

ALGUNOS TEMAS LULIANOS EN LOS ESCRITOS DE CHARLES DE BOVELLES

En la historia del lulismo los autores, desde tiempos ya muy lejanos, suelen hablar de quienes opinaron favorablemente de Lull y de quienes lo hicieron en contra. Ivo Salzinger, responsable de la magna edición de obras lulísticas realizada en Mainz en el siglo XVIII, estableció, en este sentido, unas listas ciertamente ilustrativas.¹ Pero en una completa historia del lulismo cabría llevar a cabo otra prospección topológica en la que registraríamos quienes fueron los lectores y de cuáles obras lulianas. Dando a esta lectura el sentido más restringido posible, identificando títulos y ediciones o manuscritos usados. Sólo ello garantizaría, en este complejo mundo del lulismo, la afirmación de influencias y tradiciones.

Con todo no es este el tema al que directamente quisiera referirme aquí. Lo haré indirectamente al mencionar algunos puntos, que a otros más concedores de la obra de Charles de Bovelles que yo mismo, quizá parecerán marginales, y proponer una lectura de ellos siguiendo sus reminiscencias lulianas. Estos puntos pertenecen a la antropología de Bovelles, o más concretamente a su epistemología. Reducimos, por tanto, el campo de nuestra atención a las obras editadas por Charles de Bovelles en 1511. Creemos que la bibliografía general, y particularmente los trabajos de Joseph Victor nos dispensarán de consideraciones globales².

1. MOG I (1721). Cf. MADRE, A. *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus*. Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, NF 11, Münster 1973, 176 pp.

2. Véase VICTOR, J.M. *Charles de Bovelles and Nicholas de Pax: Two six-*

I.- CHARLES DE BOVELLES Y EL LULISMO DEL SIGLO XVI

En primer lugar no será necesario insistir en la vinculación de Charles de Bovelles con el lulismo. Lo que sí conviene recordar es cómo esta vinculación se establece por muy diferentes canales. Ante todo Bovelles conoce a Llull a través de su maestro Jacques Lefèvre d'Étaples, principal editor de obras lulianas en aquel período³. De él aprendió Bovelles a considerar en Llull su admirable *simplicitas* y apreciar de manera particular aquellas obras que hacían referencia a la mística y a la ética. En este sentido debemos considerar su *Epistola in vitam Raymundi Lulli* como la expresión cabal de esta apreciación de Llull. Publicada en 1511 (RD 45), en ella no se detiene en exponer el contenido doctrinal del sistema luliano, sino que presenta la personalidad de Ramon Llull en sus diferentes facetas y episodios biográficos⁴.

En otros dos momentos estuvo en contacto Bovelles con círculos lulistas: en su visita a España y en su visita a Sponheim. De la primera tenemos noticia directa por las cartas que escribiera al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Conocemos el fervoroso lulismo que profesaba el cardenal reformador, el cual mantuvo un estrecho contacto con

teenth-Century Biographies of Ramon Lull. *Traditio*, 32 (1976) 313-345; *The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516*. *Renaissance Quarterly*, 28 (1976) 504-534. Para el tema es también fundamental tener presente el estudio de HILLGARTH, J.N. *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. Oxford 1971, 504 pp. Sin entrar en discusión pormenorizada con las opiniones de J. Victor, nuestra consideración de la influencia luliana en Bovelles, en el tema concreto de la epistemología y antropología, coloca el acento en otros temas a nuestro entender más genuinamente lulianos, que no *concordia*, por ejemplo. La principal dificultad (reconocida por el mismo J. Victor), estriba en distinguir los temas que en legado aceptado por Bovelles proceden de Llull, de Ramon de Sibiuda o de Nicolás de Cusa, perteneciendo prácticamente los tres a una tradición común.

3. Las obras editadas por Lefèvre d'Étaples nos revelan sintomáticamente qué aspectos de la obra luliana interesaban al círculo parisino. En 1499 se edita: *Liber de laudibus beatissimae virginis Mariae, Libellus de natali pueri parvuli, Clericus Remundi, Phantasticus Remundi*. En 1505: *Primum volumen contemplationum* (libros 1 y 2), *Libellus Blanquerne de amico et amato*. Finalmente en 1516 publica: *Proverbia, Philosophia amoris*. Cf. ROGENT, E. - DURAN, E. *Bibliografía de les impressions lulianes*. Barcelona 1927 (RD). Números 24-25, 35 y 62.

4. La *Vita* ha sido estudiada y editada por J. VICTOR en el estudio ya mencionado *Charles de Bovelles and...* Para la probable procedencia del catálogo de obras lulianas que aduce Bovelles, cf. HILLGARTH, o.c., p.288 n.111.

los maestros lulistas de Mallorca, incluido Nicolás de Pax. Este último, por su parte, que fue llamado por Cisneros a enseñar en la recién creada Universidad de Alcalá, será quien en 1514 escriba a Bovelles reconociendo sus trabajos a favor del lulismo y rogándole la solución de nueve cuestiones sobre el mismo. De Cisneros Bovelles menciona elogiosamente sus virtudes guerreras (escribe con motivo de la victoria conseguida sobre los sarracenos de Orán), y los trabajos de reforma universitaria que el cardenal lleva entre manos; preocupación muy próxima a la que movía a los profesores parisinos de su círculo ⁵.

El segundo acontecimiento puede resultar, a pesar de su igual silencio sobre Lull, más ilustrador. La extensa epístola que el 8 de marzo de 1509 Charles de Bovelles dirige a Germain de Ganay no tiene desperdicio ⁶. Y una cosa muy clara podemos deducir de ella: Bovelles no comparte las formas expresivas centrales del Renacimiento italiano, tal como ya las habían expuesto Marsilio Ficino (1433-1499) y Juan Pico de la Mirándola (1463-1494), por ejemplo. Por lo que podría deducirse del contenido de esta carta no comparte la comprensión que por ciertas expresiones mágicas de los italianos sentía incluso "su" Lefèvre d'Étaples. Tres temas señala expresamente: la división (astrológica) entre doce *imperatores* y sus *duces* subalternos; la mención de *Cham filium Noe dictum Zoroastrum*; y las "adiuraciones nonullas quas vocat potentes: quibus possit unusquisque qui assiduo cupit spiritum uti ministerio alligare apud se spiritum ac cogere: ut in eius domo maneat semper eique in cunctis famuletur". Gracias a los magníficos estudios de Frances Yates ⁷, sabemos que estos rasgos, que tan acentuadamente subraya Bovelles, nos remiten a una determinada corriente de la filosofía renacentista. A decir verdad son temas característicos de la corriente más extremista que no duda en tomar actitudes y ritos de la magia ocultista pagana. Si bien sus raíces pueden considerarse medievales, si recordamos el éxito que en Europa

5. Cf. *Liber de intellectu*, etc. Paris 1510, ff.166s. En la carta del 20 de marzo de 1509, con su "iam tempora successere que spurco mahumeti exitum minantur infelicem", podemos percibir como Bovelles podía compartir con su maestro Lefèvre la viva admiración por el "promotor de cruzadas" Ramon Lull, como menciona VICTOR, *The revival of Lullism...* pp. 513s. Sobre la visita de Bovelles a España cf. BATAILLON, M. *Erasmus y España*. Madrid 1950, 53-58.

