

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestra

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Núm. 68-69

---

## SUMARIO

---

### ESTUDIOS

- E. COLOMER, De Ramon Llull a la moderna informàtica . . . págs. 113-135
- B. ORIZIO, Orientamiento comparativo della pedagogia missionaria di Raimondo Lullo . . . . . págs. 137-153
- C. AOS BRACO, La imaginación en el sistema de Ramón Llull . págs. 155-183
- R. IMBACH, Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata . págs. 185-193
- J. BOVER, L'obra luliana de Joaquim Maria Bover de Rosselló págs. 195-196
- J. GARCIA DE LA TORRE, Preocupación de Ramón Llull por el destino de los bienes del Temple, ante la disolución de la Orden . . . . . págs. 197-201
- CRONICA . . . . . págs. 203-214

### BIBLIOGRAFIA

Publicaciones lulianas, págs. 215-217. — Obras medievalísticas págs. 218-227.  
Llibres rebuts, págs. 228. — Resumen de los estudios, págs. 229-232.

---

Vol. XXIII. Fasc. 2-3 PALMA DE MALLORCA (España). Año XXIII. 1979

Mayo — Diciembre

---

---

*La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par la Comite de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.*

*Envoyer les manuscrits, les livres pour compte-rendu et les Revues d'échange au Directeur:*

DR. S. GARCÍAS PALOU, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

OU AU SECRETAIRE DE REDACTION :

DR. JORDI GAYA, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

---

---

**(Con licencia eclesiástica)**

Impresos Lope - tel. 217995 Palma de Mallorca

Depósito Legal P.M. 268-1961 ISSN. 0425-3752



## DE RAMON LLULL A LA MODERNA INFORMÀTICA

Què es pot dir de Ramon Llull que no hagi encara estat dit? Ell mateix: s'anomenava indistintament "Ramon Barbaflorida" i "Ramon lo foll". Els seus seguidors li atorgaren el títol de "Doctor Il·luminat". Després, se l'ha titllat de tot, de boig, de xerraire i de geni; i hom li ha atribuïdes les coses més estrafolàries: des de l'alquímia fins a la invenció de la brúixola, el descobriment d'Amèrica i l'anticipació de la mecànica de Newton i de les teories astronòmiques de Copèrnic i Galileu. Deixebles eixelebrats crearen entorn d'ell una aurèola de llegenda —una llegenda mig "àuria" i mig "negre"—, que la crítica històrica s'ha vist obligada a desmentir, per a restablir la figura de Mestre Ramon en la seva autèntica grandesa.

De bell antuvi podria semblar que la tasca que em proposo d'emprende constitueix una recaiguda en aquest tipus de lul·lisme entusiasta i fantasiós que tant de mal féu al bon nom de Ramon Llull. Ocupar-se de la seva obra en el context de la moderna informàtica, aquesta branca de la ciència i de la tècnica contemporànies que tracta de la concepció i utilització dels actuals sistemes de transmissió i tractament de la informació, i molt particularment del maneigament automàtic de dades, sembla, en efecte, tan forassenyat, com podia ésser-ho, en altres èpoques, entestar-se a trobar-hi no sé quins precedents de les noves teories científiques de Newton o Copèrnic. Cal, doncs, delimitar amb claredat, de bon començament, els termes de la meua comesa. El que em proposo no és pas convertir Llull en un iniciador, per llunyà que sigui, dels actuals sistemes informàtics i de llur complexa maquinària, un món on ell se sentiria tan o més foraster del que nosaltres podem sentir-nos-hi en aquells estranys mons extraterrestres, poblats de monstruosos autòmats que fan la delícia dels amants del cinema de ciència-ficció. La meua tasca és més realista i per això mateix més exigent. Es tracta d'esbossar una lectura actualitzada de l'obra lul·liana que, sense fer dir als textos el que no diuen, ens permeti de copsar-ne millor el sentit i de descobrir-hi potser dimensions fins ara amagades.

---

Aquest estudi remet originàriament a una conferència, tinguda a Madrid, el 14 de novembre de 1978, a invitació de la Fundació "Citema", en el marc de la XVIII Fira de mostres internacional d'equips tècnics i de material d'informàtica. Vegeu *Ramón Llull ¿precursor de la Informática?*, a "Citema" 81 (1979), p. 7-44. Em va semblar que les línies mestres d'aquella conferència podien interessar als estudiosos catalans de Llull. A aquest fi vaig reelaborar-ne el text, per tal com pogués servir de base a una nova conferència, tinguda aquesta vegada a l'Ateneu barcelonès, el 6 de febrer de 1979.

Aquesta darrera i definitiva redacció, amb notables ampliacions i modificacions respecte a la primera, és la que ara es publica.

De fet, avui és usual veure en l'Art de Llull un precedent de la moderna lògica simbòlica o matemàtica, però es negligeix la tasca d'emprendre'n una reinterpretació global a la llum de les noves perspectives obertes al pensament per la brotada dels nous llenguatges lògics i llur aplicació al món de la informàtica<sup>1</sup>. Tanmateix, hi ha motius més que suficients per a portar a terme aquesta comesa. Tothom sap que la informàtica s'assenta sobre aquesta doble base: la idea d'un càlcul lògic i la seva ulterior automatització. Ara bé, ambdues coses formen part, encara que d'una manera un xic rudimentària, del projecte de combinatoria que constitueix un element bàsic de l'Art lul·lià. L'intent de Llull passà després a Leibniz. La seva famosa *Dissertatio de arte combinatoria*, nascuda de la lectura de *L'Arts magna* i de llurs principals comentadors, comporta un canvi de perspectiva decisiu en l'enjudiciament del pensament de Llull. Leibniz és el primer a adornar-se de les possibilitats de futur que aquell contenia. El pensador alemany s'apropia la idea lul·liana d'un "alfabet del pensament humà" que funcioni, per dir-ho així, automàticament, mitjançant la combinació de lletres, i la relaciona amb la seva pròpia idea d'una "mathesis universalis", és a dir, d'una lògica concebuda com una matemàtica generalitzada. "Segons això, escriu Leibniz, quan sorgeixi una controvèrsia, no hi haurà ja més necessitat de discussió entre dos filòsofs, de la que hi ha entre dos calculadors. N'hi haurà prou amb agafar la ploma, sentar-se a taula i dir-se l'un a l'altre: calcuïem!"<sup>2</sup>. L'Art lul·lià és interpretat, doncs, per Leibniz com un tipus de pensament automàtic, una mena de mecanisme conceptual que, un cop establert, funciona per ell mateix. Aquest automatisme conceptual fou llargament acaronat per Leibniz, el primer a

---

1. Sol dir-se que l'excepció confirma la regla. Una excepció veritablement remarcable, almenys pel que fa referència a l'abast lògic i metafísic de l'Art i a les seves coincidències formals, amb alguns aspectes de la lògica contemporània, la constitueixen dues decisives aportacions de E.W. PLATZECK, primerament a *La combinatoria luliana*. Rev. de Filos. 12-13 (1953-54), pp. 575-609; 125-165 i més radicalment encara, en els dos volums del seu *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*, Düsseldorf 1962. J. CARRERAS I ARTAU, *De Ramón Llull, a los modernos ensayos de una lengua universal*, Barcelona 1914, havia tocat també, inicialment, aquesta problemàtica. Restaven a fer, però, l'anàlisi matemàtic complet dels procediments combinatoris lul·lians i l'esbós de llurs relacions amb els procediments dels moderns sistemes informàtics. Em plau expressar al meu company, Manuel García-Doncel S.J., professor de Física teòrica a la Universitat autònoma de Barcelona-Bellaterra, el meu agraïment per la seva valuosa ajuda en la tasca de formalitzar matemàticament els càlculs de Llull.

2. *Scientia generalis. Characteristica*, "Die philosophischen Schriften", ed. C.G. Gerhardt, Hildesheim 1965, VII, p. 200. Semblantment a Llull, Leibniz espera del seu intent la superació de totes les controvèrsies religioses i conseqüentment la definitiva conversió al Cristianisme de la humanitat sencera, "ja que, per tot arreu on els missioners reeixissin a introduir-hi aquest llenguatge, la verdadera religió, la qual és perfectament conforme amb la raó, quedaria definitivament establerta i qualsevol apostasia seria tan poc de témer, com ho és que els homes s'apartin de l'Aritmètica o de la Geometria, una vegada les han apreses" (ibid., p. 188). Sobre els aspectes lògics i metafísics de les relacions entre Leibniz i Llull cf. E.W. PLATZECK, *Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull* Est. Lul., 16 (1972) pp. 129-193.

planejar, després de Pascal, una màquina de calcular que realment funcionés<sup>3</sup>.

Amb Leibniz, doncs, la lògica adopta decididament la forma matemàtica del càlcul. Però en ell, com abans en Llull, el càlcul era encara un "fil d'Ariadna", un auxiliar de l'esperit en el projecte, típicament filosòfic, de fonamentar universalment totes les ciències. La idea d'una lògica purament formal, de la construcció de sistemes sense sentit, interpretables només ulteriorment, encara no s'havia obert camí. Aquest nou i darrer pas el donà, a mitjans del segle passat, G. Boole, amb la seva introducció al *The mathematical Analysis of logic*. El que aquí féu època no és que Boole volgués aplicar el càlcul a la lògica -això ja ho havia fet Llull-; ni tampoc que el matemàtic anglès emprés el concepte d'un càlcul no quantitatiu -això també ho havia fet Leibniz-; sinó la idea clara del formalisme, és a dir, d'un procediment matemàtic, la validesa del qual no depèn de la interpretació dels símbols, sinó només de les lleis que regulen llur combinació. A més a més, Boole no concep ja la lògica com una abstracció de processos fàctics, sinó com una construcció formal, a la qual cal donar després una interpretació<sup>4</sup>. Havia nascut la moderna lògica matemàtica.

La nova forma de lògica descansa sobre dues idees metodològiques íntimament relacionades. D'una banda, és una lògica que se serveix del càlcul, és a dir, d'un mètode formalístic que consisteix bàsicament en el fet que les regles de les operacions lògiques fan referència a la forma dels signes i no a llur significat, exactament igual com esdevé en les matemàtiques. D'altra banda, és una lògica que procedeix de manera inversa a la tradicional: en lloc d'obtenir les proposicions lògiques per abstracció del llenguatge natural, la lògica matemàtica construeix primer un sistema formal i després li cerca una interpretació en el llenguatge ordinari<sup>5</sup>. Aquest nou tipus de lògica constitueix, com tothom sap, un dels dos components bàsics dels actuals sistemes informàtics. Ara bé, al capdamunt del camí que mena vers ella, com a primera anella d'una llarga cadena d'intermediaris, s'alça com ho acabem de veure, la figura senyalera de Ramon Llull.

No és gens d'estrany, doncs, que en la seva recent història de la lògica, I.M. Bocheński, faci menció de Llull fora del seu context històric normal, que seria el de la lògica escolàstica, i el converteixi en cap de colla d'una sèrie d'autors que formen el que ell anomena la "prehistòria" de la lògica matemàtica. Aquest lloc privilegiat li correspon de dret. Com escriu Bocheński, "el primer a mantenir la pretensió d'un procediment mecànic general fou Ramon Llull. De l'obra d'aquest home curiós i notable se'n desprèn clarament que ell creia haver trobat un mètode que permetia, entre altres coses, treure tota mena de conclusions, mitjançant un sistema de fulles o anells circulars de divers format, disposats concèntricament i recíprocament graduables, amb lletres a les seves vores.

3. Cf. M. CRUZ HERNANDEZ *El pensamiento de Ramón Llull*, Madrid 1977, p. 88 s.

4. Cf. I.M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, Madrid 1976, p. 293, s.

5. Cf. *ibid.*, p. 281 s.

Malauradament, en cap part de la seva obra, Llull no explica amb claredat la idea fonamental d'aquest procediment"<sup>6</sup>. De fet, Bocheński reduceix la seva exposició a la idea de l'Art com a ciència universal i a dos dels seus procediments: l'alfabet i la primera figura. L'aspecte més original i prometedor del mètode lul·lià, l'esbós de combinatòria contingut en la quarta figura, no és ni nomenat. Cal dir al mateix del significat pregon de l'Art com una lògica ontològica, a l'estil de Plató o de Hegel. Es comprèn aleshores que Bocheński conclouï la seva exposició amb un judici més aviat negatiu: "és poc el que tot això té a veure amb la lògica autèntica"; tot i reconeixent, però, que "la simple idea d'un procediment mecànic fascinà, àdhuc sota aquesta forma, a molts homes dels segles XVI i XVII"<sup>7</sup>. Aquesta llacuna de l'exposició de Bocheński és la que jo voldria remeiar. Això em porta a tractar de l'origen, el significat i el desplaçament concret de l'Art lul·lià.

La idea de l'Art no és només la més original de Llull, sinó també la més originària. Forma part, en efecte, d'aquell triple projecte que el nostre autor va concebre en el mateix instant de la seva conversió: lliurar-se en cos i ànima a la predicació de la fe de Jesucrist, àdhuc amb el sacrifici de la pròpia vida; erigir en diversos indrets del món cristià escoles de llengües orientals per a la formació dels futurs missioners; i "escriure un llibre que fos el millor del món contra els errors dels infidels"<sup>8</sup>. Aquest llibre no és altre que l'*Ars magna*. La idea central d'aquesta obra, en la què Llull havia posat tantes esperances, li sobrevingué en un moment d'inspiració, en el seu refugi del puig de Randa, prop de Ciutat de Palma. Entusiasmada, Llull devallà immediatament al Monestir de Santa Maria la Reial, on "l'escrivi sense esforç"<sup>9</sup>, gairebé d'un sol tret, primer en àrab, després en català i llatí, amb el nom d'*Art abreuçada d'atropar veritat* o *Ars magna et maior* (1271ss.). Aquesta primera redacció de l'Art no serà, tanmateix, la darrera. Al contrari, portat del desig de promoure'n i facilitar-ne la lectura -Llull es queixa en una ocasió del fet que la gent passava per els seus pàgines "com gat per brases"<sup>10</sup>, la fa objecte d'una llarga sèrie de reelaboracions: l'*Art demostrativa* (1275-81), l'*Ars inventiva veritatis* (1289), la *Taula general* (1293), la *Logica nova* (1303), fins que aconseguí donar-li la forma definitiva amb l'*Ars generalis ultima*. Aquesta darrera redacció de l'Art fou començada per Llull a Lió, en 1305, i acabada a Pisa, en 1308. A tall d'introducció, Llull escrigué encara aquest mateix any el compendi anomenat *Ars brevis*. Si prescindim de l'*Art demostrativa* que va complicar encara més l'estructura ja prou complexa de l'*Ars magna* primitiva; aquestes successives reelaboracions de l'Art general tendeixen a

6. *Ibid.*, p. 288.

7. *Ibid.*

8. *Vita coetanea*, par. 6. Cf. RAIMUNDO LULIO, *Obras literarias*, Madrid 1948, p. 48

9. Cf. *Ibid.*, par. 14. Cf. *Obras literarias*, p. 52.

10. *Desconhort*, XXII. Cf. RAMON LLULL, *Obras essencials*, Barcelona 1957, II, p. 1314.



simplificar-lo i alhora a completar-lo i unificar-lo. Així, a l'*Art abreuçada d'atrotbar veritat*, els conceptes bàsics eren setze i les figures set. A l'*Ars inventiva* aquells es reduïxen a nou i aquestes a quatre. A la *Taula general*, ultra la taula, hi figuren també els nou subjectes i les nou qüestions generals. Aquestes últimes passen a formar part de la *Logica nova*. Finalment, tots aquests diversos elements son recollits i sintetitzats a l'*Ars ultima*, que es converteix, per tant, en terme i resultat d'un esforç ingent de pensament que va durar, més o menys, uns 37 anys. No és estrany, doncs, que la tradició doctrinal, inspirada en Llull, es recolzés, gairebé sempre, en aquesta obra. En ella basarem també nosaltres la nostra exposició.

Com observa encertadament M. Cruz Hernández, "l'Art de Ramon Llull és quelcom més que un estricte mètode dialèctic i àdhuc va més enllà d'una estricta metodologia del pensament. Es una mica allò que Fichte enomenaria després el sistema de la ciència. S'hi tracta, doncs, un conjunt d'estructures que constitueixen 'sistemes' (figures, arbres) auto-suficients, autodesenrotllables i autoregulables. En elles, no hi cap la distinció de continent i contingut; ambdós son respectius, l'un a l'altre. Si el veig com a continent, l'Art lul·lià és 'art'; si el considero com a contingut és 'ciència'; però ambdós aspectes són convertibles, o sigui, l'un remet a l'altre. El coneixement humà només s'assoleix al llarg d'un ardu camí que cal recórrer pas a pas; el resultat d'aquesta caminada és la ciència adquirida i aquesta coincideix amb l'Art lul·lià. El gran avantatge d'aquest consisteix en el fet que aconseguix reduir el trajecte, facilitant l'exercici intel·lectual, però res més"<sup>11</sup>. D'ací deriven els trets inequívocs que distingeixen l'Art general tant de la lògica clàssica, com de la moderna lògica matemàtica. L'Art de Llull es distingeix de la lògica d'Aristòtil pel seu caràcter inventiu i no merament deductiu. Llull el concep com una ciència general que conté "la veritat en compendi"<sup>12</sup> i que, per això mateix, és com una mena de preàmbul per a "adquirir fàcilment les altres ciències"<sup>13</sup>. Els pensadors del Renaixement s'entusiasbaren davant d'aquest caràcter inventiu de l'Art lul·lià. L'intent d'elaborar una ciència universal encaixava, com l'anell al dit, amb l'ideal enciclopèdic i universalista de l'època. Però el primer entusiasta de l'Art és el seu autor, como ho palesen aquests coneguts versos del *Desconhort*:

"Encara us dic que port una Art general  
que novament és dada per do espiritual,  
per que hom pot saber tota re natural  
segons que enteniment ateny lo sensual.  
A dret e a medicina e a tot saber val,  
e a teologia, la qual m'és mais coral;

11. *El pensamiento de Ramón Llull*, p. 86.

12. *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *Ars magna et maior*, De Prologo. "R. Lullii Opera", Mog I, Int. VIIp. 1 (= I, 433)

13. *Ars generalis ultima*, Proemium, Estrasburg 1651, p. 218.

a soure qüestions nulla art tant no val,  
e a destruir errors per raó natural"<sup>14</sup>.

L'Art de Llull difereix alhora de la moderna lògica matemàtica pel seu caràcter material i no purament formal. Ací rau, tanmateix, per a Llull la vàlua excepcional del seu projecte. L'esprit no té cura només de conceptes i proposicions, sinó que té a veure, per dir-ho així, amb les "coses mateixes". En altres mots, es tracta en l'Art d'una lògica real u ontològica, en la qual el moviment del pensament correspon al de la realitat mateixa, com esdevé en la dialèctica hegeliana. Això no vol pas dir, però, que s'hagi de veure en l'Art lul·lià un antecedent de la lògica idealista de Hegel. Més aviat caldrà cercar-li un antecedent en l'idealisme metafísic de Plató, del qual segurament depèn, per intermedi de Plotí i Sant Agustí<sup>15</sup>.

