

Volumen 2

Ramon Llull y el lulismo a través de la obra de Miquel Batllori

JOSEP-ANTONI YSERN I LAGARDA
(UNED)

La pasión lulística —¿y también luliana?— de Miquel Batllori fue el motor que le llevó a desarrollar una larga línea de trabajo, cuyos ricos frutos se encuentran reunidos en el volumen II de sus obras completas, titulado *Ramon Llull i el lul·lisme*¹. En este homenaje de la *Revista de Llenguas y Literatures catalana, gallega y vasca* al prof. Batllori no podía faltar, pues, una reseña que describiera y presente al lector interesado la variedad temática y la profundidad de análisis de su aportación lulística.

Como se hace constar en la nota editorial (pp. 485-486), el presente volumen de las *OC* de Miquel Batllori recoge todos los trabajos dedicados a Ramon Llull y al lulismo, revisados por el autor mismo, y estructurados temáticamente. La revisión autorial ha consistido en limitar las repeticiones, reduciéndolas a las estrictamente inevitables, y en actualizar la bibliografía. Quedan fuera de esta compilación únicamente aquellos estudios en los que la figura del beato se enmarca en contextos más amplios o en relación a personajes, como Arnau de Vilanova, a los que se dedican otros volúmenes.

La producción de Batllori respecto a la vida y la obra del beato se nos estructura en este volumen siguiendo un útil esquema biogrficista: vida-obra-posteridad del autor estudiado. Así, el primer apartado (pp. 3-96) reúne los estudios estrictamente biográficos: aquéllos dedicados al esclarecimiento de determinados puntos oscuros o conflictivos del decurso vital de Llull o, muy particularmente, al comentario de la famosa autobiografía luliana, conocida como *Vita coetanea*. La segunda sección se centra ya en la producción del autor estudiado. Se acerca a ésta tanto desde el estudio de los planteamientos filosóficos e intelectuales de Llull (pp. 97-148), como desde el análisis de algunas obras maestras —el *Llibre de l'Orde de Cavalleria*, el *Llibre de Amic e Amat*, el *Llibre de meravelles*— o de la descripción de los complicados problemas de transmisión de algunos manuscritos lulianos. Finalmente, la parte más amplia de la obra que describimos (pp. 221-465) es la

¹ Miquel Batllori, *Ramon Llull i el lul·lisme*, ed. de Eulàlia Duran, prólogo de Albert G. Hauf, 1993, 519 páginas.

consagrada al estudio de la influencia que la obra del beato ejerció, tras su muerte, hasta el Barroco. El primer estudio —*El lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi*— me atrevería a decir que refleja, a partes casi iguales, el interés de Batllori tanto por la obra de Llull como por la cultura de un país —Italia— con el que tan vinculado se ha sentido vitalmente. Los demás estudios de este apartado, aun volviendo reiteradamente al escenario italiano, dan entrada también a autores franceses, alemanes e hispanos. Como complemento de este todo orgánico, estructurado con gran coherencia, se nos ofrece una selección de breves notas críticas (pp. 469-484) que, mayormente, consta de reseñas de trabajos de otros especialistas. He aquí, pues, el esbozo del contenido de este volumen de las *OC* de Batllori, como simple invitación a su lectura detenida. Lo que seguirá será un vistazo general a las líneas de fuerza fundamentales de los diferentes apartados tratados.

I. RAMON LLULL EN EL MUNDO DE SU TIEMPO

Batllori comienza el acercamiento a la figura de Ramon Llull enmarcándolo en el contexto sociopolítico y cultural de su tiempo. Si el expansionismo hacia oriente, en el ámbito catalán, lo encuentra testimoniado por Muntaner —el cronista que levanta acta de esa expansión—, si la síntesis de la ciencia médica judía y árabe, y la expresión de una espiritualidad franciscana impregnada de orientalismo, la encuentra en Arnau de Vilanova, corresponde, sin embargo, al beato convertirse en exponente de una ciencia medularmente cristiana pero desarrollada a través de métodos orientales.

Ese triángulo es el que definiría el contexto de la obra de Llull, el fundador de la literatura de expresión catalana, sí, pero no por ello el escritor más representativo de la misma, en tanto que él mismo articula, con su obra, una cultura que recibe el impacto de la musulmana, vigente en las Baleares a las que llega, entre los conquistadores, la familia de Llull, y muy diferente de la de base carolingia, propia de Cataluña. Se puede decir que en Llull ese impacto se convierte, por su fecundidad, en un injerto; y de ahí nace la peculiaridad cultural y la fuerte personalidad intelectual del beato.

Subraya Batllori cómo el afán luliano de «saber tot el Saber» (p. 5), que se desplegaba en el doble movimiento que caracteriza su filosofía —de lo concreto a lo universal y, de aquí, de nuevo a lo concreto como reflejo de lo universal—, permite que la obra de Llull pase de la Edad Media al Renacimiento y, de éste, al Barroco. He aquí uno de las reflexiones esenciales, recurrentes, de Batllori: lo que permite el paso y la pervivencia de Llull y su obra es su concepción de la universalidad del saber, lo que, a su vez, facilitó el aprovechamiento sesgado de la obra de Llull, en tanto que esa universalidad se redujo, como veremos, a la utilización de su combinatoria.

Como he comentado más arriba, uno de los pilares de los estudios batllorianos sobre la vida de Llull es la *Vita coetanea* (texto original latino de 1311), que valora como «una de les més autèntiques de tota l'edat mitjana» (p. 8) y a cuya lectura invita a través de un estudio que refleja las mismas cualidades que Batllori atribuye a Llull: la pasión y la racionalidad.

