

Raimundo Lullo, i demoni e gli averroisti

Autor(en): **Suarez-Nani, Tiziana**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **59 (2012)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760567>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Raimondo Lullo, i demoni e gli averroisti

„Tres sabios hubo en el mundo :
Adan, Salomon y Raimundo“

Considerato come uno dei pensatori laici più significativi del Medioevo latino,¹ Raimondo Lullo ha redatto buona parte dei suoi scritti tanto in latino quanto in volgare. In questa sede prenderemo in esame uno dei suoi ultimi trattati, che riprende, in veste di compendio, un ampio scritto catalano: il *Libre dels Angels*, che risale agli anni 1274–1283.

Sulla scia dei vari studi relativi alla polemica antiaverroista di Lullo – e di quello di Ruedi Imbach² in particolare –, questo contributo intende aggiungere un piccolo tassello al mosaico ricostituito fin qui, esaminando la presenza di questa polemica in un breve trattato di angelologia: il *De locutione angelorum*, redatto nel 1312.³ Questo esame consentirà di constatare come la polemica antiaverroista di Lullo non si fermi nel 1311, quando egli lascia Parigi, ma si protragga almeno nel 1312 durante il suo soggiorno a Montpellier e a Palma di Mallorca. Il nostro intento sarà quindi di contribuire a documentare con una testimonianza ulteriore l'impresa antiaverroista di Lullo, tentando peraltro di articolarla a quello che fu il suo progetto culturale d'insieme.

Tale progetto, il suo significato e la sua coerenza sono già stati ampiamente indagati: daremo quindi per scontate le indicazioni che troviamo negli studi più recenti e accreditati del pensiero di Lullo, quali quelli di R. Pring-Mill, di A. Bonner,⁴ di J. Gayà Estelrich⁵ o di C. Llinàs.⁶ Tra questi, il

¹ Cfr. IMBACH, Ruedi: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam: Grüner 1989, 102.

² Cfr. IMBACH, Ruedi: *Lulle face aux Averroïstes parisiens*, in: *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* (= Cahiers de Fanjeaux 22). Toulouse: Privat 1987, 261–282, e la bibliografia ivi indicata; H. Riedlinger, *Introductio generalis a: RAIMUNDI LULLI: Opera latina. Opera Parisiensia, anno 1309 composita Palma de Mallorca (ROL V)*, ed. H. Riedlinger. Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica 1967, 141–145; nonché STEENBERGHEN, Fernand van: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Louvain: Peeters 1974, 456–470; ma prima di costoro, già i fratelli Carreras y Artau avevano dedicato ampio spazio a questo ambito del pensiero lulliano: cfr. CARRERAS Y ARTAU, Tomas y Joachin: *Historia de la filosofía española*. Madrid: Real academia de ciencias exactas, físicas y naturales 1939, 525–531.

³ Questo trattatello è stato pubblicato in edizione critica nel 1988 (*ROL XVI*, ed. A. Oliver [et al.]. Turnhout: Brepols): esso poteva quindi essere difficilmente preso in considerazione negli studi precedenti sull'antiaverroismo di Lullo.

⁴ Tra i suoi numerosi lavori, rimandiamo qui in particolare a: BONNER, Anthony: *Obres selectes de Ramon Llull (1232–1316)*, 2 vol. Palma de Mallorca: Moll 1989.

saggio di Pring-Mill sul *Microcosmo lulliano*⁷ ha fornito una lettura d'insieme dell'impresa di Lullo che ha saputo integrare le ipotesi interpretative più significative – da quella tradizionale, che riportava essenzialmente il pensiero lulliano alla matrice agostiniano-francescana,⁸ a quella „razionalista“,⁹ che proponeva una lettura incentrata sull'*Arte* e sulla sua ricezione nel Rinascimento e nella prima età moderna. Uno dei meriti di Pring-Mill è stato proprio quello di superare le varie compartimentazioni dell'opera lulliana – tra scritti latini e opere in volgare, tra teoria e pratica missionaria, tra opere filosofiche e opere letterarie – e di disegnarne un quadro globale e coerente,¹⁰ più adeguato al progetto di Lullo e maggiormente in grado di restituire alla straordinaria varietà della sua produzione un significato unitario.¹¹ Sulle orme di Pring-Mill, la ricerca più recente si è quindi adoperata a ricucire lo strappo tra due immagini dominanti di Lullo: il missionario un pò strambo, ingenuo e sognatore – il „vir phantasticus“¹² – da un lato, e il filosofo razionalista e precursore di metodologie moderne – quale l'arte combinatoria di Leibniz – dall'altro. In questa prospettiva, questo breve percorso tenterà di fornire qualche indicazione in merito all'articolazione dell'angelologia all'intento che anima il progetto lulliano.

I. IL PROGETTO MISSIONARIO E IL SUO STRUMENTO

Nella *Vita coetanea*¹³ leggiamo che a seguito di cinque apparizioni divine, Raimondo si sente ormai investito di una missione che consisterà, tra l'altro,

⁵ Di quest'ultimo segnaliamo la sua „Homepage“ che fornisce una presentazione esaustiva dell'attività e della produzione di Lullo:

<http://www.jordigaya.com/llull/biografia/biografia_cronologia.htm>.

⁶ Cfr. LLINAS, Carles: *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*. Barcelona: Inst. d'Estudis Catalans 2000.

⁷ Cfr. PRING-MILL, Robert: *Microcosmos lul-lià*. Palma de Mallorca: Moll 1961; questo saggio è stato tradotto in francese da I. Atucha: cfr. PRING-MILL, Robert: *Le microcosme lullien. Introduction à la pensée de Raymond Lulle*. Fribourg: Academic Press 2008, 39-169.

⁸ Iniziatore di questo filone interpretativo fu: LONGPRÉ, Efreim: *Raymond Lulle* (= Dictionnaire de théologie catholique IX). Paris: Letouzey et Ané 1926, 1072-1141.

⁹ Si pensi all'interpretazione di YATES, Frances A.: *The Art of Ramon Llull. An Approach to it through Lull's theory of the elements*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 17 (1954) 115-173.

¹⁰ Cfr. BONNER, Anthony: *Introduction*, in: PRING-MILL, R.: *Le microcosme Lullien. Introduction à la pensée de Raymond Lulle* (= *Vestigia* 30). Fribourg: Academic Press 2008, 11-26 (supra, nota 7).

¹¹ Per una presentazione dei principali indirizzi interpretativi dell'opera di Lullo rimandiamo a: LLINAS: *Ars Angelica*, 23-72.

¹² E' con questo epiteto che Lullo si qualifica nella „Disputatio Petri clerici et Raymundi Phantastici“ (ottobre 1311), in: *ROL XVI*, 1-30.

¹³ Autorizzata da Lullo stesso, questa biografia fu redatta probabilmente da un amico monaco durante l'estate del 1311: cfr. BONNER: *Obres selectes de Ramon Llull*, vol. I, 10 sg.

nella conversione degli infedeli.¹⁴ Questa svolta farà nascere un programma articolato in tre momenti: convertire i mussulmani alla fede cristiana, scrivere il miglior libro possibile contro gli errori degli infedeli e coinvolgere il papa e i sovrani cristiani nel progetto di evangelizzazione.¹⁵ La messa a punto di questo programma esige l'apprendimento del latino e dell'arabo¹⁶ – un'esigenza dalla quale scaturì la richiesta, sottoposta al Concilio di Vienne, di aprire scuole di lingua.

