité d'une parole sur Dieu mystérieux : « M'és difícil trobar Déu misteriós essent una creació tan humana ».²² Le terme *misteri* lui sert aussi à affirmer l'impossibilité de s'expliquer à lui-même la genèse de sa sculpture : « És difícil explicar el procés per a arribar a la creació de l'obra d'art ; la composició reeixida d'una escultura... és un misteri. Jo sols puc intentar explicar el procés material i, per tant, epidèrmic, d'aquest fet ».²³ Ainsi, pour Subirachs, c'est le seul processus matériel, et non plus la théologie ni la philosophie, qui fait sens pour la contemplation du ciel de Montserrat, l'accès à l'infini vide et lumineux.

A partir de 1976, l'échelle avec ses neuf blocs a été l'un des motifs que Subirachs a le plus fréquemment utilisé. Il explique que, révélant l'identité de chaque degré dans la complexité d'une unité, elle n'est pas seulement un fait artistique, mais une composition pure, une réalité. L'*Escala* est donc « el signe en tant que apunta cap a un fi transcendent... un símbol clar, ràpid, precís, essencial, sense retòrica, sense poesia, realista per la seva exactitud informativa, utilitari... un símbol que es valdrà sols dels seus elements formals ».²⁴ L'échelle en sa matérialité de pierre possède le même mystère lointain que les astres du ciel. Refusant toute métaphore, Subirachs affirme encore : « L'art... és el que substitueix Déu. És la part metafísica que l'home necessita resoldre. Els altres troben en Déu la resposta a les seves inquietuds metafísiques. Jo, en canvi, la trobo en l'art ».²⁵ On se rappellera ici Michel Ange,

²¹ Nicolas de Cues, 2013, pp. 88-90.

²² Torralba, 2002, p. 206.

²³ Subirachs, 1987.

²⁴ Subirachs, 1967, pp. 360-362.

²⁵ Torralba, 2002, p. 206.

artiste de la Renaissance, retournant fréquemment visiter un bloc de marbre comme pour le consulter sur ce que lui-même souhaitait devenir.

Subirachs considère que, pour un artiste non croyant, la réalisation d'œuvres demandées par les croyants requiert un grand effort, celui que l'on pourrait qualifier précisément de « docte ignorance » préfigurant un effort sans cesse réitéré vers la dimension absolue de l'inconnaissable infini : « L'artista no creient, quan ha de fer una obra de tipus religiós, ha de posar un esforç tan gran per comprendre el tema que vol reflectir que fa que l'obra acabi essent més plena que si es tractés d'un artista creient ».²⁶ La non croyance de Subirachs s'affirme ici en docte ignorance, bien apte à donner à voir -quoi ? l'invisible, l'infini, l'éternel dans l'espace vide du ciel lumineux de Catalogne ? C'est ainsi que le *Monument a Ramon Llull* de Subirachs en son informalisme, en son abstraction, ne cesse d'entraîner dans une ascension en profondeur qui ne finit pas, tout au long de ses blocs échelonnés vers l'infini du ciel, celui qui le regarde du fond de sa petitesse subjective. C'est ce regard spectateur, sans parole ni pensée, sans réponse, qui crée le seuil de visibilité de l'invisible intelligible dans la matière sensible.

4. Victor Vasarely, un art combinatoire

Contemporain de Josep Maria Subirachs, Victor Vasarely a été l'un des artistes les plus célèbres de la seconde moitié du XXème siècle. Son œuvre picturale, riche et variée, appartenant au domaine de l'abstraction géométrique, est fondée sur la ligne et la couleur, le contraste et le rythme. Ses théories sur le multiple, la reproduction industrielle et la mission sociale de l'art ont marqué son temps. Ses recherches sur la forme et le côté expérimental de sa pratique l'ont conduit à s'intéresser à la perception de l'œuvre d'art et aux phénomènes liés à la vision : elles ont fait de lui l'un des chefs de file de l'art cinétique qui allait devenir l'un des principaux courants artistiques des années 1960 en Europe et dans le monde. Vasarely n'a jamais mentionné Raymond Lulle, mais ses écrits prolongent souvent de façon inattendue et remarquable la pensée du philosophe catalan, inventeur d'un art combinatoire.

L'une des premières œuvres de Vasarely en 1929, intitulée *Etude verte* (Centre Pompidou), montre une cuillère brillante inscrite sur une ligne oblique ce qui donne à la composition un mouvement incessant. Cette cuillère évoque les fameux dialogues de l'Idiot, fabricant de cuillères, écrits par Nicolas de Cues. La science de l'Idiot, qui est un homme simple, au sens où il n'est initié à aucun savoir, ne se trouve pas dans les livres des hommes, mais dans la nature, qui n'est pas le paysage mais une configuration ou combinatoire élémentaire toujours renouvelée. « Moi qui extrais du

²⁶ Torralba, 2002, p. 208.

bois des cuillères, je n'imité la figure d'aucune chose naturelle... Mon art est plus producteur qu'imitateur des figures créées et en cela il est plus semblable à l'art infini ».²⁷ Vasarely écrit, comme en écho : « L'art est artificiel et point naturel ; créer ce n'est pas imiter la nature, mais égaler celle-ci et même la dépasser par une invention, dont seul l'homme est capable parmi les vivants ».²⁸

La « docte ignorance » de l'Idiot est en effet une nouvelle forme de savoir : il s'agit d'un savoir qui se fonde sur la matière, une matière toujours en invention afin de mieux se laisser envelopper de lumière, c'est-à-dire de la sagesse divine. La sagesse, proclame l'Idiot, est une lumière intérieure et, en même temps, elle « crie sur les places publiques » et « habite dans les hauteurs ».²⁹ Il est évidemment tout à fait significatif que, dans la suite d'*Etude verte*, Vasarely ait réalisé *Etude bleue* (Centre Pompidou) en 1930, qui, sur la même oblique, reconfigure les formes et les lignes d'*Etude verte* en une composition échelonnée, comme en échelle. Ici, la cuillère a disparu et un homme, tout homme, irradiant la lumière, est introduit dans la lumière. En contrepoint de ces deux œuvres, Vasarely a peint en 1939 une troisième composition à la cuillère, dite *Etude de matière 3 « bois »*, dans laquelle c'est la matière bois qui irradie la lumière, cependant que l'homme présent à côté de la cuillère est un mannequin articulé du même bois, tel qu'en utilisent les plasticiens. La matière du bois ne manque pas de renvoyer à l'arbre, et l'on sait l'importance de l'arbre avec ses racines, son tronc, ses branches, ses feuilles, ses fleurs et ses fruits pour l'élaboration des raisons nécessaires et la démonstration théologique de Raymond Lulle soucieux d'amener tout être humain, si simple soit-il, à une nouvelle ère de sagesse et de connaissance de l'essence divine. Ainsi s'ébauche chez Vasarely « la plasticité cinématique », « ce secteur mystérieux de l'être où les nombres mesurables et la qualité non mesurable communiquent »,³⁰ en des aller et retour incessants.

De même que pour Raymond Lulle l'*Ars* qui permet l'élévation graduelle et l'accès à la contemplation parfaite de Dieu, cette « communication des nombres mesurables et de la qualité non mesurable », est donné à tout homme et doit se décliner en langue vulgaire qui est « la langue des simples et des ignorants », de même que pour Nicolas de Cues la jouissance de l'infini ne saurait être réservée à « l'orateur richissime »³¹ qui est fier de ses connaissances et conscient d'être une élite du savoir, Vasarely considère : « Nous ne pouvons laisser indéfiniment la jouissance de l'œuvre d'art à la seule élite des connaisseurs... la conservation de l'œuvre se retrouve aujourd'hui dans la conscience d'une possibilité de RECREATION, de

²⁷ Nicolas de Cues, 2011, pp. 111,113.

²⁸ Vasarely, 2016 a, p. 40.

²⁹ Nicolas de Cues, 2011, p. 41.

³⁰ Vasarely, 2016 a, p. 26-27.

³¹ Nicolas de Cues, 2011, p. 39.

MULTIPLICATION, d'EXPANSION ».³² Les trois termes écrits en majuscules indiquent clairement que le temps de l'œuvre unique statique et confinée, destinée à des collectionneurs riches et bien souvent spéculateurs, est passé. Vasarely précise :

Il est infiniment plus important de répandre la création contemporaine parmi les foules pour qu'elle constitue une présence, pour qu'elle éduque l'œil et la sensibilité. Notre culture peut être parachevée par l'enseignement historique, où l'art du passé nous deviendra plus accessible par des formes nouvellement recrées.³³

Tout homme est donc destinataire de la nouvelle œuvre d'art, ce « joyeux 'perpetuum-mobile' »,³⁴ qui peut toujours être recrée, multipliée, développée. Tout homme a droit à ce qui est vraiment la « présence réelle » de la nouvelle œuvre d'art, dispersée, éducatrice et transformante infiniment. Et encore : « L'avenir nous réserve le bonheur avec cette nouvelle beauté plastique mouvante et émouvante ».³⁵

C'est entre 1947 et 1955 que Vasarely commence à suivre une voie plus personnelle qui l'incite à sublimer l'objet identifiable pour aller vers l'abstraction et ainsi « signifier le monde », être plus semblable en cela à « l'art infini ». Découvrant la Provence à Gordes dans l'été 1948, Vasarely est bouleversé :

J'ai reçu un choc magistral dans ce midi étourdissant... Je suis submergé par le mistral, le soleil et l'amour, et suis incroyablement heureux... Que cela soit à l'abbaye de Sénanque ou dans la plus humble des demeures à Gordes, un petit fenestron carré, ouvert dans un grand mur, diffuse tant de lumière... Cette même ouverture, vue de l'extérieur, se métamorphose en un cube immatériel noir, insondable.³⁶

A partir de ce « choc magistral » et lumineux qui rappelle l'illumination lullienne de la montagne de Randa, à partir de cette « forme simple de manière variée »³⁷ comme la cuillère de Nicolas de Cues, il va peu à peu proposer des images visuelles à effet multiple, impossibles à saisir du premier regard, ayant leur vie propre.

Villes et villages méridionaux dévorés par un soleil implacable m'ont révélé une perspective contradictoire. Jamais l'œil n'y réussit à identifier l'appartenance d'une ombre ou d'un pan de mur : pleins et vides se confondent, formes et fonds alternent... J'ai pu reconnaître que la forme pure et la couleur pure peuvent signifier le monde.³⁸

³² Vasarely, 2016 a, p. 113, pp. 100-101.

³³ Vasarely, 2016 a, p. 99.

³⁴ Vasarely, 2013, p. 18.

³⁵ Vasarely, 2016 a, p. 111.

³⁶ Vasarely, 2016 a, p. 22.

³⁷ Nicolas de Cues, 2011, p. 113.

³⁸ Vasarely, 2016 a, p. 22.

La période Gordes est dénommée par lui Gordes Cristal à partir du dessin en perspective « d'un cube en transparence (comportant six têtes) ... naissance dans le plan d'un espace encore mystérieux ».³⁹

Vasarely acquiert alors la conviction que ce qui est « d'une importance décisive pour l'avenir » c'est de trouver un « alphabet de formes et de couleurs »⁴⁰ et d'offrir une combinatoire. Dans cette perspective il retient les formes dites éternelles, le rond et le carré, ces symboles du ciel et du paradis, ainsi que leurs dérivés, l'ellipse, le triangle et le losange.

Considérons, par exemple, des œuvres comme *Cheyt-Pyr* (1970-1971) du Musée de Pécs, *Folkokta* (1974-1975) de la salle 5 de la Fondation Vasarely, *l'Etude sur carton FV 25 de la série « Volumes multidimensionnels »* (1960-1975) de la Fondation Vasarely. C'est une géométrie intérieure de la nature qui est ici révélée, dans la ligne même de l'art combinatoire de Lulle par « différence, concordance, contrariété » :

Le triangle s'unit tantôt au losange de gauche, tantôt au trapèze de droite, tel carré saute plus haut ou vacille vers le bas, selon que je l'accouple à une tache vert sombre ou à un morceau de ciel pâle. Ainsi des choses identifiables se sont muées en abstractions et, dépassant le seuil de la Gestalt⁴¹, ont commencé leur vie propre.⁴² Les sciences ont révélé une autre Nature, la vraie peut-être, l'ordre intérieur du monde matériel.⁴³

En 1959, Vasarely décide pour ses *Programmations* de remplacer les couleurs par des numéros. Puisque le cerveau connaît les meilleurs accords des formes et des couleurs, pourquoi ne pas les déléguer aux puissances combinatoires des mathématiques ? Pourquoi ne pas remplacer les couleurs par des numéros ? Vasarely agit ainsi comme un musicien qui écrit sa partition. N'est-ce pas là la même démarche combinatoire que celle de Raymond Lulle dessinant les figures de son *Art en chiffres et en lettres* ? Mais tandis que Vasarely combine les lignes, les courbes, les ombres et la lumière, c'est sur les mots et les concepts que Lulle exerce sa plasticienne créativité, par exemple dans une figure en escalier de *l'Ars brevis* d'un manuscrit de la fin du XIV^e siècle conservé à la Bibliothèque de l'Escorial ; tous deux associent l'intelligence de la création à une rigueur presque mathématique. Il est intéressant de comparer ici *l'Etude sur carton IX-36 Programmation Bidim-4* (1967-1973), conservée à la Fondation Vasarely, avec le fol. 6 r. de *l'Ars Brevis*. Dans les deux cas une structure en escalier soutient des caractères, huit chiffres de 1 à 8 dans le cas de la *Programmation* de Vasarely, neuf lettres de B à J dans le cas de *l'Ars*

³⁹ Vasarely, 2016 a, p. 58.

⁴⁰ Vasarely, 2016 a, p. 46.

⁴¹ Gestalt signifie figure.

⁴² Vasarely, 2016 a, p. 22.

⁴³ Vasarely, 2016 a, p. 112.

Brevis. Le vermillon et le bleu des lettres de l'*Ars Brevis* peuvent être rapprochés d'une photographie conservée à la Fondation Vasarely où ces deux couleurs sont celles de papiers posés sur une *Programmation* que Vasarely est en train d'achever.

On peut rapprocher de cette démarche combinatoire un tableau de Salvador Dali, peint en 1954 et intitulé *A propos du Discours sur la forme cubique de Juan de Herrera*, architecte de l'Escorial ; sur un paysage évoquant celui de l'Escorial, dans le ciel, Dali place un cube dont les faces sont composées de trames de lettres.

Vasarely, comme Raymond Lulle, propose un « art » universel : « L'avènement en arts plastiques d'une COMBINATOIRE de cette envergure offre un outil ayant un caractère universel... ».⁴⁴ « L'art est plasticité pure, santé et joie ».⁴⁵

5. Vasarely, l'art cinétique et l'élévation dans la lumière

Les travaux en noir et blanc directement issus de la période de Gordes initient l'art cinétique qui sera l'une des préoccupations majeures de Vasarely. Vasarely va désormais jouer sur l'illusion en noir et blanc et la nature ambulatoire/ ondulatoire de la lumière, par exemple dans *Manipur* (1952-1975) en grès de Briare mat blanc et noir de la Fondation Vasarely.

De nombreux spectateurs de toutes provenances témoignent de la même surprise devant certaines de mes œuvres : surprise de ne pas trouver d'éclairages artificiels dissimulés devant ou camouflés derrière des toiles. Etonnement de ne pas constater la présence de pigments fluorescents ou phosphorescents sur mes surfaces peintes. Ils ne s'expliquent pas la luminosité émanant de mes compositions... Que les atmosphères rayonnantes dans les toiles impressionnistes, que les « soleils » dans celles de Van Gogh aient pu répandre la lumière, quoi d'étonnant ? Le thème figuratif renforçait sans équivoque possible l'illusion. Dans mes compositions, il n'y a pas de référence identifiable et, pourtant, la lumière jaillit !⁴⁶

Vasarely revisite alors sa création picturale pour la décliner dans l'architecture et l'urbanisme.

La révélation de Gordes pour moi, c'était de constater ce phénomène à l'échelle d'une ville bâtie sur le roc... cette plasticité en plan vertical qui m'a saisi et a engendré une suite d'œuvres déterminantes.⁴⁷ Nul passage n'est brutal. Il peut être rupture, mais on y

⁴⁴ Vasarely, 2016 a, p. 91.

⁴⁵ Vasarely, 2016 a, p. 54.

⁴⁶ Vasarely, 2016 a, p. 60.

⁴⁷ Vasarely, 2016 a, p. 58.

arrive par paliers.⁴⁸ Ça y est ! Tu as entrouvert une porte vers l'infini. Avec de la matière tu as fait naître une élévation, tu as créé du rêve.⁴⁹

Il était inévitable que Vasarely s'intéressât au thème de l'élévation par degrés. Ainsi *Gestalt Gris* (1969-1970), sérigraphie de l'Album Gestalt conservé à la Fondation Vasarely, est une variation sur l'escalier de Schröder, célèbre illusion de la famille des structures réversibles : les marches semblent accrochées au sol ou au plafond. En son centre le tronçon gris paraît tantôt plein, tantôt vide. Distinguée sur le fond la figure ou forme est perçue avant les parties qui constituent le tout.

En 1955, une exposition intitulée « Le Mouvement », organisée à Paris dans la galerie de Denise René, marque la naissance officielle de l'art cinétique. Les tableaux de Victor Vasarely et quelques autres artistes, tels Jean Tinguely, Jesús Rafael Soto ou Pol Bury, accompagnent les sculptures motorisées de Marcel Duchamp et Alexander Calder. Victor Vasarely écrit à cette occasion des *Notes pour un manifeste*, connues sous le nom de *Manifeste jaune* à cause de la couleur de son papier, où il annonce la naissance d'une nouvelle ère artistique qui est aussi une nouvelle ère de l'histoire de l'humanité. Car l'art cinétique relève de l'appréhension de l'œuvre par le regard de tout spectateur qui est le seul créateur ; il nous amène à « la 'nouvelle beauté mouvante et émouvante' ».⁵⁰

Ma période 'Noir-Blanc', aboutissant au cinétisme optique binaire, n'en annonçait pas moins l'avènement de la couleur.⁵¹ A présent, nous allons vers la conquête des Dimensions Supérieures au plan...⁵² Forme et couleur ne font qu'un... Deux formes-couleurs nécessairement contrastées constituent l'UNITÉ PLASTIQUE, donc l'unité de la création : éternelle dualité de toutes choses reconnues enfin pour inséparables. C'est l'accouplement de l'affirmation et de la négation...⁵³

Nicolas de Cues fait dire à l'Idiot qui aspire, dans la perspective lullienne, à la coïncidence des opposés dans l'Unité divine, à une nouvelle ère « artistique » : « Etant donné que le mouvement de la vie ne peut reposer que dans la vie infinie, qui est la sagesse éternelle, il s'ensuit que ce mouvement de l'esprit, qui n'atteint jamais la vie infinie de manière infinie, ne peut cesser. L'esprit se meut toujours avec un désir très joyeux ».⁵⁴ N'est-ce pas précisément ce mouvement de la vie qui n'a pas encore atteint la vie infinie de manière infinie que Vasarely retrouve en 1954 dans une peinture de l'Ecole d'Avignon, contemporaine de Nicolas de Cues :

⁴⁸ Vasarely, 2016 a, p. 23.

⁴⁹ Pierre Vasarely, 2010, p. 15.

⁵⁰ Vasarely, 2016 a, p. 93.

⁵¹ Vasarely, 2016 a, p. 62.

⁵² Vasarely, 2016 a, p. 45.

⁵³ Vasarely, 2016 a, p. 36.

⁵⁴ Nicolas de Cues, 2011, p. 61.

Je me réfère aux ANGES MUSICIENS DE L'ECOLE D'AVIGNON où le carrelage aux pieds des anges s'anime perpétuellement. On voit les cubes qui le composent tantôt en haut tantôt par en bas ; les côtés verticaux des cubes alternativement de couleurs claires et foncées changent effectivement de place, se défaisant ou se recomposant avec un dessus, ou avec un dessous du cube. Ce phénomène très connu n'est évidemment qu'un jeu des éléments géométriques.⁵⁵

Il remarque encore : « L'art du passé puisait dans une nature plus restreinte à la portée immédiate de nos sens, mais les sciences nous ont révélé une nature infiniment plus vaste... Nous sommes projetés dans des structures inconnues... De contemplateurs statiques nous sommes mués en participants dynamiques... ».⁵⁶ Ainsi s'élabore par le mouvement un nouvel avenir. L'art cinétique est en effet lié à une conception humaniste et philosophique des arts plastiques, qui favorise « le dépassement perpétuel de soi dans un monde en marche, la mutation des techniques, des fonctions et des idées-art ».⁵⁷

Les perspectives mises en œuvre par Vasarely à partir des années 1965-70 sont parallèles ou axonométriques, c'est-à-dire celles des architectes et constructeurs, avec des points de fuite placés à l'infini. La graduation des formes accompagne désormais celle des subtiles gammes colorées, en des intégrations architectoniques suscitant le déplacement échelonné de l'œil du spectateur. « L'avenir se dessine avec la nouvelle cité géométrique polychrome et solaire. L'art plastique y sera cinétique, multidimensionnel et communautaire. Abstrait à coup sûr et rapproché des sciences ».⁵⁸

Cette « nouvelle cité », ce sera la Fondation Vasarely, « Centre architectonique, œuvre lumino-cinétique »,⁵⁹ accueillie par la ville d'Aix-en-Provence et sise sur une colline en face de la Montagne Sainte-Victoire. Elle est inaugurée en 1976. Sa masse, offerte aux vents et au soleil ardent de Provence, impacte tout le paysage environnant. Le rythme d'une progression en noir et blanc s'éprouve le long des façades en épaisses plaques d'aluminium anodisé, pour mieux amener le spectateur à « s'ex-tasier » par le « frisson rétinien », pour reprendre l'expression de Marcel Duchamp. Le bâtiment de la Fondation, composé d'un noyau de sept salles hexagonales, est mouvant et vibrant, car sa façade est mobile sur ses supports et un vide de cinq centimètres au pourtour des cercles et aux limites extérieures peut absorber les déformations attendues. Il s'agit de permettre à tous ceux qui entrent de percevoir « des mouvements immobiles, des animations inanimées, des présences qui s'effacent, des vérités qui trompent, des forces muettes qui parlent »,⁶⁰ c'est-à-dire, très exactement, une

⁵⁵ Vasarely, 2016 a, p. 44.

⁵⁶ Vasarely, 2016 b, p. 34.

⁵⁷ Vasarely, 2016 a, p. 109.

⁵⁸ Vasarely, 2016, p. 28.

⁵⁹ Pradel-Lebar, 2015, p. 54.

⁶⁰ Pradel-Lebar, 2015, p. 60.

coïncidence des opposés qui n'en finit jamais dans l'entrelacement des grandes figures du cercle, du carré et du triangle.

Le décor de *Tannhäuser* de Wagner réalisé pour l'Opéra Garnier de Paris en 1984 s'inscrit dans la même perspective, constituant une résonance tout à fait étonnante du tableau de « la Montée des bienheureux au paradis » de Jérôme Bosch vers 1505-1515, conservé aux Gallerie dell'Accademia de Venise, dans lequel un ange, au seuil de l'éblouissante lumière, invite un homme à le suivre graduellement vers la transcendance divine. Mais dans le décor théâtral la même lumière « immense et essentielle », que se plaisent à décrire les mystiques, marque une progression par paliers dont on ne sait s'il s'agit d'une montée ou d'une descente ; le personnage éclairé qui se trouve agenouillé dans sa profondeur quadratée ne regarde pas vers la lumière.

Victor Vasarely s'est voulu ici plasticien d'un art universel. Dès 1955, il avait écrit : « La synthèse des arts plastiques (peinture, sculpture, architecture, urbanisme) est un fait accompli. Parallèlement une synthèse philosophique s'élabore. Peinture et sculpture deviennent des termes anachroniques, il est plus juste de parler d'une plastique bi-, tri- et multidimensionnelle ». ⁶¹

Les quarante-quatre « intégrations architecturales » de formes et de couleurs, œuvres en divers matériaux réalisées à partir de peintures des années 1952 à 1973, sont les plus significatives de ce dispositif fondé sur le mouvement perpétuel et l'infini des possibilités de métamorphose, véritable parcours ontologique, magnifique assumption d'un Grand Art lullien dans la perspective salutaire d'une « Cité polychrome du bonheur ». ⁶² Car « per les obres de fores són significades les obres de dins, e per ço que sien les obres de dintre hom són les obres de fora », dit l'ermite à Félix (*Llibre de meravelles, Llibre VIII : D'home, LXVII D'edificar*).