Efectivamente, la lectura de Batllori es apasionante y presenta también una constante y sana tendencia a eludir cualquier tentación ditirámica o de exaltación más o menos místicoide. Su comentario es crítico, y desde la racionalidad que ello implica explica cómo Llull «va projectar en tres successives aparicions de Jesucrist la seva conversió envers Déu» (p. 8) e, incluso, cómo «Ramon, exaltat i imaginatiu, projectà sens dubte a l'exterior un pregon sentiment ètic de penediment i un sincer estímul religiós que li retreia la seva amor il·lícita» (p. 9). De hecho, Batllori intenta explicar racionalmente los elementos más aparentemente irracionales de la biografía de Llull (pp. 39-43), insistiendo que, en él, «l'exaltació va seguida del contrapunt de la reflexió» (p. 40), única manera como la iluminación instantánea podía fraguar en un proyecto de larga duración y de gran consistencia. Por otra parte, Llull fue perfectamente consciente de sus limitaciones de formación, por lo que intenta llenar sus lagunas aprendiendo latín — mejor o peor — y árabe, así como estudiando filosofía y teología. Por eso acaba Batllori calificando a Llull de «un cas il·lustre d'inspiració sobtada, precedida, però, de l'estudi paral·lel de les doctrines i els mètodes cristians, i dels mètodes i les doctrines dels musulmans, i alhora de llargs dies de contemplació en Déu.»

A partir de aquí, siguiendo el decurso vital trazado por la *Vita* va presentándonos la evolución de los planteamientos de Llull, de su proyecto misionero, que sintetiza en los tres grandes objetivos a los que alude el propio Ramon: la conversión de los infieles siguiendo un método racional —el *Art*—, la redacción de libros contra los errores de éstos y la búsqueda del apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas. La exposición se va dividiendo en períodos claramente delimitados, narrados con detalle y analizados en profundidad: a) «Mallorca: 1232-1275», b) «Entre Montpeller i Miramar: 1275-1287.» c) «A la cúria romana i a la Universitat de París: 1287-1290.» d) «Ramon Llull i l'espiritualisme joaquímic: 1290-1293.» e) «La gran crisi de Gènova: 1293.» f) Las diferentes expediciones misionales, tratadas detenidamente.

Al referirse a los años de formación de la filosofía luliana, vuelve a insistir en la presencia de elementos árabigos y hebreos en ésta: entre los primeros subraya especialmente las *raons necessàries* típicas de la dialéctica luliana y el carácter real de los atributos divinos; entre los segundos, destaca la representación de las ideas por letras, que considera un préstamo de la cábala judía.

Por supuesto, la dimensión literaria de la producción de Llull no puede quedar desatendida: la encuadra precisamente en el contexto cultural e histórico de su evolución intelectual. Así, el *Llibre de contemplació en Déu* (1273-1274) — redactado originariamente en árabe — es valorado como una suma mística que sintetiza la primera época de su iluminación y que se constituye como una «enciclopèdia sistemàtica de Déu i de la natura, adreçada a contemplar-ho tot en Déu, amb proposició típicament lul·liana, prenys de sentit i de significança» (p. 10). Esta obra, junto con el *Art abreuçada d'atrotar veritat* (ca. 1274) y la traducción en verso aprovenzalado de la lógica de Al-Gazzali constituirían el núcleo de la subsiguiente producción de Llull (p. 12).

Entre 1275 y 1287, Ramon Llull solicita la ayuda de Jaume II para la fundación de un colegio en Miramar donde trece frañenores deberían estudiar las lenguas de los infieles, con el ánimo de poderse servir de ellas en la conversión

de éstos. Lo novedoso, como bien subraya Batllori, es que estos frailes habían de adiestrarse en el *Art d'atropar veritat* y sus derivados para poder beneficiarse de las raons necessàries lulianas en la realización de su cometido.

Batllori utiliza esta referencia como símbolo de otra síntesis paradójica (p. 13): la que significa que un intelectual, converso a una fe militante, imbuido de un carácter profundamente místico, fuera, a su vez, un hombre de acción, inmerso en un movimiento continuo que lo arrastró por todo el Mediterráneo, lo llevó a la corte pontificia y a la de los reyes de la Corona de Aragón y de Francia, siempre en busca de apoyo para su proyecto de conversión universal. Y es que la capacidad de síntesis es una de las líneas de fuerza de la vida del beato: su pensamiento posee una «innata tendència unitària, pròpia de les ments excelses» (p. 10). Nos lo demuestra por la fusión de elementos arábigos y hebraicos —que en este período se encarna en una de sus obras más conocidas, el *Libre d'Amic e Amat*, «nova síntesi de mística cristiana i de mètode aràbic» (p. 13)—, por la de la reflexión mística, el pensamiento filosófico y la acción; e incluso por el manejo de las formas literarias, cristalizadas en productos como el *Blanquerna* —novelización de una doctrina moral— o el *Fèlix o Libre de Meravelles* —novelización de doctrina física y metafísica— (pp. 13-14). Incluso, por descontado, la lucha contra el averroísmo de la Sorbona —durante su estancia en París— es también una muestra más del pensamiento unitarista de un Llull que no podía concebir la existencia de una doble verdad —una filosófica y otra teológica—: lo que él pretendía con su *Art* (p. 16) era «unificar el saber natural i el sobrenatural, la filosofia i la teologia, provant amb raons filosòfiques —convinent fins i tot per als qui no admetessin la revelació— les veritats revelades.»

Frente a este carácter tan unitario, Batllori sólo detecta un caso de *dualismo*: el de la doble cruzada (p. 14), es decir, la pretensión de conquistar por vía racional e intelectual a los infieles —demostrando la fe católica por *raons necessàries*— y, a la vez, la voluntad de conquistar Tierra Santa y todo el mundo infiel por vía de las armas. Sin embargo, como se deriva de su estudio (pp. 18-19), también se puede interpretar en términos de *toma de conciencia de una oposición íntima* la crisis que sufrió Llull en Génova en 1293 a raíz de un ataque de pánico que le impide embarcarse hacia tierra de infieles, fallando, pues, momentáneamente, a uno de sus grandes proyectos. El sentimiento de culpabilidad que se derivó de esta circunstancia le provocó una profundísima crisis espiritual, con claras manifestaciones psicopáticas, que le indujo a un planteamiento extremo: su salvación personal pasaba por ingresar en los dominicos, pero su *Art* había sido mejor recibida por los franciscanos. Dicho de otra manera: debía elegir entre su salvación individual o la de su *Art*, herramienta que él consideraba concedida por Dios y destinada a llevar la salvación a los infieles: «La seva tendència racional i racionalitzant l'acostava a l'escola dominicana; els seus místics delers a la franciscana» (pp. 18-19).

