



LA VIDA FILOSÓFICA DE RAMÓN LLULL: PERIFERIA, AUTOAPRENDIZAJE Y MULTILINGÜISMO

THE PHILOSOPHICAL LIFE OF RAMON LLULL:
PERIPHERY, SELF-LEARNING AND MULTILINGUALISM

Ernesto Priani Saisó
FFYL-UNAM (México)
epriani@filos.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0003-2908-0457>

Recepción: 25/05/2025 – Aceptación: 14/08/2025

Resumen: En este artículo se propone que la vida de Ramón Llull puede ser comprendida como una vida filosófica. Esto supone que sus acciones vitales responden a la voluntad de darle una forma determinada a su existencia, para que esta sea expresión de los principios normativos de su pensamiento. Para ello se partirá de fijar qué se entiende por vida filosófica, de dónde proviene su conceptualización y se propondrá que una vida filosófica es el conjunto de una vida vivida efectivamente, un grupo de normativos a los que responde y una narración en que la vida se presenta como ejemplo de esos principios normativos. Entonces se examinará si la vida de Llull posee estos elementos con la intención de proponer lo siguiente: comprender su vida como una vida filosófica, permite tomarla como modelo a seguir, arroja luz sobre la imposibilidad de separar la ética luliana de su acción vital y nos permite valorar la importancia que tres rasgos de su vida filosófica, su carácter periférico, su formación autodidacta y su multilingüismo, tienen para la comprensión de la figura de Llull y de su pensamiento.

Palabras clave: Periferia, multilingüismo, autodidacta, Ramón Llull, ética

Abstract: This article proposes that Ramón Llull's life can be understood as a philosophical life. This implies that his vital actions reflect the will to give a specific form to his existence so that it becomes an expression of the normative principles of his thought. To this end, the article will begin by defining what is

meant by a philosophical life and where its conceptualization originates and will propose that a philosophical life is the combination of an effectively lived life, a set of normative principles it adheres to, and a narrative in which the life is presented as an example of those normative principles. It will then examine whether Llull's life possesses these elements to propose the following: understanding his life as a philosophical life allows it to be taken as a model to follow, sheds light on the impossibility of separating Llullian ethics from his vital actions, and enables us to assess the importance of three aspects of his philosophical life – its peripheral nature, his self-taught formation, and his multilingualism – for understanding the figure of Llull and his thought.

Keywords: Periphery, multilingualism, self-taught, Ramon Llull, ethics

La historia de la filosofía se suele narrar como una sucesión de tesis, argumentos e ideas. Textos en los que queda representado un pensamiento. Los actos materiales del filósofo, en cambio, no suelen incluirse en ella por un amplio grupo de argumentos que van desde la primacía filosófica de la teoría sobre la práctica, a que la narración biográfica linda siempre con la ficción, de modo que la vida de los filósofos queda colocada al margen, con un carácter más bien anecdótico y únicamente por situar su pensamiento en las coordenadas del tiempo y el espacio.

Pero de todos los acontecimientos que forman parte de la vida de un filósofo hay algunos que podríamos distinguir ya sea porque materializan una conducta que se asume como condición para el pensar, como lo ha sido la conversión religiosa de algunos pensadores como Agustín de Hipona o Ramón Llull; o porque trasladan el pensar a una acción que la encarna como el suicidio de Sócrates, la decisión de Llull de predicar entre los infieles o la acción de Pico della Mirandola de fijar en los muros de Roma sus 900 tesis. Todas estas acciones representan formas en que el filósofo hace de su vida una forma de hacer filosofía, que por ello deja de ser sólo un conjunto de ideas, para convertirse en una forma específica de vivir y actuar.

Mi propósito en las siguientes páginas es mostrar que la vida de Ramón Llull puede ser comprendida como una vida filosófica, en el sentido de que sus acciones vitales corresponden a una intención deliberada y voluntaria de darle una forma determinada a su existencia, para que esta sea expresión de los principios normativos de su pensamiento. Comprenderla así permite, a su vez, tres cosas: tomarla como modelo de vida sabia a seguir, arrojar luz sobre la imposibilidad de separar la ética luliana de su acción vital y comprender qué otros elementos

caracterizan la vida filosófica de Llull además de las definidas por él mismo, como su carácter periférico, su formación autodidacta y su multilingüismo, y que nos dejan tejer una conexión entre su proyecto filosófico-teológico, el horizonte cultural en el que se inserta y la vida que a la que da forma.

En las páginas que siguen partiremos de fijar qué se entiende por vida filosófica, de dónde proviene su conceptualización y cuál es la estructura que la compone. A partir de ahí, examinaremos si esa estructura está presente en la vida de Ramón Llull, de qué forma y, finalmente, se examinará cuáles implicaciones tiene para la comprensión no solo del pensamiento de Llull, sino de toda su persona, el afirmar que la suya es una vida filosófica.

I

Sabemos que la vida de los filósofos era de gran interés en la antigüedad. Uno de los ejemplos más acabados que tenemos de ello son las apologías escritas por Platón y Jenofonte, donde se narra el final de la vida de Sócrates como un desenlace de su quehacer filosófico y, a la vez, un modelo de cómo enfrentarse a la muerte. Hay más relatos, no solo en torno a la vida de Sócrates sino a la de muchos otros filósofos antiguos que han llegado parcialmente hasta nosotros y que dan testimonio de la relevancia que tenía conocer cómo los filósofos habían enfrentado alguno de los dilemas de la existencia. Sin embargo, por esos extraños giros que dan forma a la transmisión de la cultura, la obra que ha modelado nuestra idea de cómo se escribían las vidas filosóficas de la antigüedad es una pieza tardía, proveniente del siglo III llamada *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio.