En 1978, une « sculpture » de Vasarely offerte à la Fondation par la Manufacture Zsolnay de Pécs, ville natale de Vasarely, est une mosaïque plate qui donne la vision d'une superposition de cubes en escalier. Accompagnant le Centre architectonique et sa progression horizontale en noir et blanc, elle en constitue l'élévation en camaïeu de bleu brillant sur l'infini du ciel ensoleillé de Provence, permettant ici encore au regard du spectateur d'établir le seuil de visibilité de l'invisible intelligible dans la matière sensible, telle l'*Escala de l'enteniment* de Raymond Lulle ou le *Monument a Ramon Llull* de Josep Maria Subirachs.

Vasarely affirme : « Donnons à voir pour que l'homme vive réellement ». ⁶³ « Donner à voir » et unir l'art à la vie, à notre vie, c'est bien là le défi de l'œuvre visionnaire de Vasarely, comme cela avait été le défi de l'œuvre visionnaire de

⁶¹ Vasarely, 2016 a, p. 115.

⁶² Vasarely, 2016 a, p. 165.

⁶³ Vasarely, 2016 a, p. 61.

Raymond Lulle. L'art combinatoire de Victor Vasarely, son art cinétique, entraîne chaque spectateur dans la vie propre des choses identifiables désormais muées en abstraction, dans la plasticité pure de la forme-couleur d'ombre et de lumineuse blancheur. C'est cet abstractionnisme lumineux et mouvant de Vasarely, après Subirachs, après Raymond Lulle, qui donne au spectateur sa forme substantielle en le nimbant de lumière, qui le fait accéder à une existence « artistique » infinie.

Dans le soleil éblouissant de Provence ou de Catalogne qui ne laisse que les formes éternelles, rond et carré, ou leurs dérivés, ellipse, triangle, losange, l'art combinatoire de Raymond Lulle propose comme celui de Victor Vasarely la même élévation transcendante, cinétique, à partir de la même géométrie intérieure de la nature.

6. En conclusion

C'est ainsi que l'*Escala de l'enteniment* de Raymond Lulle, si bien représentée à Montserrat par Josep Maria Subirachs, peut être reconnue, en Provence, dans l'abstractionnisme de Victor Vasarely. L'Art lullien trouve ainsi une contemporaine déclinaison, le renouvellement de son énergie philosophique et mystique dans l'informalisme de Subirachs et surtout dans l'abstractionnisme combinatoire et cinétique de Vasarely, fondé sur la constante reconfiguration des formes et des couleurs, le mouvement perpétuel et l'infini des possibilités lumineuses de métamorphose des formes.

Dans la ligne de Raymond Lulle, poursuivie par Josep Maria Subirachs à Montserrat, n'est-ce pas l'ascension avec l'arrivée de tous et de chacun au sommet de l'échelle de l'entendement, dans l'assomption du passé, dans la profondeur de la présence, qui est enfin proposée et annoncée par Vasarely ? Le Grand Art d'une cinétique lumineuse deviendrait ainsi l'art pour tous des temps nouveaux « pour que la « cité du bonheur » resplendisse enfin »,⁶⁴ où « la sagesse a édifié sa demeure ».

Gordes, 1^{er} mars 2022

Bibliographie

- ALCOLEA I BLANCH, Santiago, *Subirachs a Catalunya. Escultures públiques*, fotografies de Raimon Camprubí, Barcelona: Galeria Sacharoff, 1978.
- COURCELLES, Dominique de, *Habitar maravillosamente el mundo -Jardines, palacios, moradas espirituales en la España del siglo XV al XVII*, Madrid: Siruela, 2020.
- DENYS L'AREOPAGITE, *La Théologie mystique*, chap. III, *Œuvres complètes*, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, Paris : Aubier, 1998.
- ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris : Gallimard, 1989 (1^{ère} éd. 1953).

⁶⁴ Vasarely, 2016 a, p. 144.

- LE MYESIER, Thomas, *Breviculum seu Electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier)*, éd. Charles Lohr, Theodor Pindl-Büchel, Walburga Büchel, *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL)*, LXXVII, *Supplementi Lulliani Tomus I*, Palma et Turnhout : Brepols, 1990.
- LLINARÈS, Armand, *Ramon Llull*, pròleg de Joaquim Carreras i Artau, Barcelona: Edicions 62, 1987.
- LULLE, Raymond, *Liber de ascensu et descensu intellectus*, Valentiae impressus anno 1512 et nunc Palmae Majoricarum anno 1744. Ex Typis Michaelis Cerdà, & Antich, & Michaelis Amorós Typogr., 1744.
- , *Poesies, Cant de Ramon*, éd. R. d'Alòs Moner, Barcelona: Barcino, 1928, pp. 30-33.
- , *Obres essencials*, 2 vol., Barcelona: Selecta, 1957-1960.
- , *Vita Coaetanea, Raimundi Lulli Opera Latina (ROL)*, VIII, Palma et Turnhout: Brepols, 1980, pp. 271-309.
- , *Arbor Scientiae*, éd. Pere Villalba Varneda, *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL)*, XXIV, Palma et Turnhout: Brepols, 2000.
- NICOLAS DE CUES, *Dialogues de l'Idiot sur la Sagesse et l'Esprit*, introd., texte, trad. et notes de Hervé Pasqua, Paris : Presses universitaires de France, 2011.
- , *La Docte Ignorance*, Traduction et présentation par Pierre Caye, David Larre, Pierre Magnard et Frédéric Vengeon, Paris : Flammarion, 2013, livre I, chap. 1.
- PRADEL-LEBAR, Claude, « La conception du bâtiment, œuvre lumino-cinétique », *La Fondation Vasarely -Victor Vasarely, visionnaire utopiste*, Paris : Editions Beaux-Arts, 2015, pp. 54-61.
- PRING-MILL, Robert, *El microcosmos lul·lià*, Palma de Mallorca: Editorial Molí, 1961. Repris dans *Estudis sobre Ramon Llull*, éd. Lola Badia et Albert Soler, Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pp. 33-112.
- , *Le microcosme lullien*, Paris: Cerf – Fribourg: Academic Press, 2008.
- SPIES, Werner, *Victor Vasarely*, Paris: Editions Cercle d'Arts, 1971.
- SUBIRACHS, Josep Maria, « Les arts plàstiques com a mitjà de comunicació en l'Església d'avui », *II Congrés Litúrgic de Montserrat, II, Secció Jurídica. Secció de Filologia. Secció d'Art*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1967, pp. 359-363.
- , *Hermès i Ariadna. Gestació d'una escultura*, Barcelona: Banc de Sabadell, 1987.
- , « ¿Es la postmodernitat una moda? », *Serra d'Or*, 340, 1988, pp. 90-91.
- , *Quadern de la Façana de Ponent*, Barcelona: Els Llibres de les Quatre Estacions, 1990, pp. 49-63.
- TAYLOR, Mark C., *Desfiguring. Art, Architecture, Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
- TORRALBA, Francesc, *Vint-i-cinc catalans i Déu*, Barcelona: Planeta, 2002.
- TRÍAS, Eugenio, *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona: Destino, 2001.
- VASARELY, Pierre, *La Fondation Vasarely -de l'op art à la cité polychrome du bonheur*, Marseille, Fondation Vasarely : Images En Manceuvre Editions, 2010.
- , *Notes brutes*, introd. à la nouvelle édition par Pierre Vasarely, Paris : Hermann, 2016 a (1ère éd. 1973).
- , *Paroles d'artiste*, Lyon : Fage Editions, 2016 b.
- YATES, Frances A., *Raymond Lulle et Giordano Bruno*, Paris : Presses universitaires de France, 1999.

COLOFÓN

HACIA UNA NOCIÓN CRÍTICA DE «LULISTA»¹

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

Universitat de les Illes Balears - IEHM

En este escrito conclusivo vamos a intentar delimitar una noción crítica de «lulista» a partir de una construcción categorial llevada a cabo desde las ideas recogidas en los capítulos anteriores. El procedimiento es inductivo, es decir, a partir de los materiales del libro intentamos trazar unas categorías para el estudio de los «lulistas». Huelga decir que, aunque intentemos dialogar con todos los coautores, la interpretación final es –en sus aciertos y errores– en exclusividad nuestra, de modo que cualquier yerro o desliz debe ser imputado únicamente al autor de estas líneas.

En un primer apartado abordaremos la singularidad del caso de estudio, en un segundo, las diversas interpretaciones de lo que ha sido y es el «lulista», y finalmente expondremos nuestra clasificación.

1. Llull y los lulistas: un caso particular

Empecemos sin rodeos y digámoslo brevemente y sin ambages: con Llull estamos en un caso sin parangón en la historia. Su figura –y su proyección– no resiste comparación con ningún personaje coetáneo, ni medieval ni moderno. Pueden hallarse analogías entre Cervantes, Shakespeare y Molière, y entre Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto. Sin embargo, ¿dónde situamos a Llull? ¿Acaso no rompe los esquemas de la historia de la filosofía, de la teología o de la literatura? ¿Dónde colocar a Llull? Si el lector va repasando las historias más afamadas de los diversos saberes, verá que en todas ellas es una piedra en el zapato del tratadista, que debe hacer un difícil encaje para dar cabida a un prolífico escritor que puede ser encuadrado entre los agustinianos, los franciscanos, los iniciadores de la lengua vernácula, o los precursores de la filosofía moderna, sin traicionar la verdad, aunque sin aprehenderla con exactitud.

Llull no se deja encerrar: siempre queda mucho de él fuera de las categorías convencionales. Hay que tener en cuenta que, en Llull, convivieron el misionero, el predicador, el pensador, el escritor, el científico, el místico... en sus más diversas facetas. A ello hay que añadirle, asimismo, una serie de falsas capas que se le adherieron tras su muerte: el hereje, el alquimista, el cabalista...

¹ Quisiera agradecer la atenta lectura y las sugerencias de Fernando Domínguez Reboiras.

Veamos algunos personajes coetáneos con los que Llull podría manifestar similitudes: Tomás de Aquino, Escoto o Dante Alighieri. La figura de Tomás de Aquino, importante como predicador, pensador, escritor, místico..., de una influencia capital en la historia de la cultura, no alcanza todas las dimensiones del poliédrico Llull. Lo mismo puede señalarse de Escoto. Y en Dante, como podrá decirse también de Petrarca, hallamos una dimensión literaria, intelectual y política, si bien muy lejos de la amplitud de Llull.

Al fin y al cabo, el Aquinate, Escoto, Dante o Petrarca se nos aparecen más comprensibles, más homogéneos. En cambio, da la impresión de que en Llull vivieron varias personas diferentes, a la vista de su vida novelesca y de su obra abrumadora y aparentemente disímil. Hay que admitirlo: Llull fue un genio inclasificable, que se escapa de las categorías del común entendimiento humano.

Tomás y Escoto entran en las casillas de filósofo y teólogo, varones científicos y espirituales, mientras que en Dante y Petrarca hallamos al escritor, al pensador y al humanista. ¿Podemos encerrar a Llull en tan pocas categorías? Salta a la vista que, para Ramon Barbaflorida, necesitamos un rosario de adjetivos, aparentemente contradictorios, como su propia figura.

Incluso si avanzamos hacia la época moderna, y buscamos una analogía con las mentes más aventajadas, los personajes más rupturistas, no hallaremos concordancia ni con Erasmo, Lutero, Descartes o Leibniz. Todos ellos pueden ser definidos y encuadrados con más sencillez que el propio Llull. Tal vez Lutero, personaje singular, reformista y creador de un alemán plástico, teólogo apasionado, se le acerque. Pero no le llega, pues el reformador germánico carece de muchas dimensiones de Llull. Tampoco Leibniz, que tanto debía al Doctor Iluminado, se nos aparece como una figura tan excéntrica, tan oceánica e inclasificable, aunque el parentesco sea notable.

Ninguno de estos autores, medievales o modernos, han sido revestido de las adherencias de Llull. Sus figuras quedaron al abrigo de nuevas dimensiones, mientras que la figura de Llull fue reinventada una y otra vez. Era y es un océano que difícilmente se puede surcar, en el que naufragan los marinos más intrépidos.

¿Acaso cada siglo ha construido tantos y tan diversos *Tomases*, *Escotos*, *Dantes* o *Erasmos*? Solo un personaje de la talla de Llull podía reinventarse a cada paso, suscitar nuevas corrientes y polémicas, y salir a flote, tras tantas calumnias, sambenitos y malentendidos.

Sentada la reflexión anterior, pasemos al ámbito de los seguidores, el terreno que exploramos en este libro. Tenemos a los tomistas, a los escotistas, a los dantistas o a los petrarquistas. ¿Pueden acaso competir en complejidad y variedad con los

«lulistas»? Ni tan solo los erasmistas –categoría maleable como pocas– se acercan a los lulistas. Tampoco los luteranistas adquieren los matices de los lulistas, ¿y qué decir de los cartesianistas (o cartesianos) o los leibnicianos?

Clasificar a los tomistas no es algo sencillo, más complejo de lo que parece a primera vista, aunque salta a la vista que está restringido al ámbito del pensamiento y, en su caso, de la devoción. Lo mismo, más o menos, puede decirse de los seguidores de Escoto. Los dantistas o los petrarquistas, así como los cartesianos, tienen un ámbito relativamente acotado.

Los lulistas, mucho más que los erasmistas, se movieron en dimensiones insospechadas. Por las vicisitudes de la historia, constituyeron una legión dispersa y escondida, que discurrió entre la luz y la penumbra. El impacto de Llull, multiplicado por las doctrinas que se adhirieron a su obra, es directamente proporcional al empeño en censurar su obra. No hallamos un antitomismo, ni un antierasmismo, ni un anticartesianismo –que los hubo, en momentos distintos– tan feroz como el antilulismo.

Si Llull había sido un titán de su tiempo, sus doctrinas se abrieron paso en la historia, y su figura fue reconocida por muchos como un escritor único, un sabio impar y un santo reformista y misionero. Pese a que la Orden de Predicadores volcó todo su empeño en censurar a un *outsider*, la vastedad de la figura de Llull y su obra inabarcable no podían esconderse. Era imposible acabar con Llull, al igual que lo habían hecho con otros supuestos heresiarcas. Incluso arrastrando el sambenito de hereje y la condición de mago, sus enemigos no pudieron terminar con él.

De ahí que, si reconocemos en Llull un conjunto de dimensiones inabarcables, incomparables con personajes que puedan asemejarse a él, tendremos que abrirnos a ellas para aprehender el impacto de su figura y obra. Para las diversas facetas de Llull, tenemos los más variados «lulismos» y una legión –confiesa, ambigua o incluso subterránea– de «lulistas», muy disímiles entre sí.

2. Los lulistas

Aunque los seguidores de Llull han tenido a menudo conciencia de grupo, y así se ha ido repitiendo en diversos escritos desde el siglo XIV, en los que se ha ido creando una «historia» del lulismo, lo cierto es que el estudio de los lulistas –y su antagonismo con los antilulistas– tomó cuerpo a través de la literatura de la época moderna. Cada lulista se veía en la obligación de criticar a los lulistas que leían mal a Llull –los cuales, fueran o no alquimistas, eran, a los ojos de cada autor, multitud– así como a los antilulistas que criticaban al Doctor Iluminado. El lulismo, a partir del

siglo XVI, se tiñó decididamente de un tono apologético, de modo que encontramos una nómina cada vez mayor de los seguidores y detractores de Llull.

En el siglo XVIII, desde Custurer en adelante, hallamos auténticos ejércitos de lulistas y antilulistas, incluso jerarquizados y enumerados, en el marco de la literatura agonal de la escolástica decadente y de la lucha por los ideales ilustrados. El siglo XIX dejó aquel enconado combate y devolvió a Llull al mundo medieval: fue estudiado con acribia y desapareció el lulismo como corriente doctrinal.

Cuando Alois Madre² hizo el censo de los antilulistas, hacía más de cien años que no vivía ninguno de ellos. Había suficiente distancia para poder analizar la facción de los enemigos de Llull. Aunque siempre habrá nuevas adiciones, debe considerarse que el trabajo de Madre es esencial para el estudio de los antilulistas, pues lo hizo con las fuentes dieciochescas, elaboradas cuando los detractores de Llull estaban casi en trance de desaparición. Falta, sin embargo, no solo completar la lista, pues hay algunos que no fueron incluidos, sino una cierta clasificación interna de los antilulistas, más allá de las categorías que se manejaron en el Siglo de las Luces.

Cabe decir que en el siglo XX, siguiendo las directrices de Menéndez y Pelayo³, se puso más énfasis en las vicisitudes del lulismo que en los lulistas. Las obras de Bové⁴ o Avinyó⁵, así como la de los hermanos Carreras Artau⁶, continuadas luego por Batllori⁷, Hillgarth⁸, Rossi⁹, Pérez Martínez¹⁰, Trias Mercant¹¹, Perarnau¹²... se movían en el ámbito de la historia de las ideas o de las instituciones. Los protagonistas no se estudiaban por su valor intrínseco, sino por aportación a la historia intelectual: eran los personajes de un importante relato en construcción.

Esta tendencia ha seguido durante las primeras décadas de nuestra centuria, con trabajos individuales o corales sobre diversos aspectos del lulismo, como los de Marta Romano¹³ sobre el lulismo italiano, Francisco José Díaz Marcilla sobre el lulismo castellano, portugués, inglés o novohispano¹⁴, o Rafael Ramis sobre el lulismo mallorquín, hispano y europeo¹⁵. El lulismo italiano ha sido cultivado

² Madre, 1973.

³ Menéndez y Pelayo, 1880.

⁴ Bové, 1901-1902, pp. 56-62.

⁵ Avinyó, 1925.

⁶ Carreras Artau, 1939-1943.

⁷ Batllori, 1993.

⁸ Hillgarth, 1971.

⁹ Rossi, 1983.

¹⁰ Pérez Martínez, 1961.

¹¹ Trias Mercant, 1973; Trias Mercant, 1985-1995.

¹² Perarnau, 1985; Perarnau, 1997.

¹³ Romano, 2015.

¹⁴ Díaz Marcilla, 2016a; Díaz Marcilla, 2016b; Díaz Marcilla, 2017; Díaz Marcilla, 2019.

¹⁵ El comentario a algunos puede verse en Ramis Barceló, 2021.

también por Flavia Buzzetta, Eleonora Buonocore, Coralba Colomba, Carla Compagno, Francesco Fiorentino, Dario Gurashi, Sara Muzzi, Michela Pereira, Elena Pistolesi, Gabriella Pomaro, Patrizio Rigobon, Francesco Santi o Lino Temperini; el novohispano, por Linda Báez, John Dagenais o Nicolás Martínez Bejarano; el lulismo mallorquín ha sido objeto de estudio de Josep Amengual, Maria Barceló, Albert Cassanyes, Gabriel Ensenyat, Francisco José García Pérez, Miguel Garí, Jordi Gayà, Rosa Planas, Pedro Ramis, Maribel Ripoll o Pere Rosselló; el lulismo hispánico ha recibido la atención de José Aragüés, Noel Blanco, Antoni Bordoy o Águeda García Garrido; el catalán, de Júlia Butinyà, Sergi Castellà, Lluís Cifuentes, Anna Fernández, Carles Llinàs, Jaume Medina, Jaume Mensa, Josep Perarnau, Jaume de Puig, Miquela Sacarès, Joan Santanach, Valentí Serra o Amador Vega; el francés, de Dominique de Courcelles, Núria Gómez Llauger, Josep M. Ruiz Simon, Simone Sari o Constantin Teleanu; el portugués, de Lucio M. Nontol o Roger Friedlein; el anglófilo, de Roberta Albrecht, Pamela Beattie, Lluís Cabré, Robert Hughes o Mark Johnston; el germánico, de Carla Compagno, Fernando Domínguez, Alexander Fidora, Thomas Leinkauf, Mario Meliadó, Josep E. Rubio, Wilhelm Schmitt-Biggemann, Viola Tenge-Wolf o Anita Traninger. Cabe señalar también los estudios sectoriales, como las conexiones de Llull con el primer lulismo, que ha sido atendido por Lola Badia, Óscar de la Cruz, Albert Soler o Constantin Teleanu; el escoto-lulismo, que ha ocupado a Claus A. Andersen, Maria Cabré o Xavier Calpe; o la recepción del Arte, que ha cultivado a Amy Austin, Julian Barenstein, Mauricio Beuchot, Paul R. Blum, Anthony Bonner, Marco Matteoli, Pere-Joan Planas, Anna Serra, Alessandro Tessari, Jorge Uscatescu o Pere Villalba. Durante los últimos años hemos asistido a una floración de trabajos que han dado a conocer muchos autores y pistas nuevos, con algunas síntesis útiles, como las de Domínguez Reboiras¹⁶ o Villalba¹⁷ y una importante labor heurística llevada a cabo por Maria Toldrà. Estos trabajos de historia de las ideas son utilísimos y muy laboriosos, si bien, a veces, en la búsqueda de la continuidad, quedan desatendidos algunos personajes, cuyas obras apenas son estudiadas, perdidas en el flujo del devenir de las ideas.

No nos referimos, por supuesto, a las grandes figuras, como Nicolás de Cusa, Agrippa, Kircher, Leibniz, que han merecido y merecen el interés renovado de generaciones de estudiosos, ni tampoco a autores de la talla de Lavinheta, Herrera, Pasqual o Salzinger –centrados, casi exclusivamente, en la obra de Llull–. Más bien aludimos a los centenares de lectores, poseores, estudiosos, profesores, que –desde una posición menos encumbrada– han perpetuado la transmisión de los textos y las ideas de Ramon Llull. Una historia completa del lulismo debe no solo visitar los picos más altos, como hicieron con enorme esfuerzo Avinyó o los hermanos Carreras

¹⁶ Domínguez Reboiras, 2010, pp. 361-385.

¹⁷ Villalba, 2015.

Artau, sino también las laderas y los valles, poblados de personajes a menudo desconocidos, y de no poca trascendencia para la difusión de la obra de Llull.

Más allá del necesario estudio de los diversos lulismos –de los que tenemos una cartografía muy provisional– es necesario un esfuerzo para definir a los lulistas. Hay que tener en cuenta que la utilísima *Introduction*¹⁸ de la ROL no se ocupa de los lulistas, mientras que el *Brill Companion*¹⁹, significativamente titulado *to Ramon Llull and Lullism*, no lo hace de una forma sistemática, sino selectiva.

Afortunadamente, en las dos primeras décadas del siglo XX se ha producido avance muy significativo en este campo. A nuestro entender, los dos instrumentos más importantes han sido el *Diccionari* de Trias Mercant²⁰ y la *Ramon Llull DB*²¹.

El *Diccionari* es la primera obra de envergadura centrada en los lulistas, preparada por un excelente estudioso del lulismo. Supuso un paso esencial, tanto por la información aportada, cuanto por la reflexión categorial. En efecto, Trias subrayó que los especialistas habían dedicado pocos esfuerzos a definir lo que era el lulismo, y aún menos a dilucidar lo que era un autor lulista. El *Diccionari* de Trias tiene, por voluntad asumida de quien lo concibió, varias limitaciones, entre las que cabe destacar que solo se refiere a escritores lulistas y que no contempla a los antilulistas. Asimismo, no cabían todos los escritores, sino solo aquellos que cumplían algunos requisitos²².

Con todo, el *Diccionari* es un instrumento muy útil por su planteamiento categorial y por su reflexión acerca de las posibles distinciones entre los lulistas. Trias se planteó, de pasada, la distinción entre «lulista» y «lulólogo», retomada luego por Marta Romano. El primero sería un estudioso que entraba en profundidad, mientras que el segundo sería un escritor tangencial²³.

La *Ramon Llull DB*, ideada por Anthony Bonner, y mantenida y continuada por Lola Badia y los investigadores del *Centre de Documentació Ramon Llull*, es el instrumento de consulta más importante para el estudio de Llull y el lulismo. El apartado dedicado a los lulistas, en las fechas en que escribimos, tiene unas 2800 entradas. Enriquecido por la aportación del *Diccionari* de Trias, resuelve muchos de los límites que tenía aquella obra: en particular, la cuestión del espacio dedicado a cada autor y la admisión de cualquier persona que, a lo largo de la historia, hubiera

¹⁸ Fidora – Rubio, 2008.