Fóra un greu malentès considerar només l'Art de Llull des de l'angle de la problemàtica del coneixement, com ho feren, malauradament, alguns dels seus intèrprets renaixentistes. En ell operen mancomunadament tres "arts" autònoms i interdependents: un "art" de conversió, propi del missioner que vol convèncer els no creients de la veritat del Cristianisme; un "art" de invenció, propi del filòsof que s'esmerça a dissenyar les parets mestres de l'edifici del coneixement; finalment un "art" de contemplació, propi del místic que s'enfila vers el Creador per l'escala de les criatures<sup>16</sup>. D'aquests tres "arts" mancomunats, el tercer, present ja en el primerenc *Libre de contemplació en Déu* (1271-73), es desplegarà després en l'*Art de contemplació* (1282-87), l'*Art amativa* (1289) i altres obres de la mística lul·liana. Els dos primers en canvi, acompleixen la intenció global de l'*Ars magna*, però de manera que el segon s'adreça al primer, l'"art" de invenció al de conversió. Per a dir-ho de forma paradoxal, Llull vol "convertir" els homes mitjançant la destresa a "convertir" les proposicions. El mecanisme lògic de l'Art està al servei d'una finalitat religiosa. Convencut de la unitat de la veritat, Llull concep la seva *Ars* com un mètode racional de demostració de les veritats de la fe cristiana, molt particularment dels dos misteris centrals de la Trinitat i l'Encarnació. Aquesta confiança de Llull en l'eficàcia missionera de l'Art espurneja encara sota la cendra dels desenganys en aquesta bella estrofa del *Cant de Ramon*:

"Novell saber hai atrobat;  
pot n'hom conèixer veritat  
e destruir la falsedat.  
Sarraïns seran batejat,  
tartres, jueus e mant arrat  
per lo saber que Déus m'ha dat"<sup>17</sup>.

14. *Desconhort*, VIII, 85-92; l.c., p. 1310.

15. Cf. J. CARRERAS I ARTAU, *Raymond Lulle, un logicien et encyclopédiste du XIIIe siècle*, a: *Apports hispaniques a la Philosophie chrétienne de l'Occident*. Lovaina 1962, p. 38.

16. Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, oc., p. 90 s.

17. *Cant de Ramon*, 31-36. Cf. *Obres essencials*, I, p. 1301 s.

Un cop coneguts l'origen i el significat de l'Art, ens cal esbrinar ara la seva estructura. Tres elements bàsics la constitueixen: els conceptes-tronc, els signes i altres recursos gràfics que serveixen per a expressar-los, i la combinatòria. Comencem pel primer d'aquests tres elements: els conceptes-tronc. I abans de tot per la seva peça més fonamental, el sistema de principis absoluts i relatius. Per a designar els primers Llull emprà un mot, emparentat amb el terme grec "axioma", que apareix amb aquest mateix sentit, des d'inicis del segle XIII, en algunes versions i comentaris a la *Metafísica* d'Aristòtil: "dignitats"<sup>18</sup>. Les dignitats són, doncs, conceptes originaris o nocions *per se notae* que, segons el model de l'axiomàtica matemàtica, hom estableix com a base i punt de partença del desplegament ulterior del coneixement. Per a comprendre-les en llur veritable significat, cal partir, como ho fa el seu autor, d'un "lloc comú" del pensament medieval, enllà de les divisions religioses entre cristians, jueus i musulmans: penso en la idea de Déu i, encara més concretament, en una concepció exemplarista i platonitzant de les relacions Déu-món. Déu ha creat el món d'acord amb les seves pròpies perfeccions. Les dignitats seran, doncs, en llur origen perfeccions o atributs essencials de Déu que es reflecteixen, com en un espill, en les criatures. En posar aquests principis a tall de carreus en el fonament de l'edifici del seu pensament, Llull cerca evidentment un terreny comú per el diàleg teològic entre els fidels de les tres grans religions del Llibre<sup>19</sup>.

Ei nombre de les dignitats fou objecte d'una notable reducció en les succesives redaccions de l'Art i passà de setze (quatre grups de quatre) a nou (tres grups de tres). Aquesta evolució ha estat interpretada diferentment. Mentre E.W. Platzeck l'atribueix a motius d'ordre tècnic, F.A. Yates i R. Pring Mill la relacionen amb el pas, que Llull hauria donat, d'una concepció originàriament quaternària i elemental, basada en la teoria dels quatre elements, a una altra de ternària i trinitària, centrada, per tant, en la doctrina cristiana de la Trinitat<sup>20</sup>. En qualsevol

18. Cf. E. W. PLATZECK *Raimund Lull*, I, p. 120. Vegeu també *La combinatoria lulliana*. Rev. de Filos., 12 (1953), p. 588, on Platzeck relaciona el significat de les dignitats lullianes amb el de les "proposicions primeres" d'Euclides, que Procle va traduir després per "axiomes" i Boeci per "communes animi conceptus".

19. Llull creia que la seva Art era "comuna a gentils, jueus, crestians e serraíns e a totes gents de qual secta que sien" (*Art demostrativa*, ORL XVI, p. 112). Concretament, ell no va duptar mai del fet que jueus i musulmans compartien amb ell la doctrina de les dignitats divines. De fet, la seva apologètica es basa sempre en les dignitats. Al *Llibre del gentil e los tres savis*, els "savis" jueu i musulmà raonen, talment com ho fa el cristià, per les dignitats divines. I en la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*, una obra aspra, en la qual hom percep l'eco del dramàtic sojorn de l'autor a Bugia, Llull posa en boca del seu interlocutor musulmà aquestes paraules: "Nosaltres atribuïm a Déu onze propietats, és a saber, bonesa, grandesa, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat, glòria, perfecció, justícia y misericòrdia", MOG IV, Int. VII, p. 2 (= V, 432)

20. Sobre aquesta important controvèrsia cf. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull*, I, p. 113 ss., II, p. 158 ss. Vegeu també FR. A. YATES *The Ars of Ramon Lull. An Approach to it through Lull's Theory of the Elements*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XVII (1964) 115-173 i RDF. PRING-MILL, *The trinitarian World-Picture of Ramon Lull*. Romanis. Jahrb., VII (1955-56) 229-256; *Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el Arte general*. Est. Lul., 1 (1957) 309-334; 2 (1958) 129-156.

cas, la concepció teològica trinitària, mai del tot absent de l'Art, ni tant sols de les seves primeres redaccions, prevalgué finalment. A l'*Ars ultima* les dignitats o principis absoluts són, doncs, les nou següents: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria. Lull les concep alhora com a *principia essendi et cognoscendi*, principis de l'èsser i del seu coneixement. Considerades des de l'angle de l'èsser, les dignitats són perfeccions reals que hom troba en la seva font en Déu i per derivació en les criatures. Des de l'angle del coneixement, en canvi, les dignitats, són conceptes trascendentals de valor que pensen Déu respecte del món i poden, per tant, ésser afirmades, analògicament, de Déu i del món. En les criatures les dignitats es distingeixen realment l'una de l'altra. D'una cosa, per exemple, d'una flor, es pot dir que és bona, gran, etc., però no que la seva bonesa sigui la seva grandesa i viceversa. En Déu, en canvi, les dignitats coincideixen entre elles i amb la mateixa essència divina. D'Ell cal dir, doncs, no solament que és bo, gran etc., sinó, més exactament, que la seva bonesa és la seva grandesa i viceversa. Ací rau aquell senyal distintiu de Déu que ens permet de definir-lo en exclusiva: "Déu és l'èsser, les dignitats del qual s'identifiquen"<sup>21</sup>. D'on se segueix que la demostració *per aequiparantiam* o raonament per identitat, identitat de Déu amb les seves dignitats i d'aquestes entre elles, és la forma primària del pensament religiós. No cal dir que aquest raonament lul·lià és l'expressió d'una vigorosa concepció teològica: Només Déu és Déu!

El problema de la gènesi històrica de la teoria de les dignitats ha donat peu a punts de vista dissemblants. El P. Platzcek ha assenyalat la seva ascendència bàsicament occidental i neoplatònica, per intermèdi de Sant Agustí i d'alguns autors del segle XII, molt particularment dels Victorins i de Joan de Salisbury<sup>22</sup>. Altres intèrprets, com M. Asín Palacios<sup>23</sup>, J. M. Millàs<sup>24</sup> i, més recentment, M. Cruz Hernández<sup>25</sup> han subratllat el parentiu existent entre les dignitats lul·lianes i les *hadras* del pensament religiós musulmà i els *sephirots* de la mística hebrea. De fet, ambdós punts de vista semblen més aviat complementaris. El pensament de Lull se situa conscientment en la cruïlla dels camins de les tres tradicions doctrinals i religioses que aleshores es repartien el món mediterrani. Totes elles tenien un origen comú, la Bíblia, compartien la mateixa fe en Déu creador i empraven un mateix llenguatge, el provinent de la filosofia grega convertida en "escolàstica" jueva, cristiana o

21. *Ars generalis ultima*, IX, c. 26, p. 394.

22. Cf. Raimund Lull, I, p. 99 ss. Vegue també *La combinatoria luliana*. Rev. de Filos., 12 (1953) p. 584 ss.

23. Cf. Mohidín, a *Homenaje a Menendez y Pelayo* II, Madrid 1899, pp. 217-256; Aben Masarra y su escuela, Madrid 1914, pp. 123 126; 155-164.

24. Cf. *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*, a *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1949, p. 259 ss.; *Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*, a *Actes du 1er Congrès International de Philosophie Médiévale*, Lovaina 1961, pp. 635-642.

25. Cf. *El pensamiento de Ramón Lull*, p. 72 ss.



musulmana. Llull pensa que per a superar allò que les separa, cal partir d'allò que les uneix. Per això escull com a plataforma del diàleg entre aquests tres grans corrents religiosos els atributs que ells en comú assignen a Déu.

A les dignitats o principis absoluts cal afegir-hi els principis relatius. Són els nou següents: diferència, concordança, contrarietat, principi, mitjà, fi, majoritat, igualtat i minoritat. S'anomenen relatius perquè estableixen els modes de relació que hi ha entre els principis absoluts, i d'aquesta manera permeten, per exemple, afirmar o negar llur diferència, concordança o contrarietat, relacionar-los a títol de principi, mitjà o fi i comparar-los entre ells en la línia de la majoritat, la igualtat o la minoritat. Com a funcions generals de relació que són, els principis relatius donen a l'Art lul·lià el sentit d'una "lògica comparativa" o doctrina general de les relacions que enllacen els éssers del món entre ells i amb llur fonament transcendent. A aquestes nou relacions bàsiques, es poden reduir totes les altres possibles relacions entre les coses. El principi relatius esdevenen, doncs, de manera similar a les dignitats, però subordinats a aquelles, una nova sèrie de conceptes-tronc del coneixement humà<sup>26</sup>.

La lògica lul·liana és una lògica real que s'adreça a dretcienc vers l'ésser. L'abast dels principis absoluts i relatius es comprova, doncs, en el fet que puguin ésser aplicats a l'ample món de les coses, des del Creador fins a les criatures. Per això Llull no podia acontentar-se amb aixecar un gran sistema de principis; calia que s'ocupés també d'ordenar sistemàticament l'àmbit de realitat, en el que aquells han de tenir vigència: el món dels objectes i de la conducta humana. Tal és la funció de tres nous sèries de conceptes-tronc: els nou subjectes, les virtuts i els vicis. La teoria dels nou subjectes esdevé un altre dels elements originals de l'*Ars magna*. Es tracta d'una escalonada jeràrquica dels éssers en graus successius de realitat, segons la mesura en la qual cadascun participa de la plenitud ontològica de les dignitats divines. Els graons d'aquesta escala són: 1. Déu; 2. Els àngels; 3. El cel; 4. L'home; 5. El regne de la imaginació; 6. Els animals; 7. Les plantes; 8. Els elements; 9. Tot el que pot servir de causa instrumental<sup>27</sup>. La llei que regeix aquesta gradació no és ni l'ordre lògic, ni la successió causal, sinó el grau respectiu de manifestació de les dignitats divines en les coses. Només el darrer escaló trenca aquesta llei, ja que àdhuc un ésser relativament elevat pot servir de vegades de causa instrumental<sup>28</sup>. En qualsevol cas, la classificació lul·liana té un abast

26. Sobre els principis relatius cf. E.W. PLATZECK, *La combinatoria luliana*. Rev. de Filos., 13 (1953), p. 125 ss. Vegeu també *Raimund Lull*, I, p. 200 ss. A diferència dels principis absoluts que hom podria anomenar també transcendents, per tal com abracen la totalitat dels éssers, els principis relatius no sempre es poden atribuir indistintament a Déu i al món. De Déu per exemple cal excloure'n el parell majoritat i minoritat i també el principi la fi entesos en el sentit de fluència temporal.

27. Cf. *Ars ultima*, IX, c. 1 ss., p. 375 ss.

28. Cf. E.W. PLATZECK, *La combinatoria luliana*, I, c., p. 145.

ontològic i no merament lògic, com és el cas, per exemple, del famós "arbre de Porfiri".

Entre aquests nou subjectes, n'hi ha un que és capaç d'obrar moralment: l'home. Heus ací, doncs, un nou àmbit de realitat, l'ordre moral, que demana al seu torn una ordenació sistemàtica. A aquest fi s'adrecen les dues sèries de virtuts i vicis. La primera comprèn la justícia, la prudència, la fortalesa, la templança, la fe, l'esperança, la caritat, la paciència i la pietat. La segona l'avarícia, la golafreria, la luxúria, l'orgull, la peresa, l'enveja, la ira, la falsedat i la inconstància<sup>29</sup>. Sobre aquest intent d'ordenació del comportament humà hi hauria molt a dir. Notem només, com de passada, que Llull hi ha barrejat elements de l'ètica filosòfica grega, per exemple les virtuts amb les que Plató caracteritza la seva ciutat ideal, amb altres provinents de la tradició cristiana. De totes maneres, l'aspecte més important d'aquesta classificació és el projecte de Llull de llançar un pont entre la lògica i la moral.

De més d'una lògica real la lògica lul·liana és també una *Ars inveniendi*. Aquest caràcter inventiu de l'Art es fa palès en el que podem anomenar la seva "Topica". Reunint elements de la retòrica convencional amb d'altres específicament filosòfics, platònics i aristotèlics, Llull erigeix un qüestionari o sistema de "qüestions generals" que inclou les preguntes que hom pot fer a propòsit de qualsevol cosa. Són les nou següents: 1. *Utrum?* 2. *Quid?* 3. *De quo?* 4. *Quare?* 5. *Quale?* 6. *Quantum?* 7. *Quando?* 8. *Ubi?* 9. *Quomodo* o també *Quo auxilio?* De qualsevol cosa, en efecte, hom pot preguntar, si és possible o existent, què és en ella mateixa i en relació amb les altres coses, de quins elements consta, per què existeix, quins són els seus trets quantitius i qualitius, les seves condicions de temps i de lloc, les seves modalitats, etc. Cadascuna d'aquestes preguntes és com una clau que obre al pensament un àmbit peculiar de realitat, l'expressió filosòfica del qual es conté en aquestes nou categories: 1. Possibilitat o existència; 2. Essència; 3. Materialitat; 4. Formalitat; 5. Qualitat; 6. Quantitat; 7. Temps; 8. Lloc; 9. Mode o instrumentalitat. Amb aquest quadre sistemàtic de categories es clou la sèrie dels conceptes-tronc de l'Art. Llull ha posat a mans del "artista" totes les eines que ell creu necessàries per a aixecar i estructurar el sistema acabat del coneixement humà<sup>30</sup>.

El segon element de l'Art són els signes, figures i altres recursos gràfics amb els quals Llull expressa els conceptes-tronc i llurs combinacions. Per a començar, Llull assigna les nou lletres de l'alfabet llatí: BCDEFGHIK a las sèries successives dels conceptes-tronc. Cadascuna d'aquestes lletres té, doncs, sis, significats, els que corresponen respectivament a un principi absolut, un principi relatiu, una qüestió general, un subjecte, una virtut i un vici. El quadre complet d'aquests signes i de llurs significats constitueix l'"Alfabet" de l'Art.

29. Cf. *Ars ultima*, IX, c. 55 ss., p. 443 ss.

30. Cf. *ibid.*, IV, c.1 ss., p. 229 ss.

Les lletres de l'alfabet passen immediatament a formar part de les quatre "figures". Pertoca a aquestes articular llurs significats en un llenguatge lògic coherent. Les figures componen així la sintaxi de l'Art. Les dues primeres inclouen els termes de l'oració lògica. La tercera les proposicions o judicis. La quarta el raciocini<sup>31</sup>.

La primera figura, designada per la lletra A, representa els principis absoluts o dignitats. Consta d'un cercle, amb una corona circular dividida en nou zones, que corresponen a les nou lletres de l'alfabet BCDEFGHIK. A l'interior del cercle, un seguit de línies rectes porten d'una zona a l'altra, per a significar que els termes representats per les respectives lletres es permuten entre ells. Per exemple, B=K i K=B, o sigui, la bonesa és gloriosa i la glòria bona. La primera figura és per excel·lència una figura "teològica". La lletra A que ocupa el centre del cercle designa, segons l'expressió de Llull, "el Senyor, Deu nostre"<sup>32</sup>. La figura representa, doncs, en forma simbòlica l'ésser de Déu com a identitat absoluta, o sigui A=A.

La segona figura, designada per la lletra T, és la figura dels principis relatius. Es compon de tres triangles superposats, respectivament de color verd, vermell i groc, que formen una estrella de nou puntes, inscrita en un cercle, en la perifèria del qual hi ha novament les nou zones o "cambres", amb les nou lletres de l'alfabet. A cadascun dels angles dels triangles correspon un principi aplicat a tres possibilitats. El triangle BCD, de color verd, expressa els modes de la diferència, la concordança i la contrarietat respecte de les relacions entre elements intersensibles, sensibles i intel·ligibles i interintel·ligibles. El resultat són posicions de diferència: el gat és diferent de la rata; de concordança: el gat i la rata són éssers vivents; de contrarietat: el gat i la rata es repel·len. El triangle EFG, de color vermell, és el del principi, del mitjà i del fi. L'angle del principi inclou les diverses espècies de causa: eficient, material-formal i final. L'angle del mitjà conté tres modalitats, és a saber, el mitjà d'unió, com el clau que acobla dues taules; el mitjà de medicació, com el centre que equidista de la perifèria del cercle; i el mitjà de les extremitats, com la línia que corre entre dos punts. L'angle del fi presenta tres tipus de finalitat, és a saber, el fi de terminació, com és ara el terme d'una propietat; el de privació, com ho és la mort respecte de la vida i el fi de perfecció, com ho és Déu respecte de l'home. El triangle HIK, de color groc, expressa les relacions de majoritat, igualtat i minoritat. Aquestes relacions s'escauen entre substància i substància, entre substància i accident, i entre accident i accident. Les posicions que en resulten són com aquestes: l'ésser de l'home és més valuós que el de la pedra; l'home i la pedra són substàncies; la bellesa és inferior en vàlua a la virtut.