No es mucho lo que se sabe del autor ni de qué pudo haberlo motivado a reunir, en un solo volumen, las vidas de filósofos desde los llamados siete sabios hasta Epicuro. Para Jørgen Mejer, sin embargo, “hay pocas dudas de que estaba más interesado en las personalidades de los filósofos y en sus vidas que en los problemas y argumentos filosóficos.” (Mejer, 1992, p. 3561). De hecho, piensa Mejer: “No es una coincidencia que las anécdotas recogidas por Diógenes sean testimonio de un interés en el ‘arte de vivir’: ¿Bajo cuáles circunstancias se hace uno filósofo? ¿Es bueno estar casado? ¿Cómo se lida con los tiranos? ¿La filosofía es benéfica para la propia forma de vivir? ¿Cómo debe uno enfrentar la muerte?” (Mejer, 1992, p. 3561).

Es probable que con sus *Vidas* Diógenes buscara ejemplos de cómo responder a preguntas generales sobre la existencia, recurriendo a episodios de la vida de

los filósofos, cuya autoridad como sabios le otorgaba un valor como modelos a seguir. Para entender cómo podía funcionar esto es fundamental entender que la narración de la vida del filósofo estaba enmarcada en lo que Mejer llama “arte de vivir”, y que Michel Foucault y Pierre Hadot contemporáneamente llamaron “artes de la existencia”. Estos conceptos son utilizados para describir una característica de la actividad filosófica de la antigüedad: su carácter total, en el sentido de que no se trataba solo de un ejercicio intelectual, sino de un compromiso muy amplio de transformación personal y vital.

Foucault se refiere a estas artes como “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (Foucault, 2003, pp. 13-14).

Hadot, por su parte, las llama “ejercicios espirituales” porque “corresponden a una transformación de nuestra visión del mundo y a una metamorfosis de nuestra personalidad. La palabra “espiritual” es muy apta para hacernos entender que estos ejercicios son el resultado, no sólo del pensamiento, sino de todo el psiquismo del individuo” (Hadot, 1995, p. 81).

En particular, Hadot señala que detrás de estas artes de la existencia hay una concepción de la filosofía como “un modo de existir en el mundo que tenía que ser practicado a cada instante y cuyo objetivo era transformar toda la vida del individuo” (Hadot, 1995, p. 265). Una filosofía, pues, entendida en un sentido muy amplio como “*manière de vivre*”.

Las fuentes para el estudio de estas artes de vida son —siguiendo sobre todo a Foucault— los textos normativos, fundamentalmente de ética, política y medicina en los que se da cuenta de las reglas a las que debe sujetarse quien quisiera seguir una vida filosófica. Estos textos son, a fin de cuentas, el horizonte teórico contra el cual la narración de la vida del filósofo, como la que hace Diógenes, cobra sentido. Las *Vidas* ayudan a saber entonces cómo han aplicado esas reglas quienes nos han precedido, de qué forma, a partir de qué ideas y con qué resultado.

Es cierto que la idea de las artes de la existencia fue concebida inicialmente por Foucault y Hadot como un concepto histórico para referirse a una forma concreta de comprender y practicar la filosofía en la antigüedad. Pero la idea de estudiar una forma de vida filosófica, como sinónimo de vida buena o vida verdadera, resultó muy atrayente a finales del siglo XX, entre otras cosas porque en ese momento abría la puerta para reflexionar sobre una práctica del pensamiento en la que estuviera implicada la vida misma y no solo el trabajo intelectual, despe-

jando el camino para pensar en un modelo alterno a la moral cristiana, a la idea de verdad que proviene de la ciencia y al tipo de filosofía que se practica en las universidades.

Foucault pensará, por ejemplo, que el problema de la vida filosófica “ha sido eclipsado por dos razones, primero, por las instituciones religiosas, sobre todo el cristianismo monástico, que absorbió o (en sus palabras) “confiscó” el “tema de la práctica de la vida verdadera”. Y segundo, “porque la relación con la verdad puede ahora hacerse validar y manifestarse sólo en la forma de conocimiento científico.” (Miller, 2011, p. 9). Por ello Foucault es reacio a pensar que la vida filosófica tuviera continuidades en la Edad Media, y más bien se inclina por aceptar que hay, en distintos momentos de la historia, grupos sociales que generan sus propias artes de la existencia, alejados de la vida religiosa y con su propia definición de qué es la vida verdadera.

Hadot no concuerda con él porque piensa que:

desde el mismo comienzo —esto es, desde el segundo siglo después de Cristo— el cristianismo se presentó a sí mismo como una filosofía: el camino cristiano de la vida. El solo hecho de que el cristianismo fue capaz de presentarse a sí mismo como filosofía confirma la afirmación de que la filosofía fue concebida como forma de vida en la antigüedad (Hadot, 1995, p. 270).

Por eso pensará que la vida monástica es una filosofía, en el sentido de que es una manera de vivir, una manera sabia de vivir.

Para Hadot, quien termina con la filosofía como manera de vivir será la universidad. En ella “la filosofía ya no era la ciencia suprema, sino el ‘sirviente de la teología’, a la que proporciona los materiales conceptuales, físicos y metafísicos que necesita. La Facultad de Artes se vuelve solamente la preparación para la Facultad de Teología” (Hadot, 1995, p. 270). Los pocos que logran sobrevivir a ese colapso para él son los místicos cristianos como el maestro Eckardt.

El problema con las artes de la existencia posteriores a la antigüedad grecorromana es que son mencionadas, pero no estudiadas. Y por lo tanto la aplicación del concepto de artes de la existencia o vida filosófica a ellas es solo una insinuación que no entra al problema de cómo identificamos un arte de la existencia en cualquier momento de la historia.

El primer paso en esa dirección es dejar de considerar las artes de la existencia como un concepto histórico y restringido solo al mundo antiguo y medieval. En su lugar debemos pensarlo como un modo de filosofar que se transmite a partir de una cierta estructura, sin importar en qué momento de la historia aparece. Esa

estructura contempla, en primer lugar, una vida vivida por una persona a la que se le atribuyen conductas y actos que corresponden con una vida verdadera, buena, sabia, santa, auténtica, consciente o filosófica, como ha sido llamada a lo largo de la historia. Un conjunto de textos normativos —en ocasiones elaborados por la misma persona— que describen prácticas o ejercicios específicos orientados a modificar la vida del individuo, con el fin de conseguir una vida que pueda ser calificada como vida sabia. A estos dos elementos iniciales debe acompañarlos un texto narrativo sobre la vida de la persona que puede o no haber sido escrito por esta misma. Es fundamental que en tal texto se aprecie cómo el filósofo practica su ser filósofo en eventos concretos como su formación, su relación con el poder, los infortunios, la enfermedad, su reflexión, la muerte, solo por señalar los más comunes. Este relato no tiene por qué ser necesariamente exacto en todos sus detalles. No es la fidelidad del relato a la vida vivida el que establece su valor, sino cómo muestra los eventos de esa vida como ejemplares en relación con el horizonte normativo al que pertenecen.

