

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

34 (2015)

*Ars artium sive ars magna:
The Roots of Llull's Artistic Project
(Ramon Llull's 700th Anniversary)*

Edited by

José Higuera Rubio – Celia López Alcalde

 **U. PORTO**
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



**GABINETE DE
FILOSOFIA MEDIEVAL**

Mediaevalia. Textos e estudos is a double peer review journal with printed and online editions. Journal of the Gabinete de Filosofia Medieval / Medieval & Early Modern Philosophy thematic line of the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, directed until 2013 by Professor Maria Cândida Pacheco. The journal was founded in 1992 with the support of the Fundação Eng. António de Almeida, and is published by the Faculdade de Letras da Universidade do Porto since 2000.

DOI vol. 34 (2015): <http://dx.doi.org/10.21747/21836884/med34>

Guest editors of vol. 24 (2015): José Higuera Rubio - Celia López Alcalde

Editor / Diretor

José Meirinhos (Universidade do Porto)

Editorial Board / Secretariado editorial

Celia López Alcalde (Universidade do Porto)

João Rebalde (Universidade do Porto)

Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Scientific Board / Conselho Científico

Alessandra Beccarisi (Università del Salento, Lecce)

Alexander Fidora (Universitat Autònoma de Barcelona)

Andrea Robiglio (Katholiek Universiteit Leuven)

Catarina Belo (The American University in Cairo)

Catherine König-Pralong (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Cecilia Martini Bonadeo (Università degli studi di Padova)

Christophe Erismann (Universität Wien)

Christophe Grellard (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Gianluca Briguglia (Université de Strasbourg)

Irene Caiazzo (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

Jacob Schmutz (Université Paris-Sorbonne)

Jeffrey Witt (Loyola University Maryland, Baltimore)

Maria Leonor Xavier (Universidade de Lisboa)

Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra)

Martin Pickavé (University of Toronto)

Mikko Yrjönsuuri (Jyväskylän yliopisto)

Nadja Germann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Olga Lizzini (Vrije Universiteit Amsterdam)

Pedro Mantas España (Universidad de Córdoba)

Roberto H. Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre)

Tiziana Suárez-Nani (Université de Fribourg)

William Duba (Radboud Universiteit Nijmegen)

The authors published in this issue agree with its publication and open access distribution under the licence Creative Commons.

Pagination: Zelia Mota

Printed by Edições Afrontamento, Lda. | Porto

Depósito legal: 52780/92

Registo D.G.C.S. 116 014

ISSN 0872-0991

ISSNe 2183-6884 <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia>

Published with the support of the Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (national funds for the strategic project Instituto de Filosofia ref. FIL/00502) and the Santander Universidades — Universidade do Porto program.

TABLE OF CONTENTS
ÍNDICE

Ars artium sive ars magna: the Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)

Edited by José Higuera Rubio – Celia López Alcalde

Abbreviaturae	6
Preface	
José Higuera Rubio – Celia López Alcalde	7
 Studies / Estudos	
Antoni Bordoy	
<i>De lo ideal a lo material: influencia luliana de la relación idea-materia</i>	13
Francisco Díaz Marcilla	
<i>Os frutos do projeto artístico luliano em Portugal</i>	37
Roger Friedlein	
<i>Estruturas artísticas nos diálogos literários de Ramon Llull</i>	53
José Higuera Rubio	
<i>El Arte luliano y la división aristotélica de las ciencias</i>	65
Celia López Alcalde	
<i>Anatomy and Cognition in Ramon Llull</i>	89
José Portugal dos Santos Ramos	
<i>Ars de Llull e o desenvolvimento do espírito filosófico de Descartes</i>	107
Rafael Ramis Barceló	
<i>Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV</i>	127

Constantin Teleanu	
<i>Art e manera. Le système de l'Art des arts du Libre de contemplació de Raymond Lulle</i>	145

Chronicles / Crónicas

Alessandro Tessari	
<i>Documentale. Ramon Llull: uomo del nostro tempo (2015)</i>	169

Antoni Bordoy	
Congreso Internacional “Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció”, Palma de Mallorca 24-27 de novembre de 2015	173

Book reviews / Recensões

Ramon Llull, <i>Arbre de filosofia d'amor</i> , trad. Mireia Martí Torras; intr. Albert Soler, Barcelona/ Madrid 2014 (por José Higuera)	179
--	-----

Ramon Llull, <i>A nova logica</i> (português-latim), trad. Guilherme Willey, São Paulo 2014 (por José Higuera)	181
--	-----

Henry Berlin (ed.), <i>Arts of Finding Truth: Approaching Ramon Llull</i> , in <i>eHumanista IVITRA. Journal of Iberian Studies</i> , 8 (2015) (por Francisco Díaz Marcilla)	183
--	-----

José Higuera Rubio (ed.), <i>Knowledge, Contemplation and Lullism. Contributions on the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising. August 20-25, 2012</i> , Turnhout 2015 (por Antoni Bordoy)	185
--	-----

Sara Muzzi (cura), monográfico <i>Ramón Llull</i> , in <i>Rivista Antonianum</i> , 90.3 (2015) (por Francisco Díaz Marcilla)	188
--	-----

Pere Villalba, <i>Ramon Llull, vida i obres</i> , v. I, Barcelona 2015 (por Carla Compagno) ...	190
---	-----

Index / Índices

Manuscritos citados	197
Autores Antigos, Medievais e Renascentistas	199
Autores Modernos e Contemporâneos	202

***Ars artium sive ars magna:
The Roots of Llull's Artistic Project
(Ramon Llull's 700th Anniversary)***

Edited by
José Higuera Rubio – Celia López Alcalde

Abbreviaturae

<i>AHDLMA</i>	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge</i>
CCCM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i> , Turnholti 1971
<i>EL</i>	<i>Estudios Lulianos</i> (1957-1990, vid. <i>SL</i>)
MOG	<i>Raymundi Lulli Opera omnia</i> , ed. Ivo Salzinger, 8 vol., Moguntiae 1721-1742; reimpr. Frankfurt am Main 1965.
NEORL	<i>Nova Edició de les Obres de Ramon Llull</i> , Palma 1991
ORL	<i>Obres de Ramon Llull</i> , 21 vol., Palma 1906-1950
ROL	<i>Raimundi Lulli Opera latina</i> , Palmae/Turnholti 1959
<i>SL</i>	<i>Studia Lulliana</i> (1991-, olim <i>EL</i>)

Preface

The philosophical concept of «ars artium», the tradition of which dates back to the Alexandrian school, passed from Greek (τέχνη) into Latin (*ars*) through the Latin Stoic definition of art as a «set of percepts¹ exercised together toward some end useful in life»². This has many implications such as a prudent life, divine contemplation, comprehension of nature and productive operations. This collection of principles —manifest in every art— is an implicit justification of the speculative life, and therefore, in a broad sense, of wisdom and happiness. It is not surprising that Isidore of Seville said:

Item aliqui doctorum philosophiam in nomine et partibus suis ita definierunt: Philosophia est rerum divinarum humanarumque, in quantum homini possibile est, scientia probabilis. Aliter: Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum³.

-
- ¹ John of Dacia had defined *ars* as «set of percepts» (*collectio plurium preceptorum*) by the time the term *praeceptum* became *principium*: «Ars enim, ut dicit Tullius, est collectio principiorum ad eundem finem operis sui tendentium», Albertus Magnus, *Ethica I*, VI, 10, ed. A. BORGNET, (Opera 7), Vives, Paris, 1891, p. 97a. Despite this, *praeceptum* kept a juridical and practical sense, e.g. in rhetoric and medicine, while *principium* denoted a high speculative degree in any discipline.
 - ² The Ciceronian definition of *ars-techne* was transmitted to the Middle Ages by the grammarian Diomedes: «Tullius hoc modo eam definit ‘ars est rei cuiusque scientia usu vel traditione vel ratione percepta tendens ad usum aliquem vitae necessarium’», Diomedes, *Grammatici latini I*, ed. H. KEIL, Leipzig 1857, p. 421.
 - ³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, Lib. II, xxiv, 9-10: «Again some of the learned have defined philosophy in name and in its parts in this way: philosophy is the provable knowledge (probabilis scientia) of human and divine things, insofar as this is possible for a human. Otherwise: philosophy is the art of arts and the discipline of disciplines», *The Etymologies of Isidore of Seville*, edited and translated by S. A. BARNEY – W. J. LEWIS – J. A. BEACH – O. BERGHOF, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 80a.

The medieval masters considered the liberal (*trivium-quadrivium*) and mechanical arts as parts of philosophy, in which they included speculation on immaterial entities, nature, and language. Consequently, defining philosophy as *ars artium et disciplina disciplinarum* meant accepting all parts of the sciences. In accordance with this conception, Ramon Llull formulated his own project of *Ars magna* in order to gather each part of philosophy into the one unique *ars artium*.

To commemorate the 700th anniversary of the renowned Mallorcan philosopher, University of Porto held a colloquium in which Lullian scholars dealt with different parts of the Lullian art project. The colloquium *Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)* took place at the Faculty of Arts on 29-30 October 2015, organized by the research unit Instituto de Filosofia (Gabinete de Filosofia Medieval / Medieval and Early Modern Philosophy thematic line), with the support and funding of the Fundação para a Ciência e a Tecnologia and the University of Porto. This volume collects the papers presented at that meeting, covering the issues connected to the Lullian conception of *ars*: method, logical and mathematical problems, psychology and philosophy of nature, the medieval theory of science, literary theory and the historical reception of Llull's work.

The volume starts with Constantin Teleanu (Paris). He proposes a *tour-de-force* going back to the ancient origin of the concept of *ars artium*. The first definition of this philosophical syntagma was very close to speculative life in the Alexandrian school. Therefore, Teleanu attempts to establish an interpretative guide in order to provide a place for Lullian art in the tradition that dates back to late antiquity. In the second part of his paper, he points out how this expression can explain the first formulation of the Lullian project in the *Liber contemplationis*. Scholars consider that work as an early treatise prior to Lullian art formulations.

The contribution of Celia López Alcalde (Porto) offers an approach to the historical relation between anatomical disciplines —ancient treatises and medieval comments about the soul— and the Lullian conception of the intellectual operations. Llull went beyond the tradition, according to his epistemological conception, describing the sections of the brain and their functions. He seems to hold that the rational parts of the soul depend on their physical constitution in the brain and heart, a position that is contrary to the main view, which locates in the brain only the faculties of perception.

Antoni Bordoy (Palma de Mallorca) introduces into the medieval debate, implicit in Lullian art, on the notion of continuous and discrete quantity in the *quadrivium* disciplines: arithmetic and geometry. Bordoy, after exposing the

Aristotelian definitions of quantity, suggests that the question about point and number units depends on the notion of matter. The notion of matter set limits to this issue, since the abstract unity could be applied to the body's continuous quantity without denying the abstraction of number and magnitude made by the intellect. At this point, Llull shows his most syncretic aspect, indicating that metaphysical unity pertains to first being while quantity belongs to entities that have matter. Consequently, the substantial sphere joins the discrete and the continuous perspectives of quantity.

José Higuera Rubio (Porto) points out how the medieval conception of the division of sciences is latent in the Lullian Art. The debate focuses on the Aristotelian distinction of *art-science*, as well as on the implicit dichotomy of demonstration and artistic production. In his own way, Llull responded through the choice of a set of principles, *substantialia et accidentalia*, from the Arabic-Latin tradition transmitted by the Latin versions of al-Fārābī's *De Scientiis*, where those metaphysical principles generated the other arts and sciences.

Roger Friedlein (Bochum) deals with the literary aspects of the Lullian dialogue. On the one hand, he offers traditional aspects of philosophical dialogues in which the elucidation of the atmosphere and characters is the main narrative strategy. On the other hand, he focuses on the symbolic and semantic conception of the characters' voices, since each one represents a philosophical conception that is vindicated or attacked by the other characters of the dialogue. To conclude, Friedlein offers a reconstruction of the Lullian dialogue in terms of traditional narrative strategies.

In the next section of the volume, three contributions throw a new light on the reception of Llull's work in the Iberian region and modern philosophy. Through the figure of Fernando de Cordoba, Rafael Ramis Barceló (Palma de Mallorca) introduces the contrasts between Scotism, Lullism and Antilullism, emphasizing the philosophical oppositions of these philosophical perspectives that Fernando de Cordoba underwent. It can be seen as an evolution of the Lullian reception, a paradoxical devotion in the midst of the contradictions generated by other lines of thought.

Francisco Díaz Marcilla (Lisbon) studies the Portuguese works considered Lullistic (*Leal conselheiro*, *Boosco deleitoso*) to show unrevealed passages of Llull's works in order to illustrate the ways in which Llull's works were read and their circulation among the Portuguese clerical and secular communities.

Finally, José Portugal dos Santos Ramos (Santana da Feira, Brazil) connects Descartes' dreams with the Lullian universalizing art project. In Descartes'

descriptions of his dreams, he gathered symbols that match Lullian representations, which is not an accident when we consider the knowledge of Llull that Descartes had through Beeckman and the intellectual atmosphere of his time.

The volume closes with a section on novelties referring to the Lullian bibliography, which includes a review of an a documentary by Alessandro Tessari (Padova) showing the places in Italy Ramon Llull traversed, leaving behind some of his works.

With this publication the editors and contributors recognize and praise two of the main sources for Lullian scholars in the late 20th and early 21st centuries. The first source is the critical edition of Llull's Latin works (*Raymundi Opera Latina - ROL*) managed by the Raimundus-Lullus-Institut staff, based at Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, which was first coordinated by Charles Lohr, later by Fernando Domínguez Reboiras until his retirement in 2009, and is now coordinated by Viola Tenge-Wolf. The second is the online *Lullian Database* headed by Anthony Bonner —since 1995— (<http://orbita.bib.ub.edu/llull/>) which gathers the information on Llull's works (both original and attributed), Lullian manuscripts digitalized by the Lullus-Institut (<http://freimore.uni-freiburg.de/lullus/index.html>), the catalogues of the Lullian *corpus*, bibliographical information, the long list of Lullist and the digital version of *Studia Lulliana* (<http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/studiaLulliana/>).

In short, this special issue of *Mediaevalia* seeks to pay tribute to Ramon Llull and to show the progress of the philosophical studies on the illustrious philosopher and the history of his astonishing heritage.

José Higuera Rubio*
Celia López Alcalde*

* Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Gabinete de Filosofia Medieval /Medieval and Early Modern Philosophy), Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto, Portugal.

Studies

Artigos

Antoni Bordoy*

De lo ideal a lo material: la influencia de las artes liberales en la concepción luliana de la relación idea-materia

From the Ideal to the Material: the Influence of the Liberal Arts in Lull's Conception of the Relation between Idea and Matter

Abstract

The Platonic legacy in the Middle Ages not only contains philosophical elements, but also unresolved issues. Among these, one question was of particular interest: to explain how the derivation of matter from the idea is ontologically possible. In this sense, the present study analyses the solution that, through different works, Ramon Llull proposes in order to answer this question. The analysis has three parts: the study of the background of the issue; the possibilities of solving it by means of the mathematical disciplines, also contained in the liberal arts; and the three steps with which Ramon Llull develops his own theory on the derivation of matter from ideas. The purpose of the study is, in this way, to thresh the constitutive elements of the Lullian response and to identify its relations with 13th century mathematics.

Key words: Ramon Llull; mathematics; arithmetic; geometry; hylomorphism.

Ancient and medieval authors: Ramon Llull; Plato; Calcidius; Boethius; Euclid; Archimedes.

* Universitat de les Illes Balears. Email: antoni.bordoy@uib.es.

El presente estudio es el resultado de diversas investigaciones nuevas, que a su vez reposan sobre tesis ya desarrolladas en publicaciones anteriores. En este sentido, en los apartados en los que las tesis presentadas se apoyan sobre trabajos anteriores, como es el caso de los que forman los dos últimos apartados de la tercera sección, se ha evitado la prolijidad de las referencias a pie de página, substituyéndolas por una mención inicial.

Resumen

La herencia platónica que recibe la Edad Media no sólo se concreta en elementos filosóficos, sino también en cuestiones sin resolver. Entre éstas, una suscitó especial interés: explicar cómo es posible el paso ontológico de la idea a la materia. En este contexto, el presente estudio analiza la solución que, a lo largo de diversas obras, ofreció Ramón Llull a esta cuestión. El análisis consta de tres partes: el estudio del trasfondo de la cuestión; las posibilidades que las disciplinas matemáticas, contenidas en las artes liberales, ofrecen para dar respuesta a la cuestión; y los tres pasos en los que Llull desarrolla su teoría propia del paso de la idea a la materia. El objetivo del estudio es, en este sentido, desgarnar los elementos de respuesta que aparecen en la solución luliana e identificar sus relaciones con la matemática del siglo XIII.

Palabras clave: Ramon Llull; matemáticas; aritmética; geometría; hilemorfismo.

Autores antiguos y medievales: Ramon Llull; Platón; Calcidio; Boecio; Euclides; Arquímedes.

Desde sus orígenes, la filosofía se ha caracterizado por la pretensión de búsqueda y explicación del ἀρχή, el primer principio que se supone define el comienzo y la razón de todo cuanto existe¹. De su identificación con una realidad física, propia de la filosofía pre-platónica, este ἀρχή fue adquiriendo progresivamente formas menos concretas, más alejadas de los cuatro elementos y la corporalidad. Con Platón, este primer principio adoptó la forma de ideas o arquetipos, haciéndose tácita la división –ya presente en autores anteriores–, entre una realidad perfecta e inmutable, la de las formas, y otra realidad imperfecta y sujeta al cambio, la de las entidades. Heredero, en gran medida, de esta tradición platónica, el pensamiento latino tuvo que hacer frente a las cuestiones todavía no resueltas de la teoría de las Ideas, además de añadir a éstos los propios derivados de la asunción del creacionismo. De este modo, y entre otras cuestiones, surgió una de especial interés: cómo es posible el paso de una realidad arquetípica, noética, a un mundo material, corpóreo y sensible.

Preocupado por la coherencia de su sistema –pues ésta era precisamente la prueba de la superioridad del cristianismo frente al islamismo y el judaísmo–, Ramón Llull no podía dejar esta pregunta sin respuesta². Es por ello que, a lo largo de diversas obras que se extienden por dos de las etapas de su Arte, desarrolló en

¹ La búsqueda de un primer principio constituye el punto de partida que separa la filosofía de las formas anteriores de pensamiento, según E. R. DOODS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1951; Para la evolución específica de estas formulaciones, vd. B. SANDYWELL, *Presocratic Reflexivity. The Construction of Philosophical Discourse, c. 600-450 BC*, Routledge, London 1996.

² Vd. M. JOHNSTON, *The Evangelical Rethoric of Ramon Llull*, Oxford University Press, Oxford

dos pasos una solución que, con carácter ecléctico, tomaba elementos procedentes de diversas tradiciones matemáticas de la época. En este sentido, la finalidad de las líneas que siguen es la de analizar los diferentes elementos que forman parte de la solución luliana al problema del origen de la materia a partir de la forma y demostrar, en la medida de lo posible, que sus postulados toman elementos procedentes de la aritmética y la geometría coetáneas. Con esta finalidad, el análisis se dividirá en tres partes: primero, el estudio de los fundamentos de la problemática y su dependencia del modelo platónico en la versión de Calcidio; después, la descripción de las dos soluciones que, a partir de dos de las disciplinas matemáticas, se presentan en el siglo XIII; por último, el análisis de la solución desarrollada por Ramón Llull y su contextualización en la tradición matemática de la época, a la cual se añade el caso específico de la medicina.

1. Herencia de Platón y Calcidio: de la cuestión de la dualidad de arquetipos a la solución del *Árbol de la ciencia*

La influencia del pensamiento platónico en el mundo medieval latino es un hecho que hoy en día pocos ponen en duda. Desde la revitalización del platonismo que tuvo lugar en el siglo IV, de la mano de autores como Agustín de Hipona, hasta la traducción de autores árabes como al-Fārābī o Avicena, pasando por la incorporación de las doctrinas de Psd. Dionisio y a pesar del redescubrimiento del aristotelismo de los siglos XII y XIII, el pensamiento medieval fue adaptando conceptos propios de diferentes tradiciones platónicas. No obstante, en época de Ramón Llull, la disposición de diálogos platónicos se reduce a cuatro obras: el *Menón*, que versa sobre la definición de la excelencia y la forma de obtenerla, traducida en torno al año 1156 por Enrique Aristipo; el *Fedón*, en el que se expresan teorías como las del alma, la reminiscencia y la metempsicosis, traducido también en torno al 1156 por Enrique Aristipo; el *Parménides*, diálogo en torno al ser, traducido a finales del siglo XIII por Guillermo de Moerbecke; y el *Timeo*. Este último diálogo, del que la tradición antigua llegó incluso a dudar

1996. El problema de esta coherencia queda reflejado en elementos tales como la demostración de los artículos de fe. A este respecto, vd. B. XIBERTA, «La doctrina del Maestro Ramón Llull sobre la demostración de los dogmas juzgada a la luz de la Historia y de la Teología», *EL*, 18 (1974) 152-179.

de su autenticidad³, resulta de especial interés para el tema que aquí se trata, puesto que, de un lado, la traducción parcial del diálogo⁴ que hizo Calcidio viene acompañada de un extenso comentario al contenido; y, de otro lado, esta obra formó parte del currículum de los estudios de artes en la Universidad de París⁵.

1.1. Calcidio y los fundamentos de la cuestión

Poco se sabe de la realidad histórica de Calcidio⁶, aunque la tendencia más común es a considerar que fue archidácono de la diócesis de Córdoba, en

-
- ³ El hecho de que el contenido del *Timeo* presente una consistente relación con el pitagorismo y que el personaje principal de la obra sea Timeo de Locri y no Sócrates, provocó que a lo largo de la Antigüedad se hiciera burla en torno a la posibilidad de que Platón hubiera comprado por cien minas el libro a un desconocido seguidor de Pitágoras. Entre quienes alimentaron esta idea, Filolao, matemático y filósofo a caballo entre los siglos V-IV a.C., suponía un candidato ideal para la atribución de esta obra, Hermipo, Sátiro, Aulo Gelio, Diógenes Laercio y Jámblico de Calcis contribuyeron también, mediante anécdotas, a la generalización de esta creencia. A. J. FESTUGIÈRE, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, vol. I-IV, J. Vrin, Paris 2006, sugiere, en su introducción, que los maestros platónicos más importantes, tales como Proclo, nunca dudaron de la autenticidad de la obra. C. EGGERS, *Platón. Timeo*, Colihue, Buenos Aires 1996, p. 33, en especial n. 45 atribuye a los escritos de Timón de Fliunte que, autores como A. E. Taylor, hayan considerado el *Timeo* como un tratado pitagórico.
- ⁴ Cicerón fue el primero en traducir el *Timeo* al latín, y su versión estuvo en vigencia hasta el siglo IV. Se trata, no obstante, de una traducción sintética, que sólo abarca hasta el párrafo 52. La traducción de Calcidio incluye más texto que su predecesora, aunque sólo llega hasta el párrafo 53c. Este hecho es cuanto más importante debido a que excluye temas como la formación de los elementos.
- ⁵ La evolución y las cuestiones referentes a los currículos de la facultad de artes de la Universidad de París pueden observarse en la edición de H. DENIFLE y É. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889. Para lo que se refiere a los contenidos en sí mismos, no obstante, se ha seguido asimismo la edición de C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, IEM-J. Vrin, Montreal-Paris 1988. La ventaja que presenta esta última edición es que permite observar tal y como se distribuyen dichos contenidos en las sesiones ordinarias de los estudios de artes liberales.
- ⁶ Existen diversas hipótesis sobre quién fue en realidad Calcidio, algunas de ellas asociándolo incluso a la iglesia de Cartago y a tradiciones judaicas. No obstante, la teoría más comúnmente aceptada sostiene que se trata del archidácono de la diócesis de Córdoba en tiempos de Osio y que, junto a Vito y Vicente, habría sido uno de los representantes del papado en el Concilio Ecuménico de Nicea. La dedicatoria a Osio que precede el escrito de Calcidio se ha utilizado como el argumento más fiable, situando entonces su vida en torno a finales del siglo III e inicios del siglo IV. Para un análisis del significado del Concilio de Nicea y la importancia consecuente que éste da a la figura de Calcidio, vd. Ch.-J. HEELE, y H. LECLERQ, *Histoire des Conciles*, t. IV, 1^a parte, Paris 1914. No obstante, J. H. WASZINK, *Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus. Serie Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Platonicorum*, The Warburg

la época en que Osio era su obispo. Fue precisamente a petición de su superior que emprendió una doble tarea: una nueva traducción del *Timeo* y el análisis de su contenido. En realidad, Calcidio se enfrentaba a la cuestión de demostrar la compatibilidad entre las doctrinas platónicas y las cristianas, resolviendo así las dudas inherentes a este tema en un momento en el que el platonismo se había extendido entre los autores cristianos⁷. El resultado fue el *Comentario al Timeo de Platón*, en donde el autor intentó probar dicha compatibilidad partiendo de la adecuación entre la cosmogonía de ese diálogo al Antiguo Testamento. Haciendo uso de tradiciones de la época como la alejandrina y de comentaristas como Simaco⁸, Calcidio intenta demostrar que la acción del demiurgo es paralela a la creación del mundo, con lo que se ve obligado a abordar las cuestiones relativas al origen del universo.

En el marco general de estas cuestiones sobre el creacionismo⁹, el *Comentario* afronta el problema del origen de la materia a partir de la nada y de la acción divina, intentando evitar dificultades derivadas como la atribución del mal y la imperfección divina o la participación, a modo de panteísmo, de Dios con la Creación. Partiendo de la noción de Creador como el *summum bonum*, el bien en su estado puro, Calcidio recupera la doctrina hilemórfica aristotélica e interpreta el acto creador con base en una relación entre forma y materia. El problema es, no obstante, que estas categorías no son propias de Platón, por lo que el *Comentario* se ve obligado a modificar los términos en los que se expresa Timeo de Locri¹⁰: en

Institute, London 1962, primer editor del texto latino, sitúa a Calcidio en una época más tardía, en torno al siglo V, estableciendo como punto de referencia del *Comentario al Timeo* no el platonismo medio, sino el neoplatonismo.

- ⁷ Para un análisis más extenso de la cuestión de la validez del platonismo en el marco del monoteísmo del siglo IV, en especial el cristianismo, vd. G. FOWDEN, *Gli effeti del monoteísmo nella tarda antichità. Dall'imperio al Commonwealth*, Roma 1997.
- ⁸ Para una interpretación genérica del *Comentario al Timeo*, vd. C. MORESCHINI, *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Bompiani, Milano 2003. Para una interpretación específica de la cuestión de la materia en el caso de Calcidio, vd. A. BORDOY, «El espacio y la materia en el *Timeo* de Platón: sobre la traducción de Calcidio del término *chora*», *Archai*, 5 (2010) 119-128; «La cuestión del origen de la materia: Análisis del comentario de Calcidio al concepto de 'materia' en el *Timeo* de Platón», *Estudios Clásicos. Perfiles de Grecia y Roma*, t. I, Ediciones Clásicas, Madrid 1999, pp. 511-519.
- ⁹ Respecto al trasfondo de las doctrinas de Calcidio y su relación con el platonismo, vd. J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to 220 A.D.*, Duckworth, Londres 1977, en especial pp. 401-408.
- ¹⁰ La justificación de esta traducción de Calcidio se desarrolla a partir de Calcidio, *Timaeus*, cit., p. 51, l. 6-7. El desarrollo siguiente de esta sección se basa en la argumentación que sigue Calcidio en estos párrafos.

el *Timeo*, la acción del demiurgo toma como referencia las formas, que mezcla en una crátera con otro elemento, la *χώρα*. La cuestión es, no obstante, que la traducción literal al latín de *χώρα* es *spatium*, espacio, y no materia, algo que no cuadra con el Antiguo Testamento. Por ello, Calcidio opta por alterar la traducción: *χώρα*, afirma, puede traducirse en latín antiguo como *silua*, que representa la primera forma de representar la *materia*, término que considera ya más próximo a él; entonces, sostiene que *χώρα* es *materia* y, por consiguiente, que para leer el *Timeo* puede usarse la palabra ὕλη. Tanto la tradición medieval como el propio Ramón Llull aceptarán sin más este hecho, y a partir de entonces el término transliterado *ule* se convertirá en sinónimo de *materia prima* en Platón.

La verdadera aportación de Calcidio consiste, pese a ello, no sólo en esta transformación del espacio en materia, sino también en su definición como no-ser. En efecto, Calcidio toma la dicotomía planteada en el *Timeo* entre dos elementos: los *παραδείγματος εἶδος*, que representan el modelo inteligible; y los *μίμημα δὲ παραδείγματος*, es decir, el reflejo de ese modelo inteligible en una copia. De este modo, a diferencia de lo que sucede en Aristóteles —a quien el archidiácono critica por haber definido la materia como algo en sí mismo—, la ὕλη se transforma en un simple reflejo del modelo inteligible y pierde toda consistencia existencial. La materia no dispone ni de orden ni de percepción, es vacía e inerte, una noción que en gran medida toma de autores como Filón de Alejandría. Sin embargo, Calcidio va aún más allá y sostiene que «no falta quienes decimos que, según Platón, este movimiento desordenado y confuso no está en la materia, sino en las sustancias y en los cuerpos»¹¹. La materia no dispone ni de cantidad ni de cualidad, ni siquiera movimiento, por lo que en sí misma no puede ser considerada como algo. La creación del mundo es, por consiguiente y según atribuye a Platón, *ex nihilo*, y como la nada no puede participar, la materia sólo existe en tanto que hay cuerpos de los que está formada.

Al situarla por debajo del modelo arquetípico, no obstante, Calcidio se ve obligado a afrontar un nuevo problema, que constituirá uno de los elementos básicos del sistema luliano: la participación entre el modelo inteligible y las entidades. Al adoptar esta estructura, el archidiácono es consciente de que puede caer en un modelo panteísta de tipo estoico¹², según el cual los arquetipos que

¹¹ Calcidio, *Timaeus*, cit., 301, p. 302, l. 17-18. Para la traducción de *materiae* por ‘sustancias’, vd. MORESCHINI, *Calcidio*, cit., p. 605.

¹² Calcidio, *Timaeus*, cit., 269 y 293-4 sitúa a Numenio como el más importante de los autores que han intentado desarrollar esta idea de Platón para acerca al estoicismo. Según Calcidio,

están en la mente de Dios participarían de las entidades corporales. Renunciado a la idea de dos materias que habían planteado algunos autores, el *Comentario* sostiene que lo que en realidad se da son dos tipos de ideas¹³, dado que como «las letras son los elementos del discurso, después de estos las sílabas, de segundo orden, [Platón] dice correctamente que estos cuatro cuerpos del mundo no deben ser colocados en el orden de las sílabas. El primer elemento del universo es naturalmente la materia informe y privada de cualidad; para que el mundo exista, se imprime de la forma inteligible; a partir de éstas, es decir, de la materia y de la forma, proceden el fuego puro e inteligible y las otras cuatro sustancias puras, de las que derivan, en fin, estas cuatro sustancias sensibles, hechas de fuego, de agua, de tierra y de aire»¹⁴. De este modo, unos son los arquetipos que se encuentran en la mente divina, los otros, creados a modo de principios universales, los que se mezclan con la materia, en tal medida que éstos son el reflejo de los primeros y aparecen mezclados con las entidades¹⁵.

1.2. La adaptación luliana del modelo de Calcidio¹⁶

Compuesto en Roma, entre septiembre de 1295 y marzo de 1296, poco antes de que Llull se desplazara por segunda vez a París¹⁷, el *Árbol de la ciencia* pone

este comentarista habría pretendido que Platón defiende tanto la existencia de dos almas, una buena y otra mala, como que la mente divina penetra en el cuerpo del mundo para dar origen al universo. Dichas interpretaciones son, en parecer del Comentarista, erróneas, pues no atienden al significado correcto del *Timeo*.

¹³ MORESCHINI, *Calcidio*, cit., p. LVIII propone la distinción entre dos tipos de formas, los arquetipos divinos y las formas sensibles.

¹⁴ Calcidio, *Timaeus*, cit., 272, p. 276, l. 8-14.

¹⁵ Cfr. MORESCHINI, *Calcidio*, cit., p. LVII.

¹⁶ En lo que se refiere a este apartado, se toma como punto de partida el esquema general descrito en el *Arbor scientiae* (1295-1296), pero éste se completa con las descripciones paralelas que aparecen en tres otras obras del mismo autor: la *Investigatio generalium mixtionum* (1298); el *Ars brevis* (1308); y el *Liber de possibili et impossibili* (1310).

¹⁷ Ramón Llull realizó un total de cuatro estancias en la ciudad de París: de 1288 a 1289, después de haber visitado roma, en donde pretendía entrevistarse con el papa Honorio con la finalidad de conseguir apoyos para su proyecto de fundación de centros de estudio para misioneros, y es también la época en la que consiguió el permiso del Canciller Bertold de Saint Denis para leer dos obras suyas, el *Ars universalis* (1274-1283) y las *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (1289); la segunda, de 1287 a 1299, después de haber escrito el *Arbor scientiae* y de un nuevo infructuoso viaje a Roma, es el período en el que intentó conseguir una audiencia con el rey Felipe el Hermoso y es también la época en la que se puso al corriente de las ciencias del momento; una tercera, más breve e indeterminada, entre 1304 y 1306; y una cuarta y

de manifiesto la forma de adaptación de este esquema de Calcidio. Incorporada ya de forma explícita la teoría de los correlativos y aplicado el modelo ternario del Arte, Ramón Llull desarrolla un concepto que había ya utilizado en obras anteriores, pero que en esta ocasión aparece de una manera más sistemática: los «principios generales» o «principios universales». Estos principios son el reflejo de las dignidades divinas, son una realidad que ha sido creada como reflejo de una anterior, algo que por naturaleza ha sido construido sobre la nada y contiene cierto grado de imperfección: «Dado que estos principios son semejanzas de las dignidades de Dios, pongo como posible que cada uno de los principios sea real, poseyendo en sí mismo sus correlativos sustanciales»¹⁸. Según el modelo cuaternario, estos principios sumaban un total de 16, en el modelo ternario, serán 18. No obstante, entre ambas formulaciones del Arte existe una modificación básica: si en el caso del Arte cuaternario se usaban para mostrar el funcionamiento del mundo, en la ternaria constituyen la explicación de la cadena del ser.

Al preguntarse sobre la realidad de estos principios, Llull sostiene que son «abstractos»¹⁹, obviando de esta forma su asociación con una materialidad en el sentido que Calcidio había criticado a Aristóteles. El movimiento creador, sin embargo, continúa después de éstos: los principios universales sufren un proceso de contracción que se concreta en diversos resultados²⁰. En la primera contracción, surge la materia espiritual que forma los seres celestiales y, dado que es una imagen casi perfecta de las dignidades, es incorruptible y está exenta de contrariedad. En una segunda contracción, nace el universo, formado por materia corporal y sensible. Dos contracciones que repiten el modelo de Calcidio, tomado a su vez de las dos mezclas que el demiurgo de Platón había hecho. La segunda mezcla contiene el principio de corrupción, además de elementos como los accidentes, produciéndose así el movimiento de los opuestos que, junto al de

más intensa, entre 1309 y 1311, en la que tuvo especial interés por luchar contra el aristotelismo radical. Una explicación más extensa de estas etapas y de sus motivos puede encontrarse en X. BONILLO, *Ramon Llull a París. Un recorregut històric i intel·lectual*, Biblioteca Virtual Lluís Vives, Alicante 2008.

- ¹⁸ Raimundus Lullus, *Liber de possibili et impossibili*, ed. H. RIEDLINGER, ROL VI, dist. III, 2, 1 (*de indiuidatione uniuersi*), p. 410, l. 1049-1052.
- ¹⁹ Para lo relativo a esta definición de la abstracción, se sigue lo establecido por el propio Ramón Llull en *Arbor scientiae*, ed. P. VILLALBA, ROL XXIV, p. 63. El mismo sistema de descripción se repetirá un poco más adelante, en el *Liber correlativorum innatorum*, ed. H. RIEDLINGER, ROL VI, (*de universo corporali*), p. 137, l. 245ss.
- ²⁰ Vd. *Ars brevis*, ed. A. MADRE, ROL XII, c. 11, 3 (*de quaestionibus tertii subiecti*), p. 246, q. 74 y 75.

concordancia, permite la acción de los cuatro elementos. En ambos casos se trata de compuestos de forma y materia, siendo su distinción a la pureza de la mezcla y la materia que los conforma. En este sentido, Llull no defiende que haya dos tipos de principios distintos para ambos seres –celestiales y terrenales–, sino sólo que son dos mezclas de distinta cualidad que comparten una raíz común.

Para la explicación del universo físico o natural, Ramón Llull recurre al *Árbol de los elementos*. Su origen se encuentra en los principios universales y da forma a un nuevo árbol: las raíces son esos principios; de ellos nace el tronco, el caos, en donde todos ellos se mezclan; las ramas, que son los elementos simples; las ramificaciones, los elementos compuestos; las hojas, los accidentes; las flores, los instrumentos; los frutos, el árbol final, son ya los cuatro elementos mezclados a partir de los cuales nacen todas las entidades. El paso del caos a los elementos aparece también descrito: en él se mezclan los principios y los correlativos, pero es una realidad que operará a modo de materia inicial, informe pero con potencia para ser todas las cosas, en la que, al modo agustiniano, estarían contenidas las *semina causalia*. De la acción del caos nacen los elementos, formados ya por dimensiones, y que en Llull se dan en cuatro pasos: primero, los puntos formados por los principios se unen de forma lineal y nace la latitud; después, la agrupación de modo no secuencial genera la latitud; por último, dado que cada uno de los puntos es redondo gracias a sus correlativos, surge la profundidad.

Aunque, como sucede con el resto de las fuentes que utiliza, Ramón Llull no menciona de forma explícita el *Comentario al Timeo*, los paralelismos entre los dos modelos son manifiestos. En primer lugar, la duplicidad presente en Calcidio entre los arquetipos divinos y los que se mezclan con las sustancias queda reflejada en la diferencia entre las dignidades de Dios, que se mantienen en sí mismas, y los principios universales, que se mezclan con la creación. En segundo lugar, la relación entre ambos tipos de arquetipos se produce, en el caso del archidiácono, por mimesis, lo mismo que sucede en el caso de Llull, quien lo expresa como un reflejo. En tercer lugar, en ambos casos se niega que la materia sea, en sentido aristotélico, algo por sí mismo, definiéndose como absoluta pasividad y pudiéndose encontrar tan sólo en los entes hilemórficos. En cuarto lugar, las mezclas que se producen se cuantifican en ambos casos en dos, una primera que da lugar al alma y una segunda que genera los cuerpos, pese a que en las dos tiene lugar la materialidad. En quinto lugar, esta mezcla se concibe, al estilo agustiniano, como el origen de las *semina causalia*, de modo que en un único acto de creación queda resumida toda la historia.

2. Una posibilidad abierta: la especulación mediante las disciplinas matemáticas²¹

Los paralelismos presentes entre ambos modelos y el hecho de que el *Comentario al Timeo* formara parte de la formación y la cultura filosófica europea cristiana en el siglo XIII, permiten entrever la adaptación por parte de Ramón Llull del sistema de Calcidio. No obstante, los objetivos y las realidades contextuales de ambos autores son muy diferentes, a consecuencia de lo cual los niveles de explicación y la atención a las cuestiones más relevantes serán también distintos. De este modo, Llull se encuentra mucho más preocupado que Calcidio por la coherencia racional del sistema, pues no se trata de la prueba de validez de un autor, sino de la demostración de la supremacía intelectual del cristianismo. En el caso concreto de la explicación del origen de lo material a partir de lo ideal, estas diferencias tendrán sus repercusiones, pues pese a disponer del mismo texto de referencia en ambos casos, la preocupación del segundo de ellos por dar una razón coherente de esta cuestión será mucho mayor. En este sentido, y como es habitual en él, Llull parece recurrir a los elementos que encuentra a su disposición en la época, y las artes liberales le brindan una oportunidad de resolver el problema: las disciplinas matemáticas, en especial la aritmética y la geometría, si bien hará uso de una tercera, la medicina –la cual, en realidad, abordará también desde una perspectiva matemática.

2.1. El recurso a la matemática

De entre las posibles soluciones a esta cuestión, la matemática²² ofrecerá a Ramón Llull una vía que explotará a lo largo de las diferentes obras que constituyen

²¹ F. YATES, *Assaigs sobre Ramon Llull*, Empúries, Barcelona 1985, pp. 15 ss. describe la importancia que tuvo la segunda de las estancias de Ramón Llull en la ciudad de París, basándose para ello en la actualización de conocimientos de las diferentes disciplinas que habría obtenido en ese período. Cabe tener en cuenta, reforzando la tesis de F. Yates, que es precisamente en este momento en el que Llull dedica parte de sus escritos al estudio de los fundamentos de las ciencias que forman el cuadrivio –astronomía y geometría–, si bien los completará más adelante.

²² Las disciplinas matemáticas se presentan en la época bajo una doble funcionalidad: especulativa y práctica. En el primer caso, el objetivo es la teorización de los elementos que las conforman; en el segundo caso, se trata del cálculo y la aplicación de las teorías. En el currículum de los estudios de artes parisinos del siglo XIII, si bien se reconoce la existe del elemento práctico, el análisis gira en torno a la vertiente especulativa. En este sentido, el presente estudio se refiere a las «disciplinas matemáticas» en su parte teórica, no práctica, lo cual afecta a temas como la cuestión de la abstracción que se detallan en este mismo apartado.

el período de 1297 a 1299, durante su segunda estancia en París, pero que ya se había desarrollado con anterioridad tanto en el *Árbol de la ciencia* como en los *Principios de medicina*. El motivo reside en que las disciplinas matemáticas, parte de las artes liberales y constituyentes del cuadrivio, permiten el estudio de la relación entre las ideas y la corporalidad en un sentido ascendente, es decir, siguiendo el camino de la abstracción. En efecto, las matemáticas representan una de las formas en las que el entendimiento puede llegar a transformar en ideal aquello que es sensible o corporal, moviéndose en un escenario distinto sin dejar de mantener el vínculo con la realidad material. La innovación de Llull consistirá, en este sentido, en tomar el orden ascendente y transformarlo en un orden descendente –siguiendo el mismo proceso que después le llevará a componer el *De ascensu et descensu intellectus*– de tal forma que a partir de un proceso cognoscitivo logrará crear una explicación metafísica.

En el capítulo 1 de su *Aritmética*, Boecio había atribuido a Pitágoras la definición de las cuatro vías que, en el mundo medieval²³, se consideraría como los métodos básicos de adquisición del conocimiento. Estas cuatro vías formaban parte de las artes –todavía no denominadas «liberales»–, y a partir de ellas se iría definiendo el cuadrivio, primera parte de los estudios de filosofía en el siglo XIII. Aritmética, geometría, astronomía y música conformaban un grupo que se iría asociando con la abstracción de las formas a partir de la materia, es decir, un conjunto de disciplinas que permitían al entendimiento humano separar los arquetipos secundarios –en terminología de Calcidio– de la materia primera sobre la cual se habían asentado para conformar las sustancias. Para entender el significado que éstas adquirirán en el caso de Ramón Llull es necesario, no obstante, entender el significado que se otorga a esa abstracción y que se sitúa en un nivel concreto de un contexto epistemológico mayor.

En su *Philosophia*, Enrique el Bretón había distinguido entre dos tipos de abstracción, de las cuales sólo una parte de ellas es la que se da en la matemática²⁴:

- 1) La abstracción de lo particular a lo universal, basada en la búsqueda de especies y géneros comunes a distintos individuos.

²³ Boethius, *Arithmetica*, I.1, 21-26. Las traducciones de los textos de la *Aritmética* de Boecio proceden de M. A. SÁNCHEZ, *Boecio. Institutio arithmetica. Fundamentos de aritmética*, Universidad de León, León 2002.

²⁴ Anon., *Accessus philosophorum* y Enrique el Bretón, *Philosophia* ms. Oxford, C.C.C. 283, f. 147v. Las referencias a Enrique el Bretón están tomadas del aparato de fuentes en C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Vrin, Montreal-París 1988, pp. 106-113; pp. 177-244.

- 2) La abstracción de la materia a la forma, que tiene lugar cuando se desnuda a las entidades del aspecto corporal o sensible. Ésta, a su vez, se divide en dos:
- a) La abstracción que procede de la multiplicidad a la unidad, distinta de la primera por cuanto ésta refiere a la cantidad.
 - b) La abstracción que procede de lo material a lo ideal, es decir, la que en sentido platónico busca el arquetipo o idea que forma las entidades corporales.

Aunque todas estas posibilidades presentan el nexo común de trasladar por medio del intelecto algo que se encuentra mezclado con la materia a una realidad noética, su utilidad para las matemáticas difiere. En efecto, las disciplinas de este tipo no pueden fundamentarse en la abstracción que va de la multiplicidad a la unidad (1), puesto que ésta se toma en un sentido cualitativo que conduce a categorías como la especie o el género. No pueden, asimismo, basarse en una abstracción de este tipo ni siquiera si se fundamenta en la cantidad (2.a), puesto que en realidad ésta es la que se aplica a las funciones de cálculo. Por consiguiente, el único tipo viable de abstracción es el que conduce de la materia a la forma, en tal medida que el entendimiento transforma en ideal algo que se encuentra en estado sensible a partir de la supresión de su corporalidad²⁵.

La abstracción que se da en las matemáticas presenta, no obstante, un elemento propio que lo distingue de su sentido habitual y que debe ser tomada en consideración para entender el posicionamiento luliano al respecto. Es un lugar común en el pensamiento medieval la consideración de que, en el proceso sensorial, se producen los denominados *phantasmata*, resultado del impacto de los objetos en los órganos sensitivos²⁶. Éstos, a su vez, son susceptibles de generar cierto grado de conocimiento, vinculado a la imaginación. En el caso de Ramón Llull, la reducción de la abstracción a este punto será una de las críticas que dirija contra los aristotélicos radicales parisinos durante su etapa de lucha contra el averroísmo, pues considera que con ello no puede llegarse más que a una reflexión naturalizada sobre la realidad. Las disciplinas matemáticas incluyen, en cambio, un elemento superior: los principios de conocimiento. Gracias a ellos

²⁵ Anon., *Accessus philosophorum*, cit., 114-118.

²⁶ Para una descripción de la potencia imaginativa aplicada a Ramón Llull, vd. C. Aos, «La imaginación en el sistema luliano», *EL*, 23 (1979) 155-183.

las matemáticas se convierten en una ciencia, que aplica la facultad racional y que va más allá de los puros datos sensoriales. De este modo, la especulación resultante se aplica sobre elementos que proceden de la materia, pero que han sido desnudados de ésta y sobre los cuales se produce conocimiento en sentido estricto, no sólo inferencia.

Esta concepción de las matemáticas permite a Ramón Llull abrir una nueva posibilidad de solución al problema del paso de la idea a la materia. Estas disciplinas tienen la capacidad de, a partir de los cuerpos sensibles, establecer o recuperar la idea que les precede en sentido ontológico –pues la idea precede, en términos platónicos, a la materia–, y por consiguiente el camino de la abstracción es susceptible de ser revertido. Al contener un principio de conocimiento, partir de la razón, las matemáticas se presentan, en términos lulianos, dentro de esta continuidad concebida siempre entre la realidad y el mundo noético. Respetan, asimismo, los principios fundamentales del Arte, cuyo principio consiste en una adecuación plena del entendimiento con la realidad y en los que, por tanto, está contenida tanto la capacidad de ascenso intelectual como la de descenso.

Ahora bien, que en términos generales las matemáticas presenten esta posibilidad de continuidad entre materia e idea, no exime del hecho de que Ramón Llull se encuentre ante lo que es un problema clásico de este tipo de ciencias y que reposa sobre el objeto que a cada parte del cuadrivio le corresponde. El propio Boecio se había hecho eco de ello cuando, al plantear las cuatro vías pitagóricas del conocimiento, había aceptado también las divisiones de la cantidad²⁷:

- 1) Cantidad continua: se da cuando la eliminación de las partes que forman un ente y que establecen su cantidad supone la supresión del todo. Ésta se divide, a su vez, en dos tipos:
 - a) Cantidad continua móvil: es la que se encuentra en movimiento o, en un sentido más específico, la cuantificación del movimiento mismo.
 - b) Cantidad continua inmóvil: es la que se refiere a las entidades en sí mismas, cuya supresión de las partes implica la desaparición del todo.
- 2) Cantidad discreta: se da cuando las partes son independientes del todo, en la medida en la que la eliminación de una parte no supone la desaparición del todo. Ésta se divide también en dos:

²⁷ Boethius, *Arithmetica*, cit., I.1.

- a) Cantidad discreta absoluta: se trata de la cantidad en sentido numérico, en la que cada elemento supone un valor.
- b) Cantidad discreta en relación a algo: es la cantidad que se produce al establecerse una relación entre dos o más elementos, y en la que algo no tiene sentido si no es por su relación con otro.

A cada una de las ciencias que conforman el cuadrivio le corresponde el estudio de una tipología concreta de la cantidad: a la astronomía, la cantidad continua móvil; a la geometría, la cantidad continua inmóvil; a la aritmética, la cantidad discreta absoluta; a la música, la cantidad discreta en relación a algo. Dado que los tipos de cantidad, en especial los dos principales –continua y discreta–, no son susceptibles de ser convertidos entre sí, por cuanto son conceptos distintos, tampoco lo son las ciencias que de ellas se ocupan. En realidad, esta distinción se encuentra en la raíz de la problemática que persiste en el siglo XIII en torno a la imposibilidad de transformar la geometría en aritmética y viceversa, dando lugar a los tres problemas heredados del mundo antiguo: la trisección del ángulo, la duplicación del cubo y la cuadratura del círculo. En efecto, aunque en el mundo medieval, y el propio Lull es un ejemplo de ello, se puede llegar a un cálculo que roza con cierta precisión el número Π , gracias al cual es posible la traducción de una ciencia en otra, los fundamentos no están todavía tan avanzados y se desconocen elementos como los números irracionales. Ramón Lull, sin embargo, intentará dar solución a este problema en obras como el *Libro sobre la cuadratura y la triangulación del círculo*, y de hecho su concepción del paso de lo ideal a lo material es una primera etapa del proceso.

2.2. Dos modelos posibles de aplicación: la *Aritmética* de Boecio frente a los *Elementos* de Euclides

En términos matemáticos, la relación entre las sustancias materiales y las ideas puede ser enfocado desde dos perspectivas distintas, coincidiendo con dos de las tipologías de la cantidad: desde la aritmética, es decir, partiendo de la cantidad discreta absoluta, lo cual permite tomar la unidad y la multiplicidad con un referente directo a sus núcleos constitutivos, los puntos; y desde la geometría, basándose en la cantidad continua inmóvil que, como tal, permite abordar la cuestión de esas mismas unidades constitutivas a partir de las figuras geométricas, teniendo en cuenta que dichas partes no son susceptibles de ser separadas del todo.

Aplicadas a la cuestión de las relaciones entre la idea y la materia, la aritmética permite aproximarse a la formación de los cuerpos a partir de una o más unidades primeras; la geometría, en cambio, permite entender estas mismas unidades a partir del conjunto. Dos relaciones diferentes en torno a un mismo elemento, cada una de las cuales se desarrolla en un sentido concreto.

En el primer caso, el cuadrivio pone frente a Ramón Llull la explicación del número a partir de la *Aritmética* de Boecio. La obra de este senador romano es, en realidad, una paráfrasis de la *Introducción a la aritmética* compuesta por Nicómaco de Gerasa (ca. 60-120 d.C.), filósofo y matemático de clara influencia pitagórica. Es de hecho este carácter de paráfrasis lo que lleva a Boecio a no escatimar en alabanzas a Pitágoras, a quien le atribuye la mayoría de los fundamentos de la aritmética y los principios de la sabiduría, y a utilizar como punto de partida el concepto de «unidad», el cual relaciona de manera estrecha con los puntos. A diferencia de lo que sucederá con Euclides, Boecio afronta una cuestión de carácter ontológico, a saber, la naturaleza sustancial de los números, sobre los cuales postulará su reducción a la unidad: «Número es el conjunto de unidades, o un acervo de cantidad extenso según sus unidades»²⁸. Estas «unidades» se presentan en formas distintas y en modos diferentes, siendo las que usó el Creador²⁹:

Todo lo que a partir de la naturaleza primigenia de las cosas se ha constituido, parece formado en razón del número. En efecto, esto fue un motivo principal en el ánimo del creador. A partir de aquí, una masa de los cuatro elementos fue cambiando, y de aquí las fases en el tiempo, de aquí el movimiento de los astros y el desplazamiento circular del cielo. [...] Luego queda claro que el número es un conjunto, que no es la unión de cosas semejantes ni de elementos que se unen unos a otros sin una proporción. Luego resultará que las sustancias primordiales se unen a los números, y como primordiales en sustancia siempre participan y siempre permanecen. Pues no se puede conseguir que algo exista a partir de realidades no existentes; los principios primordiales deben ser cosas diferentes y tener la posibilidad de combinarse.

En el caso que se aborda en este estudio, la definición de Boecio resulta interesante por diversos motivos. El primero, que, de acuerdo al modelo platónico, establece la importancia de los números en la confección del universo. El segundo, que introduce los números como una realidad «distinta» de los cuerpos en sí mismos, es decir, como algo que subyace y no simplemente se aplica. Los números

²⁸ Boethius, *Arithmetica*, cit., I.3.

²⁹ Boethius, *Arithmetica*, cit., I.2.

actúan, de este modo, como elementos previos a la propia materia, representando por ende un tipo de cuantificación que no es todavía la de la *materia prima*.

En el segundo caso, la fuente básica para el estudio de la geometría en el cuadrivio medieval son los *Elementos* de Euclides³⁰. En contraposición a lo que sucede con Boecio, este matemático griego adopta un punto de vista a partir de la geometría misma, lo cual le lleva al proceso inverso, es decir, a la definición de los elementos que la forman a partir de las figuras geométricas. Punto y unidad son equivalentes, pero Euclides no establece la relación entre ellos ni opta por plantearse su origen, más allá de la definición, los postulados y las nociones comunes. En realidad, Euclides se desmarca tanto de la tradición pitagórica propia de Boecio que incluso modifica la terminología básica: si en el caso de la *Aritmética* se traduce el término *μονάς*, utilizado en los ambientes platónicos para referirse a la unidad³¹, los *Elementos* optan por la palabra *σημνήϊον*, que también puede traducirse como punto pero que carece de significado filosófico alguno.

Euclides se presenta, por consiguiente, bajo un punto de vista filosóficamente más neutro en sentido que Boecio, y opta por un estilo de definición en el que los elementos remiten al todo. De este modo, el punto es aquello «que no tiene partes»³²; o la línea una «longitud sin anchura»³³; la superficie, lo que «sólo tiene longitud y anchura»³⁴; una figura, «lo contenido por uno o varios límites»³⁵. Se trata, en este sentido, de un sistema que se retrotrae a sí mismo en sus definiciones, que al estilo aristotélico parten de las acepciones comunes para ir trazando un esquema de contenido³⁶. Un ejemplo de la ventaja de este sistema puede observarse en la definición de la primera dimensión: mientras que

³⁰ Ciertamente es que la *Aritmética* de Boecio, en su libro II, aborda las cuestiones de geometría y que los medievales también conocieron obras como *La cuadratura del círculo* de Arquímedes. No obstante, la fuente central sigue siendo Euclides.

³¹ El concepto de mónada constituirá uno de los elementos fundamentales de la teoría platónica tardía y tendrá su exponente más importante en Proclo. Vd. J. OPSOMER, «Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the *Timaeus*», in M. R. WRIGHT (ed.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Classical Press of Wales, London 2000, pp. 113-143.

³² Los textos de los *Elementos* de Euclides proceden de M. L. PUERTAS, *Euclides. Elementos*, Gredos, Madrid 1991.

³³ PUERTAS, *Euclides*, cit., I (def.), 2.

³⁴ PUERTAS, *Euclides*, cit., I (def.), 5.

³⁵ PUERTAS, *Euclides*, cit., 14.

³⁶ PUERTAS, *Euclides*, cit., p. 48 ss. establece que el sistema euclidiano se fundamenta sobre una triple estructura formada por axiomas, postulados y nociones comunes.

Aristóteles había intentado definir la línea como algo que se encuentra entre dos puntos³⁷, Euclides recurre a la idea común de punto y evita que, en su definición, el punto se defina por la línea y la línea por el punto. Sin embargo, en el mundo medieval este sistema presenta el problema de no apoyarse sobre un principio demostrable, sino un sistema axiomático en el que el primer término viene dado.

Ambos modelos presentan diversas ventajas e inconvenientes, a los que Ramón Llull deberá hacer frente. En el caso de Boecio, la ventaja más significativa es que permite una explicación más precisa de cómo se ordenan las entidades, estableciendo el vínculo entre la matemática y la realidad corporal. No obstante, presenta el problema de la definición de la unidad, tal y como ya Aristóteles había hecho notar en su crítica a la teoría de los números ideales³⁸. En el caso de Euclides, la ventaja reside en poder definir todos los elementos sin caer en el problema de la unidad, evitando de este modo ciertas cuestiones de carácter metafísico. Sin embargo, este modelo o bien debe asentarse en nociones comunes, o bien debe definir los términos sin salir de la propia geometría.

3. Ramón Llull: una solución ecléctica al problema

A diferencia de lo que habían hecho tanto Euclides como Boecio, Ramón Llull no afronta esta cuestión de manera directa, sino que dispone su respuesta a lo largo de diversos escritos que van desde los *Principios de medicina* hasta el libro sobre *La cuadratura y la triangulación del círculo*, pasando por el *Árbol de la ciencia o la Nueva geometría*³⁹. Se trata, además, de un modelo ecléctico, en el que parte de la situación de Calcidio para incrustar el modelo boeciano y continuar con las estructuras euclidianas. El resultado es una descripción más completa que las anteriores del paso de lo ideal a lo material, que se lleva a cabo en dos etapas distintas: una, con el paso de los principios universales, realidades

³⁷ Aristóteles, *Tópicos*, VI.4, 14b15-27.

³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 990a34 ss. La crítica de Aristóteles se reproduce también en el libro XIII. Esta crítica a Platón incluye tanto la referente a la doctrina de las Ideas como su transformación en Números Ideales. Este segundo elemento, de origen pitagórico, enlaza con los principios que aplica Boecio en su *Arithmetica*, máxime al definir la Unidad.

³⁹ Una descripción detallada de las relaciones de la geometría con la potencia imaginativa puede encontrarse en J. HIGUERA, «Geometría e imaginación: el pensamiento diagramático de Ramón Llull y Giordano Bruno», in M. M. ROMANO, *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2015, pp. 257-280.

cualitativas, a la cantidad que se asocia a las dimensiones; otro, con el paso de las dimensiones a las esencias, cuantificadas pero sin materia sensible, a las realidades elementales ya en sentido corporal. Con este modelo, la cantidad, elemento propio de la materia, se introduce en un sistema cualitativo, evitando tener que responder a cuestiones que podrían hacerle caer en el atomismo o dejando sin explicación algunos de los pasos.

3.1. El nacimiento de la cantidad y de las dimensiones a partir de los principios universales: aplicación de la aritmética

Como se ha observado en las secciones precedentes⁴⁰, el esquema general del Arte supone que las dignidades divinas generan, en un movimiento extrínseco de Dios que se produce sobre la nada, los principios del universo⁴¹. En este punto, Ramón Llull introduce una primera materialidad, que no es todavía la materia en el sentido de la *ule* latinizada: la nada no existe, y por tanto no es, pero con la acción creadora surge una pasividad que no existía anteriormente, y ésta se encuentra en el origen de que no se den ya las dignidades divinas, sino los principios universales. Esta materialidad queda difuminada de algún modo entre los principios del universo que surgen a imagen de las dignidades –aunque incluyendo en ellos elementos distintivos–, constituyendo la razón por la cual en ellos queda contenido el germen de las dimensiones. A diferencia de las dignidades de Dios, estos principios contienen elementos como la «minoridad», que es ya una primera cuantificación, o la «contrariedad», que permite que, a diferencia de lo que sucede en la causa primera, no sean convertibles entre ellos.

Haciendo uso de un tipo de explicación próximo al de Boecio, Ramón Llull, mediante un proceso que afirma impulsado por los correlativos internos,

⁴⁰ Vd. sección 1.2 de este mismo estudio.

⁴¹ Ch. LOHR, «*Arbor scientiae*: The Tree of the Elements», in F. VILLALBA y P. WALTER (eds.), *Arbor scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 79-84 introduce la importancia de la distinción entre los movimientos hacia el interior (*ad intra*) y hacia el exterior (*ad extra*) de la Divinidad, como punto básico de la diferenciación ontológica entre las dos realidades. Ramón Llull usa con frecuencia las expresiones «intrínseco» y «extrínseco» para referirse a estos dos movimientos, y supone uno de los puntos básicos de la crítica a las posiciones naturalistas del conocimiento que aparecen en la *Declaratio Raimundi* (1298). Éste es, precisamente, el punto de partida que más adelante, en la última etapa de su pensamiento, de la crítica contra los averroístas parisinos, a quienes atribuye la aplicación de la ley de la causalidad por igual en Dios y en la Creación.

transforma estos principios universales en dimensiones⁴². El punto, al estilo boeciano, aparece dotado de una cierta entidad, aunque ésta no se corresponde con la unidad: los principios son reales y, por consiguiente, son ya alguna cosa que puede ser tratada como un «punto», sin que éste tenga ni la forma de un átomo ni esté falto de contenido. Como tales, estos puntos pueden disponer de una posición en el espacio, si bien no se podrá hablar todavía en ellos de una cantidad por cuanto ésta todavía no ha surgido. Al disponer de posición, se ordenan uno tras otro, en una forma lineal: a la bondad le sigue la magnitud, después la duración y la potencia. El resultado es la generación de una línea que surge de la agregación de puntos, como sucede con Boecio, pero con la notable diferencia de que estos puntos son reales. Puesto que son reales, disponen además de amplitud, de tal forma que la agregación no sólo da lugar a la primera dimensión, sino también a la segunda, la latitud. En tercer lugar, los principios interactúan entre sí y se van mezclando, de tal forma que el movimiento no es sólo secuencial, lo cual permite el nacimiento de la tercera de las dimensiones, la profundidad.

