

## Volumen 3

### Arnau de Vilanova i l'arnaldisme

JULIA BUTIÑA

(UNED)

Comienza el prólogo Giuseppe Tavani tratando del concepto batlloriano de cultura —leitmotiv de toda su obra, aunque a veces subterráneo— y remitiéndose al volumen V, donde se excluyen distinciones maniqueas, dado que la cultura, a pesar de sus imbricaciones y complejidad, es una. Por lo que, aunque la observación forzosamente se vea fragmentada por la especialidad, se hace preciso intentar ascender en perspectivas a fin de no perder de vista la visión general que unifica lo analizado.

Recuerda también la respuesta de Batllori sobre las personalidades del Medioevo que aportaron más a la cultura italiana y europea: «*de Catalunya, Ramon de Penyafort; de Mallorca, Ramon Llull; de València, Arnau de Vilanova*» (III, ix). Desde esta perspectiva el prólogo sitúa y conecta el volumen con los otros con los que forma una unidad referente a la Edad Media.

Comienza Batllori con un capítulo sobre *La trajectòria personal* (1.) que incluye un apartado sobre *La pàtria i la família* (III, 5-59), cuya primera parte (la patria) se debe a Joaquim Carreras i Artau, con quien publicó este trabajo en 1947. Parten de la monografía de René Verrier: *Arnaud de Villeneuve (v. 1240-1311)*, de 1947, pues aunque difiere de sus planteamientos, espera que el contraste de opiniones alcance a iluminar lo que este estudioso designaba como «el enigma arnaldiano», de su vida y de su obra. Con impecable metodología y solidez bibliográfica lo rebate y discute, aun cuando coinciden en planteamientos —como en el origen valenciano de Vilanova—, de modo convincente ya desde la exposición de los documentos que aquél desconocía, algunos fundamentales como el diplomatario que se empezó a publicar en 1910.

El punto de arranque en que confirma —no prueba— la valencianidad de Vilanova, es un ejemplo del quehacer de Batllori como polemista, hábil, irónico y, en una palabra, aplastante; al igual lo es al afirmar el catalán como su lengua de origen (capítulo en que ejerce de filólogo a lo largo de 10 difíciles páginas, con la revisión de Aramon). Coinciden ambos —Verrier y él— en no poder asegurar la patria del célebre físico y agitador espiritual a través de su lengua de origen.

La relación con la familia provenzal Blasi, a través de su mujer, familia de médicos influyentes, ocupa muchas páginas de puntualizaciones de valor histó-

rico (III, 29-126), que fundamenta en nueva documentación que reproduce (III, 47-73). Es importante especialmente su vínculo con el célebre Ermengol Blasi, vinculado a la corte papal aviñonesa, donde bullía el reformismo.

Es curioso al respecto anotar el método histórico, fundado en documentos económicos, etc., que aprovechan los filólogos en historia literaria, pero que son los únicos de otras vertientes de las humanidades que utilizan, de lo cual se desprende un grave empobrecimiento de la filología. Un ejemplo lo tendríamos en Bernat Metge, a quien los documentos exhumados han llegado a condicionar la lectura de su obra, lo cual es inadmisibile: el texto es uno, que se lee a la luz de los distintos aportes, sea históricos, filosóficos, lingüísticos, etc. Mientras que los historiadores con visión amplia recurren a este conjunto de facetas, como apuntamos recientemente. Tomándolo de Verrier, da relación de sus obras médicas, 10 en total, 6 de ellas traducciones del hebreo al latín (III, 45-46).

Dos años más tarde Batllori selecciona los documentos que afectan a la figura de Arnau de Vilanova, entre los publicados por Verrier sobre éste y la familia Blasi. Desmiente en primer lugar que los Blasi famosos sean hijos de un hermano de Vilanova —casado con una Blasi— sino de uno de su mujer, Agnès Blasi, cosa que ratifican los libros de cuenta aportados. Ello desvincula más a Arnau de un posible origen en Provenza, a pesar de la parentela provenzal —por afinidad que no consanguínea—, con la que se relacionó intensamente. Hay que decir que el autor, que es sabido que se mueve como pez en el agua en los intrincados lazos de familias, se halla en este pasaje a sus anchas, enhebrando las lógicas concatenaciones de los documentos o incluso formulando hipótesis al hallarse razonablemente ante un cúmulo de coincidencias, a la espera de la confirmación o de la refutación de la historia (III, 81, 86). Al sobrino Joan Blasi lo dibuja como un discípulo de Arnau de Vilanova y como un auténtico financiero, de origen judío, lo cual ratifica con su documentación económica, relacionada con italianos, catalanes, pero sobre todo con judíos.

Resultado de estas más de 100 páginas de estudio, resume en 24 líneas finales la teoría que construye sobre la trayectoria de Arnau de Vilanova: nacido en Valencia, de familia judía originaria de Vilanova— Vence, se dedica a la medicina en Montpellier, donde casa con Agnès Blasi y desde donde se relaciona con la nobleza provenzal.

En 1950 publica las conexiones de Arnau con Italia, que aproximadamente data entre 1267 y 1276, según las siguientes publicaciones de Verrier (1949), de cuyos trabajos hace un seguimiento y cuya solidez ratifica, a pesar de que acusa que debería dar la información impresa completa, le matiza diversos supuestos o bien le contradice abiertamente otros, en que volvía a insistir sobre el origen provenzal de Arnau de Vilanova (III, 138-147); así, esas fechas en rigor han de extenderse a 1266 y 1281 (III, 137).