6. Véase su texto en *Liber de intellectu*, etc. f.172.

7. Nos referimos a *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964, *The Art of Memory*. London 1966.

tuvieron obras como el *De radiis* de Al-Kindi ⁸. Lo cierto es que con sus palabras de desaprobación Bovelles nos indica implícitamente su propia posición, aunque, atendiendo a otros textos de sus obras, las expresiones vertidas en esta carta resultan algo exageradas ⁹.

Todos aquellos temas, continúa Bovelles, son tratados en la *Steganographia* que Tritemio de Spanheim, al que visitó en 1504, le diera a leer. Después de dos horas de lectura la arrojó asustado, a pesar, añade, de las invocaciones piadosas que Tritemio introduce, las cuales "re autem vera, lachryme sunt cocodrilli". Sin embargo, hay otros testimonios que hacen pensar que el entendimiento entre Bovelles y Tritemio era posible en algunos otros temas. Concretamente en exégesis bíblica y en la doctrina *de intellectu*. En efecto, el 22 de agosto de 1505 Tritemio escribe una carta a Bovelles en la que dice: "Valde nos delectant omnia que in sacris literis explicaveris, quum veterum more doctorum solidus es, et veritatis enucleator lucidus, neque verborum multiplicacione superfluous, neque deficientia in his quae fuerint necessaria recisus. Ea quae *de intellectu* scripsisti et mihi complacuerunt et multis. Continent enim veram christianorum Theologiam, puram et absolutam, quae menti cognitionem et affectui confert summi boni desiderium, consistens in se pura, integra et candida, sine cicraticibus exterarum traditionum" ¹⁰. Evidentemente no puede tratarse de una cita del *De intellectu* editado por Bovelles en 1510. Pero en todo caso debe referirse a algún texto conocido por Tritemio, y que podemos suponer no diferiría mucho de los editados posteriormente. En conclusión, mútuo entendimiento en cuestiones que no tocaran a la magia o al hermetismo.

El círculo abierto por las relaciones entre Bovelles y Tritemio se

8. Cf. ALVERNY, M.Th.d^e-HUBRY, F. *Al-Kindi. "De radiis"* Archiv. d'hist. doctr. et litt. du MA, 41 (1974) 139-260; PASCHETTO, E. *Demoni e prodigi. Note su alcuni scritti di Witelo e di Oresme*, Torino 1978.

9. Nos referimos a un texto no solo importante por su referencia a la *prisca theologia*, sino también por una terminología de reminiscencias lulísticas: "Idem enim divinus radius est qui suboscurior et sensibilibus varietate signorum obiectus *prisca philosophis* illuxit et qui deinceps christianorum mentes ex antiqui erroris nube feliciter ad supreme monadis agnitionem respirantes fecundiore divinae speculationis luce exatiavit. Et eadem prorsus divinitas quae prius per pauciora sui *nomina* atque *praedicata* sapientibus mundi sub caligine innotuit et quae deinceps plura sui *nomina* multiplicioresque *rationes* christianorum mentibus infudit". *Theologicarum Conclusionum libri decem*. Paris 1515. *Epistola nuncupatoria* (subrayado nuestro).

10. Véase el texto en SECRET, art. citado en nota 11, p.134 s. (subrayado nuestro).

extiende hacia otras regiones que podrían interesar a nuestra reflexión. En efecto, el 20 de agosto de 1505, así como el 24 de junio de 1507, Tritemio dirige su correspondencia a Libanius Gallus a través de la "gente" de Charles de Bovelles. ¿Quién era este Libanius Gallus, destinatario de la correspondencia? Hace algunos años Secret publicó los datos disponibles para su identificación¹¹. El éxito no fue ciertamente total. Pero hay un dato que, por seguro, nos interesa subrayar: Libanius Gallus, maestro entrañable de Tritemio, había estudiado (*magno labore*) con Pelagio, eremita mallorquín. Pelagio sería por ahora el eslabón que cerraría el círculo de amistades que vamos investigando. Sobre todo si este Pelagio es Juan Llobet, maestro luliano que entre los años 1453-1460 enseñaba en Mallorca, siendo visitado por gentes venidas de Italia, Francia y España.

La identificación de Pelagio con Juan Llobet se ha venido sosteniendo desde hace tiempo. El Padre A.R. Pasqual escribía, después de aducir diversos textos: "Por esto se debe sentar que el Dr. Pedro Juan Llobet es el Maestro que buscó y tuvo *Libanio* en Mallorca, pues aquí no parece poder hallarse otro sugeto á quien se atribuya esta gloria. Sólo parece que obsta el nombre de *Pelagio* que á su Maestro le dió Libanio y Trithemio, cuyo nombre en ninguno de nuestros escritos se da al Maestro Llobet..."¹². El cambio de nombre lo conjetura Pasqual citando diversas costumbres de la época. De nuestra parte insistiríamos en este mismo aspecto, subrayando el hecho de que nos hallamos en círculos herméticos muy dados a esta práctica. Así mismo, en una carta de Desclapés, discípulo de Llobet, se nos dan dos interpretaciones etimológico-simbólicas de los nombres Juan y Pedro, lo que es un exponente más del ambiente a que nos referimos.¹³

La opinión de Pasqual es mantenida por los historiadores posteriores. Así lo recoge Hillgarth en su estudio sobre los eremitas mallorquines¹⁴. Al mismo autor debemos la identificación de dos obras de Llobet en el ms. 1048 de la biblioteca Pública de Palma de Mallorca¹⁵.

11. SECRET, F., *Qui était Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème?* Estudios Lulianos, 6 (1962) 127-137.

12. A.R. PASQUAL, *Descubrimiento de la aguja náutica*. Madrid 1789, 171 se habla de Llobet en las pp. 164-171.

13. G. LLABRES, *Pedro Juan Llobet y su sepulcro*. Boletín de la Sociedad Arqueológica luliana, 5 (1894) 357-361.

14. J.N. HILLGARTH, *Some notes on Lullism Hermits in Majorca s.XIII-XIV*. Studia Monastica, 6 (1964) 299-328.

15. J.GARCIA PASTOR, J.N. HILLGARTH L. PEREZ MARTINEZ, *Manuscritos Lulianos de la Biblioteca Pública de Palma*. Barcelona-Palma Mca. 1965, p. 61 el *Tractatus Metaphysicae*, en este caso, se atribuye a "algún lulista del s. XV/XVI".

El recurso a estas obras podría tal vez corroborar la identificación de Pelagio con Juan Llobet. Relegando para el momento de presentar la edición de estas obras un estudio más amplio, lo que cabría preguntar aquí, es si su contenido justifica la admiración y estima que reflejan los textos ya anteriormente mencionados.