La tercera figura resulta de la primera i de la segona. La componen, en efecte, en grups de dues lletres, el principis absoluts i relatius de les

31. Sobre les quatre figures cf. *Ars ultima*, II, c. 1 ss. Vegeu també *Ars inventiva veritatis*, I, De figuris, Mog V, Int. I, p. 3 (= V,3)

32. *Ars maior*, Mog I, Int. VII, p. 2 (= I, 434)

<i>Signes</i>	I <i>Principis absoluts</i>	II <i>Principis relatius</i>	III <i>Qüestions generals</i>	IV <i>Subjectes</i>	V <i>Virtuts</i>	VI <i>Vicis</i>
B	Bonesa	Diferència	Utrum	Déu	Justícia	Avarícia
C	Grandesa	Concordança	Quid	Angel	Prudència	Gola
D	Eternitat	Contrarietat	De quo	Cel	Fortalesa	Luxúria
E	Poder	Principi	Quare	Home	Temprança	Orgull
F	Saviesa	Mitjà	Quantum	Imaginativa	Fe	Peresa
G	Voluntat	Fi	Quale	Sensitiva	Esperança	Enveja
H	Virtut	Majoritat	Quando	Vegetativa	Caritat	Ira
I	Veritat	Igualtat	Ubi	Elemental	Paciència	Falsetat
K	Gldria	Minoritat	Quo modo	Instrumental	Pietat	Inconstància



dues primeres figures. El nombre exacte de combinacions és de 36. Nou elements, combinats de dos en dos i evitant les repeticions, sumen efectivament 36:

$$\binom{9}{2} = \frac{9 \times 8}{1 \times 2} = \frac{72}{2} = 36$$

La figura consta, en conseqüència, d'un triangle, amb vuit cambres a cada costat, el que fa un total de trenta sis cambres. Les dues lletres contingudes dins cada cambra indiquen el subjecte i el predicat d'una proposició. L'ordre de les combinacions és alfabètic. A la primera lletra de cada columna hom li atribueix les següents: a G, per exemple, li pertoquen H, I i K i així successivament. Les nou lletres de l'alfabet designen, com ho hem ja esmentat, els principis absoluts i relatius. G significa, per exemple, voluntat i fi i d'ella cal afirmar que és virtuosa, veritable i gloriosa, segons la primera figura, i major, igual o menor, segons la segona. La tercera figura és la figura dels judicis, ja que les seves combinacions binàries fan a mans el subjecte i el predicat de possibles judicis. El paper de l'"artista" és de cercar el terme mitjà que pot unir-los. A aquest fi s'adreça precisament la quarta figura.

La quarta figura neix de l'integració de les tres anteriors. Consta de tres cercles desiguals i concèntricament superposats, el primer dels quals és fixe i els altres dos mòbils. Cadascun comprèn nou cambres, dins les quals hi ha respectivament inscrites les nou lletres de l'alfabet. El procediment per a "operar" consisteix a fer voltar el cercle mitjà mòbil sobre el superior fixe i l'inferior sobre el mitjà, evitant, però, la coincidència de lletres. El cercle mitjà ajuda a descobrir el terme mitjà. Així en la combinació BCD el terme mitjà serà C. Talment com ho assegura Llull a l'*Ars brevis*, hom obté així 252 combinacions de tres lletres, o sigui, tres vegades el nombre de les 84 columnes, de què es compondrà la taula<sup>33</sup>. K. Prantl va imputar a Llull un error de càlcul<sup>34</sup>. Ell calcula, en efecte,  $9 \times 9 \times 9$ , és a dir, el cub de nou, ço que dóna com a resultat 729 combinacions. Però amb això Prantl dóna proves de no haver entès res del procediment lul·lià, ni tan sols una condició tan òbvia, com la d'excloure les combinacions del tipus de BBB, BBC, CBC etc. De fet, el càlcul de Llull és correcte. A la seva base hi ha la condició de l'ordre cíclic de reduir a la meitat el nombre normal de les variacions. Aleshores, el nombre de les variacions de tres elements, presos de tres en

33. Cf. *Ars brevis*, Estrasburg 1651, c. 5, p. 9. Vegeu també *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem*, Mog V, Int. V, p. 109 (= V, 467)

34. *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1867, III, p. 164. El punt de vista de Prantl fou acceptat generalment sense discussió. T. i J. CARRERAS I ARTAU, en la seva valuosa *Historia de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana de los siglos xii al xv*, Madrid 1939-43, I, p. 434, nota 32, en fan encara esment, com d'una cosa segura, sense afegir-hi res de llur part. El primer a assenyalar l'error de Prantl fou E. WPLATZECK *La combinatoria luliana*, l.c., p. 142, nota 29, però sense donar-ne expressament la prova.

tres. en ordre cíclic i sense repeticions, és necessàriament el següent:

$$\frac{1}{2} \bigvee_3^9 = \frac{1}{2} \times 9 \times 8 \times 7 = 252$$

La quarta figura és l'instrument del sil.logisme. Efectivament, en cadascuna de les combinacions ternàries la lletra mitjana representa el terme mitjà i indica, per tant, si és possible o no el raciocini.

Les quatre figures formen bàsicament un sol sistema<sup>35</sup>. Llull subratlla, en efecte, el fet que cadascuna d'elles conté la precedent. Si designem, doncs, per A la figura de les dignitats, per T la de les relacions, per J la del judici i per S la del sil.logisme, tenim el següent esquema lògic:

- |    |       |   |   |
|----|-------|---|---|
| 1. | A     |   |   |
| 2. | (A)   | T |   |
| 3. | (AT)  |   | J |
| 4. | (ATJ) |   | S |

El tercer element de l'Art, la combinatòria, és el resultat del joc de tot els elements precedents. Ja sabem que Llull concep el seu Art com un mètode infal·lible de recerca de la veritat i d'adquisició de nous coneixements. D'acord amb el sistema de pensament del seu temps, centrat entorn del sil.logisme, per a aconseguir el seu propòsit, li cal resoldre aquesta doble qüestió: primerament, donat un subjecte, trabar-li tots els predicats possibles, i viceversa, donat un predicat, trobar-li tots els subjectes possibles; segonament, trobar el terme mitjà que permeti d'unir els anteriors judicis en un sil.logisme. A aquest fi Llull ha començat assignant a les sèries succesives dels conceptes-tronc una lletra de l'alfabet, de la B a la K. Després, mitjançant combinacions de dues i tres lletres, ha establert les relacions necessàries entre els termes d'un o varis judicis. D'aquesta operació Llull en diu "fer cambres". Per a facilitar-la, li ha donat com a instrument la tercera i la quarta figura. De llur funcionament en resulten ara tres models diferents de combinatòria. Llull els anomena, respectivament, "resolució" de la tercera figura, "multiplicació" de la quarta i formació de la "taula".

Comencem pel primer model. La tercera figura constava de 36 cambres. Cadascuna contenia dues lletres que designaven el subjecte i el predicat d'un possible judici. Ara bé, a cadascuna d'aquestes combinacions binàries hi ha incloses 12 proposicions i 24 qüestions. Les dotze proposicions són el resultat del canvi del subjecte pel predicat i viceversa. Combinant, dues lletres de cada grup, preses en la significació que correspon a les dues primeres columnes de l'alfabet s'obtenen efectivament dotze proposicions diferents. Cadascuna d'aquestes proposicions inclou, el seu torn, dues qüestions, és a saber, les designades per les

35. Cf. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull*, l.p. 311.

mateixes lletres, preses ara en la significació que correspon a la tercera columna de l'alfabet. Resoldre o, com diu exactament Llull, "evacuar" la tercera figura, consisteix, doncs, en extreure de cadascuna de les seves 36 cambres les 12 proposicions i les 24 qüestions que hi ha incloses, fins a assolir un total de 432 proposicions i 864 qüestions<sup>36</sup>. Vegeu a tall d'exemple la "resolució" de la primera cambra BC. Cal advertir que les lletres majúscules designen els principis absoluts, les minúscules els relatius i les cursives les qüestions generals:

<i>Combina- cions</i>	<i>Proposicions</i>	<i>Questions</i>
BC	1. La bonesa és gran	b 1. És la bonesa gran? c 2. Què és la bonesa gran?
Bb	2. La bonesa és diferent	b 3. És la bonesa diferent? C 4. Què es la bonesa diferent?
Bc	3. La bonesa és concordant	b 5. És la bonesa concordant? c 6. Què és la bonesa concordant?
	4. La grandesa és bona	b 7. És la-grandesa bona? c 8. Què és la grandesa bona?
Cb	5. La grandes és diferent	b 9. És la grandesa diferent? c 10. Què és la grandesa diferent?
Cc	6. La grandesa és concordant	b 11. És la grandesa concordant? c.12. Què és la grandesa concordant?
bB	7. La diferència és bona	b 13. És la diferència bona? c 14. Què és la diferència bona?
bC	8. La diferència és gran	b 15. És la diferència gran? c 16. Què es la diferència gran?
	9. La diferència és concordant	b.17. Es la diferència concordant ? c. 18. Què és la diferència concordant?
cB	10. La concordança és bona	b 19. És la concordança bona? c 20. Què es la concordança bona?
cC	11. La concordança és gran	b 21. És la concordança gran? c 22. Què es la concordança gran?
cb	12. La concordança és diferent	b 23. És la concordança diferent? c 24. Què és la concordança diferent?

36. Cf. *Ars ultima*, VI, c. 1 ss., p. 278 ss.

La "multiplicació" de la quarta figura serveix per a mecanitzar el sil.logisme mitjançant el descobriment automàtic del terme mitjà<sup>37</sup>. Recordem que fent voltar en orde cíclic els seus dos cercles mòbils sobre el fix, hom obtenia 252 combinacions ternàries. En cadascuna d'aquestes combinacions la lletra mediana designa el terme mitjà. Prenem com a exemple la combinació BCD. El terme mitjà es aquí C i és clar, per tant, que cal construir el corresponen sil.logisme de la manera següent: "Tot C és B; tot D és C; ergo tot D és B". Però, afegeix tot seguit Llull, si ens atenim a les tres primeres columnes de l'alfabet, B significa bonesa, diferència i possibilitat; C grandesa, concordança i essència; i D eternitat, contrarietat i materialitat. Aquell primer sil.logisme "formal" pot rebre, doncs, tres interpretacions "materials", segons que els seus signes es prenguin en el significat de la primera, segona o tercera columna de l'alfabet. Aleshores, segons la primera interpretació, el sil.logisme fóra: "tota grandesa és bonesa; tota eternitat és grandesa; ergo tota eternitat és bonesa". Segons la segona: "No hi ha concordança si no és entre diferents; no hi contrarietat si no és entre concordants; ergo no hi ha contrarietat si no és entre diferents"<sup>38</sup>. I segons la tercera: "Tota essència és possibilitat; tota materialitat és essència; ergo tota materialitat és possibilitat". Globalment, les 252 combinacions ternàries, de les que hem partit, projectades sobre la sèrie de significats de les tres primeres columnes; de l'alfabet, originen 856 sil.logismes diferents segons la matèria. Això no vol pas dir, però, que tots aquests sil.logismes siguin vàlids; al contrari, hi ha motius per a suposar que molts d'ells no ho seran.

Llull s'ha mogut fins ara al nivell dels principis generals de l'Art. Per a aplicar el seu procediment als coneixements particulars, cal posar el terme mitjà a F (que en la segona columna de l'alfabet significa justament mitjà). D'aquesta manera, mitjançant uns complicats raonaments, Llull estableix varies tesis teològiques i filosòfiques, per exemple, que Déu és acte pur o que del no res no se'n produeix res<sup>39</sup>.

El model més elaborat de combinatòria és, però, la "taula"<sup>40</sup>. Aquesta s'origina de la rotació, en ordre alfabètic, dels dos cercles mòbils de la quarta figura. Nou elements, combinats de tres en tres, en ordre alfabètic i excluint-ne les repeticions, donen, en efecte, el resultat següent:

$$\binom{9}{3} = \frac{9 \times 8 \times 7}{1 \times 2 \times 3} = 84$$

37. Cf. *ibid.*, VII, c.2 ss., p. 302 ss.

38. Per a Llull la diferència, la concordança i la contrarietat son tres principis interrelacionats. Els dos darrers presuposen el primer per tal com és més general que ells. En altres mots, no hi ha cap cosa que no sigui diferent d'una altra, però, al mateix temps, no hi ha cap cosa que sigui tant diferent d'una altra que no hi concordi, ni tant concordant amb una altra que no s'hi oposi. Cf. *Ars ultima*, II, c. 2; VII, c. 11.

39. Cf. *ibid.*, VII, c. 20, p. 313 ss.

40. Sobre la taula cf. *Ars ultima*, V, c.1 ss., p. 251 ss. Vegeu també *Taula general*, ORL XVI, pp. 355 ss.

La taula es compondrà, doncs, inicialment, de 84 cambres que correspondran a aquestes 84 combinacions ternàries:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
BCD	BCE	BCF	BCG	BCH	BCI	BCK	BDE	BDF	BDG	BDH	BDI
13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
BDK	BEF	BEG	BEH	BEI	BEK	BFG	BFH	BFI	BFK	BGH	BGI
25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36
BGK	BHI	BHK	BIK	CDE	CDF	CDG	CDH	CDI	CDK	CEF	CEG
37	38	39	40	41	43	42	44	45	46	47	48
CEH	CEI	CEK	CFG	CFH	CFI	CFK	CGH	CGI	CGK	CHI	CHK
49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
CIK	DEF	DEG	DEH	DEI	DEK	DFG	DFH	DFI	DFK	DGH	DGI
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72
DGK	DHI	DHK	DIK	EFG	EFH	EFI	EFK	EGH	EGI	EGK	EHI
73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84
EHK	EIK	FGH	FGI	FGK	FHI	KHK	FIK	GHI	GHK	GIK	HIK

Ara bé, aquestes 84 combinacions són, al seu torn, "caps" de noves sèries. A aquest fi Llull distingeix, d'ara endavant, entre els principis absoluts i relatius, introduint una T en les anteriors combinacions ternàries. Les lletres que precedeixen aquesta T, cal prendre-les com a principis absoluts i les que la segueixen com a relatius. D'aquesta manera, de cadascuna de les combinacions ternàries hom obté 20 noves combinacions, és a saber, les que resulten de la combinació, sense repeticions, d'una sèrie de sis elements (BCDbcd), presos de tres en tres:

$$\binom{6}{3} = \frac{6 \times 5 \times 4}{1 \times 2 \times 3} = 20$$

Les primeres 84 combinacions ternàries esdevenen, doncs, caps de noves columnes, compostes cadascuna de 20 cambres, el que fa un total de  $84 \times 20 = 1680$  cambres. A tall d'exemple reproduïm seguidament les cinc primeres columnes. Per a facilitar-ne la lectura, en lloc d'introduir una T entre els principis absoluts i els relatius, transcrivim els primers en majúscules i els segons en minúscules:

1	2	3	4	5
BCD	BCE	BCF	BCG	BCH
BCb	BCb	BCb	BCb	BCb
BCc	BCc	BCc	BCc	BCc
BCd	BCe	BCc	BCg	BCh
BDb	BEb	BFb	BGb	BHb
BDc	BEc	BFc	BGc	BHc
BDd	BEe	BFf	BGg	BHh
Bbc	Bbc	Bbc	Bbc	Bbc
Bbd	Bbe	Bbf	Bbg	Bbh
Bcd	Bce	Bcf	Bcg	Bch
CDb	CEb	CFb	CGb	CHb
CDc	CEc	CFc	CGc	CHc
CDd	CEe	CFf	CGg	CHh
Cbc	Cbc	Cbc	Cbc	Cbc
Cbd	Cbe	Cbf	Cbg	Cbh
Ccd	Cce	Ccf	Ccg	Cch
Dbc	Ebc	Fbc	Gbc	Hbc
Dbd	Ebe	Fbf	Gbg	Hdh
Dcd	Ece	Fcf	Gcg	Hch
bcd	bce	bcf	bcg	bch

La genialitat de l'intent de Llull és ben palesa. Per mitjà d'uns procediments matemàtics tan senzills, com sorprenentment exactes, Llull ha portat a terme el primer assaig històric de sistematització i mecanització dels coneixements. Però, quina és en concret la utilitat de la Taula? O més ben dit, com cal procedir en el seu ús lògic-matemàtic? Llull adverteix que de cadascuna de les seves 1680 cambres pot fer-se'n un triple ús: proposicional, racionatiu i inventiu o qüestionat<sup>41</sup>. Prenem per exemple la combinació BCD. En sentit proposicional significa: "La bonesa és gran i eterna". En sentit racionatiu inclou quatre sil·logismes, segons que hom prengui la premisa major com a universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa o particular negativa: "Tot allò que és bo és gran i etern"; "cap no bo no és gran ni etern"; "quelcom de bo és gran i etern"; "quelcom de no bo no és gran ni etern". Finalment, en sentit inventiu condueix a la qüestió següent: "Es la bonesa tan gran com eterna?" Aquest darrer sentit és el que Llull elabora més

41 Cf. *Taula general*, l.c., p. 355 ss. Pel que fa referència als dos primers usos, el text llatí és més explícit que el català. Vegeu *Tabula generalis*, Mog V, Int. II. n. 22 (= V, 242)

curosament. La taula esdevé un immens qüestionari, les 1680 qüestions del qual porten ja implícites llurs solucions. Per a resoldre-les n'hi ha prou amb atènyer-se als significats de les lletres corresponents, afirmant los o negant-los, segons convingui, cercant sempre llur concòrdància i evitant llur contrarietat. Cal subratllar, amés a més, que cada columna de la taula recolza en la precedent. Per exemple, la segona columna BCE recolza en la primera BCD i així sucesivament. D'aquesta manera s'origina entre les diverses columnes una mena de solidaritat lògica, gràcies a la qual les solucions ja trobades per a les qüestions anteriors ajuden a resoldre les posteriors<sup>42</sup>. En la pràctica, però, el procediment lul·lià es tan prolix que acaba normalment amb la paciència del lector més ben disposat.

Ultra de servir al plantejament i la solució de les 1680 qüestions generals, la taula pot ésser també utilitzada per a plantejar i solventar qüestions particulars. Cal només atribuir a qualsevulla de les seves combinacions ternàries els significats de les tres darreres columnes de l'alfabet, o sigui, els corresponents als nou subjectes i a les dues sèries de virtuts i vicis. Prenem per exemple la combinació BCg i apliquem-la a l'home. La qüestió es planteja aleshores en els següents termes: "Per què l'home troba al seu fi a conèixer i estimar?" D'aquesta manera, pensa Llull, l'Art esdevé un instrument útil a tota mena de coneixements.