Non sarà inutile ricordare come quest'ultimo aspetto – che costituiva un nervo essenziale del progetto missionario – rispondesse ad un'istanza già ben presente nel contesto culturale e politico nel quale Lullo visse e si formò. Lo sviluppo notevole degli scambi con i territori nordafricani sotto il regno di Giacomo I° di Aragona (1225–1276)¹⁷ favorì l'impresa missionaria, alla quale i generali dell'ordine domenicano Raimondo di Peñafort (1238–1240) e Umberto di Romans (1254–1263) diedero un forte impulso attraverso numerose iniziative, tra le quali la fondazione di scuole per l'apprendimento delle lingue orientali tanto su suolo spagnolo che africano.¹⁸ Alla figura di Raimondo di Peñafort si riallacciano due importanti testimonianze del progetto missionario domenicano: la *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino¹⁹ e il *Pugio fidei* di Ramòn Martí²⁰ – opere entrambe redatte

¹⁴ Cfr. *Vita coetanea*: ci riferiamo alla traduzione francese curata da R. Sugranyes de Franch, pubblicata in: PRING-MILL: *Le microcosme lullien*, 173.

¹⁵ Cfr. BONNER, Anthony/LOHR, Charles: *Raymond Lulle* (= Dictionnaire de spiritualité, fasc. 86–88). Paris: Beauchesne 1987, 171. Per quanto riguarda la dimensione utopica dell'opera di Lullo rimandiamo allo studio di CERVERA, Vicente: *Utopie et histoire. Les postulats théoriques de la praxis missionnaire*, in: Cahiers de Fanjeaux 22 (1987) 191–229.

¹⁶ Cfr. BADIA, Lola: *Scienza e letteratura nella produzione volgare di Raimondo Lullo*, in: *Francescanesimo in volgare (secoli XIII–XIV). Atti del XXIV Convegno Internazionale. Assisi, 17–19 ottobre 1996*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1997, 251. Per il plurilinguismo praticato da Lullo rimandiamo a PEREIRA, Michela: *Comunicare la verità: Ramon Llull e la filosofia in volgare*, in: ALBERNI, Anna/BADIA, Lola/CIFUENTES, Lluís/FIDORA, Alexander (ed.): *El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eximenis*. Barcelona: Publicacions Abadía Montserrat 2012, 21–44.

¹⁷ Cfr. TOLAN, John: *Les Sarrasins - L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*. Paris: Aubier 2003, 241 e 245–246; TRAVELLETI, Damien: *Raymond Martin, al-Gazali et les philosophes. Analyse de la structure et des sources du premier livre du Pugio Fidei*: Tesi di dottorato presentata all'Università di Friburgo (Svizzera) nel marzo 2011 e accessibile sul sito: RERO.DOC (Rete delle biblioteche della Svizzera occidentale).

¹⁸ Cfr. TEETAERT, Amedeus: *Raymond de Penyafort* (= Dictionnaire de théologie catholique XIII). Paris: Letouzey et Ané 1937, 1806–1823; CORTABARRIA, Angel: *L'étude des langues au Moyen Age chez les dominicains*, in: MIDEO 10 (1970) 189–248; BERTHIER, André: *Les écoles de langues orientales fondées au XIIIe siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique*, in: *Revue africaine* 73 (1932) 84–104.

¹⁹ Rispetto agli infedeli, Tommaso preconizzava il ricorso alla ragione „naturale“ quale terreno comune di intesa: volta alla ricerca della verità, la ragione non poteva tuttavia pretendere al possesso della verità compiuta in merito alla realtà divina; per questo, raggiunti quei limiti che la ragione non poteva oltrepassare (si pensi al dogma trinitario), l'opera di convincimento degli infedeli assumeva una forma indiretta e negativa: si trattava cioè di dimostrare la non-falsità della fede cristiana e di lottare contro l'errore. Cfr. *Summa contra*

su invito di Raimondo di Peñafort.²¹ Come noto, Lullo non condivideva la strategia missionaria di Ramòn Martí, ritenendola poco ragionevole e soprattutto perdente, come risulta da un celebre aneddoto riportato in vari scritti.²² Lullo auspicava dal canto suo un'impresa missionaria facente capo all'argomentazione razionale, ed è proprio da tale esigenza che scaturì il metodo preconizzato dall'*Ars inveniendi veritatem*, la quale costituisce il versante razionale e universalistico del suo progetto missionario. Come risulterà da questo breve percorso, il trattato angelologico di cui ci occuperemo si articola ad entrambe le dimensioni del progetto lulliano: a quella apologetica attraverso la sua carica polemica, e a quella universalistica attraverso un procedimento incentrato sull'*Arte*, di cui si fa il portavoce.

II. ELEMENTI DELL'ANGELOGIA DI LULLO

Il *De locutione angelorum* riprende alcuni elementi dell'angelologia elaborata precedentemente nel *Llibre dels angels*:²³ sarà quindi opportuno ricordarne i temi salienti.²⁴ Il trattato catalano si presenta come una vera e

Gentiles, l. I, c. 2: „Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatam eloqui [...] et errorem contra veritatem impugnare“. Si veda in proposito: CERVERA: *Utopie et histoire*, 215.

²⁰ Il „*Pugnale della fede*“, che risale al 1278, colpiva principalmente la religione ebraica, ma il I° libro criticava gli errori dei filosofi seguendo la strategia di Tommaso: Martí prendeva infatti a prestito numerosi argomenti della *Summa contra Gentiles*, che confermava poi con motivi derivati da Al-Gazali (un'accurata analisi del primo libro del Pugio fidei è ora disponibile: cfr. TRAVELLETTI: *Raymond Martin, al-Gazali et les philosophes*). Anche nella sua attività missionaria, R. Martí seguiva quindi la strategia domenicana, che faceva leva sulla lotta contro l'errore e su una critica acerba della figura di Maometto e della fede mussulmana.

²¹ Sulla strategia missionaria di Raimondo di Peñafort rimandiamo a: BONNER, Anthony: *L'apologetica de Ramòn Martí i Ramòn Lull davant del Islam i del Judaisme*, in: *El Debat intercultural als segles 13 i 14. Actes de les Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'Abril de 1988*. Girona: Col·legi Universitari 1989, 171-185; BONNER: *Obres de Ramon Llull*, 3-10.

²² Come ad esempio nel „*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*“ cfr. LONGPRÉ, Efreim: *Le Bienheureux Raymond Lulle et Raymond Martí*, in: BSAL 24 (1933) 269-271. Sul rapporto tra Raimondo Lullo e Raimondo Martí segnaliamo, tra gli studi più recenti: LAVAJO, Joachim Ch.: *The apologetical method of Raymond Martí according to the Problematic of Raymond Lull*, in: *Islamochristiana* 11 (1985) 155-176; COLOMER, Eusebi: *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans 1997, 181-238.

²³ LLULL, Ramon: *Obres de Ramon Llull. Libre de home. Libre de ànima racional. Libre dels àngels*. Ed. Miquel Tous Gayà and Rafel Ginard Bauçà (= ORL XXI). Palma de Mallorca: S. Galmés 1950, 305-375. Ringrazio Alexander Fidora di avermi gentilmente inviato una copia di questo scritto. Esiste anche una versione latina di quest'opera: il *Liber de angelis*, tuttora inedito. A nostra conoscenza, l'unica traduzione di questo scritto in lingua moderna è quella portoghese: LLULL, Ramon: *O livro dos Anjos*. A cura di R. Costa et al.:

<http://www.ricardocosta.com/grupos/anjpro.htm>.