El esquema derivado del *Árbol de la ciencia* puede, en este sentido, representarse del modo siguiente:

El sistema de construcción de las dimensiones no presenta un carácter secuencial, es decir, que los estadios no se suceden de uno a otro siguiendo un único orden cronológico. Al contrario, las tres dimensiones tienen su origen en el movimiento de los principios universales dentro del caos originario, siendo la combinación la que genera que surjan cosas como el volumen. Sin embargo, y aunque este volumen dependa de puntos de llevan a cabo un movimiento, no puede decirse de ello que sean átomos materiales, por el simple hecho de que los principios universales se presentan como «cualidades», si bien por ser resultado de la acción de Dios incluyen ya materialidad, bajo la forma de pasividad, en ellos. Es más, al ser principios universales contienen en su interior los correlativos, que los llenan ya de un contenido que, al ser sobre una sustancia pasiva, debe estar dotado de una pre-cantidad. Se trata, por consiguiente, de un todo en el que la cantidad se remite a la cualidad, basándose en la existencia de una materialidad en los principios universales, lo cual genera que las dimensiones resultantes ya

⁴² En lo relativo a la descripción del desarrollo de las dimensiones a partir de los principios universales, se sigue a A. BORDOY, *La filosofía de Ramón Llull*, Leonard Muntaner, Mallorca 2011, pp. 119-133.

no sólo tengan cantidad, sino también cualidad. En este sentido, y a diferencia de lo que sucede con Platón, no son las figuras geométricas las que confieren la cualidad a lo sensible, sino que ésta es previa, aunque en un sentido distinto al de los cuatro elementos. Al nacer, pues, los elementos, estos disponen ya en sí del resumen de todo lo anterior, y a pesar de ser esencias están dotadas de una materialidad, todavía no sensible, que les confiere un punto de existencia.

3.2. La traducción de la geometría a aritmética

Uno de los escollos más importantes que Ramón Llull debe salvar para permitir esta explicación del nacimiento de lo material a partir de lo ideal es la traducción de la aritmética a geometría y viceversa⁴³. La falta de herramientas adecuadas, así como las múltiples divisiones de la cantidad, provocan que ambas ciencias se encuentren separadas y que, por consiguiente, los dos modelos explicativos también lo estén. En este contexto, la respuesta luliana se concreta en afrontar uno de los tres problemas básicos que afectan a la unión de las dos ciencias, la cuadratura del círculo, cuya solución desarrolla en el *Libro de la cuadratura del círculo* –también denominado *Principios de teología*– y en la *Nueva geometría*. En ambas obras, si bien la geometría euclidiana ocupará un lugar importante, aparecen cálculos que permiten relacionar los escritos con otro tratado, en este caso de Arquímedes, la *Medida del círculo*.

En realidad, el origen de esta cuestión aparece en el pensamiento luliano no sólo para afrontar de manera directa la relación entre materia e idea, sino que a ella subyace la intención de resolver problemas de tipo filosófico y teológico mediante la geometría. La dificultad del tema había impedido que pocos autores de la época lo afrontasen: Franco de Liège, matemático del siglo XI; Giordano de Nemi, también matemático, del siglo XII; Campano de Novara, del siglo XIII; y una pequeña referencia que aparece en el *Comentario a la Física de Aristóteles* de Simplicio, traducido por Roberto Grosseteste en el siglo XIII. En gran parte, esta falta de respuestas tiene su origen en la desaparición del texto, que no será recuperado en lengua latina hasta que, en el siglo XII, Platón de Tívoli y Gerardo de Cremona, inicien su traducción.

⁴³ Las tesis aquí aportadas sobre la traducción de la aritmética a la geometría en base a la cuadratura del círculo han sido más extensamente analizadas en A. BORDOY, «Ramon Llull i les fonts antigues: el cas de la quadratura del cercle», *Lluc*, 867 (2009) 24-27.

Ramón Llull afronta la cuestión desde una contradicción interna del propio Arquímedes, quien, en la *Medida del círculo* había afirmado que «todo círculo es equivalente a un triángulo rectángulo en el cual uno de los lados del ángulo es igual al radio del círculo y la base es igual al perímetro del círculo»⁴⁴. De este modo, la cuadratura del círculo debería iniciarse con el triángulo, que representa el primero de los números planos según la *Aritmética* de Boecio; no obstante, sin embargo, en obras como el *Sobre el método*, el propio Arquímedes sostiene que es el cuadrado, el segundo número plano, el elemento que permite la conversión. En este sentido, Llull se inscribe en la posición que habían tomado los autores antiguos al intentar resolver el problema planteado por Arquímedes: Ptolomeo, Zenodoro, Papias, Hierón, Teón de Esmirna o Teón de Alejandría, habían supuesto, aunque no desarrollado, que el triángulo era la figura que habría de permitir la conversión entre el círculo y el cuadrado.

Tanto en el *La cuadratura del círculo* como en la *Nueva geometría*, Ramón Llull no sólo abre una nueva línea de interpretación del problema –pues propone que necesariamente debe iniciarse el proceso con un triángulo equilátero–, sino que además lo justifica por medio de un conjunto de operaciones complementarias que permitirán un cálculo muy aproximado. El problema de base es doble: primero, que la fórmula que había usado Arquímedes, representada en la primera parte del primer teorema, era $3 \cdot d + 1/7d$ y $3 \cdot d + 10/71d$ o $3 \cdot (d + 1/7d)$, presentando ambas fórmulas como equivalentes, si bien en realidad llegan a resultados distintos; es más, el matemático griego había propuesto empezar con un cuadrado y dar la equivalencia con el triángulo, sin justificar el paso. Para resolver el problema Llull aplica un conjunto de operaciones que, por cuestión de espacio, no se reproducen aquí, pero de las cuales el proceso resultante afecta de manera directa al tema de la relación materia-idea: partiendo de un primer punto, demuestra cómo es posible que se generen las dimensiones, dando lugar al triángulo, aplicando la fórmula de $n+1$, aumentando los lados hasta conseguir un cuadrado y después un círculo; para demostrar la equivalencia, cada figura se va inscribiendo en un círculo primero, hasta que la fórmula conduce a crear dos figuras exactamente iguales. En la *Nueva geometría*, el mismo proceso conduce al autor –partiendo de la idea de que el perímetro de un círculo es igual al triple del diámetro de un radio, incrementando los segmentos comprendidos entre $11/71$ partes y $1/7$ del diámetro–, a obtener una

⁴⁴ Arquímedes, *Dimensio circuli*, ed. J. L. HEIBERG, E. STAMATIS (Archimedis opera omnia I), Stuttgart 1972-1975, pp. 232-243.

cuadratura casi perfecta, con sólo una variación aproximada de 0,2274 en el radio y 1,0905 en el perímetro.

Estas variaciones son, en realidad, inapreciables teniendo en cuenta los instrumentos de la época, por lo que Ramón Llull considera haber dado un paso importante en la unión de ambas ciencias: a partir de un punto ha sido capaz de construir, manteniendo las reglas de la aritmética, figuras geométricas iguales, cuadrando por primera vez el círculo. En este sentido, sus fórmulas habrían demostrado que es posible, pese a las diversas formas de la cantidad, salvar las distancias entre la geometría y la aritmética, haciendo con ello posible la explicación combinada de ambas disciplinas.

3.3. Los principios de medicina: solución por acumulación

La ausencia en el *Árbol de la ciencia* de una justificación más detallada no responde a que Llull no afronte la cuestión, sino al hecho de que ésta toma como punto de partida la aceptación de tesis anteriores, desarrolladas ya en los *Principios de medicina* compuestos entre los años 1274 y 1283⁴⁵. Como es frecuente en las obras que abordan los principios de una ciencia, en esta el autor critica la medicina clásica y propone una serie de innovaciones, en su mayoría basadas en el Arte. El motivo es, según Ramón Llull, que los antiguos habían desarrollado considerablemente la medicina, pero no atendido bien a los medicamentos: para ellos, la creación de un medicamento consistía en disponer el compuesto a partir de la mezcla de ciertos elementos, atendiendo a la cualidad de cada uno de ellos. Sin embargo, él pretende ir más al fondo y propone el análisis de las cualidades elementales que forman los diversos elementos que se usan en el compuesto. Es decir, que a la hora de crear un medicamento no sólo debemos atender al elemento a partir del cual trabajamos, sino a las proporciones de éste en su composición.

El esquema propuesto por Llull para solucionar el problema se basa en la catalogación de las sustancias simples en cuatro tipos, generando así un número igual de grupos: EFGH, KLMN, OPQR, STVY. Los grupos contienen, asimismo, cuatro tipos de sustancias elementales formadas, a su vez, por cuatro puntos de los

⁴⁵ En lo que se refiere a la cuestión de la medicina y la transformación de los grados, este estudio se basa en las tesis desarrolladas en uno anterior, A. BORDOY, «Ramon Llull y la condena parisina de 1277: nuevas aproximaciones al estudio de la *Declaratio raimundi per modum dialogi edita*», *Caurensia*, 8 (2013) 173-184.

elementos básicos. Es decir, que la sustancia física que nosotros observamos a la hora de hacer las mezclas de los medicamentos es, en realidad, un cuerpo compuesto por otras cuatro sustancias, que a la vez disponen de cuatro puntos distintos de cualidades. La medicina clásica sólo llega al primer nivel de división y acepta dos elementos del compuesto, es decir que al observar un cuerpo busca tan sólo dos de las sustancias que lo componen, pues éstas serían las que les darían las propiedades. La propuesta de Llull resulta, en este sentido, más analítica y compleja.

Lo que resulta de especial interés para el tema aquí abordado es, no obstante, la división en grados de las sustancias simples que componen las complejas. Afirma Llull que cada una de estas sustancias está compuesta por lo que él denomina «grados», y que éstos se dividen a la vez en dos categorías: grados sensibles, que son los que pueden ser físicamente tocados; y grados inteligibles, los que están presentes, transmiten sus cualidades pero no se advierten físicamente. De los cuatro puntos ideales que, según él, forman un grado, para poder ser sensible se requiere que en la sustancia se den todos. Es decir, las sustancias de tipo S son frías, pues contienen el frío en 4 puntos; pero serán más o menos húmedas o secas en función de si el segundo predominante (3 de 4) es el agua o la tierra; ninguna de ellas será, en cambio, caliente, si bien lo cálido no deja de estar presente en ellas, aunque sea en un único grado (1 de 4). Este último grado es por completo ideal y sin realidad física, y su capacidad de afectar es mínima. En cambio, los dos siguientes (3 de 4 y 2 de 4), pese a ser ideales, afectan mucho más a las propiedades del compuesto.

Puede observarse cómo esta idea está en relación directa con la del *Árbol de la ciencia*, por cuanto estas sustancias simples nacen del caos y en ellas contienen todos y cada uno de los elementos formados. Sin embargo, es interesante notar cómo en ellos se combina lo ideal con lo material, en tal medida que Llull está «cuantificando» una idea, algo absolutamente inconcebible en el pensamiento aristotélico o platónico, aunque en base a su cualidad. Se trata, en este sentido, de una convertibilidad inherente a las categorías aristotélicas de cualidad y cantidad, lo cual le está permitiendo explicar cómo a partir de la primera es posible que surja la segunda. Al utilizar la expresión «puntos» para referirse a los grados Llull está usando, no obstante, un elemento que desarrollará con más fuerza a partir de 1297, a saber, la ambigüedad propia de la definición aplicada por Euclides a la geometría.

4. Conclusiones

Los conceptos fundamentales con los que Ramón Llull afronta la explicación del paso de la realidad ideal a la sensible parecen residir en el modelo matemático de las artes liberales. Gracias a éstas, es posible entender el vínculo que, por vía de la abstracción, existe entre las realidades corpóreas y las ideas. Las disciplinas matemáticas carecen, sin embargo, del elemento que Llull necesita para completar su explicación: justifican el aspecto epistemológico, explicando cómo el entendimiento puede pasar de la materia a la forma, pero no el ontológico, más propio de la física, sobre cómo es posible pasar de lo formal a lo material. Es situación se observa en la incapacidad de estas disciplinas para superar la división aristotélica de la cantidad en continua y discreta: o, como en el caso de Euclides y la geometría, se recurre a la continua, obteniendo las dimensiones pero no la explicación de los elementos constituyentes; o, como en el caso de Boecio y la aritmética, se recurre a la discreta, obteniendo los elementos constituyentes pero no la explicación del paso a las dimensiones.

La posición de Ramón Llull frente a la explicación del paso de la idea a la materia parece, por consiguiente, seguir una estructura paralela a la aplicada a otras partes de su pensamiento: con respecto a un problema clásico, encuentra una solución en un sistema propio que, de un lado, reposa sobre elementos ya existentes y, de otro lado, introduce una serie de innovaciones que extrae de su propia *imago mundi*. De este modo, el marco general platónico derivado del *Comentario al Timeo* de Calcidio es completado con elementos procedentes de la aritmética boeciana y de la geometría euclidiana, a los cuales Llull reduce a su máxima expresión con objeto de superar —o al menos así lo considera él— la dicotomía inicial heredada de la cuádruple división de la cantidad. Entonces, lo ideal da lugar a lo material sin que la materia exista por sí misma, y los entes —espirituales o sensibles— encuentran en la naturaleza misma de las ideas, de los principios universales, la razón de su existencia.

Francisco José Díaz Marcilla*

Los frutos del proyecto artístico luliano en el Portugal medieval

Traces of Ramon Llull's Artistic Project in Medieval Portugal

Abstract

The main aim of this work is to present the most relevant news about the history of Lullism (the influence of Ramon Llull's work and thoughts) in Portugal during the 14th and 15th centuries. Among other considerations on Lullian Portuguese studies (mainly the *Livro da Corte Enperial* and *Boosco deleitoso*), the textual links between D. Duarte's *Leal Conselheiro* and the *Introduitorium magnae artis generalis* -one of the apocryphal Lullian texts- are identified. At the same time, the identification of the so-called «reymonistas» (in D. Duarte's book) with the members of the Congregation of Secular Cannons of Saint John Evangelist or *lóios* is explained.

Key words: *Leal Conselheiro*; *loios*; Portuguese Lullism; *Corte Enperial*; *Boosco deleitoso*.

Medieval and early modern authors: Ramon Llull; D. Duarte.

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar las informaciones más relevantes en relación con la historia del lulismo (la influencia de la obra y pensamiento de Ramon Llull) en Portugal en los siglos catorce y quince. Más allá de consideraciones sobre el lulismo portugués, basadas fundamentalmente en el *Livro da Corte Enperial* y el *Boosco deleitoso*, se ha identificado una relación textual entre *Leal Conselheiro* de Don Duarte y la obra apócrifa luliana *Introduitorium magnae Artis generalis*. Al mismo tiempo trataremos de explicar la identificación de los llamados *reymonistas* (en el libro de D. Duarte) con los miembros de la Congregación de los canónigos seculares de San Juan Evangelista, los *lóios*.

Palabras clave: *Leal Conselheiro*; *lóios*; lulismo portugués; *Corte Enperial*; *Boosco deleitoso*.

Autores medievales y modernos: Ramon Llull; D. Duarte.

* Instituto de Estudos Medievais de la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Universidad de Sevilla. E-mail: qmarcilla@yahoo.com.

1. Breve introducción

Hasta ahora, los conocimientos sobre la influencia de la obra y el pensamiento del filósofo catalán Ramon Llull (1232-1316) en el reino de Portugal durante la Edad Media se reducían a una serie de datos dispersos sin conexión aparente entre sí¹.

El presente trabajo, si bien no va a poder dejar todas las cuestiones resueltas – labor para la que, sin duda, hará falta más tiempo y personal dedicado a ello –, sí espera aportar algunos nuevos datos que permitan hilvanar un primer esbozo de historia del lulismo portugués. Así pues, se irán retomando los diferentes flecos de esta madeja que conforma el lulismo portugués.

Conviene aclarar desde el principio que algunas de las dudas que fueron planteadas hace ya tiempo por los primeros estudiosos que se dedicaron a este tema, siguen sin respuesta por falta de datos fiables. Por lo tanto, no se tratará en este artículo la figura del denominado como «Adriam, mestre darte de Reymondo», que firmó un documento con esa definición como testigo de una compra en Lisboa en 1431². Tampoco hay avances en cuanto a los nombres de origen portugués que identificó Josep Perarnau en varios manuscritos europeos³; ni sobre los que aparecieron vinculados a la Escuela Luliana de Barcelona en los estudios de Josep Maria Madurell i Marimon⁴; ni sobre los vinculados a la obra

¹ Desgraciadamente, tampoco ha sido una de las prioridades ni de los estudios lulianos, ni de los estudios de historia de la filosofía portuguesa. Cabe mencionar, no obstante, los siguientes precedentes entre otros: A. MARTINS, «A filosofia de Raimundo Lulo na literatura portuguesa medieval», *Brotéria*, 34 (1942) 473-482; J. M. CRUZ PONTES, «Miramar en sus relaciones con el lulismo medieval portugués», *EL*, 22 (1978) 261-277; J. M. CRUZ PONTES, «Raimundo Lulo e o lulismo medieval portugués», *Biblos*, 62 (1986) 51-76; F. J. DÍAZ MARCILLA, «Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV», *SL*, 52 (2012) 81-104.

² El primero en mencionar el documento conservado en Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Coleção Especial, Caixa 142, fue S. VITERBO, «Raimundo Lulo», *Boletim da 2ª classe da Academia das Sciencias de Lisboa* 1 (1903) 50. He identificado otro Mestre Adrião como receptor de la gestión de la iglesia de São Miguel de Fornos de Algodres en 1453 por merced del rey Afonso V de Portugal, en Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Afonso V, liv. 3, f. 52r; sin embargo, no es posible verificar que se trate del mismo personaje.

³ J. PERARNAU, «Cuatro manuscritos medievales del lulismo galaico-portugués», *Anthologica Annua*, 28-29 (1981-1982) 531-552.

⁴ J. M. MADURELL I MARIMON, «La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona. Sus alumnos, lectores y protectores», *EL*, 6 (1962) 187-209; 8 (1964) 93-117 y 229-235; 9 (1965) 93-103; 12 (1968) 59-76.

Disputa que fue fecha en la çibdad de Feç estudiada por Francisca Vendrell y Mario Ruffini⁵.

2. El *Boosco deleitoso*

Analizando a continuación el *Boosco Deleitoso*⁶, cabe aclarar que, tras una muy atenta lectura del libro, es necesario reubicar su importancia en la historia del lulismo portugués, contrariamente a lo que se ha dicho hasta ahora. Se trata de una obra eminentemente moralizante, con tintes pedagógicos, aunque sin entrar en detalles doctrinales profundos, que va presentando de manera alegórica a las virtudes y conduce al protagonista (llamado constantemente como «pecador», por sí mismo y por los demás actores) a través de consejos continuos hacia la mejor manera de ser cristiano.

El lulismo de este libro se debe poner en duda en cuanto, por ejemplo, ese camino hacia la contemplación es muy poco luliano, privilegiándose principalmente la moral práctica sobre la introspección. El peso del rezo (aspecto práctico de la religiosidad) es superior al de la oración (aspecto teórico de la misma); o dicho de otra manera, el misticismo es casi inexistente, sustituyéndose por un discurso más enfocado a las formas que al contenido. En este sentido, resulta una presentación muy teatral, con diálogos constantes y muchas fórmulas literarias cuya finalidad es el dramatismo escenificado.

Efectivamente, la base de una parte importante del libro es el *De vita solitaria* de Francesco Petrarca, aunque mucho más piadoso y en consonancia con los dictados de la Iglesia católica al intercalarse breves citas de varios autores conocidos por ser padres de la Iglesia (San Agustín o San Jerónimo), por ser insignes figuras de la clerecía (como Ricardo de San Víctor o Benito de Nursia) o por ser los que se conocen como autoridades clásicas (Marco Tulio o Tito Livio).

Es en ese contexto que aparece la única alusión al elemento luliano en todo el libro. Así, en la p. 151 de la edición de Augusto Magne es invitado a hablar Don Reimondo, quien durante dos páginas da a entender su punto de vista sobre cómo elevar el intelecto para conocer la Santa Trinidad. Estos párrafos fueron

⁵ Los dos autores escribieron sobre la misma obra pero por separado. Véase: F. J. DÍAZ MARCILLA, «Estudio sobre la bibliografía...», cit., pp. 90-91.

⁶ Se utilizará aquí la siguiente edición: *Boosco deleitoso*, ed. A. MAGNE, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro 1950.

indicados por Cruz Pontes⁷ como con altas probabilidades de pertenecer a la *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis omnibus quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*. El problema de esta identificación es que los textos lulianos suelen parecerse bastante y la identificación clara es muy complicada. Es efectivamente una cita de uno de los libros de Llull, pero hará falta un análisis más exhaustivo para determinar si dicha atribución es correcta o si caben otras opciones⁸.

Hay otro dato sobre el *Boosco deleitoso* que merece también señalar. Se dice en la edición impresa de 1515 que se dedica el libro «A muito esclarecida e devotissima reinha dona Lianor, molher do poderoso e mui manífico rei dom Joam segundo de Portugal»⁹. Evidentemente, el texto original es anterior, aunque, por el modelo literario del diálogo muy dramatizado (casi más una obra de teatro que novela) se cree que es del siglo XV.

Sin embargo, examinando la obra a la búsqueda de otros pasajes con sabor luliano, resulta evidente que prácticamente no hay. Casi no aparece mención alguna a musulmanes o judíos; no hay ni rastro de explicaciones por «razones necesarias»; la soledad que presenta tiene poco que ver con la luliana, pues Llull, como reitera en su *Llibre d'amic e Amat*, no se veía nunca solo sino en compañía de su «amado» (Dios), cosa que en el *Boosco* no es para nada evidente; y, para terminar, se habla mucho del problema de la encarnación pero casi nada de la Virgen María, otro de los asuntos preferidos del filósofo mallorquín. Por consiguiente, no es un libro luliano; simplemente habla de Llull porque tenía que mencionarlo, y porque era conocido en la época, como Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Ricardo de San Víctor o Benito de Nursia.

Es necesario reubicar su lugar en la historia del lulismo portugués y dejar de presentarlo como una obra luliana. Es más, su parecido con el *Livro da Corte Enperial* o el *Leal Conselheiro* es casi nulo, y es descartable, como alguna vez se sugirió¹⁰, que el autor del *Boosco* sea el mismo que el de la *Corte Enperial*.

⁷ J. M. CRUZ PONTES, «Raimundo Lulo...», cit., p. 68.

⁸ Este aspecto de una buena atribución ha demostrado ser crucial para poder entender correctamente la evolución ya no sólo del lulismo portugués, sino del lulismo en general, dado que permite establecer vínculos entre personajes y manuscritos que de otra manera quedarían como datos aislados.

⁹ MAGNE, *Boosco*, cit., p. 2.

¹⁰ J. M. CRUZ PONTES, «Raimundo Lulo...», cit., p. 67.

3. El *Livro da Corte Enperial*

Fue situado cronológicamente por Cruz Pontes¹¹ entre 1340, fecha en que muere Nicolás de Lira, uno de los autores utilizados, y 1438, fecha en que muere D. Duarte, rey de Portugal y poseedor de un ejemplar en su biblioteca. Respecto a la segunda no habría nada que objetar, pero respecto a la primera, sí convendría hacer una observación pertinente. El libro se titula de «corte imperial», por lo que se puede deducir la relevancia que se le da a esa institución política. Sin embargo, si se analiza desde el punto de vista político el período de la historia de Portugal marcado por Cruz Pontes, se comprobará que entre el final del reinado de Afonso IV (1352) y la crucial reunión de cortes de 1385 – que implantará a João I de Avis como rey – hay un período en el que ni Pedro I (que celebró sólo una reunión en 1361) ni Fernando I (que lo hizo en escasas ocho ocasiones) parece que tuvieran mucho interés en ellas, como no fuera para buscar financiación por parte de los estados del reino¹².

Lo que se quiere indicar es que resultaría extraño que un libro de estas características sea de ese período o anterior, dada la relativa poca importancia de las cortes. Hay que añadir además que el momento de aparición del mismo, su temática apologética y sus vicisitudes (haber sido texto consultado por los reyes de Avis) lo situarían en la primera mitad del siglo XV, momento ya de una cierta calma en la política exterior con Castilla y el comienzo de la expansión con la *tomada* de Ceuta en 1415.

Del poseedor de la única copia conservada en el ms. 803 de la Biblioteca Municipal do Porto, Afonso Vasques de Calvos, morador de Oporto, lo nuevo que se puede aportar es que se sabe que fue criado de D. Afonso duque de Bragança y conde de Barcelos, y probablemente tras la muerte de éste, escribano de cámara de la ciudad de Oporto, según se ve en la documentación desde 1448 hasta 1469¹³. Aparece también en otros documentos como poseedor de una casa en la

¹¹ J. M. CRUZ PONTES, *Estudo para uma edição crítica do «Livro da Corte Enperial»*, (série de Cultura Portuguesa) Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1957, pp. 6-7.

¹² Véanse los libros: A. H. DE OLIVEIRA MARQUES (coord.), *Cortes Portuguesas: Reinado de D. Pedro I (1357-1367)*, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1986; A. H. DE OLIVEIRA MARQUES (coord.), *Cortes Portuguesas: Reinado de D. Fernando I (1367-1383)*, vol. I, 1367-1380, y vol. II, 1383, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1990 y 1993.

¹³ Para la primera fecha: A. CRUZ, *Reflexões sobre a evolução do regime municipal no termo do Porto*, sep. Actas das Jornadas sobre o Município na Península Ibérica (sécs. XII a XIX), Santo

rúa Nova de Oporto donada por el rey Afonso V en 1445¹⁴, confirmándosele unas casas donadas por el duque Afonso de Bragança en 1450, como escribano de la *poridad* de la duquesa de Bragança, y como juez y procurador del concejo de la ciudad en 1454¹⁵, eximiéndosele de tener que dedicarse a otros cargos y así estar solamente al servicio de la duquesa. Estos datos vendrían a reforzar la idea de situar cronológicamente la producción del libro en la primera mitad del siglo XV.

Volviendo al contenido, el carácter apologético de este libro es indudable. Hay numerosísimos capítulos dedicados a rebatir ideas de judíos, musulmanes, pero también ateos (llamados «gentiles») e incluso cristianos ortodoxos. En esos pasajes y en otros muchos del libro sí puede apreciarse claramente el lulismo, convirtiéndose incluso en uno de los pilares argumentativos del libro, junto al mencionado Nicolás de Lira y, en menor medida, el pseudo-Ovidio del *De vetula* y la anónima *Epistula Lentuli*. Llama la atención un elemento que parece no haber sido destacado por la crítica y que también invitaría a ubicar temporalmente la *Corte Enperial* ya en el siglo XV, por tratarse de un aspecto más bien moderno: todo el argumentario y defensa de la fe católica de las páginas del libro están en boca de una mujer, la reina de la iglesia militante, en vez de utilizar a un hombre o incluso al mismo Jesucristo, que parece contemplar toda la escena sin decir ni una palabra. Esta posición, en cierto modo, favorable a las mujeres estaría en consonancia con la literatura en defensa del género femenino que empezó a hacerse fuerte en torno al segundo cuarto del siglo XV¹⁶.

Cabe añadir, a este respecto, que este libro sería efectivamente una versión mejorada del lulismo en su vertiente apologética, pues implementa los planteamientos lulistas – consistentes en demostraciones filosóficas de verdades teológicas – con la utilización de los textos de las escrituras que, en cambio, el filósofo catalán casi no usó.

Tirso 1988, p. 57. La segunda se conoce por una serie de documentos con fechas desde 1460 hasta 1469, siendo concretamente los documentos: Oporto, Arquivo Municipal, PERG-342(B 123); PERG-299(C 77(1)); PERG-314(C 81); PERG-299(C 77(1)); PERG-300(C 77(2)); PERG-340(D 22); PERG-349(C 98).

¹⁴ Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Leitura Nova, Além Douro, liv. 3, ff. 59-60.

¹⁵ CRUZ PONTES, *Estudo para uma edição*, cit., pp. 1-8.

¹⁶ M. I. MONTOYA RAMÍREZ, «Observaciones sobre la defensa de las mujeres en algunos textos medievales», en J. S. PAREDES NUÑEZ (coord.), *Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. 3, Universidad de Granada, Granada 1995, pp. 397-406.

En otro orden de cosas, cabe comentar brevemente la cuestión de la debatida «catalanidad» del texto portugués, tal como se adujo en su momento¹⁷. Según los favorables a esta idea, el casamiento del rey Duarte con Leonor de Aragón habría servido como vía de entrada del pensamiento luliano en Portugal. Sin embargo, esta hipótesis aparece como endeble si se tiene en cuenta que, por un lado, Leonor de Aragón era de ese reino sólo de nombre pues vivió allí escasamente unos pocos años: entra en Aragón acompañando al padre recién coronado rey en 1412, contando con apenas doce años y vuelve a tierras castellanas en 1416, tras la muerte de Fernando I. En segundo lugar, el séquito que acompañó a la reina en 1428, saliendo de Medina del Campo (Castilla) era eminentemente castellano; y el que siguió al servicio de la reina fue preferentemente portugués. Quedaría, a falta de la esperada edición crítica, mejor explicado este asunto si se hace derivar dicha catalanidad más bien de la traducción directa del catalán al portugués, en la que el traductor portugués podría haber dejado palabras – que no entendía del todo bien – con su base etimológica «catalana».

Respecto al lulismo de su contenido, ya Abílio Martins¹⁸ y Cruz Pontes¹⁹ identificaron el *Liber de Apostrophe*, el *Liber de quinque sapientibus*, la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*, la ya mencionada *Disputatio* sobre el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, y, con reservas, el *Liber de gentili et tribus sapientibus* como obras traducidas y copiadas en el libro.

Sin embargo, a pesar de estas identificaciones – o tentativas –, y a pesar de la intencionalidad del trabajo previo del profesor Cruz Pontes, a día de hoy sigue sin existir una edición crítica que cubra las lagunas más que evidentes en la correcta identificación de las fuentes de este libro, uno de los pocos representantes de la literatura medieval en prosa en lengua portuguesa. Es comprensible que, por limitaciones técnicas y logísticas – tampoco existían ediciones críticas de muchas obras de Ramon Llull –, esta labor fuera muy difícil para el siglo XX. Pero hoy en día, con todos los medios telemáticos y con los trabajos ya terminados a nuestro

¹⁷ Los principales valedores de esta postura son: J. PERARNAU, «Sobre la Catalanitat del Livro da Corte Imperial: El títol», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 15 (1996) 406-408; A. SIDARUS, «Le *Livro da Corte Imperial* entre l'apologetique lullienne et l'expansion catalane au XIV^e siècle», en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 3) Brepols, Turnhout 1994, pp. 131-172.

¹⁸ A. MARTINS, «Uma obra apócrifa de Raimundo Lúlio», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 18 (1962) 68-72.

¹⁹ CRUZ PONTES, *Estudo para uma edição*, cit., todo el Anexo.

alcance – ediciones críticas y obras digitalizadas –, resulta poco justificable que no se afronte lo más pronto posible una edición crítica del *Livro da Corte Enperial*.

Se sigue contando solamente con la edición no crítica de 1910²⁰, y con otra edición de 2000. De hecho, como reconoce el propio autor de esa segunda edición interpretativa – que no crítica – de la *Corte Enperial*, «a presente edição tem expressamente como objetivo único tornar o texto (...) acessível»²¹, sin mayores pretensiones críticas y sólo porque la edición anterior de 1910 era ya difícil de encontrar. A ello hay que sumar el trabajo ya mencionado de Cruz Pontes de 1957, y el posterior de 2006²², enfocados a preparar una edición crítica que nunca llega²³. Permanecen, por lo tanto, tristemente vigentes las palabras de Cruz Pontes en su última llamada a los estudiosos: «uma edição crítica do *Livro da Corte Enperial* quanto tempo precisará ainda que esperar?»²⁴.

4. La Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista

Después de las investigaciones llevadas a cabo por Isabel Castro Pina²⁵, ahora más que nunca se puede afirmar que la punta de lanza del lulismo en Portugal durante el siglo XV fue la Congregación de los Canónigos Seculares de San Juan Evangelista, más conocidos como «cónegos azúis» o simplemente «lóios». Especialmente, es uno de sus fundadores, Martim Lourenço, el principal promotor de la enseñanza de teorías lulianas, como se verá enseguida.

El lulismo de esta congregación queda evidenciado por la presencia en la biblioteca donde se formaban sus miembros de una cantidad ingente de textos lulianos²⁶, de tal manera que, de los 51 libros que sabemos que estuvieron en esa biblioteca, un 25%, o sea, doce ejemplares eran de Ramon Llull – más un

²⁰ *Livro da Corte Imperial*, Tip. Progresso de Domingos A. da Silva e Cía, Oporto 1910.

²¹ A. DE ALMEIDA CALADO, *Corte Enperial*, Universidade de Aveiro, Aveiro 2000, p. vii.

²² J. M. CRUZ PONTES, «Apostilas para a edição crítica do *Livro da Corte Enperial*», *Humanitas*, 58 (2006) 229-252.

²³ Cabe comunicar que ya he empezado a trabajar en esta línea de identificaciones de los textos lulianos, labor en la que seguramente se necesitarán más manos.

²⁴ J. M. CRUZ PONTES, «Apostilas para a edição...», cit., p. 252.

²⁵ M. I. CASTRO PINA, *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*, Tesis Doctoral dirigida por J. MATTOSO y B. VASCONCELOS E SOUSA, Universidade Nova de Lisboa, 2011.

²⁶ Tal como aparece en CASTRO PINA, *Os Lóios em Portugal*, cit., p. 269.

ejemplar de la *Corte Enperial* –, convirtiéndolo en el único autor con tal cantidad, muy distanciado de los dos de André Dias Escobar o de San Jerónimo.

Es muy importante añadir que los *lóios* fueron los designados por los monarcas João II y Manuel I (período 1481-1521) para coordinar la labor misionera en las tierras de ultramar descubiertas. Por este motivo, será realmente interesante hacer un estudio más detallado del posible lulismo – al menos convendrá investigarlo – en los escritos de los primeros misioneros *lóios* en Angola, así como de las primeras cartas entre los reyes del Congo y los de Portugal, e igualmente de los primeros curas e incluso obispos negros en Europa a sus familiares africanos.

Hay que comentar también que, gracias al citado trabajo de Castro Pina²⁷, se sabe que Martim Lourenço tuvo un origen no noble, que para 1420 ya era sacerdote, y que parece haber muerto ya en 1437. Denominado como «pregador famoso e único em estes reinos, da pregação dos clérigos», fue capellán mayor del rey João I, así como «limosnero» y «predicador» personal (probablemente confesor) del infante D. Fernando. Acompañó a la comitiva de la infanta Isabel en su viaje a Borgoña para casarse y convertirse en duquesa de ese territorio, y, por último, fundó junto con João Vicente, João Rodrigues y Afonso Nogueira, la congregación con aprobación papal en 1425. Y, el dato que más nos interesa, él es quien donó a la biblioteca de su orden los 12 libros de Ramon Llull y el ejemplar del *Livro da Corte Enperial*.

No obstante, a lo que no es posible responder todavía en esta difícil tarea de reconstrucción del lulismo portugués es dónde aprendieron y acogieron con interés los *lóios* la filosofía luliana. Sabiendo que en concreto Martim Lourenço estuvo en Florencia, quizá fue allí. Habrá que estudiarlo más. Pero, lo que sí se puede asegurar es que no fue por vía castellana porque no hay coincidencia de temáticas, ni de intereses, ni de copias de libros utilizadas²⁸.

Se quiere señalar, pues, que el contacto de estos canónigos azules con la monarquía era muy fuerte, ya que el mismo primer fundador de la congregación, João Vicente, fue médico personal de João I y gozó de la estima de Duarte I, quien le invitó a participar en los proyectos de reforma religiosa de 1435; llegó

²⁷ Para todos los datos del párrafo: CASTRO PINA, *Os Lóios em Portugal*, cit., pp. 80-83.

²⁸ Para el lulismo castellano, también motivo de quebraderos de cabeza, emplazo a mi reciente trabajo: F. J. DÍAZ MARCILLA, «El hilo luliano de la madeja cultural castellana medieval. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso», ed. J. HIGUERA, *Knowledge, Contemplation, and Lullism*, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 67, Subsidia Lulliana 5), Brepols, Turnhout 2015, pp. 165-190.

a ser obispo de Lamego en 1431 y de Viseu en 1444²⁹. Además, los fundadores siempre instauraron en cada nueva casa de la congregación – la primitiva de Vilar de Frades en 1425, Lisboa en 1442, Évora en 1485 y Oporto en 1495 – una escuela y una biblioteca donde sus miembros pudieran (y debieran) estudiar, siendo sus pilares fundamentales la asistencia hospitalaria, la actividad misionera y la observancia³⁰.

5. D. Duarte y el *Leal conselheiro*

D. Duarte escribe el libro por sugerencia de su mujer, la mencionada Leonor de Aragón porque en palabras suyas «vos me requerestes que juntamente vos mandasse screver algumas cousas que avia scriptas»³¹. Su relevancia para la historia del lulismo portugués reside en que en él aparecen mencionados unos «reymonistas» a los que el rey portugués alude en varias ocasiones y que serían expertos en la obra de Ramon Llull.

Si bien es cierto que se ha subrayado una cierta animadversión del rey hacia estos «reymonistas» porque, hablando «sobre departidas cousas que devemos creer» comenta que debemos creer partiendo del Credo, como nos manda la Iglesia, además de otros artículos «em os quaaes nom convem buscar razoes, ainda que os Reymonistas muytos demostrem»³². A la luz del contexto, parecería un error, como se ha interpretado hasta ahora, que este pasaje sea un reproche, puesto que el rey no habla en pasado o en período hipotético, sino en presente. Dicho de otra manera, no se queja de que los expertos de Llull hayan pretendido demostrar o quieran demostrar, sino que da por hecho que han demostrado muchos artículos de fe. Su único énfasis aquí es señalar que él cree que no hay que «creer per outra demonstrança de razooes» sino «por obediencia segura e assossegada».

Esta interpretación es la clave para entender que Duarte tiene en alta consideración lo que le dicen los «reymonistas», sólo que en ese aspecto él prefiere la fe pragmática obedeciendo a la Santa Iglesia. Puede pensarse que Duarte estaba al corriente de las disputas y problemáticas que habían tenido en esa época los «reymonistas» fuera del reino, especialmente en Barcelona, Valencia, París y Roma. Además, hay que sumar el hecho que las relaciones con la Curia

²⁹ CASTRO PINA, *Os Lóios em Portugal*, cit., pp. 76-80.

³⁰ Ibidem, pp. 129-150.

³¹ D. Duarte, *Leal conselheiro*, ed. ROQUETE, J.I., J. P. Aillaud, París 1842, p. 1.

³² Duarte, *Leal conselheiro*, cit., p. 205.

no pasaban por el mejor momento entonces, siendo conveniente no declararse favorable a interpretaciones susceptibles de reproche³³.

Esta revisión de su trato a los lulistas queda reforzada después, cuando explica lo que son las virtudes y los vicios, cuando afirma que mandó «poer aqui alguuns dos VII pecados mortaaes, e das principaaes VII virtudes»³⁴. Reporta entonces – o mejor dicho, manda reportar porque dice que «dey carrego a leterados que mas screvessem» – lo que dicen las diferentes *auctoritas* sobre la cuestión (entre sus fuentes encontramos a Gil de Roma, Juan Casiano, Cicerón, Aristóteles, san Agustín o san Gregorio), pero dando un puesto destacado a las opiniones de los «reymonistas» con dos capítulos independientes³⁵, lo que no hace con ningún otro grupo de filósofos o ni tan siquiera con algún autor concreto.

Es pertinente subrayar que la deferencia es con los lulistas más que con Ramon Llull, quien sólo es mencionado como fuente en una ocasión, al tratar de la bienaventuranza como el más perfecto y alto fin, «ca Meestre Reymon, em huu livro que fala da enteençom primeira e segunda, mostrando como devemos daver primeira teençom, as cousas mais excellentes das virtudes principalmente mostra que a devemos haver», combinando esta explicación con citas de la Biblia, Gil de Roma y Tomás de Aquino³⁶.

Filosóficamente existen diferencias entre los planteamientos de Llull y los de Duarte. Para él la fe es algo pragmático dicho anteriormente; la fe no se vive, no se siente, simplemente se reza y se cree lo que dice la Iglesia. En este sentido es paradigmática la definición de fe que adopta:

Sobre a fe devemos consiirar como sabemos e creemos os artigos, e comprimos os sacramentos, guardamos as ordenanças e cerymonias de sancta Igreja, e como as igrejas e pessoas eclesiasticas e de religion son de nos honradas, bem trautadas, e no que convem obedecidas³⁷.

³³ Sus disputas con su medio-primo Fernando da Guerra, arzobispo de Braga, siempre sirvieron de marco para las relaciones del rey – incluyendo su etapa de infante – con la clerecía secular portuguesa y, por tanto, romana. Véase: M. L. ROSA, «D. Duarte e as almas dos defuntos. Bens espirituais, caridade e misericórdia na reconfiguração do poder régio», in C. BARREIRA y M. METELO DE SEIXAS (coords.), *D. Duarte e a sua época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, (Coleção Estudos, 6) Instituto de Estudos Medievais – Centro de Estudos Genealógicos, Heráldicos e Históricos, Lisboa 2014, pp. 127-152.

³⁴ Duarte, *Leal conselheiro*, cit., p. 336.

³⁵ *Ibidem*, pp. 345-347.

³⁶ *Ibidem*, p. 394.

³⁷ *Ibidem*, p. 197.

Se puede observar la carencia de espiritualidad o misticismo. Es todo pragmatismo. En cuanto a la amistad, tiene poco de luliana, pues para Duarte la amistad es algo terrenal y jamás llama a Dios «mi amigo», y ni tan siquiera «mi amado», prefiriendo otras fórmulas. Su preocupación por la tristeza es palpable, pero no es para nada la tristeza luliana de verse apartado de Dios. Duarte este aspecto ni lo concibe; a él le preocupa la muerte, y con la muerte la tristeza de morir y la necesidad de buscarle un sentido a la vida. Es más, hace derivar la tristeza de la memoria del alma racional, pero sin dar opción a la misma a buscar la solución de la tristeza a través de las razones necesarias³⁸. Por último, su visión de la guerra a los musulmanes no contempla para nada el diálogo o las misiones, sólo el sometimiento³⁹.

Adentrándonos en el lulismo de este libro, es necesario precisar que en el listado de libros que pertenecieron a D. Duarte, sólo hay uno que sea luliano: la *Corte Enperial*. Se mencionó una vez – y se repitió más veces – que una referencia que menciona un libro que comienza «Si cupis esse memor» sería de un posible libro de Llull o luliano. Sin embargo, se ha podido identificar la obra en que se contienen esas palabras, como parte de un poema de una obra anónima que es un tratado de memoria⁴⁰. Otra cuestión aparte será estudiar si la obra anónima es luliana o incluso pseudo-luliana alquímica, visto el interés del rey portugués por libros de esa temática, contándose entre los que poseyó el *Livro da quinta essentia*.

Respecto a los dos capítulos donde se explican las virtudes y vicios según los «reymonistas», un análisis más atento a la posible fuente que fue traducida del latín al portugués para la mayoría de las definiciones arroja una novedad de gran importancia. Así pues, no se trataría de la *Disputatio* que sugirió Cruz Pontes⁴¹, sino del *Introductorium magnae Artis generalis*, la obra luliana apócrifa anónima⁴². Para demostrarlo se van a exponer varios ejemplos tanto para las virtudes como para los vicios:

³⁸ Ibidem, pp. 20-22 y 257-269.

³⁹ Ibidem, pp. 105-106.

⁴⁰ S. HEIMANN-SEELBACH, «Memoriertraktate der Schedelschen Bibliothek», in J. J. BERNS y W. NEUBER (eds.), *Ars memorativa: zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, pp. 126-144.

⁴¹ CRUZ PONTES, «Raimundo Lulo...», cit., p. 60. La dificultad de saber cuál de las posibles fuentes es la correcta, como dije antes, es muy difícil si no se tiene el acceso a las herramientas digitales que hoy en día hay.

⁴² Es la FD I.13 de la Base de Datos Ramon Llull (<http://orbita.bib.ub.edu/llull/bo.asp?bo=F->

Texto portugués	Texto latino
«Carydade, he virtude per a qual o caritativo ama Deos sobre todallas cousas, e sy meesimo, e prouxyo igual a sy em Deos, e per o de Deos»	«Charitas est virtus per quam charitativus diligit Deum super omnia, seipsum, proximum aequaliter in Deo et propter Deum»
«Caridade, he virtude com a qual a voontade soube amar Deos e seu proximo sobre seu poder natural»	«Charitas est virtus cum qua voluntas ascendit ad diligendum Deum et proximum suum supra posse suum naturale»
«Sperança, he virtude, per a qual o homem spera de Deos perdoança, ainda gallardom e gloria»	«Spes est virtus per quam sperans sperat a Deo auxilium, veniam, ac premium vel gloria» ⁴³
«Justiça, he virtude per a qual o justo da a Deos, a sy, e a seu prouxyo o que deve»	«Iustitia est virtus per quam iustus reddit unicuique quod suum est, scilicet Deo, sibiipsi et proximo suo»
«Fortelleza, he virtude per a qual o homem fortifica sua alma contra os pecados, e que possa percalçar as virtudes»	«Fortitudo est virtus cum qua homo fortis fortificat suam animam contra vitia, ut virtutes valeat adipisci»
«Gulla, he pecado per o qual o goloso pryva em sy abstynencia e temperança per muyto comer e beber, e por desordenado apetito delles»	«Gula est vitium per quod gulosus de se privat abstinentiam et temperantiam, per maius comedere et bibere, et immoderatum appetitum ipsorum»
«Luxuria, he pecado com o qual o luxurioso desvia a copulla carnal da ordem et fym pera que he»	«Luxuria est vitium cum quo luxuriosus deviat carnalem copulam ab ordine et finali intentione propter quas sunt»
«Soberva, he pecado com o qual o sobervo deseja a honra que a elle non convem»	«Superbia est vitium cum quo homines appetunt honores qui eis non conveniunt»

D+I%2E13). Para esta comparación he utilizado esta edición: *Introductorium magnae Artis generalis*, Gilbert de Villiers, Lyon 1515, pp. 7-8. Cabe aclarar que, en el resto de definiciones de vicios y virtudes que no aparecen en el listado, hay dudas respecto a la fuente, siendo necesario otro análisis más pormenorizado.

⁴³ Valga señalar que el sentido luliano de los correlativos se pierde en su versión portuguesa, probablemente por no haber sido entendida la relación activa: *spes-sperans-sperat*.

«Enveja, he pecado per o qual o envejoso injustamente deseja o bem doutrem»	«Invidia est vitium per quod invidus iniuste desiderat bona alterius»
«Hira, he pecado per o qual sanhudo lega sua liberdade e delyberaçom contra a refreada voontade regollada so paciencia, e per consequynte enteja o bem, e ama o mal»	«Ira est vitium cum quo iratus ligat suam libertatem et deliberationem contra refraenatam voluntatem regulatam sub patientia, et propter hoc desiderat malum et odit bonum»

A la vista de estas evidencias, no se puede negar la relación del texto del rey portugués con la obra pseudo-luliana antes mencionada. Cabría plantear una hipótesis de trabajo de cara a verificarla en futuras investigaciones, dado que este *Introductorium* aparece asociado en numerosas ocasiones con obras como el *Ars brevis*, el *Ars generalis et ultima* u otros tipos de títulos «artísticos». Como se observa en el mencionado catálogo de obras poseídas por los *lóios*, entre ellas se cuentan un «Arte geeral», un «Arte breve» y un «Arte ultima», a la que hay que sumar una «Summa Reimundina». Es por tanto probable pensar que el rey Duarte haya buscado la ayuda de los *lóios* cuando apela a esos «leterados» a lo que dio «cárrego» para copiar las definiciones de las virtudes y los vicios, según Llull, y que después se lo agradezca en el libro, como si de un grupo se tratara. Dicho en otras palabras: los *lóios* serían los famosos *reymonistas* del texto regio.

Además, dentro de esta línea interpretativa, podría entreeverse algún tipo de relación entre, por un lado, la obra utilizada por Duarte y las presentes en la biblioteca de los «canónigos azules» y, por otro, las que están contenidas – todas relativas al Arte – en los dos únicos manuscritos lulianos que se conservan actualmente en instituciones portuguesas: uno en la Biblioteca Nacional de Lisboa, proveniente de Alcobaça; y el otro en la Biblioteca Municipal de Oporto, proveniente del monasterio de Santa Cruz de Coímbra⁴⁴. Incluso, avanzando en la reflexión, también cabe la posibilidad que alguno de estos dos manuscritos – o los dos – hayan pertenecido a la biblioteca de la Congregación.

⁴⁴ Resumen de esta cuestión en F. J. DÍAZ MARCILLA, «Estudio sobre la bibliografía...», cit. pp. 91-92.

7. Conclusiones

Una primera conclusión es que, como siempre, queda mucho por hacer. Por tanto, este artículo ha pretendido solamente arrojar un poco más de luz en el caos de la información de que disponemos hoy en día.

Así, aparece como un hecho claro que el rey D. Duarte utilizó el apócrifo *Introductorium magnae Artis generalis*, ayudado en la tarea de traducción y/o recopilación por unos denominados *reymonistas* que parecen poder identificarse con los miembros – uno de ellos, Martim Lourenço, con total seguridad – de la Congregación de Canónigos Seculares de San Juan Evangelista, conocidos como *lórios*, creada en 1425. También se sabe que estos canónigos tuvieron una notable influencia sobre los monarcas desde João I hasta Manuel I, y que tuvieron un papel decisivo en la reforma de la Iglesia portuguesa y en la conformación de las primeras escuelas de misioneros, donde además estudiaron los primeros nativos africanos de los reinos «gentiles». Se abre por tanto en este sentido una línea de investigación que convendrá estudiar al detalle para verificar la posible plasmación del proyecto misionero luliano.

Por otro lado tenemos un texto probablemente anterior, el *Livro da Corte Enperial*, realmente lulista, pero del que no sabemos su origen y que todavía es arriesgado vincularlo con los *reymonistas*. Sí se sabe que tanto ellos como D. Duarte lo leyeron. Una futura edición crítica ayudará sobremedida a identificar esos posibles nexos.

Por último, queda emplazar al investigador interesado en la evolución del lulismo portugués a embarcarse en la aventura de aclarar las diferentes líneas de trabajo que están abiertas y que un sólo estudioso difícilmente podrá culminar con éxito.

Roger Friedlein*

Estruturas artísticas nos diálogos literários de Ramon Lull

Artistic Structures in Ramon Lull's Literary Dialogues

Abstract

In Ramon Lull's work there are some 26 literary dialogues in Latin and Catalan, which follow authors like Boethius, Augustine of Hippo and St. Gregory; many of them are interreligious dialogues. Along with the romance and lyrical, they shaped the literary expression of their author. Although those dialogues are not totally isolated from this genre tradition, they have their own characteristics, which derive from the Lullian Art system, for instance *Llibre del gentil*, *Liber Tartari*, *Consolatio Venetorum* or the dialogic poem *Lo desconhort*. These texts gather existing traditions such as the consolatory dialogue or the versified intention, but Lull modifies them with combinatorial elements and triple structures that come from his *Ars magna*. Of particular interest is the aesthetic that would be called essentialist and the introduction of the character Ramon or Raimundus between the interlocutors.

Keywords: Raimundus Lullus; literary dialogue; *Ars magna*; *Llibre del gentil*, *Liber Tartari*.

Authors: Boethius; Augustine; Plato; Pseudo-Athanasius.

Resumo

Na obra de Raimundo Lúlio existem cerca de 26 diálogos literários em latim e catalão, na esteira de autores como Boécio, Agostinho de Hipona e São Gregório. Muitos deles são diálogos inter-religiosos. Junto com o romance e a lírica, são a forma de expressão literária do autor. Embora esses diálogos não sejam totalmente diferentes da tradição deste gênero, têm as suas próprias características que derivam do sistema da arte luliana. Assim acontece com o *Llibre del gentil*, *Liber Tartari*, *Consolatio Venetorum* ou o poema dialógico *Lo desconhort*. Estes textos retomam tradições existentes, tais como o diálogo consolatório ou a intenção versificada, mas Lúlio modifica-os com elementos combinatórios e estruturas triplas retiradas da sua *Ars magna*. Interesse particular merece

* Ruhr-Universität Bochum. Email: roger.friedlein@rub.de.

uma estética que podia ser chamada essencialista e a introdução do personagem Raimundo, ou Raimundus, entre os interlocutores.

Palavras-chave: Raimundus Lullus; diálogo literário; *Ars magna*; *Llibre del gentil*, *Liber Tartari*.
Autores antigos e medievais: Boécio; Agostinho; Platão; Pseudo-Atanásio.

Introdução

Ao lado dos múltiplos tipos de textos que com pouca precisão se costumam classificar como «tratados», o diálogo é com certeza um género predilecto de Ramon Llull. É nesse sentido de género literário que vamos usar o termo diálogo, e não portanto no sentido do fenómeno dialógico como forma de articulação mais geral, passível de ser achado de modo esporádico em praticamente qualquer tipo de texto. Os adjetivos nos termos «diálogo literário», ou «diálogo filosófico», clarificam ainda mais que se trata de referir-nos à variante luliana de uma tradição de género que hoje se identifica sobretudo com autores como Platão ou Cícero, e que na época de Llull devia remeter mais para Boécio, Agostinho de Hipona ou São Gregório. Na obra de Ramon Llull, duas boas dúzias de textos inscrevem-se formalmente nesse género textual, pelo facto de serem textos argumentativos, constituídos pelas intervenções de pelo menos dois interlocutores e possuírem, ao menos de forma rudimentar, uma dimensão onde essas intervenções são «encenadas» ou narradas: «diálogo literário», portanto, designa sempre uma forma híbrida entre os géneros argumentativos como o tratado, o ensaio ou a *quaestio* por um lado, e os narrativos como o romance, o conto ou a fábula, por outro lado. No diálogo, em outras palavras, combina-se um nível discursivo e um nível narrativo: nas conversas dos interlocutores argumenta-se, mas ao mesmo tempo a conversa é representada como um evento comunicativo. É dessa distinção que partirão as observações a seguir, que perseguem um fim argumentativo duplo: por um lado, demonstrar como Llull aproveita a dualidade estrutural do diálogo na constituição de sentido desses textos; e por outro lado, analisar em que medida os princípios da *ars lulliana* impregnam os diálogos literários em ambos os níveis e fazem com que esses, ainda que bem enraizados na tradição dialógica, ocupem nela uma posição *sui generis*, muito própria do seu autor.

O termo de *literatura* luliana que usamos nesse contexto não pretende fazer valer uma visão estetizante dos textos lulianos, que seria, além de anacrónica, estranha aos objetivos de Ramon Llull. As «formas de expressão literária», expressão cunhada por Jordi Rubió i Balaguer, na obra luliana são emprestadas das tradições coetâneas – do romance cortesão, da tenção poética, do aforismo,

do *exemplum*, da narrativa curta ou, ainda, da tradição do diálogo –, mas sempre serão adaptadas e impregnadas pelo sistema que aqui nos interessa – a *ars lulliana* – e, portanto, conformes a determinados fins argumentativos e de persuasão; constituindo uma «literatura» a serviço, subordinada, e, por conseguinte, não estética no sentido de uma prática autónoma.

Os exemplos para demonstrar a presença da arte luliana nesses textos serão tirados do corpus dos 26 diálogos de Llull¹; isso porém não significa que as características desses diferem de modo fundamental das que possuem alguns outros textos do autor, igualmente suscetíveis de ser chamados de «literários». É o caso, por exemplo, dos romances *Blaquerna* e *Fèlix o Llibre de les meravelles*, como também da poesia luliana. Neles porém, a diferenciação dos dois níveis de narração e argumentação fica menos nítida do que no género híbrido do diálogo, onde a intencionalidade claramente argumentativa do texto faz com que as características «artísticas» – termo aqui sempre derivado de *ars lulliana* – da literatura do maiorquino se mostrem com mais densidade e clareza.

Ao falar de *ars lulliana* vamos referir-nos aos princípios do pensamento de Llull num sentido mais geral, já que, desde o ponto de vista da análise literária, importam as linhas básicas do pensamento luliano, e não faria sentido tentar diferenciar entre as várias etapas de desenvolvimento da *ars* como são as chamadas etapas quaternária, ternária e, ainda, pós-artística². Textos estruturados segundo as listas de termos combinados típicos da *ars lulliana*, como veremos a seguir, acham-se tanto entre as obras mais antigas do grande sistema artístico, como o *Llibre del gentil* dos anos 1270, quanto na altura em que o sistema da *ars* já se vai achar completamente desenvolvido, ou até depois dele. Tentaremos identificar, portanto, constantes regentes no pensamento luliano em geral e que dão um cunho específico e inconfundível à sua literatura dialógica.

1. *Llibre del gentil* – sets de termos estruturadores da argumentação

Não surpreende o facto de que os diálogos lulianos são regidos, no seu nível

¹ Vd. o corpus em R. FRIEDLEIN, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, Niemeyer, Tübingen 2004, pp. 259-286 (trad. catalã: *El diàleg en Ramon Llull. L'expressió literària com a estratègia apologetica*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2011). – As informações bibliográficas e as referências de pesquisa atualizadas sobre cada texto consultam-se no banco de dados 'Llull DB' da Universidade de Barcelona, <http://orbita.bib.ub.edu/llull>.

² A. BONNER, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*. Brill Leiden 2007 (trad. catalã: *L'art i la lògica de Ramon Llull*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2012).

discursivo, pelos mesmos princípios que os tratados e outros textos teóricos. Mas no diálogo, a pluralidade de interlocutores abre a possibilidade de todos eles atenderem a esse sistema de pensamento artístico, ou, pelo contrário, se enfrentarem acerca do método. Dois exemplos demonstram que ambas opções estruturais estão presentes na obra dialógica luliana. Por um lado, consideremos o *Llibre del gentil*: nesse diálogo entre o gentil e os três sábios representantes do Judaísmo, Cristianismo e Islão, os princípios da disputa sobre qual seria a melhor fé são proclamados no início do texto. Todos os interlocutores aceitam o critério ‘racional’ de que, das suas religiões respectivas, será considerada a melhor aquela cujos artigos de fé melhor exaltarem as combinações de termos estabelecidos no início da disputação. Essas listas de termos combinados, escritos nas folhas das árvores em cuja sombra discute a turma de sábios, para o leitor são facilmente reconhecíveis como os princípios que poucos anos depois farão a arte luliana. Mesmo assim, listas de termos como essas, ou *distinctiones*, formam, em geral, o princípio estruturador de muitos textos medievais³. Junto com uma série de um total de cinco regras argumentativas (*condicions*) para cada conjunto de termos, formam no *Llibre del gentil* a base da argumentação de *todos* os interlocutores⁴, como propõe um dos sábios:

– [...] On con asó sia enaxí, paria-us bo que.ns asiguessen sots aquests arbres de costa esta bella ffont, e que esputasem ço que creem, segons so que les flors e les condicions d’aquests arbres signifiquen. E pus per auctoritats no.ns podem avenir, que asajasem si.ns puriem avenir per rahons demostratives e necessaries.– (NEORL 2: 12)⁵.

³ R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, «Biblical Distinctions in the Thirteenth Century», *AHDLMA*, 41 (1974) 27-37. Para o caso luliano, vide M. D. JOHNSTON, «The *Rethorica nova* of Ramon Llull: An *Ars praedicandi* as Devotional Literature», in Th. AMOS, E. A. GREENE, B. M. KIENZLE, (eds.): *De ore domini. Preacher and Word in the Middle Ages*. Medieval Institute/Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan 1989, pp. 119-145.

⁴ O *Llibre del gentil*, é um exemplo especialmente claro de que a dimensão argumentativa dos diálogos lulianos é determinada pelos *sets* de termos e a suas combinações. Elas ou também – menos tipicamente luliano – os versículos de um texto canônico podem fornecer o esquema, não só das argumentações, mas também, no caso dos romances, de percursos narrativos. É o caso do *Llibre de les meravelles*, onde o protagonista segue um percurso de numerosas etapas que, cada uma, corresponde a um degrau da escada ontológica: Fèlix encontra um eremita que fala dos minerais, outro das plantas, dos animais etc.

⁵ «Ora já que isso é assim, parecer-vos-ia bom que nos sentássemos debaixo dessas árvores ao pé dessa bela fonte, e que disputássemos sobre aquilo em que cremos, segundo o que significam as flores e as condições dessas árvores. E como que por autoridades não podemos concordar, tentemos nos acordar por razões demonstrativas e necessárias» (trad. R.F).