Trata primero del *Breuiarium practicae*, una de las obras que mayor fama le dio en Europa, con problemática ya desde su autoría, pues si el Arnau está claro, el nombre completo sólo aparece en un manuscrito de 1429.

Dentro del estudio de las obras relacionadas con Italia, señala los dos *Regimina sanitatis*, de dudosa atribución, frente al tratado de higiene dirigido a Jaime

II, de autoría segura. Verrier se inclina por la paternidad, a causa de la mezcla de remedios naturales y supersticiosos, si bien ve mucho más sólido el argumento del positivismo de la medicina, como actitud empírica y experimental. Un punto importante de la investigación de Verrier es la formación de Arnau en la Universidad de Nápoles, como se desprendería de la autenticidad del *Breviarium* como obra arnaldiana, punto que Batllori sigue, advirtiendo hallarse en el campo de las probabilidades.

Dedica gran atención al que sería su maestro, Jean de Casamicciola, el principal de los médicos güelfos, de lo que deriva Verrier el origen provenzal nuevamente, punto que constituye la principal disensión con el investigador francés, ya que, entre otras cosas, se hace obvio para Batllori que Arnau deja Nápoles cuando se agudiza la rivalidad entre angevinos y catalanes, y que no vuelve hasta que se da la amistad entre las familias reales; pero no desprende que enseñara en aquella Universidad, como hace Verrier, ofreciendo pie a la leyenda alquimista de Ramon Llull, que habría aprendido con él, aun cuando éste no estuvo en esa fecha en Nápoles (III, 140). Asimismo objeta Batllori que un supuesto angevino sirviera a un rey tan gibelino como Pedro III de Aragón. Esta réplica la efectúa con un seguro conocimiento de los hechos históricos y además con un ánimo encendido que cuesta encontrar en su obra y lo dejan ver en una de sus facetas de polemista más claras, como él mismo reconoce, precisamente para alejar cualquier sospecha de nacionalismo alguno en sus posiciones, dado que se define como universalista, lo cual le ha llevado a emplear en este trabajo la lengua francesa, homologándose a Verrier, a lo cual nosotros añadimos que el original del estudio anterior era en español (III, 147).

El capítulo 2: *La producció escrita* forma el grueso del volumen. Agrupa primero las obras teológicas (2.1.), que atiende por lenguas<sup>1</sup>. En catalán se conocen cuatro opúsculos y dos cartas, pues mientras que en los tratados médicos y en las cartas —con excepción de estas dos— usa el latín, en las obras de espiritualidad hay alternancia de lenguas. Por el inventario de sus bienes y por las mismas condenas se sabe sin embargo de al menos seis tratados más, que reseña; destacamos uno sobre el Anticristo, cuyo resumen latino se conserva, y una larga epístola sobre la caridad, conservada en traducción griega e italiana. Ahora bien, a pesar de haber montado un taller en Barcelona para la difusión de sus escritos, se desconocen los 17 volúmenes de aquel inventario, de 1311, escritos en «*vulgariter siue lingua materna*».

La *Confessió de Barcelona* es el resumen de su pensamiento sobre el final de los tiempos, fruto de la exposición que hizo ante la corte de Jaime II, al entrar a su servicio en 1305, una vez desengañado de la jerarquía y de los teólogos. Como fuentes, junto a la Biblia y a otras obras uyas, figuran revelaciones apócrifas de antiguos visionarios.

La venida del Anticristo la predice en 1306 (*Expositio super Apocalypsi*), si bien ya había tratado en 1292 y 1297, fijando la fecha en 1378 en esta última

<sup>1</sup> Algunos de estos trabajos son los estudios que preceden a su edición de la obra arnaldiana.

ocasión. Batllori concreta estos hechos, pero se fija en el argumento principal que, después de 1305, consiste en las consecuencias ascéticas de tal venida, que también había tratado antes en su obra. Para los textos bíblicos (Daniel, san Mateo y san Pablo, el Apocalipsis) a veces acude a la interpretación del abad de Reichenau, la más aceptada en Occidente. Como autores patrísticos y escolásticos sólo cita a san Jerónimo y a Pedro Lombard; mientras que las visiones atribuidas a antiguos santos (Cirilo, Metodio...) las compara a la Sagrada Escritura. De Gioacchino da Fiore provienen sus doctrinas apocalípticas, aunque no es citado.

Revisa Batllori los contactos bizantinos de Arnau, que explican que interviniese ante Jaime II para que los almogávares respetasen el Monte Athos. Puntualmente refiere cómo su base eran atribuciones dudosas, apócrifos, etc., que Arnau cita con veneración.

Desmonta, pues, Batllori aquella armazón por falta de crítica tanto hacia las profecías de Oriente y Occidente como hacia leyendas medievales, que hacían seguidoras de Cristo a las antiguas Sibilas de Eritrea y Cumas. Fuentes que revelan el ambiente pseudomístico de sus últimos años.

La versión latina de esta obra se ha perdido; de esta catalana hay que valorar el lenguaje vivo y su apasionada dialéctica.

La *Lliçó de Narbona* es un esquema de toda su espiritualidad, doctrina de lo que tienen que hacer y evitar los hombres verdaderamente espirituales. La versión latina figura en la sentencia condenatoria de 1316. Batllori la sitúa en los orígenes del pontificado de Clemente V, hasta 1308.

Son los años en que abundan los beguinos, que, mientras que en el centro y norte de Europa se mantuvieron en la ortodoxia y dieron lugar a congregaciones religiosas, en Provenza y norte de Italia abocaron a herejías apocalípticas o pseudomísticas, a menudo hacia el movimiento de los franciscanos espirituales de da Fiore.