Puntualicemos entonces dos cosas: la vida realmente vivida por el filósofo es relevante porque a través de ella la vida filosófica se afirma como un acontecimiento y se vuelve fuente última del relato. Pero lo que llamamos vida filosófica es esa estructura en que esta vida se combina con un horizonte normativo que establece una práctica vital específica como acceso a la verdad y al bien, y un relato en el que los hechos de la vida del filósofo sirven como modelo de esa práctica. De esta manera la vida del filósofo se convierte en objeto de interés filosófico, es decir, permite explorar su vida como un acto filosófico, y tiene la función de ser una guía para quienes aspiran a ese modo de filosofar, en que la transformación vital es un imperativo, porque buscan encontrar una forma cómo vivir mejor, de manera más verdadera y consciente.

II

Tomando en consideración lo que se ha dicho hasta aquí, ¿la vida de Ramón Llull puede ser considerada una vida filosófica? y, en ese sentido, ¿cuáles son las condiciones que establece para hacer filosofía y cómo su vida refleja o aparece como una guía de vida sabia y buena?

A mi juicio, en Llull se reúnen los tres elementos que conforman una vida filosófica: su vida misma, unos textos normativos que fundamentan esa vida y un relato de su vida en la cual esos principios normativos son ejemplificados. En cuanto a su vida vivida, por llamarla así, hay aspectos vitales que permiten

tomarla como el desarrollo de una vida sabia. El primero y más importante es, sin duda, su conversión.

Se trata de un acto que asociamos con la adopción de una vida religiosa, como la que efectivamente llevará Llull. Sin embargo, su sentido es mucho más amplio pues, de acuerdo con Josep Batalla, en su origen, la palabra tiene raíces bíblicas, pero también neoplatónicas, significaba “una combinación de cambiar la manera de vivir ($\epsilon\piιστροφή$) y de decidir cambiar radicalmente la manera de pensar ($\muετάνοια$)” (Batalla, 2018, p. 46). De modo que esta transformación no solo conduce a la vida religiosa, sino que también es la base para emprender una vida filosófica porque implica la adopción, de manera voluntaria, de una cierta manera de vivir que es consecuente con el cambio en el modo de pensar y que constituye, a la vez, la condición para el desarrollo posterior de una vida de acuerdo con un orden que define su sentido y sus méritos, que da acceso a un pensar más verdadero. Por eso Hadot considera que en su origen el cristianismo es una filosofía.

Esto no quiere decir que toda vida religiosa sea filosófica y a la inversa, que toda vida filosófica sea religiosa. Llull constantemente reprochará a los clérigos que no tengan una vida de acuerdo con sus principios. Como se lo hace ver al clérigo Pedro en el *Liber disputationes Petri et Raimundus phantastici*, Ramón es un laico que, sin embargo:

Omnia, ut Deo honorem et bonum publicum possem procurare et sanctam fidem exaltare, libenter dimisi. Arabicum didici, pluries ad praedicandum saracenis exivi, propter fidem captus fui, incarceratus, verberatus. Quadraginta quinque annis, ut Ecclesiam ad bonum publicum et christianos principes movere possem, laboravi. Nunc senex sum, nunc pauper sum, in eodem proposito sum, in eodem usque ad mortem mansurus, si Dominus ipse dabit. (Llull, 2008, p. 116)

[... aig deixar-ho tot de bon grat per poder-me dedicar a fomentar l'honor de Déu i el bé públic, i a exaltar la santa fe. Vaig aprendre l'àrab i vaig anar moltes vegades a predicar als sarraïns; per causa de la fe vaig ser pres, empresonat, colpejat. He treballat quaranta-cinc anys per aconseguir que l'Església i els prínceps cristians s'interessessin pel bé públic. Ara sóc vell, ara sóc pobre, i encara tinc el mateix propòsit, i el tiré fins a la mort si Déu voldrà] (Llull, 2008, p. 117).

Lo que este pasaje refleja es la adopción consciente de una manera de vivir cuyos fines son religiosos, pero cuya forma es la de una vida filosófica —responde a unos principios morales, está envuelta en una forma narrativa que hace de la conducta un ejemplo de esos principios. Y que contrasta con la vida que ha

seguido Pedro, quien abrazó la vida religiosa para obtener beneficios y riquezas personales. Una vida religiosa, sí, pero no filosófica.

Batalla ha descrito la vida de Llull como de “*conversio ad paenitentiam*, enfocada a la oración, la pobreza y la fraternidad de manera solo parcialmente institucionalizada” (Batalla, 2018, p. 47). Es la vida que se ofrecía a los laicos que poseían una fe apasionada y que “implicaba emprender peregrinaciones, dedicarse a la contemplación, comprometerse con la evangelización y asumir la misión de predicar” (Batalla, 2018, p. 48).

Sin embargo, es una vida dedicada también a la búsqueda de la verdad. En el prólogo al *Árbol de la ciencia*, Llull describe su conversación con un monje tras una infructuosa visita a Roma y ahí le dice:

Respòs Ramon: Sènyer en monge! L onc temps he treballat a encercar veritat per unes maneres e per altres, e per la gràcia de Deu som vengut a fi e a conexença de la veritat que tant he desirada a saber, la qual he posada en mos libres. E car som desconortat, car no pusc aportar a fi ço que tant he desirat c en que he treballat .XXX. anys ha passats, c encara, car mos libres son poc presats. (Llull, 1917, p. 4)

[—Señor monje, mucho tiempo he trabajado en inquirir la verdad, de un modo y de otro, y últimamente por la gracia de Dios he llegado al fin y conocimiento de la verdad que tanto deseé saber, la cual he puesto y declarado en mis libros. Y asimismo me hallo desconsolado por razón de que aquello que tanto deseé, y por lo que he trabajado treinta años, no lo he podido conducir hasta el fin, y también por razón de que mis libros son estimados en tan poco.] (Llull, 1961, p. 498).

