

EN TORNO AL ESCOTO-LULISMO DE PERE DAGUÍ*

Rafael Ramis Barceló
Universitat de les Illes Balears
r.ramis@uib.es

Resumen

Posiblemente Pere Daguí (1435-1500) haya sido el lulista más importante y más influyente del tránsito entre la Edad Media y el Renacimiento. Tal vez sólo el franciscano Bernard de Lavinhera pueda compartir tal primacía. La figura de Daguí ha sido más estudiada que su obra. En las páginas siguientes, quisiera entrar a analizar algunas de las claves de su pensamiento, pues son decisivas para entender no sólo una época, sino también para conocer el desarrollo histórico del lulismo. En particular, quisiera mostrar algunas claves de la síntesis escoto-luliana de Pere Daguí, buscando sus vínculos intelectuales y sus principales consecuencias. Este estudio sólo pretende abrir nuevas vías de estudio e hipótesis de trabajo sobre su vida y obra.

Palabras clave

Pere Daguí, lulismo, escotismo, formalismo, pensamiento catalán

Abstract

This article attempts to reconsider the biographical context and works of Pere Daguí, a catalan professor of Lullism in Majorca during the second half of the 15th Century. Daguí is the most influent Lullist in the Modern Era, although his works are a combination between Lullism and Scotism. In the commentary of his works some lineages in the Scotist tradition are remarked. The paper proposes some new hypothesis of interpretation and tries to offer a first overview on Daguí, that it could be an initial step for a revision of his works and thought.

Keywords

Pere Daguí, lullism, scotism, formalism, Catalan thought.

* Agradezco a los profesores Gabriel Ensenyat y Alexander Fidora su lectura y sus consejos, así como a Christopher Schabel su ayuda para lograr algunos materiales. Estoy en deuda especialmente con el Dr. Claus A. Andersen, que leyó pacientemente varias versiones de este trabajo y formuló numerosas sugerencias. Todos los errores que persisten son, obviamente, de mi entera responsabilidad.

I. LA FIGURA DE PERE DAGUÍ

Este lulista catalán (conocido también como Pere de Gui, Degui o, en su versión latina, Petrus Dagui), nació en Montblanc (Tarragona) hacia 1435. No se poseen datos de su formación académica, aunque por confesión suya se sabe que no estudió el Arte de Llull hasta la edad de treinta y siete años, momento a partir del cual adquirió una gran destreza en el manejo del mismo y un buen conocimiento del pensamiento luliano. Su lulismo, según indica el propio Daguí, era autodidacta. A partir de entonces debió de adquirir una gran fama y eclipsó a otros maestros (Carreras Artau, 1943, pp. 65 y ss).

Tradicionalmente se ha venido diciendo que Daguí, presbítero y teólogo, pertenecía a la llamada Escuela luliana de Barcelona, que había florecido durante el siglo xv (Hillgarth, 1995, p. 561). Puede ser que, efectivamente, tuviera algún parentesco con dicha escuela, orientada hacia el estudio del Arte, aunque el pensamiento de Daguí parece tener autonomía y entidad propia, y proceder también de otra filiación. No parece verosímil su propio testimonio, aceptado acríticamente hasta nuestros días, al confesar que “nihil nisi maternas habens litteras” (*Metaphysica*, De formalitatibus, cap. x) y que en siete meses había aprendido el Arte de Llull. Suena demasiado acorde con el aprendizaje provechoso ideado por Llull y resulta poco probable que un sacerdote, pese a las deficiencias de la época, tuviese tan poca formación.

El análisis de su obra, en comparación con la de otros autores catalanes anteriores y coetáneos, revela un profundo conocimiento del escotismo. Por ejemplo, como se verá después, en la obra de Daguí se encuentra una notable influencia de algunos pensadores escotistas catalanes del xiv: esencialmente Pere Tomàs (Petrus Thomae) y Antoni Andreu (Antonius Andreae), cuyo pensamiento fue transmitido en el siglo xv por autores como Nicolás de Orbeilles (Mahoney, 1988, pp. 261-273) o incluso Joan de Marbres, tal vez el escotista catalán más importante de la centuria (Carreras Artau, 1965, pp. 467-479). Lo cierto es que, en contra de lo que se ha venido diciendo, Daguí parece acceder al lulismo desde otra opinión filosófica y sería muy plausible creer que se trataba del escotismo.

Algunos autores –siguiendo noticias indirectas– defienden que había profesado el lulismo en Barcelona y que el sacerdote mallorquín Bartomeu Caldentey (1445/1447-1500) fue discípulo suyo (cabe suponer que hacia 1479, poco antes de partir hacia Mallorca). La vida barcelonesa de Daguí resulta aún muy inexplorada.

Sin embargo, a partir de 1481, la biografía de Daguí es mucho más conocida (Pérez, 1960, pp. 291 y ss). El 30 de agosto de 1481, Agnès de Pacs (c. 1415-1485), una rica dama catalana, asignó mediante convenio notarial una renta anual de cien libras para dotar una institución educativa luliana en Mallorca (Barceló Crespí,

2000, pp. 34-40). En él se expresa su voluntad de que el catedrático tenía que ser el maestro Pere Daguí, quien debía mantener a dos jóvenes clérigos durante un bienio y estaba obligado a explicarles la obra luliana. Los cursos, por lo demás, tenían que ser públicos y gratuitos (Santamaría, 1983, pp. 49-50). Daguí asumió la cátedra de Teología luliana en un solemne acto que empezó en la Casa de la Jurararía y que acabó en la Catedral, donde leyó la lección inaugural. Poco después, en 1483 el rey Fernando concedió un Privilegio para fundar un Estudio General en Mallorca, con las mismas prerrogativas que tenía la Universidad de Lérida¹.

Por otra parte, Agnès de Pacs, mediante un codicilo en poder del notario Miguel Abellar, con fecha de 10 de marzo de 1485, elegía a su hermano Miquel de Pacs y a su sobrino el canónigo Esperandeu Espanyol (Barceló Crespí y Ensenyat Pujol, 2010, pp. 51-62), ferviente lulista, como albaceas: quedaban autorizados, de sobrevenir la muerte o la renuncia a la cátedra del Maestro Daguí, para nombrar un nuevo maestro (Pérez, 1960, p. 294 y Santamaría, 1983, pp. 65-69). Sin embargo, Daguí no llevó a cabo los objetivos previstos debido a sus frecuentes ausencias, durante las cuales fue substituido por discípulos que no se han podido identificar (Hillgarth, 1991, pp. 219-220)².

Daguí fue acusado de heterodoxia por el dominico Guillem Caselles, dos años después del provechoso inicio de las lecciones (Pérez, 1960, p. 296). Ciertamente, la controversia entre tomistas y lulistas se tradujo en la confrontación de Caselles, Inquisidor de Mallorca, con Daguí. Caselles denunció al maestro catalán ante Cristòfol de Gualbes, Inquisidor general de Aragón, por el hecho de profesar hasta ocho proposiciones heréticas (Pérez, 1960, p. 303). Daguí tuvo que marcharse de la isla. Empezaba aquí de forma oficial un largo y tortuoso enfrentamiento entre lulistas y dominicos en Mallorca.

Daguí tuvo que defenderse frente a las acusaciones del Inquisidor de Aragón y exponer la ortodoxia de su *Ianua artis* en Roma en 1484. Sixto IV, un teólogo escotista, debió de temer que los cargos contra Daguí reflejaran un prejuicio anti-luliano de los dominicos. Por ello nombró una comisión de expertos en lulismo y en escotismo: Guillermo Bodivit y el obispo Domingo Antonio Pignerolio de

¹ En ningún momento se especificó el carácter luliano del Estudio, si bien tácitamente quedaba clara su finalidad, tanto en las Peticiones de los Jurados desde los años ochenta hasta en las sucesivas confirmaciones de los Privilegios que dieron tanto Fernando el Católico como su nieto Carlos I. Al principio, el monarca contaba con dos cátedras lulianas: la de Agnès de Pacs y la de Beatriu de Pinós (instituida poco antes, con una finalidad similar), que debían ser el eje principal de la nueva Universidad. Sobre la historia de ésta, véase (Lladó Ferragut, 1973).

² Dado que las cláusulas de la donación de Agnès de Pacs no contemplaban la eventualidad de una sustitución por parte de los patronos o de los Jurados, se procedió al bloquear la dotación, lo cual paralizó momentáneamente las enseñanzas, hasta el retorno del maestro (Santamaría, 1983, pp. 106-108).

Fano, que eran teólogos franciscanos; Jaume Conill, quien con el tiempo llegó a ser un defensor de Llull; Fernando de Córdoba, afín (como se verá seguidamente) al escotismo y parcialmente al lulismo; el Abad de San Bernardo de Valencia y el Obispo Francisco de Noya, de Cefalú (Monfansani, 1992, pp. 51-53 y especialmente pp. 95-99, que contienen la *approbatio*). La comisión declaró que la doctrina luliana concordaba con la de Escoto y que no merecía ninguna condena.

Cabe decir que asimismo Fernando el Católico —a ruegos de Bernat Boïl, monje de Montserrat y discípulo de Daguí (Albareda, 1965, p. 13)— intercedió a su favor y que finalmente la Santa Sede proclamó la ortodoxia de los escritos del titular de la cátedra mallorquina. Con ello, Daguí no sólo obtuvo una importante victoria frente al Inquisidor, sino que había logrado expandir el lulismo en Italia (Romano, 2011, 275-280), mediante la edición que hizo en Roma del *Ars brevis* (Lullus, 1485).

Mientras tanto, Bartomeu Caldentey asentó una escuela de lulismo en Palma. Hacia 1485, Caldentey, acompañado por una serie de discípulos, se dirigió a Miramar y en 1492 consiguió del rey Fernando la donación de la ermita de aquel lugar. Paralelamente, Daguí —al regresar a Mallorca— se asentó en el monte de Randa, donde acabó de escribir su *Metaphysica*. Allí tuvo varios discípulos que proyectaron luego su pensamiento: principalmente, Arnau Descós y Jaume Janer.

Las discrepancias entre Caldentey y Daguí todavía hoy son mal conocidas. Trias Mercant (2009, p. 130) indica, con buen criterio, que Caldentey consideraba que el sistema de Llull era perfecto y que no admitía modificaciones ni mezclas, mientras que Daguí consideraba que el pensamiento de Llull era un sistema de plenitud, aunque perfectible. Las polémicas, cuyas principales consecuencias se prolongaron durante la primera década del siglo XVI, deben ser objeto de algún matiz, pues en 1489 Caldentey proyectaba la edición de una obra de Pere Daguí, que no llegó a ver la luz a causa, según todos los indicios, del cierre de la imprenta por parte de Caldentey, ese mismo año (Barceló Crespí y Ensenyat Pujol, 2000, p. 197). A mi entender, como se podrá ver seguidamente, el progresivo escotismo del maestro catalán fue la causa del progresivo distanciamiento con su discípulo mallorquín.