¹⁹ Austin – Johnston, 2018.

²⁰ Trias Mercant, 2009.

²¹ <https://www.ub.edu/llulldb/index>.

²² Ramis Barceló, 2009, pp. 549-557.

²³ Trias Mercant, 2009, p. 16.

tenido un vínculo con Ramon Llull. Por esa razón, los antilulistas o incluso ciertas personas de las que apenas se tienen datos, merecen una entrada.

La *Ramon Llull DB* marca el camino de la investigación y proporciona unos fundamentos sólidos a los investigadores. Lo más problemático sigue siendo la cuestión categorial, pues las etiquetas se mueven en diferentes niveles epistemológicos, que no son recíprocamente excluyentes, así como tampoco buscan la completitud de las categorías. Están pensadas para un uso adjetivo y acumulativo. Por ejemplo, un autor puede pertenecer a diversas categorías, como «antilulismo» o «Arte», como sucede con Rodolfo Agricola; o a «antilulismo», «Arte» o «epistolarios», como pasa con Descartes. Son categorías que funcionan *ad hoc* y, en ocasiones, resultan discutibles, como la caracterización de Fernando de Córdoba o Gassendi como antilulistas, cuando aparecen como lulistas, aunque con matices, en el *Diccionari* de Trias. En todo caso, la *Ramon Llull DB* supone un avance importantísimo desde muchos prismas y es un punto de referencia insoslayable.

Si la definición del lulismo ha sido una cuestión problemática, que ha generado opiniones bastante diversas entre sí (Carreras Artau²⁴, Bonner-Badia²⁵, Trias Mercant), en la última década hemos asistido a diversos intentos de clasificación de los lulistas en las corrientes internas del lulismo. Así, para el siglo XV, Rafael Ramis²⁶ propuso una clasificación entre el lulismo artístico, escolástico y humanista; mientras que, para la misma época, al ocuparse del lulismo atlántico, Díaz Marcilla²⁷ distinguía entre el lulismo tangencial, literario, endopoiético y de predicación.

Como paso previo a la definición del lulismo en toda su complejidad, consideramos que debemos saber qué es un lulista y cuál es la clasificación que puede hacerse de los diversos lulistas, como actores principales del lulismo. Esta es una cuestión que ha preocupado seriamente a Marta Romano²⁸, quien, al referirse al Cusano, ha afirmado que puede ser, al mismo tiempo, un «lulólogo», «lulista» y un «luliano». El primero, siguiendo también a Trias, sería el estudioso ocasional de Llull, el segundo, quien era capaz de entrar en el pensamiento y en el alma de Llull, mientras que el tercero sería el continuador vivo de la obra de Llull.

Aunque compartimos algunas ideas con Marta Romano, nuestro uso categorial es diferente, como trataremos de argumentar en nuestra propuesta, que se nutre de los capítulos del presente libro.

²⁴ Carreras Artau, 1939, pp. 9-12.

²⁵ Bonner – Badia, 1988, pp. 153-175.

²⁶ Ramis Barceló, 2015, pp. 125-142.

²⁷ Díaz Marcilla, 2020, pp. 201-219.

²⁸ Romano, 2016, pp. 125-148.

3. Propuesta de estudio

Antes de iniciar, hay que indicar que usamos algunos términos nuevos y otros ya conocidos, aunque con un sentido distinto del que lo ha hecho la tradición²⁹. Llevamos a cabo una distinción entre «lulista» y «luliano» en un cariz diferente del que ha sido usado antes. Recogiendo el uso de diversos coautores de este volumen, consideramos que el adjetivo «lulista» tiene un carácter histórico-tradicional, mientras que el de «luliano» queda reservado para la hermenéutica de la obra de Llull.

En este sentido, seguimos la distinción que ha establecido la moderna historiografía entre el «tomismo» (proyección histórica de la obra y el pensamiento de Santo Tomás en la historia), el o lo «tomista» (seguidor o transmisor de la tradición del Aquinate o carácter adjetivo de dicha tradición) y lo «tomasiano» (interpretación hermenéutica y contextualista de los textos del propio Tomás). La aplicamos al «lulismo» (proyección de la obra y el pensamiento de Llull en la historia), al –o a lo– «lulista» (seguidor o transmisor de la tradición de Llull o carácter adjetivo de dicha tradición) y a lo «luliano» (interpretación hermenéutica de los textos del propio Llull).

Por lo tanto, el adjetivo «luliano» hace alusión a la exégesis hermenéutica de los propios textos de Llull, sin tener en cuenta la tradición. En cambio, el «lulista» sigue o transmite la tradición (material –manuscritos, ediciones– o inmaterial) de Llull, y el sustantivo puede usarse también como adjetivo, con idéntica semántica.

Asimismo, en nuestra propuesta, en vez de jugar con la dicotomía «lulista»/«antilulista», consideramos más útil explotar un abanico más amplio, con subcategorías internas y matices, más cercano al que Walter Ong³⁰ trazó para los ramistas, aunque no tan flexible ni aproximativo.

3.1. El lulista

Empecemos por precisar la definición del lulista, de la forma más omniabarcante, coherente y, al mismo tiempo, fiel a las ideas del propio Doctor Iluminado. El «lulista» sería «aquella persona que ha mostrado algún tipo de compromiso con Llull». La primera nota característica sería la actitudinal, el acto volitivo: es «lulista», en un sentido histórico, quien ha tenido no solo un mero encuentro, sino un cierto *engagement* con Llull, con el personaje y/o con la obra. No puede ser «lulista» el que simplemente ha conocido o ha tenido constancia de la existencia de Llull o de su obra, sino quien ha revelado un cierto interés por ella. La segunda nota sería la

²⁹ No citamos aquellos autores y obras que son objeto de estudio detenido en los capítulos anteriores.

³⁰ Ong, 1958, pp. 510-533.

empatía: es decir, que haya asumido una actitud favorable y manifestado cierta sintonía. Por lo tanto, el «lulista» es alguien que se interesa de algún modo por Llull y tiene un talante receptivo y empático hacia él.

Naturalmente, el «lulista», en sentido histórico, abarca tanto a quien haya tenido dicha actitud hacia el Llull auténtico, como también, de buena fe, hacia el espurio (el «pseudolulista» alquimista, el cabalista...). En muchos autores (desde Pico a Salzinger), no puede llevarse a cabo una separación tajante entre ambos. De ahí que consideremos que la categoría «pseudolulista» no sea útil para clasificar a los autores, pues no son contemplados aquí desde el ángulo de su producción científica, sino de su actitud con respecto a Llull. Dejamos, por lo tanto, la cuestión del «pseudolulismo», para tratarlo en otra ocasión, en el marco del estudio de los «lulismos».

Regresemos, así pues, al «lulista». En la historia ha habido muchos «lulistas», si bien no todos ellos han dejado constancia de ese compromiso con Llull. Por ello, el historiador debe aportar indicios que acrediten esa conexión: posesión de manuscritos, libros, citas, contribución a la devoción... Si tomamos un criterio amplio, bastaría con algún dato contrastado que manifestase esa actitud para considerarlo «lulista» *tout court*. Y sería necesaria una prueba en contra, es decir, una manifestación crítica o negativa hacia Llull, para encuadrarlo en otra categoría. Por lo tanto, partimos de la presunción de que, cualquier persona de la que pueda documentarse un interés por Llull es «lulista», salvo prueba en contrario.

Si admitimos lo anterior, hay que constatar que habría bastantes «lulistas», interesados tanto por el inventor del Arte, como por el escritor, el misionero o el santo, así como también incluso por el mago o el alquimista. Para poner orden a esta masa de «lulistas», en un sentido epistemológico, distinguiremos entre quienes tenían un conocimiento más superficial de Llull («lulófilo»), y los que podían acreditar un grado mayor («lulólogo»).

3.1.1. El lulófilo

Para designar a la persona comprometida favorablemente tanto con la figura como con la obra de Llull, utilizamos la denominación de «lulófilo», es decir, que tenía una *φιλία* hacia de Ramon Barbaflorida. En esta categoría caben tanto los lectores curiosos, los copistas o meros poseedores, que dejaron constancia de su interés por Llull, las personas que se mostraron favorables al culto del Beato.

El «lulófilo», según nuestras categorías, comprendería desde aquella persona de escasa instrucción que defendió a Llull en las banderías populares o el que poseía estampas o cuadros y sostenía su devoción hasta quien tenía un cierto interés documentado en su obra, aunque fuera circunstancial y no hubiera profundizado en

ella. Iría, pues, desde el «lulista» sociológico, que seguía el culto, hasta el lector ocasional o poseedor de obras lulianas, pasando por aquel alquimista accidental que creía seguir las ideas de Llull, el artista (escritor, pintor...) que se inspiraba en ellas o el pensador que usaba a Llull, aunque sin excesivo conocimiento de su obra. Cabría aquí también el lector curioso y el escritor que dejó una nota volandera, aunque amable, hacia el Doctor Iluminado. El «lulófilo» vendría a contener lo que Trias y Romano³¹ denominan el «lulólogo», aunque ampliando mucho la definición en un sentido sociológico.

Por lo tanto, el rasgo característico del «lulófilo» es su *φιλία* hacia Llull, si bien en un grado epistemológico poco elevado. En plena consonancia con el significado etimológico, podría decirse que serían lulistas *amateurs*, es decir, que «amaban» a Llull, pero que no lo «conocían» suficientemente.

Habría, así pues, diversos grados, caracterizados todos ellos por su simpatía hacia Llull y su obra: desde las personas sencillas que le rezaban y se mostraban partidarias públicamente del culto, hasta los más encarnizados defensores del culto, desde la piedad, como Nicolau Mayol³², pasando por poseedores de códices (Pinelli, Apostolo Zeno...), los que mostraban una simple curiosidad por sus escritos, los lectores interesados (Beltramo della Cervara, John Donne...), los escritores que deslizaron un comentario simpático o le dedicaron un sermón de circunstancias (como el P. Ferrando), o poetas o artistas que se inspiraron en él (como Foix, Subirachs o Vasarely).

También hay una serie de escritores que usaron a Llull en su obra, y que llegaron a influenciar su orientación, si bien no pueden ser considerados, en puridad, especialistas en Llull. Mostraron, eso sí, una sensibilidad hacia Llull, le citaron e incluso hallamos algunos vestigios en sus obras, como sucede en autores tan diversos como Campanella, Comenius, Leonardo Fioravanti o Francesco Piccolomini³³. Algunos de ellos, pese a haber conocido a Llull de forma algo indirecta, como Don Juan Manuel³⁴ en el *Libro del cavallero et del escudero* o Don Duarte de Avis³⁵ en el *Leal Conselheiro*, mostraron su cercanía global hacia las ideas de Llull, si bien, en su aplicación, pudieron hacer alguna crítica, como el portugués con respecto de la doctrina de las razones necesarias.

³¹ Trias Mercant, 2009, p. 16; Romano, 2016, pp. 136-137.

³² Pérez Martínez, 1992.

³³ Ramis Barceló, 2017, pp. 19, 26-27.

³⁴ Canalejas, 1868, pp. 116-137; 402-425.

³⁵ Duarte de Avis, 1942.

3.1.2. El lulólogo

Para Trias y Romano, el escritor ocasional sería el «lulólogo», categoría que nosotros utilizamos en otro sentido. Preferimos ceñirnos aquí a otra acepción etimológica: si, para ellos, el «lulólogo» sería la persona que podía «hablar» sobre Lull, a nuestro entender sería la persona capaz de ofrecer un «discurso», un λόγος. Epistemológicamente, por encima del «lulófilo» *amateur*, se situaría el «lulólogo» *connaisseur*. Entendemos, por tanto, al «lulólogo» como un experto, al igual que el «teólogo» o el «biólogo» lo son, respectivamente, de la teología o de la biología.

Damos por sentado que el «lulólogo» posee ya la φιλία y que, siguiendo las ideas del Doctor Iluminado, busca conocer mucho lo que ama. No basta con amarle, habría que seguir conociéndole cada vez más, para poder amarle también más. Lo que Lull predica de nuestro conocimiento de Dios, lo podemos aplicar también –en una atrevida analogía– a él, con respecto de sus «conocedores».

Son «lulólogos» los expertos en Lull, que no se limitan a tener unas nociones de su vida y de su obra, de atesorar sus libros, a tratarle con amabilidad, a salpicar de citas sus escritos, sino que quieren conocerle, profundizar en su obra y comprenderla. A veces –hay que confesarlo– no es fácil establecer la frontera entre el «lulófilo» y el «lulólogo», pues todos los «lulólogos» comienzan siendo «lulófilos». Se empieza con una φιλία y se acaba profundizando. El rasgo más característico del «lulólogo» es la capacidad de entender y explicar a Lull, de penetrar de forma competente en su obra (o, al menos, en una parte de la misma, o de su tradición).

Los «lulólogos» son los estudiosos, expositores, tratadistas, compiladores, editores... de Lull. Por supuesto, existen también diversos grados, que abarcan desde el mero biógrafo, quien quiere entender su proceso vital, hasta el más conspicuo experto en el Arte, pasando por los mil carices de su obra. En un sentido histórico, hasta el siglo XIX, más allá de los apologetas y biógrafos, los «lulólogos» fueron, sobre todo, expertos en el Arte y en las obras alquímicas de Lull. Solo a partir de la crítica decimonónica, empezamos a encontrar «lulólogos» en los más variados campos: filología, historia, derecho...

Tanto en el pasado como en la actualidad, los «lulólogos» suelen dedicar buena parte de su vida al estudio de Lull, si bien hay diversos campos de especialización dentro de su obra. Como ocurre en todo conocimiento, existen grados, y en la historia hallamos «lulólogos» de muy diversa índole, que abarcan desde discípulos como Le Myésier hasta autores contemporáneos como Andreu de Palma, Lohr o Llinarès, pasando por Sánchez de Lizárazu o Zepeda... que serían expositores de Lull; profesores de lulismo (sobre todo, hasta la extinción de la Universidad de Mallorca³⁶,

³⁶ Trias Mercant, 1973; Ramis Barceló, 2014, pp. 185-205.

como Cabaspre o Forners, aunque también maestros en escuelas privadas, como las de Barcelona³⁷ o Maguncia³⁸, en cátedras de otras universidades, como Janer o Núñez Delgadillo, o en tiempos más recientes, Platzeck en Roma), editores, como Gilles Gourbin o Zetzner; exégetas inspirados o poetas (Bartolomeo Gentile da Fallamonica, Sor Anna Maria o el P. Colom), editores (como Alòs Moner, Mateu Obrador...), o historiadores del pensamiento (Batllori, Hillgarth, Trias...).

Deben incluirse también entre los «lulólogos» a las personas inspiradas por Llull para llevar a la práctica su obra. Nada más acorde con las ideas de Llull que pasar del conocimiento a la acción: desde las proyecciones arquitectónicas de Juan de Herrera, pasando por los predicadores como Juan de Zumárraga o Zwemer, que intentaron conocer y poner en práctica los ideales misioneros, hasta reformadores educativos y culturales como Cenâculo, sin dejar de lado a los grandes alquimistas (como Johannes de Rupescissa o John Kirkeby), imbuidos –según su creencia– de las doctrinas lulianas. Algunos autores, pese a escribir poco sobre Llull, llegaron a tener un elevado conocimiento de su pensamiento, como el esforzado Charles Sauvage –más acumulativo y voluntarioso– o el profesor Francisco Canals, capaz de vislumbrar las claves de la metafísica luliana.

Todos los citados serían «lulólogos», expertos en Llull, que quisieron conocer su vida y obra, en mayor o menor profundidad, y dedicaron buena parte de su existencia a comprender, explicar e incluso aplicar las ideas del Doctor Iluminado. En definitiva, el «lulólogo» sería el lulista científico, que sobrepasa la mera afinidad y simpatía, para llegar a adquirir un compromiso que pasa por el conocimiento y desemboca en la acción (exegética, didáctica, misionera, experimental...).

3.2. El lulista-antilulista

Uno de los principales problemas de la clasificación tradicional entre «lulistas» y «antilulistas» es que aparecía un nutrido grupo de autores que bien podían encuadrarse en una categoría o en otra. El caso debatido de Fernando de Córdoba, por ejemplo, ha dividido a la historiografía, desde tiempos de Agrippa. Para unos, como Menéndez y Pelayo³⁹ o también, en la actualidad, la *Ramon Llull DB*, Fernando era un antilulista, mientras que para Zetzner o Salzinger, o incluso Trias, era un lulista⁴⁰. Para este conjunto de autores dudosos, como Fernando de Córdoba –

³⁷ Madurell Marimon 1962, pp. 187-209; 1964, pp. 93-117, 229-235; 1965, pp. 83-103; Perarnau, 1979, pp. 132-153.

³⁸ Gottron, 1915; Brück, 1955, pp. 1-32.

³⁹ Menéndez Pelayo, 1880, p. 534.

⁴⁰ Trias Mercant, 2009, p. 162.

pero que también incluye, entre muchos otros, a Agrippa, Descartes, Izquierdo o Leibniz— la categoría de «lulista» o «antilulista» resulta inadecuada.

De ahí que recuperemos otra, apuntada, aunque no desarrollada, por los hermanos Carreras Artau⁴¹, y luego explícitamente usada por Batllori: la de «lulista-antilulista». Según el jesuita catalán «hi ha tot un seguit d'escriptors que, explícitament, blasmen la doctrina i el mètode lul·lians, i, implícitament cerquen la mateixa unitat de la ciència, retombant, a llur malgrat, en el mes essencial lul·lisme⁴²». Esta categoría fue asumida en diversas ocasiones por Trias en su *Diccionari*⁴³, aunque no incluyó a todos los autores que podrían caer en ella: por ejemplo, redactó entradas para Fernando de Córdoba, Bacon o Paracelso, mientras que no hizo lo propio, por ejemplo, para Descartes o Mersenne.

A nuestro juicio, lo que distingue al «lulista» del «lulista antilulista» es que el primero es un seguidor de Llull y el segundo es alguien que construye su propio proyecto intelectual, usando libremente los elementos lulianos. Así, por ejemplo, si se preguntara a Bellver, Salzinger, Pasqual, Fornés, Vittorio de Palermo... cuál era su pretensión, lo más seguro es que responderían que estaban intentando entender y explicar con fidelidad el pensamiento de Llull. Serían, por lo tanto, «lulistas» y, más concretamente, «lulólogos». En cambio, el «lulista antilulista» se caracteriza por su uso libre de Llull, aunque siempre haya sido antes un «lulólogo» o como mínimo, un «lulófilo». Algunos pensadores, como Bacon o Descartes, tenían un conocimiento bastante superficial de Llull, un autor que había despertado más curiosidad y atracción que otra cosa, que luego se trocó en menosprecio, más o menos impostado.

Habría, a nuestro entender, tres tipos de «lulistas antilulistas»: 1) quienes consideraban que la obra de Llull era perfectible y, por tanto, podía ser mejorada; 2) los que creían que la obra, como tal, era un punto de partida, aunque inservible, de modo que tenía que trazarse un proyecto completamente nuevo; y 3) los que daban un juicio crítico de Llull, aceptando algunos aspectos y censurando otros. A los primeros les denominaremos «reformadores», a los segundos, «reconstructores», y a los terceros «críticos».

3.2.1. El lulista-antilulista reformador

El «reformador» era mucho más «lulista» que «antilulista». Desde el siglo XIV, encontramos toda una serie de autores que, por diversas razones, consideraban que el pensamiento de Llull —y, en particular, el Arte— era muy mejorable. No era un sistema ya perfecto (recibido por iluminación), que se tenía que estudiar y entender

⁴¹ Carreras Artau, 1939, pp. 283-284; Carreras Artau, 1943, p. 649.

⁴² Batllori, 1958, p. 313.

⁴³ Trias Mercant, 2009, p. 316.

con ahínco reverencial, sino más bien un material que, por la falta de formación universitaria de Llull, se podía reformular y mejorar.

Para algunos pensadores, como Agrippa, Pierre de Grégoire, Johann H. Alsted, Yves de París, Athanasius Kircher o Giacinto Gimma, el Arte de Llull era un instrumento genial, aunque imperfecto, de modo que dedicaron sus obras a una reformulación profunda del mismo.

Para otros, como Pere Daguí, el sistema de Llull era imperfecto y no podía ser enseñado en la universidad. Para pulirlo, tenía que complementarse con ideas de Escoto⁴⁴. Con ello nacía un sincretismo, el escoto-lulismo, que halló continuadores en Jaume Janer, Valerio de Valeriis o Francesc Marçal. Estas ideas sincretistas pueden verse también en otros docentes, como Heymericus de Campo⁴⁵, quien no partía tanto del lulismo como del albertismo, y quería lograr una síntesis reformadora.

Otros consideraron prudente silenciar a Llull y presentar sus ideas de otra manera. Creía Ramon Sibiuda que, para llegar al mensaje de Llull, se tenía que prescindir de toda la estructura del Arte. La gran reforma sibiudiana, en el fondo, sería presentar el pensamiento luliano sin el corsé artístico⁴⁶. Más difícil sería clasificar una figura tan compleja como Nicolás de Cusa, pues su deuda con Llull es impagable, aunque reformó por completo las ideas lulianas, formando un pensamiento nuevo y original. De forma explícita y confiesa, lo mismo sucede –como se ha podido ver en varios capítulos de este libro– con Giordano Bruno, pues puede ser entendido ora como un discípulo de Llull que quería completar la obra del Maestro, ora como un filósofo independiente.

Todos estos autores eran «lulólogos» que viraron hacia una crítica implícita o explícita del sistema luliano, que terminaron remendando de formas diversas, desde la más estrecha cercanía de Kircher o Yves de París, siguiendo por el injerto escotista, y acabando incluso por silenciar las huellas de Llull y elaborando una profunda reforma en la presentación de las ideas.

La mayoría de estos autores son considerados «lulistas» por parte de Trias, así como también por *Ramon Llull DB*, si bien alguno, como Kircher, fue incluido entre los antilulistas por Madre⁴⁷.

En todo caso, el lulista-antilulista «reformador» manifestaba siempre una actitud positiva hacia Llull, expresa o tácita, aunque considerase que su pensamiento era

⁴⁴ Trias Mercant, 1989, pp. 107-125; Trias Mercant, 2009, pp. 130, 444; Andersen - Ramis Barceló, 2018, pp. 11-73.

⁴⁵ Meliadó, 2018.

⁴⁶ Puig, 1997.

⁴⁷ Madre, 1973, p. 47.

bastante imperfecto y que, para mejorarlo, era necesario cambiar y añadir diversos elementos.

3.2.2. El lulista-antilulista reconstructor

El «reconstructor» era mucho más «antilulista» que «lulista». Había pasado por Llull de manera profunda o superficial, y consideraba que, en realidad, el edificio del pensamiento luliano tenía que ser demolido y, sobre sus cimientos, construir algo nuevo. El «reconstructor» no dudaba en usar calificativos zahirientes hacia Llull, blanco de sus críticas e incluso de su desprecio. Si se nos permite formularlo así, el «reconstructor», freudianamente, tenía que «matar al padre», para hacer notar la novedad de su proyecto.

Algunos, como Bacon o Descartes, e incluso Paracelso, no habían sido «lulólogos», sino más bien «lulófilos». Su conocimiento de la obra de Llull era más bien superficial, lo que no obstó para que le dedicaran una severa crítica en sus escritos. Su proyecto intelectual, que tampoco difería tanto del de Llull, se construía a partir del rechazo explícito –e incluso exegerado– al Arte del Doctor Iluminado. Lo mismo podría decirse, por ejemplo, de escritores como Tommaso Garzoni⁴⁸, cuya obra *La piazza uniuersale* debe mucho al universo luliano.

Otros autores habían sido «lulólogos», y demostraron un profundo conocimiento de la obra de Llull. Sin embargo, para distanciarse de ella, la criticaron profundamente. Querían construir, sobre las cenizas de Llull, su propio proyecto. Así, Fernando de Córdoba, aunque era reputado como un gran especialista en el pensamiento luliano, se mostró en sus escritos ácido y burlón frente a la obra de Llull⁴⁹. Una incisividad similar es la que hallamos en el *Pharus scientiarum* de Izquierdo, en la *Via Regia* de Kašpar Knittel⁵⁰ e incluso en los escritos de Leibniz, quien tanto debía explícitamente a Llull, autor a quien trató con especial dureza. Otros, como Juan Caramuel⁵¹, no cargaron tanto las tintas, si bien vieron necesaria una reforma completa del Arte.