Tritemio califica en dos ocasiones las obras de Pelagio. En una las llama "preciosa valde opuscula suo ingenio luculento composita" ¹⁶. Y en su carta de 1507 anuncia haber recibido "libros divi Pelagii coelestis doctrinae" ¹⁷. A decir verdad, ambas referencias nos dicen poco del contenido posible. Una vez más sólo pueden aventurarse algunas conjeturas.

Si partimos de la atribución de los textos de la *Metaphysica* y del *Ars Notativa*, conservados en Palma de Mallorca, debemos descartar una primera hipótesis, y afirmar que no se trata de libros con referencias a temas herméticos. No es este el contenido de las dos obras que poseemos, y muy posiblemente si estuviera precisamente este tema en la mente de Tritemio, habría usado otros términos al calificar las obras recibidas.

Descartada esta posibilidad, nos queda otra, y, a nuestro entender, mucho más importante. Tritemio, en efecto como autor de la *Steganographia* participa del lulismo renacentista. Este movimiento, ello se desprende claramente de toda la moderna historiografía, conserva una relación con la obra de Ramon Llull que quisiéramos calificar de ténue. Es decir, el lulismo renacentista, en particular, claro está, en los círculos a que ahora nos referimos, no se une a Llull por el mantenimiento escolástico de una serie de tesis propias, sino por una referencia formal al método artístico, combinatorio. Precisamente porque es esta referencia lo que es esencial al lulismo renacentista, pueden luego sus cultivadores incluir temas herméticos, cabalistas, alquímicos, etc.

Es a partir de esta constatación que podemos valorar la obra de Llobet, en especial su *Ars Notativa*. En esta obra Llobet sólo conserva de Llull algunas referencias a los principios del *Ars*, las dignidades, por ejemplo. Ahora bien, el intento de toda la obra se inscribe cabalmente en la dirección renacentista que hemos señalado, y que es también Lulista. Se trata, en pocas palabras, de establecer unas reglas o principios hermenéuticos con los cuales poder en todo momento tener a la vista la plural significación de los términos usados. El texto, de una riqueza sorprendente, se aleja mucho del vocabulario luliano, pero le une a

16. Cfr. F.SECRET, a.c., p.131.

17. Ibid., p.136.

Lull precisamente este intento que, para definirlo de algún modo, trata de "mecanizar" los significados de los términos en vistas a su manipulación.

No era otro el intento de Tritemio en su *Steganographia*, que Bovelles, recordemos, tendría ocasión de leer en su original manuscrito y verla traducida al francés. En ella, en efecto, se busca multiplicar la significación de las palabras. Varía, eso sí, el sentido. Mientras para Llobet se trataba de un problema hermenéutico, aquí se intenta una criptografía o lenguaje cifrado, imbuido profusamente de términos herméticos¹⁸.

Después de recordar las circunstancias que configuraron el lulismo de Charles de Bovelles, centraremos nuestra atención en un período y unos temas muy determinados. Escogemos el *Liber de intellectu* como la obra que mejor puede informarnos de las primeras consecuencias que para el pensamiento de Bovelles tuviera el conocimiento de la obra luliana. La meta que quisiéramos conseguir es el iniciar una reflexión en la que se fueran perfilando aquellos elementos genuinamente lulianos, para diferenciarlos de otros lulísticos, es decir, aquellos integrados por Nicolás de Cusa o Ramón Sibiuda en sus respectivos sistemas.

2. TEMAS LULIANOS EN LA ANTROPOLOGIA DE BOVELLES

El *Liber de intellectu* trata profusamente dos temas. Uno, indicado por el título, se refiere al conocimiento, tanto angélico, como humano. El segundo, presupuesto por las tesis epistemológicas, hace referencia al lugar que ángel y hombre ocupan en el cosmos.

Al primer tema podríamos referirnos afirmando que Charles de Bovelles propone una "teoría especular del conocimiento" de resonancias tradicionales, pero, al mismo tiempo, con presupuestos cosmológicos y antropológicos de rigurosa novedad. En efecto, la imagen del *speculum* domina muchas reflexiones tradicionales sobre el modo de conocer del hombre. Su tema se introduce ya en la doctrina de la creación, por la que el hombre es por eminencia la imagen de su Creador. Al ser, por otra parte, microcosmos, reflejo del conjunto de perfecciones creadas, es el hombre espejo de toda la creación.

La cuestión que se plantea Bovelles es la pregunta por una explicación coherente de este hecho. ¿Cómo, en definitiva, acontece que el hombre sea espejo de Dios y de la creación?

18. Cfr. F. YATES *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* pp.146s.

Conocemos las metáforas que tradicionalmente vehiculan la pertinente respuesta: la luz divina se extiende a todas sus obras, a las menos perfectas a través de las más perfectas¹⁹, y esta reiteración de la luz divina en su estructura esencial constituye su ser²⁰. Bovelles, por su parte, profundiza de una manera sugerente en la metáfora. El espejo, afirma, puede ser de dos clases: transparente e intransparente. El primero halla su perfección en dejar pasar sin mutación alguna los rayos e imágenes que sobre él se proyectan. El segundo, en cambio, halla su perfección en el hecho de que recibe las imágenes y, de alguna manera, las reproduce activamente. Ambos presentan alguna limitación. El primero porque en su perfección contiene ya todas las especies en acto y no puede participar, por así decir, de historia alguna. El segundo porque su perfección depende, por así decir, de la perfección de aquello que motiva su intransparencia.

Es claro que Bovelles se refiere constantemente al entendimiento angélico y al entendimiento humano. Los capítulos mencionados aducen uno de los muchos tratamientos comparativos a que el autor somete a ambos entendimientos. Pero es precisamente a través de este punto mencionado que Bovelles introduce el tema que a nosotros más nos interesa.

Nos hemos referido a "aquello que motiva la intransparencia" del conocimiento humano. Recojamos a este respecto las propias palabras del autor: "Humanus autem intellectus ut intransparens speculum ob relique materie cui coniunctus est impedimentum: divinum in sese continet figitque radium ne ad ulteriora protendatur neve inferiori creature rationis experti pelliueat. Divini igitur totius radii divinique sapientie ortus et apparitio: prima est in angelo, occasus vero eiusdem et ultima apparitio in homine: qui divine scientie finis terminus et consummatio est"²¹. La intransparencia procede de la materialidad que comporta el ser humano. Esta materialidad, que debe ser pensada como raíz del ser humano, está constituida por los niveles creaturales inferiores. Lo que éstos en orden al ser realizan individualmente, se da también en el hombre como constitutivo de su materialidad. En ella se da aquella potencia o capacidad de llegar a ser que

19. "Precipua divine lucis specula in quibus excepta divina lux divinaque in eis tudiculata et expressa effigies: demum super reliquum dei opus fundi et expandi queat". *Liber de intellectu*, IV, 1, f.7.