Llull no amaga el seu optimisme respecte a les possibilitats de l'Art. La seva llista de qüestions i respostes li sembla el grau més alt del saber, a què pot arribar l'enteniment humà. Per a moderar un xic aquest optimisme, basten dues sencilles consideracions. Em primer lloc, una observació de caràcter formal. La taula lul·liana evita la coincidència de lletres, però no exclou la repetició de les mateixes combinacions. N'hi ha prou, per exemple, amb rellegir amb una mica d'atenció les cinc primeres columnes de la taula, per a adonar-nos de la freqüent reiteració de combinacions com aquestes: BCb, BCc, Bbc, y Cbc. De fet, de les 1680 combinacions que inclou la taula, més de la meitat, exactament 864, són repeticions. El nombre de combinacions distintes es redueix, doncs a 816, com ho palesa el càlcul següent:

$$\binom{18}{3} = \frac{18 \times 17 \times 16}{1 \times 2 \times 3} = 816$$

La segona observació és de caràcter material. Llull mateix deixa entendre que les qüestions implicades en la taula poden portar a resultats negatius. Això passarà sempre que els significats de les respectives lletres no lliguin entre ells o àdhuc es contradiguin. D'altra banda, hi ha motius per a sospitar que entre els resultats positius n'hi haurà alguns de poc estimulants, per a no parlar potser de xocants o banals. Una discreta ullada a la taula basta per a verificar aquesta sospita. Ultra de la monòtona repetició de qüestions insípides i que s'assemblen entre elles

<sup>42</sup> Cf. *Ars ultima*, V, c.1, p. 258. Vegeu T. i J. CARRERAS I ARTAU, o.c., I, p. 441.



com dues gotes d'aigua, hom hi troba, de vegades, autèntics estirabots<sup>43</sup>. Objectivament, doncs, val a dir-ho, la utilitat de l'Art és molt minsa. El seu aspecte més interessant, almenys per a un lector modern, és potser el model de coneixement que Llull hi esbossa i que consisteix a proposar una qüestió i a atendre després a la seva confirmació o refutació. Aquest model s'assembla sorprenentment amb el que propugna K.R. Popper, amb la única diferència que aquest darrer espera de l'experiència la confirmació o refutació de les seves "conjectures" científiques, mentre que Llull ho esperava de la coherència o incoherència dels termes<sup>44</sup>.

M'imagino que a hores d'ara comencen a fer-se perceptibles les coincidències i diferències entre l'Art lul·lià i la moderna lògica matemàtica. Una cosa és clara: els procediments de Llull rauen encara lluny, immensament lluny, dels de les actuals lògiques simbòliques. L'intent central d'aquestes, el formalisme, no li escau gens a l'*Arts*. Llull designa, certament, per mitjà de lletres els elements de les seves combinacions. Aquestes lletres substitueixen conceptes. Però llur significat no és únic, sinó múltiple i cal que sigui determinat ulteriorment en funció del respectiu context. Pel que fa a això, la combinatòria lul·liana no satisfà aquella exigència del càlcul lògic, que Boole formulà així: "la validesa dels processos d'anàlisi no depèn de la interpretació dels símbols en ells emprats, sinó exclusivament de les lleis que regulen llur combinació"<sup>45</sup>. A Llull esdevé més aviat a l'inrevés: la validesa dels processos lògics depèn també de la interpretació dels símbols en ells emprats i no exclusivament de les lleis que regulen llur combinació. En aquest sentit, l'Art lul·lià i la lògica simbòlica s'oposen diametralment com els antípodes. Els germens de procediments lògic-matemàtics que hom troba a l'Art s'adrecen a un objectiu molt senzill: ajudar el discurs de l'enteniment, facilitant-li els termes del raonament. Però l'enteniment raona sobre realitats i no sobre signes, encara que s'ajudi de signes que representen realitats.

Dit això —i calia dir-ho per a obviar, de bon començament, interpretacions massa optimistes—, cal subratllar immediatament l'altre cara de la moneda: malgrat la seva intenció material, l'Art lul·lià conté aspectes formals que constitueixen un precedent de la moderna lògica matemàtica. Hi ha primerament una coincidència de caràcter extern, però de conseqüències incalculables cara al futur: la formalització del llenguatge, o sigui, la creació d'un llenguatge artificial, en el qual els signes substitueixen les operacions del llenguatge comú. Segons la proposició primera de Boole, "totes les operacions del llenguatge com a instrument del raciocini, poden realitzar-se amb l'ajut d'un sistema de signes"<sup>46</sup>. Això és el que Llull ha fet per mitjà de l'alfabet. A l'*Arts*

43. Vegeu per exemple aquestes dues qüestions de la *Taula general*, l.c., p. 507: BFG = "Si la fi de la terra és pus bona en la talpa que en home"; BFk = "Si la terra és tan luyt a minoritat per en Gemini con per en Taurus".

44. Cf. K.R. POPPER. *The Logik of Scientific Discovery*, Londres 1959. Vegeu també *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Londres 1963.

45. Cf. I.M. BOCHENSKI. *Historia de la lògica formal*, p. 293.

46. Cf. *ibid.*, p. 313.

*notatoria*, una curiosa obreta editada recentment per J. Gayà, aquesta formalització del llenguatge assoleix límits insospitats. Llull hi esbossa un complex sistema de signes que representen les parts de l'oració llatina: nom, pronoms, verb etc., els tres moments del temps, els predicables i predicaments, l'afirmació, el dubte i la negació, i bona part dels conceptes de la teologia, la filosofia i la moral. Es un Llull gairebé inèdit el que aquí se'ns mostra, un Llull que porta el seu projecte de creació d'un sistema de signes convencionals que substituïessin les operacions del llenguatge real a uns extrems que desborden tot el que coneixem<sup>47</sup>.

Més importants encara que aquestes coincidències externes són les internes. El modern càlcul lògic es basa en l'"equivalència" dels elements que hom pretèn combinar. Es tracti del que es vulgui, de conceptes, mots, números o coses reals, com pomes o taronges, la condició que s'exigeix és que hom pugui afirmar-ho com a equivalent. Equivalència no significa pas igualtat, sinó únicament que cadascun d'aquest elements gaudeix del mateix dret de seguir i substituir a qualsevol altre<sup>48</sup>. En la formulació de Boole, "l'axioma únic i suficient que cal presuposar per a l'aplicació (del càlcul) és que operacions equivalents, realitzades amb objectes equivalents, donin resultats equivalents"<sup>49</sup>. Ara bé, això és justament el que esdevé amb els principis de la primera figura. Les lletres que els designen són estrictament equivalents. Cadascuna pot seguir indiferentment l'altra, i substituïrla o permutar-se amb ella. Si B equival a C, aleshores B segueix amb el mateix dret a C, com C a B. Aleshores és perfectament lícit substituir BC per CB i així successivament. Les combinacions de la primera figura satisfan, doncs, exactament, les lleis lògiques de la substitució i de la permutació. L'expressió lul·liana es troba en la demostració *per aequiparantiam*, el pressupòsit de la qual és justament l'estricta equivalència de les dignitats.

Els altres elements de la combinatòria lul·liana no responen ja a les exigències d'una lògica estrictament formal. En representar alhora principis diferents, els signes de l'alfabet cessen d'ésser equivalents. Però la idea d'un càlcul lògic i les "tècniques" emprades per Llull per a dur-la a terme, van més enllà del que ell mateix pensava i contenen, en germen, l'intent agosarat de matematitzar i mecanitzar el pensament, un intent que aleshores hagué de semblar un disbarat, però que avui podem començar a comprendre en la seva autèntica genialitat. Això val de manera especial de la quarta figura i de la taula. La quarta figura apareix com una rudimentària màquina de calcular i àdhuc de pensar. Llull dóna de vegades indicacions precises sobre el material, a poder ésser llautó, amb què cal construir els seus cercles mòbils. La taula representa, al seu torn, un primer assaig de tabulació dels resultats del càlcul. Es cert que Llull no va treure totes les conseqüències del seu intent. Ben mirat,

47. Cf. RAMON LLULL. *Ars notatoria*. Introducció, edició, traducció y notas de J. Gayà, Madrid 1978.

48. Sobre aquestes relacions formals entre l'Art i la moderna lògica matemàtica cf. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull*, I, p. 300 ss.

49. Cf. I. M. BOCHENSKI, o.c., p. 315.

potser no va passar de les beceroles. Es que, humanament parlant, podia fer una altre cosa? Davant seus obría un camí que mai ningú no havia encara fressat i ell no tenia pas a mà, per a calçarse-les, quan volgués, com el personatge del conte, unes miraculoses botes de mil llegües que li estalviessin l'esforç de recórrer-l' pas a pas. De fet, les lleis del càlcul lògic han estat elaborades de forma definitiva a començaments del nostre segle. A manca d'aquestes lleis, Lull hagué d'accontentar-se amb el senzill mecanisme dels seus cercles giratoris que li permetien de realitzar manualment els seus càlculs. Això explica, òbviament, que l'abast dels procediments combinatoris de Lull sigui encara molt limitat. Les possibilitats de l'Art a aquest respecte són, però, molt més grans. Com assenyalarà Leibniz, les nou lletres de l'alfabet lul·lià, ultra dels principis absoluts i relatius, els únics que de fet fa jugar Lull en els seus càlculs, signifiquen també els nou subjectes, les nou qüestions generals i les dues sèries de virtuts i vicis. La utilització de tot aquest material combinatori donaria, segons Leibniz, le xifra esbalaidora de quasi 18 bilions de combinacions<sup>50</sup>

En qualsevol cas, la taula i la quarta figura esdevenen el moment culminant del mètode lul·lià. Es per raó d'ambdues que Hegel qualifica el pensament de Lull de "sistemàtic" i alhora de "mecànic"<sup>51</sup>. Ara bé, "sistema" i "mecànica", aquests dos trets amb els que Hegel designa el pensament de l'autor de l'*Ars magna*, designen també els dos elements característics d'una economia informativa. El primer al·ludeix a un conjunt de dades ordenades en una serie útil; el segon a l'instrument emprat per a ordenar-les i utilitzar-les. Es podrà discutir si amb això n'hi ha prou per a fer de Lull un precursor de la informàtica. Es clar, en qualsevol cas, que si el considerem des del context dels actuals sistemes informàtics l'intent de Lull no sembla tan "excèntric", com de vegades s'ha pensat<sup>52</sup>.

En el curs del segle, l'Art de Lull ha passat per tota mena de vicissituds. Va engrescar a Nicolau de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, Corneli Agrippa von Nettesheim, Jacques Lefèbre d'Étapes i Giordano Bruno, però fou també objecte de les burles de Rabelais i de les crítiques de Gerson, Bacon de Verulam i Descartes. A finals del segle

50. Cf. *Dissertatio de arte combinatoria*, "Die philosophischen Schriften", IV, p. 62. Leibniz observa, en efecte, que el nombre total de combinacions que hom pot formar amb les nou lletres de l'alfabet, preses de 1 en 1, 2 en 2 etc. és:  $2^9 - 1 = 511$ . Ara bé, l'alfabet inclou sis sèries amb una altra de cadascuna de les altres sèries, s'obté el resultat següent:  $(2^9 - 1) \cdot 6 = 511 \cdot 6 = 17.804.320.388.674.561$ . L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, París 1903, p. Formalment el càlcul de Leibniz és correcte. Materialment, però, com que el significat de les lletres no és equivalent, cal suposar *a priori*, més encara del que esdevenia en Lull, que moltes d'aquestes combinacions seran invàlides.

50. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, "Werke", ed. H. Glockner, Stuttgart 1959, III, p. 196.

52. Hegel, l.c., titlla Lull d'excèntric i ell ho fou sens dubte, almenys en relació amb el món del seu temps. Aquesta excèntricitat, al marge dels aspectes clarament "utòpics" d'alguns dels seus projectes, té, però, una doble arrel. Si Lull en algunes coses va darrera del seu temps —ell és per exemple un "platònic" en un moment de pruja de l'aristotelisme en altres se'n avança radicalment. Aquest és, em sembla, el cas de l'Art.

passat, en escriure la seva coneguda *Geschichte der Logik* —una història agençada amb la intenció paradoxal, d'arrel clarament kantiana, de demostrar que la lògica no tenia història, ja que hauria sortit, tota sencera, de la ment d'Aristòtil, com conten que Minerva va sortir del cap de Júpiter-C. Prantl se sentia encara obligat a justificar-se per haver-hi inclòs a Llull. "Que l'Art de Llull, en la seva totalitat, fretura de vàlua, és una cosa tan clara que no cal esforçar-se a demostrar-la. Més aviat hauria de tèmmer el retret d'haver concedit tant d'espai a aquesta estupidesa"<sup>53</sup>. Prantl es consola pensant que, en fer-ho així, ha complert escrupolosament amb el seu deure d'historiador i potser hagi estalviat als seus succesors la temptació de perdre més el temps amb l'estudi del selvàtic i bigarrat opus lul-lià <sup>54</sup> Avui les coses han canviat radicalment. Ningú no gosaria, com ho féu encara Prantl, titllar Llull de "mig boig", cosa que d'altra banda ja li esdevingué en vida i de la qual ell se'n queixava amargament: "Vos dic que molts hòmens me tenen per fat"<sup>55</sup>. M'abelleix pensar que avui podem entendre Llull i la seva obra millor del que l'entengueren els seus contemporanis i àdhuc potser del que s'entengué ell mateix. La grandesa d'un riu no es coneix pel seu naixement —de vegades una petita deu que dóna origen a un pobre rierol—, sinó per la seva conca i pel seu estuari. No esdevindrà potser quelcom de semblant amb el nostre coneixement de l'*Ars* i del seu autor?

EUSEBI COLOMER i POUS S. J.  
BARCELONA

---

53. *Geschichte der Logik im Abendlande*, III, p. 177.

54. Cf. *ibid.*, p. 145.

55. *Arbre de Sciència*, Del pròleg, ORL XI, p. 4



## ORIENTAMENTO COMPARATIVO DELLA PEDAGOGIA MISSIONARIA DI RAIMONDO LULLO

### 1. Vita e opere

Raimondo Lullo nasce nel 1233 o 1235 a Palma di Maiorca. Per qualche anno è alla corte di Giacomo II, dove ricopre anche la carica di Siniscalco o Contestabile. Ma nel 1265, in seguito a una visione soprannaturale, rinuncia alla vita mondana per dedicarsi alla conversione degli infedeli, da perseguire attraverso una riforma educativa della cristianità e una predicazione agli infedeli stessi fondata su una *adeguata conoscenza delle loro condizioni culturali e spirituali*, che dia luogo a un *dialogo* da cui scaturisca con evidenza razionale la superiorità della fede cattolica, senza per questo disdegnare un concorso di azione militare inteso a liberare quelle terre che furono cristiane in virtù della predicazione e della testimonianza di fede rappresentata dal martirio degli apostoli (*Doctrina Pueril*, cap. 71 e 83)<sup>1</sup>. Tenace e conseguente nei suoi propositi, si dedica *per nove anni allo studio dell'arabo e della logica*. Ritiratosi sul monte Randa, scrive la sua prima opera, *L'Ars magna*, cui segue una produzione vastissima di circa 250 opere di argomento assai vario: poemi, romanzi filosofici, opere di logica e di metafisica, trattati mistici e pedagogici e testi apologetici. Di particolare intensità produttiva sono gli anni 1274-1276, nei quali si colloca anche la composizione di due opere pedagogiche: *Doctrina Pueril* (1275) e *Blanquerna*, cui seguiranno *Félix de les Meravelles* e il *Llibre del Gentil e los tres Savis*. Nel 1276 attua una iniziativa di grandissimo significato culturale e missionario, di cui aveva parlato con profonda convinzione l'anno prima in *Doctrina Pueril* (cap. 83, par 7; cap. 71, par. 11): la fondazione del collegio di Miramar, un convento dove i missionari si preparavano mediante lo studio delle lingue, delle religioni, delle culture e dei costumi dei paesi in cui dovevano recarsi a predicare. Ben presto però incomincia la serie interminabile dei suoi viaggi in Oriente ed in Europa. Lo troviamo una prima volta a Parigi nel 1286, dove tiene lezione sulla sua *Ars generalis*, ma con scarso successo; una seconda volta tra la fine del 1297 e il 1299 tutto immerso nella polemica contro l'averroismo, da lui contrastato accanitamente per la totale separazione che introduce tra fede e ragione, mentre Lullo è stato da sempre sostenitore della mutua solidarietà tra i due livelli di es-

---

1. RAIMONDO LULLO, *Doctrina Pueril*, edizione critica a cura di Gret Schib, Editorial Barcino, Barcelona, 1972, pp. 260, collana "Els Nostres Classics", Obres Completes dels Escriptors Catalans Medievals, vol. 104. La collana testimonia, insieme con altre iniziative, un poderoso sforzo di rivendicazione dell'autonomia culturale catalana de inserire nel più ambizioso progetto di autonomia amministrativa.

perienza umana, e della possibilità, oltre che della opportunità, di sostenere la fede con ragionamenti logici<sup>2</sup>.

A sessant'anni ha inizio il periodo più tormentato della sua attività: opuscoli e viaggi si moltiplicano "con incredibile frenesia" (Longpré, *Dizionario di Teologia Cattolica*, col. 1082). Ritornato a Parigi per la terza volta (1309-11) riprende la battaglia contro l'averroismo, dirigendo una scuola. In questo periodo l'approvazione della sua *Ars brevis* da parte di una commissione di maestri conferma che la sua logica resta nell'ortodossia. Nel Concilio di Vienna del 1311 Lullo riesce a far prendere la decisione di creare cattedre universitarie di lingue, richiama che egli aveva già avanzato all'Università di Parigi e al re di Francia nel 1290-99. Imbarcatosi alla volta di Tunisi nel 1314, la leggenda vuole che nel 1316 venisse lapidato dalla plebe saracena di quella città. La gloriosa vita del "procuratore degli infedeli" si chiudeva con quel martirio, cui sapeva di andare incontro con la sua attività missionaria, e a cui aspirava per raggiungere la testimonianza più alta della fede che immedesima il credente fino in fondo col sacrificio di Cristo e degli apostoli<sup>3</sup>.

La sua straordinaria produzione lo rivela uomo di cultura enciclopedica, estremamente versatile. Su di lui abbiamo una *Vita ab anonymo coaevo scripta*. Molte sue opere filosofiche rimasero a lungo inedite e pertanto non poterono esercitare un influsso consistente. Le più conosciute ed apprezzate ai suoi tempi furono quelle logiche. Di particolare interesse è l'*Ars magna*, perchè vi si illustra una tesi che muovendo da 6 serie di nove elementi ciascuna e combinandoli mediante criteri contenuti

2. Questo atteggiamento è già limpidamente presente nella *Doctrina Pueril*, che è una delle sue prime opere. Vale la pena di citare qualche brano:

"Poiche Dio ha dato alle creature natura e proprietà che naturalmente lo significano e lo dimostrano all'umana intelligenza, per questo la teologia conviene alla filosofia, che è scienza naturale che dimostra Dio e le sue opere mediante ragioni necessarie, di modo che, se l'uomo vuol elevare la sua intelligenza a Dio attraverso la filosofia, lo possa fare" (cap. 75, par. 5).

"Fede e ragione convengono nella scienza teologica, così che se la fede vien meno, che l'uomo s'aiuti con ragioni necessarie, e se la ragione vien meno all'umana intelligenza, che l'uomo si aiuti con la fede, credendo di Dio ciò che l'intelligenza non può capire" (cap. 75, par. 6).