Así que la vida penitente es también una vida dedicada a la búsqueda de la verdad, como se esperaría de una vida filosófica. En ella, la adopción de una manera de vivir —en este caso entregada a honrar a Dios— abre al hombre al conocimiento.

La adopción de este tipo de vida significó para Ramón la renuncia a su vida familiar, un proceso largo que, como hoy se tiene documentado, le tomó más de diez años entre el momento de la conversión y el 13 de marzo de 1276, cuando su esposa Bianca solicita administrar los bienes familiares debido a la vida de ermitaño que llevaba su esposo (Domínguez y Gayà, 2008, p. 43).

Se podrían enumerar otras consecuencias de la adopción de este modo de vida y que la modelan como una vida sabia o filosófica. Tres de ellas se encuentran en el pasaje del *Fantástico* que hemos citado: el aprendizaje del árabe, el impulso a la fundación de colegios de traductores, que más allá de la fundación efectiva del colegio de Miramar, es una solicitud reiterada a autoridades diver-

sas a lo largo de su vida; los varios intentos de conversión de comunidades no cristianas en el norte de África y a lo largo del Mediterráneo, expediciones en que arriesga su vida lo mismo en el viaje que en sus intentos de predicación. A ellos hay que agregar la continuada tarea de escritura de lo que él llamará el Arte. Un tipo de obra difícil de caracterizar porque es al mismo tiempo una lógica, un sistema deductivo, algo que se propone como un método universal para demostrar la verdad, una obra que sirve para identificar las mejores conductas y fomentarlas, y parte integrante de su vida sabia porque la escribe y desarrolla a lo largo de toda una vida.

A decir de Johnston (1996, p. 12), el Arte sintetiza “una gran variedad de técnicas de meditación individual, exégesis de la escritura y argumentos apologeticos, en un sistema único que muestra cómo los seres y el conocimiento todo revelan la verdad divina”. Llull además conecta el Arte con su empresa de predicación a los infieles. En *Fèlix* escribe:

.i. hom qui lonch temps havia treballat en la utilitat de l'Esgleya romana, vench a París, et dix al rey de França et a la Universitat de París que.n París fossen fets monestirs hon fossen apreses los lenguatges d'aquells qui son infieles, et que hom en aquells lengatges transladás la *Art demostrativa*; et que ab aquella art hom anás als tartres, e que a aquells hom preycás e la Art mostrás; et que de aquells hom a París hagués et que la nostra letra et lenguatge lur mostrás, et que puxes a lur terra lurs trametés (Llull, 2011, p. 205)

[Un hombre que hace mucho tiempo había trabajado en la utilidad de la Iglesia Romana fue a París, y dijo al Rey de Francia y a la Universidad de París que en París fuesen construidos monasterios donde se aprendiesen los lenguajes de quienes son infieles, y que a estos lenguajes se tradujese el *Arte demostrativa*; y que con aquel Arte demostrativa se fuese a los tártaros, y se les predicable y el Arte se les mostrase; y que de aquellos tártaros se tuviese algunos en París, y que nuestra tierra y lenguaje se les mostrase, y que después a su tierra se les enviase.] (Llull, 2016, p. 501)

Todas estas empresas son, en suma, los elementos de lo que Llull entiende como las tareas de una forma de vida virtuosa, en el sentido de que, a través de la penitencia, el estudio, la evangelización y la predicción, como a través de la escritura, su vida sirve a la verdad, a Dios y a la fe.

En cuanto a los textos normativos en los que se fundamenta esa vida, el segundo elemento de lo que conforma una vida filosófica, y contra los que se validan las acciones y el sentido de esa vida, abundan en la obra de Llull y son de distinta naturaleza. De acuerdo con la sistematización de la ética luliana que intenta Trías Mercant, entre las obras de Llull podemos encontrar obras que él identifica

dirigidas a distintos niveles de comprensión, pero que son también obras que se complementan entre sí. Según su clasificación estas serían obras técnicas lógicas, de criterios parenéticos y de enfoques paradigmático-ejemplificales.

En el primer caso, dentro de las obras técnico-lógicas, Trías Mercant identifica las distintas versiones del arte. Para él en los dos grandes modelos del Arte, el cuaternario —por ejemplo, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*— y el terciaria —por ejemplo, *Ars inventiva veritatis*—, los principios morales lulianos aparecen sistematizada lógicamente. No entrará a detalle de cómo se opera el Arte y cómo se lleva a cabo la deducción moral a través del arte, porque está fuera de los alcances de este artículo. Sin embargo, es importante reconocer que en las distintas versiones aparece la dicotomía entre siete virtudes y siete vicios, que a su vez se ponen en relación con otras figuras del arte, en el caso del modelo cuaternario, o con la introducción de otros elementos como sujetos e instrumentos, en el modelo terciario, de modo que las distintas combinaciones que se operan a través del resulta en una gama de resultados muy amplia. Como señala Trías Mercant (1989, p. 53): “La aplicación del Arte determina las posibilidades concretas de la moralidad mediante el paso de lo implícito a lo explícito (de la bondad a la existencia de los bienes), de lo abstracto a lo concreto (de la justicia a la justicia de Pedro), de las cuestiones generales a los casos concretos”.