Arnau ya se había dirigido antes a los beguinos —perseguidos por los inquisidores dominicos—, con quienes coincide en algunos puntos, como la inutilidad del ayuno, pero no en cuanto a la contemplación de la vida de Jesucristo, que Arnau siempre recomendaba.

Este sermón o *lliçó* se difundió ampliamente, como muestran sus varias traducciones.

Antes del *Raonament d'Avinyó* también había escrito Arnau sobre la interpretación de los sueños. Éste responde a la llamada de Federico III de Sicilia, a causa de unos sueños persistentes, que afectaban a la reforma del mundo según la caridad evangélica, e intrigado por la participación de su hermano Jaime II. Arnau relacionó aquel sueño con otro de este último, que ya había interpretado en la misma línea, y concluye que los dos hermanos son elegidos por Dios para implantar aquella reforma y promover una cruzada.

Arnau será el embajador de los hermanos ante el papa en Aviñón, donde incita a beguinos y espirituales —encabezados por Ubertino da Casale— a exponer sus agravios ante el pontífice. Él mismo también expuso en un parlamento los sueños referidos, probablemente con ataques a los superiores franciscanos.

El eco de todo ello hizo que Jaime II obligara a Arnau a escribir lo que dijo ante Clemente V, discurso que es este *Raonament*, redactado en Almería en 1310.

Ahora bien, al comprobar después la diferencia de los textos de Aviñón y Almería —en éste silenciaba la interpretación de los sueños, que fue el punto que irritó a la curia—, Jaime II se indispuso con Arnau y ratificó su adhesión al papa; mientras que Federico mantuvo su protección hacia el médico real. Batllori explica estas actuaciones irregulares de Arnau situándolas en una etapa de «*agudíssima crisi pseudo-mística*» (III, 165).

No tan viva com la primera ni tan devota como la segunda, ésta es sin embargo la que ofrece una visión total de sus quimeras religiosas.

La *Informació espiritual al rei Frederic* es una alocución dirigida a este monarca, en calidad de cristiano y de rey, que comienza «Seynor, vós sóts tengut»; es anterior al 15 de octubre de 1310, fecha en que promulga en Messina unas Constituciones inspiradas en aquélla. Ambas conjuntamente las envió después a su hermano Jaime II, como clara —y repetida— defensa de Arnau. Batllori, aun sin pruebas definitivas, rebate otros planteamientos y datación (III, 166). Son coherentes datos como que no fuera condenada por la Inquisición en 1316, dado que era a modo de información, luego privada; así como que no sea del amanuense habitual de Arnau —no se dispone de ningún autógrafo seguro—, dado que el ejemplar conservado debe ser copia que el rey mandara hacer, como probarían los italianismos ortográficos. La obra, por otro lado, responde al lenguaje y espiritualidad que lo caracterizan.

De las cartas catalanas, la primera, dirigida a la reina en el verano de 1309, trata principalmente de poner la paz entre Federico III y Roberto II, recientemente coronado en Aviñón como rey de Sicilia y de Jerusalén, hechos que podían afectar al primero. La segunda, dirigida al rey Jaime, está datada en Marsella el 17 de junio, según se desprende del contexto, de 1310. Está íntimamente vinculada al *Raonament*, cuyo texto latino le habían entregado en la cancillería apostólica y remitía a manos reales.

Por su abundancia compara Batllori la tradición manuscrita arnaldiana a la luliana. Relaciona lo correspondiente a las obras vistas y seguidamente en cuanto a las ediciones; de éstas no se conserva ninguna antigua y son escasas las anteriores a la que está introduciendo con este trabajo para la colección «Els Nostres Clàssics», en 1947. Da también los criterios de edición y, finalmente, la bibliografía.

Separa del conjunto de los escritos espirituales un tratado *De adventu Antichristi* y una *Expositio super 24<sup>m</sup>. Capitulum Matthaei*; el primero fue señalado ya por Nicolás Antonio, mientras que el segundo lo aporta ahora (el trabajo data de 1955), procedente de un códice carmelita de Roma de la primera mitad del siglo XV. Éste presenta interés por las piezas arnaldianas —que describe seguidamente (III, 186-188) y cuya paternidad defiende (III, 182-185)—, así como por las joaquimíficas y otras de gran interés teológico —de Guillermo de París, relacionadas con estos espirituales—, todas las cuales anota a continuación.

La fecha de estos dos nuevos escritos es posterior a 1305 (y antes de 1311) el segundo, y a 1300, el primero. El primero procede de lo que denomina una

pintoresca crisis pseudo-mística y fue mantenido años en secreto, lo que obliga a replantear los orígenes del joaquimismo arnaldiano. Contiene además dos curiosas y distintas noticias: una, es que entre los reproches que se le hacen para ser digno de anunciar el fin del mundo — estar casado, ser un soñador y médico — añade el ser «*de filiis despecte nationis, scilicet chatalanus*» — lo que ratifica el origen que siempre ha mantenido Batllori —, a la vez que alega textos escriturísticos que muestran que Dios no hace diferencias entre las naciones. La otra es que por primera vez también cita a Ramon Llull, presentándolo como un enviado de Dios y defendiéndolo de la acusación de iliterato, relevándolo como precursor en los intentos de reforma espiritual.

Reproduce finalmente el texto de ambos escritos latinos (III, 192-208).