No entraré aquí en la amplia descripción de los diferentes viajes de carácter misional que nos ofrece Batllori en su trabajo (pp. 21-38). Subrayaré únicamente la fidelidad con que Llull intenta realizar su gran proyecto, que, como afirma Batllori en referencia al primer viaje, no es tanto rebatir las doctrinas de los musulmanes como «provar-los positivament la fe cristiana amb les raons necessàries de la seva Art» (p. 22). Un objetivo que nada tiene que ver con la imagen

del Llull legendario —esencialmente alquimista— que empieza a aparecer tras su muerte y que Batllori desmiente una y otra vez.

Como complemento a este ágil y exhaustivo panorama biográfico, Batllori nos ofrece, cerrando el apartado de estudios biográficos, dos aportaciones centradas en sendos «problemas concretos» —este es el epígrafe bajo el que las encuadra—: la entrevista entre Llull y Ramon de Penyafort en Barcelona (pp. 45-49) y la polémica sobre el martirio de Llull (pp. 51-67). En el primer trabajo otorga una gran importancia al encuentro, en Barcelona, entre Penyafort y Llull, ya que, según Batllori, parece plausible que el primero, interesado en un acercamiento entre musulmanes y cristianos, indujera al segundo a vivir humildemente en Mallorca, y a aprender árabe y latín, a la vez que le haría desistir de un viaje prematuro a París, con la idea de alejarlo del averroísmo que comenzaba a dominar en la universidad de aquella ciudad. En el segundo estudio citado, revisa la conformación de la leyenda del martirio de Ramon Llull, que Batllori considera como una excrecencia de determinados fragmentos de la autobiografía de Llull, con el añadido de elementos totalmente espúreos (p. 55). El trabajo concluye con la crítica, tan respetuosa como elegantemente irónica, a la credulidad de Platczek en la leyenda del martirio del beato.

El tercero y último apartado de los estudios biográficos lulianos es el dedicado a las fuentes escritas (pp. 69-86), centrado en el estudio de la autobiografía de Ramon Llull, citada ya tantas veces más arriba (pp. 69-73), en la reseña de la edición de este texto por Hermógenes Harada, contrastándola críticamente con la de Gaiffier (75-81), y en la sistematización de certezas y dudas al respecto de la biografía de Llull (pp. 83-86).

La admiración que Batllori siente por la *Vida coetània* luliana es constante, hasta el extremo de afirmar (p. 69) que «de pocs autors medievals posseïm una autobiografia tan íntima i tan verídica». No duda de la veracidad del texto ni de la veridicidad histórica del relato —controlable documentalment—, aunque diferencia muy bien entre la redacción latina —que considera la original— y la catalana, posterior, que sí considera como un texto hagiográfico y, por tanto, marcadamente admirativo, y que, además, ha sido depurado de todo aquello que pudiera perjudicar la imagen del beato en el momento de la redacción. Por todo ello no nos ha de sorprender su interés por contrastar críticamente la edición de Gaiffier y la de Harada, ambas de magnífica calidad, pero surgidas de planteamientos editoriales diferentes. Por lo que respecta a Batllori, lo que interesa resaltar es su versatilidad como investigador, ya que el análisis comparativo que ofrece es propio de un auténtico filólogo, como bien expresa Hauf en la introducción al volumen objeto de estas líneas (p. XII).

II. LA PRODUCCIÓN ESCRITA DE RAMON LLULL

Al referirse a la producción escrita de Ramon Llull, Batllori nos ofrece una selección de trabajos que abarca desde una introducción a la filosofía luliana (pp. 97-116) y una aproximación a su pensamiento pedagógico (pp. 117-147), hasta

una breve presentación de tres obras maestras de Llull: el *Llibre de l'orde de cavalleria*, el *Llibre d'Amic e Amat* y el *Llibre de meravelles* (pp. 149-173). Como complemento, añade una serie de notas eruditas centradas en la transmisión de algunos textos concretos (pp. 175-217). Si prescindimos de esta segunda parte, dirigida a un público más especializado, se puede decir que la primera constituye una de las mejores vías de acceso al pensamiento de Llull por su sabia combinación de sencillez expositiva y profundidad interpretativa. Téngase en cuenta que la mayoría de esos textos fueron concebidos como introducciones a las obras citadas o a antologías de textos lulianos, por lo que, aunque no conformen un todo orgánico, sí les es común un mismo tono didáctico, esclarecedor, comprensible, muy eficaz para presentar la obra del beato. No pretendo pasar revisión sistemáticamente a todos estos trabajos, pero no quiero dejar de describir algunos aspectos con ánimo de interesar y de provocar el lector a la lectura de los mismos.

Empecemos por la visión general de la filosofía luliana. Uno de los aspectos más interesantes es el hincapié que hace Batllori en lo que está a punto de denominar *antropología luliana* —etiqueta que no acuña, finalmente, por las connotaciones actuales del término «antropología» (p. 106)—. Llull dedicó muchos libros especialmente al ser humano, a sus elementos constituyentes —la reflexión luliana sobre una de las potencias del alma humana, la memoria, junto con la combinatoria, pervivirá hasta el Barroco—. Incluso el ser humano, como tal, es objeto de consideración en el octavo libro del *Fèlix o Llibre de meravelles*, o en el quinto del *Arbre de ciència*, como un árbol más, también con sus ramas, hojas, flores, etc. Importante es, además, señalar la consideración de la capacidad comunicativa —no sólo humana— como un sentido más, que Llull llamó *affatus*.