Daguí aprovechó para ejercer de nuevo en 1487 su magisterio en la corte itinerante de los monarcas católicos, impregnando de lulismo los lugares que visitaban (Santamaría, 1983, pp. 96-116). En concreto, influyó mucho en el cardenal Cisneros quien, desde entonces, fue un devoto luliano. Mientras tanto, los Jurados reclamaron a Daguí que volviese o que nombrase a un sustituto. Albareda (1965, pp. 19-20) supone que al maestro catalán le resultaba más grata su estancia en la Corte itinerante de los Reyes Católicos que en Mallorca, donde su doctrina era objeto de controversias.

Cabe decir que, contrariamente a lo que se había venido afirmando, según Barceló y Ensenyat (2000, pp. 195-196), Daguí murió en Mallorca en 1500, lugar donde había retornado hacía poco tiempo tras su larga estancia (1487-1499) en la corte de los Reyes Católicos. De hecho, el documento que esclarece definitivamente este punto ya había sido publicado a fines del siglo XIX pero pasó desapercibido a causa de una mala lectura del apellido, que aparece transcrito como “Seguí” en lugar de “Daguí”.

Después de la muerte del maestro de Montblanc, los patronos de la fundación, no sabemos si presionados para cerrar el enfrentamiento entre las escuelas lulianas, escogieron —al parecer— a Caldentey como sucesor de aquél en la cátedra luliana. De todas formas, éste murió también en 1500, de manera que la cátedra quedó en manos de los alumnos de Daguí.

2. LAS OBRAS

Salvo un sermón luliano de 1485, comentado por Hillgarth (1995, pp. 561-569), han llegado hasta nosotros cuatro obras impresas de Pere Daguí. La primera —y más conocida— es la *Ianua artis magistri Raymundi Lull*, que debió de escribir hacia 1473, cuando estaba en Barcelona. Fue, sin duda, su escrito más conocido y divulgado, y tuvo —como se verá— bastante aceptación por parte de los escolásticos y de los humanistas.

La *Ianua artis* es una obra esencialmente propedéutica, que conoció varias ediciones, algunas de ellas incunables. La primera fue en Barcelona en 1482, reimpresa en 1488 y 1489. Una segunda edición se hizo en Roma, aprovechando —como ya se ha dicho— la estadía de Daguí en la Ciudad Eterna para defenderse de la Inquisición. Hubo ediciones incunables en Sevilla, París y Valladolid. La obra conoció asimismo otra edición sevillana, en las prensas del impresor Estanislao Polono, celebrado editor polaco. Hay que añadir otra edición parisina y la que hizo Bernard de Lavinjeta en Colonia, que tuvo amplia circulación. Se hizo, en fin, una edición romana en 1540.

La obra más ambiciosa de Daguí fue su *Metaphysica*, concluida en 1485 y publicada por primera vez en 1489. Este escrito, que se examinará con cierto detalle a continuación, es un auténtico tratado de metafísica escoto-luliana. Por su dificultad y extensión, esta obra sólo conoció una edición y una reimpresión en Sevilla, a la cual se le añadió el *Tractatus de differentia*, de filiación claramente escotista, concluido en Jaén el día 20 de mayo de 1500.

Daguí había escrito ya un opúsculo de *Formalitates breves*, también llamado *Libellus formalitatum*, para distinguirlo del *Opus de formalitatibus*, que era la

Metaphysica, también denominada en ocasiones *Tractatus maior formalitatum* por el propio Daguí. El tratado *Formalitates breves*, cuyo nombre es claramente deudor de la tradición escotista, tuvo cuatro ediciones: la primera, en Barcelona; la segunda, en Sevilla; la tercera se adjuntó a la ya citada estampa vallisoletana de la *Ianua artis*; y la cuarta, la edición sevillana preparada en los tórculos de Estanislao Polono.

3. EL CONTEXTO FILOSÓFICO DE PERE DAGUÍ

La figura de Daguí es singular tanto en el marco del desarrollo del pensamiento luliano en general, como también en el de la evolución de las ideas metafísicas a finales del siglo xv. La síntesis entre el escotismo y el lulismo había tenido precedentes, pero nunca había cuajado de una manera tan clara y sistemática en tratados de corte académico-escolar. Pese a su complejidad, por su concisión y finalidad apologética, el maestro catalán resulta un hito fundamental en la historia del lulismo y del escotismo, así como también un autor destacado en la historia de la metafísica. Hay que subrayar de entrada los dos rasgos más sobresalientes del lulismo de Daguí: la armonización de Llull con la tradición escotista (y, de paso, con cierta teología escolástica), y el planteamiento didáctico-apologético, destinado a convencer de la utilidad del Arte para el pensamiento cristiano. Ambos aspectos se fueron diluyendo con el paso de los años, en el que el autor viró hacia un pensamiento cada vez más escotista.

Entre los lulistas del xv descuella Ramon Sibiuda, quien había sido más ecléctico en su selección de autores y, sobre todo, había borrado todas las huellas del artificio luliano para lograr una armonización de Llull con el pensamiento universitario del momento. Sibiuda había recibido una influencia neoplatónica y franciscana innegable: entre otros, San Agustín, los victorinos, San Buenaventura y Escoto (Puig, 1998, pp. 126-124). Daguí se mostró más acorde con la tradición escotista y, hasta cierto punto —sobre todo en la *Ianua artis*— respetuoso con la estructura del Arte luliano.

Ya Sibiuda había intentado presentar a Llull de una forma más atractiva a los pensadores de comienzos del xv, mediante un planteamiento con ribetes humanistas. Con la *Ianua artis*, Daguí procuró también hacer más accesible el pensamiento luliano a los intereses de su época. La mayor diferencia entre Sibiuda y Daguí es que, mientras el maestro tolosano hizo la propia exposición de su pensamiento a partir de Llull³, el catalán fue algo más respetuoso con las ideas del

³ “Sibiuda fa donar un tomb sensacional al lul·lisme. Per salvar-ne la finalitat apologètica sacrificarà tota l’artilleria artística i combinatoria i procurarà de reintegrar l’actitud lul·liana de defensa

Doctor Iluminado, considerándose (sobre todo en sus primeras obras) un mero expositor. Este hecho, como se verá, resultó favorable —en ciertos aspectos— a Daguí, puesto que la combinatoria renacentista y barroca tuvo muy en cuenta su explicación luliana, sobre todo la contenida en la *Ianua artis*. En cambio, Sibiuda, también muy leído en el siglo xvi, fue considerado un pensador independiente, con entidad propia.

Durante el siglo xv, tal y como explicó Carreras Artau (1965, pp. 471-479), el escotismo había tenido importantes defensores en la Corona de Aragón. En este sentido, no hay duda de que el pensamiento de Daguí estaba en consonancia con estas ideas agustiniano-franciscanas y que tenía una buena formación escotista. Su análisis de los modos de distinción muestra que su filiación escotista no dependía directamente del Doctor Sutil, sino de la tradición escotista encabezada por Pere Tomàs, maestro en el *studium* franciscano de Barcelona (Martí de Barcelona, 1927, pp. 90-103). Junto a Tomàs, el escotista catalán más influyente fue Antoni Andreu, también minorita, cuyo punto de vista sobre la univocidad del ente y sus doctrinas sobre la filosofía natural marcaron profundamente el pensamiento escotista hasta finales del siglo xv (Sagüés Azcona, 1968, pp. 13-19).

Desde luego, buena parte del éxito del escotismo en Cataluña proviene de la enseñanza de los franciscanos del *studium* de Barcelona (Schabel y Smith, 2012, pp. 389-391). También parte del clero secular siguió esta orientación y, sin duda, Daguí recibió influencia escotista. Pese a la inexistencia de datos, ¿cabe formular alguna conjetura, a partir de la lectura de sus obras, sobre la formación filosófica y teológica de Daguí? Tal vez —como he sugerido antes— el maestro catalán exageró al reflejar su pasado, pues es muy difícil acceder a doctrinas tan complejas como la escotista y la luliana sin una formación filosófico-teológica amplia y sólida. Resulta imposible contestar, con los datos que hoy se poseen, a estas preguntas, que no pasan de ser hipótesis que pretenden cuestionar el estado estandarizado de la investigación.

Con todo, parece sumamente probable que el teólogo Daguí, antes de estudiar el Arte de Llull, dominara la escolástica y, sin duda, conociera bien el escotismo. En un contexto como el de finales del xv, Daguí no hubiera podido ser un maestro respetado, tener por discípulos a clérigos tan formados como Jaume Gener o Bernat Boil, o llegar a ser capellán de los Reyes Católicos, sin una formación mucho más profunda de lo que él mismo confesó. ¿Tenía algún interés en esconder un pasado incómodo o problemático? Cabe decir que en su última incursión sobre el escotismo catalán, Joaquín Carreras (1965, pp. 471-479) hace un resumen del pensamiento físico de Joan Marbres, canónigo de Tortosa y maes-

de la fe als mètodes i a les autoritats de l'escola. Des d'aquest punt de vista, Sibiuda és el més gran normalitzador de Llull a principis del segle xv" (Puig, 1998, p. 83).

tro en Artes por Toulouse (Díaz Díaz, 1995, p. 151), en el que se pueden encontrar algunas analogías con las ideas del maestro de Montblanc. ¿Fue Marbres maestro directa o indirectamente de Daguí?

Frente a Sibiuda, Marbres era un escolástico poco innovador, comentarista de Aristóteles, y profesor apegado a la lectura escotista (Boadas, 2009, p. 57), pasada por el tamiz de Francisco de Marchia y de Antoni Andreu. Aunque Sibiuda y Marbres fuesen maestros en Toulouse, el autor del *Liber creaturarum*, pese a vivir a caballo entre el xiv y el xv, parece a los ojos del lector actual un autor más moderno y menos escolástico que Marbres y, en cierta manera, que Daguí. Y es que, en un sentido estricto, Daguí no fue tampoco un escolástico al uso, aunque su pensamiento, pese a algunos excursos, estaba más cerca del formalismo escotista que del humanismo.

En todo caso, como se verá, resulta indudable la influencia del escotismo formalista de Pere Tomàs sobre Daguí y cabe preguntarse cuál fue la vía de la influencia de uno sobre otro. Una podría ser el *studium* franciscano barcelonés, que había sido un lugar de exposición y de discusión de las ideas escotistas, aunque había entrado en una cierta decadencia en el siglo xv. Otra, la influencia de los escotistas formalistas universitarios, presentes en Toulouse, Lérida o París, con una preocupación fundamental por la filosofía natural, como Joan Marbres o Nicolás de Orbeilles, quien aplicó la teoría de las siete distinciones de Pere Tomàs a la filosofía natural (Andersen, 2011, pp. 216-223). Ello llevaría a pensar que Daguí se formó bien en el *studium* franciscano de Barcelona, bien en una de estas universidades. Cabría seguir su pista en estas direcciones. Desde luego, Daguí es un autor que debe ser incardinado en alguna de ellas o quizás en ambas. La escasez actual de datos archivísticos de una y otra podrían justificar la falta de noticias respecto de su formación, de la cual el propio Daguí no aporta ninguna pista.

