

Josep Batalla

L'arte lulliana come teologia filosofica*

Un personnage sçavant n'est pas sçavant par tout;
mais le suffisant est par tout suffisant, et à ignorer mesme.

Montaigne, *Essais*, 3.2

I do not ask anyone to think in my terms if he prefers others.
Let him clean better, if he can, the windows of his soul, that the
variety and beauty of the prospect may spread more brightly before him.

George Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, Preface

1. Tipologie di lullismo

Come per i classici, l'opera di Lullo può essere oggetto oggi di letture molteplici. Lo permette la pluralità di valori in circolazione.¹ La maniera di leggere Lullo dipenderà, dunque, dalle opzioni iniziali che assumiamo e dai presupposti che accet-

* La traduzione in italiano del testo è stata curata da Francesca Chimento, dottore di ricerca in "Linguistica sincronica e diacronica" presso l'Università degli studi di Palermo con una tesi dal titolo *La tradizione plurilingue del Felix o Libro delle meraviglie di Raimondo Lullo. Studi codicologici, ecdotici e linguistici sulla prima parte del libro VIII (capitoli 44-75)* (tutor: Alessandro Musco; coordinatore: Lucio Melazzo). I riferimenti in nota sono stati modificati in base ai seguenti criteri: a) per le citazioni, sono state utilizzate le corrispettive traduzioni italiane ove queste siano disponibili, lasciando il riferimento bibliografico originale e aggiungendo tra parentesi quadre l'edizione italiana; b) le citazioni di testi non reperibili in edizione italiana sono state tradotte direttamente dalla Chimento [n.d.r.].

¹ F. KERMODE, *The Classic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1983, p. 139 [F. KERMODE, *Il Classico*, Lerici, Cosenza 1980, p. 127]: «Il processo di secolarizzazione moltiplica le ipotesi di struttura del mondo, come ci insegnano i sociologi della religione, e "questa molteplicità di legittimazioni religiose viene interiorizzata dalla coscienza come molteplicità di possibilità fra cui scegliere" (cit. int. da P. L. BERGER, *Secularization and Problems of Plausibility*, in K. THOMPSON e J. TUNSTALL (a c. di), *Sociological Perspectives* 1971, pp. 446-59)».

tiamo. Esiste un tema dominante sul quale sia necessario strutturare tutte le idee di Lullo? Dobbiamo privilegiare uno dei diversi generi che esprime Lullo: riflessione filosofica, apologetica religiosa, letteratura d'idee? A quali opere si deve dare priorità? Crediamo che l'interpretazione genetica dell'opera di Lullo debba prevalere sulla sistematizzazione del suo pensiero? Che valore attribuiamo al pensiero di Lullo, accanto alla sua finalità apologetica originaria? Che tipo di validità logica concediamo all'Arte?

Ci sono state e ci saranno diverse tipologie di lullismo perché la pluralità di letture è inevitabile. Aderisco al pluralismo proposto da Nicholas Rescher per orientare la ricerca: bisogna partire da un razionalismo che, sebbene riconosca che si trova inevitabilmente limitato dalle circostanze nelle quali sorge e si sviluppa (*contextualistic rationalism*), si rifiuta di ammettere il relativismo radicale che sfocia nel nichilismo, come del resto si rifiuta di accettare l'assolutismo di quelli che credono di poter giungere all'unica verità.²

La questione non è, dunque, sapere se possono esserci diversi lullismi con la relativa disparità di attribuzioni valoriali,³ ma di decidere se tutti i lullismi sono ugualmente validi – fatto salvo che è molto difficile sostenere che tutti si equivalgano.⁴ Le imposture intellettuali non sono impossibili, specialmente nelle scienze umane.⁵ Sembra innegabile che ci possano essere ipotesi che dimostrino cose inverosimili, supposizioni che si debbano considerare infondate, metodi che siano inadeguati, argomentazioni che si rivelino scorrette, e ricerche che risultino banali perché dimostrano ciò che tutti già sanno o perché scoprono qualcosa che si rivela irrilevante.

Però, soprattutto, non bisogna perdere di vista che le interpretazioni partono sempre da pregiudizi previi. Credere che possiamo interpretare un autore – Lullo, nel nostro caso – senza alcun tipo di pregiudizio è un'illusione molto ingenua.⁶ Previamente, tutti riteniamo valido ciò che configura la nostra visione del mondo e di ciò di cui non possiamo disfarci. Tanto se non ci costa nulla riconoscerlo quanto se ci molesta doverlo fare, ci troviamo sempre immersi in un circolo ermeneutico, non solo

² N. RESCHER, *Pluralism. Against the Demand of Consensus*, Clarendon, Oxford 2000, p. 4: «Nell'ambito delle questioni riguardanti la conoscenza e l'indagine ciò può, adeguatamente configurato, gettare le basi per un razionalismo contestualistico intermedio tra l'assolutismo dogmatico da un lato e il relativismo relativistico dall'altro».

³ LL. SALA-MOLINS, *El gegantisme de la raó lul·liana*, Centre d'estudis teològics de Mallorca, Palma de Mallorca 1989, p. 7: Di interpretazioni di Lullo «—diverse, armoniche e complementari tra loro, o diametralmente opposte o contraddittorie— se ne sono proposte dal primo lullismo fino a oggi in tutta Europa. Non voglio dire che a Lullo segua un'anarchia per la quale i suoi seguaci fanno di testa propria, rimestano tutto finché ne hanno voglia e se ne vanno per la loro strada quando sono stanchi».

⁴ La consegna di P. K. FEYERABEND, *Against Method*, Verso, Londra 1993, p. 14 [P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 21]: «L'unico principio che non inibisce il progresso è: qualsiasi cosa può andar bene» è, evidentemente, un azzardo parentetico.

⁵ J. BRICMONT - A. SOKAL, *Imposture intellettuali*, Garzanti, Milano 1999.

⁶ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1993, p. 183: «La pretesa dell'assenza totale di pregiudizi è un'ingenuità».

mentalmente, ma soprattutto realmente:⁷ cerchiamo solo ciò che vogliamo trovare e lo cerchiamo perché speriamo di poterne trarre qualche vantaggio – sia per affermare le nostre preferenze sia per stigmatizzare definitivamente ciò che avversiamo.

Metto insieme queste ovvietà per riferirmi a una nuova interpretazione di Lullo, che chiamerò *lullismo secolare*, i rappresentanti della quale tendono a presentarsi come difensori di un modo ideologicamente neutro, religiosamente disinteressato, cioè di un modo oggettivo e, quindi, scientifico, di accedere al pensiero di Lullo. Che i lullisti secolari abbiano dato contributi importanti alla critica storica o alla precisione testuale, è un fatto che nessuno può negare.⁸ Tuttavia, vorrei far vedere che i lullisti secolari partono da alcuni presupposti interpretativi la validità dei quali non è affatto fuori discussione. D'altro canto, alcuni anni fa apparve una pubblicazione inverosimile, debitamente patrocinata da cospicui lullisti secolari che tacitamente davano a intendere che le sconcertanti ipotesi della pubblicazione fossero tesi dimostrate. E dunque, vorrei anche far vedere che questo patrocinio acritico permette di sospettare legittimamente che il rigore scientifico che impregna i lullisti secolari non sempre è così irreprensibile come essi si figurano, specialmente quando si tratta di discutere il posto che occupa Lullo nella storia del pensiero.

2. L'ideologia del lullismo secolare

Una decina d'anni fa, a seguito di una questione ecclesiastica (il processo canonico di beatificazione di Lullo), il giornalista Bartomeu Homar Bestard chiese a Anthony Bonner se si dovesse separare il Lullo religioso dal Lullo intellettuale.⁹ La risposta di Bonner fu piuttosto chiara: «Anche se Lullo non separò mai la teologia dalla filosofia e diceva che le conoscenze costituiscono una unità, credo che nella moderna visione di Lullo debbano andare su strade separate». Non credo che Anthony Bonner abbia rettificato questa dichiarazione di principio:

- 1) storicamente sappiamo che Lullo non separava la teologia e la filosofia;
- 2) oggi, però, è il caso di separarle quando studiamo il suo pensiero.

Non so se Bonner abbia mai spiegato perché si debba separare la teologia e la filosofia quando studiamo un autore che precisamente sosteneva che non si dovesse separare. L'unica spiegazione che provvisoriamente mi sembra plausibile è che Bonner deve essere del parere che il Lullo «religioso» (quello che vuole mantenere unite la fede e la ragione) oggi manca d'interesse, mentre un Lullo «areligioso» (sorprendentemente, Homar lo definisce «intellettuale»), vale a dire un Lullo i cui ragio-

⁷ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 298-299 [H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 343]: «Il circolo della comprensione non è dunque affatto un circolo “metodico”, ma indica una struttura ontologica della comprensione».

⁸ J. M. RUIZ SIMON, *Per comprendere l'Art de Ramon Llull. L'aportació d'Anthony Bonner*, in «Els Marges» 87 (2009), pp. 65-72.

⁹ B. H. BESTARD, *Anthony Bonner: Lul·lista. “Debemos separar el Llull religioso del intelectual”*, in «El Mundo - El día de Baleares», 27 novembre 1998, p. 83.

namenti sarebbero validi a prescindere dalla fede cristiana che li ha ispirati, è ancora interessante per il lettore secolare di oggi.

È chiaro che si tratta di un'intervista giornalistica e il genere non si caratterizza per il rigore espositivo. La necessità di attirare l'attenzione potrebbe aver modificato le dichiarazioni. Però, un anno prima, in una pubblicazione scientifica, Anthony Bonner aveva scritto un articolo che non solo non contraddice ciò che affermò nell'intervista, anzi vi si armonizza bene.¹⁰ Con molta obiettività, Bonner vi esponeva che il progetto di Lullo era apologetico – la conversione di saraceni e giudei – e che il conseguimento di questo obiettivo aveva obbligato Lullo a ricorrere alla teologia, alla scienza e all'etica in modo da produrre argomenti inconfutabili.¹¹ Però, pur ammettendo che la teologia e l'etica sono elementi inerenti al progetto lulliano, l'articolo le trascura, e Bonner presenta gli aspetti matematici della logica soggiacente all'Arte (combinatoria, grafici...) come se fossero ciò che realmente interessava a Lullo (*what Llull was up to*).¹²

Alla fine dell'articolo e davanti alla possibilità – per nulla trascurabile – che un lettore attuale trovi irrilevanti i vaghi contributi matematici di Lullo, Bonner fa una comparazione sorprendente. Se qualcuno chiedesse a che cosa serva oggi l'Arte di Lullo, dovremmo fare come quel naturalista esperto in aracnidi che, quando gli chiesero a che servisse studiare i ragni, rispose: «Non importa a che cosa serva studiarli! In definitiva, è così interessante poterlo fare!»¹³ Non sappiamo, dunque, se serva a qualcosa studiare l'arte lulliana, però è così interessante poterlo fare! Le dottrine teologiche e filosofiche, inerenti all'Arte lulliana, sul mondo, l'uomo e la divinità interessano relativamente poco, o nulla.¹⁴ Ciò che è davvero interessante è la maniera in cui Lullo esprime le proprie idee, cioè sta negli elementi logici dei quali si avvale nel

¹⁰ A. BONNER, *What was Llull up to?*, in M. BERTRAN (ed.), *Transformation-Based Reactive Systems Development. 4th International AMAST Workshop* (Lecture Notes in Computer Science, vol. 1231), Springer, Berlin-Heidelberg-New York 1997, pp. 1-14.