3. Lullo riteneva facile convertire certi gruppi di saraceni "se c'era chi dimostrasse e predicasse loro la fede, e che amasse tanto l'onore di Gesù Cristo, e che si ricordasse tanto della sua passione, da non esitare a sostenere le fatiche cui si va incontro per apprendere la loro lingua, e da non temere il pericolo della morte. E per la conversione che si verificherebbe in essi in virtù del martirio..." (*Doctrina Pueril*, cap. 71, par. 11; sottolineatura mia).

I medesimi concetti pedagogici e vocazionali vengono ripetuti poco dopo con riferimento a questa volta ai greci, che essendo già vicini alla fede cattolica, "sarebbero facili da portare alla santa Chiesa romana, se ci fosse chi apprendesse la loro lingua e la loro scrittura, e possedesse tanta devozione da non esitare a ricevere la morte per onorare Dio..." (*D.P.*, cap. 72, par. 4; sottol. mia).

Per Lullo "Un religioso molto santo è desideroso di morire per onorare la passione di Dio, e per la salvezza del suo prossimo..." (*DP*, cap. 83, par. 7; sottol. mia). D'altra parte l'efficacia della predicazione apostolica, alimentata dai miracoli, va collegata alla maggiore pietà che spingeva gli Apostoli a convertire il mondo (*D. P.*, 83/12), e se convertirono la terra oggi occupata dai saraceni è perchè alla predicazione univano il versamento di lacrime e di sangue, molte tribulazioni e morti crudeli (*D.P.*, 71/12, sott. mia).



in una "tabula instrumentalis", e rappresentando il tutto mediante simboli, si può dedurre o costruire ogni proposizione di verità. Questa impostazione eserciterà un notevole interesse su Giordano Bruno e prelude all' *ars combinatoria de Leibniz*. Lo storico della filosofia medioevale Maurizio De Wulf pensa che il meccanismo elaborato da Lullo non abbia la pretesa di essere uno strumento di *deduzione*, pura atto a *generare* proposizioni di validità necessaria, tali da potersi imporre agli infedeli come irrefutabili, perchè, a suo giudizio, "quello che chiama ragioni necessarie non sono spesso che ragioni probabili"<sup>4</sup>. Valeva piuttosto come strumento di organizzazione e di esposizione dei contenuti del sapere.

## 2. *L'interesse pedagogico*

L'interesse pedagogico in Lullo non è tra quelli minori. Se ei ci pone nella prospettiva della sua vocazione missionaria, si può anzi dire che svolge una funzione centrale. Una prima conferma in questo senso emerge dal controllo delle opere lulliane di diretto carattere educativo.

Ho citato prima:

1. *Doctrina Pueril*, del 1275. E' l'opera pedagogica più importante. La prima parte è catechistico-religiosa, la seconda morale e profana. E' diretta al proprio figlio ("amable fill") ed è concepita come il primo libro di lettura e di analisi grammaticale. Il contenuto è ampio: vi si tratta dei quattordici articoli (del simbolo apostolico), dei dieci comandamenti, dei sette sacramenti, delle otto beatitudini, dei sette peccati mortali, della religione naturale, giudaica, cristiana, mussulmana e del paganesimo, delle classi sociali e relativi doveri, delle varie discipline di studio (sette arti). E' opera enciclopedica, ordinatamente strutturata, sagacemente studiata nei moduli espressivi per adeguarla alle esigenze del fanciullo (utilizzazione delle costruzioni parallele, dell'opposizione dei contrari, dell'amplificazione mediante sostantivi, aggettivi, participi e verbi, delle similitudini e infine della parahipotassi), non priva però di capitoli dal contenuto decisamente superiore alle capacità intellettuali del supposto alunno. Anche l'autore lo sa (77/1, 85/9), ma ritiene opportuno usare la strategia della anticipazione per creare uno stimolo di interessamento e di orientamento per gli anni futuri. Ma generalmente il linguaggio è piano, semplice, concreto, vivace e immaginoso; le frasi brevi ed ampio il ricorso ad immagini efficaci: particolarmente vigorose quelle sull'inferno, di stile rappresentativo schiettamente dantesco.

Il libro detiene *due primati nella storia della pedagogia europea*:

a) E' il *primo libro in lingua volgare* destinato all'insegnamento, *datticamente ben strutturato* e con ampia offerta contenutistica.

b) E' il libro che *contiene per la prima volta la proposta, anzi la richiesta che il bambino impari a leggere e a scrivere nella lingua materna*.

4. DE WULF, M., *Storia della filosofia medioevale*, vol. II, Libreria Ed. Fiorentina, 1957, p. 333-35.

Per il primo punto si deve osservare che a quei tempi nelle scuole pubbliche si parlava solo in latino e si impiegavano perciò solo testi in latino. Il libro di Lullo pertanto non potè entrare in tali scuole, per cui si può pensare che la sua diffusione sia stata limitata poiché esso serviva solo per l'educazione privata. Pochissimi erano i libri pedagogici in lingua volgare. In francese si conosce un libro di "insegnamenti", che il re San Luigi aveva fatto scrivere per suo figlio, probabilmente poco prima di morire (1270); un altro dal titolo: *C'est dou pere qui son filz enseigne, et dou filz qui au pere demande ce que il ne set* (1267); e un terzo, *Somme le roi*, scritto dal monaco Laurent per incarico del re di Francia Filippo l'Atreuit, intorno al 1280. In castigliano la prima opera sembra essere *Castigos e documentos del rey don Sanche*, composto verso la fine del secolo XIII. Tutti questi libri, o si limitano all'insegnamento religioso o si presentano come raccolte e compilazioni di materiali svariati e senza sequenza logica. "Nessuno di questi trattati che abbiamo citato -dice Gret Schib<sup>5</sup>- contiene idee tanto personali sopra materie tanto varie come la *Doctrina Pueril*, che è frutto dell'esperienza personale del nostro scrittore come educatore di suo figlio e, forse, come precettore del figlio di Giacomo I, il futuro re Giacomo II di Maiorca, se dobbiamo dare credito a una vecchia tradizione, che attribuisce a Lullo questo compito".

Per il secondo punto va osservato che l'istanza presentata da Lullo non è nè casuale nè accidentale, ma è di piena intenzionalità: la troviamo infatti formulata nel primo paragrafo del prologo; dopo il primo periodo che apre il trattato con una riflessione religiosa: "... e si faccia imparare a leggere e a scrivere al proprio figlio in volgare all'inizio del suo apprendimento, in modo che capisca ciò che legge e scrive: poi conviene che gli si faccia fare l'analisi grammaticale nello stesso libro, che sarà in seguito tradotto in latino, perchè a questo modo capirà più rapidamente il latino"<sup>6</sup>.

Riscontrati questi meriti, e visto più sopra che per il costume scolastico primario di allora il libro non era immediatamente funzionale, si prospetta la possibilità che esso abbia influito almeno sui pedagogisti contemporanei e successivi. La questione è stata affrontata per la prima volta dal catalano Juan Tusquets in una relazione presentata al I Congresso Internazionale di lullismo, celebrato a Formentor nel 1960, e dal tedesco A. Madre<sup>7</sup>. Queste analisi si incentrano sul fatto che Comenio (1592-1670) ebbe un maestro lulliano nella figura del tedesco Johann Heinrich Alsted, e c'è corrispondenza tra Lullo e Comenio almeno su due punti capitali delle rispettive pedagogie: l'educazione deve orientare a una vasta presa di coscienza del mondo (integralità elementare della pansofia); il primo livello dell'esperienza scolastica deve essere contrassegnato

5. Introduzione a R. LULLO, *Doctrina Pueril*, cit., p. 8.

6. *Op. cit.*, pp. 39-40.

7. La relazione di TUSQUETS si è poi tradotta in articolo: "*Ha influido Ramón Lull en la evolución de la escuela elemental?*", *Revista Española de Pedagogía*, XVIII (1960), 211-20; A. MADRE, *Raimundus Lullus und Johann Heinrich Alsted*, *Estudios Lulianos*, IV (1960), 167-78.

dall'uso della lingua materna. Siccome queste posizioni sono presenti in Lullo e in particolare nella *Doctrina Pueril*, c'è materia valida per supporre che la loro presenza in Comenio sia il risultato di un influsso mediato dall'Alsted. Gret Schib<sup>8</sup> è di opinione diversa. Egli osserva infatti che "queste idee erano già troppo diffuse nel secolo XVII perchè se ne possa dedurre un influsso diretto di Raimondo Lullo sopra Comenio", senza peraltro documentare questa scontata diffusione. Nell'area cattolica la circolazione del libro fu ostacolata per essere stato inserito nella ventina di opere lulliane censurate dal papa Gregorio XI con al bolla del 6 febbraio 1376 su segnalazione dell'inquisitore Nicolau Eymerich. Stupisce questa inclusione perchè la *D.P.* è tutta intrisa di un forte, elevato e saggio fervore religioso; nello svolgimento delle idee è di una lineare e schietta ortodossia e il senso della Chiesa è molto vivo.

2. *Blanquerna*: Nel capitolo secondo della prima parte tratta di come si devono educare i bambini. La materia di apprendimento è posta sotto forma di romanzo.

A queste prime due opere vanno aggiunte le seguenti:

3. *Llibre de intenció*, destinato alla formazione religiosa e morale del figlio dell'autore come la *Doctrina Pueril*. Ma quest'ultimo libro è il primo con cui il bambino viene a contatto all'età di 8 anni; l'altro, essendo di impianto filosofico, richiede un'età sui 15-20 anni. Composto probabilmente a Montpellier, verso il 1282, vi si illustra il problema della "prima" e della "seconda intenzione", di cui Lullo aveva già fatto cenno nell'opera precedente (*DP*, 92/4, 92/5, 92/14) attribuendogli molta importanza. "Intenzione primaria" è la causa finale, "intenzione secondaria" è l'unità materia-forma.

4. *Llibre de l'orde de cavalleria*, che contiene istruzioni per i futuri cavalieri. Uno di questi espone a uno scudiero l'immagine del cavaliere ideale e la sua missione in questo mondo, e critica i vizi di quelli cattivi. Egli si rivolge allo scudiero con l'affettuoso appellativo "Amable fill", lo stesso usato in *Doctrina Pueril*, dove il padre si rivolge al figlio.

5. *Llibre de Clerecia*: si occupa della educazione sacerdotale.

6. Raccolte di proverbi: *Proverbis de Ramon*, *Proverbis d'ensenyament*, *Llibre de mil proverbis*. Contengono consigli e ammonimenti di ogni tipo, e spesso di carattere educativo.

7. Alla fine di *Blanquerna* viene citato il libro *De doctrina de prínceps*, che doveva essere dello stesso Lullo, ma è andato perduto. Può darsi che abbia influito sulle *Leges palatinae* della dinastia di Maiorca.

### 3. L'orientamento comparativo

a) *Premessa metodologica*. Opere di pedagogia comparativa ce ne sono poche, anche se il settore pedagogico, soprattutto nell'area anglosassone, sembra inflazionato di "Comparative education"<sup>9</sup>. Molte

8. Nella *Introduzione* all'edizione critica da lui curata della *D.P.* cit., pp. 18-19.

9. Ho spiegato questa mia riserva nel libro *Pedagogia comparativa*, La Scuola, Brescia, 1977.

opere pregevoli si accostano alla comparazione, ma non svolgono propriamente comparazione. Apprestano materiale che ha ricevuto anche l'ultima tornitura per essere impiegato al cento per cento immediatamente in una comparazione, ma non stabiliscono ancora rapporti comparativi. Noi però includiamo anche queste opere nella categoria comparativa, o per la loro effettiva *proximità funzionale* o per la *intenzionalità funzionale*, cioè perchè elaborate intenzionalmente per successive utilizzazioni comparative.

Benchè vi sia oggi un ambito della ricerca culturale che chiamiamo pedagogia; benchè all'interno di questa sia stato configurato in tempi più recenti il settore comparativo con una propria fisionomia metodologica, pure, noi ci troviamo obbligati ad usare una certa elasticità nella inclusione di opere come appartenenti a tale settore. Ovviamente dovremo concederci una elasticità maggiore quando tentiamo il recupero storico di un filone pedagogico-comparativo in secoli nei quali a livello di discorso culturale non era presente nè la categoria "pedagogia", nè tantomeno la categoria "pedagogia comparativa".

Quando nello sviluppo delle scienze una di esse giunge alla propria maturazione, vuol dire che è giunto a compimento un lentissimo processo, che è compito della ricerca storica analitica e sintetica rintracciare e individuare attraverso una meravigliosa opera di chiarificazioni e di connessioni che rende vivo e organico ciò che si presentava statico ed erratico. Tutto il lavoro di incubazione che precede il momento di affermazione epistemologica di una disciplina appartiene alla disciplina stessa, anche se manca dello splendore della immediatezza e della rigorosa organicità. Tutti noi sappiamo, ad esempio, che Aristotele non ha scritto un libro specifico di pedagogia, perchè ai suoi tempi l'educazione era concepita eminentemente come funzione dello Stato, per cui della formazione egli parla ma senza che questa faccia perno su se stessa, appoggiandosi invece di volta in volta alla politica, all'etica, alla psicologia, alla retorica. E noi oggi, con le nostre categorie pedagogiche, che sono modi di percepire e di organizzare l'esperienza, possiamo raccogliere in un quadro unitario ciò che nel "corpus" aristotelico si presenta in forma dispersa, ma che è pur sempre pedagogia, anche se nel contesto originale veniva presentato ad altro titolo. Assumiamo noi, in sostanza, il compito di illuminarne la valenza pedagogica.

Per quanto riguarda la comparazione pedagogica il momento di affermazione del settore si ha solo in questo secolo nel ventennio tra le due guerre. Nè c'è de lasciarsi trarre in inganno dalla figura di Jullien de Paris e dal suo *Esquisse* (1817), perchè la bandiera da lui issata a suo tempo è stata oggetto di tanta indifferenza che lui stesso non l'ha seguita, e quello che è stato prodotto poi nel giro di un secolo è uscito totalmente dai binari che il francese aveva tracciato e per lo più ha valore esplicito di descrizione e talvolta di giustificazione, ma raramente di comparazione. Eppure noi prendiamo molto sul serio tutta questa esperienza culturale, ed è giusto che sia così. Se poi le ricerche si addentrano nei tempi lontani, quando neppure si era elaborato il concetto di pedagogia, i criteri di

percezione e valorizzazione devono farsi ancora più acuti ed elastici, perchè ci si confronta con un materiale più diluito e disperso, esiguo sul piano quantitativo, incastonato nei contesti più diversi e impensabili, composto da affermazioni che, di volta in volta, ci lasciano stupiti per la loro ingenuità o la loro profondità, per il radicamento nei pregiudizi e nei limiti culturali del tempo o per l'arditezza con cui superano i condizionamenti culturali, anticipando problematiche e indicazioni risolutive che si sarebbero imposte molto più tardi. Queste ricerche, benchè ancorate ad esigenti criteri metodologici, hanno per loro natura un che di avventuroso, cioè di molto imprevedibile nei loro esiti.

Una ricerca sul comparativismo pedagogico in Raimondo Lullo non si sottrae e queste osservazioni.

*b) Presupposti, istanze e contenuti:* Spetta al prof. Tusquets di Barcellona il merito di avere fornito una prima (e finora unica) delineazione, sia pure sommaria, di alcuni elementi di natura pedagogico-comparativa presenti nel pensiero lulliano<sup>10</sup>. Questa ricerca segue a un'altra dedicata a tutta la pedagogia del Lullo<sup>11</sup>.

Come risulta da ricerche approfondite sulla filosofia lulliana<sup>12</sup> l'argomentazione teologico-filosofica del Dottore Illuminato non tanto si avvale della comparazione, quanto piuttosto è comparazione, perchè questa costituisce la modalità continuativa e strutturale del suo pensiero. Ciò avviene in quanto Lullo analizza la realtà commisurandola al termine di riferimento costituito dalle "dignità", predicati assoluti dell'essere e del pensiero (bontà, grandezza, eternità o durata, potenza, sapienza, volontà, virtù, verità e gloria). Se per San Tommaso d'Aquino il processo conoscitivo nell'uomo si sviluppa "componendo et dividendo", per Lullo avviene "comparando". C'è una *comparazione verticale* che guida il pensiero in "ascesa" o in "discesa", e una *comparazione orizzontale*, che spinge il nostro autore a viaggiare, ad alimentarsi a culture straniere e a camminare al limite dell'eresia materiale, mai di quella formale.

Il *comparativismo culturale teologico e pedagogico* di Lullo si sviluppa coerentemente all'interno di tre propositi particolari maturati insieme alla repentina conversione: 1°) "mettere la propria persona nel pericolo di morire" per "ricondurre gli infedeli e gli increduli alla verità della fede cattolica"; 2°) per quest'opera missionaria, *scrivere un libro o*

10. TUSQUETS, J. *Teoría y práctica de la pedagogía comparada*. Editorial Magisterio Español, Madrid, 1969, pp. 67-83; IDEM, *Ramon Lull, com a pedagog comparativista cristià*, Real Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1970, pp. 55: questa pubblicazione contiene anche una replica dell'autorevole filosofo Joaquim Carreras i Artau, pp. 41-55. I due scritti del Tusquets propongono lo stesso studio in redazione diversa: spagnola la prima, catalana la seconda. Le mie citazioni sono da riferire a quest'ultima.

11. TUSQUETS, J., *Ramon Lull, pedagogo de la Cristiandad*. Madrid, Instituto "San José de Calasanz", C.S.I.C., 1954.

12. CARRERAS Y ARTAU, tomás y Joaquim, *Filosofía Cristiana de lo siglo XIII al XV* (Due volumi), Madrid, 1939 e 1943; PLATZECK, ERHARD WOLFRAM, *Raimund Lull: sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens* (due vol.), Düsseldorf, 1962 e 1964.

*più libri* capaci (mediante una tecnica comparativa, come si vedrà in seguito) di convincere i lontani dalla Chiesa;<sup>39</sup>) fondare monasteri dove i missionari potessero *apprendere la lingua araba e quella di altri infedeli* per andare a predicare, utilizzando i libri di cui sopra.

La pedagogia comparativa studia e asseconda lo scambio di idee pedagogiche e di metodi educativi, una specie di "importazione" ed "esportazione" pedagogiche: Lullo le praticò e le raccomandò

Benchè il suo primo obiettivo missionario fosse la conversione dei saraceni, non disdegnò di imparare da loro più di una cosa: per *l'educazione igienica* sostiene che la loro dietetica (pranzi dolci, caldi e umidi; astinenza dagli alcolici) e il loro modo di vestire (ampio) "meglio contribuiscono a prolungare la giovinezza" rispetto a quelli dei cristiani; per *l'educazione affettiva*, alla ricerca del metodo più idoneo per comporre il *Llibre de l'Amic e l'Amat*, risolve di imitare le brevi e fervide parabole che "sono soliti recitare gli uomini religiosi di maggior prestigio tra i saraceni che li chiamano *sufies*"; per *l'educazione professionale* osserva che "in qualunque terra uno si trovi può vivere da artigiano; al riguardo i saraceni hanno una buona tradizione: chiunque, per quanto sia ricco non tralascia di far apprendere al proprio figlio qualche mestiere, in modo che, se la ricchezza vien meno, può vivere del suo lavoro. Molti figli di uomini ricchi muoiono di fame in terra straniera perchè non hanno un mestiere..." (*D.P.*, cap. 79, par. 3-4); per la *pieta*, ispirandosi ai teologi maomettani che assegnavano cento nomi ad Allà, cantava in modo cristiano i cento nomi di Dio e lo "faceva in versi, perchè la gente possa cantarli, come i saraceni cantano il Corano nella moschea".