En segundo lugar, se encuentran los cuatro libros sobre retórica dedicados a la predicación, uno en latín y tres en catalán, los que Trías Mercant llama obras de criterios parenéticos. Se trata de la *Retorica Nova*, el *Liber de predicatione*, *Libre de virtuts e de peccats*, y el *Art abreujada de predicació*. Su finalidad es instruir a los misioneros en la forma más efectiva de predicar para estimular y exhortar a los hombres a que abracen el bien y rechacen el mal. En el capítulo XCIII de *Blanquerna*, un cardenal hace ver al papa la importancia de que los sermones convuevan a los feligreses y señala la necesidad de que estos sean breves, consideren las penas del infierno y la gloria del paraíso, la devoción y un arte natural (Llull, 1990, p. 230). Elaboradas teniendo como base el arte, o como una aplicación misma de éste, todas estas obras además de una explicación de cómo debe ordenarse un sermón y cómo debe ser compuesto, ofrece ejemplos de sermones, no completamente terminados, para usos de los misioneros, así como proverbios que pueden servir para la predicación. En su conjunto son obras que, aunque dirigidas a quienes predicen, sintetizan sus ideas morales y la forma cómo comunicarlas de manera que influyan en quien escuchen la prédica.

Finalmente, las obras de enfoque paradigmático-ejemplificables, escritas en catalán, son aquellas como el *Blanquerna*, el *Felix o Libre de meravelles*, el *Llibre de l'orde de cavalleriaen* donde las ideas morales aparecen exemplificadas e ilus-

tradas en narraciones de distinto tipo. Para Trías Mercant en estas obras “reflejan mediante el ejemplo la concepción artística del *Arte*. La combinación abstracta ‘lujuria-soberbia’ de la cámara 37 de la figura auxiliar V del *Ars* se realiza en el *Felix* en la plasticidad de la mujer soberbia y lujuriosa de un labrador, de la misma manera que la combinatoria ‘justicia-prudencia’ de la cámara 4 toma vida en la persona del ciudadano justo y prudente.” (Trías Mercant 1989, p. 58).

Hay otras obras que escapan un tanto de esta clasificación, como *Medicina de Pecat*, otra obra en catalán, que para Fernández-Clot (2019, p. 20) “no es un tratado teórico, pensado para la consulta de temas teológicos y morales, sino que está concebido como una serie progresiva de ejercicios espirituales que permiten solicitar el perdón por las faltas cometidas y reconciliarse con Dios, adquirir un conocimiento doctrinal suficiente para evitar las tentaciones del demonio y orar y contemplar a Dios.”

Como puede apreciarse, se trata de un conjunto muy abundante de obras que norman, predicen y ejemplifican las vidas virtuosas de manera complementaria, pues van de su fundamentación lógica a su representación cotidiana en la figura de personas concretas. En su conjunto todas estas obras delinean la normativa que, a grandes rasgos, Carreras y Artau (1957, p. 13) caracteriza como correccionalista porque la ética luliana se propone la rehabilitación del pecador, a quien ofrece herramientas para guiarlo hacia el bien y alcanzar una conciencia que lo lleve hacia Dios y no al pecado, como las que él encontró para sí mismo.

El último elemento es un relato de su vida. Y en este caso, tal relato se encuentra en *De vita coetánea* que narra la vida de Ramón Llull hasta 1311 en que comenzó a ser redactada (Domínguez y Gayà 2008). Se ha escrito mucho a cerca de esta obra que, sabemos con certeza, no fue escrita por el propio Llull sino por un religioso de nombre desconocido, perteneciente a la Cartuja de Vauvert y que probablemente contó con la participación del propio Raimundo; esta obra fue primero escrita en latín y luego fue traducida al catalán por un discípulo de Llull en el siglo XIV.

A juicio de Johnston (1987), *De vita* debe haber servido para los mismos propósitos propagandísticos de otros escritos redactados por el propio Llull en esas fechas, con la intención de lograr apoyo a su agenda política y misionera rumbo al Concilio de Vienne de octubre de 1311. De hecho, *De vita* concluye con una referencia explícita al Concilio y con el enunciado de los tres temas principales de la agenda de Llull:

Después de las antedichas cosas santas, sabiendo el reverendo maestro que por el santo padre Clemente debía ser reunido concilio general en la ciudad de Viana en el año

del señor de 1311 deliberó ir a aquel concilio para proponer tres cosas para honor y reverencia y aumento de la santa fe católica. (Llull, *De vita*, 44)¹

De vita no fue escrito teniendo como modelo las fuentes clásicas de las vidas de los filósofos clásicos, ni fue pensada con una finalidad semejante a la de aquellas. Sin embargo, hay dos cosas que permiten afirmar que puede tener un uso semejante: el uso que Llull hace de su vida como ejemplar en sus obras, y la recepción *De vita* como vida filosófica.

La primera es el recurso de utilizar en otras obras suyas eventos de su propia vida como modelos ejemplares. Esto ocurre, por ejemplo, en *Blanquerna*, en *Fèlix y el Fantástico*. En ellas muestra esos eventos como ejemplos de una vida devota, de la misma forma que presenta algunas obras de Llull como guías para los personajes en esas ficciones. Por mostrar un ejemplo, en *Fèlix o Libre de mervalles* encontramos un pasaje (VIII 63: “De fe e descreença”) donde un ermitaño narra al protagonista, Fèlix, un encuentro entre un juglar de la fe con un prelado a quién le pide que construya un convento de traductores:

—Ffill —dix l'ermitá a Fèlix—, un home pres ofici de juglar en quant anava per los prinçeps et per los prelats et los pregava que ajudasen a fe contra descreença. Un jorn s'esdevench que ell menjava en la cort de un noble prelat ab molts d'altres jugllàs. Com hac menjat, ell dix al prelat si volia honrar la fe per que era prelat et era honrat. Lo prelat demaná a-quell home, juglar de fe et juglar de Crist, com poria honrar la fe. Aquell juglar respòs, et dix que ell feés un covent de religiosos qui apresessent serraynesch et que anassen honrar la fe en la santa terra d'Oltramar, on descreença la te desonrada. Aquell prelat dix que tothom moriria qui d'aquella materia parlás als serrayns et per ço no seria bo que sens fruyt fer hom morís. Lo juglar respòs et dix que lo fruyt majorment está en loar et honrar Deu que en salvar et convertir home, cor pus nobla cosa es honrar et loar Deu et a fe que convertir home; et per açó, jasfós que hom no po[gués] negun serray convertir, per tot ço no-s deu estar de honrar et loar Deu, qui per si mateix es digne de esser loat, honrat, beneyt, et tot lo major honrament que