¹¹ *Ibid.*, p. 3: «Quello che poi Lullo decise di fare fu mostrare come si potessero combinare questi componenti teologici, scientifici e morali per produrre argomentazioni che quantomeno non fossero apertamente rifiutate dai suoi oppositori».

¹² Certamente, si deve considerare che l'articolo fa parte di una pubblicazione scientifica. Ciò che sorprende non è, quindi, che parli degli elementi soggiacenti all'Arte, ma che vi siano presentati tacitamente come ciò che realmente interessava a Lullo.

¹³ A. BONNER, *What Was Llull up to?*, cit., p. 13: «Il problema di fondo, secondo me, è che qui abbiamo ereditato un antico computer fatto di pergamena e inchiostro, ma lungo la strada si è perso il manuale. Abbiamo molti materiali per farne uno nuovo, e se mi chiedeste a che cosa serviva, risponderei quello che un professore della New York University rispose qualche anno fa. Era un esperto di aracnidi, e quando un giornalista gli chiese a che cosa servissero i ragni, replicò: 'I ragni sono dannatamente interessanti, a questo servono'».

¹⁴ In questo senso mi sembra una coincidenza che A. FIDORA - J. E. RUBIO (Eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Brepols, Turnhout 2008, abbiano dedicato, accanto ai dati imprescindibili (vita e opere), due terzi dello spazio disponibile a esporre le idee di Lullo sull'uomo, il mondo e Dio, e solo un terzo all'esposizione del funzionamento dell'Arte.

suo discorso. Di Lullo non ci importa ciò che dice, ma il modo logico con cui lo dice.¹⁵

Faccio fatica a immaginare uno studioso di un grande pensatore (Platone, Agostino, Spinoza, Hegel...) che sostenga di leggerlo solamente perché gli piace la maniera logica con la quale si esprime e che non gli importi ciò che possa dire. Credo che succeda tutto il contrario: legge e studia un classico perché considera che abbia qualcosa da dire. Non è necessario condividere tutto. È perfino possibile dissentire quasi in tutto. L'importante è che lo studioso si senta interpellato dalle idee che scopre nella lettura; la cosa fondamentale è che il lettore si senta interpellato dalle proposte che legge. Un classico non lascia mai indifferenti i suoi lettori. Per i lullisti secolari, invece, è indifferente ciò che Lullo abbia voluto dire (o, in ogni caso, non è questo che interessa), l'importante è che con esso ci si possa dilettere.

Ne è un buon esempio la dichiarazione che Josep M. Ruiz Simon fece nel suo contributo a delle giornate su Lullo.¹⁶ Con una certa leggerezza Bonner aveva comparato l'*opus* lulliano a un ragno, un essere vivente il cui comportamento può essere interessante studiare. Ruiz Simon, meno cauto e più rigido, compara il pensiero di Lullo a un ente inerte, a un fossile¹⁷ – o a un cadavere, se è il caso.¹⁸ La scelta delle immagini non è irrilevante. La distanza tra l'osservatore e la cosa osservata aumenta. Per se stesso, un essere vivente pietrificato – o un corpo cadaverico, fa lo stesso – non ha alcun senso, ne ha solamente uno paleontologico culturale, se si tratta di un fossile ideologico, o uno forense filosofico, se si tratta di un cadavere concettuale, gli conferisce un potere esplicativo nel sistema di pensiero mediante il quale egli interpreta i dati.

Ruiz Simon aderisce alla credenza, basilare nella sua ideologia secolare, che quanto più aumenta la distanza tra l'interprete e l'opera interpretata, tanto più grande è la diffidenza che l'interprete ha verso l'opera che pretende di interpretare, più garanzie ci sono di imparzialità e di chiarezza. Proseguendo su questo orientamento ermeneutico del lullismo secolare, si dovrebbe dire che il daltonico è colui che

¹⁵ Questo programma, incentrato esclusivamente sulla forma di un pensiero – l'insieme del quale non è né negato né criticato, ma metodologicamente emarginato – persiste dieci anni dopo nella sua ultima pubblicazione: A. BONNER, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Brill, Leiden-Boston 2007, p. IX: «Questo è un libro sul metodo, non sul contenuto; sul come, non sul che cosa». Tuttavia, Bonner sfuma subito dopo la frase e ammette l'importanza della materia nella configurazione della forma.

¹⁶ J. M. RUIZ SIMON, *El Joc de Ramon Llull i la significació de l'Art General*, in *Ars Brevis*, Universitat Ramon Llull, Barcelona 1998, pp. 55-65.

¹⁷ Parlando della presunta vigenza del pensiero di Lullo, J. M. RUIZ SIMON, (*ibid.*, p. 56), precisa: «Dico 'presunta' perché per quanto le ipotetiche buone intenzioni ecumeniche universali di Lullo possano, forse, far parte di qualche patrimonio sentimentale ancora vigente, la sua proposta filosofica, l'Arte Generale, appartiene, secondo me, a quella che Paolo Rossi definì anni fa, a proposito delle arti della memoria, la 'categoria dei fossili intellettuali'».

¹⁸ Dichiarazioni di Ruiz Simon raccolte da JOSEP MASSOT, *Ruiz Simon reconstruye cómo creó Llull un sistema filosófico que subvirtió el de su época*, in «La Vanguardia», 3 dicembre 1999: «Però, di fatto, alla base del progetto di questo libro [*L'Art de Llull i la teoria escolàstica de la ciència*] c'era pure un cadavere o, più concretamente, un fossile: il pensiero di Lullo».

meglio può apprezzare i colori, e lo stonato chi meglio può distinguere gli intervalli. I lullisti secolari pensano che la *syntonía* e la *sympátheia* con il testo siano sempre un disturbo, a prescindere da ciò che dicono in proposito gli ermeneuti.¹⁹ In questo senso, la filosofia di Lullo, per se stessa priva d'interesse (un fossile insignificante o uno dei tanti cadaveri che si lascia dietro il corso della storia), può arrivare ad avere un valore storico solamente se un lullista secolare – cioè un paleontologo culturale o un forense esperto di spoglie concettuali, come Ruiz Simon – si degna di interpretarla come un anello perduto nell'evoluzione del pensiero umano.²⁰

La dichiarazione ideologica di Ruiz Simon non solo non sorprende nessuno, ma suscita piuttosto l'approvazione entusiasta del suo mentore, Lola Badia, il che vuol dire, secondo me, che il lullismo secolare è un'ideologia condivisa. L'entusiasmo acritico fa sì che Lola Badia attribuisca a Paolo Rossi un'opinione che lo storico italiano riservava per le arti della memoria e la combinatoria del periodo barocco, e che solamente Ruiz Simon aveva applicato concretamente a Raimondo Lullo:²¹ «Ammettere che, con le parole di Paolo Rossi, l'Arte di Raimondo appartiene alla categoria dei "fossili intellettuali" non dovrebbe impedirne lo studio. Anzi al contrario, se non dobbiamo cercarle alcuna connessione immediata con i dibattiti che alimentano le discussioni contemporanee, potremo imparare a conoscere meglio il Lullo che "gioca con abilità, in favore della propria proposta epistemologica, con le stesse carte testuali con cui giocavano i suoi contemporanei di Parigi o di Oxford"». ²² Con un energico colpo di penna, Lola Badia dà per scontato che:

1) l'Arte di Lullo non ha nulla da dire al lettore attuale: non ha «alcuna connessione immediata con i dibattiti che alimentano le discussioni contemporanee»;

2) ma aveva cose da dire ai pensatori del suo tempo: presentò loro una «proposta epistemologica» e lo fece «con le stesse carte testuali con cui giocavano i suoi

¹⁹ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 300 [H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 345]: «L'ermeneutica deve muovere dal fatto che colui che si pone a interpretare ha un legame con la cosa che è oggetto di trasmissione storica e ha o acquista un rapporto con la tradizione che in tale trasmissione si esprime. [...] In realtà, si verifica invece una polarità di familiarità ed estraneità, ed è su di essa che si fonda il compito dell'ermeneutica. [...] *Questa medietà è l'autentico luogo dell'ermeneutica*».

²⁰ J. M. RUIZ SIMON, *El Joc de Ramon Llull...*, cit., p. 56: «[La filosofia di Lullo] è una specie estinta, una filosofia morta, un artefatto epistemologico che non è suscettibile di essere integrato nei dibattiti filosofici contemporanei. Ma ciò non significa che, considerata nel suo contesto, non sia una proposta valida, né che possa essere ignorata dagli storici della filosofia. Lo studio dei fossili naturali permette agli zoologi e ai botanici di imparare molte cose sull'evoluzione delle specie e sulla costituzione attuale degli individui. Credo che accada una cosa simile con lo studio dei fossili intellettuali. L'Arte Generale di Lullo è un importante anello perduto nella catena, o per meglio dire, in una delle catene che configurano l'evoluzione del pensiero filosofico».

²¹ P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 5: «Le arti della memoria e la logica combinatoria appartengono, senza alcun dubbio, alla categoria dei fossili intellettuali».

²² L. BADIA, recensione di J. M. RUIZ SIMON, *El joc de Ramon Llull i la significació de l'Art General*, in «Studia Lulliana» 42 (2002), p. 132.

contemporanei di Parigi o di Oxford», una proposta che i lullisti secolari ritengono convincente.

Chi scrive queste righe ha un'opinione contraria:

1) pensa che, senza precisare l'interpretazione che si fa dell'Arte, non si possa affermare categoricamente che oggi non interessa a nessuno;

2) sostiene che è del tutto inverosimile la tesi di Josep M. Ruiz Simon secondo la quale Lullo, giocando con le stesse carte degli aristotelici dell'epoca, avrebbe risolto con l'Arte le grandi questioni – «tutte», precisano acriticamente Lola Badia e Lluís Cabré – dibattute dagli epistemologi scolastici.