En un sentido muy distinto, Fernando de Córdoba, un autor mucho más ecléctico que Daguí, había llevado a cabo su propia armonización de carácter enciclopédico del escotismo con otras corrientes. John Monfasani considera que fue el primero en establecer una síntesis entre el escotismo y el lulismo. Esta afirmación es cierta en el sentido de que Fernando de Córdoba, en la construcción de su propia filosofía, tomó elementos escotistas y lulianos⁴. Pero fue un autor ecléctico, puesto que su lulismo fue muy crítico, al igual que su platonismo y su escotismo (Victor, 1975, pp. 517-518).

Daguí fue menos original que Fernando, un típico exponente del humanismo renacentista, ecléctico en su visión enciclopédica y en su afán de funda-

⁴ “Although Fernando’s own particular combination of Lullism and Scotist philosophy has escaped previous notice the symbiosis of Lullism with the Augustinian-Franciscan philosophical tradition in general, and with Scotism in particular, has been recognized” (Monfasani, 1992 p. 34).

mentar todas las ciencias a partir de un método renovador, defendido –entre otros escritos– en *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis* (Bonilla Sanmartín, 1911). En su eclecticismo, el pensador cordobés se situaba en la línea de Sibiuda y en la que, décadas después, defendería Bernard de Lavinhera, educado asimismo en el formalismo escotista. Fernando, pese a sus notables convergencias con Llull y con Escoto, fue un pensador metafísico independiente y planteó algunas importantes objeciones a las corrientes luliana y escotista. Monfasani destaca que para el cordobés no había identidad entre lógica y metafísica (Monfasani, 1992, p. 32), de modo que la idea luliana quedaba sustituida por una dimensión más platonizante, basada en el principio *primum in aliquo genere* (Hankins, 1990, pp. 285-286) una reelaboración neoplatónica de Ficino de una idea de Tomás de Aquino y otros escolásticos.

Realmente, a mi juicio, Pere Daguí llevó a cabo una doble operación intelectual. En primer lugar, acomodó el Arte de Ramon Llull (fundamentalmente el *Ars brevis*) a un esquema general de corte neoplatónico, capaz de integrar una metafísica ultrarrealista y emanantista. Esta aproximación de Llull al neoplatonismo agustiniano, situaba al Doctor Iluminado en las mismas coordenadas de Escoto. Es decir, por medio de una indagación en las raíces comunes de la tradición metafísica platonizante, Daguí pudo establecer una base ontológica común entre Llull y Duns Escoto (o, mejor dicho, entre el lulismo y el escotismo). Pero no concluyó allí su proyecto. En segundo lugar, a partir de la lectura crítica que los discípulos de Escoto hicieron de Aristóteles, Daguí, en su *Metaphysica*, intentó integrar algunos aspectos del aristotelismo escotista (Platzeck, 1963, pp. 87-101) en la dirección del Llull de finales de la era ternaria (del *Ars brevis* y otras obras de la misma época), que había adoptado ya algunas ideas aristotélicas en su concepción filosófica general y en su presentación del Arte para el público universitario.

De esta forma, el escoto-lulismo de Daguí era fiel al mismo tiempo a la tradición escotista y a la luliana y no violentaba (como mínimo, de una forma muy flagrante) ninguna de ambas. Era también neoplatónico en su presentación general de la sustancia divina y los ángeles (como lo eran, en esencia, Escoto y Llull), mientras que al descender a los detalles del análisis de las sustancias corpóreas, adoptaba (al igual que hicieron el Doctor Sutil y el Doctor Iluminado en algunas obras) un aristotelismo crítico. La concepción de Dios no se mostraba desde la analogía tomista, sino desde un emanantismo platónico-agustiniano, que permitía integrar la univocidad del ente de Escoto con las dignidades lulianas. La sustancia divina, entendida desde el formalismo escotista, constituía un agregado formado por diversas partes formales que tenían, en y por sí mismas, cierta entidad ontológica. El propio Arte de Llull permitía, por medio de una división

“formal” semejante, un resultado análogo. Esta similitud quedaba clara ya en la *Ianua Artis*, pero fue desarrollada también en los escritos posteriores.

Cabe indicar que el pensamiento de Daguí tuvo su evolución, cabe suponer que jalonada por los problemas con la Inquisición y por el ascendiente de otros pensadores. El influjo de Pere Tomàs y de la tradición formalista, así como la influencia personal de Fernando de Córdoba —así como de otros autores— son innegables, sobre todo a partir de 1485. Muy probablemente, el maestro catalán pudo leer en Roma algunos tratados herméticos, así como pudo conocer el neoplatonismo de Ficino, presentes ambos en el Sermón editado por Hillgarth⁵. En todo caso, es necesario estudiar con cierto detalle las obras de Daguí para corroborar su evolución y sus influencias.

4. IANUA ARTIS

Daguí concibió este opúsculo como puerta propedéutica al Arte. Ciertamente, pese a su brevedad, el tratado es una presentación sintética, original y hasta cierto punto atrevida de las ideas fundamentales de Llull. Siguiendo su fuerte vocación teológica, el maestro catalán no se contentó con una exposición general del pensamiento luliano, sino que quiso mostrar el itinerario desde la física y la cosmología del Doctor Iluminado hasta su concepción de Dios.

Esta obra, que tenía una finalidad tanto apologética o didáctica, no sólo se limitaba a esbozar la física y la cosmogonía, sino que extraía de ellas prolongaciones que le permitían elevar el discurso desde la filosofía hasta la teología, pasando por la estructura del Arte como forma de conocimiento epistemológico. Con ello, Daguí devenía un expositor fiel a los planteamientos lulianos, sin dejar por ello de intentar una cierta integración escolar.

Por lo demás, Daguí empezó su exposición desde la física y la cosmogonía, dos problemas que interesaban mucho a la sazón y que resultaban un medio de atracción tanto para el público escolástico como para el humanista. En vez de comenzar por la lógica y por las figuras del Arte, el maestro catalán hizo una presentación estratégica de las doctrinas lulianas, intercalando entre cuestiones debatidas en el momento la estructura del Arte, de modo que el lector empezase y concluyese con problemas del pensamiento filosófico y teológico comunes a las diferentes doctrinas.

⁵ “In the sermon we have a most significant confluence of older Lullist and Scotist thinking and of the anti-Jewish interpretation of the Talmud with the recent Florentine enthusiasm for Hermetic teachings represented by Marsilio Ficino’s translation of Hermes Trismegistus, undertaken by the command of Cosimo de Medici” (Hillgarth, 1995, p. 569).

La obra puede dividirse en tres partes: la primera es una presentación de la física y la cosmología de Llull en base al problema de la sustancia (capítulos I-V); la segunda es una exposición del Arte y de su funcionamiento, siguiendo las directrices del *Ars brevis*, como despliegue de la lógica ontológica (capítulos VI-XV); y la tercera, un estudio del problema de la sustancia espiritual, que permitía —en última instancia— un acceso a la teología (capítulos XVI-XX).

En cuanto a los primeros capítulos, hay que destacar que Daguí, en una síntesis particular de las ideas lulianas, partía del caos informe o materia primera⁶, que —después de un proceso de contracción— acababa concretándose en dos tipos de sustancia: la corpórea y la espiritual. La sustancia corpórea a la que se dedicaron los capítulos II a V, era la base del Universo. Tenía un carácter corruptible y se concretaba después en las diez esferas terrestres, los cuatro elementos y las potencias del alma: la forma vegetativa, sensual, imaginativa y racional, cuyos rasgos comentó detenidamente.

Para el conocimiento de las sustancias era necesario el recurso al Arte. En los capítulos dedicados a éste, Daguí hizo una presentación de las reglas y los principios de acuerdo con las letras contenidas en el *Ars brevis*. El rasgo más característico era la voluntad metafísica que pretendía trascender lo meramente mecánico para llegar al significado ontológico. En este sentido, cabe destacar que Daguí tenía una visión metafísica del simbolismo del Arte. Por ello, empezaba con lo físico y sensible para, mediante las letras y los principios del Arte, llegar a lo suprasensible: las sustancias espirituales. Sin duda, la originalidad de la presentación del pensamiento luliano iba aparejada con la voluntad de llegar desde la física y la cosmología hasta la teología.

A partir del capítulo XVI se volvía a hacer referencia a la sustancia espiritual que, por medio del despliegue de la doctrina de los correlativos, distinguía el alma humana y las criaturas angélicas. Éstas eran sustancias formadas por principios universales en contracción con la materia espiritual, y disponían de alma aunque no de cuerpo. En los últimos capítulos, Daguí concluyó (cap. XX) con una aplica-

⁶ *Janua artis magistri Raymundi Lull*, 1485, cap. I: “Quae talis substantia dicitur chaos: sive materia prima: sive ile: sive ens in forme et est determinabilis indifferenter: hoc est per quancumque formam sibi advenientem: quoniam ad hanc neque ad illam per se minime determinatur. Et quancumque haec substantia talis fit qualis predicata est videlicet chaos indifferens determinabilis et cetera tamen quia nullum contractivum reperitur ad quod ut talis refertur: velut dispositio ad aptitudinem oportuit deum aliquas formas speciales produxisse: quae essent contractivae eis contrahibilitatis. Quae quidem sunt ex uno latere corporeitas quae una tantum numero est. Ex alio autem spiritualitas: quae quidem plurificata et diferenciata est secundum plurificationem et differentiam angelorum: et quia hae formae angelorum sunt remotissime non modo a sensibus verum etiam ab imaginatione: et dum nostra noticia ut talis incipiat et ortum habeat a sensibus: ideo ab altera parte scilicet a corporeitate inchoandum est”.

ción de la doctrina de la sustancia espiritual a Dios, caracterizado como Bondad suprema, y a la Trinidad (Oltra, 1943, pp. 287-301), donde todas las propiedades se combinaban con los correlativos.