La descripción de la filosofía luliana implica también la de la metodología de la que ésta se sirve, lo que permite insistir de nuevo en la influencia del ambiente arábigo de la ciudad de Mallorca, especialmente fuerte en alguien que, como Llull, se acababa de convertir y se sentía dominado por un fuerte impulso misional. Así, el fundamento latino de la doctrina luliana se articula a través de un método de raíz árabe —la combinatoria luliana se basa en la lógica de Al-Gazzalí, que tradujo el beato en versos aprovenzalados— dando lugar a una lógica y a una dialéctica que perseguían la finalidad teológica de la conversión. Batllori sabe explicar con gran claridad los conceptos básicos de la combinatoria luliana —letras, figuras, correlativos, árboles, tablas, etc.— (pp. 100-102).

Pero los planteamientos filosóficos de un autor que, como Llull, contempla el mundo —y actúa sobre él— siempre desde una misma perspectiva, con una misma metodología, aplicando los mismos principios y operaciones a todos los seres —rationales e irracionales—, se extienden también a la sociedad humana. La sociedad humana, en Llull, es percibida, como es lógico, de manera estamental, pero a cada estamento le atribuye también unas virtudes determinadas, a través de las que desarrollan las funciones que le son propias. En el punto más alto de la pirámide está el buen príncipe, que es el que se vale de buenos consejeros, abogados, jueces, etc. Las ramas del árbol imperial son las virtudes del príncipe.

El único de los estamentos del árbol imperial que recibió un tratamiento individualizado fue el de los caballeros —el estamento en que él mismo se enmarcaba, de hecho—, con el *Llibre de l'orde de cavalleria*, donde ésta es tratada no tanto como un estamento sino como una orden religiosa, cuyos miembros deben servir, en su manera de vida, unas determinadas virtudes. No en balde, como hace notar Batllori (p. 112), «L'anàlisi i la sublimació de cada peça de l'arnès del cavaller i de cadascuna de les accions d'aquest [...] era una interpretació quasi divina a la manera com Innocenci III havia analitzat i sublimat cascun dels paraments i dels ritus de la missa.»

Y si en la formación de un caballero se inculcan unos principios determinados, que deben guiar su comportamiento, tanto más en la formación de un niño. Llull es el primer autor que escribe en vulgar un tratado dirigido a la educación infantil —*la Doctrina pueril*—, si bien es cierto que a la formación de niños y adolescentes —lo que Batllori considera pedagogía luliana stricto sensu— y a la formación de jóvenes —lo que Batllori califica como educación— (p. 118) se refirió también en otras obras —como el *Llibre d'intenció*, el *Fèlix*—.

Las fuentes en las que se fundamentan sus planteamientos pedagógicos y educativos son, por una parte, su propia experiencia como padre y, por otra, la primitiva escolástica del siglo XII (p. 120). También detecta relaciones entre los planteamientos lulianos y algunos rasgos culturales y pedagógicos de la zona de París, lo que le lleva a afirmar que, si hubiera conocido el monumental *Speculum maius* de Vicent de Beauvais, se hubiera sentido deslumbrado por su carácter enciclopédico (pp. 120-121). A pesar de estas interrelaciones hipotéticas, subraya la originalidad de la *Doctrina pueril* ya no sólo por su estructura, sino porque escapa del esquema más habitual del momento: el propio de las obras dirigidas a la educación de príncipes.

Batllori también dedica su atención a las reflexiones lulianas sobre la educación de niñas (pp. 122-123), tema al que el beato no dedicó ningún libro, pero sobre el que sí dejó algunas ideas repartidas —en consonancia con las actitudes e ideas propias de la época— entre diversos escritos.

Señala Batllori que las cualidades que Llull prefería en la mujer eran de carácter fisiológico —un cuerpo bien formado y sano, lo que de alguna manera debía de condicionar la buena salud de los posibles hijos— y moral. Subraya también cómo Evast, protagonista del *Blanquerna*, insiste en que le busquen una mujer *bien criada* «e humil, e que sos parents e ella se tinguessen per ben contents e honrats del seu acostament». Por tanto, lo esencial para Evast era que su futura mujer tuviera buenas costumbres, que fuera hacendosa, lejos de los peligros del ocio. Subyace a todo ello un concepto del hombre como ser muy superior a la mujer, hasta el extremo de que en el *Fèlix* se afirma que las mujeres prefieren tener hijos varones «Per ço com hom és pus noble, e pus forts, e pus savi creatura que fembra» y, además, el hijo refleja mejor los atributos divinos.

Por todo ello, Batllori resume (p. 123): «Vist això, no cal sorprendre's que Ramon Llull no s'estengués més en tractar de la dona. No s'havia arribat al Renaixement, ni tan sols al Pre-Humanisme.» Establece, pues, una cierta frontera entre una época y otra a partir de la valoración de la dignidad femenina, tomada aquí como piedra milar, que marca el tránsito de unos tiempos a otros —y deja, por este lado, anclado a Llull, como es lógico, en el más estricto medioevo—.

Tras estos comentarios, de cariz general, Batllori entra en el análisis de la *Doctrina pueril* insistiendo en que la propuesta pedagógica de Llull busca una educación moral, religiosa e intelectual que debía ir precedida — hasta los ocho años — de una fuerte educación de carácter. Es particularmente interesante cómo relaciona la *Doctrina* con el *Blanquerna* — como si se tratara de teoría y práctica —: intenta rastrear las pautas esenciales de la teoría en el caso concreto de la educación que proporcionan Evast y Aloma a su hijo Blanquerna.