L'ideologia del lullismo secolare, così come la presuppone metodologicamente Anthony Bonner, la ostenta provocatoriamente Ruiz Simon, l'approva incondizionatamente Lola Badia e l'accettano acriticamente Albert Soler e Lluís Cabré, sembra basarsi su un doppio presupposto:

1) da un lato, l'Arte, presentata nella sua totalità come impresa apologetica cristiana, allo stesso tempo teologica e filosofica, è obsoleta e la si deve senz'altro denigrare;

2) dall'altro lato, l'Arte, debitamente ridotta a «strumento» concettuale (un «artefatto epistemologico», dice Ruiz Simon), «può rispondere definitivamente a tutte le domande che formulava la scolastica nelle sue interminabili dispute».²³

Così come la intendono i lullisti secolari, dunque, l'Arte ha validità solo nella misura in cui può rappresentare uno degli anelli perduti nella catena evolutiva del pensiero, ben inteso che un lullista secolare, competente di storia della filosofia, sarà pienamente capace di dimostrarlo. Sorprende la sicurezza con la quale i lullisti secolari ignorino il problema ermeneutico.²⁴ Sicuramente, per Ruiz Simon l'ermeneutica di Gadamer è un residuo ulteriore dei tanti che conserva il «patrimonio sentimentale ancora vigente».²⁵

Ciò non toglie che, quando convenga, i lullisti secolari possano porre irresponsabilmente nelle mani di Lullo questo artefatto epistemologico, debitamente configurato nelle sue ultime versioni, in modo che gli possa servire da arma spirituale letale, e così possa portare a termine le sue inconfessabili e perfide intenzioni. Perché come dice Ruiz Simon e sottoscrive Albert Soler: «Il Dottore Illuminato non smise mai di pensare la sua Arte come un'arma di conversione di massa al servizio dell'eliminazione dell'islam e della cristianizzazione di tutta l'umanità. E se la prima delle sue concrezioni letterarie fu concepita come un manuale per una scuola di missionari si-

²³ *Ibid.*, cit., p. 132.

²⁴ Secondo l'ermeneutica di Gadamer, interpretare vuol dire risolvere razionalmente la tensione prodotta dalla polarità «familiarità-estraneità» (*Vertrautheit-Fremdheit*) verso l'opera che si voglia interpretare, una tensione che si dà sempre all'interno di una tradizione – che, evidentemente, dovrebbe essere quella cristiana quando si tratta di interpretare l'Arte lulliana; cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 300 [H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 345], nota 14. Il lullista secolare non ha alcuna familiarità con l'opera di Lullo, gli è sufficiente sentire estraneità verso gli scritti lulliani per credersi capace di interpretarli. A parer mio, questa sufficienza di cui fanno uso i lullisti secolari limita straordinariamente la loro capacità interpretativa.

²⁵ J. M. RUIZ SIMON, *El Joc de Ramon Llull...*, cit., p. 56, nota 13.

tuata in un paesaggio appartato e idillico, l'*Ars generalis ultima* e la sua versione portatile, l'*Ars brevis*, furono concepite come armi spirituali indispensabili per i crociati che dovevano conquistare, con la forza delle armi materiali, e nel contesto di una grande operazione bellica per terra e per mare, i domini degli "infedeli".²⁶

Tutti sanno che l'atteggiamento di Lullo verso la crociata fu più ambiguo di quanto un pacifista attuale avrebbe desiderato, ma affermare senza mezzi termini che le ultime versioni dell'Arte «furono concepite come armi spirituali indispensabili» per «eliminare l'islam» non sembra un giudizio proprio equanime.

3. L'Arte come artefatto epistemologico

Il prodotto più rappresentativo e più brillante del lullismo secolare è, senza dubbio, lo studio di Josep M. Ruiz Simon sull'Arte lulliana, interpretata come risposta epistemologica alla concezione scolastica della scienza.²⁷ L'opera di Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull*, già citata, potrebbe essere considerata come la metodologia soggiacente alla tesi di Ruiz Simon, perché gli elementi religiosi scompaiono e l'epistemologia diventa la sola protagonista: la secolarità razionale allo stato puro.

Ruiz Simon ci presenta un Lullo che, con qualche ritocco, avrebbe potuto pubblicare perfettamente la sua *Ars brevis* in uno dei volumi dell'International Encyclopedia of Unified Science.

In definitiva, secondo Ruiz Simon, gli interessi erano pressoché gli stessi,²⁸ perché quando crede di dover interpretare l'Arte con l'aiuto di autori posteriori ai medievali, non ha la necessità di ricorrere a nessuna logica metafisica²⁹ e men che meno ad alcuna filosofia della religione,³⁰ ricorre ambigualmente a Leibniz³¹ e, per quanto fuori luogo, a Imre Lakatos, un teorico della scienza.³²

²⁶ J. M. RUIZ SIMON, *L'evangeli de la ciència universal*, in *Ramon LLull. Història, pensament i llegenda*, Fundació la Caixa, Barcelona 2008, p. 44; la stessa idea è ripresa in J. M. RUIZ SIMON - A. SOLER, *Vida, pensament i context de Ramon Llull*, in «Catalan Historical Review» 1 (2008), p. 202. Due discepoli di Louis Althusser avevano già vincolato l'Arte lulliana all'ideale della crociata; cfr. É. BALIBAR - P. MACHEREY, s.v. *Dialectique*, in *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire de la Philosophie*, Encyclopaedia Universalis - Albin Michel, Parigi 2000, p. 402: «Alla fine del XIII secolo l'*Ars generalis* di Raimondo Lullo proporrà una tecnica generale dell'argomentare atta a difendere le crociate contro gli argomenti degli infedeli».

²⁷ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona 1999.

²⁸ Il tema del primo volume del grande progetto positivista era: «Foundations of the unity of science», precisamente l'obiettivo che, secondo Ruiz Simon, perseguiva l'Arte lulliana.

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft del Logik*, Meiner, Hamburg 1995, 4 vols. [F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2008, 2 voll.]; F. H. BRADLEY, *The Principles of Logic*, Oxford University Press, Londra 1922, 2 vols.; H. KRINGS, *Transzendentale Logik*, Kösel, Monaco 1964; L. GABRIEL, *Integrale Logik*, Herder, Vienna 1965.

³⁰ A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making*, Macmillan, New York 1926 [A. N. WHITEHEAD, *Il divenire della religione*, Paravia, Torino 1963]; M. BONDEL, *L'action*, PUF, Parigi 1949, 2 vols.;

Grazie al suo carattere insolito e provocatore, come anche all'abilità giornalistica «di taglio impressionista»³³ con cui era presentato, il libro di Ruiz Simon, farcito di citazioni sconcertanti, riuscì a illuminare gli sprovveduti e provinciali lettori catalani. L'opera fu più che calorosamente accolta dalla stampa³⁴ e ricevette critiche favorevoli su riviste specializzate catalane e maiorchine, con le sfumature pertinenti che in nessun modo ne mettevano in discussione la tesi.³⁵ In contrapposizione a questa soddisfatta accoglienza domestica, i lettori del resto del mondo – mai detto più opportunamente – scelsero di ignorare l'opera. Neanche una sola critica in nessuna rivista di filosofia medievale.³⁶ Non è inverosimile che si possa trattare di un silenzio

ID., *La philosophie et l'esprit chrétien*, PUF, Paris 1950, 2 vols.; H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, PUF, Paris 1957, 2 vols.

³¹ Ruiz Simon cita Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Parigi 1960, che, per quanto ho potuto comprovare, non tiene in nessun conto l'Arte lulliana; però non cita le pagine che T. e J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Edició facsímil, IEC - Diputació de Girona, Barcelona-Girona 2001, vol. 2, pp. 313-317, dedicano al lullismo di Leibniz; non cita nemmeno E.-W. PLATZECK, «Gottfried Wilhelm Leibniz y Raymundo Llull», in «Estudios Lulianos» 16 (1972), pp. 129-193, che ne dipende. Ruiz Simon ignora, è chiaro, tutto ciò che di religioso possa esserci in Leibniz; cfr. M. R. ANTOGNASSA, *Die Rolle der Trinitäts und Menschwerdungsdiskussionen für die Entstehung von Leibniz' Denken*, in «Studia Leibnitiana» 26 (1994), pp. 525-550. In seguito la stessa autrice ha pubblicato *Trinità e Incarnazione. Il rapporto tra filosofia e theologia revelata nel pensiero di Leibniz*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

³² I. LAKATOS, *The Method of Analysis-Syntesis*, in *Mathematics, Science and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 70-103 [I. LAKATOS, *Matematica, scienza e epistemologia*, Il Saggiatore, Milano 1985, pp. 98-137]. J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, vi fa estesamente riferimento, cit., pp. 213-214 e 221-224.

³³ Applico a Ruiz Simon la stessa espressione con la quale egli ha criticato Miquel Batllori nella rassegna [100] *Ramon Llull, Antologia Filosòfica*, in «Llengua & Literatura» 1 (1986), p. 575. Ruiz Simon tende a impressionare il lettore con tutta una sfilza di citazioni che sconcertano per la loro eterogeneità. Esaminate attentamente da vicino, le citazioni di Ruiz Simon rivelano il proprio puntillismo espressionista, si manifestano disconnesse e perdono potere probatorio globale.

³⁴ J. MASSOT, *Ruiz Simon reconstruye cómo creó Llull un sistema filosófico que subvirtió el de su época*, in «La Vanguardia», 3 dicembre 1999; A. SOLER, *Ramon Llull, la autoridad alternativa*, in «La Vanguardia», 11 febbraio 2000; X. FILELLA, *L'Art alternativa de Ramon*, in «Avui», 17 febbraio 2000.

³⁵ LL. CABRÉ, in «Studia Lulliana» 40 (2000), pp. 189-193; J. PERARNAU, in «Arxiu de Textos Catalans Antics» 19 (2000), pp. 690-694; A. BORDOY, *Taula*, in «Quaderns de pensament» 37 (2002), pp. 161-163. Malgrado le accademiche disquisizioni marginali della recensione, Lluís Cabré non nasconde la sua adesione alla tesi e, per quel che sembra, anche al lullismo secolare. «L'ipotesi di Ruiz Simon propone un Lullo normale, 'con le fonti', in un doppio senso: come creatore di un sistema epistemologico che pretendeva di colmare tutti i deficit della teoria della scienza allora vigente (cosa che implica, è chiaro, che l'aveva studiata prima e, probabilmente, che continuava ad assimilarla mentre raffigurava l'Arte); e come abile stratega che utilizzava *pro domo sua* alcuni pezzi della teoria che voleva superare, in modo da legittimare, agli occhi dello stato accademico, la sua alternativa».