Daguí, siguiendo a Llull y en buena medida a Escoto, señaló que existían dos tipos básicos de formas: Dios y lo creado. La forma de lo creado, siguiendo la doctrina emanantista, era un reflejo de Dios, que entraba en contacto con la materia. La bondad divina, como indicó Dagui, era la base de todas las bondades universales. De ahí se seguían una serie de corolarios, proposiciones problemáticas que fueron señaladas por la Inquisición: “*Omnis bonitas universaliter loquendo construitur de hac absolute et inclinatione seu fecunditate quadam ad habendum finem*” (cap. XIX) y “*quod prima proprietas originatur seu pullulat in bonitate et de ipsa tota bonitate*” (cap. XX). Refiriéndose a la bondad, Dagui sostuvo que “*unum dico non numero nec discretione numeri, sed tantum convenientie*” (cap. XX). Con ello se entiende implícitamente que aunque no se hubiese producido el pecado original, Jesucristo se hubiese encarnado. Esta tesis, considerada herética en los libros escolásticos postridentinos (Madre, 1973, pp. 133-140), dio lugar a equívocos sobre la obra de Llull.

La comisión formada en Roma hizo una interpretación positiva de las palabras de Dagui, indicando que el texto podía resultar extraño a las personas que no estuviesen familiarizadas con el Arte. El léxico luliano era muy especial: indicaron los miembros de la comisión que, ciertamente, “*Raymundus, quem sequitur magister Petrus, utitur suis propriis vocabulis*” (Monfansani, 1992, p. 96). En el dictamen se indicaba la concordancia de las ideas de Dagui con las de Escoto, sobre todo en las implicaciones teológicas que tenían las proposiciones antes indicadas.

5. METAPHYSICA

Pese a no haber tenido tanta difusión como la *Ianua artis*, la obra más importante de Dagui fue este tratado metafísico, en el que se pusieron las bases de su concepción escoto-luliana. En ella, Dagui hizo una síntesis entre la tradición neoplatónica y la metafísica de Aristóteles mediante el maridaje del Arte de Llull con las ideas de los escotistas como Pere Tomàs y Antoni Andreu (la influencia de Andreu sobre Dagui fue señalada por J. y T. Carreras Artau, 1943, p. 466-467).

El *liber formalitatum quem nostri discipuli Metaphysicam appellat* (pream. 1, cap. 1) tiene cuatro partes o preámbulos. La primera es un amplio estudio de la ontología (desde el ser hasta Dios), la segunda está dedicada a la física o a la ciencia natural, mientras que la tercera es un estudio de la lógica. La última parte,

tal vez la más original del libro, es el tratado de las formalidades, de carácter claramente escotista.

En la primera distinción, dedicada a la metafísica, Daguí enumeró los cuatro principios ontológicos: la *quiddidad*, la naturaleza, la esencia y la existencia, que eran intrínsecos a toda realidad. Seguidamente, desde un análisis metafísico de la sustancia, trató las contracciones de la realidad entera finita, que explicaban todo lo real, desde Dios hasta los más pequeños elementos de la creación (el cuerpo, el espíritu, los elementos, el ser humano, los animales, las plantas, etc.).

En efecto, cuando se aplicaba la concepción univocista del escotismo al análisis de la sustancia individual, ello implicaba una multiplicación de las distinciones formales que se habían establecido en cada ente. Daguí se valió especialmente de las contracciones (pream. I, cap. IX-XIII) y de las distinciones para llevar a cabo una explicación escoto-luliana de la metafísica de la sustancia. En este sentido, había una sustancia, Dios, en la que la *quiddidad*, la naturaleza, la esencia y la existencia se confundían. En efecto, en el estudio del ente divino sólo por medio de la abstracción se podía llegar a una distinción formal de estos principios: en este punto Daguí defendió que éstos se concretaban en las nueve dignidades lulianas (pream. I, cap. XIV) de la figura A y los nueve principios de la figura T del Arte ternaria.

Siguiendo la línea de la *Ianua Artis*, Daguí explicó el ente divino mediante la doctrina de los correlativos, recalando que la bondad divina era la base de todas las bondades universales (pream. I, cap. XIV). Dios era el intelecto y la voluntad, de manera que Dios se identificaba con el intelecto y con la voluntad, que podían convertirse entre sí⁷: esta idea estaba relacionada directamente con la predicación idéntica de la tradición escotista. Por lo demás, por medio de la ontología trinitaria, Dios tenía una causación eficiente, formal y final sobre lo creado. Ésta era una idea neoplatónica, adaptada a la convergencia entre el lulismo y el escotismo. Dios, "*pelagus infinite bonitatis*" (pream. I, cap. XVI), se manifestaba en todo lo creado a partir de la disposición de los cuatro principios: la *quiddidad*, la naturaleza, la esencia y la existencia, al que se añadía otro, la singularidad (pream. I, cap. XVI).

Los entes creados, según Daguí, ya no eran simples, sino que estaban compuestos de estos cinco principios, entendidos como *formalitates* al estilo escotista. Estas formalidades coincidían, ciertamente, con los principios y dignidades lulianas, aunque el maestro catalán prefriese a trechos usar más el léxico esco-

⁷ *Metaphysica*, primum preambulum, xv: "Intellectus est totus Deus et totus Deus est intellectus. Voluntas est totus Deus et totus Deus est voluntas. Voluntas est intellectus et intelligere est intellectus. Et intellectus est intelligere. Intellectus est voluntas. Velle est intellectus et intelligere est voluntas et converso. Itaque in ista summa summa simplicitate omnia essentialiter et realiter convertitur".

tista que el de Llull. Si a estas formalidades, que contraían a los entes creados (pream. I, cap. XVII y XVIII), se le agregaban los accidentes (o determinaciones), los entes adquirirían su realidad efectiva. Daguí no desaprovechó la oportunidad para mostrar sus diferencias con los peripatéticos, cuya física y lógica criticó duramente (pream. I, cap. XVIII). Al explicar con detalle el proceso de contracción, Daguí expuso el arranque metafísico de la realidad de lo creado. Las formalidades de la sustancia y los distintos accidentes daban explicación de la variedad extensa de la creación y de la complejidad de cada uno de los entes⁸.

Si Daguí dio cabida a la manifestación más platonizante al mostrar la proyección de las perfecciones de la sustancia divina en lo creado, al descender al análisis de la sustancia individual se mostró más aristotélico, aceptando el esquema de la sustancia y de los accidentes del Estagirita, aunque con una profunda revisión conceptual, siguiendo a los autores de la tradición escotista: de entrada, por medio de la defensa de la univocidad del ente, que podía darse de dos maneras diferentes (pream. I, cap. XXII), y después con una vindicación acendrada de la voluntad en el nacimiento de las virtudes morales (pream. I, cap. XXIII)⁹.

En capítulo XXIV trató el debate entre el ente equívoco y unívoco. Daguí, siguiendo parcialmente a Antoni Andreu y a Pere Tomàs, condenó implícitamente la equivocidad peripatética, refutando sus razones, y defendió la univocidad del ente. Para Daguí, al igual que para los formalistas, en la sustancia increada el ser se decía de manera unívoca y, por extensión, en la sustancia creada ocurría lo mismo (Platzeck, 1963, pp. 90-92). Sólo en los diez predicamentos el ser se decía de forma equívoca, hecho que Joaquín y Tomás Carreras Artau (1943, p. 76) consideraron que tenía implicaciones teológicas que Daguí no desarrolló por temor a la Inquisición. Al referirse al tránsito metafísico de lo abstracto a lo concreto

8 Como es sabido, en Escoto, la sustancia se dividía en múltiples realidades o formalidades independientes que configuraban una cierta unidad, que se alcanzaba con la *ultima realitas entis* que constituía la *haecceitas*. En efecto, al tener la materia y la forma plena actualidad, se necesitaba el recurso a la *haecceitas*, en tanto que recurso formal que diera unidad a la sustancia, compuesta de diferentes partes independientes entre sí. Daguí tomó el esquema de Escoto y, con una crítica velada a la teoría hilemórfica de Aristóteles, lo estableció como base para su exposición de la metafísica. Llull no tuvo, en este debate sobre el principio de individuación, una postura tan clara como Santo Tomás o Escoto. De esta manera, Daguí redujo algunas ideas lulianas al pensamiento escotista, planteando la existencia separada cada uno de los aspectos de la sustancia individual, y defendiendo por ello un realismo epistemológico extremo, a saber, una identidad absoluta entre la epistemología y la metafísica.

9 *Metaphysica*, primum preambulum, XXIII: "Virtutes tamen morales ac etiam cardinales semper habet pro radice naturales. Ideo non a casu haec dicta fuere, quoniam iustitia semper est similitudo conceptuum substantialium positivorum: subiecti concretionem retinens per modum abstracti: ratione cuique predicationem recipit denotativamen cuiuslibet abstractorum: et ideo bona, vera, una, magna".

(pream. I, cap. xxv), con dos remisiones a San Agustín, Daguí intentó justificar las bases de su pensamiento, de acuerdo con los grados de composición de los seres reales (Carreras Artau, 1943, p. 74). Con ello, el profesor catalán llevaba a Escoto y a Llull hacia las raíces del neoplatonismo, que mantuvo como base para transitar desde la metafísica hasta la física.

En el inicio del Preámbulo II trató de la diversidad de sujetos de la filosofía natural, basada metafísicamente en los grados de composición de los seres creados. La física aristotélica se ocupaba esencialmente del cambio y del movimiento: Daguí, mediante una explicación de corte más neoplatónico, mostró la identidad del objeto de estudio físico y metafísico, aunque el método de análisis fuese distinto.¹⁰ El maestro catalán siguió a Llull en su examen de las realidades corporales que identificaba en el universo: la sustancia celestial, que era el fundamento del firmamento; la imaginativa, que facultaba la existencia de lo corporal más allá de los sentidos; la sensitiva, que en función de la cual se daba la percepción de los cuerpos; la vegetativa, que era la base de la vida y del movimiento; y la elementativa, que era la sustancia compuesta por la conjunción de diversos elementos.

En una crítica a Aristóteles, Daguí insertó (pream. II, cap. II) el contenido de la física peripatética en un estudio metafísico de lo creado. Ésta era la línea escotista que, en la Corona de Aragón y en Francia, habían desarrollado con amplitud autores como Antoni Andreu y Joan Marbres (Carreras Artau, 1965, p. 476). Las diferentes sustancias, por medio del despliegue de los correlativos, facultaban a Llull para explicar los movimientos concretos, la actividad y la pasividad. De esta forma, el movimiento de los seres no se expresaba en términos físico-peripatéticos,¹¹ sino metafísicamente: cada naturaleza poseía en sí misma la capacidad de generar sustancias concretas y éstas se mezclaban entre sí. A partir de esta concepción metafísica, Daguí distinguió, en la línea de la tradición escotista y sin contradecir a Llull, entre el movimiento continuo y el discontinuo, y subrayó algunas implicaciones.

Siguiendo a Escoto, Daguí defendió los universales *ante rem*. El Doctor Sutil vindicó una naturaleza común que se hallaba dividida en las cosas individuales, que tenía en ellas una unidad menor que la real, pero mayor que pensada. Daguí defendía, con Escoto, un universal metafísico e independiente de la cosa individual (*ante rem*), que era la naturaleza común en estado indiferente, ni universal ni

¹⁰ *Metaphysica*, secundum preambulum, I: "Unum et idem subiectum est in metaphysica, phisica et logica, diversis tamen rationibus".