Alejándose de la tradición europea del momento, Llull aconseja, en la *Doctrina*, que el padre enseñe a su hijo a escribir y redactar en lengua vulgar, para que éste entienda bien lo que tiene que aprender; después debe analizar el texto y traducirlo al latín. En definitiva, la lengua vulgar «no era una finalitat en si mateixa, sinó una un mitjà per a conèixer millor la llengua llatina» (p. 125), vía de entrada en el mundo de la sabiduría y de la ciencia.

No deja de sorprender que Llull exprese su opinión sobre las otras religiones de una manera absolutamente descarnada (pp. 129-130). Quizás se trate de que, educando a su hijo, el autor prescinde de circunloquios y va directo al grano: deja de lado la capacidad de diálogo y de simpatía hacia los infieles y critica duramente la religión judía y, especialmente, la musulmana. Los orígenes de ésta son descritos recorriendo, en parte, a la leyenda medieval que convertía a Mahoma en un embaucador, discípulo de un nigromante; y afirma que el éxito de la fe musulmana se basa en la permisividad de ésta ante la lujuria.

En cuanto a la visión luliana del *triuuium* y del *quadriuium*, Batllori insiste particularmente en la visión que expresa de la retórica — integrante del *triuuium* —. Para Llull la retórica tiene como finalidad el deleite estético, mientras que la finalidad persuasiva corresponderían a la lógica y la dialéctica, contrariamente a lo considerado por otros tratadistas; y hace ver a su hijo que la belleza se consigue utilizando bellas palabras, recomendándole que «la mellor matèria de tes paraules sia a la fi, per so que lleix atalentament d'oïr en lo coratge d'aquells que t'oïran».

Un aspecto innovador que pone en relieve Batllori (p. 133) es la valoración luliana de las artes mecánicas, que relaciona con el carácter práctico de Llull y que considera como una señal del cambio de época que corresponde ya a finales del s. XIII. Llull afirma que «art mecànica és ciència lucrativa manual per donar sustentació a vida corporal» e insiste en que, sin estos oficios, el mundo no podría funcionar. Incluso alaba a los musulmanes, que siempre enseñan algún oficio práctico a sus hijos, por muy ricos que sean, para que puedan vivir si le faltaran las riquezas. Por lo demás, este tipo de reflexiones conducen a otras sobre el bienestar social en las que Llull mira la burguesía «des de miradors del segle anterior», en afortunada expresión de Batllori (p. 133), es decir, poniendo énfasis en la incomodidad y peligrosidad de la vida del burgués, tan sujeta a la rueda de la fortuna.

Finalmente, Batllori acaba ofreciendo, tomando en consideración la aportación de J. Tusquets, una buena síntesis de los rasgos generales de la doctrina educativa de Llull (pp. 139-140), que se dibuja como «un pedagog de la cristiandat medieval, en el pas del segle XIII al XIV, amb remors feudals i món simbòlic, base doctrinal escolàstica i nous impactes greco-aràbigos-rabínic, la perduració

d'antérieurs heretgies de caràcter utòpico-social i l'aparició de nous moviments espirituals d'empremta joaquimita, estimulants de la vida interior i de la reforma de l'Església.» En este contexto, Batllori señala que la pedagogía luliana se centra más en los valores que en las finalidades y que, como finalidad, la ciencia luliana de la educación busca el bien del hombre y de la cristiandad y el buen ejercicio del conocimiento y de la acción. Como siempre en Llull, la finalidad última es la gloria de Dios mediante la formación del sentido de la responsabilidad, del uso de la libertad, de la orientación hacia la recta conciencia y de la práctica de las virtudes.

Como he comentado más arriba, Batllori también contempla en estas páginas algunas de las obras literarias más importantes de Llull —aunque se haya referido a ellos anteriormente, de una manera más tangencial—: el *Llibre de l'orde de cavalleria*, el *Llibre d'Amic e Amat* y el *Llibre de meravelles —o Fèlix—*.

El *Llibre de l'orde de cavalleria* es para Batllori una de las más bellas muestras de la valoración heroica y religiosa de la vida propia del siglo de la caballería auténtica. Y esta afirmación es especialmente valiosa si tenemos en cuenta la enorme influencia que ejerció este tratado en el *Tirant lo Blanch*, portentosa y genial muestra de lo contrario, es decir, de la caballería-ficción que se fabricaron los hombres del XV cuando se inventaban una caballería a medida de sus afioranzas políticas y culturales.

El tratado luliano expone detalladamente el origen y sentido de la caballería, las obligaciones inherentes al oficio de caballero, las vestiduras y armas, con sus respectivos significados alegóricos, las ceremonias y ritos por los que se otorga la caballería, las cualidades de los buenos escuderos, etc. Y lo hace previa introducción de una sencilla ficción novelesca centrada en el encuentro entre un caballero que vive como ermitaño y un escudero en el marco de un *locus amoenus*.

Como es lógico, dedica Batllori también algunas líneas a la influencia de esta obra en los primeros capítulos del *Tirant* a través del Guillem de Varioic —en la versión que preparó Joanot de Martorell y que después aprovechó en su gran novela—. Más interesa, sin embargo, la conexión que establece con el *Quijote* (p. 152): El hecho de que el *Tirant* fuera salvado de la hoguera en el famoso escrutinio le hace pensar que también salva con él los ideales lulianos que Cervantes conoció a través de la obra de Martorell. «L'elogi que Cervantes fa del *Tirant*, per boca del capellà, tan difícil d'interpretar a la segona part, respon a una lectura detinguda de tota la novel·la, els capítols 68 i 220 de la qual —els que narren el picaresc casament d'Estefania amb el conestable i la lluita de Tirant amb l'alà— semblen haver inspirat la divertida escena, a casa dels ducs, 'del temeroso espanto cencerril y gatuno en el discurso de los amores de enamorada Altisidora' (II, 46)».