³⁶ Solo in due riviste filologiche sono riuscito a trovare: l'elogio incondizionato che ne fa A. BONNER, *Recent Scholarship on Ramon Llull*, in «Romance Philology», 54 (2001), pp. 383-384; e la recensione più ponderata di J. C. Bayo in «Bulletin of Hispanic Studies», 78 (2001), pp. 644-645.

educato che i lullisti secolari non gradiranno mai abbastanza.³⁷ Tuttavia, questo silenzio dei medievisti avrebbe dovuto far riflettere i lullisti secolari, dal momento che la tesi di Ruiz Simon era terrificantemente azzardata: pretendeva di dimostrare nientemeno che, alla fine del secolo XIV, Lullo aveva presentato un'epistemologia innovativa che superava completamente le grandi mancanze – secondo Lola Badia, rispondeva a «tutte» le questioni; secondo Lluís Cabré, colmava «tutti» i deficit – della logica aristotelica e, cosa più importante di tutte, lo aveva fatto utilizzando lo stesso sistema di Aristotele.³⁸ Nel secolo XIV nessun logico scolastico si accorse del valore di quella inimmaginabile proposta lulliana (almeno, non ci risulta); nel secolo XX nessuno storico della logica medievale ne aveva riconosciuto l'importanza (almeno, non l'ho potuto leggere in nessuno studio sull'argomento). La scoperta di Ruiz Simon era, dunque, sensazionale.

La critica che di seguito farò alla tesi di Ruiz Simon si basa sul mio pregiudizio euristico secondo cui è inammissibile che una tesi apparentemente rivoluzionaria si fondi su presupposti inverosimili. Non pretendo di dimostrare nulla (l'*onus probandi* incombe su chi formula la tesi), voglio solamente far vedere perché considero inverosimili i fondamenti della tesi. Mi limiterò, quindi, a indicare quattro presupposti irragionevoli che Ruiz Simon utilizza a sostegno della propria tesi. Sono i seguenti:

- 1) il presupposto tacito che Lullo conobbe a fondo la *logica nova* aristotelica;
- 2) l'ammissione non provata che alla fine del secolo XIV si ebbe un ampio dibattito *de fundamento scientiarum* e *de arte inveniendi* nel quale Lullo sarebbe intervenuto con una proposta convincente;
- 3) l'accettazione del fatto che in questo supposto dibattito l'epistemologia lulliana fosse capace di rimpiazzare la teoria aristotelica della scienza;
- 4) l'interpretazione del prologo all'*Ars generalis ultima* come se Lullo vi giustificasse la propria Arte come una proposta epistemologica strettamente filosofica.

3.1. Lullo e la *logica nova* aristotelica

Gli studiosi sembrano essere d'accordo che bisogna andare molto cauti quando si tratta di precisare le fonti del pensiero di Lullo, specialmente se l'attribuzione di influenze ricevute si fa mediante una supposizione tacita. Ci mancano i dati e non possiamo costruire castelli in aria. Tuttavia, Ruiz Simon non è stato affatto cauto in questo aspetto. Se avesse letto un lavoro di Charles Lohr sulla teoria della dimostra-

³⁷ Non mi pare impossibile che più di un medievista sornione abbia potuto tacciare il saggio di romanzo storico filosoficamente mal scritto, perché, come dicevano gli scolastici: *Quod nimis probat, nihil probat*.

³⁸ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., pp. 12-13: «L'artefatto epistemologico lulliano è fatto, soprattutto, con gli stessi pezzi (concetti, considerazioni, corollari) della teoria della scienza aristotelico-scolastica e senza conoscere quale fosse la morfologia e la funzione di questi pezzi è impossibile capire l'operazione di riciclaggio a cui li sottopone il Dottore Illuminato»; *Ibid.*, p. 273 nota 336, dove si parla della «centralità che la teoria aristotelica della dimostrazione ha nell'opera di Lullo».

zione in Raimondo Lullo, avrebbe conosciuto un'opinione che gli sarebbe stata molto istruttiva al momento di orientare ragionevolmente la sua ricerca sull'epistemologia lulliana. Secondo Lohr, «Lullo, sebbene conoscesse e utilizzasse le *Summulae logicales* di Pietro Ispano, non mostrò molto interesse per i nuovi trattati che i latini avevano aggiunto al corpus aristotelico». ³⁹

Sembra, quindi (quantomeno, si direbbe che è l'ipotesi più verosimile), che l'Arte provenisse da due grandi fonti: da un lato, la logica di Al-Ghazali e le antologie che trasmettevano dottrine arabe comuni, ⁴⁰ e, dall'altro, la *logica vetus* conosciuta soprattutto attraverso le *Summulae logicales* di Pietro Ispano e qualche altro trattato scolastico in voga. ⁴¹ Una volta strutturata, l'Arte potrebbe avere ricevuto influssi tangenziali da testi sorti attorno alla diffusione della *logica nova*, ⁴² però Lullo, convinto di possedere già un sistema abbastanza solido di pensiero, non avrebbe partecipato al complesso lavoro di ricezione dei nuovi trattati aristotelici che precisamente mettevano in discussione il suo sistema: *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Libri topicorum*, *Libri elenchorum*. Difficilmente, quindi, Lullo sarebbe potuto intervenire con competenza in alcun dibattito che presupponesse la conoscenza a fondo di testi aristotelici dei quali egli aveva solo un'informazione superficiale. ⁴³

Se ammettiamo questa impostazione, la prima cosa che avrebbe dovuto fare Ruiz Simon sarebbe stata dimostrare che Lullo aveva familiarità con i trattati della *logica nova*, perché li aveva letti e studiati. Ruiz Simon doveva farlo, giacché sembra

³⁹ CH. LOHR, *Ramon Llull's Theory of Scientific Demonstration*, in K. JACOBI (Hrsg.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Brill, Leiden 1993, p. 729: «Sebbene Lullo sicuramente conoscesse e usasse le 'Summulae logicales' di Pietro Ispano, mostrava poco interesse rispetto ai nuovi trattati che i Latini avevano aggiunto ad Aristotele». Non bisogna dimenticare che Lohr è un esperto della diffusione dell'aristolismo nell'Occidente latino.

⁴⁰ H. VERWEYEN, *Philosophie und Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, p. 213: «Sembra che la precisa apertura del pensiero filosofico dell'*Ars* di Lullo dipenda anche in buona parte dal progresso nello studio della dottrina islamica del suo tempo».

⁴¹ Nel secolo XIII i testi più diffusi erano: WILLIAM OF SHERWOOD, *Introducciones in logicam*, ed. latino-tedesco di C. KANN, Meiner, Hamburg 1995; LAMBERTO D'AUXERRE, *Logica (Summa Lamberti)*, a cura di F. Alessio, La Nuova Italia, Milano 1971; ROGER BACON, *Summulae dialectices*, a cura di A. de Libera, in AHDLMMA 53 (1987), pp. 139-289 e AHDLMMA 54 (1988), pp. 171-278.

⁴² Per esempio, nella redazione della sua *Logica nova* – “nuova” perché era basata sull'Arte, non perché incorporasse i trattati della *logica nova* aristotelica – Lullo poteva aver preso elementi da riassunti scolastici; cfr. A. FIDORA - G. WYLLIE, *Ramon Llull i el tractat 'De fallaciis' del pseudo-Tomàs d'Aquino*, in «Enrahonar» 42 (2009), pp. 11-19.

⁴³ Secondo Jocelyn N. Hillgarth, la formazione iniziale di Lullo fu molto limitata nella filosofia scolastica; cfr. J. N. HILLGARTH, *The Attitudes of Ramon Llull and of Alfonso X of Castile to Islam*, in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid 1979, vol. 2, p. 827: «La conoscenza di Lullo del pensiero scolastico contemporaneo era rudimentale rispetto alle basi complete che possedeva della logica, filosofia e religione islamiche». Tuttavia, possiamo supporre che, in seguito ai suoi soggiorni a Montpellier e Parigi, Lullo si sforzasse di porre rimedio a questa mancanza iniziale. Ruiz Simon avrebbe dovuto precisare per quanto possibile la portata di questo sforzo. Ma non si può dare per certo che, da sempre, Lullo avesse familiarità con la logica aristotelica che i suoi contemporanei dominavano.

più probabile che Lullo non li studiò e non li conosceva a fondo. Ebbene, niente di tutto questo.⁴⁴ Senza nemmeno porsi il problema, Ruiz Simon parte tacitamente dal presupposto che Lullo non solo conosceva a fondo i trattati della *logica nova*, ma conosceva bene anche ciò che dibattevano i *magistri artium* e i teologi scolastici del suo tempo.⁴⁵

Senza una base storica affidabile che dimostri che Lullo aveva studiato approfonditamente e conosceva perfettamente le possibilità e i difetti della teoria aristotelica della dimostrazione scientifica, diviene illusoria la tesi di Ruiz Simon che converte l'Arte in un testo epistemologico che risolve i problemi che dibattevano i *magistri artium* occupati nell'interpretazione e l'assimilazione dei testi della *logica nova*. I dati di cui oggi disponiamo – cambiamenti continui nella formulazione dell'Arte e frequenti lamentele dell'incomprensione e avversione dei contemporanei scolastici – piuttosto fanno supporre il contrario di ciò che s'immagina Ruiz Simon: il problema che aveva Lullo non era come «imporsi» al carattere difettoso della logica aristotelica del suo tempo, bensì come «opporsi» all'impatto delle esigenze logiche dei suoi contemporanei, adeguandovi la sua Arte, senza depotenziarla.⁴⁶

3.2. I supposti dibattiti *de fundamento scientiarum* e *de arte inveniendi*

Non credo affatto che a partire dalla semplice esposizione delle difficoltà teoriche con cui si scontra una *scientia universalis* aristotelica – minuziosamente segnalate da Pierre Aubenque, uno specialista della filosofia di Aristotele che però, bisogna ricordarlo, non è uno studioso dell'aristotelismo medievale⁴⁷ – si possa dare per scontato che la questione *de unitate scientiarum* o *de fundamento scientiarum* fosse

⁴⁴ Ruiz Simon non dimostra con dati storici che Lullo studiò e conobbe a fondo la *logica nova*, né apporta alcuna dimostrazione rigorosa che obblighi ad ammettere che l'Arte è incomprensibile se il suo autore non fosse stato un buon conoscitore della *logica nova*. Bisogna tenere presente che è del tutto possibile interpretare l'Arte a partire dalle dottrine logiche che compaiono nell'opera di Pietro Hispano, il quale certamente non conobbe la *logica nova*; cfr. L. M. DE RIJK, *Introduction a PETER OF SPAIN, Tractatus called afterwards Summule logicales*, Van Gorcum, Assen 1972, p. XCII. Ciò nonostante, Ruiz Simon, senza fornire alcuna prova, dà per scontato che Lullo conobbe la *logica nova* perché questo assunto è necessario alla tesi che egli sostiene: Lullo superò le anomalie che individuava nella scienza del suo tempo.