¹¹ *Metaphysica*, secundum preambulum, IV: "Oh peripatetice! Erige aures et audi, aperi oculos et vide. Ista enim quatuor substantie mundi universales et quaelibet illarum est, existit et operatur propter singularia et ante ipsa singularia: et ante ipsa singularia, quae omnia ostendit fide et ratione".

particular (pream. II, cap. v). Siguió explicando después la doctrina de los cuatro elementos (fuego, aire, tierra y agua) en términos lulianos: las relaciones entre los distintos elementos se producía por medio no sólo de las cualidades propias de cada elemento, sino también de las apropiadas (pream. II, cap. v). En los capítulos siguientes, Dagú expuso los problemas de la duración y del tiempo, siguiendo básicamente las doctrinas lulianas. La comprensión del tiempo tenía también un carácter metafísico, pues se distinguía de la eternidad divina (pream. II, cap. VI-VIII). El tiempo, siguiendo a Llull, tenía dos especies: intrínseco (el instante consustancial a todo ente) o extrínseco (el carácter sucesivo o el influjo y se da en el movimiento). En esta dirección, el segundo preámbulo acababa con la distinción entre el tiempo formal y el material.

La lógica, para Escoto, tenía un marcado tono realista y, para Llull, era la base de su ontología. Haciendo una abstracción de ambas concepciones, Dagú propuso una lógica ontológica, capaz de combinar elementos lulianos y escotistas en un marco aristotélico. Tal encaje resultaba especialmente curioso. Según la lógica univocista del Doctor Sutil, en el análisis del ente el principio formal exigía la distinción de las diversas partes o aspectos de cada ente. Y, al ser cada aspecto de ese ente independiente del resto de partes o aspectos, tenía, de forma aislada, una cierta actualidad (Platzeck, 1963, pp. 93-95).

Sin embargo, pese a su defensa de la univocidad del ente, en *preámbulo III*, Dagú prefirió acomodar la estructura de la lógica a las categorías de Aristóteles que a las de Llull. Sólo mediante una lectura muy sutil se adivinaban las intenciones del maestro catalán: no quería mostrarse excesivamente alejado de los esquemas escolares del escotismo y por ello prefirió, después de defender nuevamente los universales *ante rem* (pream. III, cap. v), estructurar la lógica de lo real a partir de las doctrinas aristotélicas, dejando de lado el Arte de Llull, que podía resultar demasiado problemático para la Inquisición, y recogiendo la herencia de los escotistas catalanes, que habían discutido ampliamente la doctrina aristotélica sobre las categorías.

Subrayan los profesores Carreras Artau (1943, p. 75) que Dagú seguía claramente la tendencia terminista de la filosofía franciscana. La lógica hallaba su objeto principal de estudio en la enunciación¹². Con ello podría decirse que el maestro catalán abrió tímidamente el escoto-lulismo hacia la tendencia nominalista propia de los franciscanos, en un matiz doctrinal que le emparentaría, de nuevo, con la herencia ecléctica del escotismo catalán de los siglos XIV y XV.

¹² *Metaphysica*, tertium preambulum, iv: “[...] Logicus prius de tota enunciatione tractat, et consequenter de terminis enuntiationis quae sunt partes ipsius, ut de praedicabilibus et praedicamentis, de quibus ordine naturae prius debuisse tractare, quam simpliciter esse ipsius praecedunt”.

En este sentido, cabe recordar la existencia de la *Metaphysica* del ms. 1049 de la Biblioteca Pública de Palma de Mallorca, atribuido tradicionalmente a Pere-Joan Llobet¹³. El autor de esta *Metaphysica* parecía moverse en la radicalización ockhamista de las distinciones formales de la metafísica ultrarrealista luliana y escotista a partir de las dignidades (ff. 62-63). La similitud con el texto de Daguí resulta clara, aunque también las diferencias, pues éste intentó acomodar —como se verá después— el lulismo y el escotismo con ciertas tendencias platónicas y aristotélicas, mientras que el autor de la *Metaphysica* se encontraba en una línea del franciscanismo ecléctico, con una proyección claramente ockhamista.

Retomando el texto de Daguí, tras una elucidación (pream. III, cap. VI-X) de los cinco predicables: el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente, pasó a la explicación de los nueve accidentes aristotélicos, en los que —en una explicación estructuralmente cercana al Estagirita— agregó algunas ideas escotistas y lulianas. Después del predicado esencial, de carácter unívoco, Daguí dedicó un capítulo a cada uno de los predicados accidentales aristotélicos (pream. III, cap. X-XX), siguiendo la tradición formalista de Pere Tomàs. Pese a que Joaquín y Tomás Carreras Artau (1943, p. 75) destacaron que sólo había huellas lulianas en el estudio de la relación, lo cierto es que pueden hallarse referencias a la obra de Llull en otros accidentes, por ejemplo, en la cantidad¹⁴. La relación, ciertamente, fue explicada en términos claramente escotistas y lulistas¹⁵ (pream. III, cap. XIV), mientras que otros accidentes como “dónde”, el hábito, la acción, la pasión y la posición tenían, para Daguí, una menor importancia expositiva. Por el contrario, el estudio del accidente “cuando” (pream. III, cap. XVIII), fue ampliamente desarrollado en términos voluntaristas, introduciendo de nuevo la doctrina de los correlativos y explicando con ello el movimiento¹⁶.

13 Pere-Joan Llobet fue un franciscano que se instaló en el Monte de Randa (Mallorca) y allí enseñó las doctrinas de Llull. Su orientación tenía un carácter más terminista, aunque no se han descartado vetas de escotismo. Parece harto improbable que Llobet fuera maestro de Daguí y, pese a las coincidencias temáticas, la obra del franciscano tenía una orientación mucho más escolástica (Gayà, 1986, pp. 149-164).

14 *Metaphysica*, tertium preambulum, XII: “[...] quod quantitas de se est continua et discreta, quam probó primo auctoritate magistri mei et divi Raymundi Lull mayoricensis de cuius lacte omnino alitus sum”.

15 *Metaphysica*, tertium preambulum, XIV: “[...] que actualis consistit per pullulationem dictarum proprietatum et hec per magister nostrum Raymundum Lull: dualis in potentia ante originem proprietatum non (tam?) intelligit potentia materialis, sed naturalis [...]”.

16 *Metaphysica*, tertium preambulum, XVIII: “[...] est sola voluntas qua movet ipsum imperando: ut intelligat id, cuius habet speciem concreatam, qua est ei medium ad illum intelligendum. Et quaque voluntas sit principium motivum imperandum, non tamen obiectivum”.

El tratado metafísico de Daguí concluía con un opúsculo dedicado a las formalidades. Pese a hacer referencia de entrada a Ramon Llull¹⁷ y no a Escoto, el opúsculo era claramente de filiación escotista y resultaba una muestra palmaria de la inclinación progresiva del maestro catalán hacia la tradición formalista, desarrollada en primer lugar por Pere Tomàs y Francisco de Maironis, y por una pléyade de seguidores críticos. De hecho, el anónimo texto *Tractatus formalitatum secundum doctrinam Francisci Mayronis*, entendido por el profesor Poppi (1966, p. 641) como “el modelo principal de la literatura formalista”, es la base de la tradición en la que se insertan, aunque de forma ecléctica, los escritos de Pere Daguí.

Empezó Daguí preguntándose si cabía una ciencia de las formalidades (De formalitatibus, cap. i) y respondió que sí, puesto que el análisis de la sustancia individual implicaba, a la postre, una multiplicación de las separaciones formales que, por medio de la abstracción, podían ser distinguidas unas de las otras¹⁸. Después de la definición de formalidad y del examen del número de los modos (cap. III), empezaba el estudio de las distinciones al estilo escotista, hasta llegar a la *distinctione ex natura rei* (cap. VI).

El maestro catalán aceptó las dos distinciones del pensamiento aristotélico: la distinción de razón (De formalitatibus, cap. V), que llevaba a cabo el entendimiento separando distintas razones en una única realidad y la distinción real (cap. VII) que reconocía la separación intrínseca de dos individuos (o aspectos) dentro de una unidad sustancial inseparable. A ellas añadía las distinciones formal (cap. VII) y esencial (cap. IX), basadas en la amplificación ontológica lograda a partir de la distinción formal *ex natura rei*, que posibilitaba más divisiones fundamentadas en la naturaleza de la cosa misma, de manera que seguía la tradición de las divisiones de Pere Tomàs (Andersen, 2011, pp. 92-202). Daguí, siguiendo esta línea formalista, entendía que la materia, puesto que podía ser separada de modo abstracto e identificada formalmente por el entendimiento, tenía que poseer una cierta forma en sí, lo cual implicaba reconocer a la materia una cierta independencia con respecto a la forma sustancial. Daguí recalca de nuevo la idea de la univocidad del ente y de la equivocidad de los accidentes (cap. IX).

El tratado concluía con la admisión de los cinco modos de distinción¹⁹, enraizados en la tradición del pensamiento escotista sustentado por Pere Tomàs, sin

17 *Metaphysica*, De formalitatibus, incipit: “non secundum quod materie altitudo ipsa exigit, nec etiam secundum quod ab illo fecundissimo aquarum fonte illuminati magistri Raymundi Lull minimum gutte aquarum hausit, sed secundum ingenii mei parvitatem”.

18 *Metaphysica*, De formalitatibus, i: “Potest dici scientia sui frequentatione, quoniam tales formalitates possunt sumi dupliciter: aut pro conceptibus quidicis cuiuslibet entis concrete et abstracte simul: aut formalitates possunt sumi pro formalitatibus simpliciter abstractis”.

19 *Metaphysica*, De formalitatibus, x: “Dictus est de quinque modis distinctionum: videlicet rationis, ex natura rei, formalis, realis, et essentialis. Sunt etiam nonnulli qui etiam distinctiones se totis

el menor asomo del Arte de Llull (*De formalitatibus*, cap. x). De esta forma, los modos de distinción podían establecer divisiones, puesto que la materia y la forma eran distintas real y formalmente. Y no sólo eso, sino que cada una de las diferencias formales, que —siendo claramente reconocibles por el entendimiento humano— podían establecerse en el ente metafísico, exigían cierta entidad formal para cada una de estas partes.

En el colofón de la obra Daguí recalca que él, sin tener estudios, aprendió el Arte de Llull en siete meses y exhortaba a los estudiantes a seguir su tratado, emparentado con el Árbol de Porfirio, y por medio de éste podían comprender la metafísica, la filosofía y la lógica mediante los ejemplos (*De formalitatibus*, cap. x). Cabe indicar, en fin, que Daguí, pese al colofón luliano, había discurrido en el último tratado por medio de un proceder netamente escotista. Ésta era la dirección que, más allá de la propia censura inquisitorial, imprimió el pensador catalán a su obra tardía.