Como nota complementaria, en 1956, desprende del tratado algunos datos biográficos; en primer lugar, adelantando posiblemente hasta 1288 la redacción del *Tractatus*, y además la relación auténtica de una crisis psicopática, de la cual surgió el tratado; a fin de poder seguirla, Batllori ofrece la traducción de este documento impresionante (III, 210). También alega las relaciones entre medicina y teología, aunque no sería el único lugar donde se hacen patentes por parte de Arnau.

Cierra Batllori reflexionando que estos dos personajes de la Edad Media hispánica, Arnau de Vilanova y Ramon Llull, viven y trasvasan las inquietudes científicas y religiosas del mundo europeo que agonizaba en el siglo XIII.

*Las versiones italianas medievales* (III, 213-231): Comienza este interesantísimo apartado situando a Arnau de Vilanova en el panorama inquieto de reforma y espiritualidad en el tránsito al siglo XIV que, sobre la cuestión de la pobreza, agitó las órdenes franciscanas.

Analiza en concreto un códice griego, conocido desde el siglo XVIII, que contiene — según ha identificado Carreras i Artau — nueve escritos espirituales de Arnau, fruto de su pretensión de difundir las corrientes espirituales por el imperio de Oriente (anteriormente hemos referido su intervención con motivo del monasterio de Athos), pues aquel manuscrito presenta un íntimo parentesco con las versiones italianas del manuscrito G. 3.368 de la Nacional de Florencia.

Efectúa la descripción, análisis y comparación, en relación con los hechos que le llevaron a proteger a los espirituales de Ubertino da Casale y, consiguientemente, a indisponerse con los superiores de la comunidad franciscana, que promovieron la crisis en la relación entre Arnau y Jaime II a propósito del *Raonament d'Avinyó*.

Los contactos con aquél y con Angelo Clareno, en 1309-1310, sugieren la posibilidad de que fueran ellos quienes hicieran traducir sus escritos, próximos a su espiritualidad. Además, los espirituales toscanos que no quisieron someterse a la obediencia de la comunidad encontraron refugio con Federico III, el sempiterno protector de Arnau, antes de pasar a África en 1317.

Corroboran esta sugerencia la lengua toscana del manuscrito, si bien pudiera corresponder también a la segunda parte del siglo XIV, como brote del empuje que tuvo entonces nuevamente la herencia de Ubertino y Clareno. Ahora bien,

el manuscrito conservado es del siglo XV y de un centro contrario a los espirituales de la Toscana.

Los textos italianos son desconocidos y las traducciones italianas, efectuadas sobre un original catalán, son valiosas en tanto en cuanto permiten reconstruir el texto originario; de lo cual da Batllori cumplida muestra (III, 227-230). Los textos —que se editaban a continuación— son «*espill de la mentalitat ultrancera i desorbitada de mestre Arnau de Vilanova*», III 231.

Arnau de Vilanova usó sólo el latín para las obras médicas (2.2.); se aluden como catalanas las versiones medievales de aquéllas, de las que curiosamente —frente a las abundantes en otras lenguas— sólo se conservan dos: *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* y *De conseruatione memoriae*.

Tras descartar vías inseguras y centrarse en las sólidas, arguye que por su escasez no pueden darnos idea de su ciencia enciclopédica, pues muestran sólo la faceta relativa a la higiene. Relaciona a continuación las obras que rechaza por inseguras, como *Thesaurus pauperum*, *Art d'agrimensura*, *Patit tractat... sobre lo regiment qui-s deu tenir en temps de hepidèmie*.

Pero, a pesar de la estricta reducción, considera que es gracias a él que su nombre enriquece la literatura médica en catalán, el único que en realidad entra en la historia universal de la medicina. Hecho que avala que se edite su obra, aun breve, junto a la más importante de visionario reformista. Como obras didácticas carecen de la viveza de esta última, pero ofrecen una valiosísima visión de la vida íntima y privada del hombre medieval.

*Regiment de sanitat a Jaume II*: algunas anécdotas que nos resalta Batllori son explícitas de su aprecio como médico real. Hallándose éste en Provenza, el 6 de abril de 1305, le escribe el rey: «*molt ens ha plagut, i el nostre esperit s'ha emplenat d'alegria, de saber el vostre retorn a aquestes partides; desitgem la vostra presència perquè us creiem necessari per a la cura i conservació de la nostra salut*» (III, 239), dado que un médico como Ermengol Blasi no se atreve a recetarle sin su consulta. Precisamente, a pesar de dos opiniones contrarias (III, 239-241), Batllori data en ese año la redacción de esta obra.

Batllori desprende datos muy finos, por ejemplo acerca de las enfermedades del rey, a raíz de las expresiones del tratado. También es curioso que a veces tenga que recurrir a vocablos del provenzal, francés o incluso alemán. Hay que recordar que nos hallamos en un momento que las lenguas vulgares flaqueaban en vocablos técnicos, como testimonia bastante más adelantado el siglo el prólogo de Ferrer Sayol a su traducción de Paladio en referencia a términos agrícolas.

Señala dos fuentes entre las obras de higiene medievales, de ascendencia grecoarábica (III, 242), aunque las principales son las mismas obras arnaldianas. Pero aquí, Arnau estructura, en 18 capítulos, todo lo que el rey precisa para llegar «a natural vellea». Aunque cuenta con otras 4 obras dietéticas, el *Regiment* alcanzó mayor popularidad y fue traducido en seguida al catalán. Destaca también Batllori que una de esas 4 obras, *De conseruanda iuuentute et retardanda senectute*, dirigida al rey Roberto II de Nápoles, inspirada en una semejante de Roger Bacon, fue la única que le disputó la precedencia en difusión, por sus sucesivas reediciones, traducciones y comentarios.