Madre incluyó entre los «antilulistas» a Bacon⁵². Sin embargo, la historiografía ha contado casi siempre a estos autores entre los «lulistas», y Trias mayoritariamente los consideró «lulistas antilulistas», aunque –como hemos indicado antes– incluyó algunos (Bacon, Fernando de Córdoba, Izquierdo, Leibniz, Paracelso⁵³) y excluyó a otros (Caramuel, Descartes o Knittel).

⁴⁸ Garzoni, 1585.

⁴⁹ Ramis Barceló, 2015, pp. 125-142.

⁵⁰ Knittel, 1682.

⁵¹ Velarde Lombraña, 1989.

⁵² Madre, 1973, p. 25.

⁵³ Trias Mercant, 2009, pp. 49, 161-162, 232-233, 315-316, 353-354.

3.3. El lulista-antilulista crítico

El «crítico» era tan «antilulista» como «lulista». Llevaba a cabo un juicio ponderado, realizado desde la distancia: aceptaba unas ideas y rechazaba otras. Durante los siglos XVII y XVIII encontramos a diversos personajes con esta orientación, que incluyeron en sus escritos una valoración reposada de la obra luliana, llevada a cabo con acribia. Aceptaron algunos elementos, que juzgaron interesantes, y desecharon otros, aunque desapasionadamente. Estos juicios pueden verse, por ejemplo, en las obras de varios autores franceses del siglo XVII, como Pierre Gassendi, Jean Lalemandet o Emmanuel Maignan, que se ocuparon seriamente de la obra de Llull, y sobre ella emitieron un juicio sosegado, que ponderaba sus virtudes y sus defectos. Incluso Marin Mersenne podría encuadrarse en esta categoría.

Para Trias⁵⁴, Gassendi era un autor «lulista», mientras que para la *Ramon Llull DB* es «antilulista». Lalemandet o Maignan son juzgados unánimemente como «antilulistas» (Madre⁵⁵, *Ramon Llull DB*), si bien en su momento ya indicamos nuestro desacuerdo con esa etiqueta⁵⁶. Creemos que es mejor dejar constancia de su actitud crítica y serena.

También diversos autores escolásticos, comúnmente reputados como «antilulistas⁵⁷», merecerían ser incluidos en esta categoría, pues se preocuparon de conocer, al menos, una parte de la obra de Llull y de aprehenderla en su justa medida. En este sentido, por ejemplo, Gabriel Vázquez llevó a cabo un intento serio de entender a Llull⁵⁸ y, pese a criticar ciertos extremos, reconoció el valor de otros, y tuvo la valentía de no fiarse del juicio de Eimeric.

Esta actitud crítica se desvaneció cuando el lulismo dejó de ser una doctrina, en los albores del siglo XIX. A partir de entonces, se dejaron de hacer juicios de valor, pues no existieron ya los defensores o detractores de las doctrinas del Beato, sino estudiosos que quisieron acercarse a los textos de un autor del siglo XIII.

3.4. El antilulista

El catálogo de antilulistas de Madre es utilísimo, si bien trabajó –como hemos apuntado antes– con elencos y categorías dieciochescas. De ahí que algunos autores importantes hayan quedado fuera. Sin embargo, sus conclusiones siguen

⁵⁴ Trias Mercant, 2009, pp. 190-191.

⁵⁵ Madre, 1973, pp. 48, 52.

⁵⁶ Ramis Barceló, 2016, pp. 51-68.

⁵⁷ Madre, 1973, pp. 87-88.

⁵⁸ Ramis Barceló, 2016, p. 53.

siendo válidas, pues es cierto que la mayoría de «antilulistas» no leyeron directamente a Llull, sino que criticaron al Doctor Iluminado manejando fuentes de segunda o tercera mano. Los «antilulistas» empezaron a surgir en vida de Llull y se extinguieron a principios del siglo XIX.

En simetría con las categorías del «lulista», debemos referirnos aquí a dos tipos de «antilulistas»: unos, que simplemente mostraron su disconformidad o su aversión hacia Llull, desde un conocimiento más bien superficial –o incluso, inexistente– de su obra; y otros, que se opusieron a Llull después de haber estudiado sus obras. A los primeros, les denominamos «lulófobos» y, a los segundos, «detractores de Llull».

3.4.1. El lulófobo

En un sentido sociológico, ya desde el siglo XIV, la obra de Llull empezó a tener detractores. En vida del Doctor Iluminado empezaron a formularse críticas a su pensamiento. Algunos de los autores que escribieron en contra de Llull, como Agostino d'Ancona, le criticaron incluso sin citarle de forma expresa.

Progresivamente, los debates entre lulistas y antilulistas jalonaron el siglo XIV, de suerte que el inquisidor Nicolau Eimeric tomó cartas en el asunto. Se erigió no solo en un mero «lulófobo» como había sido Agostino d'Ancona, sino en un auténtico «detractor de Llull». Su fuerza fue tal, que buena parte de los «antilulistas» siguientes se basaron en sus falsas acusaciones.

Si repasamos el catálogo de antilulistas de Madre, tal y como explica a lo largo de su obra, hallamos realmente a muy pocos que hubieran leído en serio a Llull. La mayoría de ellos siguieron a Eimeric, repitiendo con poca originalidad sus argumentos. El prototipo de «lulófobo» iría desde aquella persona que, por tradición familiar o religiosa, se manifestaba contra Llull (los dominicos, incluso con dudas, como Juan de Ribas), hasta aquel incauto polígrafo –como Luís António Verney o el P. Feijóo– que se disponía a criticar a Llull de oídas, pasando por una miríada de escolásticos –incluso de gran prestigio, como Gregorio de Valencia o Suárez⁵⁹– que criticaron a Llull sin haberlo leído directamente.

La «lulofobia» se dejó sentir incluso en las calles, en las aulas universitarias, en los conventos y en las obras eruditas. Sin embargo, tenía a menudo muy poco calado, pues carecía de argumentos sólidos y de originalidad. Pocos autores se opusieron al pseudo-lulismo alquímico (unos, de forma más elaborada, como Cardano⁶⁰, y otros, más generalista como, por ejemplo, Martín Antonio del Río, Quevedo o Saavedra Fajardo⁶¹), así como tampoco el Arte contó con grandes detractores (Rodolfo

⁵⁹ Madre, 1973, pp. 68-69, 114-128.

⁶⁰ Compagno – Ramis Barceló, 2017, pp. 149-159.

⁶¹ Madre, 1973, pp. 34, 61, 63.

Agricola, Raffaele Maffei de Volterra...). Los «lulófobos» más bien insistieron en la imposibilidad de la demostración racional de las verdades de fe del cristianismo, de suerte que Llull era, ante todo, un hereje, tal y como sostenía Eimeric.

3.4.3. El detractor de Llull

Desde un punto de vista epistemológico, y en estricta simetría al «lulólogo», hallamos –en un escalón superior– al «detractor de Llull», que normalmente procedía de las filas de los «lulófobos» y se iba especializando en la figura y la obra del Doctor Iluminado. El «detractor de Llull» también admitía una variada tipología, que podemos reducir a dos grupos. El primero de ellos, sería el de los impugnadores de Llull, en tanto que hereje, es decir, quienes probaban el carácter herético de Llull y, por lo tanto, no solamente mostraban los errores doctrinales de la obra luliana, sino que también cargaban contra su supuesta santidad. El segundo sería el de los autores que se manifestaban en contra del proyecto intelectual del Doctor Iluminado (especialmente, del Arte), y hacían una detallada refutación del mismo.

El primer grupo de «detractores de Llull» seguía los pasos de Eimeric⁶², y contenía, en primer lugar, tanto autores que amplificaban las doctrinas del dominico gerundense (como ocurría con Guillem Caselles), cuanto otros que las repetían y divulgaban, como Bernardo de Luxemburgo. En la medida en que se institucionalizó la lucha entre lulistas y antilulistas, surgieron personajes que, por diversas razones, se opusieron a Llull (por lo general, combatieron su culto y le tildaron de hereje). Este tipo de «detractor de Llull» se manifestó especialmente en Mallorca durante el siglo XVIII⁶³, y con singular intensidad en el pontificado del obispo Díaz de la Guerra⁶⁴, cuyos protagonistas eran más juristas (como Antoni Bisquerra, Pedro Cayetano Domènech o Juan Bautista Roca y Mora) que teólogos, cuya campaña antiluliana había comenzado décadas antes con autores como Tomàs Barceló o Martí Serra⁶⁵. Este último, catedrático de la Universidad Luliana, escribió numerosos textos contra Llull y sus defensores, en los que mezclaba un argumentario elaborado con una presentación algo grosera.

El segundo grupo de «detractores de Llull» no se dirigía contra el hereje, sino contra el pensador. Estos autores llevaron a cabo una refutación intelectual, en la que hallamos una oposición al proyecto de Llull, con razones bastante coincidentes. Tres ejemplos ilustran este tipo de pensador. El primero sería Jean Gerson⁶⁶, que hizo una impugnación de las doctrinas pretendidamente racionalistas de Llull, y se opuso a la

⁶² Puig, 2000, pp. 7-296.

⁶³ Las fuentes manuscritas están descritas en Pérez Martínez, 2004.

⁶⁴ García Pérez, 2017.

⁶⁵ Pérez Martínez, 1986, pp. 62-77.

⁶⁶ Vansteenberghe, 1936, pp. 441-473.

enseñanza de las mismas en la Universidad de París⁶⁷. El segundo sería Pedro Ciruelo⁶⁸, seguidor de Gerson, quien en sus *Paradoxae quaestiones* se mostró como un firme detractor del Arte de Llull y de su uso en sustitución de la filosofía aristotélica. El tercero sería Bartholomäus Keckermann⁶⁹, que criticó la posibilidad de una ciencia universal y se opuso frontalmente al Arte de Llull, así como también a la alquimia, en diversas obras.

Estos tres autores escribieron en un contexto local en el que el lulismo tenía bastante difusión y se vieron en la obligación de preparar una completa refutación del mismo, frente al peligro que suponían las doctrinas de Llull, respectivamente, para la teología parisina, la filosofía alcaláina o salmantina, o el proyecto epistemológico de ciertas universidades calvinistas.

En definitiva, los «detractores de Llull», fueran contra el hereje o contra el autor del Arte, se caracterizaron por un conocimiento profundo de la obra luliana, e incluso de la historia del lulismo. Aunque Eimeric, Caselles y otros autores del primer grupo procedieran de forma artera, muchos de sus seguidores actuaron de buena fe y se emplearon a fondo para rebatir más los argumentos de los «lulistas» que los de Llull. En cambio, los autores del segundo grupo atacaron más a Llull que a los «lulistas».

Conclusiones

Hemos expuesto nuestra definición de «lulista» y nuestra clasificación de los autores. Hay que recalcar que se trata de una propuesta *ad experimentum*, construida a partir de las reflexiones de los capítulos anteriores, y susceptible de ser revisada al compás de las críticas y sugerencias.

Recogiendo también elementos de la *Ramon Llull DB* y del *Diccionari* de Trias, hemos apostado, con todo, por una definición y clasificación a partir de una interpretación actitudinal hacia Llull. Creemos que esta lectura es acorde con las ideas lulianas, si bien existen otras interpretaciones posibles e igualmente plausibles.

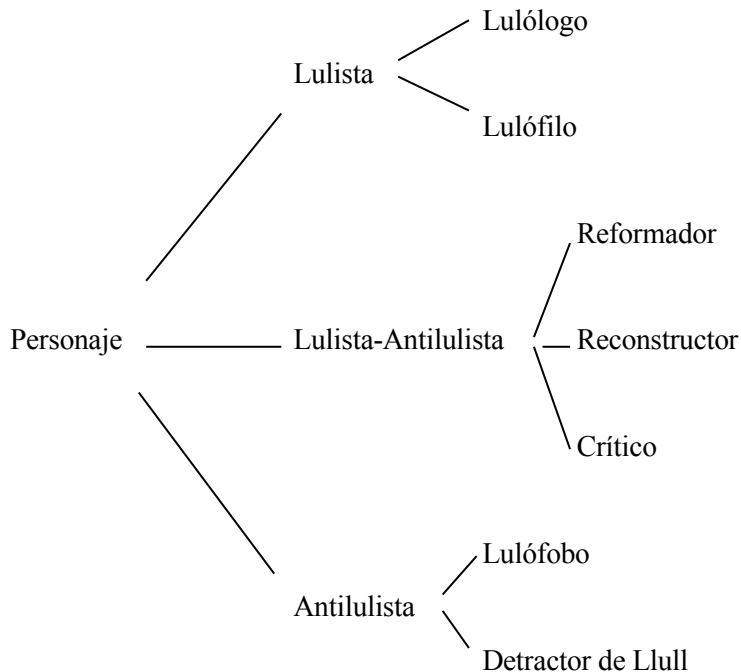
Asimismo, la división de los personajes entre «lulistas», «lulistas-antilulistas» y «antilulistas» permite ser mucho más omniabarcante, al tiempo que facilita una aprehensión más exacta de cada uno de ellos. Los «lulistas», caracterizados por su actitud favorable hacia Llull, se pueden dividir en «lulólogos» (expertos) y «lulófilos» (*amateurs*). Los «lulistas-antilulistas» tuvieron una actitud ambivalente: los «reformadores» consideraron que la obra de Llull era perfectible y se dedicaron a mejorarlo; los «reconstructores» creyeron que el pensamiento de Llull era un edificio

⁶⁷ Teleanu, 2018, pp. 13-29.

⁶⁸ Ciruelus, 1538, pp. 36-41.

⁶⁹ Keckermannus, 1606, pp. 50-56.

inservible, que debería ser derruido y reconstruido; y los «críticos» lo juzgaron desde la acribia, aceptando algunos elementos y rechazando otros. Finalmente, en simetría con las categorías de los «lulistas», hallamos a los «antilulistas», que pueden ser clasificados en «lulófobos» (que se oponían a Llull, aunque con pocos argumentos) y los «detractores de Llull», que lo hacían desde un conocimiento más profundo de su obra. A modo de recapitulación, puede verse el siguiente esquema:



En un sentido histórico, los «lulistas» son los únicos que han permanecido hasta la actualidad, si bien, desde el siglo XIX, prioritariamente dedicados al estudio científico de su obra. A mediados del siglo XIX, desaparecieron aquellos autores que consideraban aún el «lulismo» como una doctrina viva y se implicaban en su defensa. De hecho, se extinguieron poco después que los «antilulistas», quienes florecieron entre los siglos XIV y XVIII, y que, con el desvanecimiento del Antiguo Régimen, terminaron por periclitarse. Los «lulistas-antilulistas», que vivieron entre el siglo XV y comienzos del XVIII, sucumbieron ante las primeras ideas ilustradas y prácticamente ya no tomaron parte en los combates entre «lulistas» y «antilulistas» que se produjeron desde 1750 hasta finales de la centuria.

En definitiva, esperemos que estas categorías ayuden a entender la complejidad de clasificación de estos personajes, que deben seguir siendo estudiados, aportando

nuevos datos, mediante un estudio concienzudo de sus obras y de otras fuentes. Es un paso más hacia el conocimiento de los «lulistas».

Con todo, sigue faltando una «historia del lulismo». Afortunadamente, la síntesis de Carreras Artau ha envejecido bastante bien, aunque son muchos los trabajos que la han revisado críticamente. Cierto es que hoy sabemos mucho más, pero no podemos sino sonrojarnos al pensar el ingente trabajo que llevaron a cabo los dos hermanos, en unas condiciones harto difíciles; y antes que ellos, toda una legión de estudiosos que hizo lo posible para mantener viva la antorcha de los estudios sobre Llull. Esperemos que, antes del VIII Centenario del nacimiento del Doctor Iluminado, podamos saldar esa gran deuda pendiente. De momento, concluimos este esfuerzo colectivo que, si bien no cancela en absoluto la obligación imperiosa de escribir esa «historia», al menos esperamos que atenúe ligeramente el peso de la conciencia, y que proporcione materiales e ideas para llevar a cabo satisfactoriamente dicha empresa.

Bibliografía

- ANDERSEN, Claus A. – RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Introduction», en Pere Dagui, *Tractatus formalitatum brevis, Tractatus de differentia*, ed. Claus A. Andersen y Rafael Ramis Barceló, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2018, pp. 11-73.
- AUSTIN, Amy M. – JOHNSTON, Mark D., *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden: Brill, 2018.
- AVINYÓ, Joan, *Història del lulisme*, Barcelona, Barcelona, Llibreria i tipografia catòlica, 1925.
- BATLLORI, Miquel, «El gran cardenal d'Espanya i el lul·lista antilul·lista Fernando de Córdoba», *Estudios Lulianos*, II, 1958, pp. 313-316.
- , *Ramon Llull i el lul·lisme, Obra Completa*, vol. II, Ed. Eulàlia Duran, València: Tres i Quatre, 1993.
- BONNER, Anthony – BADIA, Lola, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona: Empúries, 1988.
- BOVÉ, Salvador, «Historia del lul·lisme i sa influencia en la filosofia i altres ciències de varies nacions», *Revista Luliana*, 1, 1901-1902, pp. 56-62.
- BRÜCK, Anton P., «L'Institut lulliste de Mayance au XVIIIe siècle», *Studia Monographica et Recensiones*, XIV, 1955, pp. 1-32.
- CANALEJAS, F. de P., «Raimundo Lulio y Don Juan Manuel», *Revista de España*, 2, 1868, pp. 116-137; 4, 1868, pp. 402-425.
- CARRERAS ARTAU, Joaquín y Tomás, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943, 2 vols.
- CIRUELUS, Petrus, *Paradoxae quaestiones numero decem*, Salmanticae, s.e., 1538.

- COMPAGNO, Carla – RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Una postilla su Girolamo Cardano e il lullismo», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla y José Higuera Rubio, Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017, pp. 149-159.
- DÍAZ MARCILLA, Francisco José, «Tierras de penumbra: las vicisitudes del lulismo novohispano (1519-1750)», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 21, 2016a, pp. 13-33.
- , «Una ‘disputatio’ no resuelta: ¿fue franciscano el lulismo castellano?», *Archivo Ibero-Americano*, 76 n° 282, 2016b, pp. 31-52.
- , «El lulismo europeo medieval: una aproximación», en *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, eds. F. Díaz Marcilla y J. Higuera Rubio, Oporto: Húmus-U. do Porto, 2017, pp. 97-116.
- , «La influencia del pensamiento de Ramon Llull en la expansión atlántica portuguesa y castellana (ss. XIV-XVI). Instrucción y misiones», en *Ramon Llull y el lulismo: contemplación y acción*, eds. L. M. Nontol y R. Ramis Barceló, Madrid: Síndéresis, 2019, pp. 73-92.
- , «Hacia una historia del lulismo atlántico: modelos de transmisión y asimilación del pensamiento de Ramon Llull (siglos XIV-XVI)», en *Ramon Llull y el lulismo: fe y entendimiento*, eds. L. M. Nontol y R. Ramis Barceló, Madrid: Síndéresis, 2020, pp. 201-219.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «La recepción del pensamiento luliano en la Península Ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 15, 2010, pp. 361-385.
- DUARTE DE AVIS, *Leal conselheiro o qual fez Dom Eduarte, Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta*, Lisboa: Livraria Bertrand, 1942.
- FIDORA, Alexander – RUBIO, Josep E. (eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214, Supplementum Lullianum II), 2008.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José, *La Cruzada antilulista. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la persecución del culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*, Palma: Publicacions de la Catedral de Mallorca, 2017.
- GARZONI, Tommaso, *Piazza Universale di tutte le professioni del mondo e nobili e ignobili*, Venetia: appresso Gio. Battista Somascho, 1585.
- GOTTRON, Adam, *L'edició maguntina de Ramon Llull*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford: Oxford University Press, 1971.
- KECKERMANNUS, Bartholomaeus, *Gymnasivm logicvm*, s.e., 1606.
- KNITTEL, Casparus, *Via Regia ad omnes scientias et Artes*, Pragae: Typis Vniv. Carolo-Ferd., 1682.
- MADURELL MARIMON, Josep M., «La Escuela de Ramón Llull de Barcelona; sus alumnos, lectores y protectores», *Estudios Lulianos*, VI, 1962, pp. 187-209; VIII, 1964, pp. 93-117, 229-235; IX, 1965, pp. 83-103.

- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo I, Madrid: Librería Católica de San José, 1880.
- MELIADÒ, Mario, *Sapienza Peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo albertismo*, Münster: Aschendorff Verlag, 2018.
- ONG, Walter J., *Ramus and Talon Inventory*, Harvard: Harvard University Press, 1958.
- PERARNAU, Josep, «Sobre mestre Antonio Sedacer i l'ambient de l'Escola Lul·liana de Barcelona», *Estudios Históricos y Documentos de los Archivos Protocolarios*, VII, 1979, pp. 132-153.
- , «El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art de confessió», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4, 1985, pp. 61-172.
- , «De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'‘Ars amativa’ de Llull, en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes de ‘Directorium Inquisitorum’», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 16, 1997, pp. 7-129.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *Intervención de la Santa Sede en la Causa Pia Luliana*, Tesis doctoral, Roma, Universidad Gregoriana, 1961.
- , «Datos sobre el antilulismo del dominico Fray Martín Serra (†1715)», en *Homenaje a D. Jesús García Pastor, Bibliotecario*, Palma: Conselleria d'Educació i Cultura del Govern Balear, 1986, pp. 62-77.
- , *Nicolau Mayol i Cardell i el seu frustrat testament de la Causa Pia Lul·liana (1773)*, Palma: Els Nostres Llibres, 1992.
- , *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004.
- PUIG, Jaume de, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997.
- , «El ‘Dialogus contra lullistas’ de Nicolau Eimeric, O. P. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19, 2000, pp. 7-296.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «La historia biobibliográfica del lulismo», *Pensamiento*, 245, 2009, pp. 549-557.
- , «Las cátedras lulianas de la Universidad de Mallorca (1692-1824)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 70, 2014, pp. 185-205.
- , «Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV», *Medievalia*, 34, 2015, pp. 125-142.
- , «La presencia de Ramon Llull en la filosofía escolástica del siglo XVII», *Argumenta Philosophica*, 2, 2016, pp. 51-68.
- , «Más referencias lulianas desconocidas en obras impresas del siglo XVI», *Antonianum*, 93/1, 2018, pp. 9-29.
- , «Ensayo bibliográfico sobre la historia del lulismo (2008-2016)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, núm. especial, 2021, pp. 77-100.
- ROMANO, Marta M. M., «Introduzione al volume Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico con aggiornamento bibliografico» en *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M.M. Romano, Palermo: Officina di Studi Medievali - Pontificia Università Antonianum, 2015, pp. 1-24.
- , «Quale incontro tra Cusano e Lullo? Elementi per un paradigma di Lullismo», *Niccolò Cusano, l'uomo, i libri, l'opera. Atti del LII Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 2015*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2016, pp. 125-148.

- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna: Il Mulino, 1983.
- TELEANU, Constantin, «La censure du magistère de l'*Ars Raymundi* à l'Université de Paris selon Jean Gerson», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández y Rafael Ramis Barceló, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018, pp. 13-29.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Filosofia y sociedad. Una ecología del neolulismo*, Palma de Mallorca: Instituto de Estudios Baleáricos, 1973.
- , *Història del pensament a Mallorca*, Mallorca: Ed. Moll, 1985-1995, 2 vols.
- , «El lulismo barroco y fray Francisco Marçal», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVI, 1989, pp. 107-125.
- , *Diccionari d'escriptors lul-listes*, Palma-Barcelona: UIB-UB, 2009.
- VANSTEENBERGHE, Edmond, «Un traité inconnu de Gerson 'Sur la doctrine de Raymond Lulle'», *Revue des sciences religieuses*, 16, 1936, pp. 441-473.
- VELARDE LOMBRAÑA, Julián, *Juan Caramuel, vida y obra*, Oviedo: Pentalfa, 1989.
- VILLALBA, Pere, *Ramon Llull: Escriptor i filòsof de l'acció*, Barcelona: UAB, 2015.