6. *FORMALITATES BREVES*

El sello escoto-lulista de Daguí se manifestó en obras, teóricamente enfocadas hacia la explicación del lulismo, aunque fuesen en la práctica una vindicación del pensamiento de Escoto. Quien haya leído la *Ianua Artis* y la *Metaphysica* no hallará grandes novedades en el tratado *Formalitates breves*. Joaquín y Tomás Carreras Artau (1943, p. 76) indicaron, con razón, que en los sucesivos tratados Daguí se limitó “a insistir machaconamente en el asunto”. De hecho, en el comienzo del escrito hizo una remisión a su *Metaphysica* para un análisis más detenido de los temas²⁰.

Esta obra debe entenderse también en el marco de la tradición del ya mencionado anónimo *Tractatus formalitatum*, que fue impreso por primera vez en 1490, aunque había circulado ampliamente en versión manuscrita en Francia e Italia (Andersen, 2011, pp. 202-226). El tratado *Formalitates breves* de Daguí (que tiene el mismo título que la célebre obra de Pere Tomàs, conocida también como *De modis distinctionum*) es un opúsculo en el que simplemente se tratan dos cuestiones clave, ya desarrolladas en el tratado metafísico: las definiciones de distinción y sus especies, así como las siete distinciones de Pere Tomàs (*rationis, ex natura rei,*

subiective e se totis obiective (ultra istos quinque modus) ponunt”.

20 *Formalitates breves*, f. iv. “Sed hoc (ut cogniti) in maiori tractatu (quam vulgo metaphisica nostri scolastici appellat) longe diffusio actus est”.

formalis, realis, essentialis, se totis subiective, se totis obiective), a las que se le agregó la *distinctio numeralis*²¹.

Las primeras páginas de este escrito tenían ya un carácter completamente escotista, en la línea de Pere Tomàs, aunque con algunas modificaciones, fruto de las revisiones operadas en los tratados formalistas que se habían escrito en los últimos años.

Tal vez la mayor novedad se encontraba en las últimas páginas, en las que en tales distinciones Daguí establecía el despliegue de los correlativos. Las dignidades o los principios del Arte luliano, que aparecían al final del opúsculo, se denominaban directamente *formalitates*, de manera que el pensamiento de Llull había quedado completamente escotizado.

7. TRACTATUS DE DIFFERENTIA

En esta obrita, cuya extensión es similar a la *Ianua Artis*, Daguí volvió a insistir en los temas ya tratados en la *Metaphysica*, en una suerte de revisión del tratado homónimo contenido al final de la misma. En la primera parte del tratado, estudió el ser y la *quiddidad* de la diferencia y en la segunda estudió la finalidad de la misma. A partir de la definición de diferencia²², el maestro catalán intentó aplicar la doctrina luliana de los correlativos. Con todo, las referencias a Llull²³ fueron más abundantes que en el tratado de *Formalitates breves*.

En las dos partes de la obra, Daguí realizó un breve recorrido por algunos de los grandes temas de la metafísica y de la filosofía natural, a partir de las distinciones escotistas y, sobre todo, mediante la asimilación de los principios y dignidades lulianas a las formalidades del Doctor Sutil, entre las cuales se establecía una diferenciación formal *ex natura rei*²⁴. Y tal diferenciación permitía también una

²¹ *Formalitates breves*, f. 2. En cuanto a la *distinctio numeralis*, indica Daguí, f. 2v., que “est alietas numerorum in singulari discretioni: includes essencialem et ceteras: et excludes se totis subiectiue. Sicut Sortes et Plato. Ut Sortes et ut Plato”.

²² *Tractatus de differentia*, 1: “Differentia est id: rationis cuius omnia fuit clara et distincta. In ista deffinitione sunt duo termini essentielles uniti per verbale copula”.

²³ *Tractatus de differentia*, 1: “[...] caveant igitur: qui bene volunt uti arte magistri Raymundi capere materiam differentie, quoniam quecuque differunt distinguunt et non e converso”.

²⁴ *Tractatus de differentia*, 1: “Et pro maiori declaratione huic materie est notandum: quae differentia in ente universalí est realí et ex natura rei. Nam bonitas, veritas, magnitudo et ceterae formalitates defferunt formaliter: vel ex natura rei quod idem est. Non tenerant realiter, nisi realiter sumat pro positione essendi preter operationem intellectus, quia posset dici realitas tali realitate: non tenent pro ut res sumitur vera realitas entitatis, quid in tali ente non reperit talis nisi in quadam confusione: in qua proprietates ipsius consistunt: ideo in talem differentia formalis aut ex natura rei reperitur”.

distinción de carácter lógico y ontológico, atendiendo a la primera y a la segunda intención²⁵. El tránsito y el despliegue de las potencialidades del ente se producían mediante los correlativos, a los que Daguí dedicó buena parte de la obra.

En el escrito, el maestro catalán regresó a algunos de los temas tratados en la *Ianua Artis*: específicamente, la división entre la sustancia corporal y la espiritual, el estudio de las contracciones y las implicaciones en la angelología. Daguí, en la línea de la tradición escotista catalana, consideró que los ángeles tenían personalidad propia y explicó sus rasgos como sustancia espiritual (Carreras Artau, 1965, p. 476), que se diferenciaba de Dios y de las sustancias corporales. A partir de las diferencias entre los distintos tipos de sustancia, el autor recalcó de nuevo su teoría escotista de la diferencia formal *ex natura rei*.

La diferencia, según Daguí, residía en que según su perfección entraba en cualquier pluralidad y consecuentemente en lo finito y en lo infinito. Y no sólo en eso, sino también en el ente en un sentido abstracto, por lo que se trataba de una formalidad del ente, que denominaba *primitivitate*. La diferencia entraba, en definitiva, en todo tipo de ente (creado e increado) y permitía todo tipo de abstracción. Fruto de ello eran todas las distinciones que se podían hacer, por ejemplo, en los seres creados (que permitían la distinción entre el cuerpo y el alma), para pasar después a los tipos de alma, y así sucesivamente.

El despliegue de los correlativos contruidos sobre los principios (o dignidades) eran, en definitiva, algunas de las diferencias más abstractas y sutiles que se podían elaborar sobre la sustancia creada o increada. Pere Daguí concluía su síntesis escoto-luliana con la aplicación de estas diferencias tanto a Dios como a lo creado, en tanto que extensión emanantista de su propio ser. Cada una de estas diferencias tenía, en fin, las características propias de las formalidades escotistas y operaban como tales en su comprensión unívoca de la realidad.

Por medio de la lectura de este tratado puede corroborarse la trayectoria conceptual e ideológica de Daguí, reafirmado en su escotismo y en la síntesis entre Escoto y Llull, abierto a algunos injertos del neoplatonismo del xv y a un eclecticismo doctrinal. Sin duda, el maestro catalán fue pionero en una visión integradora del lulismo en las corrientes doctrinales y culturales de su época, aunque el precio a pagar fue que la tradición del Doctor Iluminado quedó progresivamente desdibujada en el seno del escotismo formalista.

25 *Tractatus de differentia*, I: “Et ratione differentie diversificat per se quia actio competit et per sui naturam et sic de ceteris universaliter autem secundum logicum dicendum quid utitur in secundis intentionibus dicitur ipsa corporeitas differentia tantum: sed quia est iuncta prime intentioni, dicitur constituere non solum speciem que est secunda intentio que constituitur ex duabus secundis intentionibus videlicet genere et differentia, sed etiam constituitur res, que secundum physicum est corpus prima intentio ex duabus primis intentionibus ut forma et materia, sed substantia per materia et corporeitate pro forma ideo etcetera”.

8. LA INFLUENCIA DE PERE DAGUÍ

Al comienzo de este escrito se ha dicho que la figura de Daguí no tiene parangón en la historia del lulismo en su tránsito entre la Edad Media y la Modernidad. Su influencia, directa e indirecta, fue la savia nutricia de varias corrientes doctrinales que surgieron al calor de su síntesis escoto-luliana. Hay que indicar que el contexto cultural cambió poco a poco después de la muerte de Daguí, principalmente con la publicación del *Directorium* en 1503, reimpresso varias veces posteriormente. El tono apologético de los lulistas del XVI tenía que hacer frente a las acusaciones de Eimeric y a la labor de la Inquisición, que el propio maestro catalán había padecido.

Si se deja de lado la labor meramente apologética, la obra de Daguí –a mi entender– tuvo, en la historia del pensamiento, cuatro importantes proyecciones: en primer lugar, la armonización de la tradición escotista con Llull (el escoto-lulismo); en segundo lugar, la síntesis metafísica del sistema luliano a partir de las categorías del árbol de la ciencia; en tercer lugar, la contribución a la renovación de la lógica (luliana), y, por último, como punto de partida para el estudio del Arte del Doctor Iluminado.

a) El escoto-lulismo

Los propios discípulos de Daguí fueron los continuadores de esta dirección doctrinal, distinta al lulismo de Caldentey. A falta de los textos de éste, parece ser que la diferencia más importante entre ambos era que el maestro catalán defendía un lulismo integrado en el escotismo y abierto, en cierta forma, al platonismo italiano del momento, mientras que el mallorquín seguía directamente las directrices de Llull en una hermenéutica directa de sus textos. El lulismo mallorquín, desde la divergencia doctrinal entre Daguí y Caldentey, estuvo siempre oscilando entre dos bandos: el que tomaba a Llull como fuente directa, sin integración en las corrientes del momento (como ocurrió en el XVII y en el XVIII con algunos maestros del Estudio General y de la Universidad Luliana) y el que quería armonizar a Llull (Trias Mercant, 1971) con las inquietudes culturales de la época (Marçal, Fornés, Pasqual...).

El escoto-lulismo tuvo un florecimiento en vida de Daguí y en los años inmediatamente siguientes a su muerte, en los que se produjo una agria polémica contra el lulismo escotista del maestro catalán²⁶. Según Arnau Descós, gracias a cuya correspondencia se pueden conocer muchos detalles del lulismo mallorquín

²⁶ La polémica fue desatada por los discípulos de Caldentey, especialmente por Jaume de Oleza, autor de *Fornax in examinationem non omnium sed aliquorum errorum Petri Daguini pseudo-Lulliste*, en la que rebate el escoto-lulismo (Hillgarth, 1991, pp. 225-226).

de finales del xv, la concordancia entre Escoto y Llull era absoluta²⁷. Sin embargo, la renuncia de los observantes al estudio, las polémicas doctrinales entre las diferentes ramas franciscanas y el rigor doctrinal de la Inquisición diluyeron el escotismo durante el siglo xvi.