²⁴ Per una presentazione completa dell'angelologia di Lullo rimandiamo allo studio di LLINAS: *Ars angelica*. Nell'ultimo decennio l'angelologia medievale ha conosciuto un rinnovato interesse, come testimoniato dai seguenti studi: SUAREZ-NANI, Tiziana: *Les anges et la*

propria ontologia degli enti spirituali, centrata sulla dimostrazione della loro esistenza, sulla determinazione della loro essenza e sulla chiarifica delle loro proprietà.

Le prove in favore dell'esistenza degli angeli sono elaborate secondo lo schema indicato dall'*Arte*:²⁵ a partire dalla considerazione di una dignità divina (Bontà, Grandezza, Potere, ecc.) e della sua convertibilità con le altre dignità, Lullo deduce la necessità di enti puramente spirituali che si rapportino da sempre e per sempre a tali dignità come al loro oggetto proprio.²⁶

Nel *Liber de ascensu et descensu intellectus* – redatto nel 1305 – troviamo una dimostrazione analoga, che fa leva sulle dignità quali fondamento dell'agire divino: la Grandezza, convertibile con la Bontà divina e con le altre dignità, è posta come il fondamento in virtù del quale Dio ha prodotto cose buone e grandi; ora, quanto più grande è il bene prodotto, tanto più la Bontà divina sarà magnificata; per questo, posto che creando l'angelo Dio ha prodotto un bene più grande di tutti gli altri, è necessario che l'angelo esista.²⁷

philosophie. Paris: Vrin 2002; SUAREZ-NANI, Tiziana: *Connaissance et langage des anges chez Thomas d'Aquin et Gilles de Rome* (= *Etudes de philosophie médiévale*). Paris: Vrin 2003; IRIBARREN, Isabel/LENZ, Martin (ed.): *Angels in Medieval Philosophical Inquiry* (= *Ashgate Studies in Medieval Philosophy*). Aldershot: Ashgate 2008; AGAMBEN, Giorgio/COCCIA, Emanuele (a cura di): *Gli angeli. Ebraismo Cristianesimo, Islam*. Milano: Neri Pozza 2009 (questo imponente volume di 2012 p. si presenta come un'antologia di testi tradotti in italiano e preceduti da introduzioni oltremodo istruttive e documentate); HOFFMANN, Tobias: *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill 2012: va tuttavia osservato che nessuno di questi volumi prende in considerazione l'angelologia di Raimondo Lullo.

²⁵ Cfr. BONNER: *Obres de Ramon Llull*, vol. I, 63–65; come Bonner, anche K. Flasch attribuisce la modernità dell'*Arte* di Lullo alla „*Mathematisierung und Mechanisierung von Begriffsbeziehungen*“, cfr. FLASCH, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart: Reclam 1986, 389.

²⁶ Cfr. *Llibre dels angels*, in: *ORL XXI*, 310: „Bonea es en Deu ab granea, poder, saviesa, amor, justicia e perfecciò, la qual bonea es amable com sia cosa que amabilitat se convenga ab bonea en granea, poder, e cetera [...]. E cor bonea e amabilitat se convenguen, e sens intelligencia nos porien convenir en granea, saviesa, amor, justicia e perfecciò, donchs coves de necessitat, segons les condicions e la concordança de bonea, granea, e cetera, e de amabilitat e intelligencia, que Deus haja creat ens on sia intelligencia, a la qual sia objecta bonea en granea, poder, e cetera, lo qual ens es angel, lo qual encercam ab los actus de les divines dignitats“.

²⁷ Cfr. *Liber de ascensu et descensu intellectus*, dist. VIII, in: *ROL IX*, ed. A. Madre, Turnhout: Brepols 1981, 138: „De ratione magnitudinis Deo est producere magnum creatum; et sic ipsa magnitudo est ratio Deo, quod ipse producat magnum creatum, ut Deus in creando habeat magnum magnificare. Et bonitas divina ponit ipsum magnificare esse bonum; quae est ratio Deo, quod producat bonum. Et ideo cognoscit intellectus, quod angeli sunt producti“. In questo scritto troviamo anche una prova dell'esistenza degli angeli che si incontra in buona parte degli trattati angelologici medievali: si tratta dell'argomento che fa leva sul principio di pienezza. In virtù di questo principio, l'universo non potrebbe adempiere alla sua funzione di immagine di Dio se in esso non fossero presenti tutti i gradi dell'essere. Lullo ne identifica quattro: gli enti corporei uniti a dei corpi (i corpi uniti agli elementi), gli enti corporei non uniti a dei corpi (le sfere celesti), gli enti spirituali uniti a

In breve, le prove dell'esistenza delle creature spirituali convergono tutte nell'idea che gli angeli sono necessari in quanto creature più somiglianti a Dio e per questo capaci di rapportarvisi riflettendo in se stessi le sue dignità come in uno specchio.

Anche la natura degli angeli è chiarita in relazione a tali dignità. Spiriti non uniti ad un corpo („*spiritus non coniunctus*“),²⁸ essi sono costituiti da intelligenza, memoria e volontà, grazie alle quali l'angelo conosce, ama e ricorda sempre Dio.²⁹ Malgrado questa struttura triadica, ogni angelo costituisce tuttavia un'essenza semplice grazie alla forma universale dell'„angelicità“ („*angelitas*“), che è comune a tutte le sue proprietà e che svolge nei loro confronti una funzione unificatrice. L'insieme delle proprietà della natura angelica è considerato come una materia (rispetto a tale forma) che fonda la diversificazione dei suoi atti e delle sue proprietà; tale materia è tuttavia semplice e adeguata alla condizione spirituale dell'angelo: per questo, essa non è principio di diversificazione numerica all'interno di una medesima specie, sicché ogni angelo costituisce una specie a se stante.³⁰

Esaminando le condizioni che accompagnano la sostanza angelica, Lullo chiarisce che l'angelo è determinato temporalmente, ma che il suo non è un tempo continuo e successivo, bensì un tempo „intenso“ o istantaneo.³¹ Parimenti, l'angelo è localizzato senza tuttavia essere circoscritto

dei corpi (l'anima umana) e gli enti spirituali non uniti a dei corpi, cioè gli angeli; senza gli angeli l'universo non sarebbe quindi compiuto e perfetto. Come indicato da: LLINÀS: *Ars angelica*, 300, una dimostrazione analoga è formulata nella „*Metafisica nova et compendiosa*“, in: ROL VI, ed. H. Riedlinger. Turnout: Brepols 1978, 22. Nella „*Art Breu*“ leggiamo che: „Es demanat si angells són. E es responedor que hoc, car si aquella cosa la qual es vista esser menys semblant a Deu és, molt més aquella cosa és la qual es vista semblant més a Deu. Encara mes avant, si alguna cosa es, composta de corporal e de intel.lectual, molt més es aquella cosa la qual es composta de intel.lectual e intel.lectual. Més avant, car si angells no eren, la scala de diferència e de conconrdança seria evacuada, e per consegüent lo món, la qual cosa es imposible“ (citiamo l'edizione di BONNER: *Obres selectes de Ramon Llull*, vol. I, 590.

²⁸ Cfr. *Liber de ascensu et descensu intellectus*, dist. VIII, in: ROL IX, 128, lin. 13.

²⁹ Cfr. *Liber de ascensu et descensu intellectus*, dist. VIII, in: ROL IX, 131, lin. 107-109; *Llibre des angels*, in: ORL XXI, 322-323.