¹ Latín: “Post haec autem sciens Raimundus fore a sanctissimo patre domino Clemente papa quinto generale concilium celebrandum apud ciuitatem Viennensem, anno Domini 1311 in kalendis Octobris, proposuit ire ad dictum concilium ut tria ibidem impetraret ad reparationem fidei orthodoxae” (XI 44); catalán: “Apres de las dessus dites cosas, sabent lo dit reuerend mestra per lo sant pare Climent deura esser apleguat Consell General en la ciutat de Viana, en lany de nostre senyor mil cccxj., delliibera d'anar al dit consili per proposar tres cosas a honor e reuerencia e augment de la sancta fe catholica” (XI 44); en Llull, 2016, p. 154; el editor, Cortijo Ocaña, apunta en la p. 45: “Our Catalan base text is that included in Salvador Bové’s ‘*La Vida coetànica* segons lo ms. del Museu Britànic’, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 8 (1915), 89-101, also reprinted in BSAL 15 (1915), 349-357”.

hom li pot fer está en aventurar-se a mort et en morir per ell et que hom l'onre e-lou ab aquelles coses per que pot mes esser honrat. (Llull, 2014, p. 101)

[Hijo —dijo el ermitaño a Fèlix—, un hombre tomó oficio de juglar, por cuanto iba a los palacios de los príncipes y los prelados y les pedía que ayudasen a la fe contra la descreencia. Un día ocurrió que él comía en la corte de un noble prelado con muchos otros juglares. Cuando hubo comido, dijo al prelado si quería honrar a la fe por la que era prelado y era honrado. El prelado preguntó a aquel hombre, juglar de fe y juglar de Cristo, cómo podría honrar la fe. Aquel juglar respondió, y dijo que construyera un convento de religiosos que aprendiesen el sarraceno, y que fuesen a honrar la santa fe en la Santa Tierra de Ultramar, en donde la descreencia la tiene tan deshonrada. Aquel prelado dijo que moría todo el que de aquella materia hablase a los sarracenos; y por eso no sería bueno que los hombres muriesen sin fruto. El juglar respondió, y dijo que el fruto mayormente consistía en loar y honrar a Dios que en salvar y convertir a los hombres, pues más noble cosa es loar y honrar a Dios y a la fe que convertir a los hombres; y por eso, aunque no se pudiese a ningún sarraceno convertir, no por eso debe dejarse de loar y de honrar a Dios, que por sí mismo es digno de ser loado, honrado, bendito; y la mayor honra que el hombre puede hacerle consiste en arriesgarse a morir, y en morir por él, y que el hombre lo honre y alabe con aquellas cosas por las que puede ser más honrado.] (Llull, 2016, pp. 762-764)

Como sabemos, la solicitud reiterada a muchas autoridades para la creación de escuelas de traductores es una de las acciones que marcan la vida vivida de Lulio. Se materializará con la creación del convento de Miramar, pero se mantendrá a lo largo de toda su vida. En el libro, sin embargo, el ermitaño usa el pasaje para decirle a Fèlix que llore y se lamente por “el deshonor que la fe recibe en este mundo”, y vea “cómo la descreencia está tan honrada contra la fe”. De esta forma, un pasaje biográfico de Llull aparece como un ejemplo de cómo loar y honrar a Dios, en un mundo en el cual los hombres parecen no querer venerar a Dios con sus actos.

El segundo es la recepción de *De vita* como vida filosófica que comienza apenas una década después de haber comenzado a circular, cuando un discípulo suyo de la Universidad de París, Thomas de Le Myésier, al recopilar las obras de Lulio incorpora *De vita* con la función de una biografía. No podemos saber si esa fue la intención deliberada de Le Myésier, pero al hacerlo, establece una relación entre la doctrina y la vida de Ramón Llull que será apropiada como vida filosófica por sus lectores renacentistas.

Tanto Charles Bovelles quien escribe en Francia en 1511 la *Epistola in vitam Raemundi Lulli eremitae*, como la escrita por Nicolas de Pax en España en 1519, *Vita illuminati doctrois et martyris Raymundi Lulli*. Estas obras

comparten una matriz común, pero difieren de manera muy importante en su comprensión de la vida de Llull. En común tienen el modelo de *Las vidas* de Diógenes Laercio, traducida al latín en 1420 por Traversari y de gran circulación en el Renacimiento (Grafton, 2018, p. 548), de la que toman al menos dos elementos: la estructura general del texto, es decir el relato que permite hacer equivalente la vida, la doctrina y la idea misma del filósofo con la inclusión de ciertos elementos como el catálogo de las obras de Lulio y la lista de sus discípulos, y la idea general de vincular la vida a un conjunto de interrogantes cuya respuesta son las elecciones vitales tomadas en vida por Ramón (Priani, 2020, p. 20).

Sus diferencias, sin embargo, son más relevantes aquí porque caracterizarán dos horizontes muy distintos desde los cuales se mira la relación de la vida y el pensamiento de Llull. Una, la de Bovelles, verá en la vida de Ramón un eco de sus propias preguntas vitales sobre la forma de encarnar la vida devota y sabia. La otra, de Nicolás de Pax, verá en la vida de Lulio elementos que otorgan valor a su obra y, por extensión, al programa político/universitario en el que se funda la Universidad de Alcalá de Henares.

Tanto el valor ejemplar que Ramón Llull le da a su propia vida, como la recepción que se le da a *De vita*, podemos asumir que esta cumple la función de ser la narración de una vida filosófica, aun cuando su intención primera no fuera esa.

III

Podemos afirmar entonces que en Llull encontramos todos los elementos de una vida filosófica, ese artefacto conceptual que le otorga valor filosófico a los hechos de una vida. Pero ¿qué nos aporta comprender la vida de Llull como una vida filosófica?