De outra parte, o mesmo não ocorre num outro diálogo, a *Disputatio Fidei et Intellectus* (1303): os dois interlocutores principais, a Fé e o Intelecto personificados, disputam sobre a questão dos artigos da fé serem ou não racionalmente prováveis⁶. Numa primeira parte da conversa, argumentam por meio de exemplos históricos que os levam a um ponto de confrontação que parece ser sem saída. A partir daqui, mudam na segunda parte da sua controvérsia para o método de argumentação silogístico – a partir daqui, como é de se esperar, *Intellectus* vira a voz dominante, e *Fides*, menos familiarizada com estes procedimentos, fica reduzida ao papel de opositora porque o método usado não lhe é suficientemente familiar.

Mesmo assim, até aqui a *Disputatio Fidei et Intellectus*, encenando dois interlocutores em diferente medida afins ao método racional luliano, não realiza nenhum efeito exclusivo ao diálogo. Um texto de forma tratadística com poucas adaptações poderia atingir o mesmo resultado, sopesando as duas posições, fideística e racional. Porém, no diálogo surge um fator adicional a aumentar a sua complexidade. A *Disputatio Fidei et Intellectus* chega a certa altura da controvérsia em que *Fides* se frustra, irada, e abandona, sem mais, o lugar da conversa para embrenhar-se num bosque, deixando implicitamente clara a sua derrota na controvérsia⁷. Eis a especificidade do diálogo: o fato de existir nele uma representação do mundo em que as intervenções se produzem, abre a possibilidade de encenar dois contendores que se servem em diferente grau dos princípios da racionalidade luliana, representando o resultado somente no nível narrativo, sem necessidade de explicitá-lo⁸.

Voltando ao *Llibre del gentil*, os *sets* de termos – virtudes, vícios, dignidades divinas – que fornecem os alicerces da discussão, estão presentes não só nos argumentos, mas também no mundo narrado, estando escritas nas folhas e flores das

⁶ A edição de referência do texto é agora a bilingue com a introdução de Josep Batalla e Alexander Fidora: Ramon Llull, *Disputa entre la fe i l'enteniment* [Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull; 3], ed. J. BATALLA e A. FIDORA, Obrador Edèndum, Santa Coloma de Queralt 2011.

⁷ As duplas de um interlocutor utente e outro ignorante do método racional, visto o conjunto do corpus, são mais representativas da obra dialógica luliana. Habitualmente bipolares, nas conversas encenam-se, na grande maioria, um interlocutor dominante e outro mais fraco que está disposto, segundo cada caso, mais para aprendizagem ou para oposição. Contendores que estejam em igualdade de método e capacidades argumentativas, como no *Llibre del gentil*, encontram-se pouco e, ao longo dos anos de carreira do Beato, cada vez menos.

⁸ Vd., para a teoria do diálogo literário, B. HÄSNER, «Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung», in K. W. HEMPFER (ed.), *Poetik des Dialogs*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004, pp. 13-65.

árvores do *locus* de encontro dos três sábios com o gentil. A dona Inteligência avisa os disputantes sobre modo de usarem esses termos para as suas argumentações. Os elementos desse cenário sobrepõem uma função decorativa e contribuem à significação global do texto⁹. Nesse sentido, o cenário é passível de ser entendido como indício de que os princípios de comunicação e de racionalidade derivam de um elemento da criação divina: a dona Inteligência não os revela a partir de um artefacto humano dotado de autoridade como poderia ser um livro manuscrito, e sim de árvores, que pertencem ao *liber creaturae*.

Além da sua funcionalidade na constituição de sentido do texto, as árvores do *Llibre del gentil* servem de primeiro exemplo para um mundo ficcional luliano que está estruturado, ele próprio, segundo os princípios constituintes da *ars*. É um mundo ficcional que evidencia, de maneira mais óbvia que o mundo aparentemente confuso da realidade, as suas constituintes, que são as dignidades divinas. Um mundo literário, portanto, que foi um passo adiante no caminho da abstração, da redução de complexidade ao essencial e da supressão do contingente e do sensual. Veremos ora como essa tendência para abstração marca os diálogos lulianos em vários aspectos.

2. *Disputationes* – essencialização de cenários e personagens

A mesma tendência estética que permite a existência de folhas de árvores com inscrições abstratas marca também as personagens que povoam esses mundos literários. Como é típico não só de Lull, mas da literatura alegórica da época em geral, elas são personificações de conceitos abstratos em muitos casos. Nesse sentido, uma figura como a dona Inteligência do *Llibre del gentil* concorda com o que é conhecido da tradição representada sobretudo pelo *Roman de la Rose*. O cavalo que acompanha a dona Inteligência no *Llibre del gentil* poder-se-ia considerar um remanescente da iconografia mais complexa que esses personagens costumam ter. Além dele, a dona Inteligência luliana já poucos mais elementos iconográficos possui. Ela é pouco mais do que um nome, e o seu género, feminino, como o das suas companheiras, *Lausor* (Elogio), *Oració* e *Intenció*, que dialogam

⁹ A observação básica de que no *Llibre del gentil*, contexto narrativo e exposição doutrinária estão estreitamente interligadas e formam um texto ‘híbrido’ já foi feita por L. BADIA, «Poesia i art al Libre del gentil de Ramon Llull», in eadem, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Quaderns Crema, Barcelona 1992, pp. 19-29, esp. P. 27.

no *Llibre de Santa Maria*. Porém, na evolução da obra de Llull, é sobretudo na etapa mais tardia que aparecem séries de personagens cuja corporalidade é ainda mais reduzida. Assim, as próprias dignidades divinas aparecem, no *Liber Natalis pueri parvuli Christi Iesu* (1311), chamadas de rainhas, e autoapresentam-se numa série de discursos paralelos. No último diálogo luliano, o *Liber de civitate mundi* (1314), fala uma turma de 24 personificações seriadas, que são as virtudes, e 16 dignidades divinas¹⁰.

Mas também as personagens autenticamente humanas, na tendência geral, são reduzidas na sua individualidade a representarem um único conceito. É o caso dos sábios religiosos e do gentil no *Llibre del gentil*, que não permitem nenhuma reflexão sobre a sua etnia: ficam sem nome, sem proveniência geográfica ou temporal. Tanto poder-se-ia tratar de um gentil da antiguidade pagã como de um gentil de uma das etnias contemporâneas, como são, no horizonte de conhecimento de Llull, os mongóis, russos ou prussianos. Não se trata de uma «falta» de individualização por conta de uma suposta pobreza literária, mas de uma opção estética que busca precisamente *superar* esse tipo de contingência, para chegar até às essências das personagens. Revela-se sem sentido, portanto, a tentativa de identificar historicamente certos dialogantes, como se fizera, por exemplo, na *Consolatio Venetorum* (1298), diálogo em que Raimundus conversa, seguindo um esquema de virtudes, com a personagem de um veneziano de nome Petrus, desconsolado após uma derrota da frota veneziana contra Génova. Não é impossível identificar a batalha histórica que deu ensejo a esse cenário – ocorreu a batalha naval da ilha de Curzola no mesmo ano de 1298 –, e quiçá até o personagem de Petrus possuísse algum homólogo empírico no mundo real. Esse tipo de interpretação histórica vai, porém, contra a intenção do texto, que não pretende fazer o leitor conhecer a sorte desastrosa daqueles indivíduos, e sim demonstrar, como todas as consolações – aqui exemplificadas em uma só – devem ser desenvolvidas segundo o mesmo esquema do cânone das virtudes. O diálogo mostra a aplicação prática de um sistema a um caso concreto, onde o mínimo de detalhes contingentes do sucedido é mencionado, mas com o único fim de demonstrar como podem ser implementados na oratória os princípios gerais da *ars*.

¹⁰ Fora do corpus dialógico, é de lembrar até que ponto são estruturados por listas de *distinctiones* grandes partes do romance *Blaquerna*, em cujo *Llibre IV* cada capítulo fala de um cardinal que leva um versículo do símbolo da fê para o mundo.

O personagem mais pormenorizado em características pessoais nos diálogos lulianos, e em toda a literatura luliana, é sem dúvida «Ramon» ou, nos textos latinos, «Raimundus»¹¹. A falta do sobrenome, praticamente sem exceção no corpus dialógico, equivale à supressão de um elemento da contingência. Isto não significa que ‘Ramon’ ou ‘Raimundus’ não remeta ao Ramon Llull empírico. Quando o autor se encontra em Paris, Sicília ou Bugia, também o ‘Raimundus’ do diálogo respectivo costuma andar por esses lugares. Mas os elementos descritivos de cada lugar encontram-se reduzidos a uma fórmula mínima como *in quodam prado iuxta Parisius (Consolatio Venetorum)* ou *in quodam loco amoeno*. O *quodam* indefinido lembra que homens e lugares individuais, na literatura luliana, remetem a um significado mais geral. Em princípio, a concepção aristotélica da arte mimética já implica essa ideia: o individual leva um significado geral que há-de ser interpretado. Em Llull, porém, a remissão para o geral é evidenciada pela estética de reduzir os individuais à sua essência, minimizando a necessidade de interpretação por parte do leitor. Ao longo da evolução da obra luliana, percebe-se uma tendência diacrónica no sentido de aumentar cada vez mais este tipo de abstração e reduzir a mimese. A partir de 1295, desaparecem as figuras de sábios conhecidos das primeiras obras, para ceder lugar à profusão de personificações, e ao personagem Ramon. Ele ainda consegue atingir uma considerável estatura pessoal no poema dialógico *Lo desconhort* (1295), mas vira, nos opúsculos dialógicos mais tardios, um *Raimundus sive raimundista (Liber de syllogismis contradictoriis, 1311)*, uma personificação dos princípios da *ars lulliana* sem entidade histórica ou pessoal.

3. *Oracions i contemplacions de l’Enteniment* – personificações e atos de fala

Vejamos ainda um exemplo especial da tendência luliana para essencialização literária. Ela faz que um diálogo de Ramon Llull possa conhecer personagens cuja coerência interna chega ao ponto onde todos os seus atos de fala correspondem à sua essência. É o caso do diálogo *Oracions i contemplacions de l’Enteniment* (1274-1283?), formado pelas intervenções de quatro dialogantes: as potências

¹¹ L. BADIA, «Ramon Llull: Autor i personatge», in F. DOMÍNGUEZ, Ch. H. LOHR, (eds.), *Aristotelica et Lulliana. Magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Nijhoff, The Hague 1995, pp. 355-375.

da alma – Enteniment, Memòria e Volentat – junto com Imaginació, reunidas para contemplarem as dignidades divinas, em um diálogo que se passa no interior da alma do autor¹². As três potências falam sobre as dignidades divinas sem maiores controvérsias, enquanto a Imaginação é várias vezes marginalizada da contemplação comum. Ora, ao longo da conversa, o Entendimento apresenta uma tendência a discorrer, preferencialmente em forma silogística, enquanto a Memória lembra ou esquece, a Imaginação faz intervenções críticas, sempre rapidamente rebatidas, e a Vontade, inconstante, ama ou zanga-se, e mais ainda é consolada pelos outros. No final, as três potências da alma acordam de quererem seguir três maneiras de contemplação: *entendendo* por argumentos racionais, *lembrando* desses raciocínios, e *amando* a virtude, de maneira que todas três têm assignado o seu próprio caminho de contemplação «inconvertível» – uma não pode assumir o papel da outra:

E l’enteniment e ses sors adoraren e contemplaren la sobirana bonea de Deu, per la qual fo illuminada la memoria en membrar e l’enteniment entendre e la volentat amar la manera per la qual santa ànima pot esser exalçada. (ORL 18: 238)¹³.

Temos, pois, o caso de um diálogo em que os interlocutores estão basicamente restritos ao ato de fala que é essencial de cada um; uma essencialização estética, seja no que diz respeito aos lugares, às personagens ou até os seus atos da fala, que nos diálogos lulianos é o correlato estético da arte luliana e a sua busca de reduzir os fenômenos do mundo empírico às suas constituintes, as dignidades divinas.

4. *Liber Tartari* – exegese tríplice e mundo narrativo ternário

Listas de termos e essencialização de personagens e cenários são as características devidas à arte luliana que mais claramente ressaltam os diálogos do maiorquino, e a literatura luliana e lulística em geral, da tradição literária. Resta ver, no entanto, um último exemplo de texto em que se percebe de modo especialmente claro como os dois níveis do diálogo luliano, argumentativo e narrativo, estão entrelaçados e ambos os dois marcados pelos princípios

¹² FRIEDLEIN, *Der Dialog bei Ramon Llull*, cit., pp. 205-221.

¹³ «E o Entendimento e suas irmãs adoraram e contemplaram a soberana bondade de Deus, pela qual a Memória foi iluminada para lembrar, o Entendimento para entender e a Vontade para amar a maneira pela qual a santa alma pode ser exaltada» (R.F.).

determinantes do pensamento de Llull: é questão do trinitarismo, base estrutural da chamada «etapa ternária» na cronologia da arte luliana. Com o exemplo do *Liber Tartari* será possível demonstrar como o pensamento em estruturas ternárias perpassa não só o discurso teórico nesse diálogo, mas se espalha para o mundo da narração: no *Liber Tartari* os personagens não só falam da trindade divina em argumentos tripartitos, mas movem-se dentro de um mundo ternário.

O cenário do *Liber Tartari* (1288) é formado pelo encontro de um mongol pagão, ansioso por conhecer uma religião para pôr remédio à sua angústia existencial, e um eremita de nome Blaquerna, figura conhecida pelo romance que leva o mesmo nome como título¹⁴. A parte central do *Liber Tartari* é ocupada por uma conversa entre Blaquerna e o mongol, sendo estruturada segundo o texto do símbolo da fé do Pseudo-Atanásio, *Quicumque vult salvus esse*, um texto que no psaltério segue aos salmos bíblicos e ocupa um lugar fixo na liturgia. Blaquerna apresenta o psaltério ao seu interlocutor:

Tunc Blanquerna tradidit ei Librum Psalmorum, ubi scriptus est Psalmus Quicumque vult salvus esse & c., & dixit ei: ecce nostra Fide continetur in hoc Psalmo sub brevibus verbis. (MOG IV: 5)

São 40 versículos que falam, na sua primeira e maior parte, da Unidade e Trindade de Deus, e na segunda, de vários aspectos da cristologia. Na conversa entre Blaquerna e o mongol, esses versículos formam os epígrafes de cada capítulo, e Blaquerna os comenta e prova. No repartimento dos versículos aos capítulos, Llull modifica o peso das duas partes do símbolo para dar-lhe uma estrutura simétrica. Os 40 versículos são redistribuídos para a ordem seguinte:

1 (introdução) + 16 (Trindade) + 1 (transição) + 16 (Cristologia) + 1 (final) = 35 capítulos

Cada um desses 35 capítulos da conversa, na regra geral consiste numa argumentação de Blaquerna aumentada pelas suas respostas às dúvidas do mongol. Na sua conclusão, cada argumento desemboca literalmente nas palavras do respectivo versículo de *Quicumque vult*. As argumentações começam com

¹⁴ Sobre a data e o contexto histórico do texto, que também é chamado *Liber super Psalmum Quicumque vult*, vide A. SOLER I LLOPART, «El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL*, 32 (1992) 3-19.

uma proposição sobre o mundo dos quatro elementos e as estruturas ternárias existentes nele. Num segundo passo, o pensamento é transferido de modo analogístico ao mundo da alma racional, igualmente constituída em três partes: *memoria*, *intellectus* e *voluntas*. Numa terceira fase, a argumentação é elevada para o mundo das dignidades divinas e as suas interrelações, análogas às anteriores. Cada um desses analogismos fica a comprovar a certeza do versículo da vez, de maneira que Blaquerua vai provando ao seu interlocutor o símbolo da fé, e sobretudo a Trindade e a Encarnação, por meio de analogias ternárias entre o mundo elemental, o mundo da alma e o mundo divino. O mongol fica admirado do modo argumentativo do seu interlocutor, «[...] admiratus de Rationibus, quas audivit, & de extraneo modo & subtilitate, quibus utebatur Blanquerua» (MOG IV: 6). Mas além das estruturas argumentativas ternárias de Blaquerua, vejamos a narração que leva o mongol a essa conversa, e que depois a conclui a modo de uma moldura narrativa. O mongol, ainda antes do encontro com Blaquerua, percorre na introdução do diálogo uma série de três encontros com um sábio judeu, outro muçulmano e um eremita cristão pouco erudito. Ao longo das conversas, o mongol pergunta três vezes pelos mistérios da transubstanciação e da eucaristia. Quando Blaquerua acaba por explicá-las nas suas argumentações ternárias, numa dada altura, o mongol coloca, por única vez no diálogo, três perguntas críticas num só capítulo, até que, logo após a terceira delas, sente a graça do Espírito Santo a baixar sobre si. Poder-se-iam assinalar mais analogias desse tipo entre os conteúdos trinitários, as argumentações ternárias e as acções narradas tríplices. Uma vez concluídos os comentários de Blaquerua sobre o *Quicumque vult*, e que o mongol recebeu a graça divina e proferiu a sua primeira oração, o diálogo fecha-se com a narração da terceira parte da viagem do mongol. Após as visitas dos sábios na introdução do texto, e o encontro com Blaquerua na parte central, é nessa conclusão que o neófito se encaminha ao Papa para receber o batismo da sua mão. Chegado na cúria, vivencia uma missa pela terceira vez no seu périplo. Segundo a crença católica, três missas equivalem a perceber por três vezes a presença real do corpo de Cristo. Com essa nova analogia, os máximos conteúdos do símbolo da fé *Quicumque vult salvus esse*, ou seja, Trindade e Encarnação, não ficam somente discutidos e provados por Blaquerua, mas são vivenciados pelo neófito mongol numa tríplice repetição. Discurso e mundo narrado, no *Liber Tartari*, possuem as mesmas estruturas ternárias da Trindade e transportam a mensagem da Encarnação, de maneira que o mundo da realidade, o mundo narrado e o discurso teórico se correspondem e se reafirmam mutuamente.

Mais que o mundo real, os mundos narrados nos diálogos lulianos salientam as estruturas inerentes à criação divina, que são as mesmas da arte luliana. Na concepção luliana, salientar essas estruturas faz com que os seus diálogos apresentem mundos mais depurados e mais belos que o mundo real com as suas contingências. São mundos literários feitos conforme a arte luliana: combinatórios, essencializados e ternários.

José Higuera Rubio*

El Arte luliano y la división aristotélica de las ciencias

Ramon Llull's Art and the Aristotelian Division of Sciences

Abstract

Aristotle's demarcation of intellectual habits, science and art, opposes the demonstrative knowledge based on necessary principles and the artistic production. Despite this opposition, Ramon Llull proposes the «Demonstrative Art». That Art comes from the medieval flexibility of the Aristotelian demarcation in which *scientia-ars* are related to varied disciplines: demonstrative, productive, or practical. This concept comes about through the circulation in the *Introductions to Philosophy* of the idea that the term *scientia* can be attributed to any discipline. Three different aspects justify that fact: the Isidorian definition of philosophy as «art of arts» (*ars artium*); the Boethian interpretation of the term *scientia* in speculative, productive or active senses; and the Farabian indication of the first philosophy as the discipline that contains the *substantialia et accidentalia* principles. The flexibility of the medieval *scientia-ars* relations is an important factor in understanding the Lullian project that goes beyond the alleged divergence between scientific demonstration -introduced in the *Analytica posteriora*- and the argumentative invention in the *Topica*.

Keywords: division of sciences; Lullian Art; demonstration; subalternation; necessary principles.

Ancient and Medieval Authors: Aristotle; Thomas Aquinas; Robert Kilwardby; Roberto Grosseteste.

Resumen

La demarcación aristotélica de los hábitos intelectuales, ciencia y arte, opone el conocimiento

* Investigador Postdoctoral (FCT) en el Instituto de Filosofia da Universidade do Porto; Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto (Portugal). Email: jrubio@letras.up.pt; Profesor honorífico Universidad Complutense de Madrid, Departamento de historia de la filosofía. Este artículo es parte del proyecto «The Reconstruction of the Tree of Knowledge: Historical Contingencies and Textual Transformations» (FCT-MEC SFRH/BPD/102536/2014).

demostrativo basado en principios necesarios a la producción artística. A pesar de esta oposición Ramon Llull propone un Arte demostrativo». Dicho arte proviene de la flexibilización que los medievales aplicaron a la demarcación aristotélica por medio del uso de los términos *scientia-ars* en relación a todo tipo de disciplina, sea demostrativa, productiva o práctica. Este proceso ocurre por la circulación de las *Introducciones a la filosofía* en las que se atribuye la cualidad de *scientia* a cualquier disciplina, lo que se justifica por medio de la definición isidoriana de filosofía como arte de las artes» (*ars artium*); por la lectura boeciana de la equivocidad del término *scientia* respecto a los hábitos intelectuales como la producción y la acción; y por la indicación farabiana acerca de la filosofía primera como la disciplina en la que se reúnen los principios *substantialia et accidentalia*. La flexibilización medieval de las relaciones *scientia-ars* es un factor primordial en la comprensión del proyecto luliano, que va más allá de la supuesta divergencia entre la demostración científica -introducida en los *Analytica posteriora*- y la invención argumentativa propuesta en los *Tópicos*.

Palabras clave: división de las ciencias; demostración; arte luliano; principios necesarios; subalternación.

Autores antiguos y medievales: Aristóteles; Tomás de Aquino; Robert Kilwardby, Roberto Grosseteste.

The Lullian Art still looms in mystery like some huge unclimbed mountain
F. A. Yates¹.

It is this unusual nature which makes studying the [Lullian] Art like exploring
uncharted territory, filled with unfamiliar signposts
A. Bonner²

Fue un lugar común de los estudios lulianos, en la segunda mitad del siglo XX, atribuir a la obra de Ramon Llull la condición de materia insondable. Frances A. Yates describió el Arte como «una enorme montaña sin escalar», quizá porque tuvo que tratar con un gran número de manuscritos y por la enorme resonancia que la obra luliana —tanto la auténtica como la apócrifa— tuvo durante el Renacimiento. Es comprensible que, al no contar con las herramientas que tenemos en la actualidad, la gran cantidad de material por consultar fuera para Yates —y quizá lo es todavía— algo más que una montaña. Por otro lado, Anthony Bonner utiliza una metáfora semejante que, sin olvidar la dimensión de la obra luliana, señala otro supuesto: la carencia de señales (*signspots*) que guíen al lector-intérprete en este enorme territorio. Esa reserva es comprensible, en tanto que

¹ F. YATES, «The Art of Ramon Llull», in *Llull and Bruno* (Selected Works VIII), Routledge, Londres 1999, p. 66.

² A. BONNER, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Brill, Leiden 2007, p. 12.

esta afirmación proviene de uno de los precursores de la base de datos³ que sirve de referencia para la búsqueda de manuscritos, ediciones y bibliografía luliana⁴. De hecho, al contrario que Yates, Bonner se propuso construir —con el apoyo de otras instituciones— una plataforma digital accesible para los interesados en los estudios acerca de la figura de Ramon Llull. Sin embargo, una vez construida, Bonner todavía cree que es factible el riesgo de extraviarse. Las metáforas citadas muestran la perplejidad que embarga a los investigadores cuando se enfrentan a la dimensión y a la resonancia histórica de la obra luliana. Se trata de analogías formuladas con el fin de señalar y en cierto modo de cualificar el arduo trabajo que todavía queda a las futuras generaciones de lulistas.

En el texto que sigue a continuación se propone una vía posible, entre muchas otras, para abordar esta mezcla de prolijidad y confusión. Se sugiere buscar con detenimiento en el ecosistema intelectual que rodea a Ramon Llull unas señales que ofrezcan una nueva perspectiva, hasta ahora poco explorada, en los estudios sobre el Arte. Se trata, en concreto, de abordar la manera en que la tradición medieval construyó una relación multifuncional entre los términos arte (*ars*) y ciencia (*scientia*) a partir de la demarcación aristotélica de los hábitos intelectuales en la que se distinguen los principios necesarios de la ciencia demostrativa y la producción contingente artística. Esto genera una particular división de las disciplinas medievales⁵, orientada por una concepción de filosofía definida como «arte de las artes», en la que el acceso al conocimiento divino está vinculado con la investigación sobre la naturaleza o con la satisfacción de las necesidades humanas. Se observa asimismo una paulatina flexibilización de las diferencias entre ciencias especulativas, prácticas y productivas⁶, así como la posibilidad de

³ Se trata de una iniciativa de la «Càtedra Ramon Llull» (Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears) que reúne la colección de manuscritos digitalizada por el Raimundus-Lullus-Institut (Freiburg), así como los fondos bibliográficos y documentales de las bibliotecas de Cataluña y España; también pueden encontrarse enlaces a www.archive.org, [europeana](http://www.europeana.org), [googlebooks](http://www.googlebooks.com): <http://orbita.bib.ub.edu/llull/>.

⁴ BONNER, *The Art and Logic*, cit., p. xviii.

⁵ J. A. WEISHEIPL, «Classification of the Sciences in Medieval Thought», *Mediaeval Studies*, 27 (1965) 54-90; J. A. WEISHEIPL, «Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century», *Mediaeval Studies* 26 (1964) 143-185; O. WEIJERS, «L'appellation des disciplines dans les classifications des sciences aux XIIe et XIIIe siècles», *Archivum latinum aevi medii aevi*, 46/47 (1986/87), 39-64.

⁶ Esta diferencia es presentada por el Aquinate (las cursivas son mías): «Vel ideo haec *inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod*, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem syllogismi vel orationem formare, numerare,

un modelo científico demostrativo general vinculado a la producción artística y a la deliberación práctica que se pueda denominar al mismo tiempo *ars-scientia*.

Desde el punto de vista aristotélico la «ciencia» como hábito intelectual⁷ se caracteriza por su carácter demostrativo, lo que significa que está en posesión de los principios necesarios, o causas no-causadas, que son conocidos de modo inmediato por el intelecto⁸. En relación a estos principios están las concepciones comunes, representadas por las definiciones y las hipótesis que determinan la relación de los sujetos con sus atributos y los cambios que les ocurren en la naturaleza. El hábito de la ciencia se convierte así en un «hábito demostrativo» que depende, y mucho, del género de objetos que estudia cada disciplina. De modo que habrá una ciencia de los principios últimos cuyo objeto es incausado, primero e inmediato y otras disciplinas cuyo objeto posea atributos que encajen en otro orden predicativo o categorial. Es el caso de la geometría y la matemática, que son las disciplinas que tratan la cantidad, bien sea en la multiplicidad discreta o en la medida de las magnitudes continuas.

mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. *Aliae vero scientiae vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis*; unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur in VI metaphysicae. Vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et aliae huiusmodi», Tomás de Aquino, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 1 ad 3; «Nulla ars particularis probat suum subject esse, sed supponit ipsum esse» y «omnis scientia vel est active, vel factiva, vel theorica, vel speculativa», *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, ed. J. HAMESSE, Lovaina Peeters, 1974, p. 127; Aristóteles, *Metafísica*, I, c. 9, 1025b 22.

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, c. 2, 39b 31-40a 10. En la versión latina de Roberto Grosseteste: «Scientia quidem ergo est habitus demonstrativus et quecumque alia demonstrativus in Analecticis. Cum enim aliquantulum credita et cognita ipsi sint principia, scit. [...] Neque enim de hiis que ex necessitate sunt vel fiunt ars est, neque de hiis que secundum naturam. In se ipsis enim habent hoc principium», Aristóteles, *Ethica Nicomachea: translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis* (Aristoteles Latinus 26), ed. R. GAUTHIER, Desclée de Brouwer-Brill, Bruselas-Leiden 1973, pp. 480-481.

⁸ Aristóteles, *Análiticos Posteriores*, I, c. 3, 72b 14-18; «Nos autem dicimus neque omnem scientiam demonstrativam esse sed immediatorum indemonstrabilem. Et hoc quod necessarium sit, manifestum est; si enim necesse est quidem scire priora et ex quibus est demonstratio, stant autem aliquando inmediata, hec priora indemonstrabilia necesse est esse» Aristoteles, *Analytica posteriora 1-4, translationes Iacobi* (Aristoteles latinus 4), ed. L. MINIO-PALUELLO, B. G. DOD, Desclée de Brouwer, Bruges/Paris 1968, p. 10; en el caso luliano los principios cumplen con esta condición *per se notae*, y aunque son revelados se denominan usando el lenguaje de la filosofía primera como *substantialia et accidentalia*, ver: F. DOMÍNGUEZ, «Geometría, filosofía, teología y arte. En torno a la obra 'Principia philosophiae' de Ramon Llull», *SL*, 35 (1995) 5-9.

El Arte luliano pretendió vincularse a la concepción aristotélica de ciencia al presentarse como un «arte demostrativo», cuyos principios necesarios lo erigen como una «disciplina de las disciplinas» de la que dependen las artes liberales y mecánicas, la metafísica y la filosofía natural. El Arte reúne los principios necesarios e inmediatos desde los cuales, siguiendo a Aristóteles, se deriva el orden del conocimiento, así como las demás ciencias. La única diferencia es que los principios lulianos tienen como objeto de sus demostraciones a la divinidad, los principios necesarios son sus atributos absolutos, y los artículos de la fe cristiana constituyen sus lugares argumentativos.

Ramon Llull parece omitir la prevención aristotélica frente a las demostraciones cuyos objetos puedan ser estudiados por ciencias diferentes y que por lo tanto puedan recurrir de distinto modo a principios necesarios o comunes⁹. Los principios teológicos del Arte se aplican a demostraciones en disciplinas tales como la astronomía, la moral o la geometría, sin importar la distinción de los objetos de estas disciplinas. En estos casos el Arte luliano presume que sus principios no sólo se aplican a un objeto de máxima generalidad, sino que también pueden aplicarse a principios y objetos de otras ciencias para obtener demostraciones en las que el *por qué* y el *qué* de una ciencia se reduzcan a un mismo objeto y al conjunto de principios necesarios que le corresponden. Por esta razón, Llull oscila entre los distintos énfasis de la división aristotélica de los hábitos intelectuales, ya que afirma que el Arte tiene una función demostrativa que en un sentido amplio abarca a todas las disciplinas, incluso la vida contemplativa¹⁰. En otros lugares hace alarde del modo en que el Arte es una actividad productiva, semejante a la fabricación de un objeto que requiere herramientas y un contenido racional que la oriente¹¹. No es posible afirmar que Llull conociera de primera mano los

⁹ Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, c. 7, 75a 37.

¹⁰ «Ratio huius est, quia ista scientia habet principia generalissima et etiam regulas generalissimas. Aliae uero scientiae habent subalternata principia; et sic medium eorum est imperfectum sine ista scientia. Et sic cum difficultate addiscunt longo tempore. Et quando dubitant, non habent principia generalissima, ad quae recurrant artificialiter, sicut facit artista huius Artis», Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima*, ed. A. MADRE, ROL XIV, p. 343.

¹¹ «Quoniam ista ars siue scientia habet tales condiciones, quales habent aliae scientiae siue artes; sicut homo, qui sine habitu logicae syllogismum ponere non posset in forma nec in figura; neque faber facere ensem sine arte fabrili», Raimundus Lullus, *Ars de iure*, ed. J. GAYÀ, ROL XX, p. 156; «Vltimi fines prius sunt in natura quam primi in intellectu speculatiuo, et in practica ante sunt primi quam ultimi, sicut in arte fabrili, in qua uoluntas ante desiderat clauum quam martellum, et faber ante facit martellum quam clauum», Raimundus Lullus, *Arbor scientiae*, ed. P. VILLALBA, ROL XXIV, p. 1145.

textos aristotélicos que tratan la distinción de los hábitos intelectuales, ni tampoco aquella particular definición de arte —consignada en la *Ética a Nicómaco*¹²— en la cual se le atribuye un vínculo con el azar por la carencia de principios necesarios y la falta de control sobre sus resultados.

La vinculación de arte y ciencia se debe en gran parte a que la tradición medieval «flexibilizó» la severa demarcación aristotélica para construir una sinonimia entre el arte como actividad productiva orientada por contenidos racionales y la ciencia, cuyo conocimiento se debe a demostraciones que parten de principios necesarios. En esta distinción aparece también el tratamiento de la argumentación dialéctica como un arte, así como la concepción de la filosofía vista como un acceso al conocimiento de la naturaleza y su causa generadora.

Es cierto que el Arte luliano ha sido estudiado en el marco de la concepción aristotélica de ciencia demostrativa relacionada con la elaboración de argumentos dialécticos, lo que explica la clara finalidad práctica del Arte¹³: la conversión de los infieles y el diálogo teológico con los sabios de otras religiones. Sin embargo, se han olvidado los vaivenes teóricos que implican la superación de las demarcaciones aristotélicas entre la ciencia demostrativa y las artes productivas, asunto que mostraría por qué es posible tratar el arte de la argumentación como un arte demostrativo.

Los cambios en las demarcaciones aristotélicas ocurrieron gracias a la recepción dentro de la teología de los hábitos intelectuales y la demostración científica. Con ello se adoptó una idea de ciencia respecto a un objeto mucho más general, que parte de un conjunto de principios necesarios, incausados e inmediatos desde los cuales deducir el conocimiento y el orden de las ciencias. Este mismo orden de principios exigía un desarrollo argumentativo que se adaptará a la función dis-

¹² Aristoteles, *Ethica*, VI, cit. VI, c. 2, 39b 31-40a 10.

¹³ «Liber iste generaret scandallum ex nomine libri qui intitullatur *Ars demonstrativa* in cordibus in ipso legentium qui forte crederent quod intencionis instituentis hunc librum esse demonstrare ea quae sunt fidei catholice demonstratione propter quia et quia...non sunt demonstrationes sed sunt *persuasibiles rationes*» (las cursivas son mías), Venecia, Biblioteca Nacional Marciana, Lat. VI f. 2ra. Citado por A. SOLER I LLOPART, «‘Vadunt plus inter sarracenos et tartaros’: Ramon Llull i Venècia», en L. BADIA, A. SOLER, *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1994, pp. 49-68; «En resum: si una de las Arts tronclas de Llull es diu *demonstrativa* i les altres serveixen per demostrar, no és perquè permetin d'oferir meres *persuasions*, sinó perquè pretenen donar la via per trobar veritables demostracions en el sentit més estricte d'aquest terme», J. RUIZ SIMON, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona 1999, p. 44.

curativa: el diálogo teológico. Sin embargo, la relación entre la demostración en la ciencia aristotélica y el uso luliano de los lugares argumentativos descritos en los *Tópicos*, que pasan a la tradición medieval por medio de la lectura boeciana, rebasa claramente los límites de este artículo.

Lo que se busca aquí es mostrar la presencia en el Arte luliano de la división de las ciencias aristotélica, gracias a la disolución medieval del límite entre los hábitos intelectuales aristotélicos: demostrativos, productivos y prácticos. No obstante, es posible que la disolución de este límite facilitara la introducción en el Arte luliano de los modos argumentativos de los *Tópicos*, como si estos coadyuvaran a los hábitos demostrativos de la ciencia, cumpliendo así con la finalidad dialéctica del Arte: elaborar argumentos persuasivos que, sin embargo, también puedan ser llamados demostraciones.

La hipótesis de que el Arte luliano no puede tratarse aisladamente de la disolución del límite entre los hábitos intelectuales aristotélicos, ciencia-arte, empieza cuando en el vocabulario filosófico se admite que la expresión «ciencia» se aplica tanto a disciplinas demostrativas como a la producción artística y a la vida práctica. Por tanto, debería tenerse en cuenta que la recepción de la distinción mencionada puede observarse de la siguiente manera: en la enumeración de los hábitos intelectuales, demostrativos, prácticos y productivos en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*¹⁴; en el modo en que Boecio atribuye una significación equívoca al término ciencia respecto del que posee en la clasificación aristotélica citada¹⁵; y en la recepción de los *Analytica Posteriora* en la teología, lo que establece el uso de un conjunto de principios necesarios, el orden deductivo de las demostraciones, la definición de la teología como ciencia y la posibilidad de subalternar¹⁶ a las demás disciplinas.

¹⁴ Aristoteles, *Ethica*, cit. VI, c. 2, 39b 31-40a 10.

¹⁵ «Nam eorum sunt ad aliquid, et differentiae ad aliquid, ut et in disciplina; et contemplativa et activa et effectiva dicitur unumquodque autem horum ad aliquid significat: contemplativam enim alicuius, et activa alicuius, et factiva alicuius», Boethius, *Topicorum Aristotelis Interpretatio*, ed. P. MIGNE (Patrologia Latina 64), París 1860, I. VI, c. 3, col. 978 B.

¹⁶ Aristóteles, *Análiticos Posteriores*, 1.7, 75b7-16; 1.13, 78b34-79a16. La subalternación entre disciplinas es la relación por medio de la cual los principios de una ciencia explican el objeto de otra. Un caso que interesó a Grosseteste y Kilwardby fue el de la luz y los principios geométricos. Dicha relación tiene tres condiciones: i) el sujeto de las dos ciencias no debe ser del mismo género; la luz es un objeto físico en tanto que los objetos de la geometría son abstractos; ii) el sujeto de la ciencia subalternada, aunque es de género diferente (como la luz), está comprendido y puede entenderse por la ciencia que posee los principios de orden superior (la geometría); y iii) el objeto de la ciencia subalternada constituye un nuevo género (como es el caso del estudio físico sobre la luz).

Otro aspecto importante es la interpretación de al-Fārābī¹⁷ sobre la división aristotélica de las ciencias, ya que introduce una distinción funcional entre ciencias del lenguaje (*triuium*) y disciplinas matemáticas (*quadriuum*), dejando un apartado para las disciplinas del ‘ingenio’ o *artes mechanicae*. Además, presenta un catálogo de las obras aristotélicas sobre filosofía natural que, como veremos, está presente en la obra luliana. Por último, al-Fārābī señala entre las finalidades de las disciplinas prácticas la búsqueda de la felicidad personal y colectiva por medio del ejercicio de una actividad discursiva, lo que implica la configuración de un modelo argumentativo dialéctico.

Es difícil asegurar que Ramon Llull, un laico autodidacta, tuviera acceso a la tradición aristotélica o farabiana de un modo directo. No obstante, existen otras formas de verificar la transmisión de estos elementos en la tradición medieval de modo que fueran accesibles. Durante la segunda mitad del siglo XIII, se encuentran colecciones de textos denominados *Introducciones a la filosofía*¹⁸. Es el caso de *Ut testatur Aristotiles (=UtA)*¹⁹, un texto en el que todas las disciplinas comparten la denominación *scientia*, a pesar de su posterior ramificación en disciplinas productivas, prácticas y especulativas:

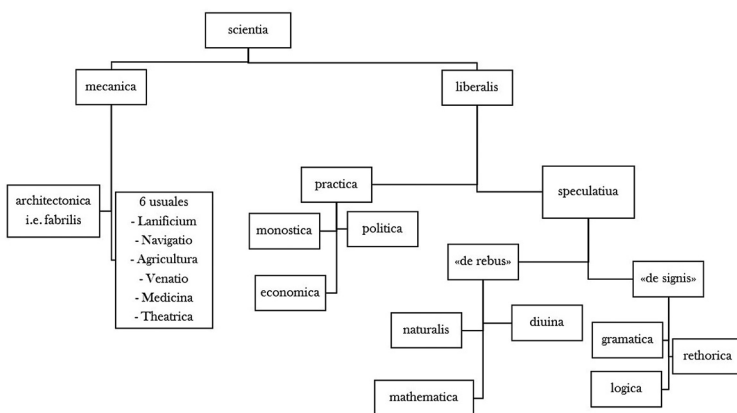


Fig. 1

- ¹⁷ Al-Fārābī, *Catalogo de los Ciencias*, ed. A. G. PALENCIA, Instituto Miguel Asin, Madrid 1953, pp. 120-176; al-Fārābī, *De scientiis (Iḥṣā' al-'ulūm)*, trad. Gerardus Cremonensis, ed. F. SCHUPP, pp. 100-106; al-Fārābī, *Liber Alharabii de ortu scientiarum*, trad. Dominicus Gundissalinus, ed. C. BÆUMKER (Beiträge zur Philosophie des Mittelalters, XIX), Munster 1916, pp. 17-24.
- ¹⁸ «*Accesus philosophorum: VII artium liberalium*», in C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Vrin, Montreal-Paris 1988, pp. 177-244.
- ¹⁹ C. LAFLEUR, «L'introduction à la philosophie Ut testatur Aristotiles (vers 1265-1270)», *Laval théologique et philosophique*, 48/1 (1992) 81-107.

En la división aristotélica las disciplinas especulativas se caracterizan por el recurso a demostraciones y al conjunto de principios necesarios, mientras que las disciplinas de la vida activa son deliberativas, orientándose hacia la felicidad personal y colectiva. Esta última, en palabras de Domingo Gundisalvo, implica que la convivencia sea moderada por un ejercicio de la acción comunicativa (*conuersationem*)²⁰. Estas características también pueden ser atribuidas al Arte luliano: por una parte está el hábito demostrativo que postula una base demostrativo-principalista, y por otra una función productivo-argumentativa. Asimismo la faceta productiva de las artes tiene para Lull una perspectiva lingüística en la creación literaria, en la discusión teológica y también en la satisfacción de las necesidades humanas que es un capítulo muy interesante del énfasis luliano en las artes mecánicas tales como la navegación, la carpintería, el comercio o la agricultura²¹; véase el lugar que ocupan estas «ciencias mecánicas» en la división de *UtA*. Por tanto, podríamos decir que Ramon Llull reúne en su ideal de Arte, general o mayor, la distinción entre ciencias teóricas y/o especulativas, las disciplinas prácticas y las artes productivas que satisfacen necesidades humanas, tal como se muestran en *UtA*. Asimismo, tal como en ese texto, Lull denomina «ciencia» a todas estas ramificaciones de los hábitos intelectuales y lo hace también respecto al Arte.

Sobre esta distinción, pero también acerca de la equivocidad del término ciencia parece que queda en el aire el tema de la subalternación entre disciplinas. En este sentido, las artes del *quadrivium* poseen unos principios que pueden ser usados en las demostraciones de otras disciplinas respecto a objetos diversos. Es el caso de la óptica, ya que la luz es un objeto físico que puede ser descrito de

²⁰ «Sed quia ad consequendam futuram felicitatem non sufficit sola scientia intelligendi quicquid est, nisi sequatur etiam scientia agendi, quod bonum est, ideo post theoreticam sequitur practica, quae similiter dividitur in tres partes. Quarum una est scientia disponendi *conuersationem* suam cum omnibus hominibus. Cui necessaria est grammatica, poetica, rhetorica et scientia legum saecularium, in quibus est scientia regendi civitates et scientia cognoscendi iura civium, et haec dicitur politica scientia et a Tullio 'civilis ratio' vocatur», Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. L. BAUR (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV), Münster 1903, p. 15.

²¹ «Ars mecanica est scientia lucratiua manualis ad dando sustentationem corporale uita. In hac scientia, fili, sunt artifices (cat: *maestrals*), hoc est opifices, fabriferrari, fabrilignari, sutores, panifices, mercatores et alia officia his similia», Raimundus Lullus, *Doctrina puerili*, ed. J. MEDINA, ROL XXXIII, p. 405; R. IMBACH, «La pertinence anthropologique des artes mechanicae chez Lulle», in R. IMBACH, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen âge?*, Vrin, París 2013, pp. 123-146.

acuerdo a definiciones y postulados geométricos²². Esta subordinación, desde el punto de vista de Grosseteste, podría aplicarse desde los principios necesarios concebidos como causas ejemplares que podrían «descender» al conocimiento que brindan las otras disciplinas²³. Es posible constatar este descenso en el Arte luliano, así como la subalternación que la geometría opera en otras disciplinas como la arquitectura, la construcción de navíos o la astronomía.

Respecto al diálogo teológico dicha subordinación hace que las artes sermocinales o ciencias del lenguaje asuman el rol de disciplinas subalternadas que poseen, al mismo tiempo, un carácter demostrativo y una finalidad discursivo-argumental. La subordinación que ejercen los principios teológicos en otras disciplinas es más clara en la filosofía natural, puesto que Ramon Llull transcribe el catálogo aristotélico de los tratados sobre esta materia —transmitido por al-Fārābī—, así como la definición de la metafísica, su objeto y principios. Podría decirse que esta es la razón que explica por qué el Arte luliano se muestra como un modelo de filosofía primera o teología natural, siendo a la vez una herramienta demostrativa que busca elaborar razones convincentes o persuasivas.

En este sentido, siguiendo la división de las ciencias citada en *UtA*, la filosofía primera que concibe Ramon Llull podría ser un «arte/ciencia liberal/especulativo acerca las cosas divinas», lo que podría ser una paráfrasis aproximada de lo que representa el objeto del Arte luliano y sus funciones demostrativas. Sin embargo, también son artes las disciplinas meramente productivas —o artes mecánicas— que son tratadas por Llull en relación con las ciencias especulativas. Estas aportan los principios necesarios que en el caso de la geometría sirven de base para la producción material, por ejemplo para la construcción de un navío. Esta manera de tratar los principios se debe a la concepción medieval de los hábitos intelectuales y a la división de las ciencias que se plantea después de la recepción

²² «In X enim Euclidis fiunt magnitudines rationales et quodammodo numeri; propter hoc, si descendit demonstratio, aut simpliciter est idem genus subiectum in subalternante et subalternata, aut test idem quodammodo, ut quando species opposite fit in natura numeri, cum ipsa sit magnitudine rationalis, aut genus subiectum in subalternante est idem cum genere subiecto in subalternata, sicut superius est idem cum inferiori, velut accidit in geometria et perspectiva», Roberto Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Olschki, Florencia 1981, pp. 138; A. CORBINI, «Robert Kilwardby and the Aristotelian Theory of Science», in H. LAGERLUND, P. THOM, *A Companion to The Philosophy of Robert Kilwardby*, Brill, Leiden 2013, p. 206.

²³ «Cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares, et ipse sunt etiam creatrices [...] Item in luce creata, que est intelligentia, est cognitio et descriptio rerum creatarum sequentium ipsam...». Roberto Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, cit., pp. 139-140.

de los *Analytica Posteriora*. La subalternación amplía las funciones demostrativas de los principios necesarios a otras disciplinas, lo que enriquece la distinción aristotélica entre las artes productivas y el conocimiento metafísico²⁴.

Con esto parece superarse la contraposición entre los principios necesarios inherentes a las disciplinas especulativas frente a las artes productivas que, a pesar de poseer un contenido racional que guía su actividad, están —como decía Aristóteles— sometidas a la fortuna. Las artes productivas tienen la función de suplir necesidades humanas tanto en la enseñanza como en la vida material, según Hugo de San Víctor²⁵, pero esta aplicación depende de principios que en otras artes son sólo demostrativos y están dedicados a la especulación pura. Estas artes podrían denominarse «ciencias intermedias», una cuestión que Llull deja abierta. En aquellas disciplinas hay principios compartidos con otras ciencias de un grado especulativo superior, aunque sus objetos son diferentes en su género, lo que establece otros campos del conocimiento que dependen en gran medida de la relación entre la experiencia y los principios que les son comunes. Por tanto, la hipótesis de una ciencia de los principios universales que coadyuve al desenvolvimiento demostrativo del conocimiento de otras disciplinas, así como a la aplicación a una gran variedad de objetos o experiencias no es —ni mucho menos— una novedad para los maestros medievales, y tampoco lo es el hecho de que entre esas disciplinas algunas posean al mismo tiempo un carácter demostrativo, práctico o productivo.

Por esto la significación equívoca de «ciencia» como especulación, acción y producción, citada por Boecio,²⁶ significó para los medievales la posibilidad de

²⁴ «Postquam determinauit condiciones demonstrationis primas et uniuersales per diffinitionem scire existentes que sunt quod fit ex primis et ueris et immediatis etc., hic intendit condiciones specialiores que condiciones uniuersales contrahunt et magis demonstrationi appropriant, cuiusmodi sunt quod fit ex necessariis que sunt de omni et per se, uniuersalia et propria»; «Et sciendum quod non oportet rationem per omnia singularia decurrere ad sumendum uniuersale per experimentum, sed sufficit quod ratio conferat singularia ad inuicem et videat eundem effectum consequi ad illa. Statim enim similiter intelligit in omnibus esse retentis sub illo communi», D. CANNONE, *Le Notule libri Posteriorum di Robert Kilwardby nella tradizione esegetica latina medievale del XIII secolo*, 2 vols. (PhD diss., Universidad La Sapienza, Roma, 2003–2004), v. 2, ff. 124v;147r; 1.12, fol. 139r.

²⁵ Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, eds. C. MUÑOZ GAMERO, M. L. ARRIBAS, BAC Madrid 2011, p. 92.

²⁶ «Adhuc autem quando idem genus de utroque praedicatur, sed diversimode acceptum: et si scientia sit illud genus, sed cum scientia duplex est contemplativa et activa quae est prudentia vel ars: de uno autem praedicatur scientia prout est contemplativa, de altero autem prout est activa: tunc enim palam est quoniam non sunt idem quae idem esse dicuntur. Similiter autem

elaborar una relación recíproca multifuncional entre arte, ciencia y filosofía. Esta distinción, y a la vez vinculación, adquiere gran resonancia en Isidoro de Sevilla, cuya definición de filosofía incluye los términos «arte» y «disciplina»: *philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum*. Dicha definición fue transmitida después por Hugo de San Victor, Domingo Gundisalvo, Robert Kilwardby, Juan de Dacia y los tratados didascálicos del siglo XIII conocidos con el nombre de *Guías del estudiante*. Se trata de una definición que precede a la enciclopedia de las ciencias medievales —que representa las *Etimologías*— y por el cual las artes liberales pueden ser disciplinas autónomas y productivas que al mismo tiempo son parte e instrumento de la filosofía. Aquellas ciencias pueden ser intermedias cuando comparten objeto y principios, cuando se busca una aplicación particular, pero al mismo tiempo son subalternas cuando los principios de una ciencia especulativa «descienden» para mostrar el objeto, material o natural, de alguna otra disciplina.

La relación, arte-disciplina, transmitida por Isidoro de Sevilla adquiere aún más importancia si está acompañada por la definición atribuida a al-Ghazālī: «Filosofía es el conocimiento de las cosas divinas por medio de las facultades humanas»²⁷. Dichas definiciones representan, y es la hipótesis de este trabajo, las bases del proyecto luliano que conjuga, por una parte, la división medieval de las ciencias, la preponderancia de las virtudes demostrativo-argumentativas en el Arte luliano y la generalidad del conocimiento filosófico, y por otra parte, la sabiduría divina, las exigencias comunicacionales de un entorno religioso plural y la necesidad productiva de las artes mecánicas. La notoriedad de la relación *arte-filosofía-ciencia* en la tradición medieval es aún más patente si observamos los textos lulianos en los que se resalta la generalidad de la filosofía, ya que esta recoge los principios de todas las ciencias, sus objetos, sus funciones —demostrativas, prácticas y productivas.

considerandum in aliis his similibus quae dicuntur idem secundum quod possunt comparari», Boethius, *Topicorum*, cit., col. 481A.

²⁷ «Algazel autem sic diffinit ipsam: 'Philosophia est divinarum humanarumque rerum cognitio'», Isaac Israeli, «Liber de definitionibus», ed. J. T. MUCKLE, *AHDLMA*, 2 (1937) 299-340. Se encuentra en: Isidoro de Sevilla, *Etimologiae* II, 24, 9; Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum* ed. A. G. JUDY, British Academy, London 1975, II, p. 10; Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. L. BAUR, Aschendorff, Münster 1903, p. 7; Juan de Dacia, *Divisio Scientiae*, ed. A. OTTO, Gad, Copenhagen 1955, p. 6; *Accesus philosophorum*, ed. C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Vrin, Montreal/Paris 1988, p. 181. La definición es muy similar a la luliana: «Cum philosophia sit effectus primae causae et sit instrumentum et speculum, cum quo homo habeat de theologia cognitionem, idcirco conueniens est, quod inuestigemus principia philosophiae, quae cum principiis theologiae concordant», Raimundus Lullus, *Principia philosophiae*, ed. F. DOMÍNGUEZ, ROL XIX, p. 83.

Por tanto, la tradición medieval nos ofrece los suficientes *signspots* para guiarnos en la tentativa de «alcanzar la cima» del arte luliano. Me detendré en primer lugar en la exposición luliana de las artes liberales en la que a veces éstas se presentan como disciplinas demostrativas «puras» y en otras como artes aplicadas, lo que me llevará a sugerir la oscilación entre demostración, argumentación y producción. Esto se debe a la presencia de la metafísica en la división de las ciencias y al modo en que se deriva, desde el objeto de la «filosofía primera», la necesidad de unos principios del Arte luliano «compartidos» con otras disciplinas. En segundo lugar, me ocuparé del catálogo de obras aristotélicas sobre la naturaleza que aparece en la *Doctrina pueril*, y de la dependencia que ese catálogo guarda con la tradición medieval, así como el lugar que ocupa en él la filosofía primera. Para concluir sugiero que, a partir de la exposición de las artes en la obra luliana y la inclusión del catálogo de las obras aristotélicas, es plausible señalar el lugar que ocupan los principios del Arte luliano en relación a la definición de un ideal de filosofía primera en el que los principios *essendi et cognoscendi*, también son productivos en las artes mecánicas y en el desarrollo argumentativo. Esto garantiza que las variadas disposiciones de los principios del Arte aparezcan enmarcadas en un rol demostrativo/argumentativo a disposición de cualquier disciplina, bien sea la especulación pura, la aplicación productiva o la discusión teológica. Esta ductilidad sería la virtud principal del Arte que, sin embargo, está implícita en la tradición medieval de la división de las ciencias y la flexibilización de las demarcaciones entre las virtudes intelectuales descritas por Aristóteles.

1. El orden de las artes liberales en la obra luliana

Según el texto de la *Vita coetanea* el arte luliano fue la revelación de un conjunto de principios: *generalia et specifica*. Thomas le Myesier, más adelante, dirá en el *Breiviculum*, siguiendo a Llull, que estos principios son *substantialia et accidentalia*. La definición principalista del contenido del arte no es exclusiva de la revelación luliana, ya que circulaba una definición de arte —atribuida a Cicerón— en la que se afirmaba que un arte es «un conjunto de *praecepta* ordenados según una finalidad útil para la vida»²⁸. El término *praecepta* fue interpretado y asimilado al término *principia*. De un modo semejante Isidoro de

²⁸ «Tullius hoc modo eam definit ‘ars est rei cuiusque scientia usu vel traditione vel ratione percepta tendens ad usum aliquem vitae necessarium’», Diomedes, *Grammatici latini* I, ed. H. KEIL, Leipzig 1857, p. 421.

Sevilla y Hugo de San Víctor²⁹ dicen que un arte se puede aprender y enseñar, ya que posee un conjunto de «reglas» que sirven de guía en el conocimiento. Los traductores toledanos del *De ortu scientiarum* de al-Fārābī usaron para el término árabe «regla» el latino *canon* en los pasajes que indican el modo en que una disciplina o –un arte– posee las normas que identifican la manera en que opera para alcanzar un cierto conocimiento. En el caso luliano no es fácil encontrar, además de la necesidad, otras de las condiciones que Aristóteles atribuye a los principios demostrativos, por ejemplo la inmediatez, la indemostrabilidad o la relación que tienen con la inducción, lo que se expone en los *Analytica posteriora*.

Los principios lulianos están más cerca de la concepción de arte como un conjunto de reglas, lo que en la tradición medieval contrasta con la perspectiva expuesta por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y que Thomas Le Myesier recoge. En esta se afirma que toda acción productiva es guiada por un contenido racional (*ars est recta ratio factibilium*), pero no se precisa a qué tipo de contenido se refiere. Dicha definición de arte implicaba un aspecto intelectual (*ratio*) ligado de manera contingente a una circunstancia y otro aspecto práctico-productivo (*factum*). Sin embargo, la tradición medieval omite el escepticismo aristotélico frente a las artes productivas que aparecen vinculadas al azar en la *Ética a Nicómaco*. Si se compara la definición aristotélica, la estoico-latina y la que ofrece Lull en la *Doctrina pueril*, vemos que la última alude a un cierto «conocimiento» pero no lo caracteriza con el término «principio» o «regla». Esto hace que la definición de *ars* ofrecida por Lull sea una especie de síntesis:

Et distinguit inter artem et scientiam sicut in sexto Ethicorum, ubi dicitur, quod ars est recta ratio factibilium ³⁰	Ars est ordinatio et constitutio cognoscendi finem, cuius homo uult habere cognitionem ³¹	Ars est collectio multorum preceptorum ad unum finem tendentium ³²
--	--	---

²⁹ «Ars vero dicta est, quod artis praeceptis regulisque consistat», Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, I, I, c. 1; Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, cit. p. 56.

³⁰ Thomas Migerius, *Breuiulum seu Electorium paruum*, ed. Ch. LOHR et al. (Supplementum Lullianum I), Brepols, Turnhout p. 180; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit., 40a 5-10; Ver además la definición del florilegio: «Ars est recta ratio factibilium», *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, cit., p. 240.

³¹ Raimundus Lullus, *De doctrina puerili*, cit., p. 361.

³² Juan de Dacia, *Divisio scientiae*, cit., p. 9.

En el caso del Arte luliano esta supuesta ambigüedad es muy importante dado que suponemos que el Arte está concebido para exaltar los hábitos demostrativos, y por lo tanto es factible que la formulación del proyecto luliano fuese posible gracias a que la tradición medieval omitió la rigidez de la demarcación aristotélica entre la ciencia demostrativa y la producción contingente de las artes. Es plausible que Llull conociera los términos *praecepta-principia* que responden desde la perspectiva estoica a un carácter operativo o procedimental, pero no explícitamente vinculado con los principios necesarios de los que procede deductivamente una demostración. Dicha concepción es similar a la idea que proviene de Isidoro de Sevilla, y transmitida por Gundisalvo, en la que un arte se practica y enseña porque posee un conjunto de reglas operativas.

El principalismo del arte luliano depende de unas «reglas» que consiguieron, sin embargo, vincularse con la ciencia demostrativa aristotélica. Este es un aspecto que resulta interesante, dado que Ramon Llull supera con esto la demarcación entre arte y ciencia. Sin duda, este fue un largo proceso que empezó en la antigüedad tardía y se consumó con el enciclopedismo de Isidoro de Sevilla. En las *Etimologías* no se alude a principios en relación con las artes, pero se habla de las reglas y el conocimiento que aporta cada una de las disciplinas que están indefectiblemente ligadas a la filosofía. Por esto se lee que esta es «el arte de las artes» (*ars artium*). La misma generalidad se atribuye a los principios *substantialia et accidentalia* de la filosofía primera en el texto de al-Fārābī, y en la versión latina de Gundisalvo, y se consideran como puntos de partida para todas las demás disciplinas:

Substantiam autem non apprehendit nisi ratio, mediante accidente inter hanc et illam. Ratio enim novit quia colori subest coloratum et voci auditum; similiter in reliquis sensibus. Sed quomodo ortae sunt omnes scientiae ex substantia et accidente, et quomodo coeperunt esse per illa, demonstrabo³³.

No sucede lo mismo en la versión de Gerardo de Cremona, en la que el término latino (*canon*) que traduce al árabe regla sustituye a los principios sustanciales y accidentales de la filosofía primera. De este modo las reglas son las que determinan el desenvolvimiento, contenido y aprendizaje de las artes:

Et secundum est scientiam canonum illarum dictionum. Et canones quidem in omni arte, sunt orationes universales, scilicet aggregative, in unaquaque quarum continentur res plures de

³³ Al-Fārābī, *Liber Alfarabii de ortu scientiarum*, trad. Dominicus Gundissalinus, cit., p. 17.

illis quas ars illa comprehendit [...] ut per eas [orationes universales = canones] fiat facile scire quod hec ars comprehendit, et servare illud. Et res quidem singulares plures non fiunt artes aut in artibus, nisi quia comprehenduntur in canonibus advenientibus in anima hominis secundum ordinem notum. Et illud est, sicut scriptura, et medicina, et agricultura, et architectura, et alie artium, active sint sive speculative³⁴.

En esta versión, mucho más fiel al texto farabiano, las reglas de un arte son «enunciados generales» que recogen la multiplicidad de contenidos y que nos permiten conocer de qué arte se trata, así como la forma de aprenderlo y aplicarlo. La diferencia es que esos enunciados se aplican a toda arte o ciencia, sea especulativa, productiva (*architectura*) o práctica (*agricultura*). Es posible que con este pasaje, traducido por Gerardo de Cremona, se haya dado por resuelta la demarcación aristotélica entre ciencias demostrativas y artes productivas. En este sentido al-Fārābī está más cerca de la tradición medieval de las *Etimologías*, en la que las «reglas» también son enunciados que se transmiten en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

Los principios del Arte luliano también son de alguna forma esos «enunciados generales» que por una parte no siguen las normas de la gramática de una lengua natural, y que se configuran según el particular orden que genera la combinación simbólica generada en las figuras lulianas, y que por otra parte son enunciados *substantialia et accidentalia*. En este sentido, los principios del arte apuntan hacia los principios de la filosofía primera, pero también hacia las reglas o «enunciados generales» (*canonibus*) por los que se conoce y enseña cualquier arte. Esto hace que en el Arte luliano se encuentre en las definiciones de las artes liberales una referencia a los «enunciados generales» que circulaban en la tradición medieval en contraposición a los principios *substantialia et accidentalia* del Arte general, que disponen el orden y la estructura de las demás disciplinas.

Lo anterior se manifiesta en la obra luliana por medio de tres listados en los que se reúnen las definiciones y distinciones de las artes liberales: *Doctrina pueril*, *Arbor scientiae* y *Ars generalis*. En las dos últimas obras, junto a los enunciados generales de cada una de las artes, se hallan los principios del Arte, los cuales se aplican a las ciencias que seguían después de la formación propedéutica en artes liberales: *Quatuor libri principiorum (philosophiae, jure, medicinae, theologiae)*³⁵, a los que les acompañan tratados específicos dedicados a un arte

³⁴ Al-Fārābī, *De scientiis (Iḥṣā' al-'ulūm)*, trad. Gerardus Cremonensis, cit., p. 105.