20. "Divini enim totius operis utraque ora et extremitas est intellectus: est divini splendoris emanatio divinaque effigies et esse". *Ibid.*

21. *Liber de intellectu*, IV, 5, f.7v.

el hombre posee no tanto por ser microcosmos, cuanto por poder llegar a ser todo el cosmos. En la materialidad reside aquella capacidad por la que el hombre puede llegar a ser la escritura total del cosmos²². Este último tema, en extremo sugestivo, nos descubriría ulteriores comportamientos “renacentistas” de Bovelles. Subrayemos únicamente aquella expresión en la que se declara: “Et ut in angelo divina mens concepisce omnia dicitur, ita et in homine scripsisse universa”²³ confirmada por otro texto en que las manos que escriben aparecen como órganos del alma²⁴.

La intransparencia, limitación del entendimiento humano, se manifiesta, de este modo, la raíz de su perfección misma. En cuanto el sujeto del conocer lleva a plenitud sus capacidades naturales, garantiza la perfección de las imágenes con que refleja la luz que proviene de Dios; en definitiva, la perfección del ser. Con ello nos hallamos en aquel punto en que epistemología y ontología se determinan mutuamente. Más aún, nos hallamos en el punto en que la cosmología bíblica de la Creación manifiesta su sentido epistemológico y ontológico.

Estamos preparados, en otras palabras, para leer y entender la figura con que Bovelles ilustra su *Liber de intellectu*. En ella aparecen, a ambos lados de la divinidad, el ángel y el hombre. Entre ambos, en el nivel inferior, y en este orden a partir del ángel, la materia, los minerales, las plantas y los animales. El ángel representa el primer episodio de la Creación. El segundo se abre con la Creación del mundo elemental y se continúa hasta culminar en la formación de la “intransparencia” del microcosmos, “divine scientie finis terminus et consummatio”. La plenitud del cosmos coincide con la plenitud del hombre. En la plenitud del hombre culmina la plenitud del cosmos, “eminus et e regione omnium collocatus ut omnium centrum”²⁵.

Reconsiderando los puntos indicados podemos ver como por la exposición de Bovelles se dan cita tres pensamientos de procedencia diversa en la tarea de construir una imagen antropológica: consideraciones epistemológicas, ontológicas y cosmológicas. Una coordinación temática que nos hace sospechar una influencia luliana directa o

22. Ibid., VI, 1, f.9r.

23. Ibid., VI, 2, f.9r.

24. “Demum ad tertii orbis convexam superficiem spectant manuum apendices que sunt extrema et suprema anime organa, quibus scriptum in mundano orbe sive in extera mundanave substantia exarare contendit”. *Liber de sensibus*, 26, 5 (editado con el *Liber de intellectu*) f.47.

25. *Liber de sapiente*, 26 (editado con el *L. de intellectu*) f.132.

indirecta, en todo momento históricamente posible, según los datos aducidos al principio.

Si bien desconocemos cuales fueron concretamente los textos lulianos leídos por Bovelles, tenemos un exacto conocimiento de las obras editadas por su maestro Lefèvre d'Étaples²⁶ y tenidas en mayor consideración en aquel ambiente. Por ello podemos afirmar con seguridad que Bovelles conocía en su núcleo el genuino pensamiento de Llull. Todo ello nos anima a puntar algunos temas lulianos en extraordinaria coincidencia con lo expuesto por Bovelles.

1. Detengámonos, en primer lugar, en el orden cosmológico. El orden establecido por Bovelles en la figura mencionada coincide con el orden que Llull respeta en uno de sus libros más divulgados: el *Felix* o *Libre de Meravelles*. Esta obra literaria, escrita en catalán, que por su extraordinaria belleza suele ser estudiada como "obra literaria", resume con rigurosa fidelidad el contenido del *Ars* de Ramon Llull²⁷. Felix es un peregrino que recorre el mundo asombrado de la poca religiosidad que hay en él, cuando todas las cosas son signos que remiten a Dios. A lo largo de su camino Felix es acompañado por diversos personajes que, a través de ejemplos y parábolas, le muestran todas las cosas existentes. El orden que sigue esta exposición se inicia en Dios, continua en los ángeles, para pasar luego, a partir de los elementos, a los diferentes estadios del mundo para culminar en el hombre y en Dios²⁸.

La coincidencia no es, entendemos, superficial. Pues las razones que mueven a esta ordenación son expuestas y motivadas por Llull en su *Liber Chaos*. Razones cosmológicas cuya metafísica deberíamos buscar en el concepto de "plenitud de ser" que Llull desarrolla a través de su teoría de las dignidades, y del obrar correlativo de estas dignidades.

Creemos importante insistir un momento en estos conceptos lulianos²⁹. Ramon Llull construye toda su visión de la realidad sobre

26. Cf. supra n.3.

27. Cf. la Introducción de M. BATLLORI a la edición del *Felix en Obres Essencials* I.Barcelona 1957, pp.311-317. También: RUBIO, J. *L'expressió literaria en l'obra lul.liana*. Ibid., 85-110.

28. Los capítulos del *Felix* tratan por este orden los siguientes temas: Dios: 1-12, ángeles: 13-16; (cielo: 17-18); elementos: 19-29; plantas: 30-32; (metales: 33-36), animales: 37-43; hombre: 44-51;

29. Para la exposición del sistema luliano el lector hallará recogida la bibliografía de manera exhaustiva en BRUMMER, R. *Bibliographia Lul.liana. Ramon Llull-Schriftum 1870-1973*. Hildesheim 1976.

lo que denomina *principios absolutos* y *principios relativos*. Los primeros son percibidos por el hombre en su contemplación diaria del mundo que le rodea. Son las diferentes cualidades de bondad, grandeza, saber, poder, etc. Considerarlas en el mundo equivale considerarlas en el efecto. Esto es algo evidente no sólo para la fe cristiana de Llull, sino también para el judío o el musulmán, con quienes Llull intentaba dialogar. Ello quiere decir que de la contemplación de estos principios en la realidad creada, debe el hombre elevarse a la certeza de la realización absoluta de estos principios en Dios. Más aún, únicamente a través de este *ascensus*, como le llama Llull, y de esta afirmación de los principios en la realidad divina, hallamos la razón explicativa de nuestra primera experiencia contemplativa en el mundo. La consecuencia epistemológica de esta posición inicial resulta evidente. Si los principios constituyen la realidad, la que nosotros entendemos y la que ha sido realizada en la Creación, entonces conocer estos principios, y las leyes o reglas que rigen su actualización, equivaldrá a conocer la realidad misma. Y, en último término, conocer la realidad será conocer cómo actúan los principios o *dignitates*, término técnico usado por Llull³⁰. Decimos conocer cómo actúan los principios, y decimos bien, pues al definir la esencia de Dios definen a la vez su obrar, y le definen precisamente como obrar. De ahí la centralidad de percibir la estructura fundamental del obrar de los principios absolutos, Llull formula esta estructura en su teoría de los correlativos³¹. Según ella de cada uno de los principios pueden formarse tres términos que indiquen el agente, el término de la acción y el obrar mismo, lo que lingüísticamente se expresa con los sufijos latinos *-tium*, *-bile*, *-are*, como, por ejemplo, de *bonitas* se forma *bonificativum*, *bonificabile*, *bonificare*. Esta estructura correlativa, hay que tenerlo bien presente, no se aplica exclusivamente al obrar de Dios. Es más, no es aplicable al acto exterior de Dios, es decir a la creación, a no ser de un modo impropio. Lo que nos hace entender que esta estructura es inherente al principio mismo, punto que Llull subraya al hablar de los correlativos como *partes esenciales* del principio. De forma que si nosotros afirmamos la presencia de los principios en las cosas, entendiendo, sin duda, que su realización será la que gradualmente corresponda³², deberemos afirmar que su realiza-

30. Cf. MERLE, H. "Dignitas": *signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses predecesseurs médiévaux*. Estudios Lulianos, 21 (1977) 173-193.