El traductor del *Regiment* fue Berenguer Sarriera —también médico—, a petición de la reina, que no sabía latín; la datación se estrecha entre 1305 y 1310, en que muere ésta. La traducción es fiel y exacta hasta el punto que —según Batllori— se adelanta a excusar la posible inexactitud: «*Prec los legidors [...] que, si per uentura en lo romanç ho en la sentència del libre troven nuyla cosa qui-ls semblàs no raonable, que ans que ho repreneusen, que ho corregisen ab aquel del latí, per ço que moltz vocables e [en]tenimentz ha en los libres de medicina que a penes se poden metre en romanç*» (III, 245).

Por mi parte, pongo este texto de lado a la excusa de Sayol por no poder verter mejor a otra lengua el texto y deduzco, si no un contacto textual —muy posible, estando Sayol tan vinculado a la Cancillería—, una situación parecida en problemática terminológica o, en último caso —habría que cotejarlo con otros tratados especializados de la época—, el hecho de hallarnos ante un tópico. Dice Sayol: «*Esoplich a tots los legidors de aquest libre que no mo tinguen a presumpcio, car a bona intencio, e profit de la cosa publica ho hefet, e si per uentura yo no he be enterpretats alguns vocables de sements, o de arbres, o de altres coses, aço es esdevengut per que nols he trobats exposts, ne declarats en alguns libres axi de grammatica com de medecina, encara que diligentment hi haia treballat, e lexen, a correccio de maior o millor Interpretador que yo, que li placia suplir y corregir las defalliments quey son, per tal que en los trellats<sup>2</sup> si algu y donara fe, no sen seguixa error, e aço per caritat de deu, e dileccio de la cosa publica*»<sup>3</sup>.

El manuscrito, conservado en la Biblioteca Nacional (Madrid), a pesar de ser del siglo XV denota un lenguaje muy anterior. Con rigor filológico se trata aquí el punto de los distintos manuscritos y versiones, advirtiendo de la complejidad de hacer afirmaciones radicales cuando se ha publicado muy poco en relación a literatura médica medieval en catalán. Comparándolo con otro tratado de urbanidad e higiene algo posterior, las *Regles de bona criança en menjar, beure e servir a taula* del *Terç del Crestià* de un autor literario como Eiximenis, es más completo y más científico.

Además de dos versiones catalanas se conocen las traducciones al hebreo, italiano y español. La primera —sólo 20 años posterior al original—, según el prólogo, se hizo en Aviñón en 1327 por un judío de la familia Crescas, de origen provenzal. En cuanto a la italiana (*Trattato delle morici facto da maestro Arnaldo da Villanova*), advierte Batllori, quien ha localizado muchas versiones latinas en Italia —algunas falsamente atribuidas a Arnau—, que no es frecuente en esta lengua. La española, impresa en 1526 en Sevilla: *Regimiento de sanidad en que se contiene en qué manera usar del comer y beber, y del exercicio, y del dormir...*, dada la falta de tradición manuscrita en esta lengua, parece corresponder a la fecha misma de la impresión.

*Aforismes de la memòria* es resultado de la gran afición medieval a la literatura paremiológica entre los médicos, especialmente a causa de su formación greco-

<sup>2</sup> *trellats*: léase *trasllats* 'traducciones'.

<sup>3</sup> Me refiero a ello: *En los orígenes del Humanismo*. Bernat Metge, UNED, Madrid 2002, 38 y 472.



arábica. Se conocen dos series de refranes médicos suyos: *Medicationes parabolae secundum instinctum ueritatis aeternae* y los *Aphorismi de ingeniis nociuis, curatiuis et praeseruatuiis morborum, specialis corporis partes rescipientes*. La tradición manuscrita las suele dar juntas; en caso contrario, suele predominar la primera. Ambas se recogieron en las grandes colecciones arnaldianas del Renacimiento y en la recopilación médica de Jean Cambray — alias Moylin — en Lyon (1534).

De los *Aphorismi* circuló independientemente un capítulo: *Doctrina secunda de conseruatione memoriae et aliarum uirtutum sanitatis cerebri*; esta extravagancia da pie a Batllori para explicar su aparición anónima en otros manuscritos, en algunos casos con acusada preocupación por la mnemotecnia. Punto en el que recuerda Batllori muy oportunamente la preocupación similar de Llull, cuyo divulgador principal sería Giordano Bruno. La higiene de la memoria también es objeto de otros pasajes de su obra, aunque rechaza el espúreo *Tractatus de bonitate memoriae*, obra de algún discípulo.

Cierra, como es acostumbrado, las referencias a los manuscritos, obras de consulta, criterios de esa edición y bibliografía.

El tercer capítulo: *Comentaris a obres arnaldianes* (III, 261-284)<sup>4</sup> sigue el mismo orden de obras teológicas y médicas. En cuanto a las primeras, el principal rasgo, el antiescolasticismo — no sólo hacia la escuela tomista — fue subrayado ya en 1920 y 1939, respectivamente, por Franz Ehrle y Joaquim Carreras i Artau; en 1947 Batllori publica con éste los escritos de Arnau en lengua materna, todos de carácter espiritual. La lista cronológica (1305-1310) de las obras comentadas aquí son: *Confessió de Barcelona*, *Tractatus de caritate*, *Llicó de Narbona*, *Per ció che molti desiderano di sapere*, *Raonament d'Avinyó*, *Informació espiritual al rei Frederic*.