Pero Cervantes no ha sido el primer clásico español que ha recibido la influencia de Llull. Quien más le debe es el infante don Juan Manuel, ya que se inspiró en el *Fèlix* y en el *Llibre de cavalleria* para su *Libro del caballero e del escudero*; y en el *Gentil y Blanquerna* para su *Libro de los estados*.

Finalmente, alude también —documentándola ampliamente— a la difusión del tratado luliano fuera de la Península Ibérica —a través de su hipotética traducción latina—, especialmente en Francia y, en menor medida, en Inglaterra y Escocia (pp. 153-155) —adonde llega en traducciones francesas—. Gracias a la traducción de Caxton (1484) —que añadió un exultante epílogo al tratado luliano— sobrevivió el espíritu de la caballería en el ambiente cortesano de la Inglaterra del Renacimiento e, incluso, hasta los inicios del Barroco, desde donde impregna profundamente los dramas de Shakespeare (pp. 154-155). Sin embargo, Batllori expresa su extrañeza ante la aparente falta de influencia de este tratado en el ámbito italiano —donde sí había sido traducido el *Fèlix* y, posteriormente, circuló el *Tirant*—.

Si se trata de describir panorámicamente la obra del beato, no podía faltar uno de sus textos más conocidos: el *Llibre d'Amic e Amat* (pp. 159-161). Batllori aprovecha la ocasión del acercamiento a esta obra para reivindicar el *Llibre de contemplació en Déu* y el *Arbre de filosofia d'amor*, que son sus otras grandes obras místicas, mucho menos conocidas del gran público. Afirma Batllori que en el *Llibre de contemplació en Déu* se puede percibir tanto la teoría como la experiencia espiritual, mientras que en el *Llibre d'Amic e Amat* se descubre, por encima de todo, la experiencia mística, una mística, además, claramente dependiente de modelos árabes, como explica Blanquerna, protagonista de la novela en que se inserta esta joya mística.

Teniendo en cuenta la importancia de la mística áurea española, es lógico que Batllori se plantee (p. 161) si la mística luliana pudo influir en aquella. Lo cierto es que, al margen de hipotéticas conexiones a través de la obra de Sibiu-da y de la *Devotio Moderna*, insiste en la gran distancia que separa la mística de la amistad luliana de la castellana, fundamentalmente construida sobre el esquema del matrimonio místico del alma y Dios.

La tercera gran obra de Lull que trata Batllori es el *Llibre de meravelles* —o *Fèlix*—, que califica *no de obra didáctica sino de novela doctrinal*, como el *Blanquerna*, con la diferencia de que la doctrina de ésta es predominantemente moral, mientras que la de aquella es (p. 163) «més enciclopèdica, amb el maridatge, tan típicament lul·lià, de ciència i de saviesa, de cosmologia i de teologia.» Interesante es también cómo pone, de alguna manera, la novela luliana al lado de la del s. XV —ya hemos visto que Lull influye en el *Tirant lo Blanch*—: subraya cómo en ambos tipos de novela hay «una mateixa evasió del món real, per bé que el món cercat pel novel·lista del Quatre-cents o del Cinc-cents és un món ideal de ficció —cavalleresca o arcàdica— i el món de la novel·lística lul·liana, un món ideal de perfecció moral i religiosa o bé de metafísica transcendental.» El *Fèlix* ha sido, gracias a sus dos traducciones italianas, (p. 171) «l'única obra luliana de caràcter predominantment literari que traspassà triomfalment el portal que limita el món medieval del món modern.»

El título de esta «enciclopedia popular» (p. 164) admite muchas interpretaciones, pero Batllori lo relaciona con el *De mirabilibus urbis Romae*, título con que eran conocidas las *gufas* para peregrinos y, en general, visitantes de la Ciudad Eterna y que circulaban profusamente en la época de redacción de esta novela luliana, cuya originalidad, en este sentido, sería aplicar este esquema ya no a

aquella ciudad sino a todo el mundo, descrito en clave de viaje —lo que justificaría que el *Llibre de meravelles* sea una novela episódica—. Que la idea del viaje como estructuradora de la obra era muy evidente lo pone de manifiesto que la novela circulara también con el título de *Llibre de les meravelles del món*, quizás ya influido por la obra homónima de Marco Polo². Lo cierto es que —como afirma Batllori al referirse a esta obra en el contexto de su estudio sobre el lulismo italiano (p. 266)— «Ramon Llull hauria tingut el mèrit d'haver convertit la narrativa externa del món en un llibre físic, metafísic i moral, narració de les meravelles de l'espai i de l'esperit.»

Así como del *Blanquerna* se ha segregado frecuentemente —editándolo aparte— el *Llibre d'Amic e Amat*, del *Llibre de meravelles* se ha desgajado el *Llibre de les bèsties*, que se inserta en aquél para tratar de los animales —aunque es probable que naciera como obra independiente, anterior al *Fèlix*.

Aunque Batllori acepta la influencia del francés *Roman de Renard*, cree más determinante la del *Calila y Dimna*, si bien ni uno ni otro contrarrestarían la originalidad del *Llibre de les bèsties*.

Batllori cierra todo el apartado dedicado a la descripción de la producción escrita de Llull con una serie de cuatro estudios sobre la transmisión de algunos de sus textos (pp. 175-217) que, en buena medida, preludian lo que será el centro del siguiente capítulo: la atención a las fuentes primarias, muy especialmente a las conservadas en Italia.

El primer trabajo —«Per què els manuscrits lul·lians de Munic no són a la Vaticana» (pp. 175-182)— nos pone ante una triste ironía: los esfuerzos conscientes de algunos escritores medievales por salvaguardar su obra y legarla en condiciones —el caso de Llull o, por ejemplo, del castellano don Juan Manuel— pocas veces son compensados.