31. Cf. GAYA, J. *La teoría luliana de los correlativos*. Palma de Mallorca 1979, 241 pp.

32. Este hecho figura como uno de los más decisivos "principios de indivi-

ción sigue la estructura correlativa estudiada.

Comprendo que este apretado resumen de la doctrina luliana es precipitado e imperfecto. Su pretensión no es tanto exponer el pensamiento del maestro mallorquín, cuanto servir de fondo para las dos observaciones sobre las que hay que llamar la atención. La primera, para observar como "plenitud de ser" quiere indicar la presencia de la estructura correlativa. Un ser, cada ser en su grado respectivo, halla su plenitud en la realización de la estructura correlativa. Ahora bien, ¿Cómo se llega a esta plenitud?. Pudiera pensarse que es algo que viene asignado a cada ser en el acto de su creación. Pero con ello no habríamos comprendido el núcleo del pensamiento luliano: que el ser, cada ser, es en su obrar. Y esta es la segunda observación que hay que subrayar. En el mundo creado, de los entes finitos, el mundo de la elementalidad, es decir, enraizado en los cuatro elementos, toda estructura correlativa no se mantiene ni llega a su plenitud si no puede realizarse también exteriormente. Cada principio, y consecuentemente cada ser, debe considerarse en dos planos de su realización, interior y exterior. El primero es su estructura en tanto que radical ontológicamente. El segundo es su existencialidad, el hecho de que por la comunidad que puede establecer con los demás seres, puede llevar a su plenitud su estructura interior. De esta manera la plenitud de los seres no es algo que sea dado o que se consiga encerrados en la individualidad. La plenitud de cada ser depende de la plenitud de los demás, y contribuye a la plenitud de los demás.

Detengamos aquí nuestra reflexión del sistema luliano. Si con estos principios expuestos volvemos a las afirmaciones del *De intellectu* nos daremos perfecta cuenta de la profundidad con que podían resonar sus palabras en oídos conocedores de la literatura luliana. Frente a esta coincidencia en las concepciones fundamentales, pese a una muy razonable diferencia estilística, la semejanza en la distribución cosmológica, siendo importante, resulta de mucho menor peso. Sin embargo creemos que en ella es donde se manifiesta muy claramente la influencia de Llull.

El punto concreto que nos induce a esta afirmación es el que se refiere al entendimiento angélico. El lugar que se asigna al entendimiento angélico en el orden epistemológico, tanto por parte de Bovelles como por parte de Llull, coincide y se diferencia de otras posibles fuentes. Concretamente del Pseudo-Dionisio y de Ramón de Sibiuda, que son los dos autores que más próximos están a Bovelles y que

podieran influirle en este tema. Del Pseudo-Dionisio habían sido editadas algunas obras en 1499 por Lefèvre d'Étaples. Si el planteamiento de Bovelles dependiera más estrechamente del Pseudo-Dionisio posiblemente el pensamiento angélico jugaría un papel de mediador mucho más acentuado, y, por otra parte, la dignidad angélica debería ser subrayada en términos de teología "económica" más insistentes.

Tampoco podemos invocar en este tema la influencia de Ramón de Sibiuda. Recuérdese: que a Bovelles se le atribuyó durante algún tiempo la responsabilidad de la edición de 1508 de la *Theologia naturalis*³³. Pues bien, si examinamos el texto de la obra veremos como los ángeles ocupan un lugar impreciso, secundario, en la cosmovisión de Sibiuda, y que en los cinco "títulos" o capítulos que se les concede, no se habla para nada del aspecto epistemológico³⁴.

Con todo lo cual se acrece la probabilidad de que Bovelles derivara su esquema cósmico de alguna obra luliana, y más concretamente del *Fèlix*. Sabemos, por el catálogo de 1311, de la presencia de esta obra en la colección de la cartuja de Vauvert³⁵. Sabemos también que esta novela luliana fue muy pronto traducida al francés³⁶. Si a ello añadimos que Lefèvre d'Étaples y sus colaboradores trabajaron con esta colección³⁷, -Bovelles para la redacción de su *Vita*-, no será muy arriesgado suponer que Bovelles conoció directamente la obra. Por si ello fuera poco, puede añadirse aún otra razón. Como ya hemos indicado, y ha sido expuesto por numerosos historiadores, la figura de Llull cultivada por el círculo parisino era la del *eremita*, del filósofo y teólogo solitario, que a la vez no rehuía su intervención en las "cruzadas" que a favor de la verdad y de la fe hubiera que acometer. Esta imagen, autobiográfica en gran parte, está presente en el *Blanquerna* y en el *Fèlix*. En el *Blanquerna* es indicada como "estado", diríamos como modo social. En el *Fèlix* lo que se expone es el bagaje del que debe proveerse el *eremita*, el *Ars* que debe cultivar y defender. Creemos poder decir sin exageración que para los planes concretos en que se hallaban embarcados Lefèvre y Bovelles el modelo había sido trazado en el *Fèlix* con mucha más precisión que en *Blanquerna*.

33. VICTOR, *The Revival...*, p. 520.

34. En la Biblioteca B. March de Palma de Mallorca hemos consultado la edición: RAYMUNDUS DE SABUNDE. *Theologia naturalis sive liber creaturarum*. Argentine 1496. Títulos 218-222 (sin paginación).

35. HILLGARTH, op.c., pp.152 ss.

36. LLINARES, A. *Raymond Lulle. Le livre des Bêtes*. Paris 1964.

37. Lefèvre tradujo ahí el *Arbre de filosofia d'amor* para incluirlo en una de sus ediciones. Cf. HILLGARTH, op.c., p.318.

Añadamos aquí mismo como esta confianza (o certeza) de que Bovelles conociera los fondos lulianos de Vauvert nos induce a pensar que conoció también el *Liber de anima*, al cual nos vamos a referir a continuación.

2. Indicábamos como punto significativo de la presencia de Llull en el *De intellectu* el tratamiento que ahí se hace de la epistemología angélica. El tema, aunque pueda ser secundario en el conjunto doctrinal de Bovelles, resulta original y le creemos apropiado para establecer un paralelismo como el que aquí se intenta. Así pues, indicados anteriormente los datos históricos sobre los que podemos apoyarnos, así como el marco general de la doctrina luliana, vamos a centrar ahora nuestra atención en algunos textos particulares.