³⁰ Cfr. *Liber de ascensu et descensu intellectus*, dist. VIII, in: ROL IX, 136: „Et de speciebus angelorum non est sic, quoniam quilibet angelus est suamet species“. La teoria della materia e della forma in ambito angelico è sviluppata nel „*Arbre de ciencia*“ e nel „*Liber de deo ignoto et de mundo ignoto*“: si vedano in proposito le analisi di: LLINÀS: *Ars angelica*, 311-316, che rimanda all'ipotesi di R. Pring-Mill riguardo alla dipendenza di Lullo da Ibn Gabirol. La tesi di una materia spirituale interviene anche quale supporto nella critica della teoria averroista dell'unicità dell'intelletto: cfr. «*Liber de ente*», in: ROL VIII, ed. H. Harada. Turnout: Brepols 1980, 226.

³¹ Cfr. *Llibre dels angels*, in: ORL XXI, 341: „On, con açò sia enaxi, donc la eternitat de Deu enforma en temps d angel pus fortement sa durabletat e sa semblança que en altra creatura, en la qual semblança son condicionats angel e temps, entenen e amant e membrant angel, en tot son temps, ab granea de bonea, poder e cetera“; *Liber de ascensu et descensu intellectus*, dist. VIII, in: ROL IX, 132-133: „Angelus est in tempore, eo quia est novus et inceptus. [...] Et tunc cognoscit intellectus quod angelus non est in tempore

in un luogo: la sua presenza in un luogo è analoga a quella di una causa nel suo effetto, si tratta cioè di una presenza che non implica alcun rapporto di continenza.³² Queste considerazioni sul tempo ed il luogo delle creature spirituali – che si discostano dall’*„opinio communis“* della tradizione francescana – derivano dalla tesi più ricorrente negli scritti angelologici di Lullo, e cioè che l’angelo è al di sopra dei sensi e dell’immaginazione: *„angelus non est sensibilis neque imaginabilis“*. Egli si situa infatti a quel livello dell’ordine delle cose che è caratterizzato dalla pura intellettualità: ne risulta un rapporto alle dimensioni spaziale e temporale che rispecchia la sua condizione di immagine più fedele e più prossima a Dio.

Da tale collocazione nell’ordine delle cose dipende anche lo statuto del linguaggio angelico. Nella quarta parte del *Llibre dels angels*, Lullo lo esamina in funzione dei tre destinatari che sono l’angelo stesso, i suoi simili (gli angeli buoni così come quelli malvagi) e gli esseri umani. La parola interiore degli angeli scaturisce immediatamente dagli atti che ne caratterizzano l’essenza e coincide con essi: egli parla quindi a se stesso quando la sua memoria ricorda, il suo intelletto conosce e la sua volontà ama. Tale discorso interiore risulta pertanto dalla mutua partecipazione e dalla trasparenza che caratterizzano le sue facoltà e i loro atti.³³ Il funzionamento

successive, sed in instanti mutat se de uno loco ad alium“. Per un approccio della problematica del tempo degli angeli rimandiamo a SUAREZ-NANI, T.: *Tempo ed essere nell’autunno del Medioevo*. Amsterdam: John Benjamins Publishing 1989, 23–44.

³² Cfr. *Llibre dels angels*, in: *ORL XXI*, 340: „e cor loch de coses corporals no pusca esser loch d angel, qui es incorporal, per asò pot angel esser en son loch en lo loch de les coses corporals, cor si no ho era, seguir sia que con seria en lo loch on son les coses corporals, lexis son loch, e del loch on seria privàs los cors conlogat; e cor açò sia impossible, per assò es assats bestantment dit de loch angelical, lo qual non es embargat per lo loch corporal, a significar que Deus es en tot loch e part loch, per ço cor es infinit e sens cantitat; per la qual cantitat tot ço en que sia cové esser finit en loch, sia que sia de natura corporal o intellectual“; *Liber de ascensu et descensu intellectus*, dist. VIII, in: *ROL IX*, 133: „Angelus est in loco, sicut causa in effectum; non quod sit collocatus in effectum suo, eo quia non habet superficies. Et est sic in loco, sicut hic et nunc, et ibi et nunc, ita quod quando est hic, non est alibi, et e converso“. L’argomentazione di Lullo ricorda quella di Tommaso d’Aquino, che considerava il rapporto dell’angelo al luogo come un rapporto di causalità (cfr. *Summa theologiae* I, q. 52, a. 3): in proposito rimandiamo a SUAREZ-NANI, Tiziana: *Les anges et la philosophie*. Paris: Vrin 2002, 87–90; SUAREZ-NANI, Tiziana: *Vers le dépassement du lieu: l’ange, l’espace et le point*, in: SUAREZ-NANI, T./ROHDE, M. (ed.): *Représentations et conceptions de l’espace dans la culture médiévale* (= *Scrinium Friburgense* 30). Berlin: De Gruyter 2011, 121–146. Come per il tempo, nell’*„Ars mystica“*, dist. IV, 2, in: *ROL V*, 408–409, n. 146–147, Lullo attribuisce agli angeli un luogo „intenso“: „Sicut angelus est in tempore intenso, sic in suo loco intenso, in quo est collocatus. Et est locus a linea et omni angulo et superficie separatus. Ad istum verum locum nec sensus nec imaginatio ullo modo consurgit, sed virtus altior, quam dicimus intellectus“. Si vedano in merito le osservazioni di: LLINÀS: *Ars angelica*, 321.

³³ Cfr. *Llibre dels angels*, in: *ORL XXI*, 354: „Cor enaxì com home sensualment ab paraules certifica altre home en so que membra e ama e enten, enaxì entellectualment angel parla ab si mateix con la memoria membra per ço que l’enteniment entena e la volentat am, e l’enteniment entèn per ço que la memoria membre «e la volentat am», e la volentat ama per so que l’enteniment entena e que la memoria membre“. Questa mutua compenetrazione e reciprocità ricorda celebri passi del *De trinitate* di Agostino.

armonioso di tali atti fonda anche la comunicazione di ogni angelo con i suoi simili, una comunicazione che si dispiega per mezzo di una parola interiore (o „mentale“) che non necessita alcun segno: gli angeli parlano quindi tra di loro in quanto si amano, si ricordano e si comprendono gli uni gli altri.³⁴ La modalità di questa comunicazione è quella di un'illuminazione che non è volontaria, bensì naturale. Lullo va così oltre la distinzione – comunemente ammessa – tra linguaggio e illuminazione: il parlare degli angeli scaturisce infatti in maniera del tutto naturale dai loro atti specifici e ne rappresenta la diffusione e la manifestazione.

Trattandosi quindi del rapporto con l'essere umano, Lullo spiega che l'angelo ne coglie il linguaggio in virtù della continuità che lega i vari gradi e livelli di conoscenza: posto che l'immaginazione coglie ciò che le è inferiore – cioè i dati o il „linguaggio“ dei sensi – e che l'intelletto coglie il discorso dell'immaginazione, bisogna dedurre che quello angelico capta le parole mentali dell'intelletto umano.³⁵ Inversamente, a causa della superiorità dell'intelletto angelico, quello umano non potrà cogliere la parola degli angeli, mentre costoro potranno manifestarsi all'uomo attraverso suoni o parole sensibili.³⁶

Per concludere questa breve rassegna, possiamo osservare come Lullo riprenda buona parte dei motivi presenti nelle angelologie del suo tempo, senza tuttavia operare una selezione che privilegi un indirizzo di pensiero piuttosto che un altro. Ne risulta che la novità della concezione lulliana

³⁴ Si vedano in merito le brevi osservazioni di ROLING, Bernd: „*Locutio angelica*“. *Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und früher Neuzeit* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 97). Leiden: Brill 2008, 90-93.