Tusquets ritiene che, oltre a questa importazione dichiarata, ve ne sia un'altra, abbondante e notevole, che passa di contrabbando, e fa riferimento alle *Arti* e agli "alberi" logici, al *Llibre de les Meravelles* e al *Llibre de plasent visió*. La supposta presenza di questi prestiti è assai probabile, solo che si pensi ai viaggi di Lullo e alla sua conoscenza dell'arabo, che gli dava la possibilità di attingere a fonti del tutto sconosciute in occidente. I cristiani colti dell'epoca generalmente non conoscevano l'arabo (pensiamo agli stessi maestri delle scuole di Parigi) e dovevano accontentarsi delle poche traduzioni che venivano approntate dai centri spagnoli di traduzione. E i traduttori non erano quasi mai maestri scrittori di libri in proprio.

La contropartita "esportazione" è nettamente superiore: oltre al *valore scientifico*, l'autore ravvisava un sicuro *valore apostolico* nella sua "Arte"; dispiegava poi un particolare impegno nell'affrettare la traduzione latina e araba delle sue opere polemiche scritte in catalano.

Originali e interessantissime sono le proposte che Lullo porta avanti (qui c'è margine per l'utopia) per rendere istituzionale lo scambio di conoscenze ed influssi.

In *Blanquerna* (libro IV, capp. 84 e 88) trova posto l'idea che il Concistoro decida di dividere il mondo in dodici province e invii in ciascuna un messaggero che di ritorno informi il Papa delle credenze, costumi e modi di insegnare dei popoli non cattolici. Tali messaggeri, oltre a trarre

vantaggio dalle conoscenze acquisite per un realistico adattamento della predicazione dei missionari, suggeriranno ai cattolici di riconoscere ed assimilare quello che di valido è stato riscontrato presso gli infedeli e gli eterodossi.

Una seconda proposta, formulata nel *Llibre de Meravelles* (libro I, prologo; e libro X), non fa più perno su Roma ma sul Capitolo abbaziale di Miramar. Felice, protagonista del Libro, viene mandato da suo padre per il mondo col compito di "meravigliarsi delle meraviglie" che si trovano sparse ovunque, di "chiedere quello che non sa" e "insegnare ciò che sa". Alcune meraviglie sono relative all'educazione e all'insegnamento. Di ritorno, accolto in un monastero, gli viene rinnovata la prima missione: "che spenda la sua vita intera a correre per il mondo, racconti agli uni e agli altri il *Llibre de Meravelles* e lo accresca nella misura in cui scopra nuove meraviglie". Ma Felice muore prima di iniziare il nuovo viaggio. L'abate e tutti i monaci gli nominano un successore e stabiliscono che "per sempre ci sarebbe stato in quel convento un monaco che svolgesse quell'incarico e di nome si chiamasse Felice".

#### 4. La comparazione nella *Doctrina Pueril*

Un pregio particolare sul piano comparativo spetta alla *Doctrina Pueril*, testo a lungo trascurato dagli studiosi, ma che ora torna alla ribalta.<sup>13</sup> In primo luogo c'è, per così dire, una comparazione "minore", una *educazione del bambino al senso comparativo* mediante l'impiego abituale di immagini concrete e smaglianti, per lo più sotto forma di similitudini, per orientarlo nella comprensione dei principi morali e religiosi. Ma non val la pena ora di indugiare in facili e allettanti citazioni. Meglio prendere in esame la seconda direzione che assume l'educazione di suo figlio mediante la comparazione, e che si traduce in una analisi comparativa delle caratteristiche delle (A) *professioni* e delle (B) *religioni*:

A. Di fronte alle grandi scelte della vita (religione, studi, professione, stato di vita) egli illustra al discepolo caratteristiche, diritti, doveri, responsabilità, funzione, utilità personale o sociale delle opzioni fondamentali possibili. Le scelte che il figlio compirà non dovranno essere casuali o determinate dal puro condizionamento e dalla mancanza di possibilità alternative, ma scaturire dalla conoscenza di un quadro globale di direzioni possibili percepite nei loro elementi essenziali. Così del *matrimonio* si faranno presenti gli obblighi, i diritti, i vantaggi e gli scogli (cap. 28). Per lo *stato sacerdotale* non si nasconde che, se è il più onorifico che esista, è anche il più pericoloso, perchè il religioso autentico

13. Oltre all'edizione critica segnalata alla nota n. 1, confronta: ROBERT PRING-MILL, *La Doctrina Pueril: conrue i transmissió d'una cultura*, "Lluc", n. 682, novembre-diciembre 1978, pp. 11-16.



è la luce del mondo, ma il cattivo prete è l'uomo più disprezzabile (capp. 81, 82). Parla anche della condizione del *principe* (cap. 80). Ma dove il discorso si fa molto animato e tagliente è sulla condizione del *borghese* che egli definisce come l'artigiano che si è arricchito fino al punto da mettersi a vivere di rendita. E' manifesto il suo disprezzo per il borghese, la cui rovina è vista come fatale, soprattutto a livello dei figli (cap. 79, par. 7, 8, 9, 10, 11). Si può discutere e giudicare riduttiva questa definizione della borghesia; ma credo che, se limitata all'ambiente spagnolo del passato, possa essere ritenuta valida<sup>14</sup>. Lullo *insiste presso il figlio perché impari comunque un mestiere di tipo pratico (arte meccanica), in modo da poterci fare affidamento in caso di necessità*. Qui Lullo non va tanto per il sottile, non distingue arte da arte. Ogni mestiere è buono: lo si deve prendere necessariamente, ma non importa quale: come non importa il nome che si ha.

Articolato invece il discorso sulle *discipline di studio*, alcune considerate anche sotto l'aspetto della *applicazione professionale*. Si tratta di caratterizzazioni succose e rapide, con riferimento al loro oggetto, alle distinzioni interne, ai contenuti principali, al livello di dignità, agli effetti sulla vita morale e spirituale. Ne risulta che la *teologia* "è più nobile di tutte le altre" scienze (75.1); che l'*astrologia* "è pericolosa, perché gli uomini che ne sanno di più la usano male, e a causa del potere dei corsi celesti misconoscono e sottovalutano il potere e la bontà di Dio" (74.9); e anche dalla *geometrica* e dalla *aritmetica* dissuade il figlio, perché il loro studio assorbe tutta l'intelligenza umana, la quale invece deve essere impegnata nell'amare e nel contemplare Dio (74.9): posizione questa molto strana. Teme che scelga il *diritto*, perché "quasi tutti quelli che lo apprendono, lo esercitano male", per cui ne riceverà gran merito se lo eserciterà per il Bene (76.7); lo mette in guardia rispetto a certi *meaici* "più attenti alla retribuzione che ad accertare la causa della malattia" (78.27). Per lo studio della natura l'indicazione è unica: Aristotele. La delineazione di questo vasto quadro di problemi, interessi e prospettive, che configurano un apprezzabile itinerario di formazione integrale e critica, costituisce il *risolto pedagogico dell'enciclopedismo di Raimondo Lullo*.

B. Un'attenzione tutta particolare merita la trattazione della *formazione religiosa*. I primi due terzi del libro sono dedicati alla presentazione della religione e della morale cattolica, e qui si fissano le categorie di valore con le quali si apprezzano poi tutti i problemi di carattere profano che vengono successivamente analizzati. Tra queste due parti fondamentali dell'opera si collocano quattro capitoli (68-72) di precisa *strutturazione e finalità comparativa* in cui si presentano la legge di natura, la Legge antica, la Legge Nuova, il musulmanesimo e il paganesimo.

---

14. Le grandi crisi economiche e finanziarie che si sono abbattute sulla Spagna di Carlo V e Filippo II erano la conseguenza della mancanza di una borghesia di tipo moderno, intraprendente nei commerci e nelle industrie. Questa causa spiega l'endemico ritardo della Spagna nello sviluppo economico.

Per quanto riguarda la *Legge Antica* Lullo intende distinguere bene tra contenuti positivi della stessa e errore degli ebrei nell'interpretarla. Di Mosè è delineato un profilo di altissima stima morale e religiosa. Dopo di che viene al problema della "lettura" dell'Antico Testamento, che contiene "molte affermazioni e molti costumi che significano la Legge Nuova" (69. 5). Il limite dei giudei sta nel non capire questo significato: per questo sono in errore e si oppongono alla *Legge Nuova* (69.5) Gli ebrei usano il criterio della esclusione. Lullo propone un criterio di *implicazione genetica*, che è il più veritiero, razionale e naturale: "La Legge Antica fu data perchè fosse cominciamento e fondamento della nuova, e la Legge Nuova fu data perchè fosse frutto e compimento dell'antica; e questo è, figlio, di tutte le cose secondo legge naturale, perchè ciò che vien prima conviene che sia fondamento, e ciò che viene dopo sia il frutto e il compimento" (69.5). Questo atteggiamento degli Ebrei comporta conseguenze gravi, che Lullo illustra con giudizi pesanti: il loro misconoscimento della passione del Figlio di Dio fa sì che Dio li punisca costringendoli a essere servi e schiavi di tutte le genti, a essere gli uomini più vili e astuti, i più avari, senza re nè principi, come invece hanno tutti e come all'inizio Dio li ha onorati sopra tutti i popoli, ora, per la loro colpa e viltà, la giustizia di Dio li rende i più disonorati (69.7); 69.8). Coerenza logica e situazioni di fatto davano ragione a Lullo; ma la pericolosità di queste tesi teologiche è di servire da giustificazione e legittimazione di assetti politico-sociali di dominio e di sfruttamento di minoranze etniche.

Nella distinzione si determina il raccordo e la gerarchia funzionale: La Legge Nuova è fondata su quella naturale e antica; ma mentre quella Antica fu data a Mosè con la Scrittura, quella Nuova ci è stata data mediante la passione e la morte di Gesù Cristo (70.1; 70.2).

Abbiamo visto che, nella trattazione della Legge Antica, metà capitolo era in positivo, metà in negativo. Il capitolo 71, "*De Maometto*" (su Maometto), è tutto e solo in negativo, un reiterato grido di accusa: Maometto fu uomo ingannatore; la sua formazione religiosa avvenne tra un viaggio e l'altro fra Tripla e Gerusalemme ad opera di un falso cristiano, un certo Micolau, che viveva solitario e conosceva bene il Vecchio e il Nuovo Testamento; il paradiso che promette è volgare e sensuale; incominciando dalla Mecca, assicura l'espansione della sua religione con la forza; fu uomo lussurioso: ebbe nove mogli e molte altre donne. I fatti della sua vita sono tanto vili e sozzi, e anche le sue parole sono così sconvenienti alla santità di un profeta che i saraceni colti, di sottile ingegno ed elevata intelligenza non credono che Maometto sia profeta e giudicano intellettualmente rozzi e privi di logica naturale quelli tra loro che lo ritengono tale (71.10).

Tra i *gentili*, gente senza legge (rivelata) e senza conoscenza di Dio, Lullo elenca: mongoli, tartari, bulgari, ungheresi, comani al nord del Mar Nero, nestoriani (seguaci di Nestorio), russi, georgiani e altri.

Il terzo proposito lulliano pertinente alla comparazione (fondare monasteri speciali) è pure presente in questo gruppo di capitoli, cui va

aggiunto il cap. 83: *Sulla maniera secondo la quale gli infedeli possono essere convertiti alla santa fede cristiana*. Si tratta di proposte che fanno diretto riferimento ai presupposti metodologici del lavoro comparativo, ai "ferri del mestiere", e che rivelano in Lullo una sicura mentalità comparativa nel senso proprio delle più aggiornate esigenze metodologiche<sup>15</sup>. Lullo prospetta l'esigenza della attività missionaria presso gli infedeli anche per assecondare già esistenti felici disposizioni per la diffusione della fede cattolica: da una parte, saraceni di sottile intelligenza che non credono alle virtù profetiche di Maometto ed ebrei "che sarebbero cristiani, se avessero di che vivere, loro i loro figli e la moglie" (83. 4); dall'altra, religiosi pronti per la grande missione fino allo sprezzo della morte (mistico e insieme realistico requisito che Lullo richiama sempre quando evoca la prospettiva missionaria). E questo è lo sfondo della scena di natura spirituale. In questa si inseriscono *elementi di natura tecnica e culturale* indispensabili per conseguire le finalità religiose: bisogna *organizzare monasteri in cui si insegnino le lingue dei paesi di missione* (83. 7); tale apprendimento è faticoso (71.11), ma indispensabile, e mancano pure frati che saprebbero impartire tale insegnamento (83.7). Il tema stava molto a cuore a Lullo, che lo riprende ben tre volte, prima in ordine alla conversione dei saraceni (71.11), poi a quella dei greci (72.4), a proposito dei quali segnala, oltre alla difficoltà della lingua, anche quella della scrittura. In questi due passi Lullo sottolinea la mancanza di *persone* che abbiano le richieste conoscenze. Nella terza ripresa dell'argomento denuncia la mancanza di un organismo, di una *struttura* (monastero), mentre segnala la disponibilità delle persone (83.7).

Lullo era pienamente convinto della capacità di persuasione del cattolicesimo: per lui era fondamentale riuscire ad assicurare le condizioni di evangelizzazione, anche con la forza. Dalla "conoscenza" sarebbe scaturita la "coscienza" di essere in errore, cui seguirebbe non solo la propria conversione ma anche la possibilità di convertire gli altri (83. 4).

Su questi problemi di pedagogia missionaria sono da fare alcune osservazioni.

Lullo scrive la *Doctrina Pueril* nel 1275 ed afferma che non ci sono monasteri per missionari. Egli ne fonda uno l'anno successivo a Miramar. Si direbbe che è il primo; così si esprimono alcuni suoi panegiristi. Risulta invece che alcuni di tali collegi dove si impartiva l'insegnamento delle lingue dei paesi di missione, erano stati già fondati da un altro Raimondo, di Peñafort, generale dei Domenicani e morto esattamente nel 1275, anno di composizione della *D.P.* Esisteva comunque tra le istituzioni dell'uno e dell'altro una differenza metodologica notevole: "La originalità di Lullo si fondava sul fatto che i frati di Miramar non si limitavano a studiare l'arabo; penetravano nella mentalità maomettana, si addestravano nei metodi dialettici e didattici usati abitualmente dai dottori e pre-

15. Cfr. BEREDAY, G.Z.F., *Il metodo comparativo in pedagogia*, La Scuola, Brescia, 1969; parte terza: Preparazione allo studio, cap. VII: L'importanza delle lingue, cap. VIII: Importanza del viaggiare, cap. IX: Significato del Pregiudizi culturali.

dicatori musulmani e disponevano, per tutto questo apprendimento, di testi e informazioni che lo stesso fondatore si premurò di redigere"<sup>16</sup>. Era l'*apprendimento non di una lingua, ma di una civiltà*.

E' da giudicare pedagogicamente positivo che per le condizioni generali di vita in cui si trovava allora la Spagna l'alunno venisse informato circa le altre religioni esistenti sul suolo iberico dopo essere stato formato in una di queste. Tuttavia, sebbene la presentazione per linee essenziali di queste religioni realizzi in una certa misura una linea comparativa, questa è subissata da una aggressiva mentalità apologetica, che fa del tutto dimenticare al suo autore quegli stessi tratti positivi per cui ci si può ispirare per qualche aspetto anche ai costumi dei saraceni.

Come ho già rilevato per altri punti, anche questo appello ai problemi tecnico-organizzativi e pedagogici dell'attività può risultare prematuro per un alunno che ha circa dieci anni. Nel complesso queste anticipazioni servono a delineare un quadro articolato, suggestivo e originale di *educazione integrale*, calato in *indicazioni e contenuti precisi e concreti*, in linea coi problemi allora attuali e impegnato a costruire il futuro.

##### 5. Il capolavoro della pedagogia missionaria lulliana, il "Llibre del Gentil e los tres Savis"

Quella misura e imparzialità che abbiamo denunciato come non soddisfacente in una parte della *D.P.* per l'educazione di un bambino di 8-12 anni, troviamo invece in un'altra opera anche più rappresentativa della attitudine culturale e dell' "opus" lulliani, il *Llibre del Gentil e los tres Savis* (1272?), apprezzato per la sua perfetta documentazione dal grande Menéndez y Pelayo, la più completa e riuscita di una serie di opere che seguono lo stesso schema.

La *finalità* del libro è pedagogica, il *contenuto* religioso, il *metodo comparativo*. Vi si espone un dialogo in cui si confrontano cattolicesimo, religione ebraica, musulmana e pagana, quest'ultima rappresentata allora dai mongoli che minacciavano l'Europa. I rappresentanti delle rispettive religioni cercano di illustrarne la verità presso il "gentile"; sarà lui ad esprimere il giudizio di valore, ma solo per se stesso, non di fronte ai tre "saggi", perchè questi intendono continuare a discutere fino a raggiungere la "concordanza", e si rendono conto che la decisione del gentile produrrebbe una emozione che turberebbe la oggettività della loro discussione.

L'*atteggiamento* è imparziale e corretto. Rispetto, benevolenza e comprensione sono i sentimenti che animano gli interlocutori, che desiderano approfondire nel contempo la verità della propria come delle altrui religioni al fine di *far cadere i pregiudizi* da cui nascono le ostilità, le guerre e tutti i mali che queste portano con sé. Edificanti sono le forme

16. J. TUSQUETS, *Ramon Llull, com a pedagog comparativista cristià*, cit., p. 29.

complimentose che usano nello stabilire l'ordine di intervento nel discorso. Alcuni punti di piena "concordanza" vengono già raggiunti nel primo "round" e si esplicitano allorquando gli interventi successivi acquisiscono come definitivamente valido questo o quel punto trattato in precedenza da un altro interlocutore. Lullo fa un esame molto serio e fine degli inconvenienti generati dalle discussioni quando sono animate da spirito di partigianeria o di sopraffazione. Pertanto regola di questo dialogo sarà la non interruzione: "Per iniziativa del 'gentile' fu stabilito che nessuno rispondesse all'altro mentre questi esponeva la propria opinione, perchè la replica comporta cattiva volontà e la cattiva volontà disturba l'intelligenza nella sua funzione di comprendere".

Un dialogo portato avanti con tanta accortezza e onestà morale e intellettuale non poteva non dare i suoi frutti. Alla fine infatti si assiste ad un imprevisto e rivelativo scambio delle parti: il "gentile" si mostra così convinto di spirito religioso in ordine alle verità fondamentali che i tre "saggi" si vergognano "dei peccati in cui avevano perseverato, perchè il gentile aveva concepito maggior devozione in così poco tempo nel dare lode al nome di Dio rispetto a loro che da tanto tempo avevano avuto conoscenza di Dio", e si chiedono perdono reciprocamente nel timore che il calore della discussione li abbia spinti a lasciarsi sfuggire "qualche frase villana contro la Legge degli altri".