³⁵ Raimundus Lullus, *Quatuor Libri Principiorum*, ed. M. A. SÁNCHEZ MANZANO, ROL XXXI.

o disciplina en particular: *Logica nova*, *Rethorica nova*, *Astronomia nova*, *Nova Geometria* y *Physica nova*. Existen otros listados en los que aparecen mezcladas artes y disciplinas, como en *De modo naturali intelligendi*.

En trabajos anteriores³⁶ he comparado las definiciones lulianas con las recibidas por la tradición, de modo que se ha logrado demostrar que uno de los recursos de Ramon Llull podría situarse en el *De partibus philosophiae*, que tuvo gran difusión en el siglo XIII gracias a las *Guías del estudiante* y las *Introducciones a la filosofía*, lo que se puede verificar en la división de las ciencias del *UtA*. Si se comparan los listados lulianos (ver cuadro 1) con los de sus predecesores, la traducción farabiana de Gundisalvo junto con el *De partibus philosophiae* y la división de las ciencias de *UtA*, es posible observar la dependencia de Ramon Llull de la tradición medieval por el uso que da a los principios *substantialia et accidentalia* y a los «enunciados generales» de cada arte en particular. Incluso es posible arriesgar la hipótesis de que la dependencia de los primeros hacia los segundos estaba ya formulada por la tradición, ya que en el orden del conocimiento la filosofía primera o ciencia divina establece un orden del que dependen las demás artes. Esto puede apreciarse mejor si nos detenemos en el lugar que ocupan los principios *substantialia et accidentalia* en la exposición luliana de la filosofía natural, y el recurso al catálogo de obras aristotélicas que Ramon Llull incluye en la *Doctrina pueril*.

2. El «catálogo» aristotélico de obras sobre filosofía natural

Es legítimo preguntarse si la división medieval de las ciencias depende más del catálogo de obras aristotélico que de una reflexión respecto a los principios, los modos de la demostración y el acceso al conocimiento de cada una de las disciplinas. Esta cuestión se aplica especialmente cuando se trata de la filosofía natural en la que la distinción de las ciencias depende del catálogo de obras aristotélico incluido por al-Fārābī en el *Ihṣā' al-'ulūm* y que fue transmitido en las traducciones de Gundisalvo y Gerardo de Cremona (ver cuadro 1). La lista de obras cambia en el orden en el que estas son citadas y también en algunos títulos, pero básicamente se trata del mismo catálogo que Ramon Llull transcribe en la *Doctrina pueril*, atribuyendo estas obras explícitamente al *Filósofo*. Interesa

³⁶ J. HIGUERA, «La pluralidad de sentidos del término *ars: scientia-philosophia-sapientia*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31/2 (2014) 323-245.

observar en este catálogo la referencia explícita a la metafísica como una disciplina en la que «totes les coses qui són communes a les altres ciències»³⁷.

Esto recuerda el modo en que Gundisalvo, en su traducción de al-Fārābī empieza la exposición sobre las ciencias a partir del conocimiento de los principios de la filosofía primera, sustancia-accidente, lo que determina el orden de las demás disciplinas. De un modo semejante se repite cuando introduce, en relación a la filosofía natural, la denominada *scientia divina*, por la cual todas las demás ciencias están ordenadas (*unde ortae sunt omnes aliae scientiae*). En la traducción de Gerardo de Cremona, además de incluir el modo en que la filosofía primera ordena los principios de las demás ciencias especulativas, aunque no de todas las ciencias, se afirma también que esta disciplina estudia los entes y su existencia, así como a los entes desprovistos de carácter material. Si lo comparamos con el texto luliano es posible hallar algunas semejanzas:

<p>Et totus in libro suo De metaphysicis. Et scientia quidem divina dividitur in tres partes. Pars prima inquit de existentibus et rebus que accidunt eis per hoc quod sunt existentia. Et secunda inquit de principiis demonstrationum in scientiis speculativis particularibus. Et sunt ille que omnis scientia earum singularia facit per considerationem in esse proprio, sicut dialectica et geometria, et aritmetica [...] Et in parte tertia inquit existentibus quae non sunt corpora neque in corporibus³⁸.</p>	<p>En lo llibre de Metafísica entén lo filosof a manifestar totes les coses qui són communes a les altres ciències i trata de les primeres coses a qui es convé esser, ço es, les substàncies espirituals, manifestan llur orde e llur natura e llur esser; i açà fa per ço que pusca venir a atrobar una primera substància espiritual, eternal, infinida, complida, qui sia primera causa e fi de totes coses³⁹.</p>
---	---

Esta definición de metafísica la repetirá Ramon Llull en otros lugares de su obra, pero atribuyéndola a la filosofía en general. En esos lugares se refiere al estudio de las causas primeras y de los entes en general, así como al acceso al conocimiento de las demás ciencias que adquiere el intelecto habituado a lo universal⁴⁰. Esta manera de tratar a la filosofía usando los mismos términos con los que se define la metafísica, se aplica también a la definición de Arte:

[...] quaelibet scientia habet sua principia propria, et diuersa a principiis aliarum scientiarum, idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes

³⁷ Raimundus Lullus, *De doctrina puerili* cit., pp. 370-390.

³⁸ Al-Fārābī, *De scientiis (Ihṣā' al-'ulūm)*, trad. Gerardus Cremonensis, cit., p. 110.

³⁹ Raimundus Lullus, *De doctrina puerili*, cit., pp. 370-390.

scientias. Et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in uniuersali. Ratio huius est, ut cum ipsis principiis alia principia subalternata sint et ordinata, et etiam regulata, ut intellectus in ipsis scientiis quiescat per uerum intelligere, et ab opinionibus erroneis sit remotus et prolongatus. Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae faciliter acquiri⁴¹.

Esta explicación que parecería exclusiva del Arte luliano es, por el contrario, uno de los modos en que la tradición medieval caracteriza a la filosofía primera. De la *scientia diuina* parten los principios de otras ciencias que no son demostrables por sí mismos⁴². El énfasis medieval en la disciplina que va más allá de lo físico proviene de Aristóteles, aunque en la distinción boeciana consignada en el *De Trinitate* hallamos los argumentos que completan el modelo medieval de la división de las ciencias. Las disciplinas especulativas se encuentran encabezadas por el estudio de los entes espirituales desprovistos de materia y movimiento, al que le se siguen las disciplinas que tratan de manera abstracta a los entes desprovistos de materia, pero no de cambio y, por último, están las que se encargan de los entes que afectan a los sentidos y que están provistos de cuerpo y movimiento. Los seres inmateriales son el grupo de entes tratados por la filosofía primera, pero también por la ciencia divina y en este caso por el Arte. El problema a solucionar en el Arte luliano es cómo diferenciarse de la filosofía primera sin perder los principios que la tradición medieval le entregó a Llull para adjudicárselos al Arte. En este proceso de asimilación tiene gran importancia la enciclopedia isidoriana y el ciclo de enseñanza del *Didascalicon*. En estos tratados la filosofía es definida como el conocimiento de la causa primera de acuerdo con las facultades humanas, y una de ellas, quizá la más relevante, es el ejercicio demostrativo. Por esto en la definición de Arte Llull busca que los principios de las ciencias particulares hallen un vínculo deductivo y argumentativo con los principios más generales, lo que le permite enunciar la principal virtud del Arte: la demostración.

Esta vuelta de tuerca que Ramon Llull aplica al hábito intelectual de la ciencia, antes diferenciado de las artes productivas —en el libro VI de la *Ética*—, es el

⁴⁰ «Idoneum est enim, cum ens sit uniuersalissimum, eius proprietates et condiciones cum principiis Artis generalis et regulis inuestigare. Hac autem cognitione de ente habita potens erit intellectus aliorum habere cognitionem. Intellectus enim uniuersalium habituatus faciliter ad particularia condendit, quamquam e conuerso non possit. Quoniam autem prolixitate intellectus fastidit non est promptus speculari, istam idcirco scientiam compendiose trademus», Raimundus Lullus, *Metaphysica nova et compendiosa*, ed. H. RIEDLINGER, ROL VI, p. 215.

⁴¹ Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima*, ed. A. MADRE, ROL XIV, p. 310.

⁴² Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, cit., p. 83

resultado de la recepción del texto farabiano y boeciano, en los que se observa la gradación de las ciencias derivada desde la filosofía primera o ciencia divina, mientras que las demás disciplinas pasan a ocupar el lugar del conocimiento abstracto, el uso del lenguaje y el estudio ingenioso de la naturaleza⁴³.

3. Conclusión (La teoría luliana de la demostración)

Respecto al modo en que el principalismo luliano conlleva un arte de la demostración se propone una alternativa a la hipótesis de Josep Ruiz Simon⁴⁴. Según esta interpretación la *subalternatio* —que el autor citado trata desde la recepción tomista de los *Analytica posteriora*— es una forma de explicar la reducción que operan los principios del Arte luliano respecto a los de otras disciplinas, como los principios metafísicos o los de la filosofía natural. Sin embargo, no queda muy claro cómo opera esta reducción en las artes liberales y mecánicas. Desde esta posición la *subalternatio* implica que la condición teológica de los principios revelados es razón suficiente para hacer que otros principios no-revelados se deduzcan de ellos como si se tratara de una demostración geométrica. Esta deducción se opera básicamente por la relación particular-universal, en la que los principios de otras disciplinas son meras instancias o casos que se remiten a los principios revelados de orden superior.

La cuestión a tratar es hasta qué punto pueden considerarse de este modo los principios del Arte luliano, si más arriba se ha visto que estos son *substantialia et accidentalia*. Por tanto, estos son compartidos por la metafísica, la filosofía natural y el resto de la artes, tal como aparece en las versiones latinas de al-Fārābī. Es posible que la denominación *subalternatio* no sólo implique la reducción de unos principios a otros por la relación universal-particular o el descenso de los primeros hacia los últimos, sino también la posibilidad de establecer relaciones entre las disciplinas en razón del objeto de estudio, el modo de aproximarse a

⁴³ Buenaventura sigue la distinción platónica «Veritas rerum est divisio entis et esse (causa essendi), veritas sermonum est adequatio vocis et intellectus (ratio Intelligendi), veritas morum est rectitudo vivendi (ordo vivendi). Et istae sunt tres partes philosophiae, quas philosophi non invenerunt...», Bonaventurae, *Collationes in Hexaëmeron* (Opera omnia V), Ad Claras Aquas, Roma 1882, p. 349.

⁴⁴ «El Doctor Il.luminat fa de totes les ciències ciències subordinades, subalternades, a l'Art, ciències que usen com a principis el que aquesta Art demostra», RUIZ SIMON, *L'Art de Ramon*, cit., p. 83.

él y el grado de autonomía que una disciplina tiene frente a otra. Por ejemplo, Ramon Llull suele citar el uso de la geometría en la arquitectura, la construcción de navíos y la carpintería:

Et in isto passu cognoscit intellectus, per quem modum de geometria facit scientiam, mensurando cum hoc, quod est extra sensum. In quo sensu datur experientia; sicut carpentator, qui mensurat ita magnam archam in mente sua, quanta ipsa est in ligno in potentia. De quo ligno ipse carpentator actu ita magnam archam deducit, quantam mensuravit in potentia in praedicto ligno⁴⁵.

Esta es la forma en la que un arte mecánico, como la carpintería, opera con los principios de una disciplina de orden superior como la geometría. En este caso la magnitud continua de un material como la madera es una medida que posee en potencia, y que puede describirse según la categoría cantidad⁴⁶. En este caso el objeto de estas disciplinas es material, aunque sus principios pertenecen a una disciplina especulativa como la geometría, y su finalidad práctica es evidente. ¿Cómo opera aquí la *subalternatio* entre teología y artes liberales y/o mecánicas? Al parecer no resulta plausible un modelo reduccionista, dado que la división medieval de las ciencias, como se ha visto, es mucho más dinámica y flexible de lo que pudiera pensarse. De modo que el Arte luliano recibe esta forma de organizar el conocimiento, dependiendo de los casos en los que una determinada operación debe guiarse por uno u otro conjunto de principios.

De esta manera no se emplea igual la *subalternatio* en una discusión teológica que en la construcción de un navío, ya que en el segundo ejemplo hay una serie de problemas técnicos más cercanos a la calidad del material, la experiencia y la destreza práctica en el uso de un instrumento —como el cuadrante— que al conocimiento de un conjunto revelado de principios teológicos. Como puede observarse en las exposiciones lulianas sobre las artes liberales o mecánicas hay tal grado de autonomía, de los objetos de estudio y los modos de conocimiento, que es poco plausible pensar que las dignidades divinas participen directamente en una operación productiva específica. Otra cosa sucede con la filosofía natural y la descripción de la composición elemental de los entes, dada la importancia de la relación operativa entre la causa primera y la creación. Por

⁴⁵ Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima*, cit., p. 108.

⁴⁶ «Vnde, sicut sanitas est principium medicinae, sic quantitates continuae et reales supra existentes sunt principia quantitatum artificialium abstractarum ex materia, de quibus geometricus mensurat res mensurabiles secundum suam artem», Ibid.

tanto, hace falta describir el modo en que la división de las ciencias medieval afecta al Arte luliano como herramienta productiva y práctica, ya que en el caso de la persuasión argumentativa las razones necesarias proporcionan un acceso dialéctico a los contenidos teológicos. En cambio cuando estos principios son *substantialia et accidentalia* —los que Ramon Llull también supone revelados— el comportamiento del Arte luliano en relación a otras disciplinas puede verse modificado por el ejercicio productivo de las artes.

Por esto, se propone a manera de conclusión observar en el alfabeto del Arte luliano un esquema de la división de las ciencias semejante al que se ha citado antes en *Uta*. Mantengo aquí las denominaciones de esta división de las ciencias para mostrar de manera más específica el objeto de estudio en cada rango de principios⁴⁷:

TABULA ARTIS BREVIS.

	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.	I.	K.	
1	Absoluta.	Bonitas	Magnitudo.	Eternitas. seu Duratio.	Potestas.	Sapientia.	Voluntas.	Virtus.	Veritas.	Gloria.
2	Relata.	Differentia.	Concordantia.	Contrarietas.	Principium.	Medium.	Finis.	Maioritas.	Equalitas.	Minoritas.
3	Subiecta.	Deus.	Angelus.	Calum.	Homo.	Imaginativa.	Sensitiva.	Vegetativa.	Elementativa.	Instrumentativa.
4	Virtutes.	Iustitia.	Prudentia.	Fortitudo.	Temperantia.	Fides.	Spes.	Charitas.	Patientia.	Pietas.
	Vitia.	Avaritia.	Gula.	Luxuria.	Superbia.	Aecidia.	Invidia.	Ira.	Mendacium.	Incontinentia.

ALPHABETVM Artís Gen.

1. Effentia
2. Virtus.
3. Fei fiplo.

Fig. 2

- 1.) *Scientia-liberalis-speculativa-de rebus-divina*; 2.) *Scientia-liberalis-speculativa-de signilógica*; 3.) *Scientia-liberalis-speculativa-de rebus-naturalis*; 4.) *Scientia-liberalis-practica (monastica-politica)*; 5.) *Mathematica*; 6.) *Scientia-mechanica*; 7.) *Astronomia*.

Las artes mecánicas (*scientia-mechanica*) podrían asignarse a la *instrumentativa* (K), en la que se hallan ejemplos productivos en los que se describe un uso de herramientas y la transformación material. Las artes del *quadrivium*

⁴⁷ Raimundus Lullus, *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci*, (Opera parva, I), Pere Antoni Capó, Mallorca 1744, f. 52.

podrían ubicarse en la cantidad (*quantum*) y la imaginación (*imaginativa*), que corresponde a (F), mientras que la astronomía estaría en el cielo (*caelum*) bajo la letra (E). Respecto a las demás artes del *trivium*, retórica y gramática, podrían ser dos disciplinas que estén localizadas de manera general en el mismo rango de la lógica, por ser ciencias del lenguaje o de los signos. En este sentido Ramon Llull sigue el modelo de la división de las ciencias por el estudio de las cosas (divinas, naturales y abstractas), los signos (ciencias del lenguaje) y la acción (práctica y productiva). Este modelo, reivindicado por Buenaventura⁴⁸, tiene como uno de sus objetivos la reducción de las artes por la teología, de modo que la citada *subalternatio* aplicada al Arte no es más que una forma de obviar la primacía que para los medievales tenía la sabiduría divina frente a la actividad filosófica. Sin embargo, esta perspectiva ya está inscrita como finalidad del conocimiento especulativo, lo que en el caso de Ramon Llull corresponde a los principios *substantialia et accidentalia*. El origen revelado de estos principios cambia poco el modo en que el Arte luliano asimila la división aristotélica de los hábitos intelectuales que la tradición medieval reelabora por medio de la lectura boeciana de los *Tópicos*, la definición de filosofía de las *Etimologías*, así como la introducción farabiana del catálogo de obras aristotélicas sobre la naturaleza y la metafísica tratada por los traductores latinos bajo la denominación de *scientia diuina*. El Arte luliano es un ejemplo del modo en que estos elementos encuentran una síntesis que no depende completamente de una *subalternatio*, ya que cada una de las artes comparte los principios de otras disciplinas de acuerdo al objeto de conocimiento, los modos de acceso que le son propios y la producción que le corresponde. Por tanto, el arte luliano subalterna a las demás artes, pero también comparte sus principios necesarios y otorga cierta autonomía a cada una de las disciplinas.

⁴⁸ Ver n. 40.

<p>Et dividitur scientia naturalis in octo partes magnas...</p> <p>De auditu naturali Celi et mundi Generatione et corruptione Impressionum superiorum Mineralium Plantarum Animalium Anime Librorum naturalium</p> <p>De metaphysicis</p> <p>... dividitur in tres partes... inquit de existentibus et rebus... de principiis demonstrationum in scientiis speculativis particularibus... existentibus quae non sunt corpora neque in corporibus</p> <p>Al-Fārābī, <i>De scientiis (Ihṣā' al-'ulūm)</i>, trad. Gerardus Cremonensis, cit., pp. 100-106.</p>	<p>Aristoteles in VI libro <i>Metaphysicae</i> sic concludit: Modi igitur philosophiae essentialis sunt tres: naturalis, mathematicus et diuinus</p> <p>Divisio naturalis scientiae</p> <p>Scientiam enim dividi debet secundum divisionem rei de qua est</p> <p>Physicorum De caelo et mundo De generatione De anima Meteorum Vegetalium et Animalium De sensu et sensato, De somno et uigilia, De morte et uita</p> <p>Robert Killwardby <i>De ortu scientiarum</i>, ed. A. Judy, pp. 23-25.</p>	<p>Veritas rerum est divisio entis et esse (causa essendi), veritas sermonum est adequatio vocis et intellectus (ratio Intelligendi), veritas morum est rectitudo vivendi (ordo uiuendi). Et istae sunt tres partes philosophiae, quas philosophi non invenerunt...</p> <p>Philosophus enim considerat omnia per motum; considerat enim de motu, de principiis motus et causis; et locus et tempus...</p> <p>De caelo et mundo Meteorum De generatione et corruptione De uegetabilibus De animalibus De anima De sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de spiritu et anima, de somno et uigilia, de morte et uita</p> <p>Bonaventurae, <i>Collationes in Hexaëmeron</i> (Opera omnia V), Roma Ad Claras Aquas, 1882, p. 352.</p>	<p>...teologia se convé a la filosofia, qui és ciencia natural qui per necesàries raons demonstra Déu i ses obres.</p> <p>En lo llibre de <i>Metafísica</i> entén lo filosof a manifestar totes les coses qui són communes a les altres ciències s i trata de les primeres coses a qui es convé esser, ço es, les substàncies espirituals, manifestan llur orde e llur natura e llur esser; i açà fa per ço que pusca venir a atrobar una primera substància espiritual, eternal, infinida, complida, qui sia primera causa e fi de totes coses.</p> <p>Fisica Del cel i del mon serca De g[en]eració e de corrupció Metaerorum D'anima racional De dormir e de vetllar De sintent e sentit Dels animals De les plantes e les herbes De medicina De les arts mecàniques</p> <p>Raimundus Llullus, <i>De doctrina puerili</i>, cit., pp. 378-389.</p>
--	---	--	---

Cuadro 1

Celia López Alcalde*

Anatomy and Cognition in Ramon Llull

Abstract

In response to the anatomical descriptions provided in the work on the soul composed by Ramon Llull, namely, the *New Book concerning the Rational Soul*, this paper will delve into the history of anatomy in order to determine precisely what role seems to have been performed by such descriptions within the medieval *scientia de anima*. Analysis of this kind enables one to arrive at an understanding of a doctrine which is relatively unitary as regards the brain's anatomy, this latter, in line with Galenic theory, being conceived as the highest organ. Starting out from this doctrinal context, we intend to indicate the specificity of Llull's own doctrine and to explain such specificity in terms of its correlation with his theories of knowledge and of man.

Keywords: History of anatomy; Ramon Llull; internal senses; Galenism.

Ancient and Medieval authors: Ramon Llull; Aristotle; Galen; Avicenna; Descartes.

Anatomia e cognição em Ramon Llull

Resumo

A partir da descrição anatómica presente no livro sobre a alma composto por Raimundo Lúlio, nomeadamente o *Novo livro da alma racional*, este artigo irá mergulhar esquematicamente na história da anatomia para determinar o papel destas descrições na ciência da alma medieval. Esta análise

* Post doc FCT researcher at the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto; Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto (Portugal); Email: Celialopez@letras.up.pt. This work is part of the project «The Early Latin Reception of Aristotle's *De anima*. Critical Edition and Systematic Study of the Psychological Works attributed to Petrus Hispanus», SFRH/BPD/95373/2013, within the research group «Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity» of the Institute of Philosophy of the University of Porto, with funding from the Fundação para a Ciência e a Tecnologia. I gratefully acknowledge the invaluable collaboration of Robert D. Hughes in this article, and the suggestions from Alexander Fidora.

permite compreender uma doutrina relativamente unitária da anatomia do cérebro, concebido como o órgão mais elevado desde a teoria de Galeno. A partir deste contexto teórico, tentamos analisar as diferenças apresentadas no texto de Lúlio e explicá-las a partir da sua teoria do conhecimento e do homem.

Palavras-chave: História da anatomia; sentidos internos, galenismo; alma.

Autores antigos e medievais: Raimundo Lúlio; Galeno; Avicena; Aristóteles; Descartes.

1. Introduction

The Aristotelian corpus deals with an appreciable variety of areas of investigation, areas which, from the point of view of contemporary knowledge, have become visibly subject to specialisation. His work *On the Soul* raises a different set of difficulties, which point directly to the question of philosophical inquiry concerning the mind-body relation. The determination of the soul's essential functions and of how the activities thereof might be performed, the relationship between the soul and its parts, as well as between the soul and the body, are all subjects addressed, commonly and at length, during the Middle ages. They are considered from a range of perspectives, since they bear relation not only to biology, the psychology of the emotions and cognition, but also to theology, in the latter case, at least, on the assumption that the rational soul be conceived as the immortal and divine part of the soul-body composite, known as the human being.

The nature of the soul-body relation is difficult to conceive of for the reason that evidence points to the existence of a bi-directional causality. Thoughts produced by our rational powers are capable of arousing actions within the body. The body in turn, however, plays a fundamental role in our thoughts, and in our ways of seeing the world, as well as in our personality. Neurology is becoming increasingly precise when it comes to localising in physical terms functions classically attributed to the soul. It is clear to us that certain brain injuries can provoke major changes in personality, and even the dissolution thereof.

In this sense, Aristotle's conception of the soul does not contradict the facts, at least where his doctrine falls within the framework of an analysis of natural entities: the soul is form of the animated body. Thus the body constitutes the substrate of the soul, and in the absence of the former the soul cannot exist.

2. Ancient anatomy and Arabic developments

Ancient studies on the body and the functions thereof form the basis of natural science and the discipline of medicine during the Middle ages¹, not only within the Aristotelian corpus but also in the writings of other relevant Greek thinkers. In fact, despite the wide influence of that corpus and the doctrines therein, medieval anatomy was shaped by the medical approach embodied by Hippocrates, Herophilus of Chalcedon – considered to be the father of anatomy and the instigator of experimental method in medicine – and Galen, an approach which conceived the brain, rather than the heart, as Aristotle had stated², to be the part of the body in which were to be found any coordinatory activities³. Nemesius of Emesa followed in Galen's footsteps by proposing a ventricular doctrine, according to which it was the ventricles of the brain which housed the higher activities of the mind⁴.

¹ «Les rapports entre biologie et médecine sont un thème de recherche récurrent et controversé de l'histoire et la philosophie de la médecine. Le statut particulier de la médecine, entre science, pratique et morale, est au cœur de la controverse». Chr. SINDING, «Biologie et médecine», in D. LECOURT (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Presses Universitaires de France, Paris 2004, p. 164. Vd., among others, A. TAVARES DE SOUSA, *Curso de história da medicina. Das origens aos fins do século XVI*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 21996.

² Cfr. Aristotle, *De partibus animalium* III, 4, 665b-667a 22-34.

³ «In fact, Galen understands the parts of the soul as principles or sources (*archai*) of the physic and physiological activities. He makes use of this idea especially in the case of the ruling part of the soul, which he locates, following the Alexandrians, in the brain: 'where the source of the nerves is to be found, there too is found the ruling part of the soul' (*On the doctrines of Hippocrates and Plato* V 588 = 428, 24-5 De Lacy)», R. J. HANKINSON, *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 268. Galen, *De symptomatum differentiis*, in *Opera omnia*, ed. C. G. KÜHN, vol. 7, section VII, pp. 55-56.

⁴ «In short, although Galen believed the pneuma to be intimately involved with psychological functioning and although he believed much of the pneuma to be in the ventricles, nowhere did he localize different mental faculties in different ventricles». Chr. D. GREEN, «Where did the ventricular localization of mental faculties come from?», *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 39/2 (2003) 131-142, here p. 136. In this article, Christopher Green denies Galen as the father of the ventricular doctrine, which is generally attributed to him (Cfr. J. ROCCA, «Anatomy» in *The Cambridge Companion to Galen*, cit., 249-254). Nemesius' doctrine conceived the *spiritus* as the mediator between soul and body, and this *pneuma* or *spiritus* will have central importance for discussions regarding the union of the soul with the body. According to Augustine, the *spiritus* is related to the cognitive functions that lie beyond the internal senses, whereas in Avicennian texts, the *spiritus* appears to be mostly corporeal. C. DI MARTINO, *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2008, pp. 140-143. The ontology of the spirit would be widely discussed during the thirteenth century, within the context of debate

It is well-known that, during the Middle Ages, the tradition of Arabic commentators—commentators, principally, of the texts of Aristotle—brought about a greater level of sophistication as regards the general understanding of «science». Where anatomy and medicine were concerned, Arabic tradition was profoundly influenced by Galenic doctrines, a fact which facilitated the development of a theorisation of the internal senses by Arabic philosophers⁵. These senses, whose powers were not always susceptible to delimitation or definition, had a common feature, however, namely, that the organ to which they were all attributed was located in the head⁶.

Thus, the *De differentia anime et spiritus*⁷ by Qusta Ibn Luqa (9th century), reveals this same Galenic source⁸. In agreement with this tradition, sense and phantasy are located within the frontal ventricles. The intellect lies behind this, situated, as it is, in the middle, while memory is located in the posterior ventricle⁹.

surrounding the plurality of forms, cfr. J. WILCOX, «On the Difference between the Spirit and the Soul», in G. FEDERINI VESCOVINI, V. SORGE, F. VESCOVINI (eds.), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 67-75.

5 «Si la médecine arabe n'est pas seulement héritage, nous y reviendrons, elle ne s'inscrit pas moins dans une longue tradition, qui, remontant à la Grèce classique, connut des inflexions à l'époque hellénistique et se poursuivit aux siècles suivants». D. JACQUART, F. MICHEAU, *La médecine arabe et l'occident médiévale*, Editions Maisonneuve et Larose, Paris 1996, p. 20; cfr. ibidem pp. 32-45; A. COURBAN, «Médecine arabe» (pp. 82-87) and J. PIGEAUD, «Galénisme» (pp. 509-514), in D. LECOURT (dir), *Dictionnaire de la pensée médicale*, cit. Cfr. AS well H. A. WOLFSON, «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», *The Harvard Theological Review*, 28/2 (1935) 69-133.

6 «The doctrine of the internal senses also drew upon later Greek developments in physiology stemming from the physician Galen. Like the external senses, the internal senses require a bodily organ to perform their operations, usually identified as the brain, following Galen, or less frequently the heart, following Aristotle». D. L. BLACK, «Psychology: Soul and Intellect», in P. ADAMSON, R. C. TAYLOR, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 313. H. A. WOLFSON, «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew...», cit., p. 70 and note 10.

7 Latin edition by J. C. WILCOX, *The Transmission and Influence of Qusta Ibn Luqa's «On the Difference Between Spirit and the Soul»*, Ph.D. thesis, City University of New York 1985.

8 WILCOX, *The Transmission and Influence*, cit., pp. 50 and ff.

9 «Probatur ergo per hoc quod diximus certissime, quod ille spiritus qui est in anterioribus ventriculis operatur sensus, idest visum, auditum, gustum, odoratum et tactum, et cum his operatur athagil, quam greci vocant fantasiam, et quod spiritus qui est in ventriculo medio operatur cogitationem et cognitionem atque providentiam; et spiritus qui est in posteriori ventriculo operatur motum et memoriam». WILCOX, *The Transmission and Influence*, cit., p. 165. Cfr. eadem, «On the Difference...», cit., pp. 55-77. Qusta Ibn Luqa is influenced principally by Nemesius and John of Damascus, cfr. ibidem, pp. 64-67.

This work, included in the curriculum of the Parisian Faculty of Arts together with the *corpus aristotelicum*, had a very notable influence upon authors such as Gundissalinus and Albert the Great, among others¹⁰.

Within this Arabic tradition, and until the Renaissance, the *Canon* of Avicenna, translated by Gerard of Cremona in the second half of the twelfth century, became the most influential medical work to affect Latin milieux¹¹. In his inquiries concerning the soul (*Liber de anima*), Avicenna establishes a topology of the brain to which, in line with medical theory, he assigns the various internal functions thereof. According to this work, the «anterior pars cerebri» houses the faculties of sense and the powers of the imagination; the estimative faculty is located in the middle, while memory and reminiscence reside within the posterior part of the brain¹². The *Canon* reveals a strong influence from the thinking of Galen and Nemesius, and Avicenna's own description of the brain's topology, included in his work on the soul, fits into the same doctrinal framework as theirs¹³. Avicenna related each internal function to a different level of increasing abstraction, and was able thereby to create a correlation between the physical disposition of such functions and their place within the sequence of cognition¹⁴. Averroes acted likewise when he argued for the existence of four successively linked internal senses within the process of abstraction¹⁵.

¹⁰ Its Medieval diffusion and popularity is shown by the large number of conserved manuscripts, about 150, vd. WILCOX, *The Transmission and Influence*, cit., pp. 102-105.

¹¹ In the Latin milieu, it is known the presence of Avicenna's *Canon* at the *curricula* of the universities (Paris, Montpellier and Bolony) from the last decades of the XIIIth century onwards, vd. C. O'BOYLE, *The Art of Medicine: Medical Teaching at the University of Paris, 1250-1400*, Brill, Leiden/Boston/Köln 1998, pp. 6-7, 152. According to D. Jacquart, and F. Micheau, much of *Canon*'s success was due to conceiving of medicine as a rational science, thus mediating between Galen and Aristotle's doctrinal discrepancies, vd. D. JACQUART, F. MICHEAU, *La médecine arabe*, cit., pp. 79-82, 159-160; 176-179.

¹² Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. VAN RIET, Éditions Orientalistes/Brill, Louvain/Leiden 1968, vol. 2, chap. 1, pp. 8-11.

¹³ O'Boyle's study deals with the Ancient and Medieval medical corpus, that is, the *Ars medicinae* and, later, the *Ars commentata*, that circulated during this period, cfr. O'BOYLE, *The Art of Medicine*, cit. About this «new Galen», which included the *Canon*, see among others, L. GARCÍA BALLESTER, «Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309): el Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno», *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 2 (1982) 97-158.

¹⁴ Cfr. MARTINO, *Ratio particularis*, cit., pp. 27-29.

¹⁵ Cfr. MARTINO, *Ratio particularis*, cit., pp. 48 and 59. About the differences between the two systems of abstraction, cfr. D. L. BLACK, «Psychology: Soul and Intellect», in P. ADAMSON, R. C. TAYLOR, *The Cambridge Companion*, cit., pp. 315-316.

All the above testimonies show that the Arabic view is unitary insofar as it considers the brain to be the locus of the internal sense faculties though not of their rational counterparts¹⁶.

3. Latin tradition

From the twelfth century onwards, discussions of the soul within a Latin setting received a great deal of novel information from the recently undertaken translations. This situation led to two principal approaches towards the doctrine of the soul. First, the Aristotelian approach, having been expanded by the reflections of Arabic philosophers, was strengthened by the institutional power attaching to it by virtue of its having been implemented within the university curriculum¹⁷. And second, an alternative to this approach still remained in the form of the traditional Augustinian position deriving from monastic milieux, a position from which shone forth a more spiritual dimension. Despite the fact that these tendencies differed in certain important respects vis-à-vis their theories of man and the soul, they both gave consideration to two distinct perspectives as regards analysis of the soul, namely, a philosophical and theological one, whose point of departure was the non-corporeality of the soul and the superiority of its virtues, and a medical one, whose point of departure was the body itself.

Augustine of Hippo himself refers to this dual theoretical approach, and this *aperçu* became a commonplace in medieval literature¹⁸. Augustine, in *De quantitate anime*, discusses the possibility of the soul's possessing certain corporeal

¹⁶ Cfr. Algazel: «Et hec due, scilicet, estimativa et memorialis sunt in posteriori parte cerebri. Cogitatio vero est virtus in medio cerebri. Communis vero et imaginativa sunt in anteriore parte cerebri». Algazel, *Metaphysica* II, «De sensibus interioribus», ed. J. T. MUCKLE, S. Michael's College, Toronto 1933, p. 170. Vd. H. A. WOLFSON, «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew...», cit., pp. 103, 109.

¹⁷ «Arabic texts, therefore, contributed massively to the building up of a coherent curriculum of Aristotelian philosophy, represented by the numerous manuscripts of the *Corpus Vetus* and *Corpus Recentius*. The fact they were Arabic, and issued from Muslim lands, did not cause a problem. They were simply the best texts available». Ch. BURNETT, «Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe», in P. ADAMSON, R. C. TAYLOR, *The Cambridge Companion*, cit., p. 375.

¹⁸ Cfr. Duns Scotus: «Sed ubi est situatum illud organum? De hoc est controversia inter medicos et philosophos», *Questiones super II et III De anima*, in idem, *Opera Philosophica*, ed. T. B. NOONE, Catholic University of America, Washington 2006, q. 10, pp. 82-83, cfr. ibidem, note 17, with further examples.

qualities such as extension and localisation. According to this text, the three faculties of the rational soul – will, intellect and memory – are present throughout the body rather than in a single part. In Book X of his *De Trinitate*, Augustine likewise criticises those who conceived the soul as being a corporeal substance, whether heart, blood or brain, because were the soul to be corporeal it would thus die at the death of the body¹⁹. It was of special interest to Augustine, therefore, to affirm the independence of the soul with respect to the body. Nevertheless, in his *De genesi ad litteram*, Augustine also develops a topography of the faculties *secundum medicos*²⁰. As was the case with Galen, sensation is located frontwards, while sensual memory is situated in the middle and movement behind²¹. The tripartition of the brain would also become a commonplace²².

During the twelfth century, the Augustinian tradition incorporated the medical knowledge that the recent translations had provided. Indeed, certain parts of the *Liber pantegni* of Constantine the African, which drew from the same classical sources, can be found in the works of William of Conches and the Cistercian William of Saint Thierry²³. The latter conceived the brain's ventricles to be the organs of the higher cognitive functions, including reason, whose ventricle was located in the middle, between the imagination and memory²⁴. To this Augustinian tradition similarly belongs the widely read *Liber de spiritu et anima*²⁵, wherein,

¹⁹ «Hinc factum est ut quidam quererent quid corporis amplius valet in corpore, et hoc esse mentem vel omnino totam animam existimarent, itaque alii sanguinem, alii cerebrum, alii cor [...]. Eoque hi eam mortalem esse senserunt, quia sive corpus esset, siue aliqua compositio corporis, non posset utique immortaliter permanere». Augustine of Hippo, *De trinitate* X, chap. 7, 9, ed. J.-P. MIGNÉ, *Patrologia Latina* 42, Paris 1845, col. 978.

²⁰ «Deinde si non est contemnendum quod medici non tantum dicunt, verum tamen etiam probare se affirmant [...]». Augustine of Hippo, *De genesi ad litteram* VII, ed. B. MARTIN, *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid 1969, chap. 13, p. 743.

²¹ «Ideo tres tanquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omni; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis: tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant...». *Ibidem*, chap. 18 p. 748.

²² Cfr. O'BOYLE, *The Art of Medicine*, cit., pp. 124-125.

²³ Cfr. D. JACQUART, «Les emprunts de Guillaume de Conches aux théories médicales», in B. OBRIST, I. CALAZZO (eds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XII^e siècle*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011, pp. 95-109; R. PERETÓ RIVAS, *La antropología cisterciense del siglo XII*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 69-116; O'BOYLE, *The Art of Medicine*, cit., p. 101.

²⁴ Cfr. William of Saint-Thierry, *De natura corporis et anime*, in PERETÓ RIVAS, *La antropología cisterciense*, cit., p. 80 and note 44.

²⁵ Pseudo-Augustine, *De spiritu et anima*, ed. J.-P. MIGNÉ, *Patrologia Latina* 40, Paris 1870. This work was widely quoted by Latin authors, probably as a result of its attribution to Augustine himself, until Thomas Aquinas dismissed this possibility, attributing it instead to a Cistercian

despite its being asserted that the soul was present throughout the body, it was also argued that such presence was «intensius tamen in corde et in cerebro, quemadmodum Deus precipue dicitur esse in coelo...»²⁶.

Further testimony to the Augustinian view was contributed by Philip the Chancellor. In his *Summa de bono* (1220-1230), the Chancellor affirms an accidental communication between the rational soul and the soul *per se* via the sensitive soul, situated in the brain. As a result of such communication can one explain, by extension, the localisation of the rational soul within this specific part of the body:

Quod autem consuevit dici quod anima rationalis sedem habet in cerebro, unde et phisici distinguunt cellas in capite, dicitur hoc quia apparent ibi nobiliores operationes eius, sicut et dicitur de Deo quod dum anima est in corpore, non fit nisi mediante ymaginatione. [...] Et cum ymaginatio non fiat nisi mediante sensu communi, apparet animam esse in sensu communi. Et cum sensus communis non fiat nisi mediantibus sensibus particularibus, apparet per eundem modum quod anima rationalis sit in sensibus particularibus, et ita per totum; sed hoc accidit ei²⁷.

During the first half of the thirteenth century, the university milieu favoured the proliferation of commentaries upon Aristotle's book, deeply influenced as this was by the Avicennian view of the soul. Many Latin authors who formed part of this context continued to distinguish between the medical and the philosophical point of view. Such is the case with a commentary which has been preserved upon the *De anima* (c. 1245) by an unknown author. Interested as he is by physiological descriptions, this author situates the cognitive functions within the brain, among which functions the rational faculty finds its seat in the middle of that organ:

Si autem sint apprehensive, diversificantur sic secundum medicos. [...] Item, dicunt quod huiusmodi pellicule involventes cerebrum tres faciunt cellulas et concavitates. Una est a parte anteriori capitis, et in illa sunt sensus positi [...]; et ab illa cellula protenduntur nerui a singula organa sensuum, per quos fiunt influencie ad singula organa sensuum [...]. Cellula autem secunda est in media parte capitis, et in illa parte est virtus intellectiva. In parte autem posteriori est cellula tertia, in qua sunt memoria et reminiscentia, que conservant species, sicut

author (*Questio Unica de Anima*, art. 12, a. 1), and thereby minimised its value. The Cistercian monk Alcher of Clairvaux, steeped as he was in Augustinian ontology, is considered to be the most probable author of this work.

²⁶ Pseudo-Augustine, *De spiritu et anima*, cit., p. 794.

²⁷ Philip the Chancellor, *Summa de bono*, ed. N. Wickl, Franke, Berne 1985, vol. I, q. 8, p. 289.

thesaurus in abscondito reponitur et non in aperto. Aliter autem distinguunt philosophi virtutes apprehensivas²⁸.

When considering the same topic, however, other works give voice to the opposite opinion. Peter of Spain, for instance, in his *Scientia libri de anima* (c. 1240), explicitly rejects the possibility of the body's adequation to the soul, as well as the attribution of organs to rational functions. The reason is clear: the degeneration of the organ, and its weakness and ontological imperfection, as a fleshly entity, must needs corrupt the virtue of the intellect:

Non erit aliquam [partem] sibi propriam assignare ut in cordis ac cerebri situ patet. [...] Corporeis vero mediis eius substantia non indiget. [...]. Et corrumpitur virtus dependens et perit in corruptione et interitu organi, sed omnes intellective illese existunt cum anime fundamento a corpore separande²⁹.

This and other texts provide testimony to the philosophical difficulty of the subject matter, attributable in the main to the consequences which can derive from an intimate relation between the soul and a corporeal entity.

It is precisely this intimate relation between body and soul that Ramon Llull presents in his book on the subject of the soul, and the position he adopts is one of justifying the attribution of organs to the rational aspects of the human composite: the human soul, despite its spiritual nature, has need of the body in order to perform its actions and achieve its necessary goals.

4. Ramon Llull

4.1. The organs of the rational soul

In the context of medieval and earlier discussions of the soul, the *Liber novus de anima rationali*³⁰, written at the end of the thirteenth century, strikes the

²⁸ Anonymus, *Lectura in librum de anima: a quodam discipulo reportata*, ed. R. A. GAUTHIER, Collegii S. Bonaventure Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1985, p. 440. The text follows this way: «sic igitur manifestum est quomodo differunt omnes tres virtutes sensitive: sunt enim omnes cum sensu communi, et idem habentes organum, et differunt solum secundum rationem et in modo considerandi obiectum. Omnes autem huius virtutes: intellectus, ratio prudentia, opinio universalis, virtus scitiva et reminiscencia sunt virtutes intellective, et sunt eadem secundum substantiam, differentes solum secundum rationem».

²⁹ Peter of Spain, *Scientia libri de anima*, ed. M. ALONSO ALONSO, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1941, p. 366.

³⁰ Critical edition in C. LÓPEZ ALCALDE, *Liber novus de anima rationali* de Ramon Llull. Edición

reader as being original and distinctively ‘Lullian’, when compared with other commentaries and books concerning the soul of either earlier or similar date. It nevertheless represents, in fact, Llull’s tribute to the well-established textual tradition of scholasticism described above. We have pointed out in a previous article the coincidence therewith of various questions and topics he addresses³¹.

According to Llull, the soul is both form and spiritual substance. Its rational activity is performed by its three higher faculties, and the relation between its unity and its multiplicity is akin to the way in which God is both One and Trine. In this connection, Ramon Llull follows Augustinian doctrine, which asserts the same value and the same transcendent quality for intellect, will and memory³².

This transcendent nature of the soul, however, must needs have dealings with a body, in order to compose the unity of the human being. The body, in fact, is an instrument which enables the soul to perform its actions. As is customary, this instrument is composed of parts which perform specific functions:

Habet anima in corpore organa et instrumenta in quibus suas movet potentias, sicut cor, quod est organum voluntatis, et cerebrum frontis intellectus, et cerebrum occipitis memorie. Et in medio amborum anima movet imaginativam ad imaginandum obiecta imaginabilia³³.

Regarding the attribution of organs to the soul, Llull’s position is clear: rational faculties, like sensitive ones, need an instrument to carry out their actions.

Llull agrees on the other hand, however, with the general Augustinian view according to which the soul and its spiritual qualities are likewise present in every part of the body³⁴. Both aspects are compatible, according to Llull: the body is

crítica y estudio, PhD thesis, UAB, Barcelona 2012, on-line access: <http://www.tdx.cat/handle/10803/98398>.

³¹ C. LÓPEZ ALCALDE, «El *Liber novus de anima rationali* de Ramon Llull dentro del discurso psicológico del siglo XIII», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011) 81-94.

³² C. LÓPEZ ALCALDE, «Ontología del alma y facultades de conocimiento. Alma, cuerpo y conocimiento en la obra psicológica de Ramon Llull», *Anuario Filosófico. Ramón Llull: un filósofo en la frontera (monográfico)*, 49/1 (2016) 73-95.

³³ Ramon Llull, *Liber novus de anima rationali*, cit., II, IV, 6.

³⁴ «Quia anima per se ipsam divisibilitatem, extensitatem et quantitatem corporalem non habet, est tota in qualibet corporis parte, quia sua bonitas naturalis non est nisi una, et per totam est substantiam. Oportet ergo ipsam esse per totum corpus, et si erat in una parte et non in alia, esset anima in una parte et non in alia, et si de bonitate naturali anime esset una pars in capite et alia in corde, esset anima naturaliter divisibilis et habens corporalem extensionem. Est ergo anima secundum sui naturam tota in qualibet parte corporis et non tota secundum corporis naturam». *Ibidem*, II, III, q. 2.

an organism, wherein all its parts have a specialisation or are more skilful in one particular activity rather than another. Such differences can be explained, therefore, in quantitative terms:

Substantia anime est per totum corpus et hoc idem de omnibus suis partibus, sed quia habet necesse organa determinata suis potentiis et actibus, habet maiorem virtutem in uno membro corporis quam in alio, sicut sensus communis, qui maiorem habet virtutem in manu quam in pede³⁵.

The example is simple and intuitive: the hand is more active (*habet maiorem virtutem*) than the foot and is thus more important as an organ³⁶.

4.2. The spatial anteriority of the intellect and the median position of the imagination

If we look back at the first passage cited from the *Liber novus de anima rationali*, we note the specification of two different organic centres, namely, the heart and the brain, which, as we briefly tried to show, had already been the subject of considerable attention in ancient literature. According to Llull, the heart is nominated as the organ of the will, while the brain becomes the locus of the cognitive faculties, wherein are situated the internal faculties pertaining to sense (i.e. the *sensus communis* and the imagination) as well as the rational powers (i.e. intellect and memory).

All of these faculties within the brain correspond to a position of either spatial anteriority or posteriority. Surprisingly enough, however, Llull places the intellect within the former; in front, that is, of the imagination:

Habet anima in corpore organa et instrumenta in quibus suas movet potentias, sicut cor, quod est organum voluntatis, et cerebrum frontis intellectus, et cerebrum occipitis memorie. Et in medio amborum anima movet imaginativam [...]³⁷.

As we have already seen, such placement is uncommon. When related to its position within the brain, intellection is customarily sited in the middle, rather than at the front thereof, as Llull, in effect, proposes here.

³⁵ Ibidem, VIII, I, q. 10.

³⁶ Aristotle considered the hand as the «organum organorum», cfr. *De anima* III, 8, 432a 1-2.

³⁷ Cfr. note 32.

The passage just cited is not alone in discussing this matter. There are, in fact, three *questiones* devoted to the brain's physiology, the first of which considers the intellect; the second, memory; and the third, the imagination. Llull answers the question of «why the front brain has been provided as an organ to the intellect» thus:

Nulla potentia est ita nec tantum investigativa sicut intellectus, quoniam ipse est qui causat differentias inter species. Et quia imaginatio attingit sensum et intellectus attingit sensum in imaginatione, et frontis cerebrum participat in illo loco in quo fit maior collectio sensum particularium, sicut in capite sursum supra nasum intus iuxta supercilia, in quo est unum centrum ubi congregatur centrum audiendi, videndi, odorandi et gustandi, propter hoc competit sibi melius illud cerebrum per organum quam aliqua alia pars corporis³⁸.

According to Llull, owing to the role it plays in human inquiry, intellectual functions are assigned to the front brain, which overlaps with (*participat in*) the place at which the senses converge. This shared physical location enables one to conclude that the intellectual faculties should already be implicated in sensation. The activity of the senses, therefore, which are by nature passive, specifically derives from the intellect, which is in essence active.

Imagination and memory, in consequence, are ascribed to the other two principal parts of the brain. The first of these is thus sited in the middle thereof:

Secundum quod prediximus, unus locus est qui communior est sensibus particularibus quam aliquis alius locus corporis, et ille participat cum cerebro anteriori et posteriori; et in medio loco est organum imaginationis, ut intellectus imaginari possit species corporales et memoria simili modo. Et hoc non esset in ita bona dispositione, si ipsum organum imaginationis non participasset cum illo loco communiori, quem prediximus³⁹.

Imagination appears to have its own organ possessed of extension and situated close to the other faculties of the brain. It has to be accessible to the intellect, for sure, in order to create corporeal species, and it likewise has to be accessible to memory, situated as this is at its rear: the recollection of memories is possible given the contact the faculty of memory has with the imagination, whence it extracts its species:

Sicut intellectus et ignis conveniunt per concordantiam luminis corporalis et luminis spiritualis, sic memoria et terra concordant per modum conservationis corporalis et spiritualis,

³⁸ Ibidem, IV, II, q. 5.

³⁹ Ibidem, IV, II, q. 7.

quoniam terra conservat species corporales et ipsas reddit soli et agenti naturali quod ipsas generat et innovat, et memoria reddit ipsas fantasticas species intellectui et ipsas conservat. Et propter hoc, quia reddit species corporales intellectui per imaginationem, datum est cerebrum posterius memorie⁴⁰.

The common sense (*sensus communis*) and the imagination, physically linked as these are, function as spiritual sites for reception and storage, sites attendant upon the action of the intellect and of memory, which, in order to create or recall any species, have recourse thereto⁴¹.

This physical anteriority of the intellect, a point at variance with the anatomical descriptions provided by other writers, is nevertheless entirely consistent with the cognitive and epistemological system the Majorcan thinker wished to construct, just as Avicenna and Averroes' own descriptions of the brain had been in relating this organ to human anatomy and cognitive faculties, as well as to levels of abstraction⁴². The *Liber novus de anima rationali* by Ramon Llull reclaims the faculties of sense as the necessary condition for obtaining human knowledge⁴³. Such knowledge, however, has the actions of the intellect as its point of departure:

Quando intellectus incipit intelligere, incipit in se ipso et in sua natura, sicut homo volens facere cameram, qui incipit primo in habitatione, que est finis camere, sicut clavus, qui est finis martelli. Et incipiendo intellectus in sua natura interius, inquirat exterius similitudines cum quibus possit habere interiores, sicut per sensum, cum quo perquirat colores, verba, saporem et cetera, et de illis multiplicat species quas accipit in imaginatione, et ab imaginatione accipit in se ipso⁴⁴.

⁴⁰ Ibidem, IV, II, q. 6.

⁴¹ This interpretation of common sense and imagination is restricted to the passages cited in connection with anatomical description. The difficulties inherent in defining the role of these faculties and in assessing the contribution thereof to the epistemological process are nevertheless well known, not only in respect of Llull's own view but of the entire tradition also. On Llull's concept of imagination, cfr. for instance C. AOS BRACO, «La imaginación en el sistema de Ramón Llull», *EL*, 23 (1979) 155-183; A. VEGA ESQUERRA, «La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoria de la oración contemplativa», *Mirabilia*, 5 (2005).

⁴² Cfr. notes 14 and 15.

⁴³ «In quantum anima non potest habere operationes interius absque specierum extrinsecarum multiplicatione, oportet quod extra habeat passiones quas imprimat intus, sicut passionem per videre vel per alium sensum imprimit in imaginatione, et de imaginatione in intelligibilitate intus, in qua intellectivum intelligibilitatem extrinsecam intelligit et considerat et iudicium facit». Ramon Llull, *Liber novus de anima*, cit., IX, II, q. 3.

⁴⁴ Ibidem, IX, I, q. 1.

The intellect is conceived as man's principal guide on the path towards knowledge. Its internal and prior activity seeks similarities within the external world which enable the soul to obtain knowledge of its own nature, which is unable to generate scientific knowledge from its own initiative⁴⁵.

The intellect, therefore, is like a light which illuminates the outer realms in order to obtain species, and such power of illumination can only work if the organ associated therewith is sited in a position of anteriority, namely, in the vanguard as far as all the other cognitive functions are concerned.

4.3 The will

At a distance from the brain and the parts thereof stood the will, situated, as this was, in the heart. Llull placed this rational faculty at the centre of man's force for life, in accordance with classical physiological traditions⁴⁶.

Ramon Llull explains why the will is not located in the same place as the other rational functions:

Cor est fons sanguinis, qui est complexionis aeris, et sanguis est illa pars que citius convertitur in aliam speciem quam aliqua alia pars corporis; et quia voluntas magis propere attingit suum obiectum quam memoria et intellectus, propter hoc datum est sibi cor per instrumentum⁴⁷.

The heart naturally conducts the vital fluid to where it is needed, and the same can be said of the will. The will, independently of the other higher faculties, is able to develop its action in an immediate and autonomous way, as regards either the intellect or memory. Its physical distance is a warranty, therefore, of its radical freedom.

⁴⁵ C. LÓPEZ ALCALDE, «The Foundations of Analogical Thinking in Llull's Epistemology», in J. HIGUERA (ed.), *Opera Lulliana: a Mirror of Medieval Philosophy, Knowledge, Contemplation, and Lullism, Contributions to the Lullian Section in the SIEPM Congress-Freising, August 20-25, 2012*, (Supplementa Lulliana 5) Brepols, Turnhout 2015, 41-52.

⁴⁶ Cfr. *De spiritu et anima*, cit., p. 795. In *De motu cordis* (written before 1210), Alfred of Sareshel following Aristotle, asserted the superiority of the heart: «Primus et continuus anime actus vita est. Hec cordis motu efficitur». Alfred of Sareshel, *De motu cordis*, ed. C. BAEUMKER, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster 1923, Ch. 8, p. 30; «Cor igitur anime domicilium est». Ibidem, p. 33; «Totius ergo sensibilitatis cor principium est. Non ergo a capite sensum ducit». Ibidem, Ch. 16, p. 94. Cfr. J. WILCOX, «On the Difference...», cit., p. 76.

⁴⁷ Ramon Llull, *Liber novus de anima*, cit., IV, II, q. 4.

Such consideration of the autonomy and immediacy of the heart's actions is closely related to a predominant spiritual and mystical position which conceives of the heart as the centre of the faculty of love⁴⁸. Love is indeed the fastest way of approaching an object, but Llull, moreover, proposed that it was also the starting point of scientific knowledge.

Certainly, it is in this sense that we can interpret a passage from Llull's *Llibre d'amic e amat* [*The Book of the Lover and the Beloved*], one of the most important works of western spirituality⁴⁹. There Llull distinguishes between the organ and its action, to love:

Digues, foll, qual cosa fo enans, o ton cor o amor?

Respon e dix que en un temps foren son cor e amor; cor, si no ho fossen, lo cor no fora creat a amar ni amor no fora creada a cogitar⁵⁰.

This passage underlines the significance of the heart, the value of which is not reduced to its capacity to love and feel affection⁵¹. To will is also the first step in the *via cogitativa*, that is, the path towards scientific knowledge⁵². The will, therefore, can operate along two pathways to the object: the first a direct, namely, the mystical, path; the second, a mediate path using the senses and one's rational apparatus, beginning with the *notitia* and leading to *cogitatio*, as Augustine himself had conceived⁵³. In our opinion, it cannot be said that this last

⁴⁸ Cf. (Études Carmélitaines), *Le cœur*, Desclée De Brouwer, Paris 1950.

⁴⁹ «Llull's book [*Llibre d'amic e amat*] attained such popularity that it has been called the second-greatest devotional book in the Western World, second only to the *Imitation of Christ*». H. D. EGAN, *An Anthology of Christian Mysticism*, Liturgical Press, Collegeville 1996, p. 285.

⁵⁰ Ramon Llull, *Llibre d'amic e amat*, en *Blaquerna*, ed. A. SOLER, J. SANTANACH, NEORL VIII, p. 445, 344-346.

⁵¹ With love and because of love, the heart is also the place of sighs and tears: «Plorava l'amic ab les rais d'amor, qui son fontanes d'on nexen, en los uyls de l'amic, làgremes e pors; car l'amor amifica l'cor de l'amic, e lo cor puja l'aigua als uyls, ui ploren per la amaficació del cor qui suspira per amor». Ramon Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, ed. S. Galmés, ORL XVIII, p. 147.

⁵² M.-D. Chenu has alerted us to this dual approach within medieval thought to the functions of the heart: «Si donc [...] nous considérons les classifications qu'ont élaborées les médiévaux, nous observons que tous ont tenté de surmonter l'irréductible et nécessaire distinction entre facultés cognitives et facultés affectives». M.-D. CHENU, «Les catégories affectives dans le langage de l'école», in *Le cœur*, cit., p. 126.

⁵³ Cfr. the definition of *cogitatio* in Llull's *Logica nova*: «cogitatio est actus anime, cum quo anima movet potentias inferiores ad actus earum, quia per cogitationem imaginatio se habet ad obiectum imaginabile, et sensitiva ad sensibile». Ramon Llull, *Logica nova*, ed. W. Euler, ROL

path, which involves love, body and intellect, was less important regarding the former in Llull's doctrine, when Llull in a work such as the *Art amativa* insists on the necessity of both knowledge and love⁵⁴.

On this reading, the *Ars* can be considered a third (path) way, one based upon the certainty provided by a mystical experience of God which arises in Ramon Llull's heart:

Verum dum ipse mente lugubri hoc devolveret, ecce –nesciebat ipse quomodo, sed scit Deus,– intravit cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errorem infidelium⁵⁵.

5. Modernity of the above discussions and final remarks

Discussions concerning the organs of cognition had a long and widespread tradition, which reached present times via the conduit of modern philosophy. René Descartes himself, just like Ramon Llull, and despite his explicit rejection to the Majorcan thinker⁵⁶, asserts the attribution of a physical instrument to the soul, thus bringing renown to the pineal gland as the place at which soul and body meet⁵⁷. And Descartes, again just like Llull, sees no contradiction in arguing for

XXIII, p. 95, 489-492, and G. VERBEKE, «Pensée et discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme 'cogitare'», in *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne. Recueil d'articles*, University Press, Leuven 1990, pp. 413-434. Cf. also E. BERMON, *Le Cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2001.

⁵⁴ Cfr. many passages of the *Art amativa*, for instance this one: «per que compilam esta Art amativa en la qual se dona es mostra amancia, axí com en la Art inventiva sciencia: car enaxí com sciencia es intitulada sots enteniment, enaxí amancia es intitulada sots volentat; e car amancia es defectiva sens sciencia, e sciencia sens amancia, per açò en esta amancia prenem los començaments de la Art inventiva, e la manera daquella sciencia seguim en esta compilació». Ramon Llull, *Art amativa*, ed. S. GALMÉS, ORL XVII, p. 4.

⁵⁵ Ramon Llull, *Vita coetanea*, ed. H. HARADA, ROL VIII, p. 275, 56-60.

⁵⁶ Descartes' rejection to Ramon Llull in the *Discours de la méthode* it is well-known (*Œuvres de Descartes*, ed. C. ADAM et P. TANNERY. 12 vols., Cerf, Paris 1897-1913, vol. VI (1902), p. 17). Nevertheless, currently many scholars claim the influence of the *Ars* on Descartes' philosophical thinking and mathematical theories, cfr. J. BERTRAN I GÜELL, *Influencias lulianas en el sistema de Descartes*, Talleres tipográficos Galve, Barcelona 1930; W. SHEA, *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of Rene Descartes*, Science History Publications, Canton (Mass.) 1991; A. GUY, «Razón y fe en Llull y Descartes», *ST*, 32 (1992) 59-79. Vd. in this volume the article dedicated to this specific subject by J. P. dos SANTOS RAMOS, *Ars de Llull e o desenvolvimento do espírito filosófico de Descartes*.

⁵⁷ Cfr. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Vrin, Paris 1966, art. 31, p. 89: «En examinant la chose

the presence of the soul throughout the body⁵⁸ at the same time as maintaining the existence of a particular organ *en laquelle l'ame exerce immediatement ses fonctions*⁵⁹:

Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de sçavoir que l'ame est veritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelcune de ses parties, à l'exclusion des autres [...]. Il est besoin aussi de sçavoir que bien l'ame soit jointe à tout le corps, il y a neantmoins en luy quelque partie, en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement que'en toutes les autres⁶⁰.

A significant parallel can be noted between both conceptions, therefore, a parallel which clearly reveals that much of Descartes philosophy is in debt -

avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immediatement ses fonctions n'est nullement le cœur; ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus interieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance».

⁵⁸ Ibidem, art. 30, p. 88. This and other passages reveal the hylemorphism of Descartes' conception, according to P. Hoffman: «In these passages Descartes is alluding to and endorsing the Scholastic view that the mind or soul exists whole in the whole body and whole in each of its parts. Since that view is part and parcel of the Scholastic hylemorphic conception of the relation between the soul and body, Descartes's endorsement of it counts as significant evidence that he endorses a hylemorphic conception of the human being». P. HOFFMAN, «The Union and Interaction of Mind and Body», in J. BROUGHTON, J. CARRIERO (eds.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton 2008, pp. 392-393: Cfr. Alain de Libera who, analysing Peter Olivi's hylemorphism, compares Olivi and Descartes' doctrines, concluding as follows: «Cela étant, tout Olivi ne se retrouve pas en Descartes. Ce dernier abandonne à la fois l'hylémorphisme, les formes substantielles et la pluralité des âmes, le Franciscain, non : sa conception de l'union de l'âme et du corps reste hylémorphique». A. DE LIBERA, «Formes assistantes et formes inhérentes. Sur l'union de l'âme et du corps, du moyen âge à l'âge classique», *AHDLMA*, 81 (2014) 208.