³⁵ Cfr. *Llibre dels angels*, in: *ORL XXI*, 360-361: „Cor enaxi con yimaginaciò e enteniment d ome participen en les paraules sensuels, ymaginant aqueles la ymaginaciò e entement aquelles l enteniment, enaxi bonea d angel e bonea d ome participen con l angel comunica sa bonea et cetera, a la bonea e cetera, d ome, per la qual comunicaciò se parlen bonea d angel e d ome e cetera, en l enteniment de cascù e en la volentat e en la memoria ab granea de bonea, poder e cetera. «E» enaxi con les iij potencies de l anima quis parlen en la theorica mentalment, sens paraules sensuels, home proceex en ses paraules mentals per potencia e habit e actu, e en l abit es son secret de les paraules que home tè secretes a angel per ço cor no coneix ses paraules sinò en los actus de les potecies, los quals coneix segons que ab home se cové en bonea, granea e cetera, a alcuna particular obra e fi; e per açò angel parla ab home per tal quel pusca endressar a aquela fi e que, l ome per actu de potencies en bonea, granea e cetera, li revel les paraules que ha en potencia e en habit per tal que li ajud «ab» aqueles a muntiplicar la granea de sa bonea, poder e cetera, per ço que mils pusca reebre influencia de la bonea, granea e cetera, de Deu; enaxi con unes paraules sensuels se parlen eb altres paraules sensuels, enaxi les mentals paraules de l anima se parlen ab les del angel“.

³⁶ Cfr. *Llibre dels angels*, in: *ORL XXI*, 361: „enaxi con los uulls corporals no poden veer con no han espay dàer, enaxi l umà enteniment no pot entendre les paraules dels angels, per la gran propinquitat en que son a sa intelligencia e a sa bonea, granea e cetera, e per açò l ome no sap detriar enfre ses paraules e les paraules dels angels, e si detriar les pudia, seria per aquel detriament corrupput lo franch arbitre d ome, en la qual corrupciò seria corrupuda la granea de justicia en angel e en home contra granea de bonea, poder e cetera“.

non sta tanto in contenuti nuovi o diversi, quanto piuttosto nell'inserire motivi già presenti nelle angelologie del suo tempo nel quadro di un' „*Arte del ragionare*“ che conferiva loro la forza di ragioni necessarie e ne faceva uno strumento adeguato ed efficace del progetto missionario.

III. GLI ANGELI, I DEMONI E GLI AVERROISTI

E' quanto emerge nel *De locutione angelorum*, che riformula temi presenti nel *Llibre dels angels* secondo il metodo rigoroso prescritto dall'*Arte*, cioè sotto forma di sillogismi dimostrativi necessari.³⁷ Come rilevato dai suoi editori, dal punto di vista dottrinale il trattatello latino non aggiunge nulla di originale a quello catalano:³⁸ la sua novità consiste invece nell'articolare il tema del linguaggio angelico alla polemica antiaverroista.

Lo stretto legame del *De locutione angelorum* con l'impresa missionaria è il primo aspetto che salta agli occhi del lettore: lo scritto, che si presenta sotto forma di dialogo tra gli angeli Michele e Gabriele, si apre con un breve racconto che vede Raimondo coricato nel suo letto mentre si accinge ad addormentarsi. Lullo va ricordando le petizioni da lui sottoposte ad Concilio di Vienne³⁹ e nel sonno gli appaiono gli angeli Michele e Gabriele che parlano tra di loro di queste cose. Questa finzione letteraria fornisce lo spunto per chiarire la ragione dello scritto: non capendo ciò che gli angeli si dicono, una volta risvegliato egli decide di comporre un trattato sul loro linguaggio secondo il metodo dettato dall'*Arte*: si tratta infatti di andare oltre la conoscenza di fede e di produrre una scienza vera e propria del linguaggio angelico, una „scienza dimostrativa“ conforme alle regole dell'*Ars generalis*.⁴⁰ L'operetta latina risulta in tal modo articolata tanto alla dimensione apologetica e missionaria quanto a quella filosofico-universalistica del progetto lulliano.

Lo scritto comprende un prologo e quattro distinzioni, di cui la prima definisce il linguaggio angelico, la seconda vi applica lo schema delle questioni definite nell'*Arte*, la terza tratta del linguaggio degli angeli a propo-

³⁷ Tra i numerosi esempi, segnaliamo quello che apre la prima distinzione di questo trattato: „Ait angelus beatus Michael beato Gabrieli: Ponere quod sit bonum et magnum Deum esse, hoc intelligere et amare est bonum esse; et intelligere et amare oppositum esset magnum malum esse. Et quia bonum magnum convenit cum esse, et malum magnum cum non esse, concluditur necessario Deum esse“, *ROL XVI*, p. 217.

³⁸ Cfr. l'Introduzione al *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 210.

³⁹ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 216: „Raimundus iacens in lecto suo, volens se condormire, consideravbit super aliquibus, quae facta sunt in Concilio generali Vianae, et potissime supra duae petitiones, quas summo Pontifici ipse dedit et suo collegio“.

⁴⁰ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 216: „Qua de causa, cum evigilatus fuisset, proposuit facere istum librum, qui *De locutione angelorum* nominatur. De qua colloquutione angelorum non facta erat scientia causativa intelligendo sed positiva in credendo. Unde super hoc fecit de praedicta locutione scientiam probativam, ad hoc ut talis locutio esset cognita, procedendo secundum principia et quaestiones sive regulas *Artis suae generalis*, faciendo positiones oppositas ad se invicem intelligere et amare idem obiectum“.

sito di Dio e la quarta del linguaggio con cui gli angeli si rivolgono agli esseri umani. Come precisato, in questa sede esamineremo il trattato unicamente nell'ottica della polemica antiaverroista⁴¹, che – come rilevato da R. Imbach – rappresenta per Lullo una vera e propria missione interna alla cultura latina.⁴² Ci soffermeremo in particolare sui passi in cui compare il termine „averroista“, che interviene in tre delle quattro distinzioni, secondo la ripartizione seguente:

Distinzioni:	Occorrenze del termine „averroista“
Ia distinzione: „De positionibus oppositis“	1
IIa distinzione: „De decem quaestionibus“	-
IIIa distinzione: „Loquela angelorum de Deo et Iesu Christo“	1
IVa distinzione: „De locutione quam habent angeli cum hominibus“	8

Come risulta da questi dati, la polemica antiaverroista emerge prevalentemente nella distinzione che tratta del linguaggio indirizzato agli uomini. Prima di esaminare questi passi, è opportuno rilevare un altro elemento che emerge con forza nel prologo e che dominerà l'intero trattato: sul piano argomentativo, la necessità di una scienza del linguaggio angelico è infatti dedotta dalla sua inaccessibilità, dovuta a sua volta al fatto che l'angelo è „*inimaginabilis et insensibilis*“. Questo motivo ricorre con altissima frequenza negli scritti di Lullo e nel *De locutione angelorum* esso costituisce il filo conduttore della polemica antiaverroista.

Capire il linguaggio angelico significa cogliere una realtà che si situa oltre i limiti della conoscenza umana. Nell'ottica di Lullo, questa disproporzione rende necessario un cambiamento radicale di metodo reso possibile soltanto dall'*Ars generalis*:⁴³ soltanto essa consente infatti di accedere alle verità necessarie sulle quali fondare la vera scienza. Tale esigenza di rifondazione della scienza pervade l'intero trattato e fa del *De locutione angelorum* una sorta di manifesto propagandistico per il sapere inaugurato dall'*Arte* e per la rivoluzione metodologica che esso promuove.

E' in quest'ordine di idee che occorre situare il primo riferimento polemico agli averroisti. Esso interviene nella prima distinzione, dove si legge che „uomini ignoranti“ delle conoscenze e del linguaggio angelico sosten-

⁴¹ Per un esame dettagliato del contenuto del *De locutione angelorum* rimandiamo allo studio di: LLINÀS: *Ars angelica*, 334–346.