⁴⁵ La recensione di LL. CABRÉ in «Studia Lulliana» 40 (2000), cit., p. 190, lo accetta come presupposto necessario: «L'ipotesi di Ruiz Simon propone un Lullo [...] creatore di un sistema epistemologico che pretendeva di colmare tutti i deficit della teoria della scienza allora vigente (cosa che implica, è chiaro, che l'aveva studiata prima e, probabilmente, continuava ad assimilarla mentre raffinava l'Arte)».

⁴⁶ J. GAYÀ, *Introducció a RAMON LLULL, Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, Proa, Barcelona 2002, p. 46: «Il punto più debole del sistema lulliano era quello di adeguare alle esigenze della logica contemporanea il proprio sistema dimostrativo, senza rinunciare alle sue tesi di base».

⁴⁷ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Parigi 1994; cfr. J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., p. 13.

un tema centrale nei dibattiti dei logici medievali. Certamente, nella seconda metà del secolo XIII, la ricezione degli *Analytica posteriora* stimolò la discussione sulla natura degli argomenti dimostrativi e, di conseguenza, sul carattere della scienza in generale, però ciò non esime Ruiz Simon dall'apportare prove che dimostrino che «nel contesto dell'*ordo scientiarum* scolastico» si produsse un qualche dibattito *de fundamento scientiarum* che diede luogo a una decisiva «proposta epistemologica lulliana» unificatrice di tutte le scienze.⁴⁸ Oltre a citare la problematica inerente alla *subalternatio* tomista, Ruiz Simon fa riferimento ad altri testi contemporanei sulla questione che però, non avendo alcuna relazione tra loro, non permettono di ipotizzare alcun dibattito generale sul tema. D'altro canto, dal momento che non è affatto chiaro se Lullo li conoscesse, diventa difficile dire in che misura vi si sia confrontato.⁴⁹ Tutto considerato, faccio fatica ad accettare che Lullo potesse presentare l'Arte ai suoi contemporanei come una teoria che avesse «risolto il problema – irrisolto in Aristotele – della fondazione delle scienze particolari».⁵⁰

Per quanto ne sappiamo, gli scolastici del secolo XIII discutevano sullo statuto scientifico della teologia, ma non cercavano alcuna *mathesis universalis*, alcuna *scientia scientiarum*. Con l'orientamento religioso della propria Arte Lullo poteva cercare questa scienza universale, e Ruiz Simon con la sua ideologia secolare può approvare questa ricerca, però ciò che non si può fare è affermare che il risultato della ricerca lulliana fosse una risposta ai dibattiti dell'epoca.⁵¹ La cosa più sensata è supporre che i logici del XIII secolo non credettero mai che l'Arte risolvesse i problemi con i quali essi si confrontavano.

I testi *de divisione scientiarum* redatti dai logici contemporanei di Lullo, malgrado ciò che suggerisce il titolo, non trattavano affatto *de unitate scientiarum*. L'unificazione sistematica della scienza divisa in una pluralità di discipline non era affatto un problema ampiamente dibattuto. I trattati intitolati *de divisione scientiarum* erano semplici introduzioni allo studio delle *artes*.⁵² A ben guardare, la mancanza di

⁴⁸ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., pp. 69-85.

⁴⁹ ROBERTO GROSSATESTA, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, a cura di P. Rossi, Olschki, Firenze 1981; ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, a cura di A. G. Judy, British Academy - Pontifical Institute of Medieval Studies, Londra-Toronto 1976; JOHANNIS DACI, *Divisio scientiae*, a cura di A. Otto, Societas Linguae & Litterarum Danicarum, Copenhagen 1955; ULRICH VON STRASSBURG, *De summo bono*, a cura di B. Mojsisch, Meiner, Hamburg 1989. Ruiz Simon non cita ARNOLFO DI PROVENZA, *Divisio scientiarum* e i tre trattati anonimi editi in C. Lafleur (éd.) *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Institut d'études médiévales - Vrin, Montreal-Parigi 1988, pp. 297-347.

⁵⁰ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., p. 421.

⁵¹ I problemi scottanti e le questioni dibattute all'epoca erano del tutto alieni agli interessi intellettuali di Lullo; cfr. S. P. BROWN - TH. DEWENDER - TH. KOBUSCH (Eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009.

⁵² Secondo A. OTTO, *Introduction* a GIOVANNI DI DACIA, *Divisio scientiae*, cit., pp. XII-XIII, alla metà del XIII secolo, a seguito dell'influenza del nuovo aristotelismo, la *divisio scientiae* o *divisio philosophiae* era semplicemente «una forma abbreviata, come una premessa metodologica all'esegesi dei testi». C. LAFLEUR, *Étapes et modes d'un enseignement philosophique au XIII^e siècle: introduire, commenter, examiner*, in «Laval théologique et philosophique» 60 (2004), pp. 405-407 : «La prima lezione

una teoria che unificasse tutte le scienze non era qualcosa che preoccupasse granché i medievali aristotelici (come non infastidisce più di tanto neanche oggi),⁵³ perché questa mancanza offriva pure i suoi vantaggi: dava autonomia a ciascuna scienza particolare e concedeva la libertà di cercare una nuova ontologia che fosse formale e universale.

Per quanto riguarda una nuova *ars inventiva* strettamente dimostrativa, Ruiz Simon non rende giustizia nemmeno ai dati storici. Presuppone che Raimondo Lullo, da solo, avrebbe fatto fronte a un'antica *ars inveniendi* puramente congetturale, perché solo «offriva una lista di luoghi dove trovare abbondanti argomenti da concludere per mezzo di sillogismi dialettici».⁵⁴ La realtà sembra essere stata un poco più complessa. Ruiz Simon lo ignora e sembra supporre che alla svolta del secolo XIV l'*ars inveniendi* medievale consistesse esclusivamente nel costruire sillogismi ipotetici, di scarso valore gnoseologico, a partire da semplici liste di luoghi comuni. Tuttavia abbiamo ragione di credere che la comprensione che i medievali avevano di ciò che è *probabile* fosse molto più sfaccettata.⁵⁵

Gli storici della logica medievale ci dicono che i *Topica* tradotti da Boezio, oltre ad aver dato luogo a una *ars inveniendi* ben fondata sulla retorica, avevano smesso di essere semplici «luoghi comuni» per rendere probabili i discorsi e, a partire dal trattamento che ne aveva fatto Pietro Hispano, a poco a poco si erano convertiti in strumenti logici che confermavano e avvaloravano allo stesso tempo le argomentazioni.⁵⁶ Accanto all'*ars inventiva* lulliana, quindi, si era prodotto nella logica scola-

seguita dal giovane universitario prendeva normalmente la forma di una 'suddivisione delle scienze'; ID., *Quatre introductions*, cit., p. 145: La «motivazione pratica di preparare agli esami ha per appendice teorica il bisogno di classificare i nuovi saperi —principalmente Aristotele. [...] Questo bisogno di classificazione potrebbe tranquillamente trovarsi all'origine di alcune *divisiones scientiarum*».

⁵³ C. ULISES MOULINES, *The unity of science and the unity of formal science*, in S. RAHMAN - J. SYMONS - D. M. GABBAY - J. P. VAN BENDEGEM (Eds.), *Logic, Epistemology and the Unity of Science*, Kluwer, Dordrecht 2004, p. 159: «A un certo momento essi [gli scienziati riduzionisti] sembrano essere sul punto di conseguire l'utopia del 'una teoria - un mondo'. Ma, poi, ancora una volta sulla scena appare qualche guastafeste con altre teorie che rappresentano bene altri tipi di esperienze e decisamente non riducibili alla pretesa unica grande teoria».

⁵⁴ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., p. 186.

⁵⁵ G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Liguori, Napoli 1984, p. 326: «Il 'probabile' non è l'ignoto, né l'erroneo o l'immaginario: è il vero che può o deve ancora essere 'provato', sottoposto alla verifica della disciplina che distingue il vero dal falso, cioè della dialettica, *fons scientiae*. Ma quando *probabilis* diventa la *scientia* stessa, allora la dialettica trova in questa probabilità senza limite i termini non valicabili della sua indagine, l'ambito che l'accoglie; ed arresta allora la sua tensione dimostrativa nello svelarsi di un risultato trascendente che è nei suoi confronti esauriente e conclusivo. Con il ritorno in occidente del *corpus aristotelicum* nella sua integrità e la comprensione adeguata dei principi epistemologici che vi sono proposti, gli scolastici del XIII secolo realizzeranno compiutamente l'acquisizione della verità di fede come principio preliminarmente noto di ogni conoscenza scientifica in teologia, e della teologia come principio di tutte le altre scienze».

⁵⁶ BOETIUS, *De Topicis differentiis*, trad. e ed. di E. Stump, Cornell University Press, Ithaca-Londra 1978, pp. 215-236: *Peter of Spain on the Topics*; E. STUMP, *Dialectic*, in D. L. WAGNER (ed.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Indiana University Press, Bloomington 1986, p. 140: «Con

stica un lento processo di armonizzazione della teoria della deduzione necessaria degli *Analytica posteriora* con la teoria dell'argomentazione probabile dei *Topica*. Si trattava di un'operazione laboriosa di logica modale che non era affatto facile perché obbligava a rendere flessibile e ampliare la nozione di conseguenza logica, una regolamentazione che in tutti i sistemi logici si caratterizza per la sua rigidità.

Di conseguenza, si deve supporre che i *magistri artium* contemporanei di Lullo, che avevano lavorato o ancora lavoravano pazientemente per ampliare le regole *de consequentiis*, quelle che stabilivano quali deduzioni erano valide e quali non lo erano,⁵⁷ difficilmente potevano accettare una soluzione tanto semplice come quella di una *ars inveniendi* basata sulla combinatoria dell'*Ars* lulliana, sorta al margine dell'esegesi laboriosa ed esigente dei testi aristotelici.⁵⁸

Ruiz Simon, che ignora i lavori degli storici della logica su questo processo, semplifica indebitamente le cose quando contrappone una *ars inventiva* lulliana, universale e necessaria, a una *ars inveniendi* dei logici scolastici incapace di arrivare ad alcun risultato concludente perché rimaneva fissata esclusivamente sui *Topica* di Aristotele. Contrariamente a quanto ipotizza Ruiz Simon, anche gli scolastici cercavano un'*ars inventiva* che fosse concludente.⁵⁹

Ossessionato a difendere la pretesa superiorità della logica dell'Arte sulla logica aristotelica, Ruiz Simon non tiene in conto a sufficienza la ricchezza di sfumature con cui i logici medievali dibattevano i problemi che li preoccupavano, che non sono affatto i problemi che egli attribuisce loro. Secondo i testi che ci sono pervenuti, i medievali non discutevano *de unitate scientiae* né *de arte inventiva*, bensì: 1) delle espressioni costanti (*De syncategorematis*); 2) dell'analisi e predicazione dei termini e del loro riferimento, questioni conosciute come *De proprietatibus terminorum* (*De suppositionibus*, *De copulatione*, *De relativis*, *De ampliatione*, *De restrictione*,

la trattazione che ne fa Pietro Hispano, i *Topica* hanno virtualmente completato la loro lenta metamorfosi da strumenti per la scoperta di argomenti a strumenti per la conferma e la valutazione degli argomenti». N. J. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, Philosophia Verlag, München-Wien 1984, p. 269-270, lo mette in discussione. Tuttavia Ruiz Simon sarebbe dovuto partire dal fatto che gli storici della logica medievale discutono sull'*inventio* degli scolastici.