A pesar de la voluntad del beato de que Génova, París y Ciutat de Mallorca fueran los centros receptores y mantenedores de su obra, lo cierto es que durante los siglos XIV al XVI, Barcelona fue el centro lulístico por excelencia —aunque el primer foco lulístico tras la muerte de Llull fue el de Alcoi—, con una escuela fundada por el Magnánimo, dirigida por descendientes de Llull. A comienzos del XVIII los manuscritos lulianos de Barcelona pasaron en préstamo a Ivo Salzinger, que los utilizó como base para su famosa edición.

Por otra parte, el segundo trabajo de esta sección —«Al marge de l'incunabile de l'*Ars generalis ultima*, Venècia, 1480»— pone en evidencia la gran importancia de la edición de las glosas de determinados manuscritos para el conocimiento del lulismo extrapeninsular. En el caso concreto de este trabajo, las glosas son antilulistas.

Finalmente, los dos trabajos con que cierra esta sección entran ya de lleno en la descripción detallada de manuscritos lulianos —y pseudolulianos— loca-

² Posteriormente Batllori califica de *verosímil* la idea —propuesta por S. Galmés— de que el título del libro de Marco Polo sea de inspiración luliana (p. 266), invirtiendo, pues, el sentido de la influencia aquí planteada.

lizados en Italia, lo que, por una parte, nos permite ver la importancia del lulismo italiano —al que dedica los estudios de la última parte de este volumen, que trataremos más abajo— y de las relaciones entre Italia y Cataluña, nos ayuda a discernir entre el verdadero lulismo y el de la legión de alquimistas y nigromantes que hacían pasar a Lull por autor de sus obras, y, de paso, nos permite disfrutar con un Batllori —y de un Batllori— experto en la descripción codicológica y en el trabajo filológico —no sólo historiador—.

Desde el punto de vista de la conexión italo-catalana, subrayaría el hincapié que hace Batllori en enmarcar una de las traducciones italianas del *Llibre de meravelles* (p. 209) «dins l'afecció per les lletres hispàniques, que es desvetllà a Ferrara als segles XV i XVI, i que produí també la versió italiana d'una altra obra mestra de la nostra literatura, *Tirant lo Blanc*.»

III. EL LULISMO EN ITALIA

El lulismo italiano es, quizás, el aspecto de la posteridad de Lull al que más atención ha prestado Batllori. Basta comprobar la exhaustividad de los estudios aquí contenidos —uno centrado en el Renacimiento (pp. 337-391) y otro en el Barroco (393-465), analizados muy detalladamente— precedidos de un gran trabajo de síntesis —«El lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi» (pp. 221-335)—, cuyos temas centrales, precisamente por el carácter de recapitulación, son retomados, de una manera u otra, en los otros estudios.

Aquí no pretendo ofrecer un resumen, sino, simplemente, exponer las líneas de fuerza más importantes que recorren estos tres trabajos, basándome especialmente en el primero, de carácter panorámico —pero de ninguna manera superficial—.

La síntesis sobre el lulismo en Italia se abre con una detallada descripción de los viajes de Ramon Lull (pp. 223-250), especialmente importante por lo que respecta a problemas de cronología relativa. Cuando entra en materia, Batllori advierte que se va centrar tanto en el estudio del lulismo auténtico como en el del pseudolulismo —fundamentalmente de tipo alquímico, de gran pujanza a partir del siglo XV—, y que no se referirá a las vicisitudes de la ortodoxia lulliana ni a los complicados vaivenes de la causa de beatificación —circunstancias contempladas de manera subsidiaria—.

Por otra parte, uno de los aspectos más importantes del trabajo es el estudio de los fondos de manuscritos e incunables —de fuentes primarias, en general— conservado en bibliotecas italianas. En este sentido, Batllori insiste en que conviene distinguir entre aquellos códices que llegaron a Italia a raíz de la disputa sobre la ortodoxia de Ramon Lull —para ser examinados— y que, por lo tanto, no son indicio del prestigio adquirido en Italia por sus doctrinas, y aquéllos que se recogieron como consecuencia del interés de determinadas personas por la figura y por la obra del beato —como los códices de la Marciana, en Venecia, o de Innichen-S. Cándido, o de Padua—. Además, muchos de los manuscritos

estrictamente italianos deben de derivar de arquetipos lulianos, ya que Ramon Llull mismo tenía un gran interés por divulgar su obra según la iba concibiendo. Los períodos contemplados en la síntesis de Batllori son de 1361 a 1480 (pp. 262-288), de 1480 a 1563 (pp. 288-314), de 1563 a 1700 (pp. 314-327), el s. XVIII (pp. 328-333), el paso del s. XIX al XX (pp. 333-335).

En realidad, más allá de la eruditísima investigación de materiales, autores, obras, tendencias, etc., que lleva a cabo Batllori —para la que remito al lector directamente a su obra—, lo que quiero recoger y resaltar es la gran pregunta que se plantea y que le sirve de brújula en esta compleja navegación entre manuscritos, incunables y documentación de lo más diversa: ¿Qué va quedando de Llull? ¿En qué consiste su herencia para cada época? O lo que es lo mismo: Qué lee y entiende cada época en la obra de Llull —qué asimila o qué encuentra aprovechable en ella—, qué saca en claro de ese diálogo con el pasado que es cada futuro. La tendencia general parece clara: desde la muerte de Llull se inicia un proceso de *adelgazamiento* de su *corpus* doctrinal, del cual va quedando casi nada más la combinatoria, una combinatoria que resulta atractiva porque se arraiga en una concepción unitaria del saber y la tentación del lenguaje universal, y de la unidad de todas las ciencias ha sido uno de los motores de la filosofía y de la ciencia moderna³. De ahí que el álgebra luliana se haya visto como una aportación del máximo interés, pero, claro está, desde un punto de vista estrictamente luliano, es quedarse con las cáscara y dejar la nuez, ya que la combinatoria estaba subordinada a otro tipo de planteamientos filosóficos y teológicos que —afortunadamente— han perdido vigencia. De hecho, a partir del siglo XVIII desaparece ya el lulismo doctrinal para ceder su puesto al lulismo crítico, que es el que se ha ido desarrollando hasta nuestros días y del que Batllori, precisamente, vendría a ser también un eximio representante.