⁴² Cfr. IMBACH: *Lulle face aux averroïstes*, 270; elementi di questo studio sono ripresi in: IMBACH: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, 112–119.

⁴³ Per questo la metafisica di Lullo è una „metafisica discendente“: cfr. COLOMER, Eusebi: *El ascenso a Diòs en el pensamiento de Ramòn Llull*, in: WILPERT, Paul (ed.): *Die Metaphysik im Mittelalter*, vol. 2. Berlin: De Gruyter 1963, 582.

gono posizioni del tutto erronee: si tratta di quei „falsi filosofi“ secondo i quali la conoscenza intellettuale non può che far seguito a quella dei sensi e dell'immaginazione. Servendosi dell'esempio della vergine che partorisce un figlio – un esempio già evocato in altri scritti⁴⁴ –, Raimondo stigmatizza l'errore e la cecità di un sapere fondato su basi esclusivamente empiriche.

Tale errore caratterizza proprio il procedimento degli averroisti, il cui metodo impedisce l'accesso ad una conoscenza puramente intellettuale quale quella degli angeli.⁴⁵ Come già illustrato nella *Disputatio Raimundi et averroistae*,⁴⁶ costoro elaborano un sapere sostanzialmente limitato e si affidano alla fede quando esso non sia più in grado di cogliere contenuti che vanno oltre i dati empirici. In tal modo, essi incorrono tuttavia in un'evidente contraddizione,⁴⁷ come quando affermano filosoficamente che il mondo è eterno ma dichiarano di credere che esso abbia un inizio.

⁴⁴ Cfr., ad esempio, la „Disputatio Raimundi et averroista“, in: *ROL VII*. Turnhout: Brepols 1975, 11; e le osservazioni di: IMBACH: *Lulle face aux averroïstes*, 267. Questo esempio ha fatto pensare a Giovanni di Jandun come possibile bersaglio di Lullo (cfr. RIEDLINGER: *ROL V*, 55–60; e IMBACH: *Lulle face aux averroïstes*, 274–276), anche se – come avanzato dallo stesso IMBACH: *Lulle face aux averroïstes*, 279 – Lullo sembra colpire un atteggiamento filosofico piuttosto che argomenti e autori identificabili con certezza. Il riferimento a Giovanni di Jandun rimane tuttavia plausibile e rinforzato dal fatto che Lullo si serve della terminologia di Giovanni quando tratta del *continuum* e dello statuto del punto entità per certi versi analoghe a quella dell'angelo: cfr. GAYÀ, Jordi: *La conception luliana de „punctum“*, in: *Estudios lulianos* 19 (1975) 41–51.

⁴⁵ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 218: „Dixit Michael: Et nescis tu, quod homines ignorantes quoad positiones et loquelas nostras ponunt maximos errores, et maxime falsi philosophi, dicentes, quod non est aliud intelligibile, nisi per sensum et imaginationem; ut puta, non est intelligibile, quod puella possit parere sine viro? Et sic asserunt tales positiones, sic dicentes, quod non est bonum neque magnum mutare esse naturale; et hoc intelligere et amare ... oppositum esset magnum malum esse. Et quia bonum magnum convenit cum esse et malum magnum conveniret cum non esse, demonstratum est, quod puella non posset parere sine viro. Et hoc asserunt Parisius Averroistae per modum intelligendi, sed quia fingunt se esse christianos, dicunt, quod credunt, quod puella posset parere sine viro et sic implicant contradictionem; quoniam qui intelligit se esse hominem, non potest vere credere se non esse hominem, quia contradictio sequeretur“.

⁴⁶ Cfr. *Disputatio Raimundi et averroistae*, in: *ROL VII*, 10: „Ait Averroista: Intellectus humanus non exit extra naturam humanam, cum ipse sit clausius in ipsa natura, existendo et agendo. [...] Ad quod sequitur, quod intellectus quidquid agit, agit per sensum et imaginationem, et hoc naturaliter secundum modum intelligendi. [...] Sed albedo et dulcedo non sunt obiecta sensus et imaginationis, cum sint principia abstracta, sed tantummodo sunt obiecta intellectus, qui est altior per intelligibile, quod est suum proprium obiectum quam sensus per sensibile et imaginatio per imaginabile. Verumtamen cognosco, quod sensus et imaginatio sunt potentiae dispositivae et praeparativae ipsius intellectus, ut intelligat abstracta, sed non sunt causae; quia si sic, causarent intelligibilitates, et intelligere non esset proprius actus intellectus, sed communis sensui et imaginationi et ipsi intellectui; quod est impossibile“.

⁴⁷ Cfr. *Disputatio Raimundi et averroistae*, in: *ROL VII*, 12; *Errores contra Averrois*, in: *ROL VII*, 246: „Humanus intellectus duobus modis intelligit. Primus modus est cum sensu et imaginatione et etiam cum sua propria natura; secundus est, quando intelligit cum divinis rationibus et cum sua natura. Hoc dico, pro tanto quia consequaces Averrois dicunt, quod secundum modum intelligendi fides catholica est impossibilis, sed credunt ipsam esse possi-

La critica formulata in questo passo colpisce così lo iato tra sapere e credere, tra scienza e fede, uno iato la cui radice risiede in un'impostazione di metodo fundamentalmente errata: secondo Lullo, infatti, „*intellectus non potest facere scientiam per sensum et imaginationem*“.⁴⁸ Superare questo errore esige quel cambiamento radicale di prospettiva che consiste nel passare dalla credenza alla scienza di ciò che si crede: „*hoc credere est mutabile in intelligere*“.⁴⁹ E' questo in definitiva il compito affidato al trattato sul linguaggio angelico: si tratta di promuovere un sapere diverso, un sapere di natura esclusivamente intellettuale, di cui la condizione angelica è l'emblema. Soltanto essa infatti è proporzionata all'intelligibile astratto che ne è l'oggetto proprio; pertanto, soltanto essa è capace di produrre una scienza dimostrativa, necessaria e universalmente valida. Nell'ambito del creato la condizione angelica è perciò la sola a rispondere pienamente alle esigenze del sapere filosofico in quanto sapere puramente intellettuale;⁵⁰ per questo, nella terza distinzione leggiamo che „*circumscriptis sensu et imaginatione, adhuc beatus Michael et beatus Gabriel possunt facere de Deo scientiam*“.⁵¹ Un intelletto che si attiene al sapere mediato dai sensi e dall'immaginazione sarà quindi „confuso e ostinato“, come lo sono l'intelletto dell'averroista e quello del demone, ormai incapaci di darsi quali oggetti le dignità divine e di cogliere le ragioni necessarie che ne derivano.

E' quanto ribadito nel secondo rimando: Lullo torna a denunciare la contraddizione nella quale incorrono i seguaci latini di Averroè per il fatto di non saper elaborare una conoscenza di tipo intellettuale.⁵² Il terzo passo

bilem. Et ideo faciunt aequivocationem in philosophia secundum modum credendi et intelligendi implicando contradictionem“.

⁴⁸ Cfr. *Disputatio Raimundi et averroistae*, in: *ROL VII*, 11.

⁴⁹ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 218.

⁵⁰ Cfr. *Liber de fide sancta et catholica*, in: *ROL VI*, 342: „Intellectus reflectendo se super suam naturam cognoscit se esse ens spirituale, altius in vigore et virtute, quam sit ens sensibile et imaginabile. Et sic iudicat, quod magis est proportionatum obiectum intelligibile, quam sensibile vel imaginabile. Ratione cuius considerat, quod in inferioribus non est eius finis atque quies, cum ipse sit altior. Unde propter hoc intendit se facere philosophum cum intelligibilibus superioribus, cognoscendo se et suam naturam et naturam divinam et eius rationes, denudando se obiective ab imaginabilibus et sensibilibus“.