La recuperación del escoto-lulismo se dio en el xvii por medio de la vindicación de Llull entre los franciscanos y el asentamiento de la Doctrina del Doctor Sutil como la propia de los observantes. La orden franciscana empezó una progresiva adaptación y concordancia de los textos escotistas y lulianos, que dio sus frutos en los siglos xvii y xviii. De la mano de Francesc Marçal, profesor en el Araceli de Roma, se recuperó el escotismo en Mallorca y, por medio de la lectura de Pere Daguí, se entroncó con la antigua tradición universitaria de la isla. El profesor Trias Mercant (1989, pp. 108-125) ha mostrado la influencia (indirecta, aunque palmaria) de Daguí en los textos de Marçal.

b) La síntesis metafísica y el *arbor scientiae*

Amén de la dimensión escotista, presente en todos los discípulos directos, algunos de ellos desarrollaron vías que el propio maestro no pudo explorar. Indican Joaquín y Tomás Carreras Artau (1943, p. 77) que la idea del árbol metafísico era un proyecto del propio Daguí, que fue llevado a cabo por su discípulo Jaume Janer. Esta orientación arbórea enfatizaba la dirección neoplatónica y, sin dejar de hacer algunas concesiones a la tradición escotista, era mucho más fiel a las ideas lulianas.

En efecto, si Daguí había sido un lulista ferviente que había mezclado el lulismo con el escotismo, sus discípulos directos recuperaron en gran medida la pureza de la intención luliana. La línea escotista quedaba algo más ladeada y puede decirse que el *Ars metaphysicalis* de Janer fue una obra esencialmente luliana, con algunos excursos escotistas. La influencia de Janer se dejó sentir en textos que fueron leídos y tomados en cuenta en la Escuela de Barcelona, de forma que la síntesis de Daguí penetró, a través de ciertas mediaciones, en el lulismo catalán del xvi (Ramis Barceló, 2012, pp. 76-78).

La recuperación de la metafísica de Llull tuvo un peso mucho mayor en la primera mitad del xvi que en la segunda. En esta dirección hay que mencionar al franciscano Bernard de Lavinheta (Victor, 1975, pp. 504-534 y Pereira, 1983, pp. 242-265), educado en el escotismo, que hizo una presentación de las ideas lulianas siguiendo también el árbol metafísico. La influencia de Daguí en él era muy clara,

²⁷ “Praeterea de tuo studio certum me facis, quo vehementer gaudeo; quum praesertim Scotum prae manibus habeas, tum quod ipse excellens doctor prae se fert nescio quid sublimitatis atque inauditae singularitatis, tum quia concordat mirum in modum cum nostro Divo Raymundo” (Fita, 1891, pp. 430-431).

puesto que Lavinheta, como se ha dicho, editó en Colonia la *Ianua Artis*. La diferencia entre ambos se encuentra en el carácter aún más sincrético del franciscano rosellonés y, sobre todo, en su vocación esquemática y clarificadora. Mientras que Dagúí era un autor oscuro y de difícil lectura, Lavinheta fue esencialmente un expositor de Llull que pretendía aclarar su pensamiento y actualizarlo cuando fuese necesario, tomando préstamos diversos, aunque no muy discordantes con el propio pensamiento del Doctor Iluminado.

c) Estudio de la lógica

Debe consignarse que la *Metaphysica* de Dagúí fue uno de los ejes cardinales sobre los cuales sus discípulos directos e indirectos reconstruyeron una lógica cada vez más luliana y crítica con Aristóteles. Ciertamente, a lo largo del XVI y del XVII, la lógica aristotélica fue puesta en entredicho por autores como Ramus y la lógica ontológica de Llull tuvo un importante papel como revulsivo.

Cabe indicar también, en una dimensión más concreta, que los textos de Dagúí fueron un buen punto de partida para el establecimiento de un lulismo escolar de carácter universitario en Mallorca. Si en la Escuela de Barcelona se había enfatizado el estudio del Arte, en el Estudio General de Palma se produjo una integración universitaria completa del pensamiento luliano: la lógica, la física y la metafísica de Dagúí resultaron un apoyo básico para el desarrollo escolar completo, cuyas versiones postreras se encuentran en los siglos XVII y XVIII.

Entre los discípulos más allegados al magisterio de Dagúí destacó Nicolau de Pacs (Trias Mercant, 1985, pp. 142-143) (conocido también como Nicolás de Pax o de Paz), que fue profesor en Mallorca y en la Universidad de Alcalá. Pacs y sus seguidores alcalaínos tuvieron un importante papel en el marco de la lógica renacentista: consideraron que la lógica era un instrumento dialéctico e intentaron una armonización escolar entre la lógica luliana y el nominalismo ockhamista, en una crítica del aristotelismo escolástico. En la misma dirección se movieron reformadores como Juan Caramuel, que usaron la lógica en un sentido más dialéctico que metafísico.

Esta visión lógica, que en Dagúí formaba parte de una metafísica, tendió a desaparecer en las lecturas que los teóricos centroeuropeos hicieron en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, en Mallorca, los maestros del Estudio General superaron el injerto aristotélico-luliano de la lógica de Dagúí y retornaron a la *Lógica nova* de Llull. Figuras como Antoni Bellver (Trias Mercant, 1985, p. 143) fueron determinantes en este sentido y aseguraron la lectura de la lógica luliana (con todas sus implicaciones ontológicas) durante los siglos XVII y XVIII.

d) El desarrollo del Arte

La edición que hizo Lavinheta de la *Ianua Artis* contribuyó claramente a la difusión del Arte de Llull en Europa. Sin duda, la influencia de Daguí en los teóricos del xvi (Cornelio Agrippa, Pierre de Grégoire...) fue, indudablemente, decisiva. La interpretación de Pere Daguí dominó tanto el lulismo escolar como el no académico o hermético. Al igual que ocurrió con Lavinheta, su intención ontológica fue progresivamente ladeada y cada vez más los teóricos del Renacimiento y el Barroco vieron en el Arte un instrumento de combinatoria con un carácter exclusivamente epistémico. De hecho, la ascendencia de filósofos como Fernando de Córdoba o Pico della Mirandola acercó a Daguí al humanismo italiano. La lectura anti-metafísica (y hermética) de autores como Agrippa, Bruno o Valerio de Valeriis tuvo una influencia clara de los textos de Daguí, que fueron vaciados de su carga ontológica (Victor, 1975, pp. 505-506).

Por lo demás, la concepción del Arte en el sur de Europa, dominado por el pensamiento eclesiástico, tenía un carácter más ontológico. La influencia de la lectura metafísica que Daguí hizo del Arte fue también duradera. Las directrices de la Contrarreforma hicieron que el lulismo quedase restringido a una explicación escolar franciscana y que el Arte fuese un instrumento ontológico para llegar al conocimiento de Dios y de lo creado.

9. CONCLUSIONES

Un análisis de la figura y la obra de Pere Daguí permite apuntar algunas conclusiones e hipótesis novedosas. Hasta ahora se había seguido esencialmente la interpretación de Joaquín y Tomás Carreras Artau, la cual, en términos generales, sigue vigente, mientras que en otros más concretos exige un cuestionamiento.

De entrada, la figura de Daguí no puede entenderse como la de un personaje autodidacta y aislado de la cultura filosófica y teológica catalana del momento. Al contrario, el maestro de Montblanc manifiesta muchas similitudes con autores escotistas de su época (Joan Marbres, Nicolás de Orbeilles...), que habían bebido principalmente de los franciscanos catalanes, especialmente de Pere Tomàs y de Antoni Andreu. Ciertamente, la síntesis escoto-luliana parece labor propia de Daguí, aunque en un marco en el que el lulismo se había aproximado mucho a la filosofía franciscana escolar. Las obras de Daguí deben estudiarse no tanto en el seno de la tradición luliana medieval, cuanto en el marco de la literatura formalista que proliferó en la segunda mitad del siglo xv, especialmente a partir de 1480.

Cabe pensar que, ciertamente, Daguí debió de conocer el lulismo a una edad relativamente tardía, aunque partiendo desde una formación filosófico-teológica

anterior. Por las ideas contenidas en la *Ianua Artis*, parece ser que Daguí conocía bien ya en su juventud la tradición escotista catalana del siglo XIV. Desde luego, cabe descartar que Daguí se familiarizase con la filosofía de Escoto en Mallorca. Más bien puede decirse que, gracias a la novedad que supuso su interpretación escotizante de Llull, su magisterio fue reconocido en Barcelona y ello implicó su promoción a la recién creada cátedra mallorquina instituida por Agnès de Pàcs. Los problemas con la Inquisición, el espaldarazo de Sixto IV y los contactos que fue generando en Roma y en la corte de los Reyes Católicos le permitieron una maduración del escoto-lulismo, la síntesis definitiva de su pensamiento, que —pese a las continuas referencias lulianas, sinceras o no— se consolidó cada vez más en el seno del formalismo escotista.

De hecho, el estudio de las obras de Daguí muestra una evolución desde un lulismo visto desde el escotismo hacia un escotismo formalista con ribetes de lulismo. En cada uno de los tratados de Daguí puede observarse que, pese a las proclamas lulianas, el maestro catalán tendía a pensar en términos del formalismo escotista, abriendo algunas sutiles conexiones hacia el terminismo, el neoplatonismo e incluso hacia el sincretismo doctrinal de autores como Fernando de Córdoba. Daguí, con todo, fue claramente un escotista ecléctico que permitió el impulso de un lulismo abierto entre autores y tendencias muy diferentes.

Al trazar una metafísica emanantista, heredó a Escoto y a Llull en sus raíces neoplatónicas, haciendo coincidir las dignidades del mallorquín con las *formalitates* del escocés. Sin embargo, al descender al análisis de la sustancia, Daguí se mostró más partidario del aristotelismo crítico de los seguidores de Escoto que del lulismo. Ciertamente, la sustancia divina, entendida desde el formalismo escotista, constituía un agregado formado por diversas partes formales que podían distinguirse *ex natura rei*. El propio Arte de Llull permitía, a través de una división “formal” elaborada a partir de las dignidades, una abstracción similar. Puede constatar que el itinerario intelectual de Daguí fue el desplazamiento desde un lulismo estudiado —por así decirlo— *iuxta mentem Scoti* a un escotismo abierto al lulismo y a otras tendencias. Podría aventurarse incluso que el lulismo fue una etapa intermedia en el pensamiento de Daguí, quien empezó su formación y concluyó su maduración en el seno de la tradición escotista.