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

* Por la estructura de las citas, solamente se tiene en cuenta el cuerpo principal, pues la bibliografía citada a pie de página aparece en la bibliografía de cada capítulo. Suelen citarse los autores por los nombres propios cuando van seguidos de un locativo, de una población o de un nombre de religión (Pedro Hispano, Tomás de Aquino, Anna Maria del Santísim Sagrament...). De las diferentes variantes de un nombre (v.g. Sibiuda/Sabunde), se toma la más usual y repetida.

ABANO, P. D': 112-113.
ABATE, E.: 300.
ABELLÁN, J.L.: 1064.
ABULAFIA, A.: 291, 298-299.
ABULAFIA, D.: 1073, 1080.
ACCARDO, M.: 353.
ACCIETTO-GUALTIERI, M.G.: 499.
ADDANTE, L.: 499.
ADORNO, T.W.: 1115.
ADRICOMIO, C.: 741.
ADROVER ROSSELLÓ, P.: 692.
AGOSTINO D'ANCONA: 13, 57-71, 1185.
AGRICOLA, R.: 440, 727, 1175, 1186.
AGRIPPA VON NETTESHEIM, C.: 14, 345-360, 379, 387, 427, 451, 720, 1173, 1181-1182.
AGUILÓ, E.: 782, 858.
AGUSTÍN DE HIPONA, SAN: 62, 69, 252, 255, 359, 410, 451, 484, 492-493, 507, 514, 611, 614, 618, 621, 740, 791, 879, 909, 911, 1044.
AGUSTÍN, ANTONIO: 368.
ALAGÓN, P. DE: 739.
ALAIN DE LILLE: 1023.
ALAMANNI, P.: 287.
ALARCÓN Y COVARRUBIAS, F. DE: 584, 597.
ALBAREDA, A.M.: 1007.
ALBERTÍ, A.: 191.
ALBERTO MAGNO: 180, 797, 921, 1111.
ALBRECHT, R.J.: 14, 303-322, 507-526, 1173.
ALCOLEA I BLANCH, S.: 1165.
ALCOVER, A.M.: 15, 855-870, 979, 982.
ALDROVANDI, U.: 361.
ALEJANDRO V: 831.
ALEMANY FERRER, R.: 1029.
ALFONSO EL MAGNÁNIMO: 272, 595.
ALGACEL: 513, 909-910, 917.
ALIGHIERI, D.: 241-256, 1024, 1028, 1137, 1170.
ALIOTTI, G.: 105.
ALOMAR I CANYELLES, A.: 861, 868.
ALOMAR I ESTEVE, G.: 203.
ALONSO DE SANTO TOMÁS: 581.
ALÓS, A. DE: 815-818.
ALÓS-MONER, R.: 15, 373-374, 407, 841-854, 1001, 1179.
ALSTED, J.H.: 440, 443, 505, 510-511, 518, 524, 718, 720, 730, 1063, 1182.
ALTHUSSER, L.: 1053.
ALUNNI, C.: 499.
ALVA Y ASTORGA, J.: 595.
ALVA, J. DE: 584.
ÀLVAR DE BARCELONA: 902.
ÁLVARES CABRAL: 412.
ÁLVAREZ TURIENZO, S.: 599.
AMADEU DE ZEDELGEM: 902.
AMENGUAL I BATLE, J.: 13, 183-206, 1173.
AMENGUAL, B.: 741.
AMERIO, R.: 499.
AMIGÓ PLA, F.P.: 902.
AMMIRATA, F.P.: 359.
AMORÓS, M.: 997, 999, 1002.
AMORT, E.: 794, 797.
ANA DE SAN BARTOLOMÉ: 691.
ANAYA Y MALDONADO, D.: 13, 135-150.
ANDERSEN, C.A.: 14, 221-240, 1173, 1189.
ANDRADE, A. DE: 838.
ANDREA, J.V.: 512.
ANDRÉS MARTÍN, M.: 148, 599.
ANDRÉS, P.: 129.
ANDREU ALCINA, J.: 15, 905-918.
ANDREU DE PALMA: 15, 601, 889-904, 1179.
ANGELO CLARENO: 102.
ANGIULI, V.: 499.
ANGOTTI, C.: 300.
ANNA MARIA DEL SANTÍSSIM SAGRAMENT: 12, 14-15, 667-678, 679-696, 775, 1179.
ANSELMO DE AOSTA, SAN: 192, 611, 1034, 1036, 1039, 1045, 1114.
ANSTEY, P.R.: 662.
ANTIC DE LLORAC, A.: 1000.
ANTONIO ANDRÉS: 210, 212, 214-215, 219.
ANTONIO, N.: 585.
AQUASPARTA, M. DE: 30.
ARAGÜÉS, J.: 11, 1173.

- ARAMBURU-ZABALA HIGUERA, M.A.: 407.
 ARANDA DONCEL, J.: 599.
 ARAÚJO, J. DE: 827.
 ARBONA, M.: 979.
 ARIAS DE LOYOLA, J.: 405.
 ARIAS DE SAAVEDRA, I.: 599.
 ARIÈS, P.: 421.
 ARISTÓFANES: 371.
 ARISTÓTELES: 58, 62, 69, 175, 247-248, 306, 371, 404, 450, 491, 541, 613-614, 617, 624, 792, 796, 923, 942, 1002.
 ARMSTRONG, L.: 115, 129.
 ARNALDI, G.: 129.
 ARNAU DE VILANOVA: 57-66, 69, 75, 76, 85, 89, 109, 841, 881.
 ARNAUT DANIEL: 364.
 ARRONIS LLOPIS, C.: 283.
 ARROYO GONZÁLEZ, M.: 407.
 ARTUS, W.W.: 369, 374.
 ASHMOLE, E.: 645-647, 649-653, 657, 662.
 ASHWORTH, E. J.: 239.
 ASPERTI, S.: 374.
 ASTORINI, E.: 127-128, 717, 721, 730.
 ASTORRI, P.: 929.
 ASTRUC DE CORTIELLES, R.: 410.
 ASTRUC DE PIERA: 77.
 ATANASIO, SAN: 621-622.
 AUBREY, J.: 646.
 AUBRY, J.: 91.
 AUERBACH, E.: 344.
 AUSONIO, E.: 365, 369-374.
 AUSTIN, A.: 11, 1080, 1173, 1189.
 AUSTIN, J.L.: 170.
 AVELLANEDA, D. DE: 187, 192.
 AVERROES: 46-47, 281, 1036.
 AVICENA: 46-47, 51, 615.
 AVINYÓ, J.: 204, 593, 599, 748, 893-897, 903, 1172-1173, 1189.
 BACCHELLI, F.: 288, 290, 292, 301.
 BACHELARD, G.: 1146.
 BACKHOUSE, W.: 645, 648, 660.
 BACKMAN, C.R.: 1089.
 BACKUS, I.: 359.
 BACON, F.: 550, 650, 788, 790-791, 796-797, 800-801, 806, 1181, 1183.
 BACON, R.: 13, 43-55, 181, 797, 883.
 BADALONI, N.: 434, 438.
 BADIA I MARGARIT, A.M.: 1026, 1029.
 BADIA PAMIES, L.: 11, 27, 35, 40, 82, 94, 360, 842, 852-853, 950, 956, 995, 1017, 1024, 1064, 1088, 1106, 1146, 1173-1175.
 BAENA, A. DE: 582.
 BAENA, J.A.: 139, 146, 148.
 BÁEZ RUBÍ, L.: 14, 323-344, 472, 519, 524, 956, 1173.
 BAILLET, A.: 599.
 BAINTON, R.H.: 321.
 BALCELLS, A.: 853.
 BALD. R. C.: 524.
 BALDACCHINI, L.: 129.
 BALLE OLIVER, F.: 202.
 BALSAMO, J.: 573.
 BALTANÁS, D.: 146, 148.
 BAÑOS VALLEJO, F.: 283.
 BARANERA, J.M.: 896.
 BARBARO, F.: 120.
 BARBARO, G.: 120.
 BARBER, W.T.A.: 885, 887.
 BARBO, L.: 97, 102, 103.
 BARCELÓ ADROVER, P.: 283.
 BARCELÓ CRESPI, M.: 14, 204, 257-270, 283-284, 1173.
 BARCELÓ, T.: 592, 1186.
 BARENSTEIN, J.: 13, 423-438, 1173.
 BARING-GOULD, S.: 878, 885, 887.
 BARNILS, P.: 866.
 BARROS, J. DE: 14, 409-422.
 BARZAZI, A.: 129.
 BASCOUR, H.: 936, 959.
 BASILI DE RUBÍ: 893, 903.
 BASILIO, SAN: 152, 740.
 BASTARDAS, J.: 1093-1095.
 BATALLA, J.: 748.
 BATE, G.: 646.
 BATLLORI, M.: 12-13, 16, 109, 116, 119, 126, 129, 219, 255, 370, 373, 374, 677, 732, 932, 974, 995-1016, 1021-1022, 1024-1025, 1029, 1080, 1087, 1106, 1130, 1172, 1180-1181, 1189.
 BAUÇÀ OTXOGAVIA, M.: 940-941, 944, 948-949.
 BAUDOUIN DE MONTARCIS, P.: 91, 156, 157, 591.
 BAUFFREMONT, N.: 558.

- BAYEU, F.: 805.
 BEATTIE, P.M.: 12, 16, 955, *1069-1082*, 1173.
 BEDA EL VENERABLE: 740.
 BEDOUELLE, G.: 360.
 BEECKMAN, I.: 505.
 BELLUTO, B.: 641.
 BELLVER, A.: 405, 1181.
 BELOT, J.: 644, 662.
 BELTRAMO DELLA CERVARA: 13, *97-108*, 1178.
 BELTRÁN DE HEREDIA, V.: 600, 893, 903.
 BEMBO, P.: 120.
 BENAVIDES, L. DE: 603.
 BENDALL, S.: 662.
 BENDER, H.G.: 933.
 BENE, P. DEL: 568.
 BENEDICTO XIII: 140, 609.
 BENEDICTO XIV: 119, 779.
 BENGÉ, G.: 887.
 BENGÉ, J.: 887.
 BENÍTEZ RIERA, J.M.: 12, 16, *995-1016*, 1027.
 BENJAMIN, W.: 806.
 BENNASSAR, B.: 600.
 BENZI, U.: 499.
 BENZONI, G.: 123, 129.
 BERCEO, G.: 1024.
 BERGA, F. DE: 262.
 BERGA, G. DE: 262.
 BERLIN, H.: 316, 321.
 BERMUDO, P.: 591.
 BERNARDÍ DE MALLORCA: 891.
 BERNARDO DE LUXEMBURGO: 588, 1186.
 BERNARDO, SAN: 740.
 BERNAT DE BORN: 364.
 BERNS, J.J.B.: 552.
 BERTRAN GÜELL, J.: 893, 903.
 BESARIÓN: 115.
 BEUCHOT, M.: 13, *167-182*, 181, 219, 1173.
 BIANCHI, M.L.: 499.
 BIRKENMAIER, E.: 942.
 BISQUERRA, A.: 813-814, 818, 1186.
 BIZZARINI, M.: 129.
 BLANCH I VIRGILI, A.: 863.
 BLANCO MOURELLE, N.: 14, *377-392*, 407, 1173.
 BLAU, J.L.: 304, 308, 321.
 BLOUNT, T.: 663.
 BLUM, P.R.: 13, *455-474*, 1173.
 BLUMENBERG, H.: 1146.
 BOAS, M.: 648.
 BOCCACCIO, G.: 1028.
 BODIN, J.: 563-573.
 BOECIO: 144, 410, 910.
 BOEHME, J.: 512.
 BOFARULL Y SANS, F.: 129.
 BOFARULL, F.: 857.
 BOFILL, J.: 1049.
 BOHIGAS, P.: 1023.
 BOÏL, B.: 193, 804, 871.
 BOLÍVAR, S.: 804.
 BOLLANO, F.: 93.
 BOLOGNARI, M.: 110, 113.
 BOLONS, J.: 99, 241, 369, 568.
 BOLZONI, L.: 499.
 BOM, E. DE: 929.
 BONIFACIO VIII: 58, 69.
 BONILLO HOYOS, X.: 69.
 BONKER-VALLON, A.: 453.
 BONLLAVI, J.: 264-265, 276, 374.
 BONNER, A.: 11, 35, 82, 94, 130, 374, 407, 453, 573, 600, 782, 853, 950, 956, 959, 1064, 1076, 1080, 1117, 1130, 1146, 1173-1175, 1189.
 BOOKER, J.: 645-646, 657-660, 663.
 BORDOY, A.: 11, 600, 1173.
 BORDOY, M.: 781.
 BORDOY, M.J.: 269, 284.
 BORGES NUNES, E.: 107.
 BORGES, J.L.: 12, 16, 804, *1119-1132*.
 BORRÀS, A.: 1010.
 BORROMEO, F.: 361-363, 371.
 BOS, H.: 506.
 BOSCH, D.: 887.
 BOSCH, H.: 1141, 1164.
 BOSWELL, J.: 1075.
 BOTTIN, F.: 506.
 BOU, E.: 1135, 1138, 1146.
 BOUCHET, H. DU: 154.
 BOÛET DE LA NOUE, P.: 153.
 BOUVELLES, C.: 347-348, 440-441, 449, 607, 637, 727.
 BOVÉ, S.: 889-903, 1172, 1189.

- BOVER, J.M.: 185, 204, 257, 266, 269, 276, 284, 578, 600, 677, 692, 748, 776.
 BOXER, C.R.: 421.
 BOYLE, R.: 652-653, 663, 1129.
 BRACESCO, G.: 91, 94.
 BRAIDES, O.: 130.
 BRANCUSI, C.: 1149.
 BRAUN, H.E.: 929.
 BRAVO LIRA, B.: 838.
 BRECHT, M.: 306-309, 312, 320-321.
 BRETON, A.: 1143.
 BREUNICH, J.M.: 1112.
 BRIDGES, G.G.: 239.
 BRÍGIDA, SANTA: 773.
 BRODSKY, J.: 344.
 BROOKE, N.: 646, 649, 657-658, 661.
 BROSSA, J.: 1131.
 BROTTTO, L.: 453.
 BROWN, S.F.: 69.
 BRÜCK, A.P.: 767, 959, 1112-1114, 1117, 1189.
 BRUEGHEL, R.: 1141.
 BRUMENN, T.: 560-561.
 BRUNO, G.: 12-13, 305, 387, 405, 423-438, 439-454, 455-474, 478, 503-505, 508-510, 520, 556-559, 561, 564, 566-569, 573, 720, 726, 1134, 1146, 1182.
 BRUYNE, E.: 344.
 BUCARELI Y URSÚA, F.P.: 813, 820.
 BÜCHEL, W.: 949.
 BÜCHELS, J.: 754.
 BUENAVENTURA, SAN: 180, 495, 588, 921, 1111, 1151, 1169.
 BUESCU, A.I.: 421.
 BUESCU, M.L.: 421.
 BUFFEVENT, B.: 165.
 BUONOCORE, E.: 14, 107, 219, 241-256, 956, 1173.
 BUOSI, S.S.: 11.
 BURGET, A.: 78.
 BURGUERA, V.: 1010.
 BURGUES, G.: 187.
 BURMAN, T.E.: 1071, 1075, 1080.
 BURNS, R.I.: 1080.
 BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: 748.
 BURY, P.: 1162.
 BUSCAGLIA, A.E.: 107.
 BUTINYÀ, J.: 15, 637, 996, 1017-1030, 1173.
 BUTTERFIELD, H.: 878.
 BUZZETTA, F.: 14, 287-302, 1173.
 CABASPRES, J.: 14, 200, 257-270, 1180.
 CABASPRES, L.: 258-260, 280.
 CABRÉ DURAN, M.: 13, 207-220, 1173.
 CABRÉ, L.: 12, 16, 1017, 1119-1132, 1135, 1137-1138, 1146, 1173.
 CAHIER, C.: 692.
 CAILLOIS, R.: 418.
 CAIMARI, A.: 1023.
 CALAF, G.: 200.
 CALAFAT DANÚS, G.: 670, 676.
 CALAFAT, G.: 201.
 CALAFAT, N.: 274.
 CALDENTEY, B.: 197, 208, 257, 266-267, 274-277, 283.
 CALDENTEY, G.: 266, 279.
 CALDER, A.: 1162.
 CALLAHAN, W.: 821.
 CALPE MELENDRES, X.: 54, 219, 552, 1173.
 CALVET, A.: 54, 95.
 CALVINO, J.: 833.
 CAMBI, M.: 453, 499.
 CAMERON, K.W.: 524.
 CAMILLO, G.: 727.
 CAMPANELLA, T.: 14, 477-502, 792, 1178.
 CAMPANER, A.: 203, 269, 284, 748.
 CAMPANILE, D.: 718.
 CAMPANINI, S.: 11, 297, 301.
 CAMPEGGI, G. B.: 184.
 CANALEJAS, F.P.: 1189.
 CANALS VIDAL, F.: 16, 1031-1049, 1180.
 CÀNAVES MARCH, J.: 735.
 CANAYE, P.: 573.
 CANETTIERI, P.: 1131.
 CANO, M.: 926.
 CANO, T.: 599.
 ÇANOQUERA, F.: 610.
 CANTALUPI, C.: 374.
 CANTER (HERMANOS): 347, 727.
 CANTINE, J.: 872.
 CANTONI ALZATI, G.: 107.
 CAPIT, J.B.: 165.
 CAPÓ, D.J.: 855.
 CAPP, B.: 663.

- CAPRANICA, D.: 103.
 CARABIAS TORRES, A.M.: 148.
 CARAMELLA, S.: 241.
 CARAMUEL, J.: 720-721, 802, 1183.
 CARANNANTE, S.: 435, 453.
 CARBONELL BUADES, M.: 391, 402, 407.
 CARBONELL, F.: 610.
 CARBONELL, P.: 594.
 CARDANO, G.: 720, 1185.
 CARLOS (PRÍNCIPE): 397.
 CARLOS III: 199, 390, 817-820.
 CARLOS V: 503, 595.
 CARMONA CARMONA, F.M.: 600.
 CARNER, J.: 989.
 CARR, F.L.: 887.
 CARRERAS ARTAU, J./T.: 36, 40, 95, 204, 219, 241, 255, 391, 405, 407, 506, 552, 573, 578, 600, 732, 752, 767, 782, 806, 907, 959, 967, 970, 973-974, 1022, 1032-1033, 1048, 1064, 1069, 1076, 1173-1175, 1181, 1189.
 CARRUTHERS, M.: 500.
 CASACUBERTA, J.M. DE: 844.
 CASADESÚS, J.: 897, 903.
 CASELLES, F.: 183.
 CASELLES, G.: 13, 183-206, 208-209, 1186-1187.
 CASSANYES ROIG, A.: 14, 271-286, 748, 821, 1066, 1173.
 CASSIRER, E.: 344.
 CASTAÑO, V.M.: 594.
 CASTELLÀ MARTÍNEZ, S.: 957, 1133-1148, 1173.
 CASTELNAU, M.: 568.
 CASTRILLO GONZÁLEZ, C.: 139, 145, 149.
 CATALÀ, M.: 897.
 CATALINA DE SIENA, SANTA: 683, 687, 692.
 CATALINA MICAELA DE AUSTRIA: 381.
 CATALINA THOMÀS, SANTA: 682-683, 689, 691-692.
 CATARINO, P.: 123.
 CATEURA BENNÄSSER, P.: 284.
 CATLOS, B.: 1073, 1081.
 CATÓN: 247.
 CATTEEUW, L.: 573.
 CATULO: 118.
 CAYETANO DE VIO: 320.
 CEÁN-BERMÚDEZ, J.A.: 395, 401.
 CECCHIN, S.M.: 360.
 CELESTINO V: 881, 1021.
 CENÂCULO, M. DO: 15, 823-838, 1180.
 CEÑAL, R.: 552.
 CEPEDA, J.A.: 779.
 CERDÀ ANTICH, M.: 997, 999, 1002.
 CERDA Y VEGA, L. DE: 147.
 CEREZUELA, J. DE: 136.
 CERVANTES, M. DE: 1026, 1120, 1124, 1169.
 CERVERA VERA, L.: 380, 408.
 CERVERÍ DE GIRONA: 364, 367, 1024.
 CESARO, A.: 500.
 CESSOLIS, J. DE: 419.
 CHAPPUYS, G.: 560.
 CHARTIER, R.: 117.
 CHAUCER, G.: 1025.
 CHAYTOR, H.J.: 130.
 CHÉDOZEAU, B.: 552.
 CHEFFONTAINES, C.: 558-560, 564, 573.
 CHENU, M.D.: 923.
 CHIMENTO, F.: 1088.
 CHIRINOS DE SALAZAR, F.: 741.
 CHRISTOPHORUS ARNALDUS: 114-115.
 CHRISTOPHORUS PARISIENSIS: 91-92, 94, 112.
 CHUECA GOITIA, F.: 407.
 CICERI, M.: 130.
 CICERÓN: 247, 410, 490, 500, 639, 741.
 CIFRE FORTEZA, B.: 980, 982, 993.
 CIFRE, E.: 689.
 CIFRE, ELISABET: 189, 280.
 CIFUENTES I COMAMALA, L.: 11, 95, 1173.
 CILIBERTO, M.: 432-438, 453.
 CIRILLO, T.: 241, 255.
 CIRUELO, P.: 1187, 1189.
 CISNEROS, F.: 268, 804.
 CIUCU, C.: 301.
 CLARA ANDREU: 689.
 CLARA, SANTA: 983.

- CLARKE, A.G.: 663.
 CLAUDIO DE TURÍN: 740.
 CLEMENTE IV: 49.
 CLEMENTE V: 58.
 COCHERIS, H.: 663.
 COELHO, A.B.: 421.
 COLET, J.: 308.
 COLL TOMÀS, B.: 677.
 COLL VINENT, S.: 1017.
 COLL, A.: 734.
 COLL, G.: 735.
 COLL, J.: 599.
 COLL, J.M.: 94, 204.
 COLOM FERRÀ, G.: 979, 982, 988, 991.
 COLOM MATEU, M.: 15, 977-994, 1180.
 COLOM PALMER, M.: 204, 205.
 COLOMBA, C.: 11, 955, 1173.
 COLOMBÀS, G.M.: 806.
 COLOMER, E.: 473, 967, 974, 1005, 1032, 1048, 1113, 1117.
 COLÓN, C.: 147, 193, 800, 804, 871.
 COLÓN, H.: 147.
 COMENIUS, I.A.: 511-512, 720, 1178.
 COMPAGNA PERRONE CAPANO, A.M.: 130.
 COMPAGNO, C.: 12, 16, 95, 767, 954-955, 1083-1090, 1173, 1190.
 CONSIDINE, J.: 663.
 COPENHAVER, B.: 663.
 COPÉRNICO: 436, 504, 513.
 COPPIN, J.: 573.
 CORBINELLI, J.: 567-568.
 CORDESES, A.: 672.
 CORNELIUS, T.: 717.
 CORNER, A.: 124.
 CORRER, A.: 103.
 CORSANO, A.: 433-438.
 CORTÉS OSORIO, J.: 583, 599.
 CORTÉS, G.: 979.
 CORTÉS, M.: 420.
 CORTÉS, R.: 734.
 CORTIJO, A.: 1029.
 COSTA GOMES, R.: 108.
 COSTA I LLOBERA, M.: 858, 979, 982, 1135, 1137, 1146.
 COSTA, G.: 78.
 COSTA, R. DA: 956.
 COSTA-GOMES, A.: 103.
 COSTILLA, J.: 340, 1153.
 COTONER, A.: 690.
 COURCELLES, D.: 16, 573, 968-969, 974, 1149-1166, 1173.
 COURTENAY, W.J.: 219.
 COUTO, D. DO: 412.
 COZZI, G.: 129.
 CRASHAW, R.: 14, 507-526.
 CRASSO, L.: 720.
 CREGEZÁN, J. DE: 818.
 CRESPI, P.: 999.
 CRESTA, G.: 956.
 CRISCIANI, C.: 95.
 CROMBEGER, J.: 223.
 CROSS, R.: 219.
 CRUZ HERNÁNDEZ, M.: 181.
 CRUZ PALMA, Ó. DE LA: 13, 43-55, 955, 1085, 1173.
 CRUZ PÉREZ, E.: 269, 284.
 CRUZ PONTES, J.M.: 838.
 CUAZ, M.: 123.
 CULPEPER, N.: 645.
 CUNNAR, E.R.: 522, 524.
 CUOZZO, G.: 473.
 CURRY, P.: 663.
 CUSTURER, J.: 15, 82, 193, 201, 204, 271, 284, 592, 599, 740, 744, 746-747, 931, 1172.
 D'ALLERIT, O.: 941.
 D'ALVERNÝ, M.T.: 941.
 D'OLWER, L.N.: 1027.
 DAGENAI, J.: 11, 887, 1173.
 DAGUÍ, P.: 13-14, 185, 189, 191-198, 207-220, 221-240, 241, 251, 257, 266-267, 271, 274, 277, 280, 283, 347, 389, 405, 727, 1182.
 DALÍ, S.: 1161.
 DALMASES, C. DE: 1009.
 DANZEISEN, G.: 948-949, 954.
 DASTE, Q.: 964.
 DAUSSY, H.: 573.
 DAVIES, M.C.: 95.
 DE CAPUA, L.: 717.
 DE FRANCO, L.: 500.
 DE GOURGES: 165.
 DE VINCI, A.: 500.
 DE VUN, L.: 95.
 DEBENEDETTI, S.: 374.

