

re la catena dell'essere in base alla similitudine o alla distanza dalla sua Causa prima. La costruzione metafisica della fase ternaria non si spiega, osserva Bordoy, a partire da Scoto Eriugena, mentre offre punti qualificanti di contatto con l'idea dionisiana di un Dio *sopraessenziale*, irriducibile alle categorie aristoteliche. Per Llull Dio è una forma senza materia, una forma assoluta, «la più formale», che si trasmette a tutto ciò che è creato a partire dalle sue operazioni. La convergenza fra i due autori insiste proprio sulla centralità attribuita alle qualità e alla forma divine. Da qui è possibile spiegare tanto la creazione, quanto il processo conoscitivo che ne implica i diversi gradi. L'origine della materia si colloca nella prima passività concepibile, che è quella dei principi universali introdotti nella fase ternaria, i quali rappresentano anche la prima forma di coesistenza con la materia in quanto sono il risultato della prima creazione. Un altro aspetto qualificante della relazione con lo Ps. Dionigi riguarda l'unità divina pur nella differenza degli attributi, in quanto essenza, azione e esistenza possono trovare la loro unità nella forma «la più formale».

In sintesi, nonostante le affinità con il pensiero di Scoto Eriugena, l'autore ritiene che il modello di creazione contrapposta agli averroisti non si possa intendere a partire da qui, mentre diventa chiaro se ricondotto al pensiero dello Ps. Dionigi. Al termine della lettura qualche dubbio resta sui modi e sui tempi di acquisizione della fonte, data la complessità della trasmissione dell'opera dionisiana e le sue contaminazioni. Inoltre le opere citate da Bordoy, con due sole eccezioni (*Declaratio Raimundi* e il *Liber Disputationis Petri et Raimundi*, ambedue del 1298), risalgono agli anni 1310-11, mentre l'assunzione di una teoria della casualità e della conoscenza riconducibile al *corpus* neoplatonico è uno dei presupposti della svolta ternaria.

E. Pistolesi

- 6) Butiñá Jiménez, «Alrededor del concepto de la divinidad y del hombre en el *Llibre de meravelles*: de Llull al Humanismo»

Júlia Butiñá situa la idea de divinidad y del hombre en el *Fèlix* en un lugar fronterizo entre el final de la Edad Media y los inicios del Renacimiento de las letras catalanas, por lo que ve en las ideas lulianas sobre estos conceptos ciertas innovaciones que harán trascender el pensamiento de Ramon Llull a la posteridad moderna. En primer lugar tiende a la modernidad el esquema narrativo elegido para el *Fèlix*, que presenta los contenidos filosóficos con un argumento basado en la narración de viajes –sin abandonar del todo la estructura del tratado, pero aun sin llegar a ser todavía una novela– y, además, en lengua vulgar. En

segundo lugar, las enseñanzas están marcadas por la acción: la acción que emprende el protagonista supone un ejercitarse en la virtud y, con ello, promueve la evolución hacia la perfección, lo cual resulta opuesto al modelo medieval de resignación y es coherente no sólo con el conjunto de la producción luliana, sino también con otras narraciones nuevas de Bernat Metge o con el *Curial e Güelfa*.

El trabajo de Butiñá profundiza en la búsqueda de rasgos premodernos en las ideas de Ramon Llull, y para ello estudia aspectos de su antropología y de su teología. En cuanto a la idea del hombre, otro rasgo que vincula el *Fèlix* con la modernidad es la manera de ejemplificar la moral, que viene explicada mediante situaciones referenciadas en la vida cotidiana o en una realidad no alegorizada, lo cual hace comparable esta obra con modelos modernos como *Lo somni* y el *Curial*. En profundidad, Ramon Llull contrasta la filosofía y la moral cristiana, esta última capaz de poner en crisis valores filosóficamente admisibles, pero opuestos a la moral cristiana basada en la primera intención (citando el *Llibre de les bèsties*). Destaca Butiñá que la innovación del vocablo «desconhort» en Bernat Metge por reacción al *Corbaccio* reflejaría con claridad el desfase detectado entre filosofía y moral, dando lugar al «disgusto e indignación» típicamente moderna, idea que tendría origen luliano. Así, la corrupción del estamento eclesiástico denunciada por Ramon Llull le convierte en un reformador que le asimila a los críticos modernos, aunque en su caso la solución siga vinculada a la tradición, hallada en obediencia a la jerarquía y los principios morales.

En cuanto a la idea de Dios, Butiñá cree conveniente tener en cuenta que Ramon Llull situaba al hombre en acción incluso cuando éste se daba a la vida contemplativa. La reprobación entre la escisión de la vida contemplativa y la vida mundana no sólo es luliana, sino también clásica (Séneca) y compartida por Bernat Metge. Otro presupuesto es la idea de maravilla, que está estrechamente relacionada con el interrogarse sobre el mundo y, por lo tanto, sobre la contemplación del mismo para comprenderlo. La raíz en la *Metafísica* de Aristóteles nos parece evidente –aunque Butiñá no lo cita ahora, sino que prefiere referirse, quizás con más razón, al libro de Job– y, por lo tanto –gracias a la influencia del aristotelismo y de los libros veterotestamentarios–, la admiración o maravilla del *Fèlix* como método de aprendizaje se encontrará largamente en la tradición humanística. La divinidad entendida por Ramon Llull como Ser creador no es una innovación, sino que se ancla en san Agustín y, por lo tanto, trasciende igualmente a innumerables autores. Añadimos nosotros la coincidencia con la teología islámica, para la cual, como para Ramon Llull, la naturaleza es una evidencia de Dios, de manera que, contemplándola, se contempla a Dios (nótese el matiz *Llibre de contemplació en Déu* i no *Llibre de contemplació *de*