Resume como biografía su origen judío — provenzal, clérigo de la diócesis de Valencia — según era normal entre los médicos cristianos en la Edad Media. Siguen los posibles estudios en Nápoles — que afirma el *Breuiarium*, falsamente atribuido —, que le otorgan el único título que poseyó, ya que los estudios de hebreo con el dominico Ramon Martí o de teología con los predicadores de Montpellier no fueron profundos y tuvieron un carácter privado; de aquí desprende Batllori que se explica lo ardiente y exaltado de sus desviaciones doctrinales.

El conocimiento del árabe — siendo originario de tierras recientemente tomadas a los musulmanes — contribuyó a su adscripción como médico famoso, en Montpellier, Barcelona y Valencia, médico de reyes y profesor de medicina en la prestigiosa escuela de la primera ciudad desde 1289, año en que se elevó a Universidad. Antes de 1299 — fecha en que comienza su actividad como embajador real — ya habían empezado a tomar cuerpo sus preocupaciones apocalípticas y de reforma de la Iglesia. En ese año se condena como herético en la Sorbona su *De tempore aduentus Antichristi et fine mundi*, a la vista de lo cual Arnau procuró la protección papal, pero si bien fue aceptado como médico no lo fue como teólogo.

<sup>4</sup> Es la versión íntegra del texto latino publicado en 1951 y resumido, en catalán, en 1958.

De 1305 data la *Confessió de Barcelona*, el primer texto arnaldiano en vulgar, que resume su ideología; es una pieza original y de una fuerza de invectiva que supera los anteriores escritos en latín. En este apasionado planfleto — como no duda en definirlo Batllori —, que también leyó ante su rey, Jaime II de Aragón, hay que distinguir los ataques contra los religiosos mendicantes — y contra los dominicos, que le habían contradecido, en particular — de los de la escolástica, especialmente contra los «*thomatistes*», a quienes dedica «*una llarga sèrie d'insults i de calúmnie, en un crescendo de pintoresc i de virulència al marge de tot control*» (III, 265).

Entre 1305 y 1308, en que emprende el segundo viaje a la corte de Federico III de Sicilia, ha favorecido el movimiento de los espirituales, por lo que cuando escribe contra los males religiosos amplía el espectro, que de hecho alcanza a la escolástica de su tiempo; a esta etapa corresponden los tres siguientes títulos. Son escritos sin fechar, pero resultado de unos años «*d'intensa vida interior i d'una lluita, més aviat latent que no pas violenta, contra els dominics i la comunitat franciscana*», ib.

En el tratado sobre la caridad —cuyo original catalán se desconoce— presenta su espiritualidad como un comentario de los signos de la verdadera caridad según la primera epístola de san Pablo a los corintios. Esta actitud de desprecio a los falsos religiosos y de vincularse a la verdad evangélica y desprecio a la filosofía escolástica se observa igualmente en las otras dos obras de esta etapa. Que ésta es la ciencia de los paganos, expresado en un lenguaje verdaderamente popular, lo expone de modo transparente y eficaz en la *Lliçó de Narbona*, y Batllori en breves pasajes que selecciona —de la versión catalana y la italiana— nos lo hace asimismo explícito.

El *Raonament d'Avinyó* es la única de los últimos años (1309-1311) en que se nos informa sobre su posición antiescolástica; es su pieza literaria principal, que le hace merecer un lugar remarcable en la literatura catalana. Según Batllori, en la próxima y última obra —antes de morir, en el mar, actuando de embajador del rey de Sicilia ante la corte papal— *Informació espiritual al rei Frederic*, ya no se atreve a hablar contra los religiosos ni contra la escolástica (III, 271). Con este párrafo, firmado en Roma, en 1950, cierra su trabajo: «*Mentre el seu compatriota, el català de Mallorca, Ramon Llull, que ell considerava anafil seu, propagava el seu sistema netament escolàstic i racional en totes les escoles, ciutats i corts dels pobles llatins, aquest català de València, antiintel·lectualista pur, propagava entre els reis, els papes i el món pietós una doctrina decididament voluntarista i antiescolàstica. Només la cronologia, la geografia, la llengua i llur ideal de reforma i de croada els acosten, i també aquell cosmopolitisme europeu, tan característic dels més grans catalans de tots els segles*» (III, 271-272).

El otro punto referente a las obras teológicas es una aclaración de un pasaje del *Raonament d'Avinyó*, en que explica que impugna los falsarios mendicantes por sembrar en contra del Evangelio (III, 273). El trabajo se origina en un estudio de Livarius Olliger, que le soluciona unas dudas que planteaban pasajes de esta obra en que parecía atacar a los mismos espirituales que defendía siempre.

A raíz de una anécdota *Ço que ara s'és descubert en la província de Toscana* desprende Batllori que Arnau exagera insinuando que los errores eran generales entre los «falsarios» mendicantes no espirituales, pero que a la vez es exacto en reprochar como características del «espíritu de libertad» las dos notas comunes al quietismo herético: la pasividad impecable y la inmoralidad carnal. En todas las proposiciones heréticas encuentra el padre Oligier las dos notas arnaldianas, que concreta como teólogo (III, 275). De todo ello, la personalidad de Arnau se deduce exagerada pero verídica, por lo que concluye que si pudo quizás ser exageración por parte de Arnau el referirse a más de 240 heréticos puede deberse al hecho de que la zona de Toscana que alega podía incluir también la Umbría.