Esta línea evolutiva viene jalonada por una serie de nombres y títulos que Batllori analiza, en su complejidad, con todo detenimiento, aprovechando no pocas veces datos de primera mano, derivados de sus rastreos bibliográficos, y que no puedo más que citar.

Parece ser que la escuela lulista de Barcelona, favorecida por el Magnánimo, junto con la de Mallorca fueron los centros de difusión del lulismo en Italia y, de aquí, en Alemania, si bien el lulismo exportado (p. 342) «serà més tost formal que no pas doctrinal, se centrarà principalment en la combinatòria i constituirà així un primer pas vers el lulisme del ple Renaixement, tot enderiat per la unitat de la ciència.»

³ Al estudiar el lulismo de G. Pico de la Mirandolla (pp. 373-380), afirma Batllori: «Però Pico, com el Cusà, capí el veritable sentit de la filosofia i de la teologia lul·lianes: la recerca apassionada de la unitat del pensament. Pura utopia quan una tal unitat del pensament vol abraçant de l'especulació filosòfica i teològica. I és només aquest pensament unitari, comú a la tradició agustiniana i al neoplatonisme italià del Renaixement, allò que Cusa, Pico i d'altres anaren a pouar en la doctrina del mestre Ramon Barbaflorida.»

Acicatearon el arraigo del lulismo en el Norte de Italia la campaña antiverroista en Bolonia y Padua y, además, la labor del obispo Dandolo en Venecia, donde el lulismo provenía casi de la misma época de Llull. Sin embargo, Batllori constata la falta, a pesar de este contexto favorecedor, de grandes lulistas en el ámbito italiano, contrariamente a la situación que se vivía en Francia y Alemania (p. 345), donde «el lulisme del primer Renaixement presenta un aspecte molt diferent del d'Itàlia» precisamente porque en aquellos países desuellan dos grandes filósofos lulistas: el catalán Ramon Sibiuda (Francia) y Nicolás de Cusa (Alemania).

A Nicolás de Cusa lo considera como uno de los filósofos más próximos al talante de Llull, precisamente porque sabe combinar la especulación filosófica, científica y teológica con una vida intensamente activa (p. 345) — como embajador pontificio, teólogo y obispo —. De hecho, Nicolás de Cusa no rechaza la el Art de Llull, sino que lo reinterpreta y glosa, se deja influir por él y por el carácter utópico del Llull más genuino. Y un camino paralelo recorre Sibiuda, enseñando en Tolosa una doctrina de inspiración luliana, aunque no mencione a Llull en sus textos, justamente porque «avorria — nova posició lul·liana, exacerbada i tot — les proves d'autoritat» (p. 347). El único contraste que señala Batllori entre Sibiuda y Llull es que el primero sí se dejó influir por el ambiente profético y apocalíptico que predominaba en Cataluña, Provenza y el Lenguadoc en el contexto del Cisma de Occidente. Vale la pena citar, como síntesis de lo que representan estos dos autores, las siguientes palabras de Batllori (p. 348): «Nicolau de Cusa, doncs, i Ramon Sibiuda esbatanen el pensament lul·lià al món del Renaixement, al món modern. Les il·lusions d'aquest món per la unitat de tota ciència humana faran sobreviure la combinatòria lul·liana damunt la mort i l'oblit que pesarà, ben injustament, damunt tantes altres coses vives de l'Edat Mitjana. Amb bons auguris traspassa Ramon Llull l'auri llindar del Renaixement, talment com Alfons el Magnànim traspassava el portal de Nàpols, immortalitzat al Castelnuovo, amb auguris triomfals.»

Si hablamos del lulismo en Francia, no podemos dejar de lado los dos trabajos dedicados a este tema, incluidos bajo el epígrafe «Entorn del lulisme a França» (pp. 352-371), y muy especialmente el primero (pp. 351-359), en que Batllori reseña la gran aportación de Jocelyn N. Hillgarth *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth Century France*⁴, sin ahorrar alabanzas, tanto más expresivas cuanto menos aficionado sabemos que era Batllori al ditirambo de circunstancias. Vale la pena subrayar cómo Batllori se entusiasma con la idea de Hillgarth de relacionar los proyectos de cruzada de Llull con los planes paralelos del rey francés Felipe IV, el Bello, o cómo valora la descripción del lulismo francés, renovada totalmente a partir de esta monografía.

Por otra parte, un artículo como el dedicado a la figura de Fernando de Córdoba nos pone ante un nuevo tipo de lulista: el *lulista antiluliano* — éste es el calificativo que aplica a Fernando de Córdoba —. *Lulistas antilulianos* son, para

⁴ Clarendon Press, Oxford, 1971, XVIII + 504 pp.

Batllore (p. 381), aquellos escritores que condenan la doctrina y el método lulianos — refutan el platonismo de Llull, su finalidad apologética o su misticismo — pero «implícitament cerquen la mateixa unitat de la ciència, retombant, malgrat ells, en el més essencial del lul·lisme». Ésta es la posición que detecta Batllori en Fernando de Córdoba o en Agrippa von Nettesheim — aunque este último con el añadido de muchos rasgos pseudolulianos, derivados de su interés por la alquimia —, o en Athanasius Kircher o Juan Caramuel. En el fondo estos autores representan un paso más dentro del proceso de reducción del lulismo a la combinatoria, proceso que triunfó especialmente en el Barroco (pp. 447).

La historia del lulismo es tan compleja y apasionante como la de la vida y la obra de Llull: se mantienen las líneas, las influencias o se producen determinadas metamorfosis. Lo que está claro es que la obra de Ramon Llull no podía dejar indiferente: la investigación de Batllori es, precisamente, consecuencia de esa imposibilidad y se convierte, a la vez, en una de las mejores guías para entender o comprender el porqué de la misma.