Ottimo e di prima mano il *materiale raccolto* e utilizzato. L' autore conosce i testi sacri degli interlocutori, le sette ortodosse ed eterodosse dell'ebraismo e dell'islamismo e i relativi costumi, la qual cosa indica che aveva attinto anche alle opere teologiche, alle discussioni da lui sostenute e all'esperienza maturata durante i suoi viaggi. Risultano esatte le descrizioni di pratiche rituali: l'autore ha conoscenza delle tre opinioni ebraiche sulla resurrezione, e della distinzione tra la massa dei musulmani che si figurano un paradiso sensuale e coloro "che intendono la gloria (paradiso) moralmente e la presentano spiritualmente e dicono che Maometto parlava metaforicamente" (4. 12). Di questa importante distinzione non c'è neanche l'ombra in *Doctrina Pueril* dove si presentano appena le credenze sensuali.

Raccolto il materiale informativo, segue l'esigenza metodologica di disporlo, metterlo in ordine, ovvero *classificarlo*. Ai fini della comparazione il modulo migliore è quello di impiegare una griglia, uno schema unico di punti articolati, in modo che i contenuti possano corrispondere da polo a polo comparativo, per dar luogo alla giustapposizione. Questo schema viene costruito liberamente, arbitrariamente dal ricercatore, tenendo presenti i contenuti da sistemare. Lullo non segue questa pista, attenendosi a un altro tipo di obiettività: condensare le esposizioni intorno a schemi propri di ciascuna religione, cioè gli 8 articoli del simbolo ebraico, i 14 della catechesi cristiana medioevale e i 12 del credo maomettano. E' bene avvertire però che, nonostante la differenza numerica, le categorie concettuali che vi presiedono si corrispondono in una discreta misura.

Quanto alla *comparazione*, in Lullo il punto di riferimento è presto

trovato: sono le 9 "dignità", principi costitutivi fondamentali dell'essere e del pensiero, che si attuano perfettamente in Dio e sono presenti nelle creature in forma partecipata con una densità ontologica corrispondente al posto occupato nella gerarchia degli esseri. Le categorie lulliane sono state elaborate proprio per apprestare uno *schema concettuale unico* per tutte e tre le religioni rivelate, così che l'*Ars* fondata su tali "dignità" non possa essere messa in discussione da nessuno dei credenti. Questa strategia metodologica è ingegnosa e di altissimo interesse per il nostro discorso comparativo. Essa è elaborata a livello logico-teologico-metafisico, ma si rivela efficace anche per il discorso pedagogico. Merita di essere riferito il brano di una lezione di Joaquín Carreras i Artau tenuta alla Cattedra Mercier di Lovanio ne 1960, da cui risulta che *le stesse nove "dignità sono il risultato di una comparazione* orientata ad individuare delle indentità tra diversi da utilizzare come piattaforma solida per lo sviluppo del dialogo:

"Lullo pose alla base della sua *arte* un numero limitato di Dignità; sette nella redazione primitiva, nove nelle ultime. Eccole: Bontà Grandezza, Eternità, Potere, Saggezza, Volontà, Virtù, Verità, Gloria. S'è discusso molto sulla loro derivazione: alcuni esegeti hanno preteso che Lullo abbia tolto queste dignità dalla filosofia araba; altri hanno sottolineato la sorprendente coincidenza tra le Dignità lulliane e le "emanazioni" (sephirod) rabbiniche, di ascendenza biblica; altri, infine, hanno segnalato l'influenza neoplatonica attraverso sant'Agostino, Scoto Eriugena e i Vittorini. Queste interpretazioni unilaterali non hanno tenuto conto della *intenzione fondamentale di Raimondo Lullo che voleva ottenere una base di discussione, comune alle tre religioni che si presentano come rivelate* —la cristiana, la ebraica, la musulmana,— *al fine di intavolare un dialogo tra i loro rispettivi rappresentanti, senza timore di vedere respinti, da alcuno degli interlocutori, i fondamenti del metodo.* Lullo possedeva un'ampia conoscenza delle tre tradizioni teologiche: della tradizione cristiana, grazie ai suoi dieci anni di studi preparatori alla vita attiva; della musulmana, grazie a quanto apprese dal suo schiavo moro, e di quella ebraica, grazie ai suoi contatti con i rabbini delle sinagoghe catalane, fiorenti in quell'epoca. E trascelse, nelle tre tradizioni, quegli attributi che tutte tre assegnavano a Dio"<sup>17</sup>

Individuata questa chiave genetica dell'*Ars Magna*, si scopre anche la profonda unità di tutto l' "opus" lulliano, perchè si saldano intimamente fra loro i due tipi di produzione di Lullo: le opere logiche, scritte in latino, e le opere didattiche e apologetiche, scritte in catalano, lingua di cui egli è stato il primo grande illustratore, dato che prima di lui era apprezzata principalmente come lingua dei giullari.

Da comparatista fine, Lullo oltre alle identità sa cogliere anche le differenze. Molto acuta è la seguente: ebrei e saraceni attribuiscono a Dio le dignità, ma come operazioni estrinseche; i cristiani invece le riferiscono

17. CARRERAS ARTAU, J. - TUSQUETS, J., *Apports hispaniques a la Philosophie chrétienne de l'Occident*, Lovanio, 1962, pp. 39-40, citato in: TUSQUETS, J., *Ramon Llull, com a pedagog comparativista cristià*, cit., pp. 31-32. (Sttolineature mie).

all'essenza divina, le concepiscono cioè come operazioni intrinseche, la qual cosa permette loro di usarle per giustificare il dogma della Trinità.

Al termine della discussione i tre saggi si impegnano a incontrarsi ogni giorno per aiutarsi vicendevolmente nella scoperta della verità, invece di punzecchiarsi l'un l'altro come facevano solitamente i professionisti della controversia.

Anche Joaquin Carreras i Artau, "affezionato studioso di Raimondo Lullo fin dalla...giovenezza" com'egli stesso si definisce, concorda nell'identificare la comparazione come elemento strutturale del pensiero di Lullo in tutte le sue direzioni. Per il simbolismo richiama il *Libre del Ordre de Cavalleria*, là dove Lullo passa in rassegna le armi e gli strumenti del cavaliere per conferire loro significati etici e spirituali. Il confronto tra religioni non sempre è a tre come nel *Llibre del Gentil e los tres Savis*. Talvolta il numero si allarga -come nel *Liber de quinque sapientibus*- o si restringe -come nel *Liber Tartari et Christiani* o nelle opere tardive contro Maometto-, ma la struttura resta sempre comparativa. Se in alcune opere la comparazione gli serve per *studiare e contemplare*, in altre, come quelle prese qui in esame, serve per *educare*, inducendo in chi apprende, anche se in tenera età, uno *spirito di comparazione*.

6. *Due comparatisti maiorchini dei secoli XIII-XIV a confronto: Raimondo Lullo e Anselmo Turmeda* (Palma di Maiorca, 1352 - Tunisi, 1425-1430)

Le caratteristiche culturali e spirituali di Raimondo Lullo spiccano maggiormente se confrontate con quelle di un altro maiorchino, *Anselmo Turmeda*, nato verso il 1352, che dopo gli studi teologici compiuti a Bologna come francescano abbandonò il Cristianesimo per convertirsi all'Islamismo (1387). Mantenne però sempre vivi i contatti col suo mondo culturale di provenienza; scrisse quasi tutte le sue opere in catalano. Tra queste il *Llibre de bons amonestaments* (1397), redatto in versi, per la sua apparente ortodossia cattolica conobbe una vasta diffusione e fu impiegato a lungo come testo scolastico di lettura. Come in Lullo anche in Turmeda sono presenti il *poliglottismo*, l'*universalismo* e l'*enciclopedismo*. Turmeda conferisce al suo comparativismo una direzione polemica anticristiana e un carattere ironico. Benché tra i musulmani Turmeda abbia goduto e goda tuttora fama di santità, pure il suo orientamento fondamentale è deista, eclettico e sincretista sul piano religioso, ed egli si presenta come assertore di un "universalismo laico internazionale" di contro all'ecumenismo cristiano di Lullo. Ricorrendo a uno schema di contrapposizione, ai tre propositi formulati da Lullo dopo la illuminazione nel Puig de Randa (infra. par. 3. b) si può opporre i seguenti tre fini come sintetizzanti il significato dell'attività e dello stile di vita di Turmeda:

- a) vivere la propria vita in pace con Dio e con gli uomini ai margini della società cristiana costituita;



- b) far riflettere i cattolici ironizzando sui loro principi fondamentali e sui loro costumi;
- c) diffondere alcuni principi di orientamento scettico, pragmatico e laico<sup>18</sup>.

Il contrasto non potrebbe essere più netto. I due si trovano su barricate opposte. Convengono tra loro però, oltre che per il poliglottismo l'universalismo e l'enciclopedismo già segnalati, anche per il radicato convincimento del *valore della ragione umana come grande arma per convincere gli uomini*. Entrambi sono poi testimonianza intensa e viva della *profonda e dinamica interazione culturale sviluppatasi nei secoli XIII e XIV nei paesi del Mediterraneo occidentale tra la cultura cristiana islamica ed ebraica*, cui si devono aggiungere gli effetti dello scambio culturale con l'area di cultura bizantina, che non trova però direttamente implicati i nostri due autori maiorchini.

BATTISTA ORIZIO

Università Cattolica del Sacro Cuore.  
Sede di Brescia.

---

18. VIDAL. Lorenzo, *Esbozo comparativo pedagógico en Ramon Lull y Anselm Turmeda*, *Perspectivas Pedagógicas*, anno VII, n. 28 del 1971, p. 501.



## LA IMAGINACION EN EL SISTEMA DE RAMON LLULL.

“Ans siats segur que de mostrar en som las. Mas si hom en mos libres fortment estudiàs, e que per altre saber en res no.ls oblidàs, fóra conegut; mas com gat qui passàs tost per brases los ligen; per què ab ells no faç quaix res mon negoci. Mas si fos qui.ls menbràs e qui los entesés e que en ells no dubtàs, hom pogra per mos libres posar lo món en bon cas”<sup>1</sup>.

Estas palabras, que combaten el cansancio y la fatiga al expresarlos, son una seria advertencia: gatos y brasas de prisas, superficialidades y apaños. Quisiera evitarlos ya que la moda de las comparaciones sólo es científica y útil desde criterios y síntesis bien precisos; el tema que nos ocupa anda todavía disperso y desdibujado tanto en los estudios sobre Llull como en las actuales teorizaciones psicológicas. Sería aberrante entresacar del corpus filosoficocientífico luliano la cuestión de la imaginativa (o cualquier otra) para enfrentarla con las nociones modernas. Podrían compararse sistemas totales, pero arrojándolos en sus circunstancias.

En las páginas que siguen intentaré reunir, valorar y encuadrar las enseñanzas del Maestro acerca de la imaginación, y enmarcar el tema dentro de su plan total. Y sin historicismos estériles: que a los datos concretos se une el provecho del acercamiento a una personalidad genial, la observación del apasionamiento apologético y polémico, el rastreo del influjo de una línea ideológica, y la valoración de un esfuerzo de visión unitaria del ser humano.

La delimitación del tema puede desfigurar los aspectos citados y, paradójicamente, con más intensidad al que considero más importante: el intento de una visión unitaria del fenómeno humano.

### *I.-Ideas Básicas del pensamiento Luliano.*

a) *Creador-criaturas*: EXISTE DIOS: Esta es la afirmación clave y que basa y da cohesión a todo el pensamiento y sistema lulianos. Y dice que en la naturaleza divina existen las nueve dignidades (no son simples conceptos humanos; son reales y por eso actúan: “razones” reales existentes que se identifican con la esencia de Dios pero que tienen cierto relieve y sustancialidad): bondad, grandeza, duración, potestad, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria. Obran bonificando, glorificando, etc.

---

1. LLULL, R, *Lo Desconhort en: Obres essencials I*, Barcelona 1957, p. 1314 (O.E.:LD)

DIOS ES EL CREADOR(1ª causa) DE TODO: inicialmente creó el mundo espiritual: ángeles etc. y luego el orbe o universo principiándolo por el globo del caos: confusa mezcla elemental por falta de distinción. Creado a " semejanza de Dios" está regido por los principios de bondad, grandeza, etc. En cada uno de estos principios —como en Dios: uno en esencia y trino en personas— hay:

— lo activo: forma:—TIVO.

— lo pasivo: materia: —BILE.

— lo conexivo: unión: —ARE, v.gr.: bonificativo, bonificabile, bonificare.

De ahí se crearon los elementos simples: igneidad, aireidad, acueidad, terreidad. Cada uno de estos elementos simples tiene su materia, forma, acto sustancial; tienen movimiento propio y están regulados por los ángeles a quienes Dios encargó la administración de las obras celestes y de los elementos.

De las cuatro formas esenciales simples resulta una forma primera común o universal; y de las materias esenciales simples se produce la materia común universal o materia primera. Cuando una forma obra en su materia se produce la primera mixtión (grados genéricos); cuando la materia y la forma obran fuera tenemos la segunda mixtión (grados específicos) v.gr.: el fuego por su ignificativo obra y se penetra en el aerificable. Pues bien, la mixtión de la forma primera o universal con la materia primera universal constituye el CAOS o mezcla confusa. De este caos o mixtión —que además es incesante— se componen todos los entes elementales; Dios va creándolos de ahí por transformaciones diversas. Los cuatro elementos están compuestos, pero apetecen ser cuerpos simples; huyen de su contrario, v.gr.: el fuego del agua, y obran sobre los otros. Y de ahí se explica la generación y la corrupción. El caos es un ente redondo, lleno, extenso, con cuatro esferas circulares: cada elemento predomina en su región y hacia ella tiende a moverse. El fuego es cálido y seco; el agua, fría y húmeda; la tierra, seca y fría; y el aire, húmedo y cálido.

En Dios está la respuesta última para todo: las cosas fueron primero en Dios como posibles; luego, por su inteligencia, El las creó. Todo es representación y participación de las divinas perfecciones. Y todo ser lleva en sí mismo la orientación definida de la idea arquetípica (su fin). De ahí que Lull ordene las cosas según su grado de bondad o participación de los principios divinos: los minerales tienen un alma elementativa; los vegetales una vegetativa que se junta a la elementativa; los animales un alma sensible que se yuxtapone a la vegetativa y a la elementativa; el hombre tiene estas almas más el alma racional, y el ángel, que ocupa el lugar inmediato inferior de la jerarquía tras el Ser Supremo, corona con un alma angélica la síntesis compleja de las almas precedentes que él une en sí <sup>2</sup>.

2. Sobre el caos y sus grados y movimientos cfr. LUIS DE FLANDES, *Tratado y resumen del Caos Lulliano...* Palma de Mallorca 1740, Pasim; la escala y jerarquización del ser en PRINGMILL, R.D.F., *R. L. y las tres potencias del alma*, Estudios Lulianos, 12 (1968) 101-130; para Lull, concordando con Aristóteles y Sto.Tomás, materia es aquello de lo que

b) *El ser humano*: No hay una psicología luliana propia y sistemática, afirmaba Carreras Artau<sup>3</sup>. No nos extraña. Reuniremos los datos sueltos intentado, una vez más, no vaciarlos ni traicionarlos perdiendo el enfoque general o hinchándolos con visiones y temas de nuestro acervo científicocultural que el autor jamás previó.

R. Llull dedicó todo el libro VIII (capítulos XLIV-CXV) del *Libre de Meravelles* al tema del hombre<sup>4</sup>. "Ser unido de alma y cuerpo".

"Naturalment sots forma d'home són los quatre elements, los quals són invisibles als ulls corporals, qui no veen mas tan solament la forma de l'home en la qual són composts; e la forma primera és en aquella forma secretament".

se hace algo; principio pasivo que no puede subsistir sin la forma (lo que da el ser a las cosas) v gr: el alma es forma del hombre dando forma al cuerpo humano. Pero va más allá al defender la unidad de materia.

3. CARRERAS ARTAU, T. y J., *Hª de la filosofía española I*, Madrid 1939, p. 532.

4. LLULL, R., *Libre de meravelles en: Obres essencials I* (O.E.: L.M.) Valga el siguiente texto (págs. 392-393) como visión de conjunto y esquema:

"Que és hom.

Lo sanct ermita dix a Félix que hom és ésser ajustat d'ànima e de cors, en lo qual és vegetació, sensualitat, imaginació, raó e moviment. Per vegetació és hom assituat e compost dels quatre elements, per los quals és hom havent longuea, pregonea e amplea; e ha cap, ulls, nas, braces, mans, e tots los altres membres. Per la potència sensitiva ha hom enclonament e apetit a calor, humiditat, fredor e sequetat; e vol hom menjar, beure, e vestir; e és hom en sanitat o en malaltia; e és hom gras o magre; e enaixí de les altres coses semblants a aquestes.

—Bell amic— dix l'ermita—, en quant hom és vegetat, es elementat entrant la un element en l'altre, enaixí com lo foc qui entra en l'aer, e l'aer en l'aigua, e l'aigua en la terra, e la terra en lo foc, e lo foc, en l'aigua e en la terra, e l'aer en lo foc e en la terra, e l'aigua en lo foc a en l'aer, e la terra en l'aigua e en l'aer. Aquest cercle, bell fill se fa en lo cors de l'hom continuament dedintre e defora; e defora apar tot lo cors per figura, e dedintre lo cors és la forma humana e la matèria humana.

La forma humana és de quatre formes d'elements, per que hom és una forma de cors multiplicada de les quatre formes elementals; e sots aquella forma esta una materia comuna, composta de les quatre materies d'elements, per la qual materia, e per la qual forma, l'hom ha cors elementat.

E la forma e la materia són un cors en qui és la sensualitat, per la qual hom ha cinc senys, los quals són veer, oir, odorar, gustar, sentir. Aquesta sensualitat és apellada forma sensitiva, e l subject d'aquesta és lo cors vegetat, e sensat, e imaginat, e racionat, e mogut a ésser cors huma. Per la vista veu hom color e figura defora la substancia del cors. Per l'oir, hom ou son, brogit, veu e paraula. Pero l'odorar hom odora flors, ambre, almesc, e sent hom bona e mala odor. Per lo gustar, sent hom dolc e amargós, e sabor de ço que hom menja e beu. Per lo sentir sent hom greu e leu. Per lo sentir sent hom greu e leu, dur e moll, cald e fred, sanitat, malaltia, tocamet, e les altres coses d'aço semblants.

Per la imaginació imagina hom les coses sensibles, e com hom no ha en presencia les coses que ha sentides ab los senys corporals, adoncs la imaginativa les retén e les representa. A hom en aquella disposició de l'obre corporal, segons la qual hom ha vis, o a oit, o gustat, o odorat, o sentit. Ab imaginació imagina hom la disposició de l'obra corporal, així com en escriute, en pitar, en edificar castells, palaus, naus, e les altes coses d'aco semblants. Aquesta imaginació és apellada forma e potencia imaginativa, e és virtut d'imaginar. E enaixí com la sensitiva potència es una mateixa, e diversifica si mateixa per los cinc senys corporals, enaixí aquesta potència imaginativa és una mateixa essencia, mas diversificada si mateixa segons los cinc senys corporals, retinent la disposició d'aquells, e influent sa obra diversament, segons que la sensitiva ha pres sensualment.