- DEBROCK, G.: 172, 181.
 DEKKERS, E.: 945.
 DEL NEGRO, P.: 130.
 DELEUZE, G.: 1053.
 DELISLE, L.: 165.
 DELL'AQUILA, M.: 732.
 DEMAITRE, L.: 663.
 DERRIDA, J.: 1053, 1055.
 DESBRULL I BOÏLS, J.: 676.
 DESCARTES, R.: 158, 505-506, 513, 728, 788-789, 792, 795, 801, 892, 1121, 1170, 1175, 1181, 1183.
 DESCÓS, A.: 193, 266, 277-278.
 DESPUIG, I.: 668.
 DESPUIG, J.: 668.
 DESPUIG, L.: 675.
 DESSAN, P.: 573.
 DI BRAZZÀ, F.: 139.
 DIAGO, F.: 204.
 DÍAZ DE LA GUERRA, J.: 15, 199, 675-676, 683-684, 780, 814-820, 1186.
 DÍAZ DÍAZ, G.: 536, 600, 748.
 DÍAZ MARCILLA, F.J.: 13, 135-150, 806, 838, 1172, 1174, 1190.
 DÍAZ PLAJA, G.: 1022.
 DÍEZ, F.: 277.
 DILLER, A.: 120, 139.
 DIÓGENES LAERCIO: 639.
 DIONISIO AEROPAGITA: 307-309, 463, 522-523, 909, 1155, 1165.
 DOLCINO DE NOVARA: 76.
 DOMÈNECH, P.C.: 779, 812-815, 1186.
 DOMINGO DE GUZMÁN, SANTO: 683, 687, 689-690, 692.
 DOMINGO MORATALLA, A.: 176, 181.
 DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F.: 15, 35, 40, 54, 69, 344, 391, 552, 600, 752-753, 767, 917, 919-930, 947-949, 952-954, 956-957, 959, 996, 1086, 1088, 1090, 1091, 1093, 1098-1099-1108, 1173, 1190.
 DOMS, F.: 734, 738, 741, 743, 746-747.
 DONNE, J.: 14, 507-526, 1178.
 DOOLEY, B.: 123.
 DOREZ, L.: 289, 301.
 DREANO, M.: 574.
 DROSSBACH, G.: 69.
 DU DOVET, J.: 239.
 DU FERRIER, A.: 559.
 DUARTE DE AVIS: 1178, 1190.
 DUARTE, F.: 826.
 DUCHAMP, M.: 1162-1163.
 DUFIEF, N.G.: 511.
 DUPLESSIS-MORNAY, P.: 563-566, 569-572, 574.
 DURAN, E.: 133, 270, 575, 601, 638, 693, 1001.
 DURAN, M.: 513, 524, 578.
 EBBESEN, S.: 239.
 EBERENZ-GREOLES, C.: 868.
 ECK, J.: 305.
 ECKHART: 180-181.
 ECO, U.: 301, 379, 391, 500.
 EDMER DE CANTERBURY: 357.
 EGIDIO ROMANO: 151.
 EHRLE, F.: 925, 926.
 EIJO Y GARAY, L.: 600, 1049.
 EIMERIC, N.: 13, 68, 70, 73-80, 183, 195-198, 202, 203, 385, 390, 478, 503, 560-561, 587, 609-610, 612, 720, 832-835, 1062, 1185-1187.
 EIXARTELL, F.: 195.
 ELIADE, M.: 1149, 1165.
 ELIOT, T.S.: 525.
 ÉLUARD, P.: 1146.
 EMBRY, B.: 552.
 EMERSON, R.W.: 14, 507-526.
 EMPÉDOCLES: 507.
 ENGLISH, E.D.: 1082.
 ENNIO: 247.
 ENRIQUE DE ANGULEMA: 567.
 ENRIQUE DE NAVARRA: 566-573.
 ENRIQUE III DE FRANCIA: 557-573.
 ENRIQUE III: 139, 142.
 ENRIQUE IV: 139.
 ENRIQUE IV: 571.
 ENRÍQUEZ, P.: 588.
 ENSENYAT, G.: 14, 204, 257-270, 284, 1173.
 ERASMO: 1170.
 ERNST, G.: 500.
 ESCOLANO, G.: 608-609, 637.
 ESCOTO, J. DUNS: 13, 180, 207-220, 221-240, 276, 496, 498, 588, 595, 641, 901, 1042, 1114, 1169-1171.
 ESPANYOL, E.: 266.
 ESPINOSA, L. DE: 583.

- ESPONERA CERDÁN, A.: 748.
 ESQUILO: 371.
 ESTEBAN LORENTE, J.F.: 407.
 ESTELRICH I COSTA, J.: 204, 284.
 EUCLIDES: 118, 406, 632.
 EULER, W.A.: 473, 954, 959.
 EURÍPIDES: 371.
 FAJARNÉS, E.: 270, 749.
 FARIA, M.S. DE: 421.
 FARINELLI, A.: 109, 130.
 FARMER, S.A.: 301.
 FAULHABER, C.B.: 130.
 FAURE, C.: 154.
 FEDERICI VESCOVINI, G.: 473.
 FEDERICO I BARBARROJA: 1083.
 FEDERICO III: 59, 64.
 FEGER, U.: 954.
 FEIJÓO, B.J.: 778, 782, 785-806, 829, 890, 1063, 1185.
 FELIP DE VALENZA: 365.
 FELIPE EL HERMOSO: 47, 881.
 FELIPE II: 377-392, 393-408, 424, 503, 561, 589, 595, 657.
 FELIPE IV: 585, 596, 610, 636.
 FELIPE V.: 735, 747, 769.
 FEOLA, V.: 649, 664.
 FERNANDEZ CONTI, S.: 407.
 FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, A.: 147.
 FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, R.: 589.
 FERNÁNDEZ-CLOT, A.: 15, 374, 841-854, 957, 1173.
 FERNANDO DE CÓRDOBA: 192, 208, 239, 347, 720, 1175, 1180-1181, 1183.
 FERNANDO EL CATÓLICO: 188-191, 193-202, 208.
 FERNANDO I (EMPERADOR): 413.
 FERNANDO I: 139.
 FERRÀ, M.: 982.
 FERRANDO, J.A.: 15, 733-750, 738, 1178.
 FERRER FLÓREZ, M.: 749, 782, 821.
 FICINO, M.: 288, 310, 348, 441, 451, 507-508.
 FIDORA, A.: 16, 65, 70, 219, 957, 1081, 1084, 1111-1118, 1173, 1190.
 FILIPPO DELLA CERVARA: 104.
 FINÉ, O.: 449.
 FINKE, H.: 925, 932-933, 959, 1111.
 FINTONI, M.: 500.
 FIOLE, C.: 740.
 FIOLE, I.: 735.
 FIORAVANTI, L.: 1178.
 FIORENTINO, F.: 109, 130.
 FIORENTINO, F.: 14, 473, 717-732, 1173.
 FIRPO, L.: 453, 500, 574.
 FISKE, N.: 648-649.
 FITA, F.: 203.
 FLASCH, K.: 16, 171, 181, 1111-1118.
 FLORES, J.C.: 69.
 FLORIO, J.: 519.
 FLUDD, R.: 721.
 FOÀ, S.: 241.
 FOCKING, M.: 421.
 FOIS, M.: 108.
 FOIX, J.V.: 16, 1133-1148, 1178.
 FOIX-CANDALE, F. DE: 563-566, 574.
 FOLQUET DE MARSELLA: 364.
 FONSECA, P. DA: 926.
 FONT OBRADOR, B.: 204.
 FONT, P.: 258.
 FONTENELLE, B. DE: 411.
 FORCELLINI, M.: 125.
 FORNER, J.P.: 802, 806.
 FORNEROD, N.: 574.
 FORNERS, B.: 15, 752, 769-783, 803, 931, 1180-1181.
 FORNERS, M.: 770-771, 778, 931.
 FORTEZA OLIVER, M.: 284.
 FORTEZA PINYA, M.: 979-980, 982.
 FOSCARI, P.: 120.
 FOUCAULT, M.: 1053, 1066.
 FOUR DE PIBRAC, G. DU: 563, 567.
 FRAJESE, V.: 501.
 FRANCESCHETTI, A.: 123.
 FRANCISCO DE ASÍS, SAN: 152, 835, 983.
 FRANCISCO DE OROPESA: 194, 198.
 FRANCO, J.: 185.
 FRANÇOIS, M.: 574.
 FRANKLIN-BROWN, M.: 11, 344.
 FREGE, G.: 168.
 FRIEDLEIN, R.: 14, 113, 130, 409-422, 1173.
 FUERTES HERREROS, J.L.: 11, 552.
 FULLANA PUIGSERVER, P.: 11.

- FÜLLEBORN, G.: 465, 473.
 FURIÓ, A.: 692.
 FUSORIS, JEAN: 153.
 FUSSENGGER, G.: 70.
 GABRIEL DE LA CRUZ: 581.
 GABRIELE DA VENEZIA: 114.
 GABRIELLE, M.: 438.
 GADAMER, H.G.: 176.
 GADD, I.: 664.
 GAETANO, M.T.: 473.
 GALENDE DIAZ, J.C.: 148.
 GALÈS, P.: 368.
 GALILEI, G.: 369, 449, 504, 513, 730.
 GALLARDO, B.J.: 600.
 GALLO, T.: 106.
 GALMÉS SANCHO, S.: 126, 131, 844, 933, 1002, 1076, 1136.
 GALMÉS, L.: 692.
 GÁLSZÉCS, P.: 933.
 GAMA CAEIRO, F. DA: 825, 831, 838.
 GANDILLAC, M. DE: 941.
 GARASSE, F.: 720.
 GARAU, F.: 748.
 GARAU, J.L.: 692, 858.
 GARAU, M.: 816.
 GARCÍA BARRENO, P.: 391.
 GARCÍA DE LA CONCHA, V.: 148.
 GARCÍA GARRIDO, M.Á.: 14, 577-602, 1173.
 GARCÍA ORO, J.: 146, 149, 600.
 GARCÍA PASTOR, J.: 782, 1077.
 GARCÍA PÉREZ, F.J.: 15, 600, 677, 749, 807-822, 1066, 1173, 1190.
 GARCÍA VILLOSLADA, R.: 1009.
 GARCÍA, D.: 735.
 GARCÍA-ARENAL, M.: 1081.
 GARCÍAS PALOU, S.: 934, 940-941, 943-945, 949, 967, 1022-1023, 1052.
 GARÍ PALLICER, M.G.: 15, 733-750, 1173.
 GARÍ, B.: 138.
 GARÍ, BLANCA: 955.
 GARIN, E.: 344, 434, 501, 732.
 GARRIDO DE LA VEGA, F.: 675.
 GARRIGA, J.: 191.
 GARRIGUES, J.M.: 1049.
 GARRUBA, M.: 732.
 GARZA, S.: 129.
 GARZONI, T.: 718, 1183, 1190.
 GASPAR DE CÓRDOBA: 595.
 GASSENDI, P.: 661, 794, 1175, 1184.
 GATELL, C.: 1029.
 GATTI, A.: 108.
 GATTI, H.: 435.
 GATTI, L.: 108.
 GATTI, P.: 501.
 GATTUSO, L.: 1084.
 GAUKROGER, S.: 664.
 GAUTIER, T.: 981.
 GAYÀ ESTELRICH, J.: 11, 70, 453, 637, 949-950, 960, 1084, 1108, 1147, 1173.
 GAYÀ, M.: 980.
 GELABERT BOSCH, M.: 782.
 GEMMA FRISIUS, R.: 420.
 GEMMA, C.: 550, 552, 720.
 GENOVARD, G: 264-266, 279-280.
 GENSLER, M.: 219.
 GENTILE FALLAMONICA, B.: 14, 241-256, 1180.
 GENTILE, G.: 433-438.
 GEORGIUS, F.: 308.
 GERARD DE LISA: 114.
 GEROLAMO DA CREMONA: 89.
 GERSON, J.: 68, 106, 275, 277, 1186-1187.
 GETTO, G.: 732.
 GHISALBERTI, A.: 473.
 GIACHERY, A.: 131.
 GIACONE, F.: 574.
 GIARDINA, G.R.: 453.
 GIERS, J.: 933.
 GIGLIONI, G.: 501.
 GIGLIONI, P.: 58, 60, 70.
 GIL DE ROMA: 921.
 GIL SANJUÁN, J.: 600.
 GILBERT, N.W.: 732.
 GILI I FERRER, A.: 204.
 GILIO, G.: 557.
 GILSON, É.: 500.
 GIMMA, G.: 14, 128, 131, 717-732, 1182.
 GINARD BAUÇÀ, R.: 980, 986.
 GINTO, J.: 579.
 GIUSTI, D.: 732.
 GODOY, R.: 408.
 GOERSS, E.: 957.
 GOMES, E.: 102-106.

- GÓMEZ I INGLADA, P.: 1147.
 GOMEZ I OLIVER, V.: 1029.
 GÓMEZ LLAUGER, N.: 15, 957, 963-975, 1173.
 GÓMEZ SUÁREZ: 137.
 GONZALO DE CUENCA: 76.
 GONZALO MAESO, D.: 149.
 GOODARD, J.: 646.
 GOTTRON, A.: 131, 752-753, 768, 782, 932, 960, 1111-1113, 1118, 1190.
 GOUBIS, J. DE: 157.
 GOURBIN, G.: 423, 441, 555-560, 569-571, 1180.
 GOURDAN, S.: 155, 159.
 GOURREAU DE LA PROUSTIÈRE, P.: 154.
 GOY, F.P.: 165, 591, 600.
 GOYA, F. DE: 805.
 GRABMANN, M.: 55, 920, 932.
 GRACIANO: 76.
 GRADENIGO, P.: 110, 857.
 GRAMSCI, A.: 792, 806.
 GRANADA, M.Á.: 435-438.
 GRANDRUE, C. DE: 151-152.
 GRATAROLO, G.: 89.
 GREATOREX, R.: 645-646.
 GRÉGOIRE, P.: 546-547, 552-553, 557-558, 561, 720, 1182.
 GREGORIO IV: 560-561.
 GREGORIO MAGNO: 62, 70, 410, 501, 611.
 GREGORIO XI: 74-79, 199-201, 560, 610-611, 720, 779, 832, 834.
 GREGORIO XIII: 560.
 GRETI, P.: 374.
 GRIERA, A.: 866.
 GRIMANI, D.: 120.
 GRIMANI, F.: 131.
 GROOTE, G.: 152.
 GROSSESTE, R.: 49.
 GUARNERIO, P.E.: 863.
 GUASCONI, N.: 102.
 GUASP GELABERT, B.: 204.
 GUERARD, M.: 664.
 GUERLAC, H.: 768.
 GUERRA COPPIOLI, L.: 301.
 GUEVARA, P. DE: 381-386, 391, 399-400, 405, 407.
 GUGLIELMO DE DYA: 86, 88.
 GUILHEM FIGUEIRA: 364.
 GUILLAUME DE POITIERS: 243.
 GUILLERMO DE AQUITANIA: 152.
 GUILLEUMAS, R.: 131, 1022, 1147.
 GUINIZZELLI, G.: 246.
 GUISCAFRÈ DANÚS, J.: 855, 868.
 GUÍZAR, E.: 1131.
 GULANDINO, M.: 126.
 GUNDERSHEIMER, W.: 574.
 GURASHI, D.: 14, 345-360, 1173.
 GUY, A.: 975.
 GUZMÁN, B. DE: 137.
 HABERT, M.: 574.
 HACKETT, J.: 55.
 HALBRONN, J.E.: 664.
 HALES, A. DE: 30.
 HALL, C.: 643, 664.
 HAMES, H.J.: 955.
 HANKS, W.F.: 648, 664.
 HARADA, H.: 940, 1103.
 HARDING, W.: 525.
 HARRIE, J.: 574.
 HARTLIB, S.: 650.
 HARTUNG, S.: 422.
 HAUF VALLS, A.: 284, 993.
 HAUG, W.: 422.
 HAURÉAU, B.: 843, 853.
 HEADLEY, J.M.: 501.
 HEGEL, G.W.F.: 905, 1005, 1036, 1116.
 HEINZER, F.: 954.
 HEISTERBACH, C. DE: 1025.
 HELFFERICH, A.: 879, 887.
 HEMPFER, K.W.: 422.
 HENLEIN, P.: 320.
 HENNIG, B.: 239.
 HENRY DE SAINT IGNACE: 599.
 HERAS SANTOS, J.L.: 600.
 HERMES TRIMEGISTO: 349, 351, 492, 564.
 HERNÁNDEZ, J.: 740, 747.
 HERODOTO: 118.
 HERRERA, J. DE: 12, 14, 377-392, 393-408, 589, 1161, 1173.
 HESÍODO: 247.
 HEYDEL, L.: 772.
 HEYDON, C.: 649, 664.
 HEYMERICUS DE CAMPO: 1182.
 HEYRMAN, C.L.: 887.
 HIGGS, D.: 821.

- HIGUERA RUBIO, J.: 112-113, 391, 957.
 HILARIO, SAN: 740.
 HILDEGARDA DE BINGEN, SANTA: 773.
 HILL CURTH, L.: 643-644, 646, 664.
 HILLGARTH, J.N.: 12, 16, 131, 165, 185, 203, 270, 285, 290, 292, 301, 344, 374, 454, 600, 956, 968, 975, *1069-1082*, 1172, 1180, 1190.
 HITZFELD, K.L.: 60, 70.
 HOENEN, M.J.F.M.: 219, 956.
 HOFFMANN, T.: 219.
 HOFNER, E.: 422.
 HOLTZ, G.M.: 941.
 HOMBERG, W.: 765.
 HOOKER, R.: 316.
 HOPKINS, J.: 473.
 HORACIO: 247.
 HORKHEIMER, M.: 1055.
 HOTSON, H.: 525.
 HOYRUP, J.: 391.
 HUBERS, J.: 887.
 HUERGA, A.: 600.
 HUERTA, A.: 422.
 HUGHES, R.D.: 14, *639-666*, 1173.
 HUGO DE SAN CARO: 740.
 HUNTER, M.: 664.
 HURTADO ROLDÁN, J.: 579.
 HUTCHINS, Z.: 512, 525.
 HUTCHISON, W.R.: 887.
 IACOPONE DA TODI: 1025.
 IDEL, M.: 301, 303, 321, 525.
 IGLESIAS-FONSECA, J.A.: 131.
 IGNACIO DE LOYOLA, SAN: 11, 16, *995-1016*.
 IMBACH, R.: 108, 956, 1117.
 INFELISE, M.: 131.
 INOCENCIO VIII: 185-188, 193-199.
 IPARRAGUIRRE, I.: 1009.
 ISABEL CLARA EUGENIA DE AUSTRIA: 381.
 ISABEL I DE INGLATERRA: 657.
 ISABEL LA CATÓLICA: 188, 208.
 ISIDORO DE VILLAPADIERNA: 901.
 IURILLI, A.: 732.
 IVO DE PARÍS: 548-550, 553, 720-721, 1182.
 IZQUIERDO, S.: 14, *537-554*, 591, 720, 803, 1181, 1183.
 JAIME II: 59, 64, 366, 879, 881.
 JANER, J.: 14, *221-240*, 276, 347, 405, 727, 1180, 1182.
 JANKÉLÉVITCH, V.: 941.
 JANOÈS, B.: 76.
 JANSENIO, C.: 833.
 JÄSCHE, G.B.: 463-466, 473.
 JASPERS, K.: 178, 181.
 JIMÉNEZ LÓPEZ, J.: 149.
 JOAO V DE PORTUGAL: 82.
 JOAQUÍN DE FIORE: 49.
 JOCOBI, K.: 950.
 JOFRÉ, J.: 281.
 JOHNSTON, M.D.: 15, 313, 321, 360, 474, 525, *871-888*, 1080, 1147, 1173, 1189.
 JOLY, B.: 768.
 JOSEP DE MALLORCA: 891, 738.
 JOSEP MARIA DE BARCELONA: 891.
 JOUANNA, A.: 574.
 JOVELLANOS, G.M.: 401.
 JUAN (INFANTE DE PORTUGAL): 412.
 JUAN DE LA CRUZ: 835.
 JUAN DE PARÍS: 46-47, 50-53.
 JUAN DE RUPESCISSA: 84-85, 91-93, 1180.
 JUAN DE SALISBURY: 910.
 JUAN DE SANTA GERTRUDIS: 804.
 JUAN II DE ARAGÓN: 189, 196, 272.
 JUAN II DE CASTILLA: 135.
 JUAN MANUEL, DON: 933, 1178.
 JUAN, H.: 397.
 JUANA DE FRANCIA: 46-47.
 JUANA INÉS DE LA CRUZ: 804.
 JULIÀ I CAPDEVILA, L.: 868.
 JULIÀ I MUNÉ, J.: 868.
 JULIO III: 1013.
 KAEPPELI, T.: 80.
 KAHN, D.: 501.
 KANT, I.: 906, 1036, 1039.
 KASPER, W.: 951.
 KATZ, D.: 316, 321.
 KECKERMANN, B.: 720, 1187, 1190.
 KENNY, A.: 664.
 KEYNES, G.K.: 525.
 KIKUCHI, C.: 131.