La obra de Daguí se ha estudiado siempre desde el lulismo y, sin duda, desde un punto de vista de su proyección histórica, resulta un acierto. No se ha estudiado su ascendiente en el pensamiento escotista, y cabe pensar que, por la crisis del escotismo en el siglo XVI, Daguí fue valorado fundamentalmente como lulista. Ahora bien, la estructura de su pensamiento debe entenderse en consonancia con el escotismo catalán y europeo de su época. Otra cosa es que la influencia de Daguí fuese mucho más profunda entre los lulistas que entre los escotistas, entre

otras razones porque el desarrollo escolar que el maestro catalán dio al lulismo no tuvo parangón y supuso una visión muy innovadora, continuada en múltiples direcciones por los lulistas del XVI al XVIII.

Asimismo sugiero que la controversia con Caldentey se tiene que entender en términos ligeramente diferentes de los consabidos. No se trata, en esencia, de una controversia de carácter personal, ni de una postura ante la Inquisición, sino más bien de la disparidad de criterios en la interpretación de Llull. Para buena parte de los lulistas mallorquines del XV y para no pocos maestros de la Escuela de Barcelona el Arte era un don divino, que no necesitaba ni adaptaciones ni adiciones. Es razonable pensar que Caldentey, como Joan Bulons y los místicos mallorquines del XIV y del XV, leyesen a Llull de esa forma. La discrepancia doctrinal entre Caldentey y Daguí encuentra, a mi entender, sus raíces en el progresivo escotismo del maestro catalán. La lectura de los textos de la polémica da a entender que los discípulos de Caldentey consideraron a Daguí un pseudo-lulista por el hecho de acomodar el lulismo a otras tendencias y mezclarlo con ellas. Daguí, catedrático de lulismo, fue, al final de su vida, un escotista moteado de lulismo, y no un lulista inmovilista (como buena parte de sus coetáneos catalanes y mallorquines). Buena parte del éxito de Daguí fue su sincretismo, abierto —desde el escotismo— al platonismo y al aristotelismo de los humanistas, sin dejar de ser fiel a la corriente formalista del momento, ni de integrar, en tanto que titular de la cátedra luliana (y cuando eran compatibles con todo lo anterior), algunas ideas del Doctor Iluminado.

Pese a que haya transcendido en la historiografía la imagen del desconocido sacerdote que aprendió el Arte de Llull en siete meses, Daguí debió de gozar de una excelente formación y su síntesis doctrinal es, sin duda, uno de los puntos cimeros de la metafísica de la segunda mitad del siglo XV. Su influencia fue incluso mucho más profunda y duradera de lo que se ha venido diciendo: de hecho, la orientación doctrinal del lulismo moderno sería inimaginable sin los escritos de Daguí. El lulismo mallorquín, el valenciano y el de la Escuela de Barcelona, durante el siglo XVI, bebieron directamente de la *Ianua Artis* y de la *Metaphysica*. Y la repercusión de estas obras en Europa, gracias en buena parte a Lavinheta, fue amplia y duradera.

Daguí fue, en definitiva, uno de los grandes tratadistas de la segunda mitad del siglo XV. Para estudiar su obra debidamente, se necesita un análisis comparativo de sus textos con los de Pere Tomàs, Antoni Andreu, Fernando de Córdoba... que, por razón obvia de espacio, no se ha podido llevar a cabo aquí. Cabe insistir en que las conclusiones finales sólo son a beneficio de inventario y tendrán que ser corroboradas o refutadas en estudios posteriores. Sin duda, el estudio de la figura

y la obra de Daguí, ambas complejas, ayudarán a comprender mucho mejor el pensamiento catalán y europeo de finales de la Edad Media.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albareda, A. M., 1965: “Lul·lisme a Montserrat al segle xvè”, *Estudios Lulianos*, IX, 1, pp. 5-21.
- Andersen, C. A., 2011: “Introduction” en *Tractatus brevis de modis distinctionum*, Santa Coloma de Queralt.
- Barceló Crespi, M. i Ensenyat Pujol, G., 2010: “Esperandeu Espanyol, un canonge del segle xv amb interessos humanistes i lul·listes”, *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 66, pp. 51-62.
- , 2000: “Agnès de Pacs i l’entorn humanista”, *Memòries de l’Acadèmia d’Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 10, pp. 21-47.
- , y Ensenyat, G., 2000: *Els nous horitzonts culturals a Mallorca a finals de l’Edat Mitjana*, Palma.
- Barcelona, M. de, 1927: “Pere Tomàs (xiv), Doctor strenuus et invencibilis”, *Estudis franciscans*, 39, pp. 90-103.
- Boadas, A., 2009: “Joan Duns Escot i els escotistes catalans”, *Enrahonar*, 42, pp. 47-63.
- Bonilla y Sanmartín, A, 1911: *Fernando de Córdoba y los orígenes del Renacimiento filosófico en España*, Madrid.
- Carreras Artau, J. y T., 1943: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- , 1965: “Notas sobre el escotismo medieval en la provincia franciscana de Aragón”, *Antoniano*, XL, pp. 467-479.
- Díaz Díaz, G, 1995: *Hombres y documentos de la filosofía española*, Vol. V, Madrid.
- Fita, F., 1891: “Cartas inéditas de D. Arnaldo Descós en la colección Pascual”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XIX, pp. 377-446.
- Gayà, J., 1986: “El “Ars Notativa” de Pere Joan Llobet”, *Estudios Lulianos*, XXVI, pp. 149-164.
- Hankins, J., 1990: *Plato in the Italian Renaissance*, vol. 1, Leiden.
- Hillgarth, J. N., 1991: *Readers and books in Majorca, 1229-1550*, Paris.
- , 1995: “An Unpublished Lullian Sermon by Pere Deguí”, en F. Domínguez, R. Imbach, T. Pindl y P. Walter (eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Steenbrughe-La Haya, pp. 561-569.

- Lladó Ferragut, J., 1973: *Historia del Estudio General Luliano y de la Real Universidad Literaria de Mallorca*, Palma.
- Lullus, R., 1485: *Ars brevis*, Roma.
- Madre, A., *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus*, Münster, 1973.
- Mahoney, E. P., 1988: "Aristotle as 'The Worst Natural Philosopher' (pessimus naturalis) and 'The Worst Metaphysician' (pessimus metaphysicus): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and Later Reactions", en O. Pluta (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam, pp. 261-273.
- Monfasani, J., 1992: *Fernando of Cordova. A Biographical and Intellectual Profile*, Philadelphia.
- Oltra, M., 1943: "Cuestiones trinitarias en Duns Escoto y Raimundo Lulio", *Verdad y Vida*, 1, pp. 287-301.
- Pereira, M., 1983 : "Bernardo Lavinheta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del 500", *Interpres. Revista di Studi Quattrocenteschi*, 5, pp. 242-265.
- Pérez Martínez, L., 1960: "El maestro Daguí y el lulismo mallorquín de fines del siglo xv", *Estudios Lulianos*, 4, pp. 291-306.
- Platzeck, E. W., 1963: "De tendentia beati Johannis Duns Scoti versus divisionem formalem relationum (respectu relationum tabellæ a Beato Raymundo Lullo propositæ)", *Antonianum*, 38, pp. 87-101.
- Poppi, A., 1966: "Il contributo del formalisti padovani al problema delle distinzioni", en *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova.
- Puig, J. de, 1998: *La filosofía de Ramon Sibiuda*, Barcelona.
- Ramis Barceló, R., 2012: "Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los Reinos Hispánicos", *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, 15/1, pp. 61-103.
- Romano, M. M., 2011: "Aspetti del lullismo spagnolo: Pere Daguí", en J. Martínez Gázquez, Ó. de la Cruz Palma y C. Ferrero Hernández (eds.), *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del v Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, Firenze, pp. 275-280.
- Sagüés Azcona, P., 1968: "Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo xiv" en *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi*, (11-17 sep. 1966), Roma, vol. IV, pp. 3-19.
- Santamaría, A., 1983: *La promoción universitaria en Mallorca. Época de Fernando el Católico*, Palma.
- Schabel, C. y Smith, G. M., 2012: "The Franciscan *Studium* in Barcelona in the Early Fourteenth Century," en K. Emery Jr., W. J. Courtenay, and S. M.

- Metzger (eds.), *Philosophy and Theology at the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Turnhout, pp. 359-392.
- Trias Mercant, S., 1971: *El neolulismo filosófico y su integración europea según la obra de fray Pascual*, Barcelona (Tesis inédita).
- , 1985: *Història del pensament a Mallorca*, I, Palma.
- , 1989: “El lulismo barroco y fray Francisco Marzal”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 16, pp. 108-125.
- , 2009: *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Barcelona-Palma.
- Victor, J. M., 1975: “Jacques Lefèvre d'Étaples, Charles de Bovelles and Bernardo de Lavinjeta: The Revival of Lullism at Paris 1499-1516”. *Renaissance Quarterly*, 28, pp. 304-334.

APÉNDICE: OBRAS DE PERE DAGUÍ

- Janua artis excellentissimi magistri Raymundi Lull*, Barcelona, Pere Posa, 1482.
- Janua artis magistri Raymundi Lull*, Roma, ¿Eucharius Silber?, 1485.
- Janua artis magistri Raymundi Lull*, Sevilla, Pablo de Colonia y socios, 1491; *Janua artis excellentissimi magistri Raymundi Lull*, París, ¿Pierre Levet?, 1491.
- Janua artis magistri Raymundi Lulli*, Valladolid, Pedro Giraldi i Miguel de Planes, 1497.
- Janua artis magistri Raymundi Lulli*, Sevilla, Estanislao Polono, 1500.
- Janua artis magistri Raymundi Lull*, París, s.n. 1515.
- Janua artis Lulli. Introductorium ad modum breue et succinctum ad omnes scientias quod Janua artis illuminati doctoris magistri Raymundi Lulli nuncupatur*, ed. Bernat de Lavinjeta, Colonia, Hijos de Quentell, 1516.
- Janua artis magistri Raymundi Lulli*, Roma, Valerius Doricus et Ludovicus fratres, 1540. [Metaphysica], Barcelona, Pere Posa, 1489.
- [Metaphysica(?)] (Sevilla(?): Estanislao Polono (?), 1491.
- Tractatus de differentia: prout est principium artis divi magistri Raymundi Lull (...)* *Metaphysica*, Sevilla, Estanislau Polono, 1500.
- [*Tractatus brevis formalitatum*], Barcelona, Pere Posa, ¿1489?
- Libellus formalitatum per reverendum magistrum Petrum Degui presbyterum in arte reverendissimi ac clarissimi viri magistri Raymundi Lulli peritissimum sacrae Theologiae professorem editum*, Sevilla, Pablo de Colonia y socios (?), 1491.
- Formalitates breves. Libellus formalitatum per reverendum magistrum Petrum Dagui, presbyterum in arte reverendi ac clarissimi viri magistri Raymundi Lulli peritissimum sacrae theologie professorem, editus feliciter incipit*, Sevilla, Estanislao Polono, 1500.