⁵⁹ DESCARTES, *Les passions de l'âme*, cit., art. 31, p. 89.

⁶⁰ Ibidem, art. 30 and 31, pp. 88, 89. Unlike Llull, Descartes located the soul in a small part of the brain whereas our medieval thinker situated the soul within the entire brain. This difference is, in fact, related to Llull's more inclusive view of the soul: «Descartes agreed with his predecessors in according reason and will a special status. But he claimed to be able to account for all vegetative and sensitive phenomena mechanistically, leaving only consciousness, intellection and volition proper to the soul or mind». Á. OKSENBERG RORTY, «Descartes on thinking with the body», in J. COTTINGHAM, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, New York 1992 p. 344. Cfr. St. GAUKROGER, *Descartes*, cit., p. 402: «Second, in article 47 he uses the doctrine of the pineal gland being the seat of the soul to undermine the prevalent account of the passions in terms of a conflict between higher and lower parts of the soul [...]. The conflicts that we experience are, then, conflicts between the soul and the body».

particularly in respect of its conception of soul and body - to medieval discussions and classical doctrines⁶¹.

Descartes' descriptions on the soul and its relation with corporeal organs aim at underlining the importance of the classical medical doctrines in the History of the psychological tradition beyond the Middle Ages. As it has been shown, anatomical descriptions were customarily closely related not only to perspectives on the soul but to epistemological doctrines as well.

Ramon Llull's own anatomical descriptions, moreover, were intimately concerned with his anthropological conception. Indeed, despite his affirming the pre-eminence of the rational soul, he also emphasises the dignity of the human body, in particular by indicating the body's positive and necessary role as regards the performance of the will's, intellect's and memory's proper actions⁶². In conclusion, Llull's approach to anatomy is the symptom of his remarkably consistent theory of man.

⁶¹ According to Gaukroger: «Descartes undertook extensive anatomical investigation from the early 1630s to the late 1640s, and this work shows him to have been thorough and careful observer, although not an innovator; and indeed, he tells Marsenne that he has assumed nothing in anatomy which is not generally accepted. The physiology of *L'Homme* is even more derivative, and it is based on three main sources: Hippocratic and specially Galenic treatises, Scholastic writers on medicine and comentaries on the biological writings of Plato and Aristotle, including Coimbra commentaries, and biological and medical writers from the mid-sixteenth century onwards». St. GAUKROGER, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995, p. 270.

⁶² «La constante admiración luliana por la nobleza intrínseca de la persona humana es una lógica consecuencia del reconocimiento del esencial carácter racional del compuesto humano». F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, «Introducción» a Ramon Llull, *Liber de homine*, ed. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, ROL XXI, p. 121. For Llull's anthropology, cfr. *ibidem*, pp. 121-134.

José Portugal dos Santos Ramos*

Ars de Llull e o desenvolvimento do espírito filosófico de Descartes

Ramon Llull's Ars and the Development of Descartes' Philosophical Spirit

Abstract

Ramon Llull (1245-1315) became known in the Renaissance period and at the beginning of modernity as the author of the *Ars Magna*, and he was especially known to Descartes as the author of the *Ars brevis*. Llull described his theoretical system as the «art of discovering the truth», and therefore his purpose was to develop a kind of universal language, using an axiomatic system which could be used to generate truths from fundamental premises. This article aims to clarify whether the Ramon Llull's *Ars Magna* influenced the development of the philosophical spirit of Descartes, and how this took place.

Keywords: Ramon Llull; *Ars Magna*; *Ars Brevis*; René Descartes; mathematical method.

Medieval and Early Modern Authors: Descartes, Beeckman, Agrippa, O'Shea, Alquié.

Resumo

Ramon Lúlio (1245-1315) tornou-se conhecido no período do renascimento e no início da modernidade como o autor da *Ars Magna* e, especialmente para Descartes, como o autor da *Ars brevis*: espécie de «Esquema de Ideias», dispostas de tal maneira que se podiam formular todas as proposições possíveis. Lúlio descreveu o seu sistema teórico como a «arte de descobrir a verdade»

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) – Avenida Transnordestina (NovoHorizonte), Feira de Santana-Ba, Brasil. Pós-doutorando em Filosofia na Universidade do Porto (FLUP). Email: domluso@gmail.com. Assinalo que utilizarei ao longo deste artigo as *Oeuvres de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996. 11 vols. eds. Ch. ADAM e P. TANNERY. Assinalo também o uso da notação matemática cartesiana, segundo a edição inglesa: RENÉ DESCARTES, *The Philosophical Writings of Descartes*, v. III, eds. J. COTTINGHAM, R. STOOHOFF, D. MURDOCH, Cambridge, Cambridge University Press 1993. p. 2.

e, por isso, seu propósito era desenvolver uma espécie de linguagem universal que, empregando um sistema axiomático, pudesse ser usada para gerar verdades a partir de premissas fundamentais. Este artigo tem por objetivo esclarecer se a *Ars Magna* de Ramon Llull marcou o desenvolvimento do espírito filosófico de Descartes, e em que medida isso se deu.

Palavras-chave: Ramon Llull; *Ars Magna*, *Ars Brevis*; René Descartes; método matemático.

Autores medievais e modernos: Descartes; Beeckman; Agrippa, O'Shea; Alquié.

0. Introdução

O presente artigo tem por objetivo esclarecer se a *Ars Magna* de Ramon Llull marcou, e em que medida isso se deu no desenvolvimento do espírito filosófico de Descartes, sobretudo, no que diz respeito ao caráter de entusiasmo profético, ou mesmo místico, de sonhos que forneceriam significados aos fundamentos de uma ciência admirável, os quais foram relatados em um manuscrito de registros da época de juventude de Descartes, designado *Olympica*, à noção de *Scientiam Novam* anunciada na carta datada de 26 de março de 1619 enviada a Beeckman e a constituição do «verdadeiro método», anunciado no *Discurso do método* de 1637.

Há indiscutivelmente uma vasta tradição de interpretação e comentário à filosofia de Descartes, todavia, é manifesto que ainda carece a essa mencionada tradição de estudos cartesianos tratar com profundidade das origens do pensamento filosófico de Descartes, especialmente, no que se refere a um autor medieval marcadamente desconhecido dessa tradição, a saber, Ramon Llull. No entanto, devo ressaltar que comentadores cartesianos como Alquié, Rodis-Lewis, O'Shea e, sobretudo, Mehl e Gaukroger contribuem de modo significativo com esclarecimentos pertinentes sobre os pressupostos teóricos propostos por Ramon Llull na formação do pensamento de Descartes. Por isso é de grande valia a utilização que faço das indicações e sugestões de tais comentadores neste artigo. Ademais, ressalto que a presente publicação se dá em conjunto com outros artigos que tratam da filosofia de Ramon Llull, o que permite que nosso artigo possa ocupar uma lacuna estabelecida entre os comentários cartesianos sobre o que o legado deixado por Llull significou no desenvolvimento dos temas filosóficos laborados por Descartes.

Como se sabe, Descartes raramente menciona os pensadores que lhe antecederam, ou mesmo, aqueles que eram seus contemporâneos. Definitivamente o recurso a citação de autores e obras não era uma prática corrente dos escritos de

Descartes. No entanto, identifico pelo menos três menções por parte de Descartes a Ramon Llull, as quais são feitas em duas cartas enviadas a Beeckman e no *Discurso do método*. Ora, quem seria esse autor tão pouco conhecido da tradição de comentários cartesianos? E o que de tão relevante esse filósofo teria para ocupar as reflexões de Descartes?

Ramon Llull (1245-1315) – em latim Raymundus Lullus e em português Raimundo Lúlio é o principal pensador medieval de língua catalã e teve como um dos marcos mais relevantes de sua filosofia o debate de âmbito teológico com muçulmanos e judeus. Llull converteu-se definitivamente ao cristianismo em meados de 1263. Em seu diálogo inter-religioso, motivado pela tentativa missionária de conversão de infieis, partia do que designava de «razões necessárias». Nesta perspectiva Bonner relata na obra *the Art and Logic of Ramon Llull* que em meados de 1275, Llull concebeu uma Arte, publicada pela primeira vez, na sua totalidade na *Ars demonstrativa* (1278), e tempo depois com algumas modificações, na *Ars generalis ultima* ou *Ars magna* em 1305¹. Foi a partir dessa Arte que tornou-se conhecido no período do renascimento e no início da modernidade como o autor da *Ars Magna* e, especialmente para Descartes, como o autor da *Ars brevis*: espécie de «esquema de ideias», dispostas de tal maneira que se podiam formular todas as proposições possíveis com propósito de alcançar a verdade ou o conhecimento².

Lúlio descreveu o seu sistema teórico como a «arte de descobrir a verdade» e, por isso, um dos seus principais intuítos era desenvolver uma espécie de linguagem universal que, empregando um sistema axiomático, pudesse ser usada para gerar verdades a partir de premissas fundamentais.

1. Entusiasmo místico anunciado no manuscrito *Olympica*?

Olympica é um manuscrito atribuído por Baillet a Descartes, célebre biógrafo cartesiano que transcreveu o mencionado «Tratado»³. Neste manuscrito Descartes narra o acontecimento de três sonhos ocorridos na noite de 10 para 11 de novembro de 1620, os quais possivelmente teriam significado a descoberta do «fundamentum inventi mirabilis». Os dois primeiros sonhos são marcados por

¹ Cfr. A. BONNER, *Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Brill, Leiden 2007, pp. 28-39.

² Vide P. ROSSI, *Clavis Universalis - El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1989, pp. 15-17.

³ *Olympica* (AT, X, 179).

uma intensa angústia, nos quais Descartes era atormentado por um Gênio Malígnio e impelido por um vento tempestuoso que empurrava-o em direção a uma meta que seria necessário atingir. Destaco agora os conteúdos do último e talvez mais expressivo sonho. No terceiro sonho, Descartes foi prenunciado pela seguinte advertência de uma pesquisa solitária: ao observar um livro sobre a mesa, julgou que poderia ser um dicionário e, logo em seguida, percebeu que havia também uma coletânea de poemas cujo título era *Corpus Poetarum*. Ao abrir o *Corpus Poetarum*, que se iniciava com *Est et non*, pôde distinguir duas vezes aquele cujo *incipit* diz: *Quod vitae sectabor iter?* (Que via optarás na vida?) Enquanto lia e refletia a frase, um homem desconhecido mencionou a relevância do poema. Voltando-se para o homem, afirmou-lhe que conhecia um poema ainda melhor. Naquele instante, o poema e o homem desapareceram. Então, Descartes se indagou acerca da significação do sonho, conjecturando as seguintes explicações: (1) o dicionário representaria todas as ciências, (2) o *Corpus Poetarum* dizia respeito ao saber filosófico, (3) os poemas se refeririam às inspirações, os quais de alguma maneira ultrapassariam o saber filosófico, (4) a dor do lado esquerdo implicaria na ação de um Gênio Malígnio, etc. Motivado por esses sonhos e possíveis significações, Descartes relata em meados de novembro de 1620 que estava prestes a descobrir os primeiros fundamentos de uma invenção maravilhosa: «fundamentum inventi mirabilis»⁴. Ao transcrever essa frase, Baillet afirma: «Nada lhe restava senão o amor pela verdade, cuja busca devia constituir doravante a ocupação da sua vida»⁵. Isto será manifesto em 11 de novembro do mesmo ano. Nos parece, pois, pertinente compreender se o caráter do entusiasmo místico dos sonhos que teria ressignificado o projeto cartesiano de uma ciência inovadora proposta em meados de 1619 tem origens na *Ars* de Lúlio.

2. Irmandade Rosa-Cruz na Alemanha: primeiros indícios da *Ars brevis* de Lúlio no horizonte investigativo de Descartes

Segundo Alquié em abril de 1619 – Descartes em plena juventude – sai da Holanda, vai para a Dinamarca e, logo depois, para a Alemanha, local onde se alista nas tropas do Duque Maximiliano da Baviera. Em novembro encontra-se nos arredores de Ulm e, a dez desse mês, vive a famosa noite que, «cheio de entusiasmo», depois de ter descoberto «os fundamentos de uma ciência admirável»,

⁴ Ibid (AT, X, 179).

⁵ Ibid (AT, X, 180).

tem sonhos exaltantes e os julga proféticos⁶. Tais sonhos foram narrados por Descartes de maneira manifestamente mística no manuscrito intitulado *Olympica*, no qual, por exemplo, ele diz que o Gênio maligno vinha provocando nele o «entusiasmo» com que, segundo sentia, «seu cérebro estava inflamado por vários dias»⁷. Ademais, como veremos, diversos renomados comentadores da filosofia cartesiana atestam que foi na época entre o diálogo que manteve com Beeckman na Holanda e, logo em seguida, no período que passou na Alemanha, que Descartes teve maiores esclarecimentos acerca da *Ars Brevis* de Lúlio, especialmente, por intermédio de Johannes Faulhaber, um profícuo leitor de Cornelius Agrippa e admirador ou, mesmo membro da Irmandade Rosa-Cruz.

Na obra *Descartes: Uma Biografia intelectual*, especificamente, na seção intitulada *O aprendizado com Beeckman (1618-1619)*, Gaukroger⁸ tem o intuito de esclarecer a atitude de Descartes para com os rosa-cruzes estabelecidos na Alemanha e por que ele se importou em relatar a Beeckman na carta datada de 26 de março de 1619 que não «estava fornecendo uma *Ars Brevis* (do estilo da) de Lúlio», como se essa fosse a maneira mais óbvia de seus leitores interpretarem o que pretendia dizer acerca da *Scientiam Novam*.

Na época do renascimento, Cornelius Agrippa redigiu a obra *De Incertitudine et Vanitate de Scientiarum et Artium* (1527), na qual expôs um discurso sobre «uma chave secreta da totalidade do saber» a partir do que seria a *Ars brevis* de Lúlio. Certamente esse discurso e os seus respectivos comentários a *Ars* de Lúlio marcaram alguns debates filosóficos do início da modernidade no século XVII, notadamente aqueles que giravam em torno de questões discutidas pelos membros Rosa-Cruz presentes na Alemanha daquela época. Nesta perspectiva, Gaukroger esclarece que:

O livro de Agrippa [*De Incertitudine et Vanitate de Scientiarum et Artium*], com sua ratificação dos escritos de Hermes Trismegisto – que supostamente teriam demonstrado uma esplêndida antecipação do cristianismo por parte do magus do antigo Egito – e com seu discurso sobre uma chave secreta da totalidade do saber, baseada na *Ars brevis* de Lull, passou depois a fazer parte da base da Irmandade da Rosa-Cruz. Os rosa-cruzes tornaram-se um movimento expressivo em 1619, tomando de assalto toda a Alemanha e assumindo um papel preponderante na luta pela instalação de Frederico, o Eleitor palatino, no trono da Boêmia.

⁶ Cfr. F. ALQUIÉ, *A Filosofia de Descartes*, tradução de M. RODRIGUES MARTINS, Editorial Presença, Lisboa 1986, pp. 18-19.

⁷ *Olympica* (AT, X, 186).

⁸ Cfr. S. GAUKROGER, *Descartes: Uma biografia Intelectual*, tradução de C. BEJAMIN e I. C. MOREIRA, UERJ, Rio de Janeiro 2002, pp. 138.

A derrota esmagadora do exército de Frederico na Batalha da Montanha Branca, em 8 de novembro de 1620, levou à derrocada desse movimento como força política, mas houve uma campanha conjunta contra ele durante toda a década de 1620. Aliás, Baillet nos informa que, ao retornar da Alemanha para Paris em 1623, Descartes foi chamado a se defender da acusação de ser um Rosa-Cruz⁹.

Como sabemos por meio do seu relato exposto no *Discurso do Método* de 1637, Descartes atesta que no período de juventude esteve na Alemanha. Segue Descartes: «Estava então na Alemanha, para onde a ocorrência das guerras, que neste local ainda não terminaram, havia-me chamado, e, quando estava voltando da coroação do imperador para o exército, o início do inverno reteve-me numa caserna [...]»¹⁰. A partir do relato feito por Baillet sabemos também que quando Descartes esteve na Alemanha se interessou pelos escritos e debates empreendidos pelos membros que constituíam o movimento Rosa-Cruz. Possivelmente esse interesse por parte de Descartes tenha ganhado uma maior dimensão a partir do diálogo que manteve com Johannes Faulhaber, um dos mais relevantes matemáticos alemães da época. No volume X das *Oeuvres de Descartes* Adam e Tannery transcrevem o excerto do *Specimina Philosophiae Cartesianae* de Lipstorp, no qual é possível identificar diversos indícios que atestam o diálogo entre Faulhaber e Descartes (AT, X, 252-253). Sabe-se, pois, que Faulhaber era ligado aos Rosa-Cruz e foi, um dos primeiros célebres pensadores daquele período a publicar uma obra – manifestamente influenciada pelos pressupostos teóricos de Agrippa – dedicada à mencionada Irmandade: *Mysterium Arithmeticum* de 1615. Penso que, por isso, certamente a tendência de caráter místico da matemática de Faulhaber auxiliou-o a procurar saber mais dos temas envolvidos nos debates realizados pelos membros da Rosa-Cruz. Nesta perspectiva, Rodis-Lewis¹¹ que é uma célebre biógrafa da trajetória e do desenvolvimento do pensamento cartesiano corrobora essa posição ao afirmar que Descartes haveria conhecido os Rosa-Cruz a partir de Faulhaber na Alemanha. Segundo a mencionada biógrafa e comentadora da filosofia cartesiana, em meados de 1623 toda Paris se interessou repentinamente pelos Rosa-Cruz, que nessa época também eram designados por invisíveis, e ressalta que:

Antes da partida para Itália, a sua antiga estadia na Alemanha fazia com que fosse suspeito de fazer parte deles [do movimento Rosa-Cruz], e Baillet [primeiro biógrafo de Descartes] cita

⁹ Ibid., pp. 138-139.

¹⁰ Cfr. *Discours de la méthode* (AT, VI, 11).

¹¹ Cfr. G. RODIS-LEWIS, *Descartes: A Biografia*, Tradução de F. OLIVEIRA, Instituto Piaget, Lisboa 1996, p. 58.

sua resposta muito firme: nada [Descartes] sabia dos Rosa-Cruz. Mas, anteriormente, tinha reconhecido tê-los procurado. Pois se eles traziam algo de novo, que valesse a pena saber, teria sido desonesto da sua parte desprezar todas as ciências, entre as quais se poderia encontrar uma cujos fundamentos ele teria ignorado. Mas se se tratava de impostores, não era justo deixá-los gozar de uma reputação mal adquirida à custa da boa fé dos povos [vide Descartes AT, X, 193-194]¹².

Ainda nesse contexto Rodis-Lewis indaga a seguinte questão: «Teriam eles (os Rosa-Cruz) encontrado uma inovadora ciência com os verdadeiros meios de resolver todas as dificuldades das demais ciências»? Eis a resposta dela:

É isso que anuncia um longo título que domina a meio de uma página, na primeira seção pessoal do registro. Entre o nome do autor e o título: *Tesouro matemático* de Políbio, o cosmopolita e a dedicatória final aos sábios do mundo inteiro e particularmente aos Irmãos Rosa-Cruz, muito célebres na Alemanha [...]. Este Tesouro quer demonstrar a propósito dessas ciências que nada mais pode ser encontrado pela inteligência humana: compreende-se que Descartes tivera vontade de saber se esta investigação tinha sido verdadeiramente iniciada. Rapidamente, deve ter suspeitado da impostura, e a sequência, irônica, caracteriza o seu anúncio como provocante e temerário; [para Descartes] eles gabam-se de mostrar novas maravilhas em todas as ciências e de avaliar as penas da multidão [...]¹³.

Seguindo tais indicações Gaukroger¹⁴ identifica algumas semelhanças entre o legado deixado pelos Rosa-Cruz, especialmente, «a arte lulliana» e o projeto cartesiano de um «método universal». De acordo com o mencionado comentador, havia entre os seguidores de Lúlio um manifesto interesse por um simbolismo universal, concebido em bases numerológicas e cabalísticas¹⁵. As questões que constituíam esse simbolismo eram muito relevantes para Descartes, mas restabelecidos em um contexto notadamente matemático. Gaukroger assinala também que a «arte lulliana», anunciada na versão de Agrippa, tinha duas características fundamentais, que espelhavam as que Descartes iria atribuir a seu «método»¹⁶. Tratava-se, em primeiro lugar, de constituir uma ciência universal, que partia de princípios absolutamente claros e evidentes e, que requisitava um critério seguro de conhecimento. Em segundo lugar, de contemplar a ciência das ciências, fornecendo a «chave» para «ordenação de todos os conhecimentos». No entanto, Gaukroger ressalta que essas questões não interessavam de modo

¹² Ibid., p. 58.

¹³ Ibid., p. 58.

¹⁴ Cfr. GAUKROGER, *Descartes: Uma biografia*, cit., p. 140.

¹⁵ Ibid., p. 140.

¹⁶ Ibid., p. 140.

exclusivo os seguidores de Lúlio, os quais se deslumbravam mais com aspectos místicos; e, que por isso, seria um equívoco conjecturar que o interesse de Descartes por elas devia-se às doutrinas lullianas do período do renascimento e que tivera uma influência significativa delas¹⁷.

4. Diálogos entre Descartes e Beeckman: esclarecimentos acerca da Ars de Lúlio

A marca da filosofia de Lúlio no desenvolvimento do espírito cartesiano nos parece manifestamente plausível, haja visto que desde 26 de março de 1619, Descartes em franco diálogo com Beeckman, anuncia-o a constituição de uma ciência inovadora (*Scientiam novam*) que devesse substituir aquele «Esquema de Ideias» proposto pela *Ars* de Lúlio. Neste contexto, Alquié assegura que:

O Diário de Beeckman relata as ideias de Descartes sobre diversos problemas de matemática, de física, de lógica – quer sobre a medida dos ângulos, quer sobre a queda dos corpos ou a arte de Lúlio –, e às vezes os escritos correspondentes de Descartes em fins de 1618, assim como algumas cartas a Beeckman [...]»¹⁸.

Segue a carta de Descartes datada de 26 de março de 1619:

Solicitaria muito vossa opinião. Fiquei 6 dias neste local e cultivei as Musas com mais perspicácia do que em outros tempos. Neste breve período, descobri quatro demonstrações extraordinárias e totalmente novas através do uso do compasso. A primeira versa ao famoso problema de dividir um ângulo em diversas partes iguais quantas se quisesse. Como se segue, as outras três se comungam com as 3 classes de equações de terceiro grau, a saber, a primeira classe com um número inteiro, raízes e cubos; a segunda, com um inteiro, raízes, quadrados e cubos. Descobrir três demonstrações para essas classes, cada uma das quais deve, pois requisitar os termos variáveis, pelo fato das mudanças nos sinais + e .. Contudo, não forneci ainda uma explicação para todos os casos, porém acredito que será uma tarefa mui fácil em empreender, isto é, aos demais casos, o que de maneira fértil descobrir em um deles. Para tanto, de posse destes recursos será possível resolver uma quantidade maior quatro vezes de problemas, e ainda mais difícil do que se consegue resolver com a nossa Álgebra. Conto neste momento 13 espécies de diferentes equações cúbicas, ao passo que somente há três de tais espécies para as seguintes equações comuns, isto é, $IJ \& oK + oN$, ou $oN - oK$, ou por fim, $oN - oK$. Estou neste momento à procura de outra para a extração das raízes compostas ao mesmo tempo por diversas denominações¹⁹.

¹⁷ Ibid, p. 140.

¹⁸ Cfr. ALQUIÉ, *A Filosofia de Descartes*, cit., p. 18.

¹⁹ *Descartes Et Beeckman* (AT, X, 154-158). o texto original em latim: «Licebit saltem, opinor, vale mittere per epistotam, quod tibi discedens dicere non potui. Ante 6 dies huc redij, vbi Musas meas diligentius excolui quàm vnquam hactenus. Quatuor enim à tam brevi tempore

Descartes anuncia nesta carta a Beeckman, quatro inovadoras demonstrações, a partir do uso do compasso. Tratava-se, primordialmente, do famoso problema da divisão de um ângulo em três partes iguais²⁰. Trata também dos três tipos de equações cúbicas, cada uma com toda a variedade de sinais que se pode comportar, isto é, em treze casos distintos para as equações comuns, a saber, entre $IJ & oK + oN$, ou $oK - oN$, ou por fim, $oN - oK$ ²¹. Nota-se, pois, que Descartes emprega as notações cossicas. Tais notações eram usadas, sobretudo, na matemática laborada no século XVI e no começo do século XVII. As mencionadas notações são atualizadas por Milhaud da seguinte maneira:

entre J e $oK + oN$,
entre J e $oK - oN$,
entre J e $oN - oK$.

Para Milhaud esse é um sistema de notações no qual, uma característica especial designa cada uma das três primeiras potencias da incógnita e da raiz. N é a raiz, a coisa (cosa para Viète), J designa o quadrado e π o cubo, JJ a quarta potência, etc. A letra O introduzida por Descartes designa um coeficiente qualquer.

No manuscrito *Olympica*, como já assinalamos, Descartes, relata em meados de novembro de 1620 que se deparou com os primeiros fundamentos de uma

insignes & plane novas demonstrationes adinveni, meorum circinorum adiumento. Prima est celeberrima de dividendo angulo in aequales partes quotlibet. Tres aliae pertinet ad aequationes cub (ic) as: quarum primum genus est inter numerum absolutum, radices, & cubos; alterum, inter numerum absolutum, quadrata, & cubus; tertium denique, inter numerum absolutum, radices, quadrata & cubos. Pro quibus 3 demonstrationes repperi, quarum vnaquaeque ad varia embra est extendenda propter varietatem signorum + & .. Quae omnia nondum discussi; sed facili, meo iudicio, quod in vnis repperi ad alia applicabo. Atque hac arte quadruplo plures quaestiones & longe difficiliores solvi poterunt, quam communi Álgebra; 13 enim diversa genera aequationum cubicarum numero, qualia tantum sunt tria aequationum communium: nempe inter $Iz & O + ON$, vel $O - ON$, vel denique $ON - O$ ».

²⁰ De acordo com Shea, Descartes se dispôs a resolver a trisseção do ângulo. Como já assinalamos, Descartes encontrou a solução entre 20 e 26 de março de 1619, data que informa a Beeckman sobre o seu sucesso. Como o primeiro compasso para produzir os meios proporcionais, o novo instrumento é fácil de construir e manejar. As quatro retas, AB, AC, AD e AE, podem girar em A. Os pontos F, I, K e L são equidistantes de A, por isso: $AF = AI = AK = AL$. As varas FG, GK, IH, e LH, de mesmo comprimento que AF, são ligadas aos pontos F, I, K e L em volta dos quais as varas podem virar. Estas varas são dispostas assim, de modo que G possa deslizar ao longo da reta AC e H ao longo da reta AD. Cfr. W. Shea, «La science de Descartes», *Laval Théologique et Philosophique*, 53/3, oct. (1997) pp. 540-541.

²¹ Cfr. G. Milhaud, *Descartes savant*, Félix Alcan, Paris 1921, pp. 38-39. Em notação moderna: $x^2 = ax + b$; $x^2 = ax - b$; $x^2 = b - ax$.

descoberta maravilhosa: «*fundamentum inventi mirabilis*»²². Nesta perspectiva, Milhaud²³ faz a seguinte indagação: a solução dos problemas sólidos do terceiro e quarto graus não foi realizada a partir do *inventum mirabile* anunciado em 11 de novembro de 1620 no manuscrito *Olympica*? Após algumas considerações acerca do modo como Descartes debateu com alguns interlocutores da época, e, em especial Faulhaber, sobre a construção das raízes de equações do terceiro e quarto grau, Milhaud se propôs investigar uma possível resposta a partir das referências legadas por esse matemático²⁴. Faulhaber – como já dissemos era ligado aos Rosa-Cruz e foi, certamente por sua via que Descartes tivera mais notícias na Alemanha acerca da *Ars* de Lúlio – havia publicado em 1610 um tratado sobre o compasso proporcional, que teria grande influência nas inspirações matemáticas de Descartes dessa época. Segundo Gaukroger, diferentemente de Beeckman, Faulhaber encarava seus projetos em termos mais grandiosos do que uma mera arte matemática, e é bem possível que os interesses filosóficos de Descartes tenham sido despertados pela amplitude da visão faulhaberiana. Descartes deveria ter em alguma medida o caráter abrangente e até dos delírios de grandeza dessa visão, mas a supriu não por intermédio dos termos intelectualmente simplistas fornecidos pelos Rosa-Cruz, Agrippa e Lúlio, e sim a partir de determinados raciocínios matemáticos. Ademais, de acordo com Shea, ainda na carta datada de 26 de março de 1619 direcionada a Beeckman, Descartes estava amadurecendo um grande projeto filosófico: «seu propósito, claramente, era oferecer algo que substituísse o sistema de ideias da tradição hermético-cabalística, a qual era representada, sobretudo, por Raimundo Lúlio»²⁵. Vejamos na mencionada carta a referência que Descartes faz da *Ars* de Lúlio. Segue Descartes:

[...] eu vos convoco com honestidade e vos digo o que advogo em meu pensamento, e não com isso, quero propor uma grande Arte [*Artem Brevem*] analogamente como fez Lúlio [Lullij], mas sim, uma ciência [*Scientiae*] totalmente nova, que resolva de forma sistemática qualquer tipo de problema que se possa formular para questões referentes a quantidades de qualquer gênero, isto é, continuas ou mesmo discretas, contudo, para cada resolução, segundo sua natureza. Pois o mesmo que ocorre no caso da aritmética, em que alguns problemas podem ser resolvidos através de números racionais, outros através tão somente dos números irracionais,

²² Cfr. *Olympica* (AT, X, 179).

²³ Cfr. MILHAUD, *Descartes Savant*, cit., p. 94.

²⁴ *Ibid.*, pp. 94-95.

²⁵ Cfr. W. SHEA, *La magia de los números y el movimiento*, versión española de J. P. GÓMEZ, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 71.

e outros que não podem resolver e somente nos cabe supor sua resolução, assim espero demonstrar que, quando as quantidades são contínuas, se pode resolver o problema através de linhas retas ou circulares, e outros, que tão somente se resolvem através de linhas curvas elaboradas por um único movimento, curvas estas, que podem ser traçadas por intermédio de novos compassos, e que não são em minha opinião, menos confiáveis e geométricos que os ordinários a qual utilizamos para desenhar círculos. Finalmente, outros problemas somente podem ser resolvidos com linhas curvas geradas por movimentos distintos e não subordinados uns aos outros, e que com razão, os são tão somente imaginários, tal é o exemplo da quadratriz, representado, pois, uma dessas curvas. Com isso, não creio que se possa imaginar algo que não se possa resolver, ainda que seja apenas com linhas, contudo, espero demonstrar que problemas possam ser resolvidos e de que modo se dá tal procedimento. E isso tudo, ficará em cargo da verdadeira geometria. Todavia, essa minha empreitada é uma tarefa infinita e não deverá ficar tão somente em minha obrigação, pois me parece uma tarefa para mais de uma pessoa, pois, é um trabalho factualmente ambicioso, mas que, com a luz que intuir, num brilho desta ciência [*Scientiae*] que permanece em nossos tempos confusa e obscura, acabará por se dispersar, pois tamanho é o brilho desta empreitada que surge através da imensa neblina [...]²⁶.

²⁶ Cfr. *Descartes a Beeckman* (AT, X, 156-160). «Aliud est quod iam quaero de radicibus simul ex pluribus varijs nominibus compositis extrahendis; quod si reperero, vt spero, scientiam illam plane digeram in ordinem, si desidiã innatã possim vincere, & fata liberã vitam indulgeant. Et certe, vt tibi nude aperiam quid moliar, non Lullij Artem brevem, sed scientiam penitus novã tradere cupio, quã generaliter solvi possint quaestiones omnes, quae in quolibet genere quantitatis, tam continuã quã difcretã, possunt proponi. Sed vnaquaeque iuxta suã naturã: vt enim in Arithmetica quaedã quaestiones numeris rationalibus absolvuntur, aliae tantũ numeris surdis, aliae denique imaginari quidem possunt, sed non solvi: ita me demonstraturum spero, in quantitate continuã, quaedã problemata absolvi posse cum solis lineis rectis vel circularibus; alia solvi non posse, nisi cum alijs lineis curvis, sed quae ex vnicò motu oriuntur, ideoque per novos circinos duci possunt, quos non minus certos existimo & Geometricos, quã communis quo ducuntur circuli; alia denique solvi non posse, nisi per lineas curvas ex diversis motibus sibi invicem non subordinatis generatas, quae certe imaginariae tantũ sunt: talis est linea quadratrix, fatiã vulgata. Et nihil imaginari posse existimo, quod saltem per tales lineas solvi non possit; sed spero fore vt demonstrẽm quales quaestiones solvi queant hoc vel illo modo & non altero: adẽm vt pene nihil in Geometriã supersit inveniendum. Infinitum quidem opus est, nec vnus. Incredibile quã ambitiosum; sed nescio quid luminis per obscurum hujus scientiae chaos aspexi, cujus auxilio densissimas quasque tenebras discuti posse existimo. Quod ad peregrinationes meas attinet, nupera fuit felix; eoque selicior, quo visa est periculosior, praesertim in discessu ex vestrà insula. Nam prima die Vlessigã redij, cogentibus ventis; sequenti verò die, per exiguo consensu navigiolo, adhuc magis iratum mare sum expertus, cum majori tamen delectatione quã metu. Probavi enim me ipsum, & marinis fluctibus, quos nunquam antea tentaverã, absque náusea trajectis, audacior evasi ad majus iter inchoandum. Nec subitanei Galliae motus institutum meum mutarunt; tamen detinent aliquandiu. Non enim ante tres hebdomadas hinc discedã; sed spero me illo tempore Amsterodamum petiturum, inde Gedanum, postea per Poloniam & Vngariae partem ad Austriã Bohemiamque perveniam; quae via certe longissima est, sed, meo iudicio, tutissima. Praeterea famulum mecum ducam, & fortasse comitẽs mihi notos; quod scribo, ne pro me metuas, quia diligis. Pro certo autem ante decimum quintum Aprilis hinc non discedã. Ipse videris vtrum ante illud tempus à te possim habere litteras; alioqui enim accepturus non sum sorte

Após aproximadamente um mês, numa outra carta enviada a Beeckman datada de 23 de abril de 1619, Descartes parece mais cauteloso e interessado em melhor entender o que era a *Ars* de Lúlio, do que apenas descartá-la como fizera em março de 1619. Nessa perspectiva, ele solicita a Beeckman os seguintes esclarecimentos:

Conheci há três dias um erudito em um hotel de Dordrecht [*Dordracensi*], e com ele debati a *Arte Parva* [*Artem Brevem*] de Lúlio. Ele disse ser capaz de usar com tal sucesso as regras dessa Arte que, em outras palavras, poderia discorrer sobre qualquer assunto durante uma hora; e, se então fosse solicitado a falar por mais uma hora sobre a mesmo conteúdo, encontraria, pois, algo completamente diferente a versar, e assim sucessivamente, por mais vinte horas [...]. Solicito-vos que me responda com mais exatidão se essa arte consiste em um mecanismo dos lugares comuns da Dialética, da qual eram extraídos seus argumentos [*ordine locorum dialecticorum vnde rationes desumuntur*]. Ele admitiu que sim, mas acrescentou que nem Lúlio nem Agrippa haviam revelado, em suas obras, as chaves que, segundo ele, eram necessárias para desvendar os segredos dessa Arte²⁷.

Na resposta de Beeckman a Descartes datada de 6 de maio de 1619, ele relata que havia um mecanismo simplista que estava como que um pano de fundo a mét-

à longo tempore. Quod si scribas, de Mechanicis nostris mitte quid sentias & vtrum assentiaris mihi. Cogitavi etiam, Middelburgo exiens, ad vestram navigandi artem, & reverá modum inveni quo possem, vbicunque gentium deferre, etiam dormiens & ignoto tempore elapso in meo itinere, ex folâ astrorum inspectione agnoscere quot gradibus versus Orientem vel Occidentem ab aliâ regione mihi notâ essem remotus. Quod tamen inventum parum subtile est, ideoque difficulter mihi persuadeo à nemine hactenus fuisse excogitatum; sed potius arbitrari propter vsûs difficultatem fuisse neglectum. In instrumentis enim ad id vtilibus vnus gradus major non est quàm duo minuta in alijs instrumentis, ad altitudinem poli indagandam; ideoque tam exacta esse non possunt, cùm tamen etiam Astrologi minuta & secundas, atque adhuc minores partes, instrumentis suis metiantur. Mirarer profectò, si nautis talis inventio videretur inutilis, in quâ aliud nullum occurrit incommodum. Ideoque scire vellem exactius, vtrum simile quid non sit inventum; & si scias, ad me scribe: excolerem enim confusam adhuc in cêrebro meo spelationem illam, si aequè novam suspicarer atque certa est. Iterum me ama, vive feleciter & vale. Adhuc à me litteras accipies ante discessum».

²⁷ *Descartes a Beeckman* (AT, X, 164-165). Segue o texto original em latim: «Repperi nudius tertius eruditum virum in diversorio Dordracensi, cum quo de Lulli Arte Parva sum loquutus: quâ se vti posse gloriabatur, idque tam feliciter, vt de materiâ quâlibet vnam horam dicendo posset implere; ac deinde, si per aliam horam de eâdem re agendum foret, se plane diversa à praecedentibus reperturum, & fic per horas viginti consequenter. [...] Inquirebam autem diligentius, vtrum ars illa non consisteret in quodam ordine locorum dialecticorum vnde rationes desumuntur; & fassus est quidem, sed addebat insuper nec Lullium nec Agrippam claves quasdam in libris suis tradidisse, quae necessariae sunt, vt dicebat, ad Artis illius aperienda secreta. . Quod illum certe dixisse suspicor, vt admirationem captaret ignorantis, potius quàm vt vere loqueretur [...] Nam omnia quae sunt, dividit in generales locos, hosque singulos iterum subdividit adeo vt nihil rei cogitari possit, quin in hisce circulis generaliter & specialiter non contineatur [...]».

odo de Agrippa, derivado da *Ars* de Lúlio. Tal mecanismo consistia em designar os conceitos por letras, as quais marcavam círculos concêntricos. Estes círculos, por sua vez, girariam e, com isso, produziam-se combinações de letras que representavam novas combinações de conceitos²⁸. Segue a conclusão de Beeckman:

[...] Todas as coisas que são, ele divide-os em lugares gerais, e cada um desses lugares é subdividido em outros, de maneira que cada um não possa ser pensado nestes círculos. Pois, seja qual fosse o tema proposto, mediante a combinação destes conceitos, poder-se-ia prolongar esse debate por longas horas, quase indefinidamente; mas o sujeito que fala tem que estar familiarizado com muitos assuntos e, se falar num tempo mui longo, iria, pois, expor-se ao ridículo, versando sobre conteúdos que nada teria a ver com o assunto inicial, e tudo acabaria sendo mera fantasia [...]²⁹.

Seguindo tais indicações, Mehl relata na obra *Descartes em Allemange* (1619-1620) que a ideia de uma arte combinatória (*ars inveniendi*) seduziu todos os *novatores* da Renascença, especialmente Agrippa, pois possibilitou-lhe a ideia de uma ciência universal, que tanto inspiraria a Descartes. Ressalta também que possivelmente Descartes não recebera a mencionada resposta de Beeckman datada de 6 de maio de 1619 tão rapidamente e, por isso, investiga a possibilidade dele ter buscado algum outro recente comentário que versasse sobre a *Ars* de Lúlio. A aposta de Mehel é a *Clavis artis lullianae* (a chave da arte de Lúlio) do pensador renascentista Jean-Henri Alsted (1609). Segundo Mehel, convencido de que todos os tratados de lógica contemplavam determinadas verdades, Alsted propôs reconciliar a doutrinas de Aristóteles, Lúlio e Pedro Ramos. Esse projeto implica a desqualificação dos comentários estritamente lulistas da lógica, pois requiritava a definição da Dialética fornecida por Pedro da Fonseca: «a arte que ensina a via e a maneira pela qual se pode facilmente e sem erros conhecer as

²⁸ Todavia, Édighoffer afirma que o propósito desse recurso (esse artifício de combinatórias) empregado por Lúlio – que é anunciado na obra *Fama Fraternalitatis* – não é tratar de adivinhações, mas da constituição de um saber predicativo certo, sobre a base de um conjunto de axiomas que permitam resolver todas as questões propostas. Tais axiomas são representados como raios de uma figura esférica. Cfr. R. ÉDIGHOFFER, *La gnoséologie rosicrucienne d'après la Fama Fraternalitatis* (1614): *in systèmes de pensée précartésiens*, Chaampiom, Paris 1998, p. 322.

²⁹ *Beeckman a Descartes* (AT, X, 168). Segue o texto original em latim: «Nam omnia quae sunt, dividit in generales locos, hosque singulos, iterum subdividit in alios, adeo vt nihil rei cogitari possi, quin in hisce circulis generaliter & specialiter non contineatur; tandem diversorum circularum locos sibi mutuo per litteras coniungit. Ataque ita, quâvis re propositâ, per combinationem omnium termenorum protrahi poterit tempus dicendi ad infinitas aene horas; sed necesse est, dicentem multarum rerum esse peritum, ac diutius loquentem multa ridicula & ad rem parum facientia dicere [...]».

coisas desconhecidas por meio das coisas conhecidas»³⁰. Em seguida, Alsted faz um estudo comparado dos três pilares da lógica renovada: Aristóteles tem sobre os outros o mérito da pesquisa universal, as causas e a evidência das proposições examinadas. Utiliza de Ramos a brevidade, a clareza e a análise. E em relação a *Ars* de Lúlio, assume o mérito de poder tratar de todas as coisas passíveis de conhecimento, ainda que houvesse nessa Arte uma confusão generalizada de matérias envolvidas (metafísica, física, matemática, lógica, ética, etc). Mas Alsted³¹ pretende solucionar esse caos por intermédio de raciocínios propostos por Aristóteles e Pedro Ramos, sobretudo, aqueles que deram ensejo a lógica Dialética. Diante disso, Mehl vislumbra a possibilidade de Descartes ter conhecido a *Ars* de Lúlio por intermédio da obra *Clavis artis lullianae* (1609) de Alsted.

Voltemos agora novamente ao exame da carta a Beeckman datada de 23 de abril de 1619, na qual Descartes indaga ao seu interlocutor de Dordrecht se a *Ars* de Lúlio consistia em um arranjo dos «lugares comuns da Dialética» e a resposta é positiva. Ora, quais seriam os reais motivos e intenções dessa indagação cartesiana? É notório que a partir de traduções das obras de Galeno realizadas no final do século XV e ao longo do século XVI, surgiu a expressão «método», que de uma Medicina ancorada nos pressupostos matemáticos dos *Elementos* de Euclides invadiu o domínio da lógica Dialética no período do Renascimento³². Vale ainda assinalar que apesar da palavra *methodus* não aparecer nas obras de Cícero, que usava expressões vagantes, porém possivelmente equivalentes a essas, tais como *ars*, *ratio*, *via* e, sobretudo, *via compendiaría*, depositou-se no termo *methodus* as perspectivas de «brevidade» e «facilidade», as quais tornar-se-iam de extrema relevância na formulação do conceito de método durante o período humanístico do renascimento e no início da modernidade, nomeadamente em Descartes.³³ Como se sabe, desde a formulação das primeiras regras (1619-1622) das *Regulae* Descartes ansiava constituir uma *mathesis universalis*³⁴ a partir de uma lógica que não fosse a Dialética, por isso, certamente em virtude disso foi

³⁰ Cfr. É. MEHL, *Descartes en Allemagne* (1619-1620), Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2001, p. 109.

³¹ *Ibid.*, p. 110.

³² Cfr. C. Galien, *Exhortation à l'étude de la médecine. Art médical*, t. II, ed. V. BOUDON, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2002, p. 274,

³³ Cfr. H. MERGUET, *Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, Hildesheim 1961, vol. I, pp. 238-242.

³⁴ Vide Cfr. J. MITTELSTRASS, «Die Idee einer Mathesis Universalis bei Descartes», *Perspektiven der Philosophie*, 4 (1978) 177-192.

que Descartes logo manifestou interesse em indagar o seu interlocutor acerca dos «lugares comuns da Dialética». Vejamos o que Descartes diz na Regra II:

[...] E bem poucos úteis, parece-me, são os encadeamentos mediante os quais os Dialéticos pensam governar a razão, conquanto, não nego, sejam muitos apropriados para outros usos. Isso porque todo erro possível [...] nunca provém de uma má inferência, mas [...] de formular juízos irreflitidos e sem fundamento»³⁵.

E ratifica na Regra IV:

Ora, se o método nos fornece uma explicação perfeita de que pretendo fazer da intuição intelectual com o propósito de não cair no erro contrário ao verdadeiro, e do meio de determinar dedução com intuito de lograr o conhecimento de tudo, parece-me que nada mais é exigido, senão a intuição intelectual e a dedução [...]. Em relação às outras operações intelectuais que, por exemplo, a Dialética empreende com o auxílio dessas primeiras [intuição e dedução], aqui elas são inúteis, isto é, devem ser incluídas dentre os obstáculos, porque não há nada que se possa acrescentar à luz da razão sem a obscurecer de alguma coisa³⁶.

No *Discurso do método*, após relatar que tinha o propósito de constituir o «verdadeiro método», Descartes afirma que tal empreendimento deveria contemplar as vantagens da lógica³⁷ e das matemáticas da sua época³⁸: «Estudara

³⁵ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, (AT, X, 365). Segue a versão original latina: «Et parum ad hoc prodesse mihi videntur illa Dialecticorum vincula, quibus rationem humanam regere se putant, etiamsi, etiamsi eadem alijs visibus aptissima esse non negem. [...] Ominis quippe deceptio, [...] nunquam ex malâ illatione contingit, [...] vel judicia temere & absque fundamento ftatuantur».

³⁶ *Regulae* (AT, X, 372-373): «At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit vtendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, & quomodo deductiones inveniendae sint, vt ad omnium cognitionem perveniamus: nihil aliud requirimihi videtur, vt sit completa, cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem [...]. Aliae autem mentis operationes, quas harum priorum auxilio dirigere contendit Dialectica, hinc sunt inutiles vel potius inter impedimenta numerandae, quia nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret».

³⁷ Cfr. *Discours de la méthode* (AT, VI, 17-18). A vantagem da lógica diz respeito a formulações racionais de preceitos verdadeiros. Segundo Gilson, a lógica anunciada por Descartes é aquela ensinada nas Escolas (Escolástica), a saber, silogismos e outras instruções aristotélicas. Mas, Gilson acrescenta que Descartes considera as formas silogísticas supérfluas ou mesmo inúteis, pois, a partir delas, por exemplo, a validade destas formas é independente dos seus conteúdos e também porque se pode deduzir corretamente uma verdade previamente conhecida mediante premissas absurdas. Cfr. E. GILSON, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Vrin, Paris 1987, pp. 183-184.

³⁸ Cfr. *Discours de la méthode* (AT, VI, 17-18). De acordo com Gilson, os problemas tratados pela matemática da época de Descartes dizem respeito (1) à análise geométrica, mais especificamente, a análise proposta por Pappus e (2) a álgebra dos modernos, desenvolvida a partir da aritmética de Diofanto. Cfr. GILSON, *Discours de la Méthode*, cit., pp. 187-191.

um pouco, quando jovem, entre as partes da filosofia, (1) a lógica, e, entre as matemáticas, (2) a análise dos geômetras e (3) a álgebra, três artes ou ciências que pareciam dever contribuir ao meu propósito»³⁹. Em relação à lógica, Descartes diz:

Mas, ao examiná-las, atentei que, quanto à lógica, seus silogismos e a maior parte de suas outras instruções servem mais para explicar aos outros as coisas que já se sabem, ou mesmo, como a arte de Lúlio, para falar sem discernimento daquelas que ignoram, do que para aprendê-las; e, embora ela contenha efetivamente preceitos muito verdadeiros e muito bons, existem misturados a eles, tantos outros que são nocivos ou supérfluos⁴⁰.

É manifesto, portanto, que em meados de 1637 Descartes já estava convencido de que, além da *Ars* de Lúlio tratar sem discernimento de coisas que ignora, não possuía raciocínios que viabilizaria operacionalização da lógica que buscava. Isto porque, possivelmente a *ars* de Lúlio seguia os «lugares comuns da lógica Dialética», os quais segundo Descartes existiam «misturados a eles, outros nocivos ou supérfluos». Ora, o que Descartes pretende estabelecer é preceitos pelos quais se cultiva a razão, isto é, um *modus operandi* da própria razão que lhe evidencie uma correspondência necessária entre diferentes objetos investigados. Esta correspondência deve lhe evidenciar, portanto, quais são os preceitos lógicos que constituirão o seu método. Para realizar essa correspondência e encontrar tais preceitos, ele investiga o modo como a análise dos antigos geômetras e a álgebra dos modernos pode contribuir com o seu propósito:

No que diz respeito à análise dos antigos e a álgebra dos modernos, além de se estenderem a matérias muito abstratas, e que não parecem inicialmente de nenhuma utilidade, a primeira está sempre tão restrita à consideração das figuras que não pode exercitar o entendimento sem fatigar em demasia a imaginação; e quanto à última ficamos tão sujeitos a certas regras e a certos sinais, que dela se fez uma arte confusa e obscura que embarça o espírito, ao invés de uma ciência que o cultive. Foi isto que me levou a pensar que cumpria procurar algum outro método que, compreendendo as vantagens destas três artes fossem isentos de seus defeitos⁴¹.

Nesta explicação, Descartes faz, primeiramente, referência à análise dos antigos geômetras,⁴² mais especificamente, ao método de análise proposto por

³⁹ *Discours de la méthode* (AT, VI, 17).

⁴⁰ *Ibid.*, (AT, VI, 17).

⁴¹ *Ibid.*, (AT, VI, 17-18).

⁴² Segundo Jullien, os antigos geômetras a quem Descartes fez referência são aqueles que estão contemplados no período que vai de Euclides à Proclus. Cfr. V. JULLIEN, *Descartes, la «Géométrie» de 1637*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, p. 26.

Pappus na obra *Coleção Matemática*, com o intuito de rejeitar a «concepção elementar» das definições, postulados, axiomas (noções comuns) e teoremas, estabelecidos por Euclides nos *Elementos*. Para os antigos geômetras estes conceitos parecem designar verdades «auto evidentes» à compreensão dos objetos geométricos (figuras), tais como a definição de ponto, reta, etc., ou, ao postulado de que «todos os ângulos retos são iguais etc.»⁴³. Os antigos geômetras, portanto, efetuam o método de análise por meio de construções permitidas pelas definições, postulados, etc., a saber, instanciando, através de uma figura geométrica, os dados do problema proposto e passando a acrescentar a estes novos dados. Descartes, todavia, despreza a «concepção elementar» dos antigos por considerar ausente uma explicação ulterior, isto é, o modo pelo qual a razão chega a tal concepção⁴⁴. Nesta perspectiva, Jullien⁴⁵ relata a seguinte posição de Descartes: (1) que a evidência da construção de uma figura geométrica deve satisfazer a um critério específico de análise e, a partir disso, (2) que a secção de uma figura deve estar segundo o produto dado; (3) que a determinação analítica dos pontos concernidos em uma propriedade fornece a solução de diversos problemas. Segundo Descartes, então, a evidência de um objeto geométrico não é concebida por definições, postulados etc., mas por um novo critério de análise, a saber, a análise que verifica uma correspondência necessária entre um objeto geométrico e outros objetos matemáticos. Logo, a evidência do objeto geométrico se dá pelo próprio *modus operandi* da razão. Os outros objetos matemáticos são os números algébricos, entretanto, ainda em sua explicação, Descartes sustenta que há também problemas com a álgebra dos modernos.⁴⁶ No início século XVII, a Álgebra era explicada por meio de cálculos demasiadamente abstratos, mas, diante do aspecto lógico de sua operacionalidade, Descartes dirige-lhe a atenção com o intuito de interpretar

⁴³ Cfr. C. BOYER, *Historia da Matemática*, tradução de Elza Gomide, Edgard Blucher, São Paulo 1996, pp. 72-73.

⁴⁴ Cabe ressaltar que Descartes despreza a concepção elementar dos antigos geômetras por tratar de «coisas que já se sabem», isto quer dizer que, por exemplo, os axiomas (ou, noções comuns) para Descartes servem como princípios rudimentares da razão, isto é, como princípios analiticamente descobertos. Descartes trata especificamente deste assunto no artigo 49 dos *Princípios da Filosofia* (AT, VIII, 23-24) e na *Conversação com Burman* (AT, V, 146).

⁴⁵ Cfr. JULLIEN, *Descartes, La «Géométrie»*, cit., 1996, p. 27.

⁴⁶ Cfr. *Discours de la méthode* (AT, VI, 20). Segundo Jullien, os algebristas modernos do século XV, como Regiomontanus, Luca Paccioli e Nicolas Chuquet ainda utilizavam regras de cálculos rudimentares. Seus sucessores do século XVI, sobretudo, Cardan, Tartaglia e Bombelli conseguiram o êxito de resolver as equações do terceiro e quarto grau. Entretanto, as notações ainda eram bastante confusas; e, coube a Descartes a realização de uma reforma estrutural na utilização da Álgebra a favor da Geometria. Cfr. JULLIEN, *Descartes, La «Géométrie»*, cit., pp. 32-34.

algebricamente as figuras geométricas. No *Discurso do método*, ele continua a sua explicação:

Notei que, para conhecê-las, eu precisaria às vezes considerar cada uma em particular, e outras vezes somente decorá-las, ou compreender as várias ao mesmo tempo. Assim, pensei que, para melhor considerá-las em particular, teria de conjecturá-las como linhas, porque não havia nada mais simples e nem que pudesse conceber mais distintamente à minha imaginação e aos meus sentidos; mas, para reter e compreender as várias ao mesmo tempo, eu precisava explicá-las por alguns sinais, os mais curtos possíveis, e que, desse modo, aproveitando o melhor da análise geométrica e da álgebra, corrigiria todos os defeitos de uma pela outra⁴⁷.

Descartes, portanto, estabelece o seu critério de análise a partir da concepção que prescreve o encadeamento lógico do efeito (que é aqui uma figura geométrica) à sua causa necessária (que é aqui uma equação algébrica correspondente a um lugar ou propriedade geométrica). Assinala-se que essa análise possibilita, em última instância, a constituição de uma ciência por meio de parâmetros claros e evidentes, os quais têm como ponto de partida o próprio pensamento (ou seja, razão ou entendimento). Descartes:

[...] os objetos das matemáticas são notadamente diferentes, todavia, todos coincidem em apenas considerarem as diversas relações e proporções que entre eles se encontram. Diante disso, pensei que seria melhor examinar apenas essas proporções, conjecturando-as apenas nas disciplinas que servissem para tornar o seu conhecimento mais fácil, mesmo assim, sem os limitar de modo algum a essas disciplinas, com o intuito de poder melhor aplicá-las a todas as outras às quais conviesse⁴⁸.

Para Descartes no caso em que se é solicitado resolver uma dada questão matemática, se deve primeiramente identificar uma construção geométrica mediante a proposição de uma equação algébrica correspondente. Tal solução é concebida em função dos segmentos dados⁴⁹. Em seguida, sem fazer qualquer distinção entre os segmentos dados e os desconhecidos, ele analisa o grau de dificuldade da questão apresentada, de modo a estabelecer relações e proporções entre os segmentos dados e os procurados. Nota-se, então, que do mesmo modo que Descartes recusa a concepção elementar da geometria, renega também a demasiada abstração algébrica dos calculadores, pois, o seu objetivo não é exclusivamente matemático, mas a formulação lógica do método que prescreva

⁴⁷ *Discours de la méthode* (AT, VI, 20).

⁴⁸ *Ibid.* (AT, VI, 20).

⁴⁹ *Ibid.* (AT, VI, 20-21).

uma operacionalidade matemática exercida pelo entendimento, ou seja, pelo cultivo da razão. De outro modo, os antigos geômetras e os calculadores modernos apenas se preocupavam com a natureza cognoscível fornecida pela utilização particular do seu objeto de estudo. Eis o objetivo de Descartes:

O que me contentava neste método era que por meio dele tinha a absoluta certeza de usar em tudo a minha razão [...]; ademais notava, ao exercê-lo, que meu espírito se acostumava pouco a pouco a conceber mais nítida e evidentemente seus objetos; e que, não o tendo sujeitado a nenhuma disciplina particular, prometia-me aplicá-lo tão utilmente às dificuldades das outras ciências, tal como fizera às da Álgebra⁵⁰.

Considerações finais

Por considerar que um entusiasmo de âmbito místico animou e ressignificou as investigações filosóficas de Descartes empreendidas em meados de 1619-1620, tal como se mostrou nas cartas a Beeckman e nos três sonhos relatados no manuscrito *Olympica*, penso que é pertinente assumir a possibilidade do marco da *Ars Lúlio* no desenvolvimento do espírito cartesiano. No entanto, julgo como um despropósito admitir que essa *Ars* possa ter influenciado positivamente a concepção de uma ciência cartesiana universal. Isto porque, Descartes opta claramente pela constituição de uma lógica fundada nos raciocínios matemáticos, os quais expressa uma evidente opção pela razão. É justamente a partir dessa lógica que em 1637 ele anuncia no *Discurso* o verdadeiro método ancorado nos raciocínios matemáticos.

⁵⁰ Ibid. (AT, VI, 21). Segundo Milhaud, os «cálculos algébricos» utilizados a partir da tradição aritmética de Diofanto são uma espécie de prolongamento da Aritmética, a partir dos quais as soluções das equações são dadas em valores calculáveis por meio de determinadas formulas. Já na tradição dos geômetras, são os comprimentos que se tornam necessários construir. Assim, as raízes da equação do segundo grau podem, por um lado, serem calculadas por uma sequência de operações. Para os gregos, podiam-se efetuar as sequências dos cálculos, o problema, portanto, é resolvido pela construção de dois comprimentos cujo se conhece a soma ou a diferença e o produto. Em particular, a raiz da equação $x=2a$ que resulta do problema da duplicação do quadrado, se obtém quando se calcula a raiz quadrada de 2. Cfr. MILHAUD, *Descartes Savant*, cit., p. 45.

Rafael Ramis Barceló*

Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV

Fernando de Córdoba and Fifteenth-century Lullism

Abstract

In this paper an overview on fifteenth-century Lullism is proposed in order to examine the several diverse approaches to the thought of Ramon Llull during this epoch. It is claimed that Fernando of Cordova** was not an anti-lullist, but a syncretic thinker who combined two of the most relevant trends of Lullism in the 15th century: the synthesis with Scotism (that started in the 14th century) and the renovation of the epistemology for the construction of a general method for all sciences based on Llull's *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*. These two trends of Lullism were the most influential throughout the Modern Era and Fernando of Cordova may be considered a precursor of modern Lullism.

Keywords: Lullism; Fernando of Cordova; Fifteenth Century; Pere Daguí; Scotism.

Ancient and Early Medieval Authors: Fernando of Cordova; Pere Daguí.

Resumen

En este escrito me propongo una aproximación al pensamiento de Fernando de Córdoba, filósofo nacido en la citada ciudad andaluza entre 1422 y 1426, y fallecido en Roma en 1486. Este autor interesa especialmente para entender las diferentes formas de comprensión del pensamiento de Llull en el siglo XV y su proyección en la filosofía moderna. Intento mostrar que Fernando es un autor que, pese a la época en la que vivió, fue un eslabón en la transmisión del escoto-lulismo medieval y puede ser considerado un precursor del lulismo moderno, al tiempo que resulta inclasificable entre sus coetáneos. Dedicaré un primer apartado a esbozar una clasificación del lulismo en el siglo XV, para pasar después al análisis de la obra de este pensador cordobés. Mi intención es mostrar, a partir de

* Facultad de Derecho, Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM), Universitat de les Illes Balears. Email: r.ramis@uib.es.

De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis, que la obra de Fernando de Córdoba es una de las manifestaciones más claras del escoto-lulismo de los siglos XIV y XV y, lejos de entenderse en el marco del antilulismo, puede ser vista como la unión precursora de varias corrientes del lulismo medieval que desembocarían en el lulismo de los siglos XVI y XVII.

Palabras-clave: Lulismo; Fernando de Córdoba; siglo quince; Pere Dagui; Escotismo.

Autores medievales y modernos: Fernando de Córdoba, Pere Dagui.

1. El lulismo del siglo XV

Tras la persecución inquisitorial de Nicolau Eimeric, el lulismo se pudo abrir paso con dificultades, aunque encontramos su plasmación en diferentes lugares y sedes de Europa¹: existió un lulismo en los cenáculos humanísticos y otro en las universidades², sin dejar de lado los intereses que despertó en diferentes conventos, especialmente de franciscanos. En una clasificación muy esquemática del lulismo del siglo XV, podríamos decir –de entrada– que no hubo uno, sino varios lulismos, que agrupó en tres corrientes.