- KING, J.: 646.
 KIPLING, R.: 874.
 KIRCHER, A.: 408, 550, 553, 718, 720-721, 728, 751, 764, 804, 1119, 1134, 1173, 1182.
 KIRKEBY, J.: 89, 1180.
 KISS, D.: 95.
 KLAIBER, L.: 855-870, 932-933.
 KNITTEL, G.: 551, 553, 1183, 1190.
 KNOWLSON, J.: 1131.
 KREBS, E.: 923.
 KRISTELLER, P.O.: 375, 434.
 KUHN, T.S.: 648.
 KUHNEKATH, K.: 473.
 KÜNG, H.: 947.
 KURHUMMEL, J.M.: 774.
 KUZCKOWSKI, F. VON: 1113.
 LA BOËTIE, E.: 369.
 LABAÑA, J.B. DE: 400.
 LABERGE, D.: 70.
 LAKEBRINK, B.: 939.
 LALEMANDET, J.: 1184.
 LAMACCHIA, A.: 501.
 LAMASSE, J.: 151.
 LAMBERTI, A.: 131.
 LANFRANCO DI OTTONE: 101.
 LANGER, U.: 422.
 LAPIDE, C.: 740.
 LARRAÑAGA, V.: 1007, 1012.
 LAUD, W.: 518.
 LAURENCIN, J. DE: 345.
 LAVINHETA, B. DE: 168, 208, 223, 347-348, 389, 405, 441-442, 450-451, 453, 556-557, 589, 623, 720, 1173.
 LAZZARELLI, L.: 89, 348, 350.
 LE JAU FROST, F.: 865.
 LE NORMAND, J.: 158.
 LE ROUX, N.: 574.
 LE ROY, L.: 558, 570.
 LE TOUL, R.: 157.
 LÉBOUCHER, M.: 942, 948.
 LEFEVRE, H.: 1053.
 LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J.: 305, 311, 347-348, 440, 556, 559, 727.
 LEHMANN, K.: 945.
 LEIBNIZ, G.W.: 508, 513, 551, 751, 791, 801, 892, 1063, 1121, 1129, 1170, 1173, 1183.
 LEINKAUF, T.: 11, 553, 1173.
 LEÓN DE SAN JUAN: 720.
 LEÓN MANZANARES, J. DE: 579.
 LERNER, M.P.: 501.
 LERNER, R.: 301.
 LÉVI-STRAUSS, C.: 1053.
 LEVITIN, D.: 664.
 LEWIS, J.: 165, 321, 360, 1131.
 LEWIS, R.: 664.
 LIBAVIUS, A.: 91.
 LIEVIN, V.: 1012.
 LILAO FRANCA, Ó.: 139, 145, 149.
 LILLY, W.: 645-646, 649, 659, 664.
 LINES, D.A.: 285.
 LINK, D.: 1133, 1147.
 LINO: 247.
 LITRÀ, A.: 190.
 LITRÀ, P.: 186-187, 190.
 LITTRÉ, M.P.E.: 843, 847, 853.
 LIVIO: 247.
 LLABRÉS BERNAL, J.: 749.
 LLABRÉS, G.: 203.
 LLADÓ FERRAGUT, J.: 749.
 LLAGUNO Y AMIROLA, E.: 395, 408.
 LLEDÓ, I.: 1051.
 LLINARÈS, A.: 15, 25, 40, 963-975, 987, 1166, 1179.
 LLINÀS PUENTE, C.: 16, 1031-1049, 1173.
 LLOBET, P.J.: 195-196, 720.
 LLOMPART, G.: 270, 285.
 LLORCA, B.: 203, 205.
 LLORET, A.: 11.
 LLUÍS DE VILAFRANCA: 891.
 LLUÍS FONT, P.: 565, 574.
 LLUÍS SALVADOR (ARCHIDUQUE): 857-858, 1053.
 LLULL, A.: 1052.
 LOBERA, C. DE: 597.
 LOHR, C.: 11, 16, 95, 391, 474, 922-923, 929, 939, 942, 946-954, 956, 960, 1079, 1080, 1082, 1091-1109, 1114, 1117-1118, 1147, 1179.
 LONGPRÉ, E.: 967, 1032, 1045, 1049.
 LOPE DE VEGA, F.: 377-379, 390, 392, 400.
 LÓPEZ ALCALDE, C.: 957.
 LÓPEZ DE AYALA, P.: 139, 149.
 LÓPEZ DE CARVAJAL, B.: 282.
 LOPEZ DE TORO, J.: 749.

- LÓPEZ, F.: 368.
 LÓPEZ, R.: 1121.
 LOREA, A. DE: 580.
 LOREA, A.: 599.
 LORENZO EL MAGNÍFICO: 287-288, 304, 306.
 LUCANO: 247.
 LUCAS DE SAN ISIDORO: 635.
 LUCHAIRE, A.: 165.
 LUCIANO: 410.
 LUCRECIO: 451.
 LUDWIG, U.: 664.
 LUIS DE FLANDES: 789, 795-803, 806, 890, 903.
 LUIS DE LEÓN: 588.
 LUIS XIV DE FRANCIA: 736, 746.
 LUNA, Á. DE: 136, 139-140.
 LUTERO, M.: 271-286, 303-322, 424, 833, 1170.
 LUZÓN DÍAZ, R.: 957.
 LYNALL, G.: 764, 768.
 LYNN, M.R.: 665.
 MAAS, P.: 935, 960.
 MABILLON, J.: 119.
 MACKENSEN, H.: 885, 887.
 MACLEAN, I.: 640, 643, 665.
 MACLEAR, G.F.: 878, 887.
 MADRE, A.: 80, 132, 202, 205, 637, 929, 937-954, 956, 960, 1172, 1182-1185.
 MADUELL, À.: 902, 904.
 MADURELL MARIMON, J.M.: 1190.
 MAFFEI, R.: 1186.
 MAFFEI, S.: 123-124.
 MAFFEO, M. DI: 103.
 MAGLIABECHI, A.: 122, 128.
 MAGNARD, P.: 574.
 MAHOMA: 621, 882.
 MAHONEY, E.P.: 219.
 MAIERÙ, L.: 454.
 MAIGNAN, E.: 1184.
 MAINARDI, P.: 556.
 MALPIGHI, M.: 127.
 MAN RAY: 1143.
 MANDRELLA, I.: 474.
 MANGET, J.J.: 89.
 MANSELLI, R.: 60, 70.
 MANUEL DE PORTUGAL: 412.
 MANUZIO, A.: 361.
 MAÑER, S.J.: 795-796.
 MAPELLI, F.J.: 391.
 MAQUIAVELO, N.: 485, 568-569.
 MARAÑÓN, G.: 1007.
 MARBRES, J.: 208, 212.
 MARCACCI, F.: 55.
 MARÇAL, F.: 208, 551, 553, 1182.
 MARCH CENCILLO, J.: 868.
 MARCH NOGUERA, J.: 855, 861, 868.
 MARCH, A.: 1022.
 MARCH, J.M.: 1006-1008, 1011.
 MARCO POLO: 126, 1025.
 MARCOS RODRIGUEZ, F.: 149.
 MARGARITA DE ALACOQUE: 680.
 MARGARITA DE VALOIS: 564-567.
 MARGOLIN, J.P.: 421.
 MARÍA DE INGLATERRA: 657.
 MARÍA DE SAN JOSÉ: 692.
 MARÍA JESÚS DE ÁGREDA: 674-675, 680, 773.
 MARTÍ DE BARCELONA: 893, 904.
 MARTÍ, J.: 804, 806.
 MARTÍ, N.: 185.
 MARTÍ, P.: 738, 748.
 MARTÍ, R.: 570, 1023.
 MARTÍN I: 189.
 MARTÍN I: 366.
 MARTÍN V: 102, 106-107, 140, 609-610, 834.
 MARTÍN, C.: 438.
 MARTÍNEZ BEJARANO, N.: 15, 785-806, 1173.
 MARTÍNEZ DE BALBÁS, J.: 142, 143.
 MARTÍNEZ DE BUJANDA, J.: 205, 574.
 MARTÍNEZ DE OSMA, P.: 926.
 MARTÍNEZ DE PRADO, J.: 596.
 MARTÍNEZ DE RIPALDA, J.: 804.
 MARTÍNEZ DE TOLEDO, A.: 149.
 MARTÍNEZ ESTERUELAS, C.: 149.
 MARTÍNEZ LOZANO, S.: 897, 904.
 MARTÍNEZ VIGIL, R.: 601.
 MARTORELL, J.: 845.
 MARTOS SÁNCHEZ, J.L.: 285.
 MASSANET RODRÍGUEZ, R.: 749.
 MASSÓ I TORRENTS, J.: 375, 847, 851, 853.
 MASSOT MUNTANER, J.: 1107.
 MASTRI, B.: 221, 641.

- MATIES DE MALLORCA: 672, 681.
 MATTEOLI, M.: 13, 432, 435-438, 439-454, 574.
 MATUTE LUQUÍN, G.: 601.
 MAUTHNER, F.: 1123.
 MAYER, A.C.: 11, 321, 887.
 MAYOL CARDELL, N.: 670-671, 690, 1178.
 MAYOL, F.: 690.
 MAYRONIS, F. DE: 145, 212, 215, 221, 226, 231, 240.
 MAZZINGHI, M.: 295, 297.
 MCBETH, L.: 887.
 MCCARTHY, C.: 884, 887.
 MCKITTERICK, D.: 132.
 MCPHEETERS, D.W.: 241.
 MEDE, J.: 512, 518.
 MEDIAVILLA, R. DE: 30, 152.
 MEDINA, J.: 11, 16, 955, 1091-1109, 1173.
 MEDIOLI MASOTTI, P.: 132.
 MEHL, E.: 165.
 MELANCHTHON, P.: 305-306, 310.
 MELE, E.: 851-853.
 MELIADÒ, M.: 11, 474, 1173, 1191.
 MENARD, P.: 1119-1125.
 MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: 344, 898, 1172, 1180, 1191.
 MENSA I VALLS, J.: 13, 57-71, 1173.
 MERCATI, A.: 501.
 MERCURIANO, E.: 672.
 MEROI, F.: 454.
 MEROLA, N.: 185.
 MEROLLA, L.: 132.
 MERSENNE, M.: 505-506, 1181, 1184.
 MERTENS, M.: 432, 435, 438.
 MESQUIDA, G.: 668-669, 675, 679-681.
 METGE, B.: 845, 1015, 1027, 1029.
 METTEPENNINGEN, J.: 929.
 MEURER, J.: 360.
 MEYER, P.: 1024.
 MEYERSON, M.D.: 1071, 1075-1076, 1082.
 MICALI, L.: 11.
 MICHELANGELO BUONARROTI: 1156.
 MIGLIETTA, D.: 14, 477-502.
 MIGUEL, D. DE: 386, 391, 395, 398, 401-402, 589.
 MILÀ I FONTANALS, M.: 843, 846, 853.
 MILLÀS VALLICROSA, J.M.: 302, 932.
 MILTON, J.: 513.
 MINISTERI, B.: 70.
 MIQUEL D'ESPLUGUES: 893, 904.
 MIQUEL, F.: 240.
 MIQUEL, P.: 610.
 MIRALLES DE IMPERIAL Y GÓMEZ, C.: 271.
 MIRALLES I MONSERRAT, J.: 991, 993.
 MIRALLES SBERT, J.: 900.
 MIRANDA, F. DE: 804.
 MISTRAL, G.: 804.
 MITRIDATE, F.: 288.
 MITTARELLI, G.B.: 119, 121-122, 128, 132.
 MOHLE, H.: 220.
 MOHLER, N.H.: 1130-1131.
 MOLIÈRE: 1169.
 MOLINA, L. DE: 926.
 MOLINOS, M. DE: 672.
 MOLL, F.B.: 855, 858, 861, 868, 1026.
 MONCURT, E. DE: 547, 553.
 MONDOLFO, R.: 474.
 MONFASANI, J.: 220.
 MONSALVO ANTÓN, J.M.: 149.
 MONTAIGNE, M.: 519-520, 525, 556, 562-565, 569, 574, 792, 806.
 MONTANER, P. DE: 205, 749.
 MONTANOR, G. DE: 89.
 MONTOLIU, M.: 866.
 MOORE, H.: 1153.
 MOORE, J.: 646-647.
 MORA, G.: 266, 279.
 MORAN, D.: 474.
 MORANTE, G.: 140, 147.
 MORE, H.: 514.
 MOREL-FATIO, A.: 1024.
 MORELLI, J.: 111, 132.
 MORO, G.: 423, 567.
 MORRO VENY, G.: 285.
 MORRO, M.: 198.
 MOSCHINI, G.: 132.
 MOTTE, F. DE LA: 735.

- MOXON, J.: 646, 660.
 MUCKENWALT, N.: 99.
 MULHALL, A.: 1131.
 MUNAR I OLIVER, G.: 205.
 MUNERATI, D.: 108.
 MUNTANER BUJOSA, J.: 205, 783.
 MUNTANER, F.: 688.
 MUNTANER, L.: 205, 694.
 MUNTANER, L.: 684-687.
 MUNTANYANS, N.: 282.
 MUÑOZ DE ESCOBAR: C.: 584.
 MUR, M.: 1107.
 MURANO, G.: 302.
 MURATORI, L.: 119, 800-801, 804.
 MUSCO, A.: 12, 16, 954, *1083-1090*, 1109.
 MUSOTTO, G.: 1085.
 MUT I ARMENGOL, V.: 271, 285.
 MUT, V.: 203.
 MUTIS, J.C.: 804.
 MUZZI, S.: 11, 55, 501, 1173.
 MYÉSIER, T. LE: 13, *25-41*; 44-47, 151, 248, 255, 290, 292, 947, 968, 1069-1070, 1085, 1090, 1151, 1166, 1179.
 NADAL CAÑELLAS, J.: 995.
 NADAL, J.: 746.
 NANI, G.: 111.
 NAUDÉ, G.: 570, 574.
 NAUERT, C.: 360.
 NAVARRO, M.: 589.
 NAVÁS, M.: 375.
 NEGREDO DEL CERRO, F.: 749.
 NEGRI, F.: 132.
 NEGRO, P. DEL: 112.
 NEMORE, J. DE: 383.
 NEUBER, W.: 552.
 NEUMANN, G.: 942.
 NEWTON, I.: 513, 1129.
 NICCOLINI, I.: 103.
 NICOLÁS DE CALABRIA: 76.
 NICOLÁS DE CUSA: 13, 115, *167-182*, 310, 347, 449, 451, *455-474*, 507, 509, 524, 906, 931, 954, 1005, 1032, 1117, 1153-1159, 1162, 1166, 1173, 1182.
 NICOLÁS DE LIRA: 740.
 NICOLÁS IV: 881.
 NICOLAU, J.: 676.
 NICOLAU, M.: 677, 693.
 NICOLSON, M.: 1130-1131.
 NIETZSCHE, F.: 1091, 1149.
 NONTOL, L.M.: 15, 17, *823-838*, 1173.
 NOSTITZ, J. VON: 432, *557-558*, 575.
 NOUE, F. DE LA: 567.
 NOVOTNY, D.D.: 553.
 NOWVISKIE, B.: 1131.
 NÚÑEZ DELGADILLO, A.: 14, *527-536*, 547, 553, 591, 1180.
 NÚÑEZ, H.: 368.
 NUOVO, A.: 361, 375.
 O'CALLAGHAN, J.F.: 1082.
 OBICIO, I.: 641.
 OBRADOR BENNÀSSAR, M.: 15, 112-113, 132, 375, *855-870*, 1179.
 OCKHAM, G.: 100, 173, 180, 921.
 OFFLER, H.S.: 1080.
 OLESA SANTMARTÍ, F.: 278-279.
 OLESA SANTMARTÍ, M.: 278.
 OLESA, J. DE: 14, *266-267*, *271-286*.
 OLESA, R.: 272.
 OLEZA Y DE ESPAÑA, J. DE: 272, 278.
 OLIVAR, A.: 783.
 OLIVEIRA, F. DE: 412.
 OLIVER MONSERRAT, A.: 940-941, 949, 960.
 OLIVER MORAGUES, M.: 749.
 OLIVER, M. DELS S.: 858.
 OLIVI, P.J.: 57, 67, 71.
 OLSCHKI, L.: 433-438.
 OLSZOWY-SCHLANGER, J.: 300.
 ONG, W.J.: 306, 321, 1176, 1191.
 OPPENHEIMER, R.: 311.
 ORDINE, N.: 435, 575.
 ORÍGENES: 621.
 ORLANDIS, P.: 858.
 OROPESA, F. DE: 189.
 ORTIZ, F.: 146.
 ORY, M.: 1012.
 OSBAT, L.: 732.
 OSÓRIO, J.A.: 422.
 OTTAVIANO, C.: 361, 375.
 OTTO, S.: 474.
 OUGHTRED, W.: 647, 650.
 OUY, G.: 165.
 OVIDIO: 247, 445, 741.
 PABLO III: 1013.
 PABLO, SAN: 140, 352, 358, 498, 621, 740, 742, 744, 746, 1023.

- PACE, G.: 720.
 PACHO, E.: 677.
 PACS, A. DE: 197, 257, 266-267, 274.
 PACS, N. DE: 268, 609.
 PADLEY, G.A.: 501.
 PAGÈS, J.: 268.
 PALEOTTI, G.: 343.
 PANICHI, A.: 501.
 PANTOJA Y FIGUEROA, J.M.: 584.
 PANYELLA, V.: 1147.
 PARACELSO: 85, 310, 1181, 1183.
 PARAVICINI BAGLIANI, A.: 70.
 PARDO PASTOR, J.: 70, 132, 285.
 PAREDES, J. DE: 781, 802.
 PARMÉNIDES: 908.
 PARTRIDGE, J.: 645, 657, 665.
 PASCAL, B.: 513, 906.
 PASCERINI, M.C.: 132.
 PASCUAL BENNÀSSAR, A.: 677.
 PASCUAL PONT, M.: 205, 693.
 PASCUAL RAMOS, E.: 749.
 PASQUAL FLEIXES, A.R.: 183, 202, 205, 551, 553, 681, 752, 774, 779, 795-806, 829, 890, 906, 1052, 1055, 1058, 1060-1061, 1064, 1173, 1181.
 PASSA, M. DE: 195.
 PASTORE STOCCHI, M.: 129.
 PATAI, R.: 95.
 PATXOT, R.: 863.
 PAULO IV: 560.
 PAVANATO, A.: 14, 503-506.
 PAZZELLI, R.: 698.
 PECKHAM, J.: 30.
 PEDRO DE NAVARRA: 153.
 PEDRO DE RÁVENA: 486, 502.
 PEDRO HISPANO: 168, 181, 248.
 PEDRO III: 189.
 PEDRO III: 77.
 PEDRO LOMBARDO: 33, 58, 316, 353, 920, 923, 942.
 PEDRO TOMÁS: 212-215, 219, 221-240.
 PEERS, A.E.: 41, 1069-1070.
 PEGUES, F.J.: 1079-1080.
 PEIRATS NAVARRO, A.I.: 957.
 PEIRCE, C.: 172.
 PELETIER, J.: 449.
 PELLA I FORGUES, J.: 895.
 PELUSI, S.: 132.
 PENCO, G.: 108.
 PEÑA, F. DE: 198, 560.
 PEPYS, S.: 646.
 PERANI, M.: 302.
 PERARNAU, J.: 70, 73, 79, 80, 98, 108, 149, 205, 255, 375, 855, 868, 919, 929, 1172-1173, 1191.
 PEREA, M.P.: 861, 868.
 PEREIRA, B.: 825.
 PEREIRA, M.: 13, 55, 81-96, 132, 220, 255, 360, 370, 375, 454, 501, 575, 601, 768, 950, 954, 1079-1080, 1173.
 PERELLÓ FEMENIA, M.A.: 749.
 PERELLÓ, A.: 1000.
 PÉREZ DE GUEVARA, M.: 594.
 PÉREZ MARTÍNEZ, L.: 149, 205, 220, 408, 578, 601, 693, 749, 774, 777, 779, 783, 821, 1052, 1067, 1077, 1172, 1191.
 PERRONE COMPAGNI, V.: 360.
 PERROQUET, A.: 590.
 PERSEVAL DORIA: 365.
 PERSIO: 247.
 PESIC, P.: 391.
 PETRARCA, F.: 101, 241-256, 1028, 1137.
 PFEFFER, M.: 644, 647, 655, 665.
 PHELPS, P.: 872.
 PHILLIPS, E.: 661, 665.
 PICASSO, G.G.: 108.
 PICCARI, P.: 501.
 PICCOLOMINI, F.: 1178.
 PICK, L.: 1075.
 PICLIN, M.: 502.
 PICO DELLA MIRANDOLA, G.: 120, 287-302, 304-306, 310, 348, 350-351, 359, 360, 481, 564, 575, 652, 727, 729, 1005, 1032.
 PIEDADE, A. DE: 838.
 PIERLEONE DA SPOLETO: 14, 287-302.
 PIERRE DE LIMOGES: 151.
 PIETRO, F. DI: 116.
 PIETRO, G. DI: 114-116.
 PIKKERT, P.: 887.
 PÍNDARO: 247.
 PINDL-BÜCHEL, T.: 25, 474, 947, 949-950.
 PINELLI, G.V.: 14, 361-376, 568, 1178.
 PINI, G.: 220.

- PINÓS, B. DE: 195-196.
 PINTO CRESPO, V.: 601.
 PÍO V: 588.
 PIPIA, A.: 734.
 PIQUER, A.: 788, 802, 806.
 PISTOLESI, E.: 11, 133, 454, 1173.
 PITÁGORAS: 451.
 PLAETSE, R.V.: 946, 954.
 PLANAS FERRER, R.: 14, 667-678, 690, 693, 1173.
 PLANAS MULET, P.J.: 14, 393-408, 1173.
 PLANAS ROSSELLÓ, A.: 273, 285, 821.
 PLASSMEYER, P.: 768.
 PLATÓN: 144, 247, 371, 395, 399, 410.
 PLATZECK, E.W.: 15, 783, 905-918, 956, 1032, 1049, 1061, 1113, 1118, 1179.
 PLEBANI, T.: 133.
 PLINIO: 741.
 PLUQUET, F.-A.: 601.
 PLUTARCO: 371.
 PODIANI, P.: 361.
 POLIZIANO, A.: 288, 727.
 POMARO, G.: 11, 99, 108, 113, 133, 957, 1173.
 POMBAL, MARQUÉS DE: 827.
 POMEIUS, N.: 642.
 PONS I MARQUÈS, J.: 1024.
 PONS PASTOR, A.: 206.
 PONS PONS, D.: 855, 868.
 PONS, A.: 855, 868.
 PONT, P.: 771.
 PONZIO, P.: 502.
 POPE, A.: 1130.
 POPKIN, R.H.: 566, 575.
 POPPI, A.: 240.
 PORFIRIO: 459.
 PORTER, M.: 642, 651, 665.
 PORTILLA, A. DE LA: 735.
 POUÉY-MOUNOU, A.P.: 165.
 PRADEL-LEBAR, C.: 1166.
 PRANTL, C.: 905.
 PRATS, F.: 275.
 PRETO, P.: 130.
 PRING-MILL, R.: 502, 762, 768, 956, 1032, 1049, 1076, 1079, 1082, 1147, 1166.
 PROAZA, A. DE: 241, 265, 276, 373.
 PROBST, J.H.: 893, 904, 967.
 PROBYN, C.T.: 1131.
 PROCLO: 449-451, 454.
 PROPERCIO: 118, 247.
 PROST, A.: 360.
 PSEUDO-AGUSTÍN: 69.
 PUBLILIO SIRO: 51.
 PUERTO SARMIENTO, F.J.: 408.
 PUEYO, A.: 735.
 PUFENDORF, S.: 792, 795.
 PUIG OLIVER, J.: 13, 73-80, 391, 575, 1069, 1082, 1173, 1191.
 PUIGCERCÓS, B. DE: 78.
 PUIGGRÒS, L.: 1006-1008.
 PUJOL, J.: 950.
 PUJOL, R.: 196.
 QUÉTIF, J.: 584.
 QUEVEDO, F. DE: 982, 1185.
 QUIDORT, J.: 13, 48-54.
 QUINE, W.: 648.
 QUINTILIANO: 306, 343, 482, 487.
 QUIROGA, G. DE: 398.
 QUISINSKY, M.: 929.
 RABELAIS, F.: 153, 165, 1025, 1129.
 RADETTI, G.: 288, 302.
 RAEMOND, F. DE: 570.
 RAFAEL SANZIO: 1141.
 RAHNER, H.: 1007.
 RAHNER, K.: 1007.
 RAIMON DE CORNET: 364.
 RAIMUNDO DE TÀRREGA: 596.
 RAMBLA, J.M.: 1004.
 RAMIS BARCELÓ, R.: 96, 133, 149, 206, 220, 239, 240, 267-268, 270, 275, 302, 310-311, 322, 392, 408, 474, 510, 525, 536, 575, 601, 638, 678, 749-750, 783, 821-822, 900, 904, 957, 975, 995, 1064-1067, 1071, 1076, 1079, 1082, 1169-1192.
 RAMIS SERRA, P.: 12, 16, 536, 750, 1052-1068, 1173.
 RAMIS, G.: 783.
 RAMON DE PENYAFORT: 76, 78, 114.
 RAMON DE TÀRREGA: 76, 83.
 RAMONELL, J.: 672-674, 681, 737.
 RAMPLING, J.M.: 96.
 RAMUS, P.: 305-306, 449, 719.