Ramon Llull trata comparativamente el entendimiento angélico y el humano en su *Liber de anima rationali*³⁸. La coincidencia de textos es tal, que casi bastaría limitarnos a la lectura de ellos. Ramon Llull escribe: "Existe, además, diferencia entre el ángel y el alma en razón de su obrar. El ángel, en efecto, percibe los objetos de una manera y el alma de otra. El ángel, los percibe en sus mismas semejanzas exteriormente, sin que proceda a multiplicar especies de ellos introduciéndolas en sí mismo, sino que las capta por sí mismo, al igual que el cristal que en sí mismo capta el color del objeto rojo sobre el cual es colocado. El alma, sin embargo, percibe las especies exteriores por los sentidos, transformándolas en la imaginación, y de ésta las introduce en sí misma, siendo semejanzas de las sustancias corporales"³⁹.

El paralelismo que afirmamos podemos concretarlo en tres puntos:

a. El conocimiento angélico se realiza sin especies. Bovelles escribe en la segunda proposición del segundo capítulo: "el entendimiento angé-

38. Escrito en Roma en 1296 se conserva en dos versiones. La latina en: SALZINGER, I. *Beati Raymundi Lulli Opera*, VI. Maguntiae 1737, Int.VII (Repr.: Minerva, Frankfurt 1965, VI, 415-474), (MOG). La versión catalana se halla en: TOUS, M. *Ramon Llull. Obres*, XXI. Palma de Mallorca 1950. (ORL). Ofrecemos en traducción el texto catalán, y en nota el texto latín.

39. *Libre de ànima*, IX, 1; ORL, XXI, 284. "Igitur est differentia inter Angelum et Animam secundum modum existentiae, quem diximus: et etiam secundum modum agentiae; nam Angelus per unum modum attingit objecta, et Anima per alium: sicut Angelus, qui in suismet similitudinibus attingit objecta ad extra, quin multiplicet species illorum, et illas ponat intra se ipsum, sed accipit illas in se ipso: sicut crystallum, quod in se ipso accipit colorem objecti rubei, super quod est positum; sed Anima accipit species extrinsecas per sensum, et de sensu transmittit illas in imaginationem, et de imaginatione ponit illas in se ipsa". MOG VI, 465 s. (Int. VII, 51 s.).

lico, en cuanto separado de la materia, conoce sin especie alguna”⁴⁰.
 b. El entendimiento angélico es de naturaleza interior. Con ello se afirma su independencia respecto del mundo creado. Ello no quiere decir que no pueda conocer lo exterior, el mundo. Lo que sucede es que este conocimiento lo obtiene de alguna manera directamente de Dios. Así lo afirma expresamente Ramon Llull en otra de sus obras y lo explica Bovelles a través de la “*praecognitio*”⁴¹.
 c. La metáfora del cristal es profusamente usada por Bovelles, ampliándola incluso en otras derivaciones. Mientras en Llull la metáfora tiene un objetivo meramente ilustrativo (aunque no debemos olvidar la transcendencia que Llull mismo concedía a la metáfora), en Bovelles se convierte en el vehículo de la explicación, centrando a la vez la necesidad / no necesidad de las especies, la unión / no unión con la materia, etc.⁴²

3. En tercer lugar, y sin abandonar el texto luliano de *Liber de anima rationali*, queremos mencionar algunas razones “metafísicas” que en su línea comparativista aduce Llull, y que, de nuevo, son casi idénticas a las de Bovelles. Para Llull es necesaria la existencia del alma racional, además de la existencia del ángel. Pues en la existencia del alma racional (y con ello Llull apunta al acto de conocer y a la totalidad del hombre), el mundo es llevado a su perfección y alcanza su plenitud. El alma es en palabras de Llull “medio e instrumento por el cual las creaturas corporales pueden alcanzar su fin en Dios”, y, por su unión con el cuerpo, posibilita que en el hombre, que es sujeto de la bienaventuranza eterna, alcancen su fin los restantes seres creados “como -dice Llull- los cuerpos celestiales y las cuatro substancias del mundo, es decir, los cuatro elementos con sus cualidades, los metales,

40. “*Angelicus intellectus sicut a materia adiunctus est ita et sine specie intelligit*”. *Liber de intellectu*, II, 2, f.4v.

41. Ramon Llull escribe: “...és provat que enteniment d àngel sens tot migià emperò ab gràcia de Déu, entén e pren les coses sensuales e les paraules qu ls homens dien”. *Libre dels angels*, IV, III, 1; ORL XXI, 360. Bovelles expone su posición en el c.V: *Quod angelicus intellectus sit interior et contemplativus: humanus vero ut exterior et activus* (l.c. f.8), particularmente en la prop. 4: *Angelicus intellectus est divina praecognitio et preconceptio quam secuta est omnium creatio et productio*.

42. Charles de Bovelles escribe: “*Angelicus intellectus persimilis est transparenti speculo: humanus intransparenti*”. L.c. IV, 4, f.7v. No debemos olvidar, sin embargo, que la metáfora es usada también por Tomás de Aquino, que la toma del Pseudo-Dionisio (*De veritate*, q.8, a.3). Para la comparación que intenta nos establecer no suponemos una derivación exclusiva de Bovelles respecto de Llull.

las plantas y los animales irracionales”⁴³. Plenitud que en manera alguna podría ser alcanzada con la sola existencia del ángel; de forma que puede afirmarse que “extensivamente por el alma se consigue un fin mayor que por el ángel”⁴⁴.

Debemos reconocer que nos hallamos con una profunda coincidencia entre la antropología de Ramon Llull y la de Charles de Bovelles. Una coincidencia que abarca tanto su expresión metafórica como su contenido temático. Una coincidencia, en fin, que va más allá de una pura semejanza de esquemas generales y superficiales. Sin que ello elimine los rasgos diferenciales que los unen a sus respectivas circunstancias y épocas, y les obligan a otras influencias.

3. APENDICE : “ARS OPPOSITORUM”

Durante el Coloquio en que fue presentado el texto anterior, surgieron, en repetidas ocasiones, alusiones a otra teoría que mostraría también la relación existente entre Bovelles y Llull. Se trata del tema de los *opposita* y, por derivación, de la coincidencia de los opuestos. De su importancia en Bovelles da fe el opúsculo que le dedicó con el título de *Ars oppositorum* (editado en París en 1510). Ramon Llull, por su parte, ha sido incluido en la tradición occidental que ha tratado el tema. Discutir este último punto, aunque sea una tarea de gran urgencia, supone una decisión previa que afecta a la interpretación global del sistema luliano. Por esta razón me limito ahora a resumir algunas sugerencias surgidas durante la lectura del texto de Bovelles, al contrastarlo con el sentido del pensamiento luliano.