La primera es el lulismo artístico, basado en la hermenéutica del Arte de Llull, que tuvo un amplio recorrido en la Corona de Aragón, fue cultivado especialmente en la llamada «Escuela de Barcelona³», y tuvo asimismo proyección en Italia⁴. La segunda es lo que denomino el lulismo escolástico, cultivado por autores que querían llevar a cabo una armonización del pensamiento de Llull con el de otros autores, especialmente San Alberto Magno, Duns Escoto y los discípulos de Ockham. La tercera de las corrientes es el lulismo humanista, imbuido ya de los ideales propios del Renacimiento y con énfasis en diferentes cuestiones: la

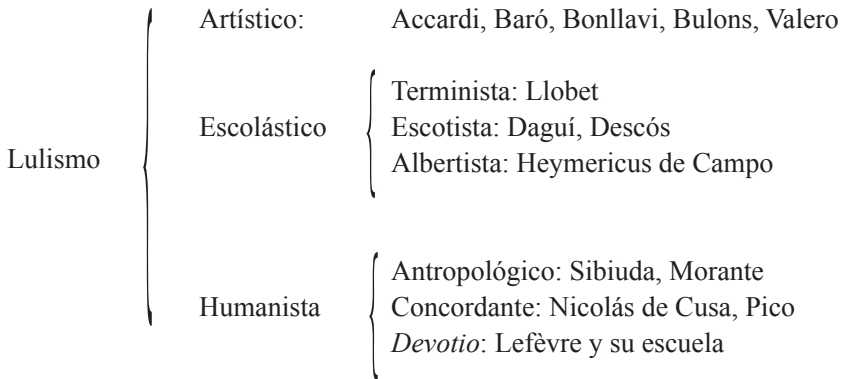
¹ Véase, en sentido amplio, E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento*, Herder, Barcelona 1975.

² Para una visión de conjunto sobre la filosofía universitaria luliana, R. RAMIS BARCELÓ, «La filosofía luliana en la Universidad durante los siglos XV y XVI», *Anuario filosófico*, 49/1 (2016) 177-196.).

³ J. M. MADURELL, «Escuela de Ramón Llull de Barcelona; sus alumnos, lectores y protectores», *EL*, 7/6 (1962), pp. 199-200. el ambiente intelectual y algunos programas de estudio, véase J. HERNANDO, «Escoles i programes acadèmics a la Barcelona del segle XV. L'escola de mestre Ramon Llull i l'ensenyament de disciplines gramaticals i d'arts», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 20-21 (1999-2000) 633-662.

⁴ M. ROMANO, «Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della Lectura di Joan Bolons», *SL*, 47 (2007) 71-115.

antropología, la concordancia con los autores grecolatinos y la reforma espiritual de la *devotio moderna*. El siguiente esquema puede ayudar a visualizarlo:



Estas llaves pretenden establecer una clasificación de los autores en las corrientes principales en las que participaron. Así, aunque Nicolás de Cusa tuviera una notable influencia de la escolástica, puede considerarse un autor esencialmente humanista, entre la escolástica medieval y la dialéctica moderna; y aunque Bonllavi o Valero fuesen autores muy influidos por los ideales humanísticos, su lulismo estuvo basado esencialmente en el Arte de Llull⁵.

Este esquema clasifica también a las corrientes según el grado de fidelidad a los textos de Llull. Los seguidores del lulismo artístico eran hermeneutas de las obras de Llull dedicadas al Arte y se consideraban antes expositores que creadores. Autores como Heymericus de Campo, Llobet o Pere Daguí fueron escolásticos que buscaban la armonización de diferentes autores y corrientes medievales, en una síntesis más o menos personal.

Heymericus fue, por ejemplo, un escolástico sincrético⁶, que tomó ideas del albertismo y del lulismo para la construcción de su propio pensamiento filosófico,

⁵ Véase algunas consideraciones en R. RAMIS BARCELÓ, «Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los Reinos Hispánicos», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, 15/1 (2012) 61-103, especialmente pp. 69-75.

⁶ J.-D. CAVIGLIOLI, «Les écrits d'Heymericus de Campo (1395-1460) sur les oeuvres d'Aristote», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28 (1981) 293-371, COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento*, cit., pp. 78-118 y D. CALMA y R. IMBACH, «A Fifteenth-Century Metaphysical Treatise: Preliminary Remarks on the Colliget Principiorum of Heymericus de Campo», *Przegląd Tomistyczny*, 14 (2008) 231-281.

elaborado siempre con los mimbres de la filosofía escolástica, aunque abierta ya tímidamente hacia el humanismo. Por su parte, Llobet⁷, franciscano, fue autor de una *Ars notativa* (Biblioteca Pública de Palma de Mallorca, Ms. 1049, ff. 85-88v) y muy probablemente de una *Metaphysica* (ff. 60-84v) en la que se nota tendencia terminista de la filosofía franciscana, a través de la radicalización ockhamista de las distinciones formales de la metafísica ultrarrealista de Llull y Escoto a partir de las dignidades lulianas.

Por su parte, Pere Daguí llevó a cabo, dicho resumidamente, una doble operación intelectual⁸. En primer lugar, acomodó el Arte (fundamentalmente el *Ars brevis*) a un esquema general de corte neoplatónico, capaz de integrar una metafísica ultrarealista. Esta aproximación de Llull al neoplatonismo agustiniano situaba al Doctor Iluminado en las mismas coordenadas de Escoto. Es decir, a través de una indagación en las raíces comunes de la tradición metafísica neoplatónica, Daguí pudo establecer una base ontológica común entre Llull y Duns Escoto (o, mejor dicho, entre el lulismo y el escotismo, en tanto que corrientes susceptibles de una estandarización escolástica). En segundo lugar, a partir de la lectura crítica que los discípulos de Escoto hicieron de Aristóteles, Daguí, en su *Metaphysica*⁹, intentó integrar algunos aspectos del aristotelismo escotista¹⁰ en la dirección del Llull de finales de la era ternaria (del *Ars brevis* y otras obras de la misma época), que había adoptado ya algunas ideas aristotélicas en su concepción filosófica general y en su presentación del Arte para el público universitario.

En cuanto al lulismo humanista, hay que distinguir entre aquellos autores que buscaban en Llull una base para renovar la antropología como base de la filosofía (el caso, por ejemplo, de Ramon Sibiuda¹¹), o de quienes querían hallar en la concordancia de Llull con Platón y Aristóteles la llave de una epistemología de todos los saberes (entre otros, Pico della Mirandola¹²) y, en un sentido

⁷ J. GAYÀ, «El 'Ars Notativa' de Pere Joan Llobet», *EL*, 26 (1986) 149-164.

⁸ R. RAMIS BARCELÓ, «En torno al escoto-lulismo de Pere Daguí», *Medievalia*, 16 (2013) 235-264.

⁹ Pere Daguí, [*Metaphysica*], Pere Posa, Barcelona 1489.

¹⁰ E. W. PLATZECK, «De tendentia beati Johannis Duns Scoti versus divisionem formalem relationum (respectu relationum tabellæ a Beato Raymundo Lullo propositæ)», *Antonianum*, 38 (1963) 87-101.

¹¹ J. DE PUIG, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, IEC, Barcelona 1997.

¹² Véase M. BATLLORI, «Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento. L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo», *Convegno Internazionale (Mirandola, 1963)*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1965, pp. 7-16. Una síntesis aún valiosa es la de COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento*, cit., pp. 201-261.

dialéctico más amplio y con resonancias espirituales, el lulismo de Nicolás de Cusa¹³.

A finales de la centuria, la figura de Lefèvre d'Étaples¹⁴ fue esencial para la formación de un grupo luliano en París, con discípulos como Charles Bouvelles¹⁵, Josse van Clichtowe, Beathus Renanus¹⁶ y, hasta cierto punto, Bernard de Lavinheta. Lefèvre mantuvo contacto con Pico y Marsilio Ficino, a quienes hizo partícipes de sus intereses lulianos¹⁷. Gracias a la labor de Lefèvre como profesor y editor, Llull fue, a principios del XVI, un autor muy leído en toda Europa.

Todo lo anterior lleva a concluir a que no hubo un lulismo, sino varios lulismos, adaptados a los intereses del momento, profundizando en el sincretismo propio de la época. Debemos hablar, pues, de un lulismo poliédrico aunque muy presente tanto en la filosofía escolástica como en la de los pensadores extrauniversitarios, situados fuera de las aulas, caracterizados por sus intereses humanísticos y su afán renovador.

2. El contexto de Fernando de Córdoba

Entre los grandes humanistas hispanos del siglo XV sobresale Fernando de Córdoba. Poco se sabe acerca de su vida¹⁸. Se desconoce, entre otros muchos datos relevantes, la fecha de su nacimiento. Muy posiblemente estudió en Salamanca, donde aprendió el dominio de las lenguas clásicas y semíticas, y recibió varias borlas doctorales. En 1443 viajó a Italia con una embajada de Juan II a Alfonso el Magnánimo y allí frecuentó las escuelas y universidades más celebradas a la sazón y trabó amistad con los humanistas más ilustres, como Lorenzo Valla. El año siguiente visitó París y fue recibido por la Corte y en la Universidad de Sorbona, donde suscitó la vez admiración y envidias por su saber. Regresó a Italia y fue

¹³ Ibidem, pp. 145-175.

¹⁴ J. M. VICTOR, «The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516», *Renaissance Quarterly*, 28 (1975) 504-534.

¹⁵ J. M. VICTOR, *Charles de Bouvelles, 1479-1553: An Intellectual Biography*, Droz, Paris 1978.

¹⁶ A. LLINARÉS, «Le lullisme de Lefèvre d'Étaples et ses amis humanistes», en *Colloque International de Tours (XIVe stage). L'Humanisme français au début de la Renaissance*, Vrin, Paris 1973, pp. 127-136.

¹⁷ M. DE GANDILLAC, «Lefèvre d'Étaples et Charles de Bouvelles, lecteurs de Nicolas de Cues», *Colloque International de Tours (XIVe stage)*, cit., pp. 155-171.

¹⁸ Sigo a G. DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. II, CSIC, Madrid 1992, pp. 392-396.

protegido por el cardenal Basilio Besarión, quien lo introdujo en la Academia Platónica florentina y promovió su nombramiento como subdiácono del papa y auditor de la Rota. Murió en la Ciudad Eterna en 1486.

Su nombre ha quedado mitificado por diversos testimonios, más o menos fiables, como el de Tritemio¹⁹. La historiografía filosófica ha valorado de diferente manera a Fernando de Córdoba. Más allá del opúsculo de Havet²⁰, de carácter más bien histórico, la primera gran obra de estudio fue la de Bonilla y San Martín²¹. Se trata de un trabajo de amplio espectro y muy valioso, especialmente en un momento en el que la información sobre el autor era muy escasa. Bonilla mostró el sincretismo de Fernando y explicitó su dependencia del neoplatonismo italiano y muy especialmente del lulismo.

No sabemos si la insistencia de Bonilla al situar a Fernando en las coordenadas del lulismo se debía a una consideración estrictamente hermenéutica o si se trataba de una apreciación inducida por las tesis de Menéndez y Pelayo, defensor a ultranza de las filosofías formadas en el solar hispano. Lo cierto es que Bonilla hizo depender claramente a Fernando de la reforma de la epistemología luliana, en lo que otros autores han denominado el «lulismo antilulista».

En efecto, los hermanos Carreras Artau²² subrayaron el antilulismo de Fernando, quien hizo una dura diatriba contra Llull y su método, aunque luego fue incapaz de desprenderse de la costra luliana, que estaba duramente adherida a la exposición de su pensamiento filosófico. La misma idea subrayó el P. Batllori en un breve escrito con un hallazgo más bien anecdótico²³. Poco más añadió Abellán²⁴, quien recalcó también sus vínculos con el neoplatonismo, pues claramente Fernando establecía la superioridad de Platón sobre Aristóteles,

¹⁹ N. L. BRANN, *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, State University of New York Press, Albany 1999, pp. 109-110.

²⁰ J. HAVET, *Maître Fernand de Cordoue et l'Université de Paris au XVI^e siècle*, impr. de Daupeley-Gouverneur (Nogent-le-Rotrou), Paris 1883.

²¹ A. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España*, Establecimiento tipográfico de Fortanet, 1911.

²² J. y T. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid 1943, vol. I, 263-264 y vol. II, pp. 642-649.

²³ M. BATLLORI, «El gran cardenal d'Espanya i el lul·lista antilul·lista Fernando de Córdoba», *EL*, 2 (1958) 313-316.

²⁴ J. L. ABELLÁN, «El neoplatonismo. Fernando de Córdoba», en *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 2, Espasa-Calpe, Madrid 1979, pp. 133-136.

recogida en su *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*²⁵, obra en la que reconoció claramente la «praestantia Philosophiae Platonis supra Aristotelis»²⁶.

La crítica de Fernando a la filosofía de «Raimundus de Lulio catalanus orbi notissimus»²⁷ era muy severa, pues la consideraba ridícula y que era fuente de locura, tanto en el ámbito epistemológico como en el retórico²⁸. Su invectiva, muy despiadada, incluía una caricatura del sistema luliano, al indicar, por ejemplo, la respuesta para localizar la liebre en una cacería que llevaron a cabo Guido Barbut y un cardenal:

[...] unde est illud Guidonis Barbuti Praepositi Albiensis facetè dictum; qui cum venatum cum Cardinali profiscerentur, et in leporem incidisset, quae fauces canum effugerat, sciscitatutis Cardinalis ubinam lepus latitasset, et quo pacto venatorum oculos frustrare potuisset, respondit Guido Barbutus ad quaestionem per vbi formatam: Vade ad regulam G D K in arte magna designatam et ibi leporem inuenies. Pulchra responsio er per quam facilè lepus inuenire posset!²⁹

El resultado obtenido por Fernando, con todo, fue más disparatado que el de Llull, pues su propuesta era de un sincretismo tal que mezclaba muchos elementos en un artificio de carácter misceláneo, que acusaba influencias de la escolástica tardía y del platonismo renacentista, combinados a menudo sin demasiada coherencia.

Más allá de los análisis que se han hecho de *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*, quisiera subrayar aquí dos rasgos esenciales para valorar esta obra en la tradición luliana, de la que creo que es parte fundamental. El primero es que se trata de la primera tentativa de una epistemología de todos los saberes de corte luliano (o, si se prefiere, del «lulismo antilulista»). El segundo, como ha subrayado Monfasani³⁰, es que esta obra resulta, al mismo tiempo, un destacado eslabón en la construcción del llamado «escoto-lulismo», que tuvo un éxito importante en los siglos XV y XVII.

²⁵ Editada como apéndice en BONILLA Y SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba*, cit.

²⁶ *De artificio omni*, cit., p. vii.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ M. D. JOHNSTON, «The Reception of the Lullian Art», *Sixteenth Century Journal*, 12 (1981) 31-48, especialmente pp. 35-37, insiste también en la crítica a la retórica.

²⁹ *De artificio omni*, cit., p. vii.

³⁰ J. MONFASANI, *Fernando of Cordova. A Biographical and Intellectual Profile*, Philosophical Society, Philadelphia 1992. Este libro de Monfasani ha abierto un nuevo campo de estudio para entender la obra de Fernando de Córdoba.

Hay que llamar la atención también sobre una cuestión muy curiosa: los diferentes lulismos del siglo XV tuvieron una visión positiva, abierta y constructiva frente al pensamiento de Llull. En cambio, Fernando de Córdoba fue el primer gran crítico entre los filósofos que sopesaron seriamente sus ideas. Un rasgo propio del lulismo moderno fue, precisamente, la sucesión de autores críticos y reformistas con respecto del pensamiento de Llull. Así pues, Fernando fue un autor más vencido hacia el lulismo moderno que al de su propia época.

3. Fernando de Córdoba y la epistemología de las ciencias

Con su habitual precisión expositiva, Colomer escribió que Fernando «propugna lulianamente la sustitución de la lógica formal escolástica por una lógica ontológica, que penetre en el contenido del saber»³¹. A través de la idea luliana de transformar la lógica aristotélica en una lógica ontológica quería mostrar el carácter dinámico del ser³². Con todo, el pensador cordobés no estuvo de acuerdo con la estructura del Arte de Llull y prefirió usar a otros autores como el propio Aristóteles, Alfarabi o Escoto para llevar a cabo esta operación. Por lo tanto, en este punto, Fernando estaba de acuerdo con el ideal luliano, aunque no con su materialización.

Éste fue el primer paso establecido en su *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*, que fue seguido de una búsqueda de los fundamentos epistemológicos del saber. La fundamentación de los saberes particulares a finales de la Edad Media sobresalía como uno de los principales problemas filosóficos, a la vista de la incapacidad del *Organon* y de la *Metafísica* de Aristóteles para proporcionar una respuesta coherente a las demandas específicas de fundamentación de los distintos saberes. Fernando lo resumió de la siguiente manera:

Singulam autem scientias, atque disciplinas singulas, et proprias artes habere

³¹ E. COLOMER, *Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento*, Akal, Madrid 1997, p. 31.

³² COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento*, cit. p. 57. «Pocos sistemas medievales se han acercado tanto como el de Llull al ideal platónico y hegeliano de una lógica, que sea a la vez ontología. Y no puede ser de otro modo, puesto que el orden del ser y el orden del pensar se encuentran en Dios, en cuyo pensamiento infinito la realidad es precontenida en la idea. De aquí que esta ontología luliana sea esencialmente teológica, con lo que el pensamiento de Llull adquiere plenamente aquella estructura onto-teo-lógica, que ha sido señalada con razón como característica de la metafísica».

exploratum est; artes ergò diuersae in diuersis scientiis et diuersis scibilibus esse non possunt, nisi artium multitudinem in singulo scibili in artem referas, quae omnis scibilis unica ars sit; est igitur unica et indiuisibilis ars, qua omne natura scibile et inuestigari et inueniri possit; itaque haec ars nobis subtiliter et artificiosissime inuestiganda est, et tuo iussu et mea promissione debita: nam de duabus Philosophis, id est Platonis et Aristotelis, una alteri praestet disserentem me subito et cursu suo reuocauit uoluntas tua; quippe qui iussisti intermittendum esse opus, et in artificium omnis et inuestigandi et inuendi scibilis calamum esse referendum; nam quo ad comparationem cum Aristotele Platonis attinet ad multam partem eius operis tractationem perduxeram tanto ardentior, atque ad explendum opus promptior factus, quantò iam difficillima et amplissima me expedire conspicio non secus quàm in stadio currentes, qui licet tunc debiliores sint cum termino propinquiore sunt, id tamen modicum, quod superest, maiori conatu omnibusque neruis ac viribus percurrunt. Itaque non diffido fore, ut haec intermissio operis reintegratio uirum sid ad coepti repetitionem, ut me ad eius expletionem minimè retardare possit, neque diutius, quod praecipue institui animo in obsequendo iussis tuis tuam immorari spectationem³³.

Aristóteles apostó por una lógica y una metafísica concordantes, aunque separadas, y por la pluralidad de métodos para cada una de las disciplinas. Llull fue el primer autor que buscó una lógica ontológica, que superase la disyuntiva entre lógica y metafísica, y que con ello diese una fundamentación unitaria que a la vez fuera lógica, epistemológica y ontológica de los modos de pensar sobre el ser, las categorías y del conocimiento desde las criaturas hasta Dios.

Éste era también el objetivo de Fernando, pues consideraba que la unidad de lógica y ontología era el fundamento adecuado para una epistemología. El conocimiento de lo real debía ser abordado con un método único, que sirviese para la fundamentación de todos los saberes particulares. Sin embargo, Monfasani destaca que, a la postre, el cordobés no logró la identidad entre lógica y metafísica³⁴, de modo que la idea luliana quedó sustituida por una dimensión algo más platonizante, basada en el principio *primum in aliquo genere*³⁵, una reelaboración neoplatónica de Ficino de una idea de Tomás de Aquino y de otros escolásticos.

Con ello se podría decir que Fernando dio inicio a una corriente en el seno del lulismo crítico, que empezó a reformar el propio sistema luliano para lograr el objetivo de Llull: establecer un Arte o método que combinara y refundiera lógica y ontología, y que, como ciencia de ciencias o metasaber, estuviera epistemológicamente orientado a la resolución de todos los problemas.

³³ *De artificio omnis*, cit., p. v.

³⁴ MONFASANI, *Fernando of Cordova*, cit., pp. 28-32.

³⁵ Véase J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden 1990, vol. 1, pp. 285-286.

Fernando, como resume Trias Mercant, «es un lulista crítico que sigue el ideal luliano de la ciencia universal y de su pertinente artificio metodológico; pero reconoce al mismo tiempo las deficiencias y la ineptitud de la concepción luliana y la necesidad de una nueva formulación»³⁶. Había escrito Bonilla que era «más bien un aristotélico que un platónico y [...] aun cuando ataque con verdadera saña la palabrería del sistema luliano, él es, en sustancia, un nuevo partidario de Lulio»³⁷.

Esta categoría del «lulista-antilulista», en la que tan bien encaja Fernando de Córdoba será, a mi entender, una de las más importantes en la historia del lulismo, en la que podríamos encuadrar a muchos autores desde el siglo XVI al XVII. Podríamos decir que, desde Fernando de Córdoba hasta Leibniz, habría tres tipos de relación de los autores con el lulismo: a) la de los lulistas, que siguieron a Llull y explicaron su obra siguiendo una vocación exegética, b) la de los «lulistas-antilulistas», que vindicaron el ideal de Llull y buscaron formas distintas de llevarlo a cabo, a través de una transformación de la estructura del Arte y c) la de los antilulistas, que se opusieron por completo al proyecto de Llull.

Entre los autores que citaron a Llull en el siglo XV, algunos fueron firmes defensores de su pensamiento. Entre los lulistas cabe encontrar a todos los expositores escolares del Arte y a otros, como Sibiuda, que desvincularon a Llull del Arte para salvar el significado filosófico-teológico de su obra. Es difícil encontrar —en esta centuria— críticas similares a la de Fernando. Ya en el siglo XVI, un autor como Bernard de Lavinjeta descolló como fiel expositor de la obra de Llull, al igual que lo fue Nicolau de Pacs o Antoni Bellver. Todos ellos pueden ser calificados de lulistas, al igual que otros expositores de épocas posteriores, como Valerio de Valeriis, Pedro de Guevara, Pedro Jerónimo Sánchez de Lizárazu o Pierre de Rians, éste último ya en el siglo XVIII.

Entre los que usaron a Llull para la construcción de su propio pensamiento abundaban los «lulistas-antilulistas». Fernando sería el primero de una larga nómina de filósofos que apreciaron el ideal luliano y quisieron superarlo. A propósito de Juan Caramuel, escribió Julián Velarde que «el lulismo antiluliano tendría como egregio fundador a Fernando de Córdoba, quien quiere escribir una confutación de Lull, y, por otra parte, sistematiza su combinatoria»³⁸. En

³⁶ S. TRIAS MERCANT, *Diccionari d'escriptors lul-listes*, UIB-UB, Palma-Barcelona 2009, p. 162. La traducción es nuestra.

³⁷ BONILLA y SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba*, cit., p. 122.

³⁸ J. VELARDE, *Juan Caramuel. Vida y obra*, Pentalfa, Oviedo 1989, pp. 141-142.

efecto, entre los pensadores que buscaban una epistemología de todas las ciencias (como era el caso de Caramuel) puede destacarse una nómina de filósofos de gran relevancia, que bucearon en el pensamiento de Llull y lo quisieron transformar y mejorar. Así pues, el programa luliano, que había intentado reformar Fernando, fue un caballo de batalla para algunos autores del siglo XVI y para no pocos del siglo XVII.

La epistemología de Cornelio Agrippa, Paracelso, Pierre de Grégoire, Bruno o Francis Bacon³⁹ buscaba principalmente una ciencia de las ciencias, de la que dependiesen todas las demás. De forma aún más clara puede decirse que algunos de los pensadores más destacados del XVII buscaron una epistemología a partir de la reforma del Arte de Llull: las obras de Alsted, Comenius, Descartes, Izquierdo o Kircher⁴⁰ fueron reformas de la epistemología luliana, con mayor o menor peso de la estructura del Arte y con una visión más o menos enciclopédica, según se basasen más en el Arte o en el *Arbor scientiae*.

Pese a que estos autores tuviesen un conocimiento más o menos profundo de la obra de Llull⁴¹, no hay duda en afirmar que todos ellos se mostraron muy críticos con él –inmisericordes, unos y benévolamente condescendientes, otros– aunque pretendieron trazar una reforma epistemológica siguiendo su ideal. Todos ellos reconocieron, en la línea de Fernando, que el Doctor Iluminado había visto adecuadamente el problema y la solución, aunque el resultado del Arte no fuese satisfactorio.

4. Fernando de Córdoba y el escoto-lulismo

John Monfasani⁴² subrayó en su estudio la importancia de la obra de Escoto en el pensamiento de Fernando. El uso parcial de Escoto y de Llull como autores

³⁹ Sigue siendo fundamental P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria de Lullo a Leibniz*, Ricardo Ricciardi editore, Milano-Napoli 1960.

⁴⁰ Véase T. LEINKAUF, «Lullismus, Kircher», in H. HOLZHEY y W. SCHMIDT-BIGGEMANN (eds.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Band 4/1, Schwabe Verlag, Basilea 2001, pp. 235-290.

⁴¹ Según señala E. GARIN, *Descartes*, Crítica, Barcelona 1984, pp. 31-33, Descartes tenía un conocimiento muy limitado del pensamiento de Llull, hecho que no le impidió ser un reformador de la epistemología como ciencia de las ciencias. Véase también TRIAS MERCANT, *Diccionari*, cit., con bibliografía comentada, pp. 132-133.

⁴² MONFASANI, *Fernando of Cordova*, cit., p. 34. «Scotus is the most commonly named scholastic, and the Scotists the most frequently mentioned philosophical school in the *De Artificio*».

complementarios –sugerido en algunos pasajes del *De Artificio*⁴³– empezó a tener a finales del siglo XV algunos serios cultivadores, como Pere Daguí.

Hay todavía muchas incógnitas acerca de los orígenes de esta corriente filosófica que buscaba la concordancia de Llull y de Escoto. Parece ser que los franciscanos de los siglos XIV y XV, seguidores de la opinión del Doctor Sutil, tenían mucho interés en la obra del Doctor Iluminado. Por ejemplo, el manuscrito 984 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, procedente también del siglo XV, contiene varias obras lulianas, junto con un comentario anónimo al Arte de Llull (*Comentum ad artem magnam Raymundi Lullii*) y otro titulado *Commentum artis brevis theologiae*, así como también con varias obras atribuidas a Francisco de Mayronis, sobre las formalidades escotistas.

El escotismo fue fuertemente cultivado en toda Europa, y especialmente en Cataluña, durante los siglos XIV y XV⁴⁴, estableciendo una tradición autóctona que Fernando de Córdoba conocía. El escotismo catalán empezó en la escuela conventual de Barcelona⁴⁵, esencialmente con Pere Tomàs (Petrus Thomae) y Antoni Andreu (Antonius Andreae)⁴⁶, cuyo pensamiento fue transmitido en el siglo XV por autores como Nicolás de Orbeilles⁴⁷ y también incluso por Joan de Marbres, tal vez el escotista catalán más importante de la centuria⁴⁸.

Sugerí en un trabajo anterior que Daguí se había formado o conocía esta corriente escotista catalana y que, desde ella, accedió al pensamiento de Llull⁴⁹.

⁴³ *De artificio omnis*, cit., pp. xlii-xliiii.

⁴⁴ Véase G. PINI, «Scotus's Legacy», in A. SPEERY D. WILMER(eds.), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, De Gruyter, Berlin and New York 2010, pp. 486-515.

⁴⁵ Véase C. SCHAPEL y G. M. SMITH, «The Franciscan *Studium* in Barcelona in the Early Fourteenth Century», in K. EMERY Jr., W. J. COURTENAY, S. M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology at the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 359-392, especialmente pp. 389-391.

⁴⁶ Véase G. PINI, «Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' 'Expositio' and 'Quaestiones' on the Metaphysics». *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. «Atti del Congresso Scoticistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993*, vol 1, Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 375-389.

⁴⁷ Véase E. P. MAHONEY, «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 Andreas, and Joannes Canonnicus) and Later Reactions», in O. PLUTA (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 261-273.

⁴⁸ J. CARRERAS ARTAU, «Notas sobre el escotismo medieval en la provincia franciscana de Aragón», *Antonianum*, 40 (1965) 467-479.

⁴⁹ R. RAMIS BARCELÓ, «En torno al escoto-lulismo...», cit., pp. 236-244.

En la obra de Fernando de Córdoba parece advertirse, al igual que en la de Daguí, una apertura hacia el escoto-lulismo, aunque no sabemos cuáles fueron las fuentes lulianas que conoció el autor cordobés. ¿Fue en Salamanca, donde se había manifestado ya en el siglo XV un vivo interés por Llull o tal vez el lulismo de Fernando depende más de la interpretación italiana, que conoció después?

Fernando había nacido diez o quince años antes que Daguí y el *De artificio* debe considerarse anterior, sin duda, a los primeros escritos del presbítero catalán. Monfasani considera que la postura de Fernando es la evidencia más temprana de simbiosis entre Escoto y Llull en España⁵⁰. De momento, no conozco ningún autor que hubiera llegado antes a la síntesis, si bien es muy probable que, si se exploran manuscritos como el antes citado de la Biblioteca Apostólica Vaticana o si se estudian con ahínco los filones filosóficos salmantino y catalán de los siglos XIV y XV, se descubran testimonios anteriores, que permitan alumbrar las fuentes y la formación luliana de Fernando de Córdoba y de Pere Daguí. Con todo, hay que subrayar que la síntesis de uno y otro fue diferente, entre otros extremos, por su aproximación desigual a Llull y a Escoto.

En el caso de Fernando, resulta claro que en *De artificio* aceptaba las diez cuestiones del Arte luliano, siguiendo –según él– a Alfarabi y a Llull: «adnimauertendum est Aspharabium philosophum et rectè quidem distribuisset quaestiones per regulas, quem Raymundus secutus est»⁵¹. Uno de los principales puntos de acuerdo entre Escoto y Llull, explotado claramente por Fernando, fue el de los trascendentales⁵², que ayudaban a conocer a Dios y a sus atributos, que desembocaban en una «coordinatio perfectionum»⁵³, establecida según once formas de división del ente (trascendentales disyuntivos). Concluyó Fernando su exposición de las perfecciones trascendentales con una relación de treinta y una perfecciones absolutas, que concordaban con las de Escoto y las nueve de Llull, e incluso ofrecían una exploración más morosa y, en algunos casos, perifrástica⁵⁴.

En realidad, en el terreno de la teodicea, la armonización del Doctor Sutil con el Doctor Iluminado no era una tarea imposible. Sin embargo, al descender a los detalles de la ontología general, Fernando se manifestó un seguidor de la tradición

⁵⁰ MONFASANI, *Fernando of Cordova*, cit., p. 35.

⁵¹ *De artificio omnis*, cit., p. xli.

⁵² MONFASANI, *Fernando of Cordova*, cit., p. 33.

⁵³ *De artificio omnis*, cit., p. xviii-xix.

⁵⁴ Hay algunas que se repiten e incluso cita, entre las perfecciones, la «perfectio». Véase *De artificio omnis*, cit., p. xx.

metafísica de Francisco de Mayronnis y no de las transformaciones que habían llevado a cabo los escotistas catalanes, quienes seguían la teoría de los modos de distinción de Pere Tomàs o buscaban otras formas de división ontológica. Escribió Fernando:

Nota tamen secundum ueram Metaphysicam, quod diuisio entis in absolutum et respectuum, non est diuisio entis in passiones distinctas, sed potius in differentias quidditatiuas: aliud quod diximus aliquo modo aequale enti est eius modus, quem intrinsecum uocant Scotistae, eo quod additum rei, cuius est modus, non uariat rationem formalem, cum tamen non sit extra rationem formalem, unde quia ratione formali non est, modus appellatur, quia extra rationem formalem non est, intrinsecus dicitur. Sunt autem septem diuisiones ad modos intrinsecos pertinentes, quarum prima est entis in finitum et infinitum. Secunda est aeternum et temporalem. Tertia entis est contingens et necessarium. Quarta entis in realem et non realem. Quinta entis in actum et potentiam. Sexta entis in existentem et non existentem. Septima entis et cuiuslibet naturae especificè in sua individua quae appellatura à Scotistis Haec, et eorum rationes individuales Haeceitates [...] colligitur sex modos intrinsecos esse in Deo⁵⁵.

Firme partidario del principio de individuación y de la *haecceitas*, Fernando se mostraba marcadamente fiel a Escoto, en este punto tan importante de la filosofía del Doctor Sutil. En la tradición formalista, había varias formas de dividir los modos intrínsecos. La división del modo intrínseco de Fernando seguía la tradición de Mayronnis⁵⁶, según el cual un modo intrínseco modificaba una cosa o una formalidad sin cambiar lo que era (es decir, su relación formal). Ello era posible, porque tal modo no era una *quidditas* o una razón formal en sí.

Seguidor de la línea Escoto-Mayronnis, se mostraba especialmente crítico con algunas desviaciones. El conocimiento que tenía Fernando de Córdoba del escotismo catalán queda patente en la crítica que hizo de la metafísica del franciscano Nicolau Bonet (c. 1280-1343) llamado también *Pacificus* o Doctor «Imaginativus»⁵⁷, que tuvo algunos discípulos que propagaron su pensamiento.

Según Aertsen⁵⁸, Bonet fue el primer autor de la tradición escotista que presentó una explicación sistemática de una metafísica trascendental. Curiosamente,

⁵⁵ *De artificio omnis*, cit., p. xlii-xliii.

⁵⁶ Para el texto de Mayronnis y su recepción, véase C. A. ANDERSEN, «Intuitive and cognition, ‘Praecisiones obiectivae’, and the formal distinction in Mastri and Belluto and later Scotist authors», *Archivum Franciscanum Historicum*, 108/1-2 (2015) 183-247, especialmente pp. 198-199.

⁵⁷ A. BOADAS LLAVAT, «Joan Duns Escot i els escotistes catalans», *Enrahonar*, 42 (2009) 47-63, especialmente pp. 54-55.

⁵⁸ J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012, p. 434.

como nota Monfasani⁵⁹, Fernando criticó a Bonet porque se había apartado tanto de Escoto como de Aristóteles, pues en el tema de los predicamentos el Doctor Sutil siguió al Estagirita⁶⁰. Precisamente, de acuerdo con Aertsen⁶¹, uno de los rasgos más característicos de la ontología de Bonet era la disociación de las propiedades trascendentales del ámbito de la metafísica, tal y como puede verse en la crítica siguiente:

Vnde admiror vehementer quosdam alioquin subtiles doctores et quos certum est transcendentarium et abstractionum magistros habere solitos, qui putant quantitatem communem ad quantitatem virtutis et ad quantitatem mollis contineri sub natura et sub ente tanquam inferius sub superiori, in quem errorem incidisse constat Bonetum in *Metaphysica* et *Praedicamentis*: rectius autem sensisse Aristotelem, qui in quinto *Metaphysicae* quantitatem transcendem posuit superiorem praedicamento quantitatis et cum ente conuertibilem, quem Scotus in *Quolibetis* et *Metaphysica* secutus est, et omnes peripatetici utiliter qui Aristotelis sunt interpretes; et rationem mensurae, quae vel secundum quosdam ratio quantitatis est, secundum alios quantitatis passio, Aristoteles ponit esse in omni genere 8^o primae Philosophiae: quod autem ciucuit omne genus, supra omne genus est. Et quod non possum satis admirari et de illo viro Joanne Boneto et quibusdam aliis praestanti ingenio uiris, qui hoc loco eum tueri putant, qui cum perspicerent mensurae rationem inueniri in quolibet genere, aiunt tamen quod ratio mensurae tantum quidditatiuè et essentialiter reperitur in praedicamento quantitatis, in aliis autem praedicamentis denominatiuè inest, nisi ei insit id, cuius est ratio, uel passio⁶².

Fernando fue un escotista en la línea de Mayronnis: para él las propiedades trascendentales eran un camino ontológico hacia la teodicea y resultaban, por lo tanto, una vía hacia la teología natural, un extremo que concordaba, en buena parte, con los atributos de Llull. Podría decirse, en definitiva, que Platón, Aristóteles, Escoto y Llull eran los cuatro puntos cardinales del pensamiento de Fernando, entre cuyas coordenadas vertebraba sus ideas.

Escribió Bonilla que «Lulio es aristotélico en la teoría del ascenso, y platónico en la del descenso»⁶³. Es una buena simplificación, que también puede aplicarse a Fernando y debería añadirse que él fue lulista en las ideas generales, en su proyecto filosófico, y escotista en su análisis particular de una ontología mucho

⁵⁹ MONFASANI, *Fernando of Cordova*, cit., p. 34.

⁶⁰ M. FORLIVESI, «Quae in hac quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare. Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi, and Trombetta Confronting the Nature of Metaphysics», *Quaestio*, 8 (2008) 219-277, especialmente pp. 248-256.

⁶¹ AERTSEN, *Medieval Philosophy*, cit., pp. 491-492.

⁶² *De artificio omnis*, cit., p. xx.

⁶³ BONILLA Y SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba*, cit., p. 133.

más vencida a la univocidad del ente que a la analogía aristotélica. En este sentido hay que mostrar su similitud con Daguí, quien tuvo que defenderse en contra de las acusaciones del Inquisidor de Aragón y exponer la ortodoxia de su *Ianua artis* en Roma en 1484.

Sixto IV, un teólogo escotista, debió de temer que los cargos contra Daguí reflejaran un prejuicio antiluliano de los dominicos. Por ello nombró una comisión de expertos en lulismo y en escotismo: Guillermo Bodivit y el obispo Domingo Antonio Pignerolio de Fano, que eran teólogos franciscanos; Jaume Conill, quien con el tiempo llegó a ser un defensor de Llull; el Abad de San Bernardo de Valencia; el Obispo Francisco de Noya, de Cefalú y Fernando de Córdoba, a la sazón auditor de la Rota⁶⁴. La comisión, con el voto favorable de Fernando, declaró que, de acuerdo con Daguí, la doctrina luliana concordaba con la de Escoto y que no merecía ninguna condena.

No hay duda de que la influencia de Fernando pesó sobre Daguí, quien en su estadía romana pudo entrar en contacto también con el neoplatonismo italiano⁶⁵, que modificó su escoto-lulismo, y lo hizo más ecléctico, de manera que fue capaz de absorber mayores influencias, de suerte que la herencia luliana quedó cada vez más diluida. A través de Daguí, quien era más partidario del escotismo de Pere Tomàs que del de Mayronnis, el eclecticismo de Fernando (platónico, aristotélico, escotista y lulista) tuvo una proyección en la hermenéutica luliana y en la huella del lulismo en el pensamiento de los siglos XVI y XVII.

5. Conclusiones

Pese a la opinión negativa y crítica de Bonilla, Fernando de Córdoba fue un autor muy relevante para el encauzamiento de dos corrientes que dominarían la difusión del lulismo a partir del siglo XV: la epistemología de todas las ciencias de los «lulistas-antilulistas» y el llamado escoto-lulismo. En ambas corrientes Fernando aportó su perspectiva y, hasta el momento, se puede afirmar que en las dos fue precursor.

⁶⁴ Véase MONFASANI, *Fernando of Cordova*, cit., pp. 51-53 y especialmente pp. 95-99, que contienen la *approbatio*.

⁶⁵ J.N. HILLGARTH, «An Unpublished Lullian Sermon by Pere Deguí», in F. DOMÍNGUEZ, R. IMBACH, T. PINDL y P. WALTER (eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Abbatia Sancti Petri/Martinus Nijhoff International, Steenbrughe/La Haya 1995, pp. 561-569.

Su *Artificio*, hasta donde se conoce, fue un primer instrumento epistemológico de corte luliano, en la misma dirección que los que un siglo más tarde confeccionarían Agrippa, Bruno, Pierre de Grégoire... Este intento de fundamentar las ciencias particulares se encuentra en el *Artificio*, aunque mezclado con ideas y materiales de diferente índole. Subrayó Bonilla que «su obra es un *arte de palabras*, y que su cacareado *Artificio* es una invención más aparente que sólida y fructífera»⁶⁶.

Volviendo al primer punto del presente escrito, hay que subrayar que Fernando no puede ser clasificado por completo en ninguno de los tres tipos de lulistas del siglo XV, puesto que fue a la vez un representante del lulismo escolástico y del humanista, al tiempo que lo fue del escoto-lulismo y del «lulismo antilulista».

Fernando es el autor que superó el esquema propuesto para estudiar el siglo XV, pues aglutinó varios de los «lulismos» de su época, al tiempo que su pensamiento fue un barrunto de las transformaciones que se producirían en las décadas y siglos venideros. Frente al lulismo artístico, humanista y escolástico, Fernando de Córdoba fue un precursor de las corrientes más prominentes del siglo XVII: el escoto-lulismo escolástico y la epistemología de todos los saberes. Fue un autor que, en cierta manera, se adelantó dos siglos al rumbo que tomó el lulismo moderno.

Asimismo, fue el primer gran crítico de las doctrinas de Llull que quiso reformar el sistema luliano. Lejos de ser un antilulista, Fernando –por sus críticas a Llull y su imposibilidad de salirse del pensamiento luliano– fue uno de los autores que más impulsó el lulismo. Su escotismo lulista, seguidor de la línea de Mayronnis, es un eslabón que concuerda con algunos de los pocos testimonios de la síntesis franciscana del siglo XIV y XV, al tiempo que sus ideales epistemológicos estuvieron en la vanguardia de los que, en los siglos venideros, defendieron muchos otros lulistas críticos. Daguí acabaría retocando este perfil escoto-luliano para adecuarlo al formalismo de la tradición catalana en el que había sido educado, y el que mayor proyección tendría en los dos siglos posteriores. En cierta forma, el escoto-lulismo de Fernando fue modificado y transformado por Daguí y sus discípulos, y su *Artificio* (pese a ser poco difundido) puede ser considerado el punto de arranque del lulismo moderno.

⁶⁶ BONILLA Y SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba*, cit., p. 133.

Fernando de Córdoba, con un pie en la Edad Media y otro en la Modernidad, tiene que ser vindicado, con sus brillos y sus sombras, como uno de los autores más relevantes e interesantes para conocer el desarrollo histórico del lulismo renacentista. Se han sugerido aquí, en fin, algunas posibles fuentes y conexiones que en un futuro tienen que ser corroboradas a través del estudio de otros materiales inexplorados del lulismo cuatrocentista.

Constantin Teleanu*

«Art e manera». Le système de l'Art des arts du *Libre de Contemplació* de Raymond Lulle

«Art e manera». The Art of Arts' System in the *Libre de Contemplació* by Ramon Llull

Abstract

This research investigates both the ancient tradition and the medieval tradition of a definition of philosophy – Art of the arts and Science of the sciences, and how they evolved over time. Ramon Llull's new Art of Arts was developed from the «Art of Contemplation in God» (*Liber contemplationis*), which is the first encyclopedic Art of Llull. This first General Art of Llull contains many specific approaches through which Llull applies his first Art, both to the liberal arts and to the mechanical ones. Therefore, Llull sensually and intellectually contemplates any and every rung of the ladder of creatures. The first General Art of Llull is well suited to the invention of all the specific arts. It reshapes the definition of the Art of Arts and makes it really general.

Key words: Ramon Llull; Arts; Contemplation; Philosophy; Middle Ages.

Ancient and Medieval Authors: Philo; Chrysippus; John Philoponus; Isidore of Seville.

Resumo

Esta pesquisa investiga a tradição antiga e medieval de uma definição de filosofia -*arte das artes e da ciência das ciências*-, como ela evoluiu ao longo do tempo e o seu relacionamento com a nova «arte das artes» de Raimundo Lúlio, que foi desenvolvida a partir da «Arte da Contemplação» (*Liber contemplationis*), e que é a primeira arte enciclopédica de Lúlio. Aquela primeira arte «geral» contém muitos modos específicos nos quais Lúlio aplica a sua primeira arte nas artes liberais e mecânicas. Portanto Lúlio, sensual e intelectualmente, contempla qualquer degrau da escada das

* Université Paris Sorbonne/Centre Pierre Abélard; Email: schola.lvlliana@outlook.fr.

criaturas. A primeira arte é bem adequada para a invenção de todas as artes específicas. Lúlio remodela a definição de *arte das artes* e torna a sua realmente geral.

Palavras-chave: Raimundo Lúlio; artes; contemplação; filosofia; Idade Média.

Autores antigos e medievais: Philo; Chrysippus; João Philopono; Isidoro de Sevilha.

1. Introduction

Le syntagme du meilleur art ou savoir acquiert des acceptions multiples –dès l’Antiquité jusqu’au Moyen Âge–, mais que la tradition chrétienne hérite de la tradition païenne du syntagme dont G. Klima, K. Jacobi et M. J. F. M. Hoenen n’investiguent que son aboutissement¹ logique au Moyen Âge, avant qu’elles s’adaptent à l’intention nouvelle de maints auteurs chrétiens. Il comporte tant une forme brève –*ars artium/τέχνη τεχνῶν*– qu’une forme longue –*ars artium et scientia scientiarum/τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*– qui varie plutôt en Occident qu’en Orient selon la doctrine des auteurs. C’est la tradition latine du syntagme qui devient plus variable que son original grec.

On remonte donc jusqu’à l’origine grecque du syntagme, afin de comprendre son histoire, avant de débattre s’il convient encore à l’Art de Raymond Lulle qui ne s’inspire pas immédiatement du célèbre syntagme. Au contraire, Lulle conçoit son Art en tant qu’Art Général de l’ensemble des arts particuliers. C’est un nouvel Art des arts que Lulle s’approprie premièrement de la contemplation de Dieu, mais un tel nouvel Art des arts appartient proprement à l’Auteur qui inspire secrètement la plupart des arts humains. Le nouvel Art des arts de Lulle dépasse toutefois chaque tradition du syntagme. Il n’y a pas une doctrine médiévale du développement général de l’Art des arts. C’est une simple métaphore qui définit généralement la philosophie. Mais Lulle parachève la tradition médiévale du syntagme.

C’est bien admissible –par exemple– que Lulle ait connaissance des cinq traités logiques de l’encyclopédie *Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’ wa-hullān al-wafā’* des

¹ G. KLIMA, *Ars artium. Essays in the Philosophical Semantics, Mediaeval an Modern*, (Doxa Library) Institute of Philosophy – Hungarian Academy of Sciences, Budapest 1988, pp. 2-7. K. JACOBI, «*Dialectica est ars artium, scientia scientiarum*», *Miscellanea Mediaevalia*, 22/1 (1994) 307-308. M. J. F. M. HOENEN, «*Ars artium et scientia scientiarum. Logik an den mittelalterlichen Universitäten von Paris und im Alten Reich*», in R. C. SCHWINGES (éd.): *Artisten und Philosophen. Wissenschafts und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*, (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts und Wissenschaftsgeschichte, 1) Schwabe, Basel 1999, pp. 65-66.

Frères de la Pureté –dont Lulle acquiert divers savoirs pendant son apprentissage² selon Ch. Lohr et M. D. Johnston– qui considèrent que la noblesse de l'homme ne s'équivaut qu'à la noblesse³ des sciences et des arts entre lesquels la logique tient la préséance aux autres arts humains. Il se peut que Lulle ne méconnaisse pas la tradition arabe du fameux syntagme. On concède à l'intérêt des arabisants la quête étendue des autres sources arabes.

2. Art des arts et Science des sciences

C'est à Alexandrie que la tradition du syntagme de l'Art des arts rayonne plus par son éclat philosophique. Il y a une brève mention⁴ des *Fragmenta moralia* de Chrysippe que Philon d'Alexandrie développe dans son opuscule *De ebrietate* pour décrire la sagesse –ὄτι ἡ σοφία τέχνη τεχνῶν– comme idéal encyclopédique de l'Art des arts:

Ce qu'il ne faut pas non plus ignorer, c'est que si la sagesse, qui est l'art des arts, semble se modifier avec ses différents objets, elle montre, immuable, sa forme vraie à ceux qui ont les yeux pénétrants, et qui, sans se laisser séduire par la masse de tout ce qui entoure sa substance, reconnaissent l'empreinte laissée par l'art lui-même. De même que la nature marque souvent sur des jumeaux la même empreinte, et façonne des ressemblances à peu près parfaites, de la même façon l'art idéal, imitation et copie de la nature, prend des matériaux différents, mais modèle et imprime sur tous le même caractère, et c'est surtout à cause de cela que les produits de cet art sont parents, frères, jumeaux. La faculté qui est propre au sage montrera la même chose. Quand elle s'applique aux attributs de l'Être, elle s'appelle piété et sainteté; à ce qui est dans et sous le ciel, elle s'appelle étude de la nature; météorologie, quand elle étudie ce qui est dans l'air, et tout ce qui doit se produire d'après le cycle régulier des mois et des jours; éthique, quand elle étudie l'amélioration des mœurs humaines; ici, plusieurs formes; la politique traite de la vie de la cité; l'économie, des soucis de la maison; la science des banquets et des festins. Au-delà, la science du pouvoir royal traite du gouvernement des hommes, et la science législative

² Ch. LOHR, «The Activity of God and the Hominization of the World», in P. R. BLUM (éd.): *Philosophers of the Renaissance*, The Catholic University of America Press, Washington 2010, p. 16. Idem, «Ramon Lull's Theory of Scientific Demonstration», in K. JACOBI (éd.): *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 38) E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1993, p. 742. Idem, «Islamic influences in Lull's logic», *Estudi General*, 9 (1989) 148-149; 151-152. M. D. JOHNSTON, *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, (Scripta et Documenta, 54) Clarendon Press, Oxford 1987, p. 3.

³ Brethren of Purity, *On logic*, I, 1, in C. BAFFIONI (éd.): *Epistles of the Brethren of Purity*, An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10-14, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 65.

des commandements et interdictions. Le sage, qui a, en toute vérité, de nombreux titres et de nombreux noms, réunit en lui tout cela: piété, sainteté, science de la nature, météorologie, éthique, politique, économie, science du pouvoir royal et science législative, mille autres facultés, et en toutes, il apparaîtra comme n'ayant qu'une seule et même forme⁵.

Le sage –conclut Philon d'Alexandrie– possède la sagesse en tant qu'Art des arts dont la forme générale reste invariable, bien qu'elle multiplie particulièrement la plupart des formes de divers objets informés. Il y a chez Philon d'Alexandrie une approche générale de l'Art des arts comme Art idéal du sage. Le sage de Philon d'Alexandrie ne diffère pas essentiellement du semeur décrit par Origène dans son *Commentarius in Evangelium Joannis* à l'image de l'exégète biblique qui se sert de son Art des arts et Science des sciences –ή τέχνη τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν– afin de parfaire d'abord la découverte de divers principes de l'exégèse⁶ des Écritures avant tout ramassage des vérités en un corps unique de l'ensemble des fruits ramassés:

Je pense que, pour tout art et pour toute science qui comporte un grand nombre de propositions, le semeur, c'est celui qui découvre les principes, que d'autres reçoivent et développent, avant de transmettre à d'autres encore ce qu'eux-mêmes auront découvert: grâce à leurs découvertes, les premiers sont donc pour leurs successeurs, qui ne pourraient découvrir les principes, y joindre les développements et porter à leur perfection les arts et les sciences, (ils sont donc pour eux) ce qui leur permet de récolter, comme en une moisson, le fruit mûr de ces arts et de ces sciences portés à leur perfection. Si c'est vrai des arts et de certaines sciences, à combien plus forte raison de l'art des arts et de la science des sciences, il faut le voir. En effet, après avoir développé les découvertes des tout premiers, leurs successeurs ont transmis à ceux qui s'approchent après eux de ces découvertes, pour en faire un examen attentif, les moyens de rassembler avec sagesse l'unique corps de la vérité. Une fois porté à la perfection tout le travail de l'art des arts, le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble, car le Dieu qui rétribue les rassemble tous pour une fin unique⁷.

Le semeur –selon Origène– accomplit la découverte du corps unique des

-
- ⁴ Chrysippus, *Fragmenta moralia*, §301, 39-40, éd. I. AB ARNIM, (Stoicorum Veterum Fragmenta, vol. III) In Aedibus B. G. Tevbnieri, Stvtgardiae 1964, p. 73.
- ⁵ Philonus Alexandrinus, *De ebrietate*, §88-92, éd. J. GOREZ, (Œuvres de Philon d'Alexandrie, vol. 11) Les Éditions du Cerf, Paris 1962, pp. 59-61.
- ⁶ K. BANEV, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, (Oxford Early Christian Studies) Oxford University Press, Oxford 2015, p. 153.
- ⁷ Origenes, *Commentaire sur saint Jean* III, XIII, 46, 302-304, éd. E. PREUSCHEN – C. BLANC, (Sources chrétiennes, vol. 222) Les Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 196-199.

vérités lorsqu'il aboutit sagement à l'achèvement du travail scripturaire de l'Art des arts. C'est à l'exégèse des Écritures qu'Origène octroyait la préséance de l'Art des arts. Le début de l'opuscule *De dialectica* de saint Augustin –écrit en 387– ne définit pas la dialectique comme Art des arts –*disputandi scientia*–, mais Augustin mentionnait brièvement dans son opuscule *De ordine* –écrit en 386– que la dialectique fut découverte en tant que Discipline des disciplines: «ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant»⁸. La dialectique s'empare subitement de l'éminence que la philosophie païenne avait acquise. Il y a ensuite toute une tradition augustinienne qui assimile la dialectique à l'Art des arts. Mais son origine païenne reste encore omniprésente.

Le grand scolarque de l'école d'Alexandrie, Ammonius, définit la philosophie⁹ comme Art des arts et Science des sciences –*τέχνη γὰρ τεχνῶν ἐστὶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν ἢ φιλοσοφία*– avant que la définition soit reprise par quelques disciples éminents de son école. Il s'ensuit qu'Ammonius apporte décisivement une telle définition de la philosophie à l'école d'Alexandrie, puisqu'une remarque de son commentaire *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria* observe que tout établissement des principes scientifiques incombe à l'Art¹⁰ des arts –*ὄθεν καὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν εἴρηται*– qui désigne bien la philosophie première. Il traite encore du statut général de l'Art des arts¹¹ et de la Science des sciences –*ἥτις ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*– dans son commentaire *In Aristotelis Metaphysicorum Commentaria* qui déclare que tel Art s'applique à l'ensemble des êtres qui relèvent du prédicament du temps.

Le début du commentaire *In Aristotelis Physicorum Commentaria* de Simplicius –disciple d'Ammonius et d'Asclépios de Tralles– saisit brièvement

⁸ Augustinus, *De ordine*, II, 13, éd. R. JOLIVET, (Œuvres de Saint Augustin, vol. IV) Desclée de Brouwer, Paris 1948, p. 430. Idem, *De dialectica*, I, 1, éd. B. DARRELL JACKSON – J. PINBORG, (Synthese historical library – Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, vol. 16) D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1975, p. 83.

⁹ Ammonius Alexandrinus, *In Aristotelis Analyticorum Priorum Commentarium*, Proœmium, 18-19, éd. M. WALLIES, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IV – Pars VI) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1899, p. 10.

¹⁰ Ammonius Alexandrinus, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, I, 9, 24-25; I, 9, 15-16, éd. M. WALLIES, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XIII – Pars III) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1909, pp. 118-119.

¹¹ Ammonius Alexandrinus, *In Aristotelis Metaphysicorum Commentaria*, A 9, 5-10, éd. M. HAYDUCK, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. VI – Pars II) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1888, p. 74.

que la philosophie¹² première n'établit des principes qu'en tant qu'Art des arts et Science des sciences –καὶ ἡ πρώτη δὲ φιλοσοφία πασῶν ἀποδείξει τὰς ἀρχάς· διὸ καὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν ἐκείνη ἀνευφημεῖται–, dont Simplicius distingue bien la physique. Le dernier scolarque de l'école alexandrine, Olympiodore –disciple d'Ammonius et de Damascius– définit encore la philosophie¹³ comme Art des arts et Science des sciences –ἵνα οὕτως ἡ φιλοσοφία μείνη τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν– dans son commentaire *In Platonis Alcibiadem Priorem Commentarii* selon la tradition alexandrine.

C'est ensuite qu'Elias –disciple d'Olympiodore et de Jean Philopon– réitère dans son commentaire *In Porphyrii Isagogen Commentaria* la plupart des définitions de la philosophie entre lesquelles Elias inclut la philosophie définie comme Art¹⁴ des arts et Science des sciences –ὁ λέγων 'τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν'– lorsqu'il traite d'abord des prolégomènes de la philosophie avant de s'instruire à l'usage de l'*Isagoge* de Porphyre pour apprendre la logique. Le florilège de la *Prolegomena philosophiae* de David l'Arménien –disciple d'Olympiodore– définit la division théorique de la philosophie¹⁵ comme une connaissance des choses divines et humaines avant de dépeindre abondamment la philosophie comme Art des arts et Science des sciences –φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν– qui connaît ensuite une longue tradition catholique.

Le florilège des *Institutiones* de Cassiodore –écrit entre 551 et 562– évoque la coutume des philosophes de joindre à l'*Isagoge* de Porphyre une section des divisions de la philosophie –tout comme Ammonius dans son commentaire¹⁶ *In*

¹² Simplicius Ciliciensis, *In Aristotelis Physicorum Commentaria*, I, 2, 30-31, éd. H. DIELS, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IX) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1882, p. 47.

¹³ Olympiodorus Alexandrinus, *In Platonis Alcibiadem Priorem Commentarii*, LXV, 8-9, éd. F. CREUZER, (Initia philosophiae ac theologiae, Pars altera) In Officina Broenneriana, Francofurti ad Moenum 1821, p. 65.

¹⁴ Elias Alexandrinus, *In Porphyrii Isagogen Commentaria*, §Prolegomena philosophiae, IV, 8-13; VIII, 1-5; IX, 10-12; IX, 24-25, éd. A. BUSSE, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XVIII – Pars I) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1900, pp. 8; 21; 23; 24.

¹⁵ David Alexandrinus, *Prolegomena philosophiae*, VII, 30-31; VII, 23-24; VIII, 7-8; VIII, 20-21; VIII, 1-2; VIII, 22-23; VIII, 26-27; XII, 20-26; XV, 21-22; XXIV, 26-27; XXIV, 11-12, éd. A. BUSSE, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XVIII – Pars II) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1904, pp. 20; 21; 23; 24; 25; 26; 39; 48; 77; 78.

¹⁶ Ammonius Alexandrinus, *In Porphyrii Isagogen*, Prooemium, 25-27, 5-6, éd. A. BUSSE, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IV – Pars III) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1891, pp. 6; 9.

Porphyrii Isagogen—, dont Cassiodore reprend trois définitions de la philosophie entre lesquelles Cassiodore inclut la définition de l'Art des arts et de la Discipline des disciplines lorsqu'il aborde la dialectique: «Aliter, philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum»¹⁷. Il se peut que la source immédiate de Cassiodore soit une remarque des *Saturnalia* de Macrobie —écrit entre 430 et 440— qui élève la philosophie en tant qu'Art des arts et Discipline des disciplines au-dessus des divisions qui discutent de la partie rationnelle ou des choses incorporelles: «Philosophiam artem esse artium et disciplinam disciplinarum»¹⁸. Mais G. d'Onofrio croit que seule la dialectique¹⁹ —ennoblie par saint Augustin— s'emparait du statut éminent de l'Art des arts jusqu'à l'âge²⁰ carolingien.

Il est certain qu'Isidore de Séville s'inspire de Cassiodore, puisqu'un paragraphe des *Etymologiae* —finie entre 615 et 630— réitère la plupart des divisions de la philosophie²¹ qui étaient octroyées par Cassiodore tant à l'Art des arts qu'à la Discipline des disciplines. Le florilège de la *Dialectica* de Jean Damascène reprend la plupart des divisions de la philosophie qu'il emprunte à l'école alexandrine. Toutefois Jean Damascène substitue la philosophie des païens par la vraie philosophie des fidèles chrétiens dont la définition convient à l'amour de la Sagesse de Dieu qui contient tout art ou science:

Φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν. Ἡ γὰρ φιλοσοφία ἀρχὴ ἐστὶ πάσης τέχνης· δι' αὐτῆς γὰρ πᾶσα τέχνη εὑρίηται καὶ πᾶσα ἐπιστήμη. [...] Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ φιλία σοφίας. Σοφία δὲ ἀληθὴς ὁ θεὸς ἐστίν· ἡ οὖν ἀγάπη ἢ πρὸς τὸν θεὸν αὕτη ἐστὶν ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία²².

Philosophia est ars artium et scientia scientiarum. Philosophia enim mater est omnis artis; per ipsam enim omnis ars invenitur. Philosophia est amor sapientiae. Sapientia autem vera Deus est. Dilectio igitur quae ad Deum est vera philosophia²³.

¹⁷ Cassiodorus Senator, *Institutiones*, II, 3, 5, 16-17, éd. R. A. B. MYNORS, Clarendon Press, Oxford 1937, p. 110.

¹⁸ Macrobius, *I Saturnali*, VII, 15, 14, éd. N. MARINONE, (Classici Latini) Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1967, p. 858.

¹⁹ G. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, (Nutrix, 1) Brepols Publishers, Turnhout 2008, p. 168.

²⁰ Rabanus Maurus, *De institutione clericorum libri tres*, III, 20, éd. A. KNÉPFELER, Sumptibus Librariae Lentnerianae, Monachii 1900, p. 228. Alcuinus, *De dialectica*, I, éd. J.-P. Migne, (Patrologia Latina, vol. CI/2 – Series latina prior) Apud J.-P. Migne Editorem, Parisiis 1863, c. 952.

²¹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* II, II, 24, 9, éd. P. K. MARSHALL, (Auteurs Latins du Moyen Âge, vol. 1) Société d'édition Les Belles Lettres, Paris 1983, p. 107.

²² Johannes Damascenus, *Dialectica*, §γ, 17-27, éd. B. KOTTER, (Patristische Texte und Studien, vol. 7) Walter de Gruyter, Berlin 1968, p. 56.