⁵¹ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 224.

⁵² Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 223-224: „Ait Raimundus: Probatio supra dicta est in mente accepta, et in voce vociferata, et in auditu audita; non autem quod per sensum et imaginationem dicta probatio in mente sit objectata neque acquisita, sed per vocem, quia aliter non potuit extra significari, nisi sit auditui repraesentata. Et ideo male dicunt dicentes, quod de Deo non possit fieri scientia nisi per sensum et imaginationem, quia fit per Deum et per dignitates suas, ut supra significatum est. Iterum, circumscriptis sensu et imaginatione, adhuc beatus Michael et beatus Gabriel possunt facere de Deo scientiam ante dictam, videlicet quod sit unus et trinus. Unde secundum quod datum est exemplum, quod scientia potest de Deo fieri supra sensum et imaginationem cum divina bonitate et magnitudine, sic potest fieri cum divina aeternitate et potestate; et sic de aliis dignitatibus. Et in isto passu cognoscitur, per quem modum intellectus est confusus et obstinatus in illis, qui nesciunt ipsum ascendere supra sensum et imaginationem, objectando divinas rationes, et

associa quindi in maniera del tutto esplicita la figura dell'averroista e quella del demone: vi si legge infatti che colui che nega il sapere vero e dimostrativo procurato dall'*Arte* subisce l'influenza degli angeli maligni, i quali, così come gli „*homines erronei*“, producono un linguaggio che riflette un sapere limitato ai sensi e all'immaginazione.⁵³

E' ancora questo motivo a dominare il passo seguente, nel quale l'epiteto di „averroista“ interviene due volte. L'angelo Gabriele si rivolge a Michele per sottolineare che il suo „sillogismo è vero e necessario“, poiché fondato sulle dignità divine. In quest'ottica, gli averroisti sono associati a coloro che negano la validità del sillogismo angelico proprio e sempre per il fatto di rimanere prigionieri del fondamento empirico della loro conoscenza. Condizionati irrimediabilmente da tale fondamento, essi applicano al principio primo criteri validi unicamente nell'ambito della realtà materiale, giungendo a conclusioni tanto assurde quanto quella che nega a Dio un potere infinito per evitare di attribuirgli la creazione di una „*formica immensa e infinita*“.⁵⁴

Come nel precedente, anche in questo passo la conoscenza intellettuale è associata alla parola degli angeli buoni: la falsa conoscenza degli averroisti è invece il riflesso di una parola di segno opposto, quella degli angeli „viziosi“ di cui gli averroisti sono il portavoce. Il linguaggio viene così sottoposto ad un giudizio di valore in funzione della conoscenza che trasmette: esso non è per Lullo un semplice strumento, un sistema di segni neutro rispetto al messaggio veicolato, bensì una parola qualificata dal suo contenuto. In altri termini, così come esiste un unico sapere vero e dimos-

relinquendo sensibilia et imaginabilia objective. Unde sequitur, quod Averroistae implicant contradictionem, ut in prima distinctione dictum est“.

⁵³ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 232: „Dixit Gabriel: Syllogismus tuus est verus et necessarius, et est intelligibilis et amabilis per te et per me super sensum et imaginationem, quae proprie non sunt objecta nostra; et homo, qui ipsum syllogismum intelligit et diligit in mente sine voce, loquitur nobiscum, quia participamus cum ipso tali homine in voce mentali. Homo autem, qui negat talem syllogismum esse verum, loquitur cum angelis malignis, sicut Averroistae, qui dicunt, quod Deus non est causa efficiens angelorum, caeli et huiusmodi. Et ipsi maligni angeli et homines erronei generant illam loquelam, quam habent quoad sensum et imaginationem, cum factio angelorum et caeli non sit sensibilis nec imaginabilis, eo quia ponunt quod angeli et caelum sunt ab aeterno, et hoc faciunt maligni, ut homines possint deviare a fine, quare sunt“.

⁵⁴ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 233: „Dixit Gabriel : Syllogismus tuus est verus et necessarius. Sed Averroistae negant et tenent oppositum, per hoc quia stant ad sensum et imaginationem; et hoc, quia non sentiunt nec imaginantur agens infinitum in creatis, sed finitum. Et ideo loquela, quae est inter angelum potentem et magnum cum homine potente et magno in virtute est directa ad dictum syllogismum et inhaerens, et loquela opposita est per angelum paruum et impotentem et vitiosum. Sic dicunt Averroistae, quod si Deus haberet actionem infinitam, causeret formicam infinitam et immensam; et sic de aliis. Sed ad hoc respondendum est, quod sicut forma plus potest agere quoad se in materia, quam materia quoad se recipere possit, sicut Deus, qui est causa efficiens, cum actione infinita potest plus agere, quam subjectum recipere“.

trativo derivato dagli esemplari divini, allo stesso modo esiste un'unica parola vera che ne è la manifestazione.

Nel passo seguente questo nesso appare in maniera ancor più evidente. L'angelo Gabriele dice infatti a Michele che „*la parola consiste nel conoscere e nell'amare il tuo sillogismo*“. La parola vera è perciò una manifestazione naturale della conoscenza e dell'amore della verità, allo stesso modo in cui la conoscenza intellettuale degli angeli è una manifestazione naturale della loro partecipazione alle dignità divine. Inversamente, quanto asserito dagli averroisti è la manifestazione della parola erronea e menzognera risultante dal loro commercio con i demoni.⁵⁵

E' quanto risulta dal seguente rimando, nel quale si legge che „*il demonio parla con gli averroisti in termini opposti*“, inducendoli a negare la conoscenza divina delle realtà singolari. Anche in questo caso lo strumento adeguato per combattere l'errore sta nel ricorrere alla parola degli angeli buoni, che può essere trasmessa mentalmente agli uomini in virtù della loro comune partecipazione alle dignità divine.⁵⁶ Questa partecipazione implica peraltro la conoscenza della convertibilità di tali dignità, una conoscenza che non può risultare in alcun modo dall'esperienza. Per questo motivo, gli averroisti sono incapaci di concepire la coincidenza in Dio di potere e volontà ed errano a tal punto da negare che Dio possa creare dal nulla.⁵⁷

La convertibilità delle dignità divine è il motivo saliente anche del passo seguente, nel quale si ribadisce che coloro che negano tale convertibilità comunicano con i demoni. Questa osservazione fa eco ad un passo

⁵⁵ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 233: „Dixit Gabriel: Intelligere et amare tuum syllogismum per hominem est locutio, cum qua loquor tecum per illum syllogismum. Averroistae autem ponunt, quod Deus [non] est infiniti vigoris in possificatione, in causando potestates infinitas, sed est solum infinitus duratione, eo quia est aeternus, qui causat aeternitates, videlicet aeternitatem angelorum et caeli, motum, genera et species. Isti tales habent loquelam cum daemonibus, qui deviant ipsos a fine, quare sunt, concludentes, quod divina aeternitas est superius, et divina potestas inferius effective. Et hoc accidit eis, quia stant ad sensum et imaginationem tantummodo, et non transeunt super sensum et imaginationem, sicut illi, qui concludunt per tuum syllogismum“. Abbiamo aggiunto il [non], assente nell'edizione citata, senza il quale il passo non sarebbe comprensibile.