43. O.c. I, 1; ORL XXI, 166 s. “...quod conveniat, Animam rationalem esse cratam, et quod habeat illas potentias, ut ipsa sit medium et instrumentum, per quod creaturae corporales possunt attingere suum finem in Deo...per illud corpus humanum beatum et glorificatum, sicut corpora coelestia et quatuor substantiae mundi, videlicet quatuor elementa et illorum qualitates, et metalla, plantae et animalia irrationalia”. MOG VI, 416 s. (Int. VII, 2 s.). En su obra Bovelles explica la proposición: “Ut rursus angelicus intellectus est omnium essentia: ita et humanus omnium potentia et nulla essentia. In fine tamen omnium essentia” L.c., I, 9, f.4r.

44. O.c.I, 1, ORL XXI, 172. “Sed extensive per Animam sequitur major finis, quam per Angelum; nam per Animam corporales substantiae possunt habere quietem, ut jam superius diximus”. MOG VI, 419 (Int.VII, 5).

Lo primero que hay que tener bien presente es la definición misma que Bovelles nos ofrece de los *opposita*. Al inicio del *Ars oppositorum* escribe entender por *opposita*: quae quomodolibet ad alterutrum referuntur, que e regione sui et adversum se collocantur: in se invicem convertuntur et velut quodam dyametri interstitio in alterutrum spectant ⁴⁵.

A partir de esta definición, y en los párrafos siguientes, la oposición se precisa como mutua referencia, como la relación existente entre dos términos y apreciada por la razón. En efecto, las primeras palabras del opúsculo nos explican que lo que se intenta es ampliar el cuadrado lógico. Se trata, pues, de un intento científico, en el sentido de construir sobre esquemas precedentes otros más capaces, con los que poder conjuntar en un mismo esfuerzo los cada vez más dispersos campos del saber. Por ello se insiste ampliamente en dos puntos. primero en ampliar la operatividad del binomio género / especie, y, segundo, en mostrar como las diversas ciencias pueden relacionarse entre sí. Los términos en que se precisa la definición son *motus, perfectio, collatio*...

El fundamento por el cual se explica esta relación entre todas las cosas (no sólo en cuanto real, sino primariamente en cuanto es siempre posible en tanto que racional), es la emanación. Bovelles lo indica con palabras bien explícitas: sicut igitur humane eruditionis initium est unitas sive unica minima et individua intellectus species. ita et nature et omnis substantie fons est divina et eminens sima monas... Ita et initium creature deus unicus est: dei vero finis emanatio processus creatura plurima et innumera ⁴⁶.

La doctrina de la emanación, por supuesto, se halla en Bovelles armonizada con el dogma de la creación. Pero creo que debería insistirse en que el proceso expuesto es un proceso explicativo, expansivo, y no implicativo. No se intenta una reducción hacia el origen, sino la afirmación del proceso de la diversidad existente. Más una armonización que una coincidencia. Las figuras explicativas que aduce Bovelles apuntan en la misma dirección. Antes de pasar a ellas hagamos una breve comparación con el léxico luliano.

En la definición dada por Bovelles hay un término que nos recuerda de lleno el sistema luliano: el de *conversio*. Su significado, sin embargo, no coincide. Si Bovelles expresa con ello la relación existente entre dos términos, una relación que real o mentalmente es siempre una línea recta, en Llull se expresa con este término la relación entre dos o más términos que pueden sustituirse entre si, según los principios del Arte. En este último caso se trata de una relación de identidad funcional y no de términos. Ni en uno ni en otro caso hallamos relaciones que puedan describirse como "coincidencia".

45. Ed. Paris 1510, f.79r.

46. Ibid., f.88v.

Existen en el vocabulario luliano otro término que también hay que mencionar en este contexto, el de *respectus*. El término aparece principalmente cuando Lull trata de temas científicos, como la teoría de los elementos, o cuestiones astrológicas. Posiblemente a partir de aquí se introdujo en sus esquemas más generales, de modo particular en la elaboración y aplicación de la teoría de los correlativos. Podría decirse, de manera general, que el *respectus* indica la posición de un término en el esquema en que es considerado en cada momento, trátase de un planeta o de un término correlativo. Posiblemente sería éste el concepto más cercano a la doctrina de Bovelles y explicada en sus figuras.

Las figuras de Bovelles nos traducen exactamente su pensamiento subrayando que se trata de construcciones racionales, propuestas por razones científicas. En el primer ejemplo se toma convencionalmente el 6 como término medio de la recta que señala a dos opuestos, resultantes de una partición del 6, el 2 y el 4. Ahora bien, el 6 es algo racional, formula sólo la razón existente entre 2 y 4, y de la misma manera podría decirse que la razón de la figura es 36. Lo convencional del ejemplo se acentúa cuando en el primer paso de la figura se divide el 6 entre 2 y 4, a fin de conseguir los dos "opuestos". Después se trata de establecer las cuatro relaciones presentes en la figura. Señalando los dos términos por A y B, tenemos:

$$A \text{ en si: } 2 \times 2 = 4$$

$$B \text{ en si. } 4 \times 4 = 16$$

$$A \text{ resp. } B = 2 \times 4 = 8$$

$$B \text{ resp. } A = 4 \times 2 = 8$$

Lo que nos da la suma de 36, que es la razón de oposición en sí misma (6 x 6). Las mismas razones se alcanzan con cualquier número que se tome, de manera que si: $a = b + c$, luego: $a^2 = b^2 + c^2 + b.c + c.b$.

La segunda figura aplica a la "oposición" Dios / criatura el esquema elaborado. Las cuatro relaciones existentes se resumen en tres círculos u "orbes": 1. Dios en sí; 2. La criatura en sí; 3. el movimiento de Dios hacia la criatura; y 4. el movimiento de la criatura hacia Dios. El 3. y 4. representan dos "hemiciclos", siendo conjuntamente el "ciclo" del tercer orbe.

En este punto el texto de Bovelles se oscurece considerablemente. En primer lugar la misma reticencia en el léxico apunta a la impropiedad en que se cae al llamar "orbe" al ciclo de relaciones Dios / criatura, usando el mismo término aplicado a Dios y a la criatura en sí mismos. En segundo lugar, oscurece el texto la indicación de que el esquema puede ser aplicado a la consideración de la trinidad divina. Su aplicación, de hacerse en la misma figura, señala el camino hacia la "*eminentissima monas*".

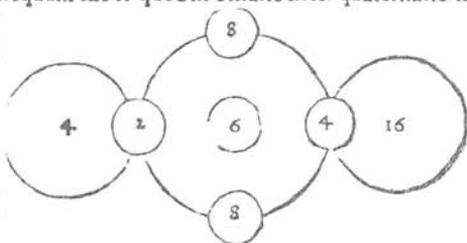
Oppositorum quadraturam: eiusdem numeri in sese iuolutio & multiplicatio liquido pandit. 2

Senarij in
seuolutio.

¶ Sit numerus quicumq; vt senarius: inuoluens sese. seq; multiplicans. Senarius eni seipso sumptus: sextu & trigelimu profert. Dico in ductu & inuolutioe tenarij: conueni oppositoru quadraturam. id est tantu esse quod fit ex vnus totus tenarij se ductu: quantum si illum in geminas partes secueris) fiet quaternis ambarum & oppositarum partium ductib;. Nam diuido senarium in partes duas: in binarium & quaternarium. quas statuo vt oppositas & contra se sisto dyametro distantes. In medio autem ambarum itaruo tenarium / earum totum. dico quod fit ex tenario in se: equum esse ei quod fit binario in se. quaternario in se binario in quattuor) & quaternario in binarium. Et hec est oppositiois quadratura: equa eiusdem numeri inuolutioni & orbi.