Déu). Esta concepción incluye al hombre, que, como producto de la Creación, también refleja a Dios; por ello, estudiar el componente anímico del hombre –la psicología– supone investigar sobre la presencia de Dios. Para ello, afirma Butiñá, Ramon Llull prefiere Platón a Aristóteles y también el platonismo de san Agustín sale reforzado en Ramon Llull, igual que en Bernat Metge. Disienten estos –es decir, Llull y los humanistas modernos– en cuanto a la oposición entre razón y fe, pues el racionalismo de Ramon Llull es capaz de discriminar a los filósofos clásicos, cuyo racionalismo no consiguió dar con una moral acorde con el cristianismo. Y, a nuestro juicio, la concepción de racionalismo en Ramon Llull tiene rasgos particulares que permiten oponerlo a la mayoría de la tradición medieval y luego moderna: si la razón debe conducir hacia la fe, el desprecio por el paraíso islámico es, en realidad, sólo un ejemplo de cómo la admirable filosofía árabe –lamentablemente literalista, según el *Llibre del gentil*– no consigue llegar a la verdad del cristianismo, igual que no le parecen aceptables afirmaciones racionalistas de autores clásicos. Al contrario que Bernat Metge y la mayoría de la primera tradición humanista, que despreciaba por definición las aportaciones relacionadas con el mundo árabe, y para el que, en palabras de Butiñá, «en realidad cuentan sólo las tradiciones clasicista y judeo-cristiana», Ramon Llull es capaz de reconocer aspectos positivos del pensamiento islámico, aunque se muestra crítico por tratarse de infieles. Es decir, Ramon Llull advierte de un racionalismo que, siendo plausiblemente admirable en cuanto al conocimiento científico o admisible en la plasmación de ciertas costumbres, no conduce, como tampoco hizo el paganismo clásico, a la verdad cristiana. Y queremos aportar aquí, junto al trabajo de Julia Butiñá, que este reconocimiento de Ramon Llull, eso sí parcial, hacia el pensamiento árabe habrá abierto una puerta al mundo moderno, a pesar, incluso, de la cerrazón del primer humanismo de raíz italiana. Se trata de ver en Ramon Llull un proto-orientalista, reconocible por muchos rasgos en su obra –incluyendo evidencias como su propuesta en Vienne de creación de cátedras de lenguas orientales y el uso de fuentes orientales para la redacción de sus obras– que explicará mejor nuestra afirmación sobre el contraste entre Ramon Llull y los primeros humanistas. De ahí que Llull sea de interés para Nicolás de Cusa o, aun siendo menos conocido, para Guillaume Postel, es decir, para intelectuales interesados en el mundo árabe y que, como Ramon Llull, trabajan en favor de la *pax fidei* o de la *concordia mundi*. Y hacia el final de su artículo la autora se muestra de acuerdo con este vínculo entre Ramon Llull y el Renacimiento posterior, cosa que pone sobre la mesa un lulismo sobre el que habrá que seguir profundizando.

Júlia Butiñá cierra la redacción de este trabajo citando su propia trilogía *Tras los orígenes del Humanismo, En los orígenes del Humanismo y Detrás de los*

orígenes del Humanismo: Ramón Llull, lo cual sirve para especificar que las observaciones que relacionan a Ramon Llull con el humanismo de las letras catalanas son el resultado o resumen de años de investigación. Dicho de otro modo, este trabajo se revela como un modelo a seguir en la investigación del lulismo en la tradición humanística de las letras catalanas.

Óscar de la Cruz Palma

30) Cardini, «Contemplatio und Missio. Einige Betrachtungen über den Zusammenhang zwischen Kreuzzug und Mission bei Ramon Llull»

En la seva contribució a les jornades sobre el *Liber contemplationis*, el professor Cardini proposa una reflexió general sobre el pensament de Llull a l'entorn de la croada. Presenta, en primer lloc, una resum panoràmic del procés lent gràcies al qual el món cristià accedí al coneixement de l'islam. Una primera etapa d'aquest procés culminà en Pere el Venerable. Més tard, el plantejament de les possibilitats polèmiques, diferents a les conegudes fins al moment, desembocà en l'obra de Tomàs d'Aquino. Però, mentrestant, s'havia fet un nou plantejament entorn de la missió entre els musulmans, gràcies quasi exclusivament a la línia d'actuació oberta per Francesc d'Assís i els franciscans. Per a aquests, la missió s'havia de basar en el testimoni i la discussió, cosa que comportava una clara crítica al recurs de la croada.

En aquest context ha estat estudiada l'opinió de Llull, que es pot resumir en tres vies d'interpretació. Per a uns, Llull mantingué sempre un total refús de la croada; altres parlen d'un procés en la seva actitud que el portà del diàleg a l'enfrontament; mentre que una tercera interpretació explica les diferències com a fruit d'una estratègia que es deixa guiar per les circumstàncies de cada moment.

En encetar la seva anàlisi més personal, l'autor recorda que suposar en el temps de Llull una discussió entre missió i croada resulta «del tot fictici». Per tant, per comprendre la seva actitud, i reprenent el procés històric resumit abans, la primera qüestió que se proposa és: quines conseqüències se deriven d'un millor coneixement de l'islam? La resposta es reflecteix en el *Llibre del Gentil* (que marca una diferència ben clara respecte de les obres contemporànies de polèmica) i en el *Llibre de contemplació*, on se construeixen les «raons necessàries» com a mètode de discussió.

Aquest era el nucli de la proposta de Llull. Ara bé, la lectura de la *Vita coae-tanea* no pot sinó fer-nos pensar que Llull mateix considerava que no havia pogut dur a la pràctica el seu propòsit, en bona part per la negativa dels interlocutors musulmans. I aquestes circumstàncies anirien determinant que el recurs a