En el apartado referente a las obras médicas trata del *Regiment de sanitat* y sus fuentes. Desaprueba aquí Batllori la calificación de «*medicina escolàstica*» para designar las obras indudables suyas, por su carácter pragmático y empírico, más aún cuando toda su ideología rechazaba la escolástica; prefiere, pues, la calificación de «*medicina professoral*», que abraza la docencia y la práctica, los dos aspectos que desarrolló como médico.

Sugiere también que conociera fuentes orientales no traducidas aún al latín, especialmente más obras de Avicena, si bien éste es más científico, pues Arnau se orienta, principalmente en la práctica, con razonamientos más empíricos que doctrinales. Y, sin dar una solución a la problemática que plantea —si conoció el *De remouendis* aviceniano en árabe—, Batllori observa que los temas coinciden en muchas ocasiones.

El capítulo 4 lo constituyen las orientaciones bibliográficas sobre Arnau, imprescindibles para una aproximación al estudio de su figura (pp. 285-299).

En los dos últimos capítulos traza un paralelo entre Arnau de Vilanova y Ramon Llull, y finalmente trata del arnaldismo. En primer lugar, se refiere a su relación con la filosofía y las ciencias orientales del siglo XIII, tema que se adelanta a definir como una selección de problemas.

Comienza Batllori refiriéndose a Llull, en concreto al uso de las letras para expresar los conceptos, sobre lo cual resalta la teoría última de Platzeck acerca de que la combinación de letras e incluso algunas figuras lulianas se entrelacen con la tradición hebraico-cabalística; influencias que le parecen obvias teniendo en cuenta los contactos de los cristianos de Mallorca con hebreos y árabes y, sobre todo, que su conversión era objetivo prioritario para Llull.

El rasgo que marca las investigaciones recientes lulianas, a juicio de Batllori, es que hoy se estudia su pensamiento inmerso en su método característico —es decir, la fusión del pensamiento y el Arte lulianos, o del método oriental y el pensamiento filosófico occidental—, por lo que el innovador de los estudios considera que ha sido Platzeck. A la vez, dos estudiosos británicos han profundizado en la raíz occidental: Francis A. Yates ha encontrado también una síntesis entre el Arte y la ciencia de la naturaleza, basada sobre el concepto clásico de los cuatro elementos; esta estudiosa plantea también la influencia de Escoto Eriúgena a causa de la conexión entre las *dignitates Dei* o atributos divinos y los elementos del cosmos, si bien

posteriormente se ha apuntado en fuentes comunes para ambos pensadores. El otro es Robert Pring-Mill, quien entrelaza el estudio de los elementos cósmicos con la teoría de los números.

Según Batllori unas especulaciones le llegaban por medio de san Anselmo, mientras que san Agustín lo relacionaba indirectamente con Plotino; de ello, deduce que su pensamiento, en el tránsito al siglo XIII, era más bien el perteneciente a pleno siglo XII, más bien atrasado. Se suma a esto que fue un autodidacta y tuvo influjo cisterciense, si bien Hillgarth no ha hallado rastro de reflejo de la biblioteca del monasterio de la Real en su obra, que recibiría preferentemente el de los franciscanos.

El estudio actual de sus obras científicas lo alejan de la visión renacentista y romántica como figura puntera de la cultura y las ciencias, pues en terrenos científicos —por ejemplo, frente a Vilanova— iba retrasado más de un siglo. La base árabe se sustenta más en la ciencia popular que en la propiamente científica.

Repasa a continuación los aspectos de ambas culturas, oriental y occidental, en las principales obras lulianas. Destacamos el bestiario tan original dentro del mundo románico, el *Llibre de les bèsties*, donde observa Batllori algo que le confirma la edición del texto francés del siglo XV: que se da una superposición de los dos estilos lulianos —la frase fluida y artística de su prosa frente a la más directa del lenguaje vulgar en los diálogos. De todos modos se hace difícil distinguir influjos en la lengua, como lo es también en cuanto a la mística. Así, si el uso metódico de las tres potencias en la contemplación de Dios y la teoría de la primera y segunda intención fueran de origen totalmente árabe, tendríamos aquí una vía por la que elementos árabes habrían afectado profundamente la espiritualidad española, después proyectada a Europa.

Por otro lado, Helmut Hatzfeld plantea la hipótesis de que algunos elementos, más o menos lulianos, que son específicos de los místicos castellanos, se hayan introducido no vía Llull sino por medio de las versiones latinas de las obras místicas de Jan van Ruusbroec, lo que supondría un conocimiento directo de Llull por parte del místico flamenco. Aunque las pesquisas de Batllori —en busca de manuscritos lulianos por los Países Bajos— no parecen avalar esta hipótesis.

En cuanto al misticismo, de ascendencia sufi declarada, del *Llibre d'amic e Amat*, recuerda que Robert Ricard comenta que Llull elevaba aquí a la más alta mística un tipo de amistad que en los sufíes a veces era equívoca; es decir, que habría realizado una verdadera sublimación «a lo divino» (III, 311). Aunque —insiste— la obra de Llull fue esencialmente apologética y controversiástica.

En este recorrido por las últimas aportaciones sobre Llull destaca Batllori el estudio de Dufourcq como excelente guía histórica de sus contactos en tierras de África septentrional y el de Llinarès sobre el pensador como filósofo de la acción.

Matiza Batllori su concepto de cruzada como un medio destinado no a una conquista territorial y temporal sino a asegurar la predicación pacífica de los

misioneros, «els quals d'antuvi havien d'haver assimilat els mètodes demostratius de la seva Art de convèncer i de provar», III, 313.