⁵⁶ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 231: „Distinctio ista est de locutione, quam habent angeli cum hominibus mentaliter et vocaliter. Mentaliter, quia principia innata angelorum et hominum, ut puta bonitas, magnitudo, etc., se repraesentant ad se invicem, sicut bonitas angeli bonitati hominis et e converso. [...] Vocaliter, sicut beatus Gabriel, qui locutus fuit beatae Mariae, quando eam salutavit, assumendo corpus fictum, cum quo habuit organa necessaria ad loquendum“.

⁵⁷ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 234: „Dixit Gabriel: Syllogismus tuus est verus et necessarius; et hoc per conversionem divinae potestatis et voluntatis, quia, quod divina voluntas vult, potestas potest. Et quia talis conversio non est sensibilis nec imaginabilis, et Averroistae stant ad sensum et imaginationem, dicunt, quod Deus non potest aliquid de nihilo, ut puta creare mundum de nihilo“.

nel quale gli angeli maligni sono associati ai saraceni:⁵⁸ Lullo pone così una chiara analogia tra la falsa credenza dei mussulmani e il sapere erroneo degli averroisti. Anche in questo caso, il superamento dell'errore e dell'inganno è affidato esclusivamente al sapere procurato dall'*Arte* e trasmesso dagli angeli buoni sotto forma di sillogismi veri e necessari.⁵⁹

L'ultimo passo in cui ricorre il termine „averroista“ va letto come una vera e propria promozione del sapere angelico: l'angelo Gabriele risponde infatti a Michele che „*l'intelletto divino non potrebbe pensare il contrario, nè la volontà divina volere il contrario, nè l'intelletto umano negarlo, nè la volontà umana odiarlo*“.⁶⁰ In questa affermazione emerge con forza il valore di verità attribuito al sapere degli angeli, nonché il legame di necessità che unisce le dignità divine e le loro manifestazioni nell'angelo e nell'essere umano. Nell'ottica di Lullo è da tale intima connessione che scaturisce l'unico sapere vero – quello intellettuale degli angeli – e l'unica parola vera – quella degli angeli buoni che comunicano con gli uomini buoni. Per questo motivo, chiunque si situi al di fuori di questo nesso e di questa logica – che è la logica deduttiva insegnata dall'*Arte* – non può che errare, come accade agli averroisti, che sono irrimediabilmente incatenati al „*modum intelligendi naturaliter*“. Come già accennato, il loro attacco al dato empirico va letto come un atteggiamento analogo all'ostinazione dei demoni, ormai incapaci di conoscere, di volere e di amare la verità. Ne risulta che il sapere degli averroisti non è soltanto manchevole a causa dei limiti del suo fondamento, ma che esso è anche marcato da una falsità la cui espressione massima è la contraddizione nella quale irrimediabilmente incorre.

Di fronte ad esso, la scienza del linguaggio angelico fornisce lo strumento più adatto e qualificato per combattere l'errore e difendere la verità

⁵⁸ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 235: „Ipsi autem saraceni loquuntur cum angelo maligno, qui decipit ipsos“.

⁵⁹ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 235: „Dixit Gabriel: Verum est, quod dicis. Et homo qui vere intelligit et vociferat syllogismum istum, vere locutus est tecum; non tamen quod vocaliter, sed mentaliter loquatur tecum. Illi autem, qui dicunt, quod divinae dignitates non sunt aequales quoad existere et agere, cum daemonibus sunt locuti; sicut Averroistae, qui dicunt, quod sola aeternitas habet actum infinitum in duratione, scilicet aeternare et non potestas possificare, neque veritas verificare, neque bonitas bonificare, etc. Daemones autem loquuntur cum ipsis sic, ut non habeant notitiam de divina trinitate, quam probavimus in tertia distinctione“.

⁶⁰ Cfr. *De locutione angelorum*, in: *ROL XVI*, 235–236: „Dixit Gabriel Michaeli: Vere concludis. Et divinus intellectus oppositum non potest intelligere, neque divina voluntas velle, neque intellectus humanus intelligendo negare, neque humana voluntas consecutiva intellectum odire. Et hoc idem sequitur de tuo intellectu et de tua voluntate. Averroistae autem tenent, quod Deus non potest eundem hominem resurgere neque esse novum perpetuare, et quod quando homo moritur, quidquid habet, perdit. Et hoc asserunt secundum modum intelligendi naturaliter. Tamen credunt oppositum, quia dicunt se esse fideles. Et sic asserunt, quod verum sit falsum, et gloriosum poenosum; quare sibi ipsis contradicunt“.

della fede cristiana.⁶¹ Si conferma così come l'angelologia sia strettamente articolata al progetto missionario di Lullo: essa fornisce anzi l'arma più adatta alla missione interna contro gli averroisti, poiché il sapere intellettuale degli angeli costituisce l'unica vera alternativa alla filosofia empirica promossa dai seguaci latini di Averroè. Questo emergere del sapere angelico quale unica alternativa offre una chiara testimonianza del fatto che per Lullo la vera filosofia si situasse esclusivamente sul piano della conoscenza intellettuale.⁶² Paradigma di tale conoscenza, l'angelo è l'unico soggetto creato capace di adempiere perfettamente i dettami dell'*Ars inveniendi veritatem*:⁶³ in quest'ottica, produrre una scienza dimostrativa del linguaggio angelico significava aprire la porta ai segreti dell'*Arte*.

Possiamo quindi concludere questo breve percorso formulando due osservazioni: innanzitutto, attraverso la figura dell'averroista delineata in questo scritto Lullo colpisce principalmente un metodo, cioè quel modo sbagliato di fare filosofia che sceglie il dato empirico quale suo fondamento. Questa scelta è la fonte di tutti gli errori e della contraddizione che segna la posizione averroista (e l'aristotelismo in generale). Per questo, Lullo accenna ad alcune tesi erranee senza preoccuparsi di confutarle, poiché il vero bersaglio è il procedimento da cui derivano. Abbiamo qui una conferma di quanto già rilevato da R. Imbach, e cioè che „L'objet de sa critique [...] est une attitude philosophique“.⁶⁴ Questo atteggiamento è responsabile della spaccatura tra ragione e fede che Lullo identifica come uno dei mali maggiori nell'ambito della cultura cristiana.

In second luogo, occorre rilevare il valore strumentale della polemica antiaverroista perseguita nel trattato angelologico del 1312: da quanto abbiamo visto risulta infatti che questa polemica ha fornito uno strumento efficace di promozione della scienza del linguaggio angelico quale momento essenziale del progetto di rifondazione del sapere filosofico. Questa rifondazione era resa necessaria da un'impresa missionaria la cui riuscita dipendeva da un metodo capace di rimediare alle manchevolezze di tentativi come quello di Ramòn Martí: in definitiva, nell'ottica di Lullo, il domenicano fallì la sua missione poiché non seppe trasmettere un sapere di natura intellettuale conforme al paradigma angelico.

⁶¹ Cfr. *De locutione angelorum*, in: ROL XVI, 236: „Per quam librum possunt destrui omnes positiones factae contra divinam trinitatem et incarnationem, et fieri positiones destructibiles pro sancta fide catholica exaltanda in libro isto manifeste implicatae“.

⁶² Cfr. COLOMER: *El ascenso a Dios*, 583: „El momento crucial del metodo luliano se encuentra en la dimensión de la inteligencia“. Questo è peraltro palese nel *Llibre del gentil e dels tres savis*, nel quale dama Intelligenza spiega i significati degli alberi del sapere e introduce ai segreti dell'*Arte*.

⁶³ Rimandiamo in proposito alle osservazioni di BONNER: *Obres selectes de Ramon Llull*, 63-71.

⁶⁴ Cfr. IMBACH: *Lulle face aux averroïstes parisiens*, 279.