²³ Johannes Damascenus, *Dialectica*, §49, 2, 14-18, éd. A. COLLIGAN, (Franciscan Institute

On constate qu'un des *Opuscula* attribués à l'école de Michel Psellos allègue que la philosophie²⁴ régit la ressemblance de l'homme à l'image de Dieu, puisqu'elle se définit comme Art des arts et Science des sciences –ὁ λέγων ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπων' [...], ὁ λέγων ἄτεχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν'–, mais Eustrate de Nicée soutient ensuite dans son ouvrage *In Ethica Nicomachea Commentaria* que la philosophie²⁵ première ou bien la théologie se définit parfaitement comme Art des arts et Science des sciences –ἐπεὶ γὰρ ἡ πρώτη φιλοσοφία, ἥτις ἐστὶν ἡ θεολογία, τέχνη τεχνῶν λέγεται καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν– par laquelle la philosophie atteint son aboutissement doctrinal.

Ce n'est pas étonnant qu'Hugues de Saint-Victor –tout comme Cassiodore et Isidore de Séville– définit la philosophie²⁶ comme Art des arts et Discipline des disciplines dans son *Didascalicon* de 1120, puisqu'il admet que la philosophie s'emplit plus de doctrine que la plupart des arts libéraux qui se rapportent ordonnément à l'Art des arts, ainsi que la plénitude des Écritures contient généralement toute doctrine. Le prologue de l'opuscule *De divisione philosophiae* de Dominique de Gundissalvi réitère la définition²⁷ générale de la philosophie comme Art des arts et Discipline des disciplines qu'Hugues de Saint-Victor héritait de Cassiodore et Isidore de Séville, bien qu'elle n'en soit pas éclaircie.

Le magistère²⁸ de l'Art des arts –selon une mention du début de l'opuscule *De natura et dignitate amoris* de Guillaume de Saint-Thierry– convient plutôt à l'Auteur de la nature qu'à la nature –*ars est artium ars amoris*–, puisqu'il enseigne à l'âme son amour de Dieu pour atteindre la béatitude. C'est à l'art²⁹

Publications, vol. 6) The Franciscan Institute St. Bonaventure – E. Nauwelaerts – F. Schöningh, New York – Louvain – Paderborn 1953, p. 52.

²⁴ Ps.-Michaelis Pselli, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, §49, 115-116, 136-137, 208-209, éd. J. M. DUFFY, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) In Aedibus B. G. Teubneri, Stvtgardiae et Lipsiae 1992, pp. 181-182; 184.

²⁵ Eustratius Nicensis, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, VI, 7, 12-13, éd. G. HEYLBUT, (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XX) Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1892, p. 322.

²⁶ Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, II, 1, éd. CH. H. BUTTIMER, (Studies in Medieval and Renaissance Latin, vol. 10) The Catholic University Press, Washington 1939, p. 23.

²⁷ Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, 4, éd. A. FIDORA – D. WERNER, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, vol. 11) Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 2007, p. 58.

²⁸ Guillelmus de Sancto Theodorico, *De natura et dignitate amoris*, I, 3-4, éd. S. CEGLAR – P. VERDEYEN, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 88 – Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia, 3) Brepols Publishers, Turnhout 2003, p. 177.

de vivre –*nusquam vero difficilius quam in arte vivendi; illa siquidem ars artium est*– qu'une épître de l'*Epistularium* de Jean de Salisbury –écrite après 1161– octroyait la suprématie de l'Art des arts quelques années après une mention du *Polycraticus* que Jean de Salisbury achevait en 1159 –*ars namque recte vivendi (ut stoicis placet) ars artium est*–, mais ce dernier avoue que tel art de vivre n'est pas moins difficile qu'utile.

Il semble qu'Isidore de Séville inspire la définition de la grammaire que la *Glossa super 'Graecismus'* d'Evrard de Béthune –écrite entre 1180 et 1200– assimile à l'Art des arts, puisqu'elle sert généralement à l'ensemble des arts libéraux: «Grammatica est ars artium, scientia scientiarum»³⁰. Le manuscrit du recueil des *Constitutiones* de l'Ordre des Prémontrés –écrit vers 1200 en France– concède la prérogative³¹ de l'Art des arts à l'art pastoral –*scriptum artem arcium esse regimen animarum*– qui initie une épître³² de Pierre de Blois avant qu'elle s'impose ensuite à l'*incipit* tant du décret papal du IV^{ème} Concile de Latran de 1215 –*cum sit ars artium regimen animarum*– que de la *Summa de poenitentiis et remissionibus* de l'évêque Henri de Suse –*cum sit ars arcium regimen animarum* (Ms. 457 Reims, Bibliothèque Municipale, XV^e siècle, f. 90^r)–, bien que tel aperçu sacerdotal de l'art³³ pastoral remonte au moyen du constat³⁴ fondateur –*ars est*

²⁹ Johannes Salisberiensis, *The Letters of John of Salisbury* II, §172, 20-30, éd. W. J. MILLOR – C. N. L. BROOKE, (Oxford Medieval Texts) Clarendon Press, Oxford 1979, pp. 128-130. Idem, *Polycraticus*, III, 7, 23-24, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 118) Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1993, p. 189. Idem, *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum* I, V, 9, 12-13, éd. C. Ch. I. WEBB, Ex Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1909, p. 319.

³⁰ Ebrardus Bethuniensis, *Glossa super 'Graecismus'*, Appendix, Prologus, §5.1.1, 476-480; §5.1.3, 548-557, éd. A. GRONDEUX, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 225) Brepols Publishers, Turnhout 2010, pp. 224; 226.

³¹ M. L. COLKER, *Constitutiones quae vocantur Ordinis Praemonstratensis*, §LXXXII, 508, 14-15, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 216) Brepols Publishers, Turnhout 2008, pp. 116-117. G. ALBERIGO, *Decisioni dei Concili Ecumenici*, §XXVII, (Classici delle Religioni) Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1978, p. 246. G. ALBERIGO, A. MELLONI, *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* II/1, §Concilium Lateranense IV, 27, 613-620, (Corpus Christianorum) Istituto per le scienze religiose – Brepols Publishers, Bologna – Turnhout 2013, p. 181.

³² Petrus Blesensis, *Epistolae*, §CCXXX, éd. J.-P. Migne, (Patrologia Latina, vol. CCVII – Series secunda) Apus Garnier Fratres Editores et Successores, Parisiis 1904, p. 525^B.

³³ G. CREMASCOLI, «L'*ars artium* nella *Regula pastoralis* di Gregorio Magno», *Studi Medievali*, 3.50/2 (2009) 673-686.

³⁴ Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* I, I, 1, éd. B. JUDIC – F. ROMMEL – Ch. MOREL, (Sources chrétiennes, vol. 381) Les Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 128-129.

artium regimen animarum— de la *Regula pastoralis* de Grégoire le Grand —écrite vers 590— jusqu’à l’*Apologeticus* de Grégoire de Nazianze —écrit en 362 et traduit en latin par Rufin d’Aquilée vers 400— qui alléguait qu’un bon régissemment des hommes ne convient qu’à l’excellence du sacerdoce que Grégoire de Nazianze comparait à l’art de guérir diverses maladies de l’âme qui s’avère plus important que la plupart des arts humains:

τῷ ὄντι γὰρ αὕτη μοι φαίνεται τέχνη τις εἶναι
τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, ἄνθρωπον
ἄγειν³⁵.

Re enim vera mihi videtur esse ars artium et
disciplina disciplinarum hominem vel regere
vel imbuere³⁶.

Le recueil de la *Logica modernorum* contient quelques traités³⁷ qui définissent la dialectique comme Art des arts et Science des sciences —*dialectica est ars artium, scientia scientiarum*— selon Augustin, mais la plupart des savoirs se réduisent finalement à la théologie, bien qu’au début de la *Logica* Lambert d’Auxerre définisse la logique³⁸ comme Art des arts et Science des sciences —*logica est ars artium, scientia scientiarum*— qui désigne ensuite la dialectique. Le prologue du *Tractatus sive Summulae logicales* de Pierre d’Espagne maintient la définition³⁹ générale de la dialectique⁴⁰ comme Art des arts et Science des sciences —*Dialectica est ars ad omnium methodorum principia viam habens*— par laquelle Lambert d’Auxerre définit la logique, ainsi qu’elle apparaît dans la traduction⁴¹

³⁵ Gregorius Nazianzenus, *Discours*, II, 16, éd. J. BERNARDI, (Sources chrétiennes, vol. 247) Les Éditions du Cerf, Paris 1978, pp. 110-111.

³⁶ Gregorius Nazianzenus, *Apologeticus*, I, 16, 17-18, éd. A. ENGELBRECHT, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 46 – Tyrannii Rufini Opera, 1) P. Tempisky – G. Freytag, Vindobonae – Lipsiae 1910, p. 18.

³⁷ Anonymus, *Logica modernorum* II/2, §VIII, Proœmium, 7-8; §IX, 1, 16-17; §X, 1, 24-25, éd. L. M. DE RIJK, Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V. – H. J. Prakke & M. G. Prakke, Assen 1967, pp. 357; 379; 417.

³⁸ Lambertus Autissiodorensis, *Logica (Summa Lamberti)*, I, éd. F. ALESSIO, (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Milano, vol. LIX – Sezione a cura dell’Istituto di Storia della Filosofia, 19) La Nuova Italia Editrice, Firenze 1971, p. 4.

³⁹ Petrus Hispanus, *Tractatus sive Summulae logicales*, I, 1, 4-6, éd. L. M. DE RIJK, (Philosophical Texts and Studies, vol. 22) Koninklijke Van Gorcum & Comp. B. V., Assen 1972, p. 1.

⁴⁰ T. et J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV I*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias – Real Academia de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, Madrid 1939, p. 106. J. M. RUIZ SIMON, *L’Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona 1999, pp. 65-66.

⁴¹ Gennadius Scholarius, *Translatio Petri Hispani Summulae logicae*, I, 4-5, éd. M. JUGIE – L. PETIT

grecque de Gennadius Scholarius – Διαλεκτική ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν –, mais son original latin de l'édition critique de L. M. de Rijk omet la variante complète du syntagme. Le prologue de l'anonyme *Liber trium verborum* – dont la légende⁴² remonte jusqu'au roi Khalid ibn Yazîd selon J.-M. Mandosio – confond la discipline éminente de l'Art des arts et de la Science des sciences à l'alchimie: «Alchimia est ars artium, scientia scientiarum»⁴³. Le florilège de l'anonyme *Ars notoria* concède la pertinence universelle de l'Art des arts à l'art notoire – *ars notoria dicitur ars artium* – qui sert magiquement à l'acquisition facile de l'ensemble des arts libéraux et mécaniques:

Salomon enim artis notorie magnus compositor et universis artibus sub ipsa contentis vel ipsa aliquatenus participantibus magister quam maximus artem istam idcirco notariam appellavit, eo quod esset ars artium et scientia scientiarum⁴⁴.

Le sermon⁴⁵ - S. CXI - du recueil des *Sermones de tempore* de Guillaume d'Auvergne accorde le salut des âmes à l'Art des arts bien avant qu'un premier sermon⁴⁶ universitaire des *Sermones de tempore* de Guillaume de Sauqueville se réfère encore à l'art pastoral par lequel Grégoire le Grand s'acquittait du régissemment des âmes en vue du salut éternel: «Ars autem salutis animarum est ars arcium»⁴⁷. Le libelle *De morali principis institutione* de Vincent de Beauvais illustre la nature difficile du gouvernement des hommes par une citation⁴⁸ de

– X. A. SIDERIDES, (Œuvres complètes de Georges Gennadios Scholarios, vol. VIII) Maison de la Bonne Presse, Paris 1936, p. 283.

42 J.-M. MANDOSIO, «La création verbale dans l'alchimie latine du Moyen Âge», *Archivium Latinitatis Medii Aevii*, 63 (2005) 139.

43 Anonymus, *Liber trium verborum*, Prologus, éd. J.-J. MANGET, (Bibliotheca chemica curiosa, vol. II) Sumptibus Chouet – G. de Tournes – Cramer – Perachon – Ritter – S. de Tournes, Genevae 1702, p. 189.

44 Anonymus, *Ars notoria*, 32a, éd. J. VÉRONÈSE, (Salomon Latinus, vol. I) SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 44-45.

45 F. MORENZONI, «Guillaume d'Auvergne ou Jacques de Vitry?: Encore à propos du *De confessione*», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 74/1 (2007) 54.

46 Guillelmus de Sequavilla, *Sermones de tempore*, I, éd. C. BOYER, Thèse pour l'obtention du grade de docteur, Tome II, Université Lumière – Lyon 2, Lyon 2007, p. 6.

47 Guillelmus de Alvernia, *Sermones de tempore*, §CXI, 375-376, éd. F. MORENZONI, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 230 – Guillelmi Alverni Opera homiletica, 1) Brepols Publishers, Turnhout 2010, p. 446.

48 Vincentius Bellovacensis, *De morali principis institutione*, XI, 42-47, éd. R. J. SCHNEIDER, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 137) Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholt 1995, p. 61.

l'*Apologeticus* de Grégoire de Nazianze qui se réfère notamment à l'Art des arts, mais Vincent de Beauvais n'en déduit pas qu'il s'agit distinctement du régisement des âmes auquel Grégoire de Nazianze octroyait finalement tel état général de l'Art des arts. Il y a une brève invocation du décret du pape Innocent III –acquise de l'art pastoral de Grégoire le Grand– à la fin du quatrième⁴⁹ des *Quodlibeta quinque* de Pierre de Jean Olivi lorsqu'il traite du mensonge.

Il semble qu'Augustin inspire davantage la tradition franciscaine à l'égard du statut éminent de l'Art des arts. La compilation de la *Summa fratris Alexandri* résume la définition de l'art –*principium faciendi et cogitandi*– avant de rendre la définition de la science –*principium cogitandi*–, mais son auteur anonyme évoque ensuite une citation⁵⁰ de l'ouvrage *De vera religione* de saint Augustin qui assimile la Loi⁵¹ éternelle à l'Art des arts –*lex aeterna est ars artium et lex omnipotentis artificis*– par lequel Dieu manifeste sa Sagesse toute-puissante. C'est pourquoi une brève remarque du *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* de Bonaventure de Bagnoregio concède la prérogative⁵² de l'Art des arts à Dieu –*in Deo est ars artium*– où il y a la Sagesse parfaite.

Le statut général de l'Art des arts convient tant à l'exégèse des Écritures qu'à la logique, selon Thomas d'Aquin, qui rejoint Origène dans son commentaire *Catena aurea in Joannis* pour admettre que la découverte des principes de l'exégèse biblique n'incombe qu'à l'Art⁵³ des arts –*in arte artium expedit contemplari*– par

⁴⁹ Petrus Johannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, IV, 8, 50-52, éd. S. DEFRAIA, (Oliviana, vol. VII) Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata – Roma 2002, p. 230.

⁵⁰ Augustinus, *De vera religione*, 30-31, éd. K.-D. DAUR, (Corpus Christianorum Series Latina, 32 – Sancti Aurelii Augustini Opera, 4/1) Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1962, pp. 223-224.

⁵¹ Ps.-Alexander Halensis, *Summa fratris Alexandri*, II, 1, 1, 1, 2, 1, 2, 4, 12, 18-19; III, 2, 1, 6, 229, 23-24, éd. PP. Collegii a S. Bonaventurae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1928-1948, pp. 21; 322. Bonaventura de Balneum Regium, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, IV, 2, éd. PP. Collegii a S. Bonaventurae, (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, vol. V) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, p. 17. Mattheus Aquaspartae, *Quaestiones de fide et de cognitione*, II, éd. PP. Collegii a S. Bonaventurae, (Quaestiones disputatae selectae, vol. I) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1903, p. 260. Idem, *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, éd. G. GÁL, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, vol. 18) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1959, p. 442.

⁵² Bonaventura de Balneum Regium, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, I, 6, 4, 24-25, éd. PP. Collegii a S. Bonaventurae, (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, vol. I) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, p. 131.

lequel les semeurs ou les prophètes de l'Avènement de Jésus-Christ semèrent la plupart des vérités cueillies par les moissonneurs ou les apôtres. Mais Thomas d'Aquin allègue au début de l'*Expositio in libros Posteriorum Analyticorum* que la généralité de l'acte de raison confère naturellement la prérogative de l'Art des arts à la logique: «Et haec ars est logica, idest rationalis scientia. [...] Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt»⁵⁴. Le double aspect de l'Art des arts chez Thomas d'Aquin n'est pas contradictoire. Il distingue bien deux modes de l'Art des arts qui illustrent tant la croyance que la raison naturelle.

On remarque ensuite que la *Continuatio de regimine principum* de Ptolémée de Lucques à l'opuscule *De regno* de Thomas d'Aquin n'entend pas suivre Jean de Salisbury, mais une remarque⁵⁵ des *Tusculanes* de Cicéron –*hanc amplissimam omnium artium, bene vivendi disciplinam*– pour faire du gouvernement⁵⁶ des hommes le meilleur art de vivre –*inter omnes autem artes ars vivendi et regendi superior et amplior est [...]; propter quod dicitur, quod est ars artium regimen animarum [...]* *inter omnes artes ars vivendi est melior et amplior*–, mais Ptolémée de Lucques ne se réfère qu'à l'Art des arts comme régissement des âmes qu'il confond encore à l'art de vivre dont il acquiert le meilleur des arts. Le propos du recueil *De ortu scientiarum* de l'évêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, ne diffère pas de l'intention de Thomas d'Aquin de joindre surtout la science du raisonnement à l'Art des arts:

Et ideo scientia ratiocinandi dicitur ars artium vel scientia scientiarum, quia ipsa est digestiva, completiva et rectiva sui et aliarum, sicut manus dicitur organum organorum. [...] Patet etiam

⁵³ Thomas d'Aquin, *Catena aurea in Joannis Evangelium*, IV, 8, éd. S. E. FRETTE, (Doctoris Angelici Thomae Aquinatis Opera omnia, vol. XVII) Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, Parisiis 1876, p. 462.

⁵⁴ Thomas d'Aquin, *Expositio in libros Posteriorum Analyticorum*, I, 1, 2-3, éd. Fratrum Praedicatorum, (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, vol. I) Ex Typographia Polyglotta, Romae 1882, p. 138.

⁵⁵ Marcus Tullius Cicero, *Tusculanes* II, IV, 3, 5, éd. G. FOHLEN – J. HUMBERT, (Collection des Universités de France) Société d'édition Les Belles Lettres, Paris 1968, p. 56.

⁵⁶ Ptolemaeus Lucensis, *On the Government of Rulers – De regimine principum*, II, 15, 1; II, 15, 5; III, 11, 8, éd. J. M. BLYTHE, (The Middle Ages Series) University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997, pp. 138-139; 181. Ps.-Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, II, 15; III, 11, (Opuscula selecta, vol. III) Sumptibus et Typis P. Lethielleux Editoris, Parisiis 1881, pp. 316; 347. Thomas d'Aquin *De regno ad regem Cyprici*, I, 2, 1-64; II, 1, 1-40, éd. Fratrum Praedicatorum, (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, vol. XLII) Editori di San Tommaso, Roma 1979, pp. 451-452; 464.

ex praedictis quare logica dicitur ars artium, scientia scientiarum, scilicet quia ipsa est sui et aliarum omnium rectificativa et perfectiva⁵⁷.

Mais la *Divisio scientiae* de Jean de Dacie saisit que tant Isidore de Séville que Calcide enjoignait la philosophie à l'art⁵⁸ de vivre –*cum ordine bene vivendi [...] cum studio bene vivendi*– avant de suivre Isidore de Séville lorsqu'il définit la philosophie comme Art des arts: «Philosophia est ars artium, scientia scientiarum, et videtur per excellentiam, ut dicit, logice et metaphysice convenire»⁵⁹. Le travail de divers commentateurs de la logique du Stagirite assimile principalement la logique à l'Art des arts. Il s'ensuit que la logique s'empare de l'excellence que la philosophie avait acquise comme discipline générale. C'est pourquoi Jean de Jandun allègue dans son commentaire *Quaestiones in XII libros Metaphysicae* que la logique⁶⁰ dispose généralement à l'ordination du système encyclopédique de savoirs –*per logicam aliquis disponitur adminiculative ad alias scientias, quia est ars artium*– auquel elle se rapporte en tant qu'Art des arts.

3. Art e Manera

Le premier Art du *Libre de Contemplació* de 1273-1274 se définit généralement en tant qu'Art de Contemplation en Dieu –*Art de Contemplació*– selon une dizaine de mentions⁶¹ par lesquelles Lulle dénomme son immense Œuvre contemplative. Mais J. Gayà Estelrich constate que la variante⁶² latine omet la plupart des mentions de l'Art de Contemplation en Dieu que Lulle

⁵⁷ Robertus de Valleuerbi, *De ortu scientiarum*, XLVI, 420, 23-25; XLVIII, 460, 33-2, éd. A. G. JUDY, (Auctores Britannici Medii Aevi, vol. IV) The British Academy – The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Oxford – Toronto 1976, pp. 147; 157-158.

⁵⁸ Calcidius, *Commentario al Timeo di Platone*, I, 54, éd. C. MORESCHINI – BERTOLINI – L. NICOLINI – I. RAMELLI, (Il Pensiero Occidentale) R. C. S. Libri – Bompiani, Milano 2003, pp. 212-214.

⁵⁹ Johannes de Dacia, *Divisio scientiae*, 20-22, éd. A. OTTO, (Corpus Philosophorum Danicorum Mediaevi, 1 – Johannis Daci Opera, 1/1) Apud Librarium G. E. C. Gad, Hauniae 1955, p. 6.

⁶⁰ Johannes de Janduno, *Quaestiones in XII libros Metaphysicae*, I, 2, Apud Hieronymum Scottum, Venetijs 1560, c. 9.

⁶¹ Ramon Llull, *Libre de Contemplació*, II, 18, 83.13-14; II, 22, 100.30; II, 22, 101.20; II, 22, 102.29-30; III, 23, 118.21; III, 27, 146.19; III, 28, 160.28; III, 32, 220.21; V, 40, 366.21-22, in J. RUBIÓ – A. SANCHO – M. ARBONA – L. RIBER (éds.): *Obres Essencials*, Tomo II, (Biblioteca Perenne, vol. 17) Editorial Selecta, Barcelona 1960, pp. 275; 313; 314; 317; 357; 427; 461; 650; 1256.

⁶² J. GAYÀ ESTELRICH, «La versión latina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias», in F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS – V. TENGE-WOLF – P. WALTER (éds.): *Gottes Schau und Weltbetrachtung*.

octroyait auparavant à la variante catalane. Il s'agit du premier Art que Lulle bâtit comme Art Général de maints arts particuliers. C'est la première bâtisse de l'Art Général de Lulle qui acquiert une composition encyclopédique. Mais L. Badia, J. Santanach i Suñol et A. Soler i Llopart rejoignent A. Llinarès, A. Bonner et L. Cifuentes i Comamala pour dire que la composition du premier Art Général de Lulle succède de près à l'Œuvre de Contemplation en Dieu, tandis qu'une dizaine de mentions de Lulle octroyaient certainement son premier Art Général à l'Œuvre de Contemplation en Dieu qui contient généralement son nouvel Art des arts: «L'Art de Ramon, un sistema de sistemas aplicable a totes les ciències [...] és una troballa de 1274, posterior a la redacció de l'opera prima lul·liana»⁶³. C'est Lulle lui-même qui dit clairement qu'un Art de Contemplation en Dieu surgit premièrement de son Œuvre contemplative.

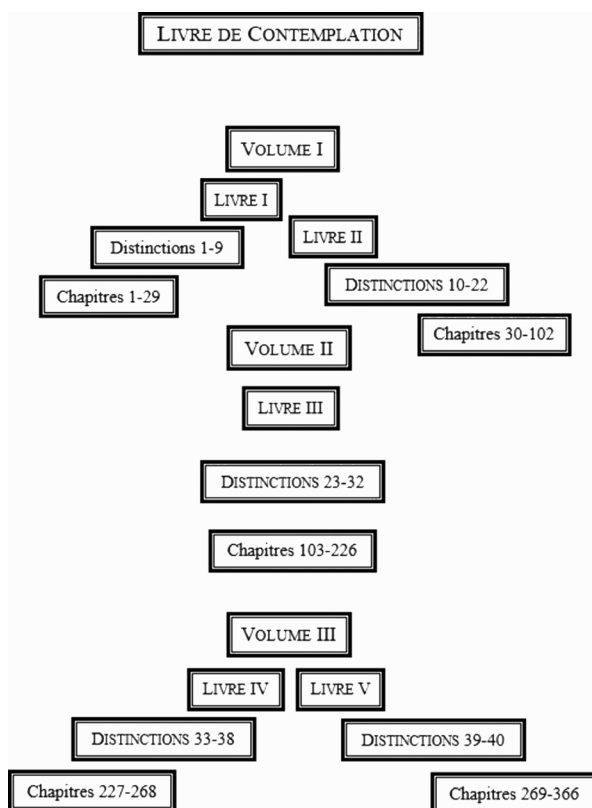
Le montage général de l'Art de Contemplation en Dieu comporte trois aspects: 1°) la constitution numérolgique tant générale que particulière des divisions du livre, 2°) la nature générale des principes premiers de l'Art de Contemplation en Dieu, 3°) la multiplication des arts particuliers. Le prologue du premier Art Général de Lulle se compose d'abord de quinze versets (§1-15) qui décrivent la constitution⁶⁴ numérolgique tant particulière (§3-9) que générale (§10-14) des divisions du livre. Le nom unique du livre entier (§15) convient totalement à l'Art

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, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 59 – Subsidia Lulliana, 4) Brepols Publishers, Turnhout 2011, p. 16.

⁶³ L. BADIA, J. SANTANACH I SUÑOL, A. SOLER I LLOPART, «El Llibre de contemplació en Déu de Ramon Llull o l'emergència d'un continent literari», *Reduccions. Revista de poesia*, 100 (2012) 152. A. LLINARÈS, «Les préliminaires de l'Art lullien dans le *Libre de contemplació*», *Zeitschrift für Katalanistik*, 1 (1988) 176. A. BONNER, *Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 95) Koninklijke Brill, Leiden – Boston 2007, pp. 3; 26. A. BONNER, A. SOLER, «La mise en texte de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts», *SL*, 47 (2007) 30; 33. L. CIFUENTES I COMAMALA, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Segona edició revisada i ampliada, (Blaquerna, 3) Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2006, p. 164.,

⁶⁴ R. PRING-MILL, *Le Microcosme lullien. Introduction à la pensée de Raymond Lulle*, éd. I. ATUCHA – R. SUGRANYES DE FRANCH – A. BONNER – R. IMBACH (Vestigia, 30) Academic Press – Éditions du Cerf, Fribourg – Paris 2008, pp. 67; 110-120. J. E. RUBIO I ALBARRACÍN, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, (Biblioteca Manuel Sanchis Guarner, 35) Institut Universitari de Filologia Valenciana – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, València – Barcelona 1997, pp. 27-62. V. TENGE-WOLF, «De divisione huius libri: Zahlensymbolik und Zahlenkomposition im *Liber contemplationis*», in F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS – V. TENGE-WOLF – P.

de Contemplation en Dieu que Lulle conçoit généralement à l'image du crucifix de Jésus-Christ tant Dieu qu'homme. Le montage inégal des trois volumes –requis par Lulle– dérive de la différence numérique tant des distinctions que des chapitres qui composent finalement cinq livres disparates –désormais notés L_I, L_{II}, L_{III}, L_{IV}, L_V–, même s'ils relèvent ensemble du nom unique de l'Art de Contemplation en Dieu par lequel Lulle désigne son premier Art Général du système encyclopédique des arts particuliers. Le caractère général de chaque livre L_I, L_{II}, L_{III}, L_{IV}, L_V est déduit par Lulle de son nombre symbolique qui dépend particulièrement du nombre unique.



WALTER (éds.): *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus*, cit., pp. 80-81. A. LLINARÈS, «Les préliminaires de l'Art lullien...», cit., p. 177.

L_I. Le livre L_I traite d'abord de l'allégresse que la découverte générale de l'être fournit triplement à l'âme de Lulle selon trois échelons de l'échelle de son allégresse –1°) *Déus és en ésser*, 2°) *hom és en ésser*, 3°) *son proïsme és en ésser*– avant de parfaire la contemplation des huit vertus créées de Dieu –1°) *Infinitat*, 2°) *Eternitat*, 3°) *Unitat*, 4°) *Trinitat*, 5°) *Poder*, 6°) *Ciència*, 7°) *Veritat*, 8°) *Bonea*– qui dépeignent la vision⁶⁵ intellectuelle de l'image de Dieu selon A. C. Mayer, puisqu'elles sont des qualités divines entitatives.

Ainsi Lulle établit-il la base des principes absolus du premier Art Général qui sont des généralités suprêmes. Il s'ensuit que Lulle bâtit premièrement son Art de Contemplation en Dieu comme Art Général sur la base des vertus créées de Dieu dont Lulle déduit qu'il n'y a rien de plus général. Le premier Art de Lulle constitue son assise générale des généralités absolues. Le livre L_I acquiert son échafaudage général du nombre des neuf cieus –créés par Dieu– qui implique autant de distinctions du livre L_I par lequel Lulle signifie que son premier Art dépend symboliquement du nombre total des neuf cieus créés qui ne peut pas être plus général. Le nombre 9 est la plus générale multiplication simple du nombre parfait. Le nombre des distinctions du livre L_I convient bien à l'achèvement des principes absolus du premier Art Général, mais elles sont symbolisées par Lulle au moyen du nombre total des neuf cieus de sorte que son augmentation ne peut pas être plus générale.

C'est pourquoi J. M. Ruiz Simon soutient justement que la désignation de l'Art des arts et de la Science des sciences s'applique différemment tant à l'Art de Lulle qu'à la dialectique, entre lesquels J. M. Ruiz Simon saisit qu'il y a une distinction nette, puisqu'il attribue à l'Art Général de Lulle tant une invention qu'une démonstration nécessaire des principes de l'ensemble des savoirs, tandis que la dialectique n'y apporte qu'une démonstration probable:

L'Art de Llull es presenta, així, com la dialèctica, com una *ars artium*, com una *scientia scientiarum*, però com una *ars artium* o una *scientia scientiarum* que, a diferència de la dialèctica, no es conforma de disputar d'una manera probable sobre aquests principis⁶⁶.

L_{II}. Le livre L_{II} aborde généralement treize vertus opératives de Dieu –9°)

⁶⁵ A. C. MAYER, «Ein Gott und Viele Eigenschaften zur Konstruktion von Lulls Gottesbild im *Liber contemplationis*», in F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS – V. TENGE-WOLF – P. WALTER (éds.): *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus*, cit., pp. 123-124.

⁶⁶ RUIZ SIMON, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, cit., pp. 82-83.

Creació, 10°) *Ordenació*, 11°) *Recreació*, 12°) *Volentat*, 13°) *Senyoria*, 14°) *Savia*, 15°) *Dretura*, 16°) *Larguea*, 17°) *Ajuda*, 18°) *Humilitat*, 19°) *Misericòrdia*, 20) *Glòria*, 21°) *Acabament*— qui accomplissent la création du monde. Ainsi Lulle choisit-il treize vertus de Dieu qui agissent extrinsèquement afin de conjoindre la numérotation de leurs actes extrinsèques à l'illustration du nombre imparfait de la création du monde. Le nombre des distinctions du livre L_{II} ne manque pas de son aspect général. Le trait général du livre L_{II} advient du nombre des apôtres que Jésus-Christ parachève jusqu'à treize. C'est à l'occasion de la Cène que Jésus-Christ s'entourait également des apôtres dont Judas convient à l'imperfection mortifère du nombre treize. Il s'agit encore du même nombre des frères de l'Ordre des Mineurs qui sont hébergés par Lulle au collège de Miramar pour s'instruire tant à l'arabe qu'à son Art quaternaire.

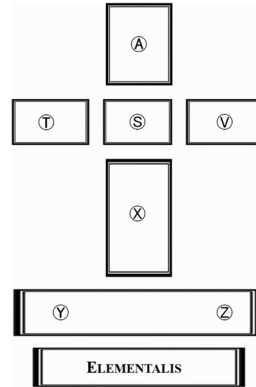
L_{III}. Le livre L_{III} contient toute une encyclopédie de divers arts particuliers. Il y a maints arts particuliers —art pastoral (clercs, pèlerins), art politique (rois, chevaliers), disciplines générales (juges, avocats, témoins, médecins), arts libéraux (astrologie, rhétorique, logique), arts mécaniques (marins, marchands, peintres, jongleurs), arts⁶⁷ divinatoires (augures, haruspices, sorts), exégèse biblique— que Lulle n'y aborde brièvement qu'à l'ordre de diverses manières de son premier Art Général par lequel Lulle désavoue la plupart des arts qui étaient vicieusement détériorés, mais contre lesquels Lulle établit vertueusement maints arts améliorés. Le nombre des distinctions du livre L_{III} décompte la dizaine des sens de l'homme —cinq sens corporels, cinq sens spirituels— entre lesquels Lulle n'inclut pas encore la puissance affative, bien qu'une mention de la fin du livre L_I observe brièvement la puissance affative.

L_{IV}. Le livre L_{IV} se compose de six arbres —trois philosophiques, trois théologiques— qui totalisent autant de divisions de la création du monde jusqu'à l'homme. Le nombre des distinctions du livre L_{IV} dénombre six directions entre lesquelles Dieu plaçait la plus noble créature. Le nom de Jésus-Christ —*nom de Jesucrist, lo qual és pus noble nom e mellor*— est plus noble que tout nom des créatures du monde. Il n'en est pas moins général que la figure de la croix —figure universelle F₊ de la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*

⁶⁷ A. LLINARÉS, «Références et influences Arabes. Dans le *Llibre de contemplació*», *EL*, 24/2 (1980) 124-125. Idem, *Raymond Lulle, Philosophe de l'action*, (Université de Grenoble – Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 33) Presses Universitaires de France, Paris 1963, pp. 183; 192.

de 1274-1276– qui comporte autant de directions que Lulle assigne ensuite à l'homme:

Haec charta est facta ad modum crucis ad honorandum, venerandum, demonstrandum et significandum crucem, per quam Veritas est recreata: quia nulla forma artificialis est tam similis formae naturali, sicut beatissima crux⁶⁸.



Le montage général de l'Art quaternaire se constitue plutôt des cinq figures principales (A), (S), (T), (V), (X) que de la base des trois figures auxiliaires (Y), (Z), (X) –accompagnées de leurs savoirs adéquats– qui composent la première révision majeure du nouvel Art des arts. Il se peut que la figure universelle F_{\dagger} du premier cycle de l'Art quaternaire s'inspire médiatement de la planche⁶⁹ XII du *Liber figurarum* de Joachim de Flore qui imagine la figure de l'homme parfait à l'image de Jésus-Christ avant qu'elle s'étale circulairement en une planche XV, dont Lulle rapproche surtout la figure⁷⁰ de l'Arbre de la croix –tout comme Ubertain de Casale décrit son *Arbor vitae crucifixae* en 1305–, même s'il change divers tropes.

C'est d'abord Yves Salzinger qui saisit la figure universelle F_{\dagger} de l'Art Général de Lulle en une allégation de la *Revelatio secretorum Artis* qui évoque bien la mention finale par laquelle Lulle achève la lecture compendieuse de son Art quaternaire que la figure de la croix inclut dans son échafaudage général: «*Nam tota mea Ars et Scientia inclusa est in natura Crucis*»⁷¹. Le montage

⁶⁸ Raimundus Lullus, *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*, §De regulis, éd. I. SALZINGER, (Beati Raymundi Lulli Opera, vol. I/ii) Ex Officina Typographica Mayeriana, Moguntiae 1721, p. 44.

⁶⁹ Joachimus Florensis, *Liber figurarum*, XII; XV, éd. L. TONDELLI, Società Editrice Internazionale, Torino 1953, pp. 12-15.

⁷⁰ Raimundus Lullus, *Arbor scientiae*, XIII, 1-7, éd. P. VILLALBA VARNEDA, ROL XXIV-XXVI, pp. 579-643. Ubertinus de Casale, *Arbor vitae crucifixae Cristi Jesu*, Prologus, Impressus per Andrea de Bonettis de Papia, Venetijs 1485, f^o 1^{ra}-5^{rb}.

⁷¹ I. SALZINGER, *Revelatio secretorum Artis*, II, (Beati Raymundi Lulli Opera, vol. I) Ex Officina Typographica Mayeriana, Moguntiae 1721, pp. 42-43.

sénaire du nombre des directions tant de la croix que de l'homme convient bien à l'échafaudage général de l'Art de Lulle qui ne saurait être plus général.

Ainsi Lulle dépeint-il généralement la figure de la croix F_{\dagger} qui inclut la plupart des figures principales de son Art quaternaire. Il n'en dépeint qu'une figure universelle de l'Art Général, dont É. Longpré déduit qu'elle illustre bien la théologie de la Passion de Jésus-Christ avant qu'elle figure une variante générale de l'Art quaternaire: «Il n'est rien de comparable au Crucifix, assure Raymond Lulle. [...] La Croix est l'étendard et l'écu royal du Christ Seigneur. [...]. La Croix est le signe distinctif de l'Ami»⁷². C'est pourquoi Lulle déployait auparavant la composition générale de son premier Art du nombre des directions tant de la croix que de l'homme, mais entre lesquelles la vue corporelle de Lulle ne trouve pas salvation ni damnation –*sis dreceres [...] sis cosas [...] sis carreres [...] sis dreceres [...] sis cosas* (c. 189.25-27; 190.2; 206.3)–, puisqu'elle est plus finie que la vue spirituelle.

L_V . Le livre L_V se constitue de deux derniers échelons de l'échelle contemplative sur laquelle Lulle monte jusqu'à l'échelon suprême. Le nombre des distinctions du livre L_V dépend tant du nombre des deux intentions –appropriées par Dieu à l'homme– que du nombre des deux natures –divine et humaine– que Jésus-Christ unit parfaitement lorsqu'il s'incarnait en tant qu'homme. Ainsi Lulle conjoint-il finalement trois versets du prologue (§1-2-14) au moyen du nombre par lequel Lulle dénombre deux intentions et pour lesquelles Lulle ne compile qu'un seul Livre des cinq livres L_I , L_{II} , L_{III} , L_{IV} , L_V , mais tel Livre unique reçoit son nom général plutôt de l'Auteur excellent que du compilateur indigne. C'est à l'excellent nom de Jésus-Christ –Auteur suprême– que Lulle attribue finalement son premier Art Général qui reçoit ainsi son nom unique. Le nombre unitaire du Livre se multiplie en trois volumes à l'image trine de Jésus-Christ tant Dieu en trois Personnes qu'homme en trois composants. Mais Lulle s'inspire plus symboliquement des valeurs numériques de l'Évangile que de l'Ancien Testament, en ayant vraisemblablement à l'esprit la signification mystique des nombres⁷³ du *Liber numerorum* par laquelle Isidore de Séville illustre son exposition numérologique du mystère des Écritures sacrées.

⁷² É. LONGPRÉ, «La primauté du Christ selon Raymond Lulle», *EL*, 13/1 (1969) 8-9; 13.

⁷³ Isidorus Hispalensis, *Liber numerorum*, I, 1, 31-34, éd. J.-Y. GUILLAUMIN, Les Belles Lettres, Paris 2005, p. 5.

		RESOLUTION			
C O M P O S I T I O N		0	65+1	0	0
	3				
	0				

Le premier Art Général de Lulle convient à l'excellence tant du nom des deux natures de Jésus-Christ que de son nombre de cinq stigmates. Le nom de Jésus-Christ inspire la création du premier Art de Lulle comme Art Général des arts de son encyclopédie contemplative. Le premier Art Général de Lulle ne reçoit qu'un seul nom, puisqu'il n'est intégralement qu'un Livre à l'égard de son nombre. Il s'agit tant du nom que du nombre de l'Art de Contemplation en Dieu qui convient plutôt à l'excellent nom de l'Auteur divin qu'à l'indigne nom de son compilateur humain. Le premier Art de Lulle –nouvel Art des arts– n'en est pas moins la fin obvie de l'ensemble des variantes majeures. Ainsi Lulle plaçait-il son Art de Contemplation en Dieu au-dessus tant de l'encyclopédie des arts libéraux que du système des arts mécaniques. Le premier Art de Lulle se définit encore comme Art Général de l'ensemble des arts lulliens. Il ne s'agit pas de mettre préalablement «les basses de ce qui va devenir l'Art lullien»⁷⁴, comme le croyait A. Llinarès, mais de parfaire la constitution du premier Art de Lulle qui prend parfaitement une configuration contemplative. C'est le plus général Art que Lulle conçut contemplativement à l'image de la Sagesse de Dieu dont Lulle reçut la science infuse.

⁷⁴ A. LLINARÈS, «Les préliminaires de l'Art lullien...», cit., p. 185.

4. Conclusions

Il y a une ancienne définition de la philosophie des païens –Art des arts et Science des sciences– qui convient bien à l'intérêt doctrinal que divers auteurs chrétiens du Moyen Âge accordent à l'Art des arts. C'est le Procureur des infidèles, Raymond Lulle, qui reforge telle définition de la philosophie au début de son Art Général afin de comprendre la plupart des arts particuliers. Il se peut que Lulle connaisse quelque doctrine –arabe ou latine– qui illustre décisivement la tradition de l'Art des arts. Mais Lulle ne s'arrête pas à l'ébauche philosophique de l'Art des arts. Il s'ensuit que Lulle rebâtit d'abord la vraie philosophie sur les principes universels de l'Art de Contemplation en Dieu dont Lulle conçoit son premier Art Général qui acquiert vraiment de la part de Lulle une composition encyclopédique.

Le système encyclopédique de l'Art des arts se compose de divers modes du premier Art Général de Lulle qui relèvent tant des arts libéraux que des arts mécaniques. Le don de science infuse aide Lulle à l'invention merveilleuse des principes premiers de son Art des arts. Il s'agit premièrement de l'Art de Contemplation en Dieu par lequel Lulle contemple Dieu au moyen des plus hautes généralités –dignités de Dieu– qui sont contemplées avant tout étant du monde. Le livre de l'Art de Contemplation en Dieu convient bien à l'Art des arts. Le montage général –enjoint par Lulle à l'Art des arts– devait inclure la plupart des arts et des savoirs humains. Il sert tant à l'organisation requise qu'à l'acquisition facile de l'ensemble des arts libéraux ou mécaniques. Donc Lulle applique aussi bien son Art des arts à l'invention qu'à la classification des savoirs.

C'est à l'Art de Dieu le Père –Dieu le Fils ou Jésus-Christ– que Lulle attribue la doctrine merveilleuse de son nouvel Art des arts. Il n'en est qu'un compilateur indigne. Mais Lulle ne manque pas de tout mérite. Ainsi Lulle acquiert-il son mérite du service humble qu'il rend à l'honneur de Jésus-Christ au moyen de l'Art des arts. Il rehausse la doctrine de l'Art des arts jusqu'à l'endroit éminent dont la vraie philosophie constitue sa demeure éternelle.

Chronicles

Crónicas

Alessandro Tessari*

(Università degli studi de Padova/Elsa Peretti Foundation)

Documentale: «Ramon Llull, uomo del nostro tempo»

Scheda tecnica:

Testo e presentazione: Alessandro Tessari (Università degli studi de Padova/Elsa Peretti Foundation)

Collaborazione: Prof. Patrizio Rigobon (Università Ca' Foscari di Venezia)

Regia: Enrico Ranzanici

Musiche: Simone Lombardi

Filmato en: Duomo di Padova, Biblioteca Nazionale Marciana (Venezia), Biblioteca Pinali Antica (Padova), Biblioteca Seminario Vescovile Barbarigo (Padova), Badische Landesbibliothek (Karlsruhe).

Ringrazio l'istituto de filosofia diretto dal prof. Meirinhos dell'Università di Porto che ha voluto per prima presentare ai cultori della materia il monumentale volume di Pere Villalba su Ramon Llull, uscito nell'anno in corso. Il volume, primo di una serie di tre, vuol essere una presentazione cronologica dei 280 lavori che Llull ha lasciato, in gran parte scritti in latino, parte in catalano e parte in entrambe le lingue. Si hanno notizie di testi scritti in arabo, ma non ci sono pervenuti manoscritti. L'opera, fuori commercio, è stata pubblicata dall'Istituto di Studi Catalani di Barcelona grazie al mecenatismo della Elsa Peretti Foundation che ha dimostrato un particolare interesse per questa figura complessa di filosofo, teologo, appassionato apostolo della fede, mistico e poeta con forti interessi per le scienze, per la logica, la matematica.

Tutta la produzione lulliana ruota attorno ad una idea: che possa esistere un'*ars*, una tecnica, un metodo, non solo per orientare il sapere verso una comprensione unitaria, ma per dare una forma alla labirintica proliferazione dei

* Università degli studi de Padova / Elsa Peretti Foundation. Email: tessarialessandro2012@gmail.com.

saperi e alle dispute defatiganti tra le diverse religioni, comprese quelle che hanno, in Abramo, la stessa origine. In Llull, già nel XIII secolo, si avvertono i segni che connoteranno la nascita e formalizzazione del pensiero scientifico moderno tre secoli più tardi. Le enciclopedie, le mappe dei saperi, i teatri sapienziali, le raffigurazioni molteplici dell'*arbor porphyriana* rappresentano un'esigenza ordinativa di quel sapere che nella sua complessità rischia di frammentarsi 'nei' saperi. Llull cercava nel suo tempo quello che tre secoli più tardi cercava anche Descartes chiamandolo '*mathesis universalis*'. Ma l'*ars*, vera *clavis universalis*, deve sapere anche offrire uno strumento per la redenzione. Sarebbe riduttivo pensare che Llull puntasse solo alla conversione degli 'infedeli'. Llull respirava già l'aria che gli ordini mendicanti, francescani e domenicani, diffondevano non solo nelle scuole conventuali e vescovili, ma anche tra il popolo, in larga maggioranza costituito da analfabeti: una denuncia contro la tendenza secolare della Chiesa. Questi ordini predicavano il ritorno alla purezza evangelica forse inconsapevolmente presentando che la deriva secolare avrebbe favorito quello che poco dopo prese la forma dell'inarrestabile movimento riformatore. Quindi l'*ars* lulliana doveva servire anche al cristiano, per trovare la sua via, la sua redenzione.

Il volume di Villalba, interamente scritto in catalano, verrà presentato anche fuori dall'area catalanofona grazie ad un DVD, curato da chi scrive assieme a Patrizio Rigobon, docente di catalano all'Università di Venezia, che sintetizza il rilievo della personalità di Llull, la molteplicità dei suoi interessi, in una quarantina di minuti di conversazione che viene presentata sottotitolata in sette lingue, compreso l'arabo. Questo per dare la massima diffusione alla figura affascinante di questo figlio della terra catalana, che non ebbe, se non tardivamente, il riconoscimento che meritava.

Il lavoro di Villalba prende le mosse nel felice e fecondo laboratorio del Raimundus Lullus Institut, ospitato presso la cattedra di Dogmatica del professor Peter Walter dell'Università di Freiburg. Presso questo istituto, ideato da Stegmüller e diretto a lungo da Charles Lohr, da circa 50 anni è in corso il progetto della stampa dell'edizione critica delle opere latine lulliane, per il *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, dell'editrice belga Brepols. Villalba aveva curato, per queste edizioni, l'imponente opera lulliana *Arbor scientiae*, in tre volumi, opera che rappresenta un momento importante della riflessione teologica e filosofica del maiorchino: segna il passaggio dallo stigma porfiriano dell'albero, come codificatore statico di una sommatoria finita di informazioni di una data epoca, a quello immaginifico, infinitistico, delle ruote concentriche che aprono alla combinatoria produttrice di nuove conoscenze; che dà accesso virtuale ad ogni possibile

verità, ad una vera e propria euristica che l'*arbor porphyriana* sapeva di non potere prospettare. E sarà questo nuovo stigma ciò che attirerà l'interesse di Nicolò da Cusa e più tardi di Giordano Bruno. Bruno sarà portato a farsi banditore intuitivo del copernicanesimo e della sua deriva infinitistica, proprio grazie al fascino che su di lui aveva esercitato l'opera lulliana ed il gioco fantasmagorico delle ruote, sul cui tema egli si esercitò con moltissime variazioni. Questo strumento, quest'*arsche* tre secoli più tardi Descartes chiamerà '*methode*', era un punto d'arrivo della raffinata cultura scientifica araba che giungeva in Occidente dai punti più estremi dell'Oriente. Cultura araba che seppe valorizzare e integrare l'altro momento alto che si diffondeva dalla Provenza in gran parte della penisola iberica: la cultura ebraica e quella tecnica sofisticata che chiamiamo '*kabbalah*', anche se con molte letture e interpretazioni divergenti. Significativa la seduzione che il cabalismo esercitò su Pico della Mirandola che ne elaborò quella suggestiva versione cristiana che assieme alla teologia negativa del Cusano porterà Llull dentro il Rinascimento italiano, probabilmente anche grazie al diffuso clima neoplatonico che gli ambienti ficiniani avevano efficacemente imposto come paradigma epistemologico in chiave antiaristotelica e antiscolastica.

Nel lavoro dell'*Arbor scientiae*, Villalba si è esposto ai rischi cui vanno incontro tutti i filologi: anche la filologia, nonostante le pretese di farne una scienza esatta, sfugge a ogni forma di riduzione positivista, nel senso della matematizzazione o meccanizzazione. La casualità con cui si scoprono sempre nuovi manoscritti e l'umana fragilità e incertezze che sempre hanno accompagnato nei secoli la trascrizione dei manoscritti e la loro manipolazione, fanno sì che della filologia si debba sempre parlare come di un'arte, nell'accezione di «kunst-ars-tecnica» non disgiunta da dal suo *cotè* di *Erfindungsgabe-Erfindungsgeist*, cioè di capacità-spirito inventivi. In quest'ultimo lavoro Villalba tuttavia sfida la sua stessa lunga pratica di filologo classico. Tenta la scalata «in solitaria» come si dice degli scalatori che sfidan da soli le vette più ; oil catalano sedotto dall'eroe mancego. Il risultato finale lo vedremo quando uscirà tutto il suo imponente lavoro. Per ora dobbiamo solo dire che in questo momento che il mondo sta attraversando, in cui il rischio di uno scontro di civiltà sembra profilarsi all'orizzonte con i segni più inquietanti, ogni sforzo per valorizzare l'opera di Llull merita appoggio. Ci sembra importante diffondere fuori dalla Catalogna e dalle isole Baleari dove è nato, questo catalano così lontano nel tempo che, nel secolo delle crociate, della doppia incomprendione cristiano-musulmana, è stato così capace di imporre il dialogo «senza rete»: in cui ciascuno mantiene la sua identità e ciascuno corre il rischio di essere sedotto dall'altro. Questo stile di vita è ciò che lo rende un

protagonista del nostro tempo. Il suo messaggio deve essere portato in tutta Europa e soprattutto in quell'Europa mediterranea che noi europei non siamo mai riusciti, non dico a costruire, ma neppure a immaginare. Eppure è attorno al Mediterraneo che si confrontano e incrociano Oriente ed Occidente. Nella doppia liquidità, diceva Fernand Braudel nel suo insuperabile affresco del 1949 sul Mediterraneo¹, dove i bastimenti ne cuciono i bordi scambiandosi, assieme alle derrate, stili di vita, lingue e culture. Oltre a quella del mare, c'è anche un'altra liquidità, diceva Braudel, quella del deserto, che ogni notte azzera, con i venti, i confini sabbiosi dove sono nati i tre monoteismi, che ancora non trovano pace, né sponda per un dialogo. Confronto che ne salvaguardi la loro identità, ma che permetta, come fece Llull nel suo mistico e profetico libro *Del gentile*², di lasciare a ciascuno di noi di cogliere la bellezza e il 'numinoso' che c'è in chi ci sta di fronte.

E' per questo motivo che credo si debba fare ogni sforzo, usare ogni veicolo, come nel caso di questo lavoro del catalano Villalba, per veicolare il messaggio importante di un uomo del XIII secolo. Egli usò il catalano popolare per parlare alla gente che non sapeva il latino, come Giotto che raccontava per gli analfabeti le storie sacre, dipingendole sui muri delle chiese. Llull portò il suo messaggio su tutte le sponde del Mediterraneo. La sua fantastica intuizione di una disputa calcolistica affascinò e turbò i più grandi filosofi da Descartes a Francis Bacon, a Pascal, Hobbes, Leibniz, tutti intenti a cercare quell'*ars artium* che tre secoli prima Llull aveva abbozzato nella sua *Ars generalis*: anticipò con il suo enciclopedismo, quello settecentesco e con le sue suggestioni geometriche, addirittura l'origine della matematica moderna.

Il *Ramon Llull Project* supportato dalla Elsa Peretti Foundation sta preparando la presentazione al parlamento europeo e al parlamento italiano di quest'opera e del suo messaggio. Sono in corso contatti con il Governo catalano per organizzare corsi di formazione scolastica per docenti di ogni livello dell'organizzazione didattica, sul significato di questo lascito così complesso e ricco. La presentazione verrà fatta in diverse biblioteche che hanno ricevuto il volume. Biblioteche che possiedano manoscritti lulliani. La promozione del libro e del suo contenuto verrà fatta sulle pagine web, sui giornali e sui media radiotelevisivi che hanno dimostrato interesse a promuovere il dialogo interreligioso con personalità dei tre monoteismi.

¹ F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949.

² Ramon Llull, *Libro del Gentile e dei tre Savi*, a cura di S. MUZZI e A. BAGGIANI, Prefazione di G. RAVASI, Paoline, Milano 2012.

Antoni Bordoy*

Congreso Internacional «Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció», Palma de Mallorca 24-27 de novembre de 2015

El 31 de diciembre de 1229, Madina Mayurqa, capital del dominio musulmán en las Islas Baleares, se rendía ante el rey Jaime I de Aragón, de sobrenombre «el Conquistador». Nació entonces el Reino de Mallorca, en donde poco tiempo después, en 1232, nacería Ramon Llull. Fue también ese reino el que recibió su octogenario cuerpo –inerte según algunos, en vida según otros– tras su última misión a tierras del norte de África. Es por este motivo que Mallorca debía ocupar un lugar importante en los actos de celebración en España del VII Centenario de la muerte de Ramon Llull. La *manera* o *vía* elegidas, la celebración de un congreso internacional que reuniera «una muestra significativa de las aportaciones del mundo académico internacional al conocimiento de la obra y el perfil humano» del homenajeado. No podría haber sido mejor la elección, pues se cumplía así uno de los deseos expresados en obras como el *Canto de Ramon*: que los académicos estudiasen sus libros.

El congreso se celebró entre los días 24 y 27 de noviembre de 2015, coincidiendo el cierre con la festividad del Beato Ramon Llull. La organización estuvo a cargo del Obispado de Mallorca, pero fueron numerosas las instituciones y entidades públicas y privadas que le dieron soporte. Con el título: «Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció», se procedió a la división de las ponencias en dos grandes bloques: «Ramon Llull i el projecte missional»,

* Universitat de les Illes Balears. Email: antoni.bordoy@uib.es.

los días 25 y 26; y «La pervivència de Ramon Llull», los días 26 y 27. Cada núcleo temático se dividió en secciones, sumando un total de cinco. En el caso del proyecto misional, tres: a) Iglesia y sociedad; b) el diálogo con el Islam y el judaísmo; y c) mística y contemplación. En el caso de la pervivencia de Ramon Llull, dos: d) lulismo y controversias; y e) devoción a Ramon Llull. A estas secciones precedió una conferencia inaugural y sucedió una conferencia final, además de estar acompañadas de un conjunto de actividades que incrementaron el interés y el valor social del congreso: ruta guiada por Palma de Mallorca, recepción de las autoridades de las Islas a los congresistas, presentación de un documental, misa solemne, y concierto de apertura.

La sesión inaugural tuvo lugar el día 24 por la tarde, y se inició con una presentación conjunta: Lola Badia, presidiendo el acto; MSSCC Josep Amengual, secretario de la Comisión Académica, y Mons. Jordi Gayà, en representación del Obispado de Mallorca. En la presentación se exaltó la figura de Llull, se presentó el congreso y se informó de las actividades relacionadas con el VII Centenario. La sala elegida para esta presentación y el acto siguiente fue el teatro de Sant Francesc, en cuya iglesia se encuentra el sepulcro de Ramon Llull. A la presentación siguió la conferencia inaugural, presentada por Alexander Fidora e impartida por Peter Walter, director del Raymundus Lullus Institut. La lengua elegida, el italiano, pero con el detalle, por parte del conferenciante, de ofrecer el texto de la conferencia en soporte papel, y, por parte de la organización, de ofrecer traducción simultánea. El tema, la relación de Llull con el Mediterráneo, que P. Walter organizó de tal forma que permitió ponerlo en relación con la situación actual de la inmigración hacia Europa. Al finalizar, se presentó la serie *Ramon Llull*, producida por la cadena autonómica IB3 Televisió.

Entre la mañana del día 25 y la del día 27 se fueron sucediendo las distintas ponencias, siguiendo el orden establecido en los núcleos temáticos. De este modo, el día 25, en la sección dedicada a Iglesia y sociedad, intervinieron Albert Soler, Maribel Ripoll y Joan Andreu Alcina, en sustitución este último de Fernando Domínguez. Tres intervenciones de gran calidad que giraron en torno a la teología, la sociedad y las reformas que pretendía introducir Ramon Llull. La segunda sección, dedicada al diálogo con el Islam y el Judaísmo, contó con la presencia de Annemarie C. Mayer, Hans Daiber y Óscar de la Cruz, tres ponencias a las que siguió una extensa e interesante discusión sobre los temas abordados. El día 26 continuó la primera temática, con la sección dedicada a la mística y la contemplación. En ésta intervinieron Marta Romano, Amador Vega y Josep E. Rubio, si bien el orden de las intervenciones se modificó para presentar una

evolución más lineal de los contenidos. El resultado fue muy interesante, y las intervenciones abordaron temas que abarcaban desde el propio mundo medieval hasta la actualidad.

El mismo día 26 comenzaron a impartirse las ponencias dedicadas a la temática de pervivencia de Ramon Llull. En la primera sección intervinieron Michela Pereira, Rafael Ramis y Antoni Bordoy. Los temas fueron desde el lulismo alquimista a las controversias entre el lulismo y otras tradiciones, pasando por un estudio sobre la Universidad Luliana de Mallorca. El día 27 continuó esta línea temática, esta vez con el análisis de la devoción a Ramon Llull. Intervinieron Miquela Sacarès, con un estudio sobre el reflejo de la devoción en el arte, y Gabriel Ensenyat, quien desgranó, entre otros elementos, la relación de Llull con Jaime II.

La conferencia de clausura, que tuvo lugar al mediodía del día 27, corrió a cargo de Anthony Bonner, vicerector de la Maioricensis Schola Lullistica y punto de referencia de los estudios lulísticos tanto a nivel nacional como internacional. Presentada por Lola Badia, la conferencia giró en torno a la génesis del Arte de Ramon Llull y cómo ésta se iba desgranando en su primera versión. Apoyada en recursos visuales, la conferencia no sólo tuvo un alto interés científico, sino que adoptó también un tono didáctico que suscitó entre el público el interés por una temática compleja en sí misma. Tras la conferencia tuvo lugar el acto de clausura del congreso, en donde las intervenciones estuvieron dedicadas a los agradecimientos y al anuncio de las próximas actividades relacionadas con el VII Centenario de la muerte de Ramon Llull.

Los resultados del congreso deben valorarse desde tres perspectivas diferentes. La primera, la organizativa. Pese al volumen de las actividades, la cantidad de ponentes y asistentes, los cambios de última hora y las dificultades inherentes a toda organización, lo cierto es que el Obispado de Mallorca consiguió que ésta funcionara de modo ágil y eficiente, y que las cuestiones fueran resolviéndose de forma sencilla. La segunda, la social. Es necesario tener en cuenta que el lugar de celebración era una isla, con las dificultades de desplazamiento que ello conlleva, y que no cuenta con una población propia tan extensa como otras comunidades autónomas. No obstante, el congreso tuvo una asistencia continuada de más de un centenar de personas, muchas de ellas ajenas al estudio académico, lo cual pone de manifiesto el interés y el impacto que este congreso tuvo en la sociedad. La tercera, la científica. Tanto las conferencias como las ponencias tuvieron un alto valor científico: los estudios presentados fueron innovadores, aportando no sólo nuevos elementos sino también hipótesis

de trabajo que servirán, más allá del congreso en sí mismo, para abrir líneas de investigación y garantizar la continuidad del interés por Ramon Llull y el lulismo. Mucho hubiera, pues, agradado al Beato ver cómo setecientos años después de su muerte su obra era estudiada y difundida, no sólo en línea con la tradición, sino además con un aire renovado y vistas de futuro.

Book reviews

Recensões

Ramon Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, trad. MIREIA MARTÍ TORRAS; intr. A. SOLER, Millennium Liber, Barcelona/Madrid 2014, 200 pp., ISBN 9788494166358.