Dos aspectos interesantes que deshacen equívocos respecto a Llull toca aquí Batllori: que su Arte no pretendía sólo convertir a los no cristianos sino también a los teólogos y filósofos cristianos para probar las verdades reveladas. También, que Llull se oponía al racionalismo filosófico de los averroístas, con un aparente racionalismo teológico porque en su *Quaestio de congruo* deja claro que las razones necesarias, en la mente del autor, eran simples razones de congruencia. En el *Libre del gentil e los tres savis* destacué algunas frases asimismo en esta línea (*En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, o. cit., 205 y n. 92 y 93), si bien mi escasa aportación a estos estudios no me permite incluirme entre los lulistas. Por todo ello Batllori califica el luliano de casi racionalismo teológico. Explica con claridad cómo insiste en mostrar la Trinidad porque ello lleva a deshacer el punto de la negación de la creación del mundo en el tiempo, según los árabes (III, 314).

Cierra recordando cómo la fama de Llull en el Renacimiento se debió a atribuirle estudios alquímicos e incluso su mnemónica, que, entrelazada con la combinatoria, ha alcanzado éxito en el siglo XVIII. «*És així com un pensament més aviat occidental ..., emmarcat dins un mètode oriental —la combinatòria, d'arrels àrabs i cabalístiques— arribà per mitjà de metges i esotèrics renaixentistes fins a Giordano Bruno a Athanasius Kircher, i al mateix Leibniz*», III, 315.

Para la relación de Arnau con el Oriente parte de los estudios de Millàs i Vallicrosa, que resume en que es deudor de la cultura hebrea como espiritualista y de la árabe como médico y cultivador de ciencias esotéricas; añade las últimas aportaciones, pero deja abierta esta vía de estudio hasta que haya una edición crítica de sus obras espirituales y mayor conocimiento de las obras científicas.

En el apartado 5.2. (*Profecies sobre la croada pervivents a Barcelona l'any 1502*) recuerda Batllori que Arnau —en relación con las doctrinas joaquimitas— defendía la próxima venida del Anticristo, la elección de un papa angélico y un rey excepcional que ayudaría a realizar la reforma y unidad de la Iglesia y la recuperación de Jerusalén. Llull, por otro lado, proponía esto último en un rey de la Corona de Aragón. Y estas dos líneas parecen entrelazarse en la esperanza que manifiestan los consellers de Barcelona a Carlos V cuando, en 1520, contestan al recién nombrado emperador en sucesión de su abuelo Maximiliano I: «*ell serà lo unidor del Occidental ab lo Oriental ... de aquesta ciutat partirà lo gran stol ab les ensenyes de la Santíssima Creu per reparació de la Casa Sancta de Jerusalem y terra de promissió, segons en alguna antiga scriptura és llegit*» (III, 321).

Y formula incluso Batllori algo muy sugestivo: que la pervivencia del mito de la cruzada sobreviviese aún en Cataluña, donde, dos años después de aquella carta de Barcelona al emperador, san Ignacio empezaba a escribir sus *Ejercicios*, en los que compara el mítico rey temporal al eterno en sus ansias de conquista (III, 324).

En 5.3. estudia la difusión de sus textos, observando la frecuencia con que van juntas las obras pseudolulianas con los —auténticos y apócrifos— del médi-

co y alquimista Arnau de Vilanova. Aquéllas han desfigurado la figura de Llull, pero a la vez han contribuido a darle fama por Europa, sobre todo Alemania, Inglaterra e Italia. El seguimiento de estos hilos alquímicos y cabalísticos (a través de las bibliotecas europeas: III, 329-344) deshace aquella idea errónea del filósofo mallorquín.

Al arnaldismo dedica el capítulo 6, comenzando por la prolongación de las ideologías joaquimílicas y apocalípticas hasta la edad moderna. Expone los textos en que Arnau intuye como al predestinado para la empresa del Papa Angélico al rey Federico de Sicilia (III, 348-350). Contrasta aquí puntos en común y de desacuerdo con el franciscano Joan de Rocatalhada, quien bebió de Arnau de Vilanova y contribuyó al empuje de los espiritualistas tras el cisma de Occidente hasta su muerte (1365), víctima de la defensa a ultranza de la pobreza evangélica. Asimismo estudia en profundidad la obra del franciscano profrancés, que proyectaba sus fantásticas visiones y profecías desde una posición filoangevina (III, 352-363).<sup>5</sup>

Un último apartado expone unas cartas del siglo XVIII que tratan de la autenticidad del *Breuiarium* de Arnau de Vilanova, que localizó revisando uno de los más ricos epistolarios de eruditos italianos de esta época, el del exjesuita Tiraboschi (III, 365-389).

Mi última palabra es que, como en el caso de otro Félix, en el *Llibre de meravelles*, convendría encontrar un continuador de estos estudios batllorianos.

---

<sup>5</sup> Puede ser oportuno tener en cuenta aquí la figura del pobre que acusa a Metge de amar las riquezas al inicio de la obra que está plagada de provenzalismos, el *Libre de Fortuna e Prudència*, obra que precisamente es de las menos tocadas por el clasicismo —aun habiendo propuesto yo misma alguna fuente, propuesta propiciada por la burla que hace formalmente del escolasticismo (Butiñá 2002, o. cit., 91-145)—. Sin embargo, aunque pudiera subyacer en el recuerdo de Metge, no he hallado cabo alguno, como no sea el que tras aquella figura del pobre se diera la burla extrema de un extremismo.