⁵⁷ Ruiz Simon non tiene conto di J. PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 77-87 [J. PINBORG, *Logica e semantica nel Medioevo*, Boringhieri, Torino 1984, pp. 81-91], dove si studia la nuova relazione tra logica e scienza causata dalla ricezione di Aristotele, si parla delle conseguenze raggiungibili da procedimenti non sillogistici e si cita esplicitamente Lullo (p. 87) [p. 91 nell'ed. it.]. Cfr. L. POZZI, *Le consequentiae nella logica medievale*, Liviana, Padova 1978, una concisa *mise au point* che avrebbe obbligato Ruiz Simon a procedere con più cautela al momento di presentare gli ipotetici apporti logici di Lullo.

⁵⁸ E. STUMP, *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Cornell University Press, Ithaca-Londra 1989, pp. 161-162: «The acceptance of topical inferences as necessary»; dove si afferma (p. 161) che possiamo parlare di «accresciuta ammissione dell'istanza che le inferenze dei *Topica* fossero necessarie e non semplicemente credibili (*probabile*)».

⁵⁹ O. BIRD, *The formalizing of the Topics in mediaeval logic*, in «Notre Dame Journal of Formal Logic» 1 (1960), pp. 138-149; ID., *The tradition of the logical Topics: Aristotle to Ockham*, in «Journal of the History of Ideas» 23 (1962), pp. 307-323, pose la questione a partire dai suggerimenti di Carl Prantl e Józef M. Bocheński.

De appellatione); 3) delle questioni particolarmente difficili (*De insolubilibus*, *De impossibilibus*); 4) delle diverse maniere di procedere nella dimostrazione (*De obligationibus*); 5) dell'inferenza valida (*De consequentiis*) o non valida (*De sophismatibus* o *De fallaciis*); 6) di questioni di logica modale (*De necessario*, *De contingenti*, *De possibili*).⁶⁰

Su tutte queste questioni, trattate dai *magistri artium* con una estrema precisione tecnica e uno stretto rigore terminologico, Raimondo Lullo, che utilizzava un vocabolario del tutto peculiare (pieno di idioletismi, meno preciso e più immaginativo), aveva ben poche cose da dire perché partiva da impostazioni di ordine molto diverso.⁶¹ L'importanza strettamente logica del pensiero di Lullo sembra relativa o, in ogni caso, minore di quella che gli attribuiscono i lullisti secolari.⁶² Tutto sommato, considero una possibilità alquanto remota che si sia potuto mai incentrare alcun ampio dibattito epistemologico *de fundamento scientiarum* o di *arte inveniendi*, tra l'epistemologia dell'Arte lulliana e l'epistemologia dei *magistri artium* del suo tempo, come dà per certo Ruiz Simon.

D'altro canto, non mi sembra affatto uno sproposito pensare che l'Arte lulliana e la logica scolastica provengano da paradigmi incommensurabili.⁶³ Se lo potessimo chiarire e se fosse possibile provarlo con certezza, sicuramente eviteremmo più di un

⁶⁰ PH. BOEHNER, *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to c. 1400*, University of Chicago Press, Chicago 1952, pp. 6-18; L. POZZI, *Introduzione alla logica medievale*, Grafo, Brescia 1992; A. BROADIE, *Introduction to Medieval Logic*, Clarendon, Oxford 1993; D. M. GABBAY - J. WOODS (Eds.), *Handbook of the History of Logic*, North-Holland, Amsterdam-Boston 2008, vol. 2: «Medieval and Renaissance Logic». Nessuno di questi studi parla di Lullo come di una figura rilevante nella storia della logica o dell'epistemologia medievali.

⁶¹ Non sembra affatto inverosimile l'immagine per nulla idealizzata del Lullo intellettuale, presentata da F. VAN STEENBERGHEN, recensione di *ROL* 1, in «Estudios Lulianos» 13 (1969), p. 102: «[Gli scritti lulliani] riflettono [...] il suo sapere di autodidatta, una certa ingenuità primitiva nel modo di affrontare i problemi e soprattutto nel modo di costruire le 'dimostrazioni'. La sua conoscenza dei dibattiti filosofici della fine del XIII secolo e degli scritti che ne sono i testimoni (le opere di Averroè, quelle di Tommaso d'Aquino, di Sigieri di Brabante, di Bonaventura, di Egidio Romano etc.) sembrerebbe molto limitata. Egli vive in un personalissimo mondo di idee e, sulla base di una informazione limitata, costruisce confutazioni nell'ambito della propria dialettica, senza stabilire un reale dialogo con i suoi avversari».

⁶² Contrariamente a quanto pensa A. BONNER, «Studia Lulliana» 39 (1999), pp. 168-170, considero che non si dovrebbe disprezzare la critica di W. MARCISZEWSKI - R. MURAWSKI, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1995, pp. 45-49 e 62-76, alla «leggenda» (p. 47) del Lullo logico. Secondo Marciszewski (p. 74), in definitiva «i procedimenti d'inferenza tipici della 'ars magna' si basano su intuizioni metafisiche e non su regole formali» (the strings of inference typical of 'art magna' are produced by metaphysical insights and not by formal rules). Tutt'al più, l'arte conterrebbe processi di combinatoria, ma non d'inferenza logica.

⁶³ TH. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 240: «Due persone che percepiscano differentemente la stessa situazione ma nondimeno fanno uso del medesimo vocabolario nella discussione su di essa, devono usare le parole in maniera differente. Essi parlano, cioè, da quelli che ho chiamati punti di vista incommensurabili». J. N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Curial - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1998, p. 68: «Lullo vi si può comparare, in modo che risulti convincente con qualcuno dei grandi scolastici del secolo XIII».

malinteso, come quello in cui cade Ruiz Simon quando si sforza invano di dimostrare che l'Arte di Lullo risolve problemi epistemologici che i logici scolastici non avevano.

3.3. L'Arte e la fondazione delle scienze

Rimane ancora un'altra difficoltà, anch'essa ignorata da Ruiz Simon, per accettare la semplice possibilità di ciò che egli si immagina. È la seguente: sembra del tutto inverosimile che in un ipotetico dibattito *de fundamento scientiarum* o *de arte inveniendi* i mezzi intellettuali della fine del secolo XIV avessero potuto trovare ragioni sufficienti per accettare un'epistemologia deduttivamente unificatrice di tutte le scienze, alla maniera di «una scienza totalmente deduttiva e infallibile come la geometria euclidea» che è ciò che, secondo Ruiz Simon, offriva l'Arte lulliana.⁶⁴

In effetti, alla metà del secolo XII, quando gli *Elementa* di Euclide cominciarono a essere letti nella loro interezza, grazie alla traduzione che ne aveva fatto Gerardo da Cremona,⁶⁵ sorse una filosofia religiosa che, basata su un metodo assiomatico, pretendeva di unificare tutte le scienze. Le *Regulae caelestis iuris* di Alano di Lilla sorgevano da questa nuova inquietudine unificatrice del pensiero,⁶⁶ per quanto l'opera più rappresentativa della nuova tendenza fu l'*Ars fidei catholicae* di Nicola d'Amiens. Inspiegabilmente, Ruiz Simon ignora l'esistenza di questa teologia filosofica assiomatica anteriore a Lullo.

Questa filosofia religiosa di taglio assiomatico, essendo interessata alla dimostrazione, più che all'esegesi delle autorità, non rimase chiusa nella sua autosufficienza e, quando cominciò a diffondersi la *logica nova*, predispose i suoi seguaci ad accettarla senza nemmeno esserselo proposto. Ebbene, la nuova logica aristotelica, non appena fu assimilata, rese evidente che l'unificazione di tutte le scienze non era possibile. L'unificazione assiomatica era stata possibile solo perché si accettava che la ragione umana poteva accedere naturalmente all'essere divino e, conoscendolo, poteva dedurre tutta la realtà. Al contrario, la ricezione della teoria della dimostrazione aristotelica impediva che l'uomo si arrogasse questa capacità. Per i nuovi seguaci di Aristotele, non era possibile, dunque, dedurre la natura dell'essere divino a partire dalla struttura delle cose create, cioè partendo dagli elementi di cui si compongono le cose create e considerando le cause che le regolano. Di conseguenza, non

⁶⁴ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., p. 78.

⁶⁵ E. GRANT (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1974, p. 36.

⁶⁶ ALANUS DE INSULIS, *Regulae caelestis iuris*, a cura di N. Häring, AHDLMA 48 (1981), pp. 97-226 [ALANO DI LILLA, *Le regole del diritto celeste*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002]. Cfr. M.-D. CHENU, *Un essai de méthode théologique au XII^e siècle*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 24 (1935), pp. 258-267; EAD., *Une théologie axiomatique au XII^e siècle: Alain de Lille*, in «Citeaux en de Nederlanden» 9 (1958), pp. 137-142.

era possibile neanche trovare *rationes necessariae* che dimostrassero la ragionevolezza degli articoli della fede.⁶⁷

Però, in compenso, la perdita dell'unificazione assiomatica del sapere dava la possibilità alle scienze di acquisire autonomia, e alla teologia, nel rendersi autonoma, di prendere coscienza del proprio peculiare statuto scientifico. Tommaso d'Aquino, facendo della teologia una scienza subalterna, e Giovanni Duns Scoto, facendone una scienza pratica, accettarono, ciascuno a suo modo, la teoria aristotelica della scienza. Invece, Lullo, per nulla ricettivo nei confronti della *logica nova*, rimase fedele a una epistemologia della scienza molto prossima all'antico assiomatismo che gli scolastici del secolo XIII avevano abbandonato.

Di conseguenza,

1) se la teoria *A* (la concezione assiomatica della scienza) era stata rimpiazzata da

2) la teoria *B* (l'epistemologia degli *Analytica posteriora*) che mostrava alcune prestazioni logiche superiori nel suo insieme,

risulta del tutto inverosimile che

3) la teoria *B* potesse essere a sua volta facilmente rimpiazzata da

4) la teoria *A'* (l'*Ars lulliana*) se questa non era altro che una nuova forma della teoria *A*, senza alcun cambiamento sostanziale.