La primera y más inmediata es la de comprender que puede servir de guía para quienes quisieran seguir los pasos de Ramón y aspirar a una vida sabia parecida, como lo hizo en su momento Bovelles, pero que puede hacerlo cualquiera en otro tiempo. A fin de cuentas, el compromiso vital con unos ejes normativos no está cerrado para nadie y la experiencia y reflexión de Llull es muy rica.

Pero comprender la vida de Llull como una vida filosófica también abre otros horizontes para entender cómo articula su programa filosófico y explorar qué otros rasgos relevantes hay en su vida, que nos permitan entenderla mejor y de manera más amplia.

Examinar la vida de Llull como una vida filosófica permite, por ejemplo, entender que aquello que Carreras y Artau llama el correccionalismo de la ética de Llull, termino con el que sintetiza su vocación orientada a “corregir” a los hombres para conducirlos hacia la elección del bien y de Dios, no sólo es una propuesta moral teórica y con unas razones y unos principios metafísicos y lógicos que él reconstruye puntualmente, sino que está inscrita en unas actividades específicas llevadas a cabo por Ramón Llull: la forma de su predicación, las comunidades a las que se dirigió para predicar, los riesgos tomados para hacerlo, los resultados desalentadores e, incluso, el mismo esfuerzo de la escritura del arte. En otras palabras, esa ética queda grabada en la vida, en su vida y eso significa seguir los principios de su pensamiento ético.

Ahora, precisamente porque podemos ver cómo en la vida de Lulio se labran los principios de una vida sabia, permite interrogarla para comprender otros aspectos que caracterizan también su modo de vivir filosóficamente.

El pensamiento de Ramón Llull se suele describir a contracorriente de aquel que se desarrolla en la principal institución cultural de la época, la Universidad, y concretamente la Universidad de París. Para Colomer (2012, p. 44), por ejemplo, le parece que sus ideas son un retroceso en relación con la escolástica, tratándolo como un conservador frente a la gran revolución conceptual de su era. Libera (2000, p. 69) en cambio, lo hace parte de un movimiento de “desprofesionalización” de la filosofía, y en este sentido distingue su pensamiento del universitario, para colocarlo como antecedente de la cultura filosófica del Renacimiento. Lo que estas posiciones sugieren, pero no declaran, es que a Llull hay que entenderlo en la periferia del proyecto cultural hegemónico de su época, independientemente de si es un emisario del pasado o un profeta del futuro.

Esto añade un nuevo elemento, porque la vida filosófica de Ramón Llull es la búsqueda de una vida sabia desde la periferia medieval, de modo que podemos preguntarnos qué otros rasgos tienen esa vida además de los que Llull manifiesta.

En los últimos años ha ido ganando terreno el enfatizar el carácter laico de Llull. Para Domínguez aceptar esto implica reconocer que “escribe sobre teología sin formación clerical específica” y, no obstante, inventa “una ciencia nueva o nuevo método científico: el arte luliano, *la ars magna et generalis* (su grande y general arte, su obra de arte) cuyo objetivo era convencer racionalmente a los no cristianos de la verdad de la fe cristiana” (Domínguez, 2016, p. 18).

A esta falta de formación clerical hay que añadir que probablemente toda su formación fue autodidacta. Johnston cree que pudo haber estudiado con instructores privados y que asistió a escuchar algunas lecciones en colegios religiosos

(Johnston, 1996, p. 6) y se da por hecho, pues así se cuenta en *De vita coetánea*, que aprendió árabe de un esclavo.

El acceso de Llull a la vida filosófica es su voluntad de estudio y autotransformación, y está basado no en una formación formal, sino en el acceso posible al conocimiento desde la periferia en la que se forma. Esto nos deja ver que no hay en él un programa de formación y que su concepción de la vida filosófica está atada a esa experiencia autodidacta, donde el anhelo de conocimiento y la devoción no están desligados, sino que constituyen en conjunto la puerta de acceso al saber. Por ello su vida filosófica contrasta enormemente con la de sus contemporáneos que se forman y desarrollan en la universidad, porque no comparte ni las fuentes, ni el programa, pero, sobre todo, las prácticas. En la *Declaratio Raimundi*, donde Llull dialoga y cuestiona a un imaginario Sócrates, el tema de la vida filosófica es central. Según afirma Higuera “La reivindicación de una vida especulativa, propiamente filosófica, concebida en términos de una vida contemplativa que implica la práctica virtuosa y la piedad religiosa va apareciendo lentamente en la *Declaratio*, hasta que Sócrates afirma los errores de la enseñanza de la filosofía en contra de la fe cristina con el objetivo de proponer un trabajo en conjunto entre teólogos y filósofos” (Higuera, 2021, p. 21).

Llull encuentra en la universidad una ruptura en la unidad de los principios para llevar una vida filosófica. Pero este no es el único contraste que su formación autodidacta establece con la universidad. Dice Domínguez (2016, p. 27) “como laico, al contrario de los clérigos de su entorno, no usaba el latín a diario”. Johnston a su vez enfatiza el carácter vernáculo del pensamiento de Llull dirigido a promover la instrucción popular y no sólo el debate en los centros universitarios.

En realidad, la vida filosófica de Llull es multilingüe, no solo porque así lo encontramos en sus obras, sino porque así la desarrolla cotidianamente. Se trata de un rasgo fundamental porque su práctica filosófica no está ceñida a una lengua, y eso le permite extender su pensamiento a comunidades más amplias. Pero también el conocimiento de otras lenguas, en este caso en particular del árabe, es otra forma de acceso al conocimiento de un pensamiento y de una cultura. Para Lohr (1984, p. 61) mientras los teólogos universitarios conocían algunas obras filosóficas árabes “Llull se distinguía por su conocimiento de la filosofía árabe sino también de la religión musulmana.”

La condición periférica, autodidacta y multilingüe, son los aspectos que sobresalen cuando interrogamos la vida filosófica luliana, que emerge de esta manera como una vida entregada a la búsqueda del conocimiento en un sentido muy amplio, a partir de los recursos a su alcance y sin las contricciones que establece un programa de formación.