- RAUGEI, A.M.: 361-362, 375.
 REALE, G.: 1085.
 REINHARDT, K.: 638, 921, 944, 952
 RENAUDET, A.: 732.
 RENÉ, D.: 1162.
 RENEDO, X.: 1131.
 RENOUIARD, P.: 575.
 REUCHLIN, J.: 303-322.
 REVELLI, P.: 371, 375.
 REY BUENO, M.: 392.
 REY PASTOR, J.: 408.
 RIBADENEIRA, J. DE: 569.
 RIBAS, J. DE: 14, 577-602, 1185.
 RIBER, L.: 979, 982.
 RIBES MONTANES, P.: 601.
 RIBOT, P.: 610.
 RICARDO DE SAN VÍCTOR: 611.
 RICCI, A.: 348.
 RICCI, P.: 348.
 RICHÉ, P.: 490, 502.
 RICKLIN, T.: 1117.
 RICO, F.: 1131.
 RIEDLINGER, H.: 929, 937-939, 942,
 945-951, 956, 960.
 RIERA, A.: 834.
 RIERA, B.T.: 693.
 RIERA, F.: 589.
 RIERA, JOAN: 193, 199, 201, 203.
 RIERA, JUAN: 601, 822.
 RIGAUD DE BRANCHIIS, J.: 89.
 RIGIUS, L.C.: 91, 93, 94, 112.
 RIGOBON, P.: 13, 109-134, 1173.
 RILEY-SMITH, J.: 887.
 RÍO, M.A. DEL: 1185.
 RÍOS Y CÓRDOBA, F. DE: 579.
 RIPA, C.: 507.
 RIPLEY, G.: 89.
 RIPOLL PERELLÓ, M.I.: 15, 855-870,
 957, 1173.
 RIPOLL, B.: 772.
 RIQUER, I. DE: 1018.
 RIQUER, M. DE: 15, 853, 1017-1030.
 RISÓN, M.: 738, 748.
 RIVOLTA, A.: 375.
 ROCA I MORA, J.B.: 15, 807-822,
 1186.
 ROCCARO, C.: 1084.
 RODOLFO II: 424.
 RODRIGO DE ELVAS: 141.
 RODRÍGUEZ GUERRERO, J.: 96.
 RODRÍGUEZ MARÍN, F.: 408.
 RODRÍGUEZ, J.: 285.
 ROGENT, E.: 133, 575, 578, 601, 638,
 693, 1001.
 ROLDÁN, F.: 993.
 ROMANO, M.M.M.: 12, 16, 30, 41, 98,
 108, 109, 220, 242, 248-249, 256, 302,
 369, 375, 955, 1083-1090, 1172, 1174-
 1175, 1178-1179, 1191.
 ROMEU I FIGUERAS, J.: 851-852,
 1022, 1026, 1135, 1137-1138.
 ROSADA, B.: 133.
 ROSSELL, N.: 78.
 ROSSELLÓ BOVER, P.: 15, 842, 853,
 960, 977-994, 1137, 1148, 1173.
 ROSSELLÓ LLITERAS, J.: 822.
 ROSSELLÓ RIBERA, J.: 842, 844, 847,
 857-858, 985.
 ROSSELLÓ VAQUER, R.: 203, 206,
 855, 861, 869.
 ROSSI, P.: 306, 322, 360, 434, 438, 454,
 502, 507, 512, 517, 525, 553, 575, 732,
 1172, 1192.
 ROTGER, M.: 858.
 ROTH, U.: 41, 955-956, 960.
 ROTHMANN, J.: 649, 665.
 ROTZOLL, M.: 293, 303.
 ROURERA FARRÉ, L.: 904.
 ROUSSEAU, J.J.: 805.
 ROVIRA I VALLS, J.M.: 220.
 RUBÍ, S.: 779-780.
 RUBIO ALBARRACÍN, J.E.: 15, 70,
 319, 322, 344, 502, 751-768, 783, 955-
 957, 1081-1082, 1084, 1143, 1147-1148,
 1173, 1190.
 RUBIÓ I BALAGUER, J.: 25, 41, 149,
 344, 843, 853, 932, 1023, 1025, 1028,
 1030, 1111, 1118.
 RUBIÓ I LLUCH, A.: 843-844, 846,
 849, 851, 854, 932.
 RUHSTORFER, K.: 956, 958.
 RUIZ DE ARCAUTE, A.: 408.
 RUIZ DE VERGARA Y ALAVA, F.:
 136, 137, 141, 149.
 RUIZ JURADO, M.: 1003, 1009.
 RUIZ MARTÍN, F.: 601.
 RUIZ SIMON, J.M.: 14, 555-576, 1079,
 1082, 1148, 1173.

- RULL, B.: 735.
 RUPERT DE MANRESA: 893, 896.
 RUSCELLI, G.: 727.
 RUSSELL, B.: 1121.
 RUYSBROECK, J. VAN: 776.
 RUYSSCHAERT, J.: 288-289, 292, 303.
 RYSIEW, P.: 665.
 SAAVEDRA FAJARDO, D.: 599, 1185.
 SABATER, J.: 1006-1009, 1011.
 SABINE, G.H.: 575.
 SACARÈS TABERNER, M.: 14, 679-696.
 SAGREDO, J.: 601.
 SAÏD, E.: 877, 886, 887.
 SAINZ RODRÍGUEZ, P.: 1007.
 SAIZ RAIMUNDO, M.: 957.
 SALA MOLINS, L.: 941, 949, 968, 971, 975.
 SALAS MANSILLA, P.: 527-528.
 SALAZAR, C. DE: 399.
 SALELLES, S.: 199, 203.
 SALMERÓN, F. DE: 138.
 SALVÀ, F.: 196.
 SALVÀ, M.A.: 859-860, 979, 981-982, 987.
 SALVADÓ RECASENS, J.: 283, 286.
 SALVETTI, T.: 103.
 SALZINGER, I.: 15, 91, 93-94, 121, 128, 290, 551, 553, 677, 681, 744, 751-768, 769-776, 931, 1001, 1063, 1111-1118, 1120, 1173, 1180-1181.
 SAMUEL D'ALGAIDA: 893, 904.
 SÁNCHEZ DE LA NIETA, D.: 601.
 SÁNCHEZ DE LIZÁRAZU, P.J.: 503-506, 547, 554, 608, 638, 720, 1179.
 SÁNCHEZ MANZANO, M.A.: 955.
 SÁNCHEZ MARTÍNEZ, A.: 408.
 SANCHÍS MORENO, F.J.: 408.
 SANCHO GILI, J.: 949.
 SANCHO I VICENS, P.A.: 286.
 SANDERIUS, A.: 636.
 SANDOVAL, D. DE: 581.
 SANGLADA, M.: 273.
 SANTACÍLIA, A. DE: 187-188.
 SANTAMARÍA ARÁNDEZ, A.: 206, 270.
 SANTANACH, J.: 15, 27, 35, 40, 286, 360, 768, 769-783, 842, 852-853, 854, 869, 960, 1146, 1173.
 SANTCLIMENT, G.: 424, 442.
 SANTI, F.: 13, 97-108, 109, 113, 133, 256, 955, 1173.
 SANTMARTÍ SUREDA, A.: 278.
 SANTORELLI, B.: 454.
 SAPERSTEIN, A.: 887.
 SAPIR, E.: 648.
 SARANYANA, J.I.: 11.
 SARDÀ I SALVANY, F.: 894.
 SARI, S.: 13, 151-166, 851, 854, 1173.
 SASTRE ALZAMORA, M.P.: 748.
 SASTRE MOLL, J.: 270.
 SATORRE GRAU, J.: 139, 150.
 SAUNDERS, R.: 14, 639-666.
 SAUSSURE, F.: 648.
 SAUVAGE, C.: 13, 151-166, 1180.
 SAVARY, C.: 975.
 SAVONAROLA, G.: 792, 805.
 SCADUTO, M.: 575.
 SCARBURGH, C.: 646-647.
 SCARSELLA, A. R.: 108.
 SCETTEN, G.: 101.
 SCHABEL, C.: 220.
 SCHÄDEL, B.: 15, 855-870.
 SCHEICHER, E.: 422.
 SCHIB, G.: 950.
 SCHMITT-BIGGEMANN, W.: 11, 1173.
 SCHMUTZ, J.: 220, 554.
 SCHNEIDER, T.: 933.
 SCHNEIDMAN, J.L.: 1082.
 SCHNEYER, J.B.: 930.
 SCHOLEM, G.: 303.
 SCHOLZ, R.: 60, 71.
 SCHOTT, K.: 718.
 SCHUNK, J.P.: 753, 768.
 SCHYLLING, C.: 349-350, 359.
 SCIARRA, E.: 130, 133.
 SEARLE, J.: 170.
 SECCHI, P.: 502, 732.
 SECRET, F.: 732.
 SEDACER, G.: 83.
 SEGUÍ, J.: 392, 400, 607, 638, 741, 746.
 SEIDENGART, J.: 454.
 SELKE, A.: 150.
 SELLARS, W.: 182.
 SÉNECA: 46-47, 51, 741.
 SENELLART, M.: 949.

- SENRA GABRIEL Y GALÁN, J. L.: 150.
 SERRA DE MANRESA, V.: 15, 889-904, 1173.
 SERRA FERRAGUT, B.: 199, 202.
 SERRA ZAMORA, A.: 14, 527-536, 957, 1173.
 SERRA, A.: 268.
 SERRA, M.: 185, 202, 592, 1186.
 SERRA, SAN JUNÍPERO: 871, 902.
 SERRALTA, M.: 738, 740-741, 747, 748.
 SETH-SMITH, E.K.: 876, 885, 887.
 SEVERI, C.: 648.
 SEXTO EMPÍRICO: 639.
 SFORZA, G.: 133.
 SHAKESPEARE, W.: 1169.
 SHOPKOW, L.: 1072, 1080.
 SIBIUDA, R.: 13, 310, 347, 389, 507-508, 515, 518-520, 556-557, 562-565, 570, 575, 727, 897, 926, 930, 1182.
 SILANO, G.: 1081.
 SILVA TERRA, J. FERNANDES DA: 413, 422.
 SILVA, A.: 806.
 SIMÓ ARTERO, J.C.: 955.
 SIMÓN DÍAZ, J.: 380, 408.
 SIMON, R.S.: 888.
 SIMONE, P.: 718.
 SIMONIN, M.: 575.
 SIMONS, E.: 408.
 SIXTO IV: 193-198, 209.
 SIXTO V: 641.
 SKINNER, Q.: 575.
 SMITH, G.: 887.
 SMITH, G.M.: 240.
 SÓCRATES: 247.
 SOLÀ I SIMON, T.: 71.
 SOLER, A.: 11, 27, 35, 40, 71, 104, 113, 130, 133, 165, 270, 286, 360, 375, 782, 842, 852-853, 956, 1079, 1082, 1146, 1173.
 SOLER, G.: 1029.
 SOLLIER, J.B.: 82, 752.
 SORANZO, G.: 112.
 SORIA FLORES, A.: 939-940.
 SOTO Y MARNE, F.: 779, 791-793, 795, 801-802, 805-806.
 SOTO, D. DE: 926.
 SOTO, J.R.: 1162.
 SOZOMENO, G.: 133.
 SOZOMENO, N.: 115.
 SPAGGIARI, B.: 94, 96, 132.
 SPAMPANATO, V.: 433-438, 576.
 SPEARING, C.: 666.
 SPIAZZI, R.: 500.
 SPIES, W.: 1166.
 SPINOLA, F.: 101.
 SPINOZA, B.: 466, 792, 795.
 SPRINGER, C.P.E.: 314, 320, 322.
 STANLEY, B.: 887.
 STANWOOD, P.G.: 520, 525.
 STEGMÜLLER, F.: 15, 919-930, 932-947, 960, 1083, 1114.
 STIERLE, K.: 422.
 STIFEL, M.: 383.
 STJERNA, K.I.: 71.
 STÖHR, J.: 935, 937, 939-940, 961.
 STONE, G.: 525.
 STONES, A.: 302.
 STÖRCHLIN, J.H.: 764.
 STRAZZERI, G.L.: 1089.
 STURLESE, R.: 432, 435, 454.
 SUÁREZ, F.: 540, 1003, 1034, 1185.
 SUBIRACHS, J.M.: 16, 1149-1166, 1178.
 SUREDA BLANES, F.: 933, 1032, 1049.
 SWANSON, H.: 887.
 SWEDENBORG, E.: 516.
 SWIFT, J.: 16, 1119-1132.
 TÁCITO: 569.
 TAPIA, P. DE: 581.
 TARRASSA, J.: 771.
 TARRÉ, J.: 256.
 TAULER, J.: 773, 776.
 TAVELLI, F.: 139, 150.
 TAYLOR, B.: 268, 376.
 TAYLOR, M.C.: 1149, 1166.
 TAYLOR, R.: 392.
 TEJIRIAN, E.H.: 887.
 TELEANU, C.: 13, 25-41; 71, 1173, 1192.
 TELESIO, B.: 489, 498, 502.
 TELLECHEA IDÍGORAS, I.: 1011.
 TEMPERINI, L.: 15, 697-716, 1173.
 TENENTI, A.: 134.

- TENGE-WOLF, V.: 15, 108, 919, 931-960, 1090, 1173.
 TERÈS I BORRULL, J.: 368.
 TERESA DE JESÚS: 691, 773.
 TERRASSA, G.: 195, 198, 202, 822.
 TERTULIANO: 1044.
 TESSARI, A.: 14, 392, 503-506, 957, 1173.
 THIOLIER-MEJEAN, S.: 96.
 THOMAS GALLUS: 108.
 THORNDIKE, L.: 92, 96, 642, 666.
 THOU (MONSIEUR): 570.
 THOULOUSE, J. DE: 154, 157.
 THUAU, E.: 576.
 TIBULO, AULO: 118.
 TILLYARD, E.M.W.: 519, 525.
 TINGUELY, J.: 1162.
 TIPALDO, E.: 134.
 TOCCO, F.: 432-438, 474.
 TODA, E.: 783.
 TOLDRÀ, M.: 11, 1173.
 TOLEDO, F. DE: 926.
 TOLEDO, J. B. DE: 406.
 TOLOMEO: 118.
 TOMÁS DE AQUINO: 71, 78, 180, 185, 212, 423, 490, 495-496, 500, 579, 588, 594-596, 611, 621, 687, 805, 890, 896-897, 921, 1042, 1114, 1169-1170, 1176.
 TOMÁS DE ERFURT: 170.
 TOMASINI, G.F.: 121, 134.
 TORNITORE, T.: 502.
 TORQUEMADA, T. DE: 187-188, 196.
 TORRALBA, F.: 1166.
 TORREBLANCA, R.: 789, 791.
 TORRELL, J.P.: 502.
 TORRENTS, R.: 1133, 1148.
 TORROELLA, G. DE: 1024.
 TOSSIGNANO, J.: 103.
 TOUS, F.: 14, 361-376, 576, 957, 996, 1013-1016.
 TOUSSAINT, S.: 302.
 TRANINGER, A.: 11, 1173.
 TRAVERSARI, A.: 103.
 TRIAS MERCANT, S.: 12, 16, 81, 88, 96, 182, 185, 206, 220, 257, 270, 286, 554, 593, 602, 678, 693, 961, 963, 965, 974-975, 994, 1051-1068, 1082, 1118, 1172, 1174-1175, 1178-1180-1184, 1187, 1192.
 TRIAS, E.: 1166.
 TRITEMIUS, J.: 348.
 TRONCHÓN, M.: 789, 791.
 TRUYOLS DAMETO, N.: 737.
 TSCHIRNHAUS, E.W.: 765.
 TUCCI, U.: 134.
 TUSQUETS, J.: 893, 904.
 TZARA, T.: 1127.
 UBERTINO DA CASALE: 102.
 UGARTE DE ERCILLA, E.: 898.
 ULVIONI, P.: 134.
 UMBERT, M.: 688.
 UMBERT, P.A.: 688.
 URBANO VI: 97.
 URBANO VIII: 641, 811.
 USCATESCU BARRÓN, J.: 14, 537-554, 954, 1173.
 VALADÉS, D.: 323-344, 804.
 VALCARZE, J. DE: 778.
 VALENCIA, G. DE: 1185.
 VALENTÍ, T.: 275.
 VALENTINELLI, G.: 134.
 VALERIIS, V. DE: 208, 720, 1182.
 VALERO, J.: 276.
 VALÉRY, P.: 980, 1121.
 VALLA, L.: 440.
 VALLESPER ROCA, L.: 693.
 VALLISNERI, G.: 127.
 VAN DEN SANDT, M.: 720.
 VAN DER POEL, M.: 360.
 VAN GOMPEL, S.: 666.
 VANIA PROVERBIO, D.: 300.
 VANNINI, M.: 108.
 VANSTEENBERGHE, E.: 1192.
 VARRÓN: 247.
 VASARELY, V.: 16, 1149-1166, 1178.
 VASCO DA GAMA: 412.
 VASOLI, C.: 344, 434, 454, 502, 554, 732.
 VAZQUEZ JANEIRO, I.: 150.
 VÁZQUEZ, G.: 1184.
 VEDDER, H.C.: 887.
 VEGA, A.: 11, 344, 768, 950, 1148, 1173.
 VEGA, T. DE LA: 194.
 VELA, L.: 1030.
 VELARDE LOMBRAÑA, J.: 1192.
 VELLISNERI, A.: 123,
 VENTURA I SUBIRATS, J.: 206.

- VENTURA, L.: 112.
 VENY-MESQUIDA, J.R.: 1148.
 VERDAGUER, J.: 985, 1022, 1135-1137, 1133, 1148.
 VERDE, A.: 302.
 VERNEY, L.A.: 823-838, 1185.
 VERNON, J.M.: 15, 590, 697-716.
 VÉRONÈSE, J.: 71.
 VICTOR, J.M.: 165, 256, 360, 576, 602.
 VIDAL I TOMÀS, B.: 979.
 VIDAL, F.: 599.
 VIDAL, J.: 195.
 VILALLONGA, M.: 206.
 VILASECA I ANGUERA, S.: 286.
 VILETA, L.J.: 199, 398, 588, 609.
 VILLALBA I VARNEDA, P.: 14, 71, 113, 134, 392, 603-638, 955-956, 959, 975, 996, 1103-1105, 1173, 1192.
 VILLANUEVA Y ASTENGO, J.: 286, 891, 904.
 VINCKE, H.: 925, 932, 961.
 VIOLA, C.: 134.
 VIRGILIO: 247, 451.
 VITORIA, F. DE: 926.
 VITRUVIO: 394.
 VITTORIO DE PALERMO: 1181.
 VIVES I TUTÓ, J.: 895-896.
 VIVES PIÑAS, A.: 957.
 VIVES, J.L.: 397.
 VIVOT, R.: 277.
 VIZUETE MENDOZA, J.C.: 602.
 VOGEL, E.: 91.
 VÖGTLE, A.: 924.
 VONA, P. DI: 554.
 WADDING, L.: 82, 607, 638.
 WAGNER, R.: 1164.
 WAGSTAFFE, W.: 647.
 WAITE, A.: 885, 887.
 WALLANCE, E.: 878, 887.
 WALLERSTEIN, R.: 520, 525.
 WALLIS, P.J.: 518, 525.
 WALSH, W.P.: 887.
 WALTER, P.: 951-960, 1090, 1104-1105.
 WARNING, R.: 422.
 WATANABE, M.: 474.
 WEBER, J.A.: 720.
 WEGENER, G.: 942.
 WEIBEL, P.: 1148.
 WENCK, J.: 455-464, 474.
 WENDEL, F.: 975.
 WERBLOWSKY, R.J.Z.: 304, 307, 322, 514, 525.
 WHARTON, G.: 645-646, 648, 649, 659.
 WHORF, B.L.: 648.
 WIEGERS, G.: 1081.
 WILCOX, A.: 875, 887.
 WILKINS, J.: 1121, 1126, 1129.
 WILLESME, J.P.: 166.
 WILLEY, B.: 316, 322, 513, 520, 525.
 WILSON, J.C.: 872, 887.
 WITTGENSTEIN, L.: 648.
 WOLFF, F.P.: 774.
 WOLFSON, E.R.: 302.
 WOLOCH, I.: 822.
 WOLTER, A.B.: 220.
 XAMENA FIOL, P.: 206.
 XIBERTA, B.: 1049.
 YATES, F.: 253, 256, 303, 309, 322, 344, 434, 438, 454, 502, 506, 507, 516, 523, 525, 576, 732, 768, 1049, 1076, 1079, 1166.
 ZAFFINO, V.: 474.
 ZAMBELLI, P.: 298, 302, 360, 454, 576.
 ZAMBRANO, M.: 323, 344.
 ZELLINI, P.: 506.
 ZENO, A.: 109-134, 1178.
 ZENO, P.: 109-134.
 ZEPEDA Y ANDRADA, A. DE: 14, 596, 603-638, 741, 1179.
 ZETZNER, L.: 88, 89, 1180.
 ZIELINSKI, S.: 1148.
 ZILIOOTTO, B.: 134.
 ZOPPI GARAMPI, S.: 502.
 ZORZI, M.: 123, 134, 727.
 ZUILI, M.E.: 576.
 ZUMÁRRAGA, J. DE: 323-344, 1180.
 ZUMTHOR, P.: 344.
 ZWEMER, A.: 887.
 ZWEMER, S.M.: 15, 871-888, 1180.

COLECCIÓN INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD
LIBROS PUBLICADOS

1. Juan de Santo Tomás, *La naturaleza y las causas*, introducción y traducción de Juan Cruz Cruz, Madrid/Porto, Sindéresis, 2017, 300 pp.
2. Francisco José García Pérez, *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII. Fervor, persecución y condena*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 294 pp.
3. Gabriel Amengual Coll, *Afines por elección. En torno a los inicios de la Modernidad en España*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 184 pp.
4. Fernando Domínguez Reboiras, *Soy de libros trovador. Catálogo y guía a las obras de Raimundo Lulio*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 390 pp.
5. Josep Amengual i Batle, *Visitas ad Limina de los obispados de Baleares: Mallorca, Menorca e Ibiza (1590-1939)*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 1120 pp.
6. Francisco Carpintero Benítez, *La crisis del Derecho en la Escolástica española del siglo XVI*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 188 pp.
7. Jaume Garau (ed.), *Religión, política y moralidad en el Barroco. La predicación en la España del siglo XVII*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 250 pp.
8. José Luis Fuertes Herreros, Manuel Lázaro Pulido, Ángel Poncela González, M.^a Idoya Zorroza (eds.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 306 pp.
9. Francisco José García Pérez, *Juan Rodríguez Coronel: un predicador jesuita en la corte de Carlos II*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 244 pp.
10. Lucio M. Nontol y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Ramon Llull y el lulismo: contemplación y acción*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 212 pp.
11. Domingo Báñez, *La sagrada doctrina: comentario a «Summa Theologiae» I Pars, q.1*, trad. Alfonso C. Chacón, introd. y notas José Ángel García Cuadrado, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 284 pp.

12. José Félix Álvarez Alonso, *25 homilias sobre el salmo 50 (Miserere) de Alfonso de Castro*, estudio y edición bilingüe, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 494 pp.
13. Rafael Massanet Rodríguez, Miguel G. Garí Pallicer y Francisco José García Pérez (eds.), *De la reina al carpintero: biografías de Época Moderna, entre la historia y la literatura*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 281 pp.
14. Manuela Águeda García Garrido, Susana Truchuelo García, Jaume Garau Amengual, Alejandra Testino Zafropoulos (eds.), *Espada de Dios y aliento de la nobleza. El ministerio de la palabra en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 252 pp.
15. Lucio M. Nontol y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Ramon Llull y el lulismo: fe y entendimiento*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 248 pp.
16. Domingo Báñez, *Comentario a Summa Theologiae II-II Pars, q. 40*, introducción, traducción y notas de José Ángel García Cuadrado, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 310 pp.
17. Simon Kroll - Claudio Castro Filho (eds.), *Escenificaciones del mito en el contexto hispánico: de los Siglos de Oro a las vanguardias teatrales*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 118 pp.
18. Simona Langella - Rafael Ramis Barceló (eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2021, 400 pp.
19. Josep Amengual i Batle, *Visitats ad Limina de los obispados de Baleares: Mallorca, Menorca e Ibiza II (1939-1957)*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2021, 498 pp.
20. Rafael Massanet Rodríguez - Miguel G. Garí Pallicer (eds.), *Un pie en el camino: recorridos, trayectos y paradas en la Edad Moderna*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2022, 300 pp.
21. David Torrijos-Castrillejo, Jorge Luis Gutiérrez (coord.), *La Escuela de Salamanca: la primera versión de la modernidad*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2022, 302 pp.
22. Rafael Ramis Barceló (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (Siglos XIV-XX)*, Madrid/Porto, Sindéresis, ed. 2022, 1218 pp.