Redactada entre 1297 y 1299, esta obra muestra a Ramon Llull desorientado ante el mundo universitario parisino el cual cultiva las ciencias del «conocimiento» sin la ciencia del «amor». Este es el motivo de la representación arbórea de la filosofía del amor, cuya estructura representa los principios del arte luliano aplicados a una finalidad mística, lo que para algunos especialistas es un motivo esencial de la obra luliana. Dicho texto fue dedicado en romance a la reina Juana I y en latín a Felipe IV. La edición reseñada podría parecer un objeto propio de coleccionista al tratarse de un facsímil del manuscrito F 129 del Colegio de la Sapiencia (Palma de Mallorca, siglo XIV; formato 240 x 182 mm; elaborado a mano). A estas características se agrega una introducción elaborada por Albert Soler en la que se muestra además del contexto biográfico, intelectual e histórico, algunos detalles sobre las manos que intervinieron en el manuscrito (pp. 28-29). Este es sin duda el aspecto diferenciador de esta introducción. En detalle se citan las páginas en las que aparecen unas segundas y terceras manos las cuales por medio de breves notas, o palabras, buscan puntualizar el contenido de la obra luliana. Dichas intervenciones al texto podrían denominarse *marginalia*, ya que agregan un punto de vista explícito sobre el pasaje al que se adhieren. Aquellas breves notas son una especie de testimonio de lectura, una forma de verificar la circulación del texto, así como la atención que despertaban entre los lectores de la época algunos los pasajes que remitían a observaciones cotidianas o a otras obras de Ramon Llull. Por ejemplo en f. 42r se halla la anotación: *in ecclesia sunt male cogitationes*, lo que corresponde a un pasaje que dice: *homens qui fahien desonor a lamat, car dementre que cantaven cogitaven en fer peccat*. Esta indicación sobre el comportamiento ambiguo de los que asisten al servicio llama la atención del lector que parece constatarla en su propia experiencia. Aunque se hubiera extendido el texto de la introducción habría sido de gran utilidad indicar, por lo menos en las notas más destacadas, la correspondencia de la anotación con los textos lulianos. Por ejemplo se copia en f. 51r un pasaje de la obra luliana *Del concili* que sirve de reflejo a la conclusión que hace Ramon Llull cuando dice que el *Arbre de filosofia d'amor* es *aquela metexa doctrina que avem donada artificiadament en montiplicar amor e amar, pot hom aver manera e doctrina a montiplicar sciencia e saber en conèxer l'amat*. Faltaría hallar la correspondencia concreta con ésta y otras obras con el fin de mostrar la manera en que se elaboraban lecturas concordantes de la bibliografía luliana. Estas anotaciones sirven a Soler

para apoyar la idea de que la lectura de esta obra fue realizada en ambientes cortesanos en los que circulaba la emergente cultura letrada en lengua vernácula.

Después de esta introducción se encuentra la traducción al catalán moderno y al castellano del apartado que corresponde a los *Accidents d'amor* en el que se describe la agonía y muerte del amigo. El texto antiguo corresponde al del manuscrito F-129 (ff. 27v-37r), tal como lo edito Gret Schib (1980). El episodio muestra la autopersonificación luliana del *amic* que encontramos en el libro de *L'amic i amat*, inserto en la novela de *Evast i Blanquerna*. Entre los personajes que acuden en auxilio del amigo encontramos al 'Médico del amor' (*metge d'amor*) quien una vez ha ejercido las prácticas de su disciplina, le administra la medicina del amor. Esta especie de filtro exalta al *foll d'amor* que hay en él, lo que le conduce más cerca de la muerte y sobre todo le empuja a la escenificación de una agonía de la que se extrae una oración vindicativa de los padecimientos del amigo, el epitafio que ahora tiene el mismo Llull en la iglesia de San Francisco (Palma de Mallorca) y la conservación del cuerpo del amigo en tres lienzos: blanco por la pureza, rojo que representa al mártir del amor y dorado por la lealtad al Amado. En la oración hallamos un pasaje que muestra tanto el ideal místico luliano como la enorme influencia que tuvo la relectura de la concepción luliana del amor entre los siglos XV-XVI: *Si el amigo que ama tanto que muere por amor recuerda la bondad del amado y olvida el dolor y las tribulaciones que sufre por amor, bondad le hace bien, porque la naturaleza del buen amor es hacer el bien, cuando el amigo recuerda a su buen amado* (p. 143).

José Higuera
Universidade do Porto

Raimundo Lúlio, *A Nova Lógica*, trad. G. WYLLIE, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2014, 363 pp., ISBN, São Paulo, 8589294607.

La *Logica nova* podría considerarse como el aporte que Ramon Llull hizo al género medieval de las *Summulae*. En este tipo de texto, tal como lo hizo de Pedro Hispano, se recorren los temas de la lógica aristotélica siguiendo la secuencia de su recepción medieval: *logica vetus* -predicables, categorías, los *Primeros analíticos* y parte de los *Tópicos*-; y *logica nova* -los *Analíticos posteriores* y *Sophistici elenchi*-. En el caso de la *Summulae* luliana se aplica a estas nociones la interpretación de los principios del Arte luliano, lo que convierte a la lógica en un modo de abordar con las «segundas intenciones», que son los signos lógicos y los conceptos, las «primeras intenciones» que son las cosas mismas, las virtudes divinas y sus relaciones, además de las cuestiones del Arte tal como están consignadas en el alfabeto del *Ars generalis ultima* o el *Ars brevis*.

La traducción cuenta con el texto original latino, lo que es de una gran ayuda para el lector especializado. Sin embargo, no sigue las valiosas sugerencias que la versión catalana de esta obra le podría aportar a una versión en otra lengua romance como el portugués, a pesar de la obvia distancia temporal entre las dos. Es el caso de la traducción de los términos correlativos. Estas denominaciones significan el modo en que las potencias divinas son activas en la naturaleza, generando la composición esencial de los entes o las abstracciones del intelecto. De este modo la bondad se define como «lo que hace bueno al bien». En este caso mientras el texto catalán reproduce las terminaciones lulianas -*tiuus*, *bile*, *are*-, Wyllie prefiere traducir en el mismo orden «lo que hace lo bueno» (bonificativo), «lo que se hace bueno» (bonificable), «la acción de hacer lo bueno» (bonificar). En este caso se busca una mayor claridad y sin duda resulta muy útil la interpretación del traductor, pero dicha búsqueda no está explicada a lo largo del texto.

En este punto resulta muy útil la introducción que Vittorio Hösle escribió para la versión alemana de la *Logica nova*. Esta traducción -me arriesgo a decir- inspiró la versión elaborada por parte de Wyllie acerca de los correlativos. En la Introducción, Hösle cita a Kurt Flasch y a Erhard Platzeck para mostrar el modo en que Ramon Llull entendía las relaciones, ya que estas significan una especie de esencia activa que establece la referencia entre los términos relacionados. Flasch afirma que Nicolás de Cusa asume, gracias a Llull, este modo de tratar las relaciones para definir a la divinidad como el sujeto que «Deifica». Esta forma de la definición luliana se aplica a los demás sujetos y a los mismos principios del arte. En consecuencia, tanto los términos correlativos como esta *nueva* forma de

la definición, que sustituye a la definición aristotélica (género/especie), sugirieron a Llull la formulación de una *Logica nova*, lo que podría ser una explicación plausible de este título. Esto sin olvidar la exposición de la demostración *per aequiparantia*, lo que reforzaría la idea luliana.

Sobre la relación entre Ramon Llull y la tradición de lógica medieval, Wyllie cita en la Introducción un artículo (junto a A. Fidora) en el que se muestran las fuentes del apartado de la *Logica nova* dedicado a las falacias. En este interesante artículo se compara el texto luliano sobre la *fallacia consequentiae* con la versión del Seudo-Tomás de Aquino y Pedro Hispano. En el artículo citado se alega que hay unos errores de transcripción en el texto luliano, pero tales omisiones no se pueden constatar en la traducción de Wyllie; debemos ir al artículo.

Por último, quisiera indicar la necesidad de explicar la aparición del término *substantialia* en esta obra en relación a la forma en que las potencias divinas se hacen sustanciales y subsistentes en los sujetos. Por esta razón Ramon Llull denomina a los principios del Arte *substantialia et accidentalia*, lo que explica en gran parte la derivación de las nociones de la lógica aristotélica de los *principia* del Arte luliano. A manera de conclusión, quisiera dar la bienvenida a la traducción portuguesa de Guilherme Wyllie por su intención de seguir con exactitud y rigor el texto latino, aunque deja de lado la tradición catalana y omite incluir su valioso aporte a los recursos lulianos a la tradición medieval.

José Higuera
Universidade de Porto

BERLIN, Henry (ed.), Arts of Finding Truth: Approaching Ramon Llull, 700 Years Later, in *eHumanista IVITRA. Journal of Iberian Studies*, 8 (2015), Monogràfic I, pp. 1-159; ISSN 15405877. URL: <http://www.ehumanista.ucsb.edu/ivitra/volumes/8>

Dentro de las numerosas publicaciones que el presente *Any Llull* está dando a la imprenta, hay que incluir la contribución de la revista *eHumanista*, que dedica un monográfico a esta efemérides. Se compone de 10 artículos, más uno introductorio de Henry Berlin.

Se abre el monográfico con el artículo que Josep E. Rubio dedica a *Les morts de Ramon Llull*, donde se desglosan de una manera muy acertada y rica en consideraciones textuales las diferentes concepciones que hay de la muerte – física y alegórica – en la obra del beato mallorquín. Destaca la contraposición entre *mors timenda* y *mors appetenda*, como eje discursivo clave para entender el cambio vital en Llull.

El segundo trabajo es de autoría de Dominique de Courcelles, con el título *De Ramon Llull à Josep Maria Subirachs: comment donner à voir l'invisible*. En él se realiza un notable esfuerzo introspectivo en la obra del escultor catalán para vincularla con la espiritualidad luliana, complementándose con un discurso marcadamente filosófico que puede adolecer de una cierta falta de concreción.

El tercer texto, ofrecido por Ricardo da Costa, trata sobre *La Retórica Nueva (1301) de Ramon Llull: la Belleza a servicio de la conversión*. El objetivo es el de presentar el concepto de «belleza» en esa obra luliana, aunque poniendo numerosos ejemplos de otros textos, quizá en exceso. Por otro lado, saltan a la vista algunos portuguesismos en el texto que podrían haber sido evitados.

Desde mi punto de vista, y por tanto totalmente subjetivo, el artículo más vibrante y que da más juego a futuras reflexiones es el de Júlia Butinyà sobre *Llull y la filosofía laica medieval*. No es el único que trata el aspecto laico del *corpus* luliano, pero sí es el que lo pone más de relieve. La autora se centra especialmente en las figuras de Llull y de Bernat Metge (escritor de *Lo somni*), y, si bien es acreedora de esa curiosidad por el laicismo de la filosofía medieval, lo cierto es que el artículo se queda a las puertas de lo que esto significa. Marca efectivamente el pulso de los nuevos tiempos, por la relevancia del hecho que los laicos comiencen a producir textos filosóficos de amplio calado en la cultura de su tiempo, lo que se queda, indicado en el trabajo de Butinyà. Aunque sólo sea por este hecho – inobservado la mayoría de las veces – ya vale la pena leerlo y reflexionar sobre el mismo.

Josep Maria Ruiz Simon presenta en su contribución – *Les 'metàfores morals' de l'ermità Blaquerna. A propòsit de la manera i la matèria del Llibre d'amic e*

amat – una vuelta a la teoría propuesta por otros autores sobre la intencionalidad de Llull al escribir el *Llibre d'amic e amat*. Se completa este resumen de cuanto dicho hasta el momento sobre el tema con una serie de citas de la obra luliana, aunque obviando las marcadamente «artísticas».

Sigue el texto de Amy Austin sobre *Love of Language as the Language of Love: Image, Reading and Translatio Studii et Imperii in Ramon Llull's (1232-1316) Arbre de filosofia d'amor (1298)*, donde se repasa el contenido de esa obra luliana, subrayándose el aspecto amoroso.

Roger Friedlein presenta en su *Figuracions del jo en Jaume I d'Aragó i en Ramon Llull* un muy conseguido análisis de las diferencias – muchas – y semejanzas – pocas – entre los estilos, intencionalidades y usos del «yo» en ambos autores. De hecho, tal como el autor señala, a pesar de ser contemporáneos, no se han estudiado desde un punto de vista comparativo, viniendo este artículo a colmar en parte este vacío de una manera brillante.

Y también brillante es el trabajo de Gabriel Ensenyat, *Ramon Llull i les arts mecàniques*, donde se vuelve a tratar el tema de la predisposición positiva de Llull hacia la labor social de los denominados «burgueses» y «mercaderes». Las artes mecánicas, a diferencia de la tradición medieval vigente hasta el siglo XIII, aparecen en la obra luliana como algo positivo y constructivo que, en vez de ser menospreciadas, son incluso hasta incentivadas como medios de ser un buen cristiano. En cierta manera, este artículo se puede vincular con el mencionado texto de Júlia Butinyà, en cuanto al «laicismo» luliano que apoya, obviamente, a los trabajadores laicos.

En una línea parecida se sitúa el curioso trabajo de Antonio Ortega Villoslada – *Ramon Llull y el universo marítimo* – ya que resalta los conocimientos de Llull sobre temática marinera y mercantil, así como su reflejo en su obra. Ciertamente, el filósofo mallorquín tuvo siempre una alta consideración del mercader y del comercio, lo que no es ajeno a su «laicismo».

Termina el monográfico con la contribución de Maribel Ripoll sobre *Les edicions catalanes del Llibre d'intenció. Antecedents, història i caracterització*, donde analiza concienzudamente el bagaje bibliográfico – e historiográfico – de la edición del *Llibre d'intenció* en lengua catalana, incluyendo las motivaciones y las vicisitudes que acompañaron a cada etapa.

Se pueden consultar los textos en la siguiente dirección de internet: <http://www.ehumanista.ucsb.edu/ivitra/volumes/8>.

Francisco José Díaz Marcilla
Instituto de Estudos medievais – FCSH – UNL, Lisboa

HIGUERA RUBIO, José (ed.), *Knowledge, Contemplation and Lullism. Contributions on the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising. August 20-25, 2012* (Subsidia Lulliana 5, Instrumenta patristica et medievalia 67) Brepols, Turnhout 2015; ISBN 9782503548531.

Entre los días 20-25 de agosto de 2012, en la alemana ciudad de Freising, se celebró el congreso quinquenal de la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM) dedicado a los placeres del conocimiento. En dicho congreso, y siguiendo con la pauta del anterior realizado en el año 2007 en la ciudad de Palermo, se dedicaron varias sesiones a un autor específico, Ramon Llull, en las que se incluían además las reminiscencias e influencias de su pensamiento tanto en la propia filosofía medieval como posterior. De estas sesiones, J. Higuera tomó la nada fácil responsabilidad de convertir las intervenciones en un volumen de estudio, que reflejara la relevancia que los estudios lulísticos y lulianos estaban demostrando.

En este sentido, el lector esperaría encontrar en este libro lo que sucede en tantas otras ocasiones: un conjunto de estudios que giran en torno a un tema general y cuya unidad pende en muchas ocasiones del azar. Sin embargo, a modo de primer motor aristotélico, el editor ha logrado ir más allá y unificar un total de 13 estudios en un único volumen, de tal forma que el lector encuentra ante sí un verdadero análisis completo y conjunto de dos elementos básicos del pensamiento luliano: el conocimiento y la contemplación, así como sus reflejos en la historia del lulismo. Esta unidad es posible gracias a tres elementos aplicados por J. Higuera: el primero, la compensación entre las partes, de tal modo que cada uno de los bloques dispone de un número equitativo de estudios; el segundo, la lengua, que presenta en su mayoría en inglés, si bien también hay textos en italiano, español y uno en francés; el tercero, tres índices, de fuentes, de obras y de concordancias, que dan al volumen una unidad final nada desdeñable. Se trata, además, de una edición muy bien cuidada, algo propio de una editorial de prestigio en el tema como es Brepols. Con una redacción y un lenguaje unificado en todos los estudios; y en los aspectos formales, reflejados tanto en formas de citación como en el uso de los textos latinos.

El libro consta de tres partes. La primera, dedicada al conocimiento y analiza los aspectos lógicos y científicos del pensamiento de Ramon Llull. Esta parte consta de cuatro estudios: *Lull's Art: The «brevitas» as a Way to General Knowledge*, a cargo de C. Colomba y en el que se analiza la evolución y el perfeccionamiento

del Arte luliano; *La scienza geometrica nell'Ars lulliana: l'interpretazione di Ivo Salzinger*, a cargo de C. Compagno, en el que se analiza la lectura que aparece en la edición Maguntina de la geometría luliana; *The Foundations of Analogical Thinking in Lull's Epistemology*, a cargo de C. López Alcalde, que tiene como objeto el uso de la analogía como base del conocimiento; y *Ramon Llull on the Theoretical Unification of Fallacies*, a cargo de G. Wyllie, un análisis de los tipos de falacias presentados por Llull y de sus fundamentos.

La segunda parte del libro está dedicada a la cuestión de la contemplación, y consta también de cuatro estudios: *Ramon Llull and the Question of the Knowledge of God in the Parisian Condemnation of 1277*, a cargo de A. Bordoy, que aborda la cuestión del conocimiento positivo y negativo de Dios; *La critica lulliana alla teoria averroista della felicità speculativa*, a cargo de F. Fiorentino, que aborda el problema de la felicidad en el conocimiento en la disputa de Llull contra el averroísmo parisino; *From Metaphors to Categories: The Contemplative and Semantic Cycle of the Divine Names*, a cargo de J. Higuera, en donde se estudia el problema de los nombres de Dios desde las teorías lingüísticas de la época; y *Contemplatio in Deum – or the Pleasure of Knowing God via his Attributes*, a cargo de A. C. Mayer, que analiza la cuestión de la contemplación a través de las razones divinas.

La tercera parte del libro está dedicada al lulismo, e incluye un total de cinco estudios: *Regards sur Raymond Lulle*, a cargo de J. Batalla, en donde se estudian diversas recepciones de la imagen del Arte de Llull a lo largo de la historia de Occidente; *El hilo luliano de la madeja cultural castellana medieval. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso*, a cargo de F. J. Díaz, que gira en torno a la cuestión de las razones por las cuales en la Castilla del siglo XV se recuperó el pensamiento luliano; *Un lulista responde a Paolo Flores d'Arcais*, a cargo de E. Jaulent, que analiza «Ateísmo y verdad» del autor citado en el título y pone en debate con los principios del lulismo; *Bernard Lavinheta y sus interpretaciones de las ideas jurídicas de Ramon Llull*, a cargo de R. Ramis, en donde se estudian las aplicaciones y síntesis del lulismo en temas jurídicos en los siglos XV y XVI; y *Ramon Llull, René Descartes: From Analytics to Heuristics*, a cargo de A. Pavanato y A. Tessari, que estudia la importancia de las tesis de Llull en la historia de la ciencia moderna.

El conjunto general de todos los estudios que incluye el libro editado por J. Higuera permite al lector no sólo hacerse una idea de las aportaciones de Ramon Llull en los temas relativos al conocimiento y a la visión de Dios, sino también de

sus innovaciones en los temas relacionados con la lógica y el método científico tanto en la época como a lo largo de la historia. Todo ello reunido, como especifica el propio editor en el prólogo que comparte con A. Fidora, con el objeto de «vindicar el estudio filosófico de las obras de Ramon Llull», en tanto en cuando se entiende que la «*opera philosophica* luliana es un espejo de la tradición filosófica medieval». En resumen, un volumen interesante, bien editado, que ofrece al lector múltiples y varias perspectivas del tema del conocimiento en Ramon Llull y el lulismo.

Antoni Bordoy
Universidad de las Islas Baleares

MUZZI, Sara (cura), monográfico *Ramon Llull*, in *Rivista Antonianum*, 90.3 (2015) pp. 489-670; ISSN 00036064.

El alto nivel del monográfico sobre Ramon Llull propuesto por la revista *Antonianum*, de la mano de Sara Muzzi, quien recopila 7 artículos y 2 reseñas de temática luliana, empieza con el artículo de Bernard Forthomme titulado *La folie comme force réformatrice: approche dialectique et romanesque selon Raymond Lulle*. El autor se adentra en las diferentes acepciones de «locura» según los diferentes textos lulianos, aunque con especial énfasis en aquellos donde ésta se presenta como motor del cambio, no sólo interno, sino también externo. Se destaca cómo la locura es una herramienta que Llull propone en sus textos provocadoramente, con el ánimo de remover conciencias.

Una joya de estudio sobre Llull y sus conocimientos sobre el Islam se puede degustar en el trabajo de Simone Sari sobre *La percezione lulliana della mariologia islamica*. Siendo un tema poco estudiado hasta ahora, Sari intenta en el espacio de este artículo una aproximación realmente enriquecedora para aquellos, como yo, que desconocemos mucho de la tradición islámica sobre estos temas. Se descubre asimismo la formación que el mallorquín tenía y que quiso que sirviera de nexo temático a la hora de entablar el diálogo con los musulmanes.

Le sigue el estudio de Luca Demontis sobre *Quomodo Terra Sancta recuperari potest: Fidenzio da Padova, Raimondo Lullo e il «superamento» della crociata*. Ciertamente, la actitud de Llull respecto a la cruzada ha sido motivo de numerosos ensayos, y la cuestión reviste poco espacio ya para novedades. Sin embargo, el autor consigue una nueva aportación al comparar los discursos del beato mallorquín y de Fidenzio da Padova, en los que se dibuja una nueva concepción de la cruzada más encaminada a la misión evangelizadora, aunque sin olvidar la fuerza militar.

El texto de Romina de Vizio – *Francesco d’Assisi e Raimondo Lullo: continuità e differenze nel loro rapporto con l’islam* – es el primero de dos textos dedicados precisamente al santo y al beato. Cabe comentar cómo se superponen ambos personajes, con más diferencias que semejanzas, pues, si bien la influencia del primero sobre el segundo es innegable, ambos actúan de manera diferenciada. San Francisco opta por no debatir sino mostrar, mientras que Llull prefiere el debate directo.

Ni qué decir tiene que el texto de Rafael Ramis Barceló, cuyo título es *Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias lulianas desconocidas en*

textos impresos del siglo XVI, es la base de futuros estudios que, impecablemente, son anunciados aquí. El artículo, tal cual, ya es útil para los investigadores del lulismo; e incluso me atrevería a decir que resulta crucial pues el contenido es de los más novedosos leídos por mí en los últimos tiempos. Servirá, sin algún género de duda, para futuras profundizaciones en el entramado cultural del siglo XVI, donde la figura de Llull destacó sobre otras muchas de una manera no bien subrayada hasta ahora.

En el apartado titulado *Discussiones* se encuentran los dos últimos artículos, siendo el de Filippo Sedda – *La predicazione agli infedeli tra Francesco d’Assisi e Ramon Llull* – el segundo de los que estudian ese paralelismo entre el modo de actuar de san Francisco de Asís y el de Ramon Llull. En este caso, el foco se pone más específicamente sobre la idea de predicación, más marcada – por no decir que hizo de esta cuestión su vida – en el caso del segundo.

Cierra la serie de artículos el que proporciono yo mismo, y que lleva por título *La influencia de Ramon Llull en el entorno del Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Ahí pretendo aportar nuevos datos para el lulismo castellano medieval y espero que pueda servir para quien se aproxime al tema. No está en mí el valorarlo.

Las dos últimas contribuciones vienen de la mano de Alessandro Tessari y de Carla Compagno, quienes presentan sendas obras recientemente publicadas y que son el resultado de un trabajo colectivo, respectivamente: *Ramon Llull, Vida i obres*, que conforma el primero de una serie de libros de bella factura y elegante diseño que el profesor Pere Villalba coordina con textos e imágenes; e *Il lulismo in Italia: itinerario storico-critico*, coordinado por Marta M. Romano, que supone un paso adelante respecto al conocimiento sobre la influencia de Llull en la península italiana, revisitada tras el trabajo de Miquel Batllori. Recomiendo, pues, a los estudiosos de Ramon Llull y del lulismo la lectura y buen provecho de este monográfico ofrecido por la revista *Antonianum*, bajo los auspicios de la Pontificia Università Antonianum de Roma y de su Centro Italiano di Lullismo.

Francisco José Díaz Marcilla
Instituto de Estudos medievais – FCSH – UNL, Lisboa

VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull, Vida i Obres, Volume I: Any 1232-1287/1288, obres 1-37*, Ed. Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 2015, 1001 pp.; ISBN 9788499652597 + CDROM + DVD.

Pere Villalba i Varneda, l'autore del volume *Ramon Llull, Vida i Obres, Volum I*, è professore emerito di filologia classica della Universitat Autònoma di Barcellona e membro della commissione editoriale della *Raimundi Lulli Opera Latina*. L'autore è anche membro della Reial Acadèmia de Bones Lletres di Barcellona, della Maioricencis Schola Lullistica di Maiorca e dottore *honoris causa* presso l'Università degli Studi di Palermo. Stampato nel 2015 grazie alla munificenza della Elsa Peretti Foundation il lavoro è stata realizzato grazie anche al lavoro dell'Institut d'Estudis Catalans di Barcellona.

Il presente volume è il primo dei tre che costituiranno un'opera, a carattere enciclopedico, sulla vita e le opere del teologo e filosofo maiorchino Ramon Llull (1232-1316), ed è dedicato agli anni 1232-1287/1288 e alle opere scritte da Llull nella prima fase della sua attività. Sin dall'inizio il pubblico è iniziato a una lettura alta e di rara bellezza con la presentazione dei nomi di Dio presenti nel *Llibre de contemplació* lulliano. Segue la lista dei partecipanti al comitato scientifico, all'interno della quale l'autore pone rilievo alla presenza di Umberto Eco, studioso di fama internazionale, e Federico Faggin, l'inventore del microprocessore. Un ricordo particolare è riservato ai professori Alessandro Musco († marzo 2014) e Klaus Reinhardt († aprile 2014).

Nella *Prefazione* («Pòrtic», pp. 9-11) viene subito presentato Ramon Llull: egli è un intellettuale secolare senza dipendenze da istituzioni accademiche o religiose. Llull investe la propria vita in un progetto di rinnovamento culturale producendo una «Teologia filosofica» o «Filosofia teologica» complessa ma innovativa. Le fonti dalle quali l'autore si muove per la realizzazione della collana sono tre: l'autobiografia di Llull, la *Vita coetanea*, che sarà il filo conduttore dell'organizzazione del presente studio, le opere lulliane autentiche e i documenti pubblici che riguardano direttamente o indirettamente la famiglia di Llull. Una selezionata bibliografia secondaria viene utilizzata per approfondimenti particolari di taglio disciplinare differenziato. Sin dalla prefazione l'autore dichiara che i tre volumi seguiranno tutti un percorso cronologico; il primo volume, come già detto, comprende gli anni che vanno dal 1232 al 1288, il secondo dal 1288 fino al 1304, il terzo dal 1304 al 1316.

L' *Introduzione* («Introducció», pp. 13-78), si articola in due macrosezioni. La prima, dal titolo *Spazio sociopolitico* («Espai sociopolític»), riassume le linee storiche fondamentali dell'Europa medievale dal IX secolo, il secolo carolingio, fino al XIV secolo. Si dipinge il complesso panorama politico e culturale del Medioevo e le diverse culture che vanno intrecciandosi, talvolta in modo violento, nel corso dei secoli: l'eredità della cultura greco-latina, la cultura bizantina, musulmana, giudaica e naturalmente cristiana. Per ogni periodo, fino al XIV secolo, accanto alle linee storiche si tracciano le linee culturali e se ne presentano gli esponenti di maggior spicco. In taluni casi si stende una scheda di approfondimento o storica-biografica, ad esempio per Arnau de Vilanova, o geografica, ad esempio per le Isole Baleari. L'ultima parte di questa sezione presenta uno schema sinottico parziale dei documenti archivistici delle famiglie Amat e Llull i cui discendenti sembrerebbero derivare da un unico ramo genealogico oriundo di Barcellona.

La seconda macrosezione dell'introduzione presenta uno *Spazio documentale* («Espai documental») che si articola in *Fonti primarie* («Fonts primàries») e *Fonti secondarie* («Fonts secundàries»). L'autore elenca le biblioteche che attualmente conservano i manoscritti lulliani e indica le banche dati diventate strumento essenziale all'interno della ricerca lulliana¹. Successivamente viene proposta una classificazione tematica delle opere di Llull per introdurre il lettore nell'*opera* del filosofo maiorchino. Si distinguono le opere enciclopediche, le opere di creazione letteraria, le opere di filosofia, logica e psicologia, le opere artistiche, le opere teologiche, le opere di contemplazione e mistica, le opere poetiche e in rima, le opere antiavverroistiche, le opere pedagogiche e catechetiche, le opere scientifiche (diritto, medicina, cosmologia), le opere sulla crociata e per la diffusione della fede cristiana, opere varie (dedicatorie, vocabolari, carte, l'autobiografia, predicazione e retorica) ed infine le opere perdute, inesistenti, ripetute e spurie. Tra le fonti primarie si annovera, accanto alla già citata *Vita coaetanea*, anche Thomas Le Myésier, discepolo diretto di Ramon Llull, e le sue antologie lulliane. Oltre agli inventari, ai cataloghi e a documenti storici molto

1 Tra queste la banca dati per i manoscritti latini lulliani creata dal Raimundus Lullus Institut all'interno dell'archivio digitale 'Freimore' (Freiburger Multimedia Object Repository, <http://freimore.uni-freiburg.de/lullus/>), la 'Llull DB' ovvero la Base de Dades Ramon Llull del Centre de Documentació Ramon Llull operante presso l'Università di Barcellona HYPERLINK "<http://orbita/>"(<http://orbita.bib.uib.edu/llull/index.asp>), la Biblioteca electrònica del Narpan (<http://www.narpan.net/>) e la Biblioteca Virtual del Patrimoni Bibliogràfic (<http://bvpb.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/presentacion>).

importanti l'autore rende conto della storia delle edizioni lulliane, indagandone i primordi per poi arrivare all'edizione moguntina, curata da Salzinger nel XVII secolo, fino alla *Raimundi Lulli Opera Latina* con direzione scientifica presso l'Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg im Breisgau. Di una certa importanza sono anche le edizioni dei testi catalani nelle collane *Obres Essencials* e la *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*. Tra le fonti secondarie si passano in rassegna le varie vite sul *phantasticus* prodotte nel corso dei secoli, dalla prima traduzione della *Vita coetanea*, effettuata nel XV secolo da un maiorchino lullista, fino a *Ramon Llull: vida, pensament i obra literària* di Lola Badia ed Anthony Bonner del 1988. Si scorrono altresì gli studi storici, le riviste specialistiche e i repertori bibliografici più significativi.

Il primo capitolo («Etapla Inicial», pp. 79-106) copre gli anni dal 1232, nel quale l'autore rintraccia l'anno di nascita di Ramon Lull secondo alcuni calcoli basati sui suoi scritti, all'anno 1264. Villalba prende le mosse dall'infanzia di Ramon cercando di curare tutti i dettagli storici limitatamente alle notizie ricavabili dalla documentazione esistente e dalle opere di Llull medesimo. Lo stesso atteggiamento di analisi accompagna tutto il volume e non viene mai abbandonato dall'autore. È per questo che il lavoro condotto non può essere definito meramente una cronaca anno per anno, ma si tratta di uno studio realizzato con passione scientifica e intellettuale. La prima parte di questa tappa iniziale, dal titolo «Ramon Llull», si chiude con l'anno 1262 quando il maiorchino compie trent'anni. La seconda parte prende il titolo «Canvi de rumb en la vida de Ramon Llull». Ramon Llull sperimenta infatti delle visioni divine, come ci racconta nella *Vita coetanea*, e stravolge la sua vita incentrando le proprie attività su tre progetti principali: la conversione dei saraceni, la stesura del libro migliore del mondo, la fondazione di centri di lingua. I due anni dal 1262 al 1264 sono decisivi ma anche di transizione per Llull, il quale abbandona lo stile di vita precedentemente tenuto per uno tutto nuovo, devoto a Dio e all'intento di creare delle basi per un dialogo religioso ai fini della conversione di tutti i non cristiani.

Il secondo capitolo, «Etapla de Formació» (pp. 107-282), copre gli anni dal 1265 al 1273, ovvero il periodo in cui Ramon Llull comincia a formarsi culturalmente e a studiare per poi stendere tra il 1271 e il 1272 le sue prime opere. Il capitolo si articola in due macrosezioni. La prima si articola in tre paragrafi «Formació intel·lectual de Ramon Llull», «Un milió de paraules» e «Ramon Llull, místic». L'autore specifica come gli anni 1271-72 soffrano di una mancanza di testimonianza documentale alla quale si sovrappone però la presenza delle prime grandi opere lulliane. Dopo aver affrontato l'argomento della mistica in Llull la

seconda sezione si concentra quindi sul *Liber de contemplació en Déu*, del quale si analizzano analiticamente i cinque libri, e sul *Compendium Logicae Algazelis/ Lògica del Gatzell*, scritta anch'essa tra il 1271 e il 1272.

Il terzo capitolo, dal titolo «Etapa d'Introspecció» (pp. 283-855), si occupa degli anni 1274-1287. Villalba si sofferma su ogni singola opera che Llull scrive in questi anni, per un totale di trentacinque testi. Di questi descrive le circostanze di composizione e i contenuti, ne discute le figure e ne offre la traduzione catalana di alcuni brani e/o trascrizioni. Nel caso dell'*Ars notatoria* l'autore offre persino l'edizione critica nelle *Note splicative*.

Le centoquattro *Note esplicative* («Notes Explicatives», pp. 857-965) vengono raccolte dall'autore a fine volume in circa cento pagine la cui struttura, organizzazione e scientificità dei contenuti gli conferiscono la caratteristica di un vero e proprio capitolo di approfondimento. Questo 'capitolo' gode di una propria struttura interna che nel suo articolarsi ripete le titolazioni e le suddivisioni dei capitoli precedenti, fornendo al lettore un orientamento chiaro e limpido. Le note sono arricchite da trascrizioni, contributi di altri studiosi, bibliografia secondaria, figure, foto, riproduzioni manoscritte, mappe geografiche e schemi che non appesantiscono la lettura, anzi rendono l'itinerario del lettore profondo e colorato, realistico e analitico.

Alle note segue uno schema delle citazioni bibliche (p. 968-969) per le opere in esse presenti, sebbene l'autore non rinunci a indicare, nel medesimo schema, anche le citazioni di altri testi, come il *Corano*, le *Confessioni* di Sant'Agostino e la *Metafisica* e la *Fisica* di Aristotele.

Villalba inserisce infine anche una *Mapa dei contenuti* («Mapa dels continguts», pp. 969-979) che nelle stringhe collega ai numeri di pagina la documentazione grafica, le note, i contenuti, i capitoli della *Vita coetanea* di riferimento e la eventuale presenza delle schede di approfondimento.

Dopo gli *Indici dei nomi di persona, luogo e cose* («Noms de persones, de llocs i de matèries», pp. 980-995) e l'*Indice del volume* («Taula de continguts») chiude il volume il saluto di Alessandro Tessari, professore emerito di filosofia della scienza presso l'Università degli Studi di Padova. La prima frase di Tessari descrive bene il volume di Villalba: «Questo volume, primo di una serie di tre, presume di offrire a chi si avvicini una esperienza intellettuale di grande bellezza e intensità». Tessari è anche autore, insieme a Patrizio Rigobon, docente di letteratura catalana e spagnola all'Università Ca' Foscari di Venezia, del documentario *Raimondo Lullo, un uomo del nostro tempo* in dvd-rom inserito all'interno del cofanetto che contiene l'opera del Villalba. Il video, in italiano, è

sottotitolato in ben sette lingue differenti per una diffusione ad ampio raggio del personaggio Ramon Llull, data l'ombra che per molti secoli è stata gettata sulla sua vita e sulle sue opere rimanendo sconosciuto al grande pubblico.

L'opera di Villalba è un grande studio che si rivolge a un pubblico ampio e dalle diverse sfaccettature. Esso non si rivolge soltanto a chi è già versato negli studi lulliani ma il suo carattere enciclopedico di grande limpidezza espositiva lo rende accessibile a coloro che per la prima volta si confrontano con il pensiero di Llull: lo studio è corredato di note storiografiche, diagrammi, foto, tavole sinottiche, immagini ed estratti dalle opere lulliane; i titoli, alcuni nomi, le lettere della combinatoria lulliana e molte figure ricorrono sempre con gli stessi colori la cui funzione comunicativa e mnemotecnica trasuda in ogni pagina. In attesa dei due volumi che completeranno l'opera, segnaliamo che essa coincide con l'apertura dei lavori per il centenario di Ramon Llull, iniziati a Oporto il 29 Ottobre 2015, proponendosi in tal modo anche come opera celebrativa.

Carla Compagno

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Raimundus-Lullus-Institut

Índices

Manuscritos

Oxford, Corpus Christi College 283: 23

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1049: 130

Palma de Mallorca, Col·legi de la Sapiència, F 129: 179, 180

Porto, Biblioteca Municipal, 803: 41

Reims, Bibliothèque Municipale, 457: 153

Autores antigos e medievais

- Adrianus magister, 38
Aegidius Romanus, 47
Albertus Magnus, 7, 128
Alcherus Claraevallensis, 96
Alcuinus, 151
Alexander Halensis, Pseudo, 156
Al-Fārābī, 9, 15, 72, 78-82, 88
Alfredus Anglicus, 102
Algazel, 76, 94, 193
Ammonius Alexandrinus, 149, 150
Andreas de Escobar, 45
Antonius Andreae, 138
Antonius de Pignerolio, 142
Archimedes, 13, 14, 28, 32, 33
Aristoteles, 18, 20, 29, 32, 47, 65, 66, 68-72, 75, 77, 78, 83, 88-93, 96, 99, 102, 106, 119, 120, 130, 132, 134, 135, 138, 141, 193
Arnaldus de Villanova, 93, 191
Asclepius de Tralles, 149
Athanasius, Pseudo, 53, 54, 62
Augustinus Hipponensis, 15, 39, 40, 47, 53, 54, 91, 94, 95, 103, 104, 149, 151, 154, 156, 193
Augustinus Hipponensis, Pseudo, 95, 96
Aulus Gellius, 16
Averroes, 93, 101
Avicenna, 15, 89, 90, 93, 101
Beathus Renanus, 131
Benedictus de Nursia sanctus, 39, 40
Bernardus de Lavinheta, 131, 136
Bernat Metge, 183
Boethius, 13, 14, 23, 25, 26-31, 33, 36, 53, 54, 71, 75, 76
Bonaventura de Balneoregio, 84, 87-88, 97, 138, 152, 156
Calcidius, 13-23, 29, 36, 158
Carolus Bovillus, 131
Cassiodorus, 150-152
Chrysippus, 145-148
Cicero, M. Tullius, 16, 39, 47, 54, 77, 120, 157
Claudius Ptolemaeus, 33
Comenius, 137
Constantinus Africanus, 95
Damascius, 150
David Alexandrinus, 150
Diogenes Laertius, 16
Diomedes Grammaticus, 7, 77
Dionysius Pseudo Areopagita, 15
Diophantus Alexandrinus, 121, 125
Dominicus Gundissalinus, 72, 73, 76, 79, 81, 82, 152
Duarte I. vide Eduardus I rex
Eberhardus Bethuniensis, 153
Eduardus I rex, 37, 41, 43, 45-48, 50, 51
Elias Alexandrinus, 150
Euclides, 13, 14, 26-29, 35, 36, 120, 122, 123
Eustratius Nicaenus, 152
Fernandus Cordubensis, 9, 41, 43, 45, 127, 128, 131-144
Fidentius de Padua, 188
Franciscus Assisiensis, 188, 189
Franciscus de Mayronis, 138, 140-143
Franciscus Petrarca, 39
Franciscus Vitale Noianus, 142
Franco Leodiensis scholasticus, 32
Galenus, 89-93, 95, 120
Gennadius Scholarius, 154
Gerardus Cremonensis, 32, 72, 79-82, 93
Gregorius Magnus, 47, 53, 54, 153, 155, 156
Gregorius Nazianzenus, 153-156
Guillelmus a Sancto Theodorico, 95, 152
Guillelmus Alvernus, 155
Guillelmus Bodivit, 142

ÍNDICES

- Guillelmus de Moerbeke, 15
 Guillelmus de Ockham, 128
 Guillelmus de Sequavilla, 155
 Henricus Aristippus, 15
 Henricus Brito, 23
 Henricus Cornelius Agrippa, 107, 108, 111,
 112, 113, 116, 118, 119, 137, 143
 Henricus de Segusio, 153
 Hermippos, 16
 Herophilus Chalcedonensis, 91
 Heymericus de Campo, 129
 Hieronymus Stridonius, 39, 45
 Hippocrates, 91
 Hugo de Sancto Victore, 75, 76, 78, 152
 Iacobus Conill, 142
 Iacobus de Vitriaco, 155
 Iacobus Faber Stapulensis, 129, 131
 Iacobus Veneticus, 68
 Iamblichus Chalcidensis, 16
 Ikhwan al-Safa, 147
 Innocentius III papa, 156
 Ioachimus Florensis, 163
 Ioannes de Ianduno, 158
 Iohannes Baro, 129
 Iohannes Bulons, 129
 Iohannes Campanus, 32
 Iohannes Canonicus (de Marbres), 138
 Iohannes Cassianus, 47
 Iohannes Damascenus, 92, 151
 Iohannes de Dacia, 7, 76, 78, 158
 Iohannes de Ianduno, 158
 Iohannes Duns Scotus, 94, 128, 130, 134,
 137-142
 Iohannes Lobet (Pere Joan Llobet), 129, 130
 Iohannes Philoponos, 145, 146, 150
 Iohannes Sarisberiensis, 153, 157
 Iohannes Trithemius, 132
 Iohannes Valerus, 129
 Iordanus Nemorarius, 32
 Iosse Clichtowe, 131
 Isaac Israeli, 76
 Isidorus Hispalensis, 7, 76-79, 145, 146, 151-
 153, 158, 164
 Lambertus Autissiodorensis, 154
 Laurentius Vallensis, 131
 Lucas Pacioli, 123
 Macrobius, 151
 Marsilius Ficinus, 131, 135
 Matthaëus ab Acquasparta, 156
 Michael Psellos, Pseudo, 152
 Nemesius Emesenus, 91, 92, 93
 Nicolaus Bonetus, 140, 141
 Nicolaus Chuquet, 123
 Nicolaus Cusanus, 129, 131, 171, 181
 Nicolaus de Lyra, 41, 42
 Nicolaus de Orbellis, 138
 Nicolaus Eymericus, 128
 Nicomachus, 27
 Numenius, 18
 Olympiodorus Alexandrinus, 150
 Origenes, 148, 149, 156
 Papias Hierapolitanus, 33
 Pappus Alexandrinus, 121, 123
 Paracelsus, 137
 Petrus Blesensis, 153
 Petrus Degui, 127-130, 138, 139, 142, 143
 Petrus Hispanus, 89, 97, 154, 181, 182
 Petrus Iohannes Olivi, 105, 156
 Petrus Thomae, 138
 Philippus Cancellarius Parisiensis, 96, 140
 Philo Alexandrinus, 18, 145, 146, 147, 148
 Pico della Mirandola, 129, 130, 131, 171
 Plato, 13-20, 28, 29, 32, 53, 54, 91, 106, 130,
 132, 135, 141
 Porphyrius, 150
 Proclus, 16, 28, 122
 Ptolemaeus Lucensis, 157
 Qosta ibn Luqa, 92
 Quintus Aurelius Symmachus, 17
 Rabanus Maurus, 151
 Raymundus Lullus (Ramon Llull) passim.
 Raymundus Sabunde magister, 129, 130, 136

ÍNDICES

- Regiomontanus, 123
Richardus de Sancto Victore, 39, 40
Robertus Grosseteste, 32, 65, 66, 68, 71, 74
Robertus Kilwardby, 65, 66, 71, 74, 75, 76,
83, 157, 158
Rufinus Aquileiensis, 153
Satyrus, 16
Simplicius Ciliciensis, 149, 150
Simplicius Neoplatonicus, 32
Theon Alexandrinus, 33
Thomas de Aquino, 40, 47, 65, 66, 68, 91,
95, 104, 135, 156, 157
Thomas de Aquino, Pseudo, 182
Thomas Migerii (Atrebatensis), 77, 78, 191
Titus Livius Patavinus, 39
Ubertinus de Casale, 163
Vincentius Belvacensis, 155, 156
Zenodorus, 33

Autores Modernos e Contemporâneos

- Abellán, J.L., 132
Accardo, M., 129
Adam, C., 104, 107
Adamson, P., 92-94
Aertsen, J.A., 140, 141
Alberigo, G., 153
Alessio, F., 154
Alonso Alonso, M., 97
Alquíé, F., 107, 108, 110, 111, 114
Alsted, J.H., 119, 120, 137
Amos, T., 56
Andersen, C.A., 140
Andreu Alcina, J., 174
Aos, C., 24, 101
Arbona, M., 158
Arnim, H.F.A. von, 148
Arribas, M.L., 75
Atucha, I., 159
Austin, A., 184
Bacon, F., 137, 172
Badia, L., 58, 60, 70, 159, 174, 175, 192
Baeumker, C., 72, 102
Baffioni, C., 147
Baggiani, A., 172
Baillet, A., 109, 110, 112
Banev, K., 148
Barney, S.A., 7
Barreira, C., 47
Batalla, J., 57, 186
Batllori, M., 130, 132, 189
Baur, L., 73, 76
Beach, J.A., 7
Beeckman, I., 10, 107-109, 111, 114-120, 125
Bellver, A., 136
Benjamin, C., 111
Berghof, O., 7
Berlin, H., 138, 151, 183
Bermon, E., 104
Bernardi, J., 154
Berns, J.J., 48
Bertolini, M., 158
Bertran i Güell, J., 104
Black, D.L., 92, 93
Blythe, J.M., 157
Boadas Llavat, A., 140
Bonilla y San Martín, A., 132, 133, 136, 141, 142, 143
Bonillo, X., 20
Bonllavi, J., 129
Bonner, A., 10, 55, 66, 67, 109, 159, 175, 192
Bordoy, A., 8, 13, 17, 31, 32, 34, 173, 175, 186, 187
Borgnet, A., 7
Boudon, V., 120
Boyer, C., 123, 155
Brann, N.L., 132
Braudel, F., 172
Brooke, C.N.L., 153
Broughton, J., 105
Bruno, G., 29, 66, 137, 143, 171
Burnett, C., 94
Busse, A., 150
Butinyà, J., 183, 184
Buttimer, C.H., 152
Caiazza, I., 95
Calado, A., 44
Campos Gómez, J.P., 116
Caramuel, J., 136, 137
Carreras Artau, J., 132, 138, 154
Carreras Artau, T., 132, 154
Carriero, J., 105
Caviglioli, J.-D., 129
Ceglar, S., 152
Chatelain, É., 16
Chenu, M.-D., 103
Cifuentes i Comamala, L., 159

ÍNDICES

- Colker, M.L., 153
 Colomba, C., 185
 Colomer, E., 128, 129, 130, 134
 Compagno, C., 186, 189, 194
 Corbini, A., 74
 Costa, R. da, 183
 Cottingham, J., 105
 Courban, A., 92
 Courcelles, D. de, 183
 Courtenay, W.J., 138
 Cremascoli, G., 153
 Creuzer, F., 150
 Cruz Palma, Ó. de la, 174
 Cruz, A., 41
 Daiber, H., 174
 Darrell Jackson, B., 149
 Daur, K.-D., 156
 Demontis, L., 188
 Denifle, H., 16
 Descartes, R., 9, 10, 89, 90, 104, 105-125,
 137, 170-172, 186
 Díaz Díaz, G., 131
 Díaz Marcilla, F.J., 9, 37, 38, 39, 45, 50, 184,
 186, 189
 Diels, H., 149
 Dillon, J., 17
 Dod, B.G., 68
 Dodds, E.R., 14
 Domínguez Reboiras, F., 10, 60, 68, 76, 106,
 142, 158, 159, 161, 174
 D'Onofrio, G., 151
 Duffy, J.M., 152
 Eco, U., 190
 Édighoffer, R., 119
 Egan, H.D., 103
 Eggers, C., 16
 Emery, K., Jr, 138
 Engelbrecht, A., 154
 Ensenyat, G., 175, 184
 Euler, W., 103
 Faggín, F., 190
 Faulhaber, J., 111, 112, 116
 Federini Vescovini, G., 92
 Festugière, A.J., 16
 Fidora, A., 57, 89, 152, 174, 182, 187
 Flasch, K., 181
 Fohlen, G., 157
 Forlivesi, M., 141
 Forthomme, B., 188
 Fowden, G., 17
 Friedlein, R., 9, 53, 55, 61, 184
 Galmés, S., 103, 104
 Gandillac, M. de, 131
 García Ballester, L., 93
 Garin, E., 137
 Gaukroger, S., 105, 106, 108, 111, 113, 116
 Gauthier, R., 68, 97
 Gayà, J., 69, 130, 158, 174
 Gilson, E., 121
 Gorez, J., 148
 Green, C.D., 91
 Greene, E.A., 56
 Grégoire, P., 137, 143
 Guevara, P. de, 136
 Guy, A., 104
 Hamesse, J., 68
 Hankins, J., 135
 Hankinson, R.J., 91
 Harada, H., 104
 Häsner, B., 57
 Havet, J., 132
 Hayduck, M., 149
 Hefele, K.J., 16
 Heiberg, J.L., 33
 Heimann-Seelbach, S., 48
 Hempfer, K.W., 57
 Hernando, J., 128
 Heylbut, G., 152
 Higuera Rubio, J., 9, 10, 29, 45, 65, 81, 102,
 180, 182, 185, 186
 Hillgarth, J.N., 142
 Hobbes, T., 172

ÍNDICES

- Hoenen, M.J.F.M., 146
 Hoffman, P., 105
 Holzhey, H., 137
 Hösle, V., 181
 Humbert, J., 157
 Imbach, R., 73, 129, 142
 Izquierdo, S., 137
 Jacobi, K., 146, 147
 Jacquart, D., 92, 93, 95
 Jaulent, E., 186
 Johnston, M.D., 14, 56, 133, 147
 Judic, B., 153
 Judy, A.G., 76, 158
 Jullien, V., 122, 123
 Keats-Rohan, K.S.B., 153
 Keil, H., 77
 Kienzle, B.M., 56
 Kircher, A., 137
 Klima, G., 146
 Kotter, B., 151
 Kühn, C.G., 91
 Lafleur, C., 16, 23, 72, 76
 Lagerlund, H., 74
 Leclerq, H., 16
 Lecourt, D., 91, 92
 Leibniz, G.W., 109, 136, 137, 172
 Leinkauf, T., 137
 Lewis, W.J., 7
 Libera, A. de, 105
 Llinarès, A., 131, 159, 160, 162, 165
 Lohr, C., 10, 30, 60, 78, 142, 147, 170
 Longpré, É., 164
 López Alcalde, C., 8, 10, 89, 97, 98, 102, 186
 Madre, A., 20, 69
 Madurell i Marimon, J.M., 38
 Madurell, J.M., 128
 Magne, A., 39
 Mahoney, E.P., 138
 Mandosio, J.-M., 155
 Manget, J.-J., 155
 Marinone, N., 151
 Marques, A.H., 41
 Martí Torras, M., 179
 Martin, B., 95
 Martino, C., di, 91, 93
 Martins, A., 38, 43
 Martins, M., 111
 Mayer, A.C., 161, 174, 186
 Medina, J., 73
 Mehl, E., 108, 119, 120
 Melloni, A., 153
 Merguet, H., 120
 Metzger, S.M., 138
 Micheau, F., 92, 93
 Migne, J.-P., 71, 95, 151, 153
 Milhaud, G., 115, 116, 125
 Millor, W.J., 153
 Minio-Paluello, L., 68
 Mittelstrass, J., 120
 Monfasani, J., 133, 135, 137, 139, 141, 142
 Montoya Ramirez, M.I., 42
 Moreira, I.C., 111
 Morel, C., 153
 Morenzoni, F., 155
 Moreschini, C., 17, 18, 19, 158
 Muckle, J.T., 76, 94
 Muñoz Gamero, C., 75
 Musco, A., 190
 Muzzi, S., 172, 188
 Mynors, R.A.B., 151
 Nauwelaerts, E., 152
 Neuber, W., 48
 Nicolini, L., 158
 Noone, T.B., 94
 O'Boyle, C., 93, 95
 Obrist, B., 95
 Oksenberg Rorty, Á., 105
 Oliveira, F., 112
 Opsomer, J., 28
 Ortega Villoslada, A., 184
 Otto, A., 76, 158
 Pacs, N. de, 136

ÍNDICES

- Palencia, A.G., 72
 Paredes Nuñez, J.S., 42
 Pascal, B., 172
 Perarnau i Espelt, J., 38, 43
 Pereira, M., 175
 Peretó Rivas, R., 95
 Pigeaud, J., 92
 Pina, I., 44, 45, 46
 Pinborg, J., 149
 Pindl, T., 142
 Pini, G., 138
 Platzeck, E.-W., 130, 181
 Pluta, O., 138
 Pontes, J.M., 38, 40, 41, 42, 43, 44, 48
 Puertas, M.L., 28
 Puig, J. de, 130
 Ramelli, I., 158
 Ramis Barceló, R., 9, 127, 128, 129, 130,
 138, 175, 186, 188
 Ramos, J.P., 9, 104, 107
 Ravasi, G., 172
 Reinhardt, K., 190
 Rians, P. de, 136
 Riber, L., 158
 Riedlinger, H., 20, 83
 Rigobon, P., 193
 Rijk, L.M. de, 154, 155
 Ripoll, M., 174, 184
 Rocca, J., 91
 Rodis-Lewis, G., 108, 112, 113
 Romano, M.M., 29, 128, 174, 188
 Rommel, F., 153
 Roquete, J.I., 46
 Rosa, M.L., 47
 Rossi, P., 74, 109, 137
 Rouse, M.A., 56
 Rouse, R.H., 56
 Rubio i Albarracín, J.E., 38, 57, 84, 174, 175,
 183
 Rubió i Balaguer, J., 54, 158
 Ruffini M., 39
 Ruiz Simon, J.M., 70, 84, 154, 161, 183
 Sacarès, M., 175
 Salzinger, I., 163
 Sánchez de Lizárazu, P.J., 136
 Sánchez Manzano, M.A., 23, 80
 Sancho, A., 158
 Sandywell, B., 14
 Santanach i Suñol, J., 103, 159
 Santiago-Otero, H., 43
 Sari, S., 188
 Schabel, C., 138
 Schib, G., 180
 Schmidt-Biggemann, W., 137
 Schneider, R.J., 155
 Schöningh, F., 152
 Schupp, F., 72
 Schwinges, R.C., 146
 Sedda, F., 189
 Seixas, M. de, 47
 Shea, W., 104, 107, 108, 115, 116
 Siderides, X.A., 155
 Sinding, C., 91
 Smith, G.M., 138
 Soler i Llopart, A., 62, 70, 103, 159, 174,
 179, 180
 Sorge, V., 92
 Sousa, A., de, 91
 Speery, A., 138
 Stamatis, E., 33
 Tannery, P., 104, 107
 Taylor A.E., 16
 Taylor, R.C., 92, 93, 94
 Teleanu, C., 8, 145
 Tenge-Wolf, V., 10, 158, 159, 161
 Tessari, A., 10, 169, 186, 189, 193
 Thom, P., 74
 Tondelli, L., 163
 Trias Mercant, S., 136, 137
 Valier, V., 136
 Van Riet, S., 93
 Vega Esquerria, A., 101, 174

ÍNDICES

- Velarde, J., 136
Vendrell, F., 39
Verbeke, G., 104
Verdeyen, P., 152
Véronèse, J., 155
Vescovini, F., 92
Victor, J.M., 131
Villalba i Varneda, P., 20, 30, 69, 163, 169-
172, 189, 190, 192, 193
Villiers, G. de, 49
Viterbo, S., 38
Vizio, R. de, 188
Wallies, M., 149
Walter, P., 30, 142, 151, 158, 160, 161, 170,
174
Waszink, J.H., 16
Webb, C.C.I., 153
Weijers, O., 67
Weisheipl, J.A., 67
Werner, D., 152
Wicki, N., 96
Wilcox, J., 92, 93, 102
Wilmer, D., 138
Wolfson, H.A., 92, 94
Wright, M.R., 28
Wyllie, G., 181, 182, 186
Xiberta, B., 15
Yates, F., 22, 66, 67

Publication Guidelines

Mediaevalia. Textos e estudos is a peer reviewed international printed journal, published by the Gabinete de Filosofia Medieval – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto – Portugal.

Editorial instructions

— The manuscripts must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible (in CD-ROM, or by e-mail [**preferred**]).

Mediaevalia. Textos e estudos

Gabinete de Filosofia Medieval

Faculdade de Letras U.P.

Via Panorâmica

P – 4150-564 Porto (Portugal)

e-mail: gfm@letras.up.pt

— A **printed copy** must also be sent if the text uses special characters (Greek, Arabic, Cyrillic, etc.), for typographical revision purposes.

— The manuscripts must be written in one of the following **languages**: Portuguese, Spanish, French, Italian, German or English.

— The **text** must be justified, size type 12, in Times/Times New Roman or similar font style, with a 1.5 line spacing and with sufficient margins, 35 lines maximum per page, and 80 to 90 characters with spaces per line. **The notes** can be in 1 line spacing and font size 10.

The whole text with notes must not exceed **30 pages**. Longer texts will be submitted to the editorial board for decision.

— Each paper should begin with (1) the author's name and (2) the full title **in normal body, boldface and centred**, in the following line, ex:

Carlos Steel

Lost Simplicity. Eriugena on Sexual Difference

At its very beginning the paper must include the following elements:

1. Complete institutional identification of the author (Name, Job title, Department/ Faculty, Institution, Street, City, Country; email).

2. English translation of the Title of the paper;

3. Abstract: [c. 10 lines max.; in English and in the original language of the paper if it is not in English].

4. Keywords: [c. 5; in English and in the language of the paper if it is not in English].

5. Ancient and medieval studied Authors: [names either in English or in Latin].

— In cases where the paper contains **parts and sections**, these should be sequentially and clearly numbered.

— *Italics* are to be used only for short Latin expressions or titles of books or journals.

— All **quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).

— **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached, and in type 10.

— **Notes** must be inserted and numbered automatically using the word processor tool. Book reviews cannot contain notes.

— **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). As a rule, the papers will not have final bibliographies.

Footnotes numbers should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «appetitus inmoderatus est desiderii innaturalis intensio»¹.

— Apart from italics, no other graphic presentations will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.).

— Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (Liber), lect. (lectio), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulus), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp., etc. The use of other types of abbreviations is not allowed.

— If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters) this fact should be pointed out, **separately**, at the beginning of the text, as a warning to the editors. If there is any difficulty in printing, the editors may request that such fonts be supplied.

— The text must be sent ready for print. **A set of galleys** will be sent to the authors **for revision**. Substantial or long revisions will not be permitted, or they will be billed to the author.

REFERENCES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

— The bibliographic information (manuscripts, books, articles, websites) should allow a complete identification of the quoted text or study.

— The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.

— Examples:

Citations of articles:

Initial(s) of the author's first name(s) with period, Author's last name in SMALL CAPS (do not use ALL CAPS), «Title of the article in quotation marks», *Title of the Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

EX.1: J. DECORTE, «Medieval Philosophy as a “Second Voyage”. The case of Anselm of Canterbury and of Nicholas of Cusa», *Mediaevalia. Textos e estudos* 7-8 (1995) 127-151.

EX. of 2nd citation: J. DECORTE, «Medieval Philosophy...», cit., p. 134.

Citations of individual books:

Initial(s) of the author's first name(s) with periods, Author's last name in SMALL CAPS (not all caps), *Title of the book in italics*, (collection: optional), Publisher, place of publication, year of publication, page numbers.

EX 1: J. M. C. PONTES, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, (série de Cultura Portuguesa) Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1957, p. 236.

EX 2: R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 310.

EX. of 2nd citation: PONTES, *Estudo para uma edição crítica*, cit., p. 130; SORABJI, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 311.

Citations of papers in collective works:

Initial(s) of the author's first name(s) with periods, Author's last name in SMALL CAPS [not all caps], «Title of the study, within quotation marks», in + Editor's name in SMALL CAPS (not all caps) + (ed./eds.), *Complete Title of the Volume in italics*, (collection: optional) Publisher, Place of publication and year of publication, page numbers.

EX.: J. E. MURDOCH, «Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West», in R. IMBACH – A. MAIERÙ (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989*, (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 179) Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 391-406.

EX. of 2nd citation: J.E. MURDOCH, «Pierre Duhem and the History ...», cit., p. 392.

Citations of ancient books and critical editions:

Author's name [in Normal Caps, don't use small or all caps], *Title in italics*, Editor's name, (collection: optional) Publisher, Place of publication, year of publication, part or question, page numbers or lines.

EX. 1: *Commentarii Collegii Conimbricensis In III libros de Anima*, Conimbriciae 1593, Prooemium, q. 1, f. 2ra.

EX. 2: Henricus Gandavensis, *Quodlibet* I, ed. R. MACKEN, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. V) Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979, q. 7-8, pp. 42-43.

EX. 3: Raimundus Lullus, *Liber de homine*, ed. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, in Raimundi Lulli *Opera Latina 92-96 in civitate Maioricensi anno MCCC composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 112 – Raimundi Lulli Opera latina, 21), Brepols Publishers, Turnhout 2000, pp. 151-301, cfr. p. 176, l. 277-280.

Note: Successive citations may be abbreviated, as in the previous examples.

In special cases, those that are easy to identify, an abbreviated form may be used.

EX. 4: Plato, *Republica* 531b.

EX. 4: Beda, *De temporum ratione*, Patrologia Latina, vol. 90, Paris 1850, c. 1.

Ex. 4: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 3, sol.

Citations of manuscripts

City, Library, Collection + shelfmark of the manuscript, folium/ folia, recto/verso, volume a or b.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6758, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the library cannot be abbreviated.

Citations of webpages

Initial(s) of the author's first name(s) with period, Author's last name in SMALL CAPS [not all caps], «Title of the study, within quotation marks», in + Editor's name in SMALL CAPS [not all caps] + (ed./eds.), *Complete Title of the main site*, (date), URL: ...

J. BROWER, «Medieval Theories of Relations», in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/relations-medieval/>