Si queremos interrogarnos por la singularidad del pensamiento de Ramón Llull, tenemos que reconocer que esta se fragua en la forma como adopta y entiende la vida filosófica desde la periferia, a partir de una indagación personal y autodidacta, y a través de un multilingüismo que le abre puertas y amplía las fronteras de su pensamiento, de ahí pues el peso de sus decisiones vitales, pero también la importancia de reconocer su vida como una vida filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

- Batalla, Josep, 2018: "Llull as Lay Philosopher and Theologian" en Amy M. Austin, Mark D. Johnston (ed.) *A companion to Ramon Llull and Lullism*. Leiden: Brill.
- Carreras y Artau, Tomás y Joaquim Carreras y Artau, 1957: "La Ética de Ramon Llull y el Lulismo". *Studia lulliana* 1 (1), pp. 1-30.
- Colomer, Eusebi, 1975: *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull – Nicolás de Cusa – Juan Pico della Mirandola*, Barcelona: Herder.
- Domínguez, Fernando y Jordi Gayà, 2008: "Life", en Fidora, Alexander and Joseph E. Rubio (eds.): *Raimundus Lullus: An Introduction to His Life, Works and Thought*, Turnhout: Brepols.
- Domínguez, Fernando, 2016: *Ramon Llull: El Mejor Libro Del Mundo*, Barcelona: Arpa Editores.
- Fernández-Clot, Anna, 2019: "Introducción" en Ramon Llul, *Medicina de pecat*, NEORL XVI, 113-367.
- Foucault, M., 2003: *Historia de la Sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Grafton, Anthony, 2018, "Diogenes Laertius: From Inspiration to Annoyance and Back" en Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*. Londres: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre, 1995: *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Higuera Rubio, J., 2021: "El Sócrates luliano –Sobre la visualización medieval de la historia de la filosofía–", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (Núm. especial), pp. 13-24.
- Johnston, Mark D., 1987: *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press.
- Johnston, Mark D., 1996: *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull: Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*, New York: Oxford University Press.

- Libera, Alain, 2000: *Pensar la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.
- Lohr, Charles H., 1984: "Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31 (3), pp. 57-88.
- Llull, Ramón, 1721: *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, [MOG] I, Int. vii, pp. 1-41 (433-473) [+31].
- Llull, Ramón, 1917: *Arbre de ciència*. ROL XI-XIII, xxi + LVI + 335, pp. 451-521. Traducción al español, Ramón Llull, 1961, *Antología de Ramón Llull*. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales. 495-571.
- Llull, Ramón, 1961-1963: *Liber de praedicatione*. ROL III-IV, xx + 407, pp. XVI + 649.
- Llull, Ramón, 1980: *De vita coaetanea*. ROL VIII / CCCM 34, pp. 259-309. Traducción al español Ramón Llull, 2016: *Obra escogida*. Barcelona: Penguin Clásicos, pp. 48-61.
- Llull, Ramón, 1986: *Ars generalis ultima*, in [ROL] XIV / CCCM 75, pp. 4-527.
- Llull, Ramón, 1988: *Liber disputationis Petri et Raimundi*. ROL XVI / CCCM 78, pp. 1-30. Traducción al catalán: Ramón Llull, 208. *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*, (TOLRL) 2, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, pp. 110-179.
- Llull, Ramón, 1989: *Declaratio Raimundi*. ROL XVII / CCCM 79, pp. 219-402.
- Llull, Ramón, 1990 [1991]: *Llibre de virtuts e pecats*. NEORL I, pp. 1-314.
- Llull, Ramón, 1991: *Art abreujada de preïcació*. ROL XVIII / CCCM 80, pp. 1-158.
- Llull, Ramón, 2005: *Retòrica nova*. ROL XXX / CCCM 184, pp. 1-77.
- Llull, Ramón, 2009: *Romanç d'Evast e Blaquerna*. NEORL VIII, p. 709. Traducción al español Ramón Llull, 1990, *Blanquerna*. Ciudad de México: Porrúa.
- Llull, Ramón, 2011 y 2014: *Llibre de meravelles*. NEORL X i XIII, pp. 275 y 341. Traducción al español, Ramón Llull, 2016: *Obra escogida*. Barcelona: Penguin Clásicos, pp. 62-377.
- Llull, Ramón, 2014: *Llibre de meravelles*, ed. L. Badia et al, NEORL, vol. 2, llibres VIII-X.
- Llull, Ramón, 2014: *Ars inventiva veritatis*, [ROL] XXXVII / CCCM 265, pp. CXXII + 513.
- Llull, Ramón, 2016: *Vita coaetanea / A Contemporary Life / Vida coetánea / Vida coetànica*, ed. A. Cortijo Ocaña, Amsterdan, John Benjamins B.V.
- Llull, Ramón, 2019: *Medicina de pecat*, NEORL XVI, pp. 113-367.
- Mejer, Jørgen, 1992: "Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy", en Werk, Widmen D. et al. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 22.1, pp. 113-136.

- schen Welt: *Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, vol. 2,36,5. Berlín: Walter de Gruyter, pp. 3556-3602.
- Miller, James, 2011: *Examined Lives: Twelve Great Thinkers and the Search for Wisdom, from Socrates to Nietzsche*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Priani, Ernesto, 2020: “Recepción, legitimación y divulgación. El caso de la biografía de Ramón Llull” en Teresa Rodríguez y Ernesto Priani (coords.) *¿Metodología o metodologías para la historia de la filosofía?* México: Bonilla Editores.
- Trías Mercant, Sebastian, 1989: “Proyecto de sistematización de la ética luliana”. *Estudios lulianos*, XXIX, pp. 45-58.
- Victor Joseph M., 1976: “Charles de Bovelles and Nicholas de Pax: Two Sixteenth-century Biographies of Ramon Lull”. *Traditio*. 32 (1): pp. 313-345.
DOI: [10.1017/S0362152900005559](https://doi.org/10.1017/S0362152900005559).