Riassumendo, per un logico della fine del secolo XIV, gli *Analytica posteriora* presentavano alcuni vantaggi noetici ai quali non poteva rinunciare facilmente. Il vantaggio più importante consisteva nel fatto che la logica aristotelica permetteva di ragionare e dimostrare senza dover ricorrere a nessuna metafisica marcata da una religiosità neoplatonica, come era stata quella di Nicola d'Amiens e come era quella di Raimondo Lullo. Questa scoperta di una dimensione ontologica neutra, previa a tutto, spiega l'apparizione e la diffusione della *scientia transcendens* scotista, un'ontologia formale che unirà il pensiero medievale con la filosofia moderna.⁶⁸

3.4. Il prologo dell'*Ars generalis ultima*

⁶⁷ M. DREYER, *Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae. Ein Beispielwerk axiomatischer Methode*, Aschendorff, Münster 1993, p. 39: «Nel trattare il problema della portata della conoscenza umana e il grado di conoscibilità di Dio e del suo agire non si rivelerà più valida nel corso del XIII secolo nessuna delle due ipotesi più importanti della concezione alanica e dell'approccio rappresentato da Nicola. Né si lascia comprendere come tale l'agire di Dio, il quale si compie nel senso di leggi eterne e immutabili [...] né la conoscenza umana è tale da essere in grado di conoscere o derivare tutti i contenuti della fede dalle cose create».

⁶⁸ L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seienheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990.

Certamente, partendo dall'interpretazione isolata del prologo dell'*Ars generalis ultima*, come fa Ruiz Simon,⁶⁹ si può supporre che in quel momento Lullo credesse che la sua Arte, senza fare alcun riferimento alla teologia, poteva unificare tutte le scienze. Ebbene, secondo il mio parere, ciò non permette affatto di concludere che da sempre l'Arte fosse stata pensata affinché superasse «le anomalie che Lullo individuava nella scienza scolastica del suo tempo». Con ogni probabilità, Lullo attribuì progressivamente alla sua Arte una dimensione epistemologica, ma ciò non vuol dire che fosse primordialmente epistemologica.

Credo, perciò, che tacere che l'*Ars generalis ultima* nel suo insieme sia un'opera tanto teologica quanto lo è qualsiasi altra opera lulliana, e rimarcare, invece, che nel prologo dell'opera Lullo «giustifica la necessità della sua Arte con ragioni strettamente epistemologiche», risponde a una interpretazione ambigua, che probabilmente si spiega con l'ideologia secolare dell'interprete che la propone. L'*Ars generalis ultima* costituisce la formulazione definitiva del sistema lulliano, e mi viene difficile accettare che nel prologo Lullo presenti la sua Arte «muoventesi in un territorio chiaramente definito da alcuni concetti chiave della teoria della scienza di Aristotele che la scolastica aveva fatto propri».

Volendo situare l'Arte lulliana «muoventesi» liberamente nell'ambito aristotelico, mi sembra una decisione difficile da giustificare. Certamente, nel prologo dell'*Ars generalis ultima* Lullo dichiara di avere elaborato una *scientia universalis* capace di fondare tutte le discipline. Tuttavia, la finalità di questa scienza non è sostituire l'epistemologia aristotelica, bensì stabilire una teologia naturale che permetta di accedere al vero Dio, attraverso cammini per nulla aristotelici – cioè, mediante la contemplazione dei «nomi di Dio», che nell'Arte sono chiamati *principia o dignitates*.⁷⁰

Senza mettere in relazione il prologo dell'*Ars generalis ultima* con altre dichiarazioni di Lullo a proposito del proprio sistema, le affermazioni di Ruiz Simon, corrette in senso letterale, possono far credere al lettore che nell'*Ars generalis ultima* Lullo, finalmente, si è liberato della zavorra religiosa che intorbidiva la sua finalità originaria, strettamente epistemologica: «Non vi si trova, a differenza di altre opere lulliane, alcun riferimento né all'utilità dell'Arte per la conversione degli infedeli, né al presunto dono di questa da parte di Dio e nemmeno al problema epistemologico della necessità di concordare per mezzo di principi comuni la filosofia e la teologia cristiana [...] Lullo parla della necessità dell'Arte in relazione alla fondazione delle scienze particolari e lo fa [...] in termini che, dalla prospettiva dello storico della filosofia, rimandano chiaramente ad Aristotele».⁷¹

⁶⁹ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., pp. 416-422.

⁷⁰ CH. LOHR, *Ramon Llull: 'Logica nova'*, in K. FLASCH (Hrsg.), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 1998, p. 337 «Dietro la scienza generale che Lullo definì per le specifiche discipline scientifiche del XIII secolo sta tuttavia la visione fondamentale di una teologia naturale, che intende accostarsi al vero Dio attraverso un metodo di contemplazione del nome divino. Lullo chiama questi concetti 'dignitates' o 'principia'».

⁷¹ J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Llull...*, cit., p. 419.

Credo che questa interpretazione del prologo compendi l'ideologia del lullismo secolare: se Lullo ha qualche validità, dobbiamo trovarla in un'opera non gravata dal cristianesimo. Quest'opera sarebbe l'*Ars generalis ultima*, perché analizzandone il prologo è possibile dimostrare che Lullo, accanto agli aneliti apologetici e ai saggi teologici, la scrisse con una finalità strettamente epistemologica. In definitiva l'obiettivo di Lullo era risolvere il problema dell'unificazione delle scienze impiegando concetti esclusivamente aristotelici.

È chiaro che, in linea di principio, una lettura rigorosamente secolare dell'*Ars generalis ultima* non è impossibile (i saggi ne dimostreranno la praticabilità), però allo stato attuale i risultati raggiunti da Ruiz Simon appaiono del tutto deludenti. Comunque sia, ciò che non sembra tanto legittimo è che Ruiz Simon possa presentarsi senza arrossire come l'autore di uno «studio recente su Lullo [che] individua quale potrebbe essere il posto» che spetta a Lullo «nel canone della storia della filosofia». ⁷²

4. L'Arte come metodologia di teologia filosofica

Se dobbiamo essere d'accordo con i lullisti secolari che è necessario rivendicare la posizione che spetta a Lullo nella storia del pensiero (una posizione che non sia, è chiaro, quella di padre della letteratura catalana, quella di fondatore del pensiero nazionale catalano o quella del mistico cristiano che amalgama il sufismo e la cabala), credo che questa posizione non si trovi affatto dove la cercano i lullisti secolari. Se Lullo fosse stato un logico, creatore di un sistema di argomentazione rivale e superiore al sistema logico di Aristotele, perché non ne tengono conto gli storici della logica medievale? Se Lullo fosse stato un epistemologo capace di creare una teoria della scienza che sostituiva in modo soddisfacente l'aristotelismo scolastico, perché non lo vedono così gli storici della scienza medievale? ⁷³

I lullisti secolari devono decidersi per una di queste due proposizioni alternative:

1) gli storici della logica medievale si sbagliano – come si sono sbagliati i contemporanei di Lullo – quando non concedono a Lullo l'importanza logica ed epistemologica che i lullisti secolari credono di aver dimostrato che merita;

2) i lullisti secolari si sbagliano quando danno alla logica e all'epistemologia di Lullo un'importanza che i suoi contemporanei non riconobbero e che i medievisti sono restii ad ammettere.

Con tutte le sfumature necessarie, la mia opinione attuale – un paio d'anni fa non pensavo la stessa cosa – è che si debba propendere per la seconda proposizione

⁷² J. M. RUIZ SIMON, *Seixanta anys després. Els estudis sobre Ramon Llull*, in T. e J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, cit., vol. 1, p. 26, nota 39.

⁷³ Ruiz Simon non cita alcun articolo di J. E. MURDOCH - S. KNUTILA - S. EBESSEN *et alii* (Eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Yliopistopaino, Helsinki 1990, 3 vols.

alternativa: i lullisti secolari si sbagliano. Lullo non fu affatto un logico «professionista», cioè qualcuno che, avendo seguito da giovane i corsi ordinari di logica, aveva appreso le tecniche tradizionali tra i logici e le dominava. Lullo non commentò mai i trattati aristotelici con il rigore con cui lo facevano i *magistri artium*, e molto probabilmente aveva una conoscenza superficiale dei trattati aristotelici inclusi nella *logica nova*. Lullo non partiva dalle impostazioni dei *magistri artium*, attivi nelle università, né usava con rigore la loro terminologia. Lullo, malgrado i titoli di alcune delle sue opere, non ci ha lasciato nessun trattato logico in senso stretto. Solo nel senso in cui diciamo che gli atomisti greci furono i precursori della fisica atomica, possiamo dire che Lullo è stato un logico precursore della moderna informatica.⁷⁴ Dal punto di vista matematico, il contributo del lullismo alla combinatoria è trascurabile.⁷⁵ A differenza dei primi scolastici di Oxford⁷⁶ e dei filosofi arabi di epoca classica, Lullo lavorò isolatamente da autodidatta, senza avere ricevuto alcuna formazione rigorosa né in logica né in matematica.⁷⁷

Sicuramente, il posto che spetta a Lullo nella storia del pensiero non si trova nella logica o nell'epistemologia, bensì nella teologia filosofica, cioè nello sforzo razionale di rendere conto (*apologia*) della fede di cui vive il credente.⁷⁸ Questa attività intellettuale, a metà strada tra sacro e profano, la religiosità e la mondanità, la fede e la ragione, la teologia e la filosofia, gode da anni di una certa rinascita. Vi hanno contribuito diversi fattori. In primo luogo, la critica a cui gli stessi filosofi analitici hanno sottoposto le proprie asserzioni sulla mancanza di senso del linguaggio reli-

⁷⁴ Leggo con molta prevenzione l'articolo di E. COLOMER, *De Ramon Llull a la moderna informàtica*, in *El pensament als Països Catalans durant l'edat mitjana i el Renaixement*, IEC - PAM, Barcelona 1997. Lullo può avere avuto intuizioni «tecniche» che possiamo considerare suggestive, ma difficilmente possiamo affermare che abbia dato qualche apporto importante nel campo delle scienze della computazione; cfr. M. A. GESQUIÈRE, *Raymond Lulle et la technique*, in P. CHABOT - G. HOTTOIS (éd.), *Les philosophes et la technique*, Vrin, Parigi 2003, pp. 49-69.

⁷⁵ E. KNOBLOCH, *Combinatorial Probability*, in I. GRATTAN-GUINNESS (ed.), *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*, Routledge, Londra-New York 1994, vol. 2, p. 1287: «Raimondo Lullo pensava [...] che la conoscenza fosse incrementata dall'esplorazione di combinazioni binarie di certe categorie. Mentre personalmente contribuì poco alla teoria della combinatoria, gli aderenti al 'Lullismo' [...] pubblicarono numerosi e voluminosi libri in merito. Questi studi hanno avuto poca o nessuna influenza sulla tradizione della matematica».