¶ Vniuersa oppositiois quadratura: trinos tantum orbes inuoluit ac gignit.

¶ Nam duo gignuntur orbes: professione vtriusq; oppositi in seipso. Collocatione vero eoru alterna & mutua reliquus orbis oritur. Quippe ab utroq; in aliud medium ducatur orbis & arcus profertur:

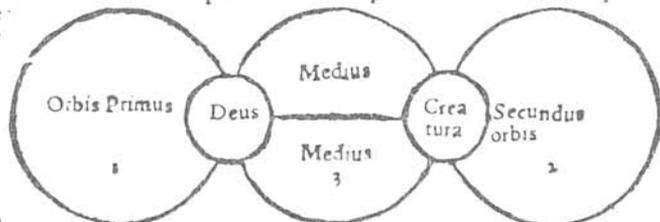


Triniorbes
in oppositis

qui simul intergru orbẽ ac circulu claudunt. Orbis eni vnus est: quo deũ in seipsum flectis. Alius quo creaturam in seipso. Medium eiẽ quo deũ conuersim in creaturam. Reliquus in dem medium: quo in deũ suspicit creatura. Et hi duo hemicteli mediu vnu totum constãt orbẽ: quo oppositorum mutue rationes absoluuntur. Et hec proposito percipiendo diuine trinitatis mysterio non nichil affert presidij. Sicut eni numerus idẽ flexus ductusq; in seipso: tres ex necessitate inuoluit orbes: extremos duos & medium vnu: qui ab vtriusq; extremis proficiscitur: ita & diuina substantia in seipsam ducitara seq; inuoluens: orbes tres & personas

Diuine trinitatis mysterium.

claudit. extreme duas: quarum secundam: manat a prima: & mediam vnam: q; ab vtraq; extremarũ pendet.



¶ In oppo

sitiois quadratura extreme cõplexiones inisdẽ coalescunt nominibus: medie vero dissimilibus et oppositis nominibus exprimuntur. 4

¶ Ex oppositoru mutuis rationibus & habitudinibus: surgunt eoru cõplexiones quattuor quaru que extreme similib; noibus constãt. q; vero medie dissimilibus & oppositis. Vt deus deus: creatura creatura: Deus creatura: Creatura deus. Hoc enim & eiusdẽ numeri multiplicatione cõtingit. Aut enim binarium: voluis binario: aut quaternariu quaternario. Et he extreme sũt simplicesq; habitudines & cõplexiones. Aut deniq; binariu: quaternario iouis: aut quaternariu binario. Et he medie cõplexioes dicuntur dissimilitũ & oppositoru noinu.

¶ Extremis habitudinib; vtrumq; oppositorum sicut in seipso: medijs vero ambo comeant / ferunturq; in alterutrum. 5

De statu & motu oppositoru.

¶ Nam cõplexio hec deus deus: deũ sistit in seipso: separatq; a creatura. Hec itidẽ creatura creatura: creaturam auertit a deo: eamq; sibi ipsi cõfert. Hec autẽ deus creatura: deũ in creaturam trãffert. Supra vero scilicet creatura deus: creaturã deũ ducitara illi copulat isentq;. Extreme cõplexiones: inuicem conuerse sunt / eque pollentes et consecutiuẽ. Pariter et medie inuicem. 6

Toda esta construcción parte de la identificación de cuatro relaciones entre tres terminos de una misma "razón". Al leerlo de la pluma del lulista que era Bovelles, no podemos evitar el recuerdo de las páginas que dedicara Llull a esta misma identificación, y de la transcendental relevancia que la cuestión tuvo en todo su sistema artístico. Desde la posibilidad de que las figuras artísticas pudieran relacionarse con este esquema (bastaría dividir el 6 entre 3 y 3, y colocar la T en el primer orbe y la S en el segundo, etc.), hasta el hecho más probable de que la elaboración de Bovelles se realizara recordando la teoría luliana de los correlativos, son numerosos los puntos de contacto que cabría desvelar. La aplicación del esquema a la Trinidad es, podríamos decir, plenamente luliana. Hay, sin embargo, un punto que muestra cuan lejos queda Bovelles de la teoría luliana, y es el hecho de construir todo su esquema sobre la "oposición" Dios / criatura. Llull usó y estudió ciertamente esta relación. Su consideración está en el origen mismo de su especulación. Ahora bien, se trata para Llull de una relación muy diferente de la correlativa, que se da en Dios y en la criatura, pero no entre Dios y la criatura (ya que ésta no puede ser término correlativo, es decir *pars essentialis*, de una acción divina).

Todo lo anteriormente indicado viene a recordarnos una vez más la peculiar modalidad que ha conocido el legado lulístico a través del tiempo, y también la historiografía sobre este mismo lulismo. Se dan en los textos de Bovelles que hemos comentado, múltiples indicios que nos remiten a un conocimiento amplio de Llull. Pero, al mismo tiempo, otros rasgos, incluso de terminología, sirven para constatar que no se recoge en profundidad el sistema luliano. Posiblemente ni siquiera nosotros, y por ello me refería a la historiografía, estamos aún en condiciones de comprender el sistema luliano. Nos falta básicamente una información, la que nos diga del verdadero pre-texto luliano. Ello implica no sólo unos datos sobre los años de formación de Llull, sino con mucha más relevancia la descripción de la situación que origina su "conversión". Por ahora se ha entretenido la bibliografía lulística en desvelar el "hacia donde", con todas sus implicaciones

47. Cfr. J. GAYA, *La teoría luliana de los correlativos*, pp. 42-53, 60-65, etc.

48. En los escritos antiqverroistas este punto queda subrayado en todas las argumentaciones contra la necesidad de la creación *ab aeterno*. La distinción obliga a Llull a desarrollar la teoría de los *tres gradus comparationis*, reservando a Dios el superlativo. En una de estas obras, recientemente editada, puede leerse: "Bonitates, magnitudines extrinsecae, etc dependent a causis intrinsecis in superlativo gradu permanentibus, quoniam inter causas supremas et infimas non est invenire medium absolutum, sub quo dependeant causae supremae". *Liber de divina existentia et agentia*, I, ROL VIII, p.113.

para el *Ars* luliana, de la "conversión". Nos falta saber "de donde" y el "como" de la conversión, con todas las implicaciones que ambas cuestiones pueden tener para el *Ars*. Y esos son pretextos que habrá que descubrir en los mismos textos con que trabajamos; hay que preguntárselo. Los mismos textos que leyera Bovelles y que contextualizara en su manera de ver y de ser renacentista, con el peligro de contribuir así a la suma con-textual, de textos añadidos a esa enmarañada situación que es el lulismo.

J. GAYA