⁷⁶ A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700*, Clarendon, Oxford 1953, pp. 91-127: *Mathematical Physics*; C. TRIFOGLI, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1200-1270). Motion, Infinity, Place and Time*, Brill, Leiden-Boston 2000.

⁷⁷ R. RASHED, *Combinatoire et métaphysique. Ibn Sinna, Al Tusi et Al-Halabi*, in *Les doctrines de la science de l'Antiquité à l'Âge classique*, Peeters, Louvain 1999, p. 62: «Raimondo Lullo [...] combina nozioni secondo regole meccaniche, i cui risultati si producono dopo gli accordi o le combinazioni. Ma Lullo non ha niente di improntato ai matematici, e non ha mai riconosciuto ai suoi procedimenti alcunché di matematico». In questo senso, bisogna dire che il lavoro di A. BONNER, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Brill, Leiden-Boston 2007, ha provato che nell'Arte lulliana sono presenti procedimenti discorsivi meccanici che possiamo considerare una sorta di combinazioni; però in nessun modo dobbiamo dare per scontato che abbia dimostrato che l'Arte lulliana è un sistema logico ben strutturato con una base matematica solida.

⁷⁸ 1Pe 3, 15.

gioso.⁷⁹ In secondo luogo, il prestigio raggiunto negli ultimi anni da filosofi che non avevano mai disdegnato il fatto religioso, come Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas o Hilary Putnam. In terzo luogo, la constatazione che non solo il significato di temi religiosi generali, come il linguaggio mitico, il senso della vita o l'attività simbolica, può essere analizzato filosoficamente, ma può esserlo anche il contenuto del credo cristiano. In questo senso, ci sono filosofi attuali della religione che accettano che la Trinità, l'incarnazione o la giustificazione siano suscettibili di contenere qualcosa di significativo.⁸⁰ A questo punto, bisognerebbe vedere criticamente che cosa può apportare all'acutezza analitica attuale l'ingenuità ragionativa di Lullo quando con la sua *Ars* pretende di dimostrare la ragionevolezza inerente ai misteri del cristianesimo.

Lullo fu un laico colto che, a seguito della propria conversione, iniziò un'attività apologetica che gli impose una seria preparazione intellettuale. Dato che non poté seguire i corsi regolari di arti e di teologia, si formò con molteplici letture. Ne risultò un sistema originale di teologia filosofica che andò sviluppando e semplificando allo stesso tempo: riducendo il numero di dignità, precisando i diversi tipi di combinatoria, stabilendo i diversi principi correlativi o ricorrendo a determinati punti trascendenti. L'obiettivo originario di questo sistema di teologia filosofica non era, come pretende Ruiz Simon, di «correggere il carattere deficiente della logica aristotelica», bensì di dare un senso religioso a tutta la realtà. Con questa finalità Lullo inventò una logica che non tendeva alla formalità, come faceva la logica scolastica, ma che era esplicitamente materiale o intenzionale. Il suo obiettivo non era di formalizzare i processi di argomentazione o risolvere problemi di epistemologia della scienza, ma di unire la logica e la metafisica, al fine di conseguire una «logica teologica» (*Theologik*) che rendesse ragione del contenuto della fede cristiana.⁸¹ Come ha sagacemente segnalato Mark D. Johnston, il pensiero di Lullo è sostenuto da una «logica spirituale», e il suo discorso è configurato da una «retorica evangelica».⁸² Wilhelm Risse, un grande storico della logica, lo disse in modo sentenzioso: «L'*Ars magna* di Lullo si orienta misticamente verso ciò che è soprazionale, e non logicamente verso ciò che è razionale».⁸³

⁷⁹ A. FLEW - A. MACINTYRE (Eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Macmillan, New York 1955.

⁸⁰ TH. P. FLINT - M. REA (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 6-7.

⁸¹ J. ROHLS, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2002, p. 237: «Lullo formulò una logica che non è solamente una logica formale, ma anche materiale. Ciò significa che egli concepì l'unione di logica e metafisica nel senso di una teologia filosofica».

⁸² M. D. JOHNSTON, *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Clarendon, Oxford 1987; ID., *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996.

⁸³ W. RISSE, *Die Logik der Neunzeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, vol. 1, p. 533: «L'*Ars magna* di Lullo è mistica rispetto al soprazionale, non logica rispetto a ciò che è

Probabilmente un lullista secolare radicale, seguace ammiratore di Rudolf Carnap, vorrebbe poter interpretare l'Arte lulliana come un *logischer Aufbau der Welt*, però fortunatamente le cose sono come sono e non come noi vorremmo che fossero. Gli storici ci dicono che tutto sembra indicare che l'Arte lulliana non deve essere considerata una dottrina precorritrice del neopositivismo logico, anzi deve essere inserita nella tradizione di una teologia naturale sapienziale che interpretava misticamente la natura come se fosse un libro che manifestava lo stesso Dio rivelato nella Bibbia. In questo senso, l'*intellectus fidei*, la comprensione razionale della fede, così come la intendeva Lullo, diveniva una *ars inveniendi*, un metodo per scoprire – in modo valido tanto per i fedeli cristiani, quanto per gli infedeli musulmani ed ebrei – i tratti essenziali della divinità, tratti che, secondo quanto voleva dimostrare l'Arte, corrispondevano ai dogmi fondamentali del cristianesimo.⁸⁴ Lullo si accostava al *Liber creaturarum* di Ramon Sibiuda, a ragione chiamato anche *Theologia naturalis*.⁸⁵ In questo modo, nel sistema di Lullo i concetti, lungi dal diventare variabili logiche, prendevano un significato teologico e l'Arte diveniva una «teologia del concetto» (*Begriffstheologie*).⁸⁶

Voler fare di Lullo un epistemologo equiparabile ai migliori logici medievali è sfocare le cose. Vittorio Hösle elogiò Lullo perché è stato uno dei pensatori che più ha messo in rilievo «lo spirito speculativo del cristianesimo» (*der spekulative Geist des Christentums*).⁸⁷ Se così fosse, sembrerebbe più promettente la ricerca per precisare in che cosa consiste il vigore speculativo di Lullo applicato alla comprensione filosofica del cristianesimo, piuttosto che l'intento di scoprire una pretesa perspicacia logica per risolvere questioni epistemologiche, per le quali Lullo, a meno che non si dimostri il contrario, non aveva alcuna preparazione speciale. Tutto sembra indicare che la grandezza della logica di Lullo si trova nel vigore della sua speculazione, ca-

detto ragionevole» (Lulls 'Ars Magna' ist mystisch auf das Übervernünftige, nicht logisch auf das Vernünftige ausgerichtet).

⁸⁴ W. SPARN, *Natürliche Theologie*, in *Theologische Realenzyklopädie*, de Gruyter, Berlin-New York 1994, vol. 24, pp. 86-87: «L'interpretazione sapienziale della teologia naturale fu sviluppata ulteriormente nella mistica e soprattutto nell'Umanesimo rinascimentale ispirato platonicamente. Successivamente l'interpretazione ebbe finalità teologiche, poiché equiparò il libro della natura a quello della Scrittura, ma poteva liberarsi anche della teologia della Rivelazione. Venne garantita dall'*intellectus fidei* l'unità di verità e leggibilità del libro della natura, cioè le comuni caratteristiche di Dio riconosciute da cristiani, ebrei e musulmani poterono essere sistematizzate come base per una *ars inveniendi* categoriale tale, che l'idea trinitaria di Dio doveva essere convincente persino per un non cristiano come condizione logica della ragionevole conoscenza del mondo. Di questo programma Raimondo Lullo ha realizzato la prima teologia naturale monografica, che a lungo influenzò la *Theologia naturalis seu Liber creaturarum* di Ramon Sibiuda».

⁸⁵ R. SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, trad. di J. de Puig, Edicions 62, Barcelona 1992; J. DE PUIG, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, IEC, Barcelona 1997.

⁸⁶ W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia perennis. Historische Umriss abenländlicher Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neunzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1995, pp. 129-143.

⁸⁷ V. HÖSLE, *Einführung* a RAIMUNDUS LULLUS, *Die Neue Logik*, a cura di Ch. Lohr, V. Hösle e W. Büchel, Meiner, Hamburg 1985, p. LXXXII.

pace di creare un sistema di teologia filosofica, limitato dalle sue preoccupazioni e dalle impostazioni medievali, ma internamente consistente.

Molti anni prima e da un'altra prospettiva, Alfred N. Whitehead aveva già parlato della propensione razionalizzante del cristianesimo. Whitehead puntualizzò che, a differenza del buddismo, che è una metafisica convertita in religione, il cristianesimo è una religione – cioè una maniera di vivere moralmente sotto la guida di credenze soprarazionali – che cerca una metafisica che originariamente non possiede – vale a dire, cerca una dogmatica, che non consegue mai del tutto. Per Whitehead, un elemento costante nella storia della Chiesa si trova nel tentativo ostinato di razionalizzare la religione cristiana, cioè di costruire una teologia filosofica su ciò che non è mai esclusivamente razionale: la fede del credente.⁸⁸ Da questo punto di vista, Lullo sarebbe un pensatore genuinamente cristiano.

Tendo a pensare che la ricerca lulliana dovrebbe cominciare con lo stabilire una lista di pensatori che, in un modo o nell'altro, si siano interessati al grado di ragionevolezza che possa avere il cristianesimo: Giustino il Filosofo, Clemente Alessandrino, Dionigi Areopagita, Giovanni Scoto Eriugena, Pietro Abelardo, Maestro Eckhart, Nicola Cusano, John Locke, Nicola Malebranche, Gottfried Leibniz, Immanuel Kant, Georg W. Hegel, Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Maurice Blondel, Michel Henry, Henry Duméry... Sarebbe in questa tradizione di filosofi interessati a comprendere il cristianesimo, e non nella storia della logica stretta, che si dovrebbe cercare criticamente qual è il posto che innegabilmente tocca a Lullo nella storia del pensiero. Che cosa ha detto Lullo, grazie alla sua Arte, che non ha detto nessun altro? E inoltre, che cosa ha affermato Lullo che oggi dobbiamo considerare insostenibile? In definitiva, che cosa ha suggerito Lullo che possa orientare la riflessione attuale su che cos'è il cristianesimo?

⁸⁸ A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making*, cit., p. 50 [A. N. WHITEHEAD, *Il divenire della religione*, cit., p. 34]: «Il Buddismo è il più colossale esempio nella storia di metafisica applicata. Il Cristianesimo prese la via opposta. Esso è sempre stato una religione alla ricerca di una metafisica, in contrasto con il Buddismo che è una metafisica che genera una religione».