El cuerpo del hombre, que tiene partes activas y pasivas, se compone de:

- a) elementación: fuego, aire, agua, tierra.
- b) vegetación: aquello por lo que el hombre vive corporalmente.
- c) sensualidad: los sentidos: los cinco tradicionales más el afato.
- d) imaginación: aquello por lo que el hombre imagina las cosas ausentes a los sentidos corporales.

Los cuatro humores —cólera, melancolía, flema y sangre entran en la composición del cuerpo, que tiene cuatro potencias: apetitiva, retentiva, digestiva y expulsiva.

La naturaleza, en cuanto a lo corporal, es tan honrada en los árboles y en las bestias como en el hombre. El cuerpo humano es corruptible y, porque es natural que todo ame a su semejante y se deleite con ello, los sentidos corporales se vivifican cuando usamos las cosas materiales para los placeres sensuales. Pero, por la naturaleza del alma racional que solamente participa con el cuerpo del hombre, la naturaleza tiene mayor virtud en el cuerpo humano que en el bestial; aunque, por la corrupción del pecado de Adán, está inclinada al mal. Y así como el hombre se hace no hombre por la separación y disyunción de sus partes, así se hace hombre por el ajuste y aproximación de las mismas.

Separándose de la línea aristotélica tradicional R. Llull añade el sentido del afato a los cinco sentidos externos ya conocidos: vista, oído, olfato, tacto y gusto. El afato es la capacidad de comunicar, el sentido por el que se manifiesta la palabra que ha sido concebida en el interior; potencia con la cual el animal manifiesta en la voz a otro animal su concepción. El órgano del afato es la lengua, situada en la cabeza que es "lo pus alt e lo pus principal membre que sia en home". La frente y el occipucio son las sedes del entender y recordar respectivamente, como el corazón es la sede del querer.

Per la raó ha hom anima racional, e aquesta és creada novellament com és ajustada ab lo cors; mas la vegetativa, sensitiva e imaginativa són engendrades per lo pare e per la mare de l'hom. Aquesta raó és de tres coses, ço és saber, memòria, enteniment e volentat, e totes ensems són una anima qui és racional.

Per la memoria ha hom membraça de les cosses passades; e per l'enteniment ha hom coneixença; e per la volentat ha hom enclinaçament a amar o desamar les coses. Per lo moviment que és en hom, estén hom la potència motiva, ço és saber, aquell moviment ajustat de vegetació, sensualitat, imaginació, racionalitat; car la raó de l'hom és molt mellor e pus noble forma que totes les altres, e és senyorejant al moviment de totes les altres; e per son moviment e virtut, se mouen totes les altres. E per açò diu hom que l'anima és forma del cors, e és senyorejant sobre tot ço que és en hom per vegetació, sensualitat e imaginació: car la raó mou la imaginativa a imaginar, e la sensitiva a sentir, e la vegetativa a vegetar. E sots la raó, ço és, l'anima intel·lectual, se mou la sensitiva, la vegetativa e la imaginativa. E sots la raó se mou l'apetitiva, la digestiva, e la retentiva, e l'expulsiva; e açò mateix fa la digestiva, e fan les altres, que fa l'apetitiva.

Amable fill, de totes aquestes coses damunt dites, co és saber, de formes e de materies, que en hom són moltes e diverses, se segueix una forma qui és apellada forma humana la cual és composta e ajustada de moltes formes, e és composta una materia humana de moltes materies. E la forma humana e la mateira humana són l'essència d'hom, e hom és l'ésser compost e ajustat de forma e matèria humana. E aco que jo, bell fill, vos he dit e significat, és hom".

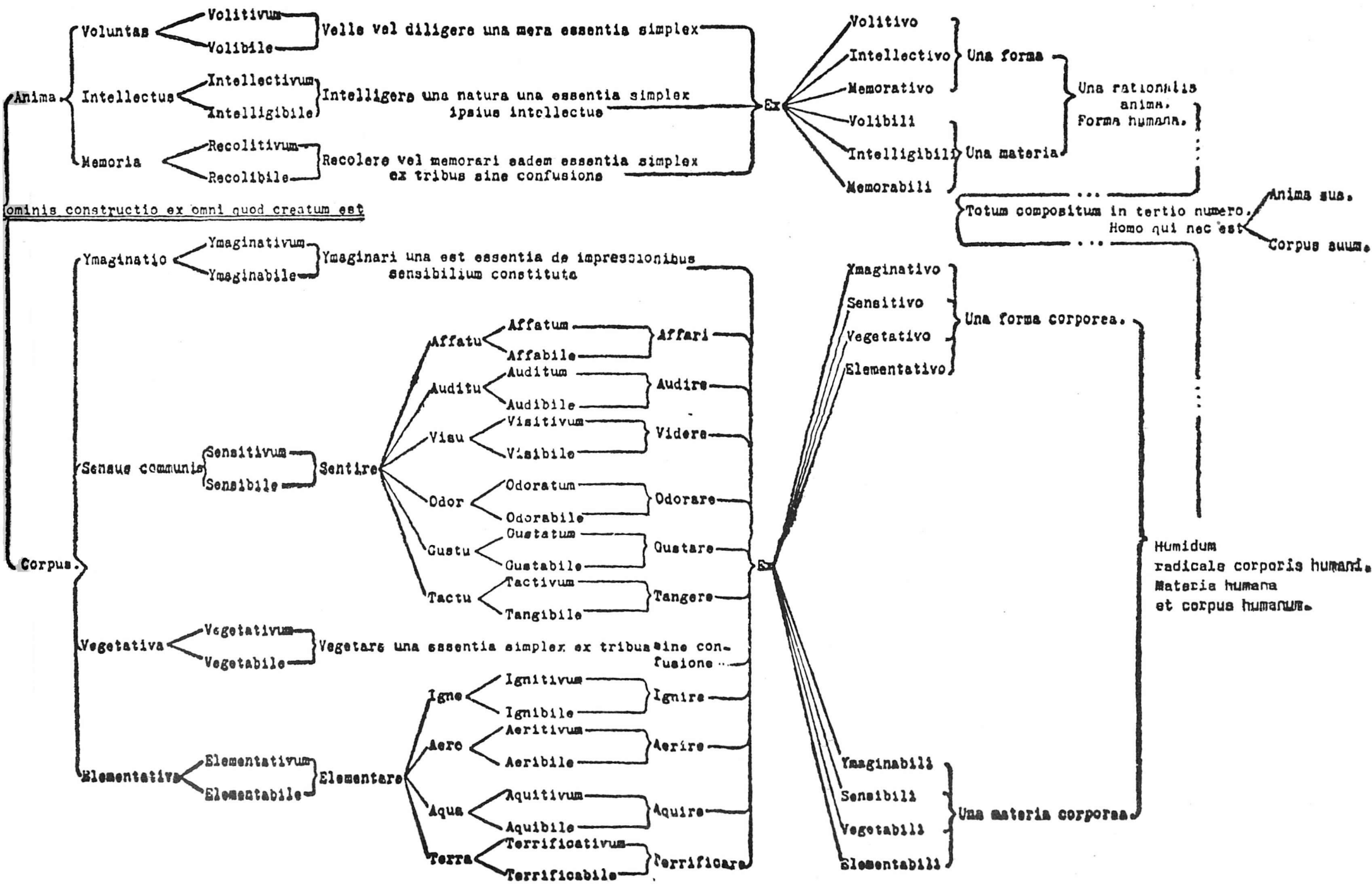


Fig. 1.<sup>a</sup>

Omitiendo otras precisiones recordemos, empero, que el sentido común luliano no encierra nuestro concepto sino que se entiende como lo común a los cinco sentidos v.gr.: la extensión, y que es base del sentir general que se especifica en cada uno de los cinco.<sup>5</sup>

El alma humana es una sustancia espiritual racional que da forma al cuerpo humano. Creada por Dios de la nada, se da al cuerpo en el seno de la hembra. Por el poder de la memoria el alma obra al modo de recordar, y por el del entendimiento el alma entiende y por el de la voluntad el alma ama. Tiene cinco potencias:

- vegetativa: crecimiento al modo de las plantas.
- sensitiva: poder de los sentidos al modo de los animales.
- imaginativa: poder con el que imagina las cosas corporales.
- racional: esencia del recordar, entender, amar.
- motiva: poder por el que se mueven las plantas y bestias a lo que desean, y el alma del hombre a lo que ama.

Posteriormente hablaremos del modo abstractivo e iluminativo de su actuación. Anotemos tan sólo que si Dios dio a los animales y vivientes un apetito natural que es muy semejante a la voluntad, la voluntad del hombre es más noble, quiere de acuerdo a la razón y se sujeta al entendimiento.

Nacemos tanquam tabula rasa (rechaza el innatismo) y los sentidos externos nos dan los primeros conocimientos; seguirán luego las actividades y aportaciones de los sentidos internos (sólo hay uno: la imaginación o imaginativa); finalmente actuará el plano del entendimiento. Se comprende así la afirmación explícita: "Ab ulls corporals no pot ésser vist home, car home és compost d'ànima e de cors, e los ulls corporals no poden veer sinó part d'home, ço és, lo cors; mas ab los ulls espirituals e corporals pot ésser vist home, veent l'enteniment l'ànima, entenent e veent los ulls corporals lo cors".

Las criaturas significan a su Creador y a sus obras. Y todas han sido creadas para servicio del hombre "de pus noble natura que les bèsties

5. LLULL, R., *Libre d'Evast e D'Aloma e de Blanquerna*, en: *Obres essencials I* (O.E.: B) p. 190; *Libre qui es de l'orde de cavalleria*, en: *Obres essencials I* (O.E.: L.C) p. 541, 535 y 538; O.E.: L.M. p. 663-702; *Libre de home*, en ORL XXI, p. 11-12 y 26; *Doctrina Pueril* (a cura de Gret Schib) Barcelona (1972), p. 205.

Recordemos que Llull rompe voluntariamente el principio de que lo definido no debe entrar en la definición; para él definición es la síntesis de la acción del principio activo sobre el principio pasivo v.gr.: la difusión es la forma con la que la cosa difundiente difunde lo que es difundible.

CARRERAS ARTAU, T. y J., *Hª de la filosofía I*, p. 532-544; BOVE, S., *El sistema científico Luliano. Ars Magna*, Barcelona 1908, p. 457, 459-499: habla del "afato o sentido muscular" sin dar más explicaciones. No veo razones para ello.

Sobre el sentido común R. Llull dice claramente: "Es dit comú per ço car fa diverses judicis en sentir amb un poder mateix. E aquest seny comú fa branques, ço és a saber los .v. senys, e lo sisè qui novellament és trobat (...) Cadascuna d'aquestes branques ab que l'ome sent ha son orgue elementat e vegetat". Y los comentaristas identificaron rápidamente el árbol y las ramas, sentido común-sensitiva, así LAVINHETA, B. *Illuminati sacraz pagine pffessoris...* Lugdini MCCCCXVII, fol LXI: "sensitiva est potentia cum sensitiva est sensus communis: et habet sensus particulares".



ni ls arbres ni les herbes; car, si s volgués, de lur semblant faicó nos pogra haver creades”.

En el hombre hay cinco naturalezas, que son la elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa y racionativa; de ellas está constituida una naturaleza humana común: la naturaleza humana. “L’èsser de l’home és racional, i la seva essència és la racionalitat, en la qual hi ha l’entendre, l’estimar i el membrar, que pertanyen a l’essència racional. Amb ells el racional té actes més elevats i més nobles que l’irracional”. Y si el fin de todas y cada una de las partes del cuerpo es el hombre, el fin del hombre es recordar, entender y amar a Dios (“Debaix de sa voluntat deu ésser lo meu desig e voler. Ara conec que m convé tot lo temps de ma vida voler sols tot alló que a Déu sia placent e agradable”. (...) “A recordar nos convé d’on som venguts, ni per què som creats, ni a què havent de tornar; e a reconèixer nos convè lo benefici que haven rebut de l’Altisime”). Creado naturalmente bueno el hombre mismo se apartó voluntariamente de su fin de realizar el bien (toda la pedagogía y educación y actividad lulianas buscan restablecer relaciones sociales altruístas, hacer del discípulo un buen cristiano) y ahora debe luchar para obrar conforme a la razón; más aún: el dictado de la razón debe concordar con la caridad, esperanza, justicia, prudencia y fortaleza.

Digamos, antes de pasar al problema del conocimiento y la imaginativa, que R. Lull admite diferencias constitucionales entre hombre y mujer: porque ambos tienen fines distintos y complementarios. En el hombre las actividades psicológicas superiores predominan sobre las corporales más que en la mujer. Mientras que “la vida vegetativa, sensitiva, imaginativa y motriz de la mujer es exuberante y, además, está al servicio de algo muy concreto: preparar el nido donde nacerán y crecerán los hijos. En el hombre la motricidad es más rectilínea, la sensibilidad es menos matizada y las funciones vegetativas prefieren los alimentos aptos para emprender esforzadas empresas a las delicadezas convenientes a organismos infantiles”<sup>6</sup>.

Con las precisiones hechas resultará fácilmente comprensible, aun en su terminología latina, el siguiente cuadro en que Pring-Mill<sup>7</sup> recoge la visión global de R. Lull:

6. TUSQUETS, J. R.L. *pedagogo de la cristiandad*, Madrid 1954, p. 267; PROBST, J. H., R.L. *philosophe populaire catalan et franciscain*, Criterion, any III n° 9, 182-210, p. 207; LLULL, R. *Doctrina Pueril*, p. 203; *Libre de home* p. 26-30 y 235; O. E.: L. M. p. 338; *Ascens i Descens de l’intel·lecte*. Trad. Salva y Miquel, Barcelona 1953, p. 91; O. E.: B.: p. 159, 167-168, 158, 193, 126, 132, 177-178, 137.

Déus havia donada volentat a home, besties, aucells, peixes, e a totes coses vivents; mas la volentat que havia donada a home e a fembra era pus noble que la volentat de les besties e de les altres creatures qui no han raó; e açò es per ço car volentat humana no deu voler nulla cosa sens raó” (o.E.:B p. 168). Y en la página 146 del mismo *Blanquerna*: “Accidia ni altre pecat no són tan forts en home que pusquen destruir a home lo franc arbitre, que Déus ha creat en tan gran força e virtut, que per null pecat no pot ésser vençut ni sobrat”

7. PRING-MILL, R.D.F. *R.L. y las tres potencias...*, p. 111

c) *El problema del conocimiento:*

1º.- *Los sentidos:* Rechazando todo innatismo afirma Llull que los seres humanos nacemos tanquam tabula rasa: y, compuestos de alma y cuerpo, tenemos dos fuentes de ciencia: los sentidos del cuerpo (procedimiento inductivo, experimental) y las potencias del alma (procedimiento ontológico, deductivo, más difícil que el inductivo pero más noble: las verdades adquiridas por él son más puras). Los sentidos externos (los cinco tradicionales más el afato) nos dan los primeros conocimientos, son la primera escala del conocer: sentir viene de la animalidad (es en la carne viva donde el hombre es sensible); el agua y la tierra se sienten primero y luego el fuego y el aire. ¿Cómo se produce este conocimiento? Porque tenemos una naturaleza sensitiva etc. común nos unimos, a través de los sentidos, con las especies sensibles próximas de las cosas y, por ellas, con las especies remotas. Las potencias sensitivas no tienen los objetos como en sí mismos sino como revestidos de la naturaleza del ente sensitivo. Y es que, a través de los sentidos, el ente sensitivo se pone en contacto con los objetos exteriores (acción activa en cuanto es acto de ver, tocar, etc. y acción pasiva en cuanto es impresión recibida visible, tangible, etc.) y recibe de ellos una impresión sensorial. Excitado por esta impresión sensorial reacciona y engendra el conocimiento de los objetos exteriores pasando estas especies sensibles a interiores impresas y expresas. Los objetos son conocidos en sí mismos mediante las similitudes o especies interiores abstraídas y aprehendidas por la potencia cognoscitiva.

El hombre tiene además sentidos internos. Llull sólo reconoce uno: la imaginación o imaginativa. Si las cosas pueden ser imaginadas es porque tienen imaginabilidad o capacidad de ser traducidas a imágenes, ya que "sólo lo igual conoce a lo igual". La cualidad es imaginada con el objeto que la produce v.gr.: el olor bajo la especie de la manzana olorosa, etc. La imaginación es necesaria para retener el pasado y proyectar el futuro.

Y antes de subir al grado de conocimiento del entendimiento van estas dos puntualizaciones:

a) la realidad, una misma realidad, es objeto de varios modos de conocimiento:

"La stessa realtà è oggetto di più potenze conoscitive: senso, immaginazione, intelletto; la differenza tra queste potenze dipende del grado minore o maggiore di penetrazione della essenza di questa stessa realtà. L'immaginazione transcende il senso, l'intelletto transcende il senso e l'immaginazione, comprendendo ciascuna potenza quell'aspetto della realtà che la potenza inferiore coglie e oltrepassandolo. C'è anche di più. Non soltanto l'immaginazione oltrepassa il senso, e l'intelletto oltrepassa l'immaginazione, ma lo stesso intelletto transcende se stesso, in quanto ha consapevolezza di non esaurire la realtà. Ma quest'ultimo passaggio richiede un aiuto superiore, quello della grazia divina. Nella dimostrazione, quindi, chi se fer-

ma al portato del senso o della immaginazione, non è in grado di cogliere il vero, ma neppure la coglie colui il quale considera l'intelligenza umana come criterio assoluto del vero stesso"<sup>8</sup>.

b) Sobre todos y cada uno de los objetos o seres reales dice Lull que deben investigarse estas diez cuestiones: si existe, qué es, de qué es, por qué es, cuánto es, cuál es, dónde es, cómo es, con qué es, para qué es.

2º.- *El entendimiento*: El entendimiento o conocimiento intelectual forma tras los sentidos externos y los sentidos internos o imaginación el tercer modo del saber. Este conocimiento intelectual supone: la existencia del entendimiento agente, la existencia del entendimiento posible, y el verbo mental.

El alma humana tiene: potencias activas (puestas en contacto con su objeto propio obran sobre él eficazmente, así el entendimiento agente produce las especies o similitudes del objeto) y potencias pasivas (las que pueden recibir o reciben en sí las impresiones y semejanzas o especies de las cosas que están fuera de nosotros). En cada potencia del alma hay: la potencia en sí, el objeto en el que ejerce la potencia su actividad, el acto de ejercer esa potencia.

Escribe Lull en *Blanquerna* que:

“enteniment era lum esperitual que iluminava l'ànima com entenés veritat de son creador e de les sues obres, e com la volentat, ans que.s mogué a voler o airar nulla cosa, reebés lum de l'enteniment per ço que no erràs en ses obres; car enaixí com los hòmens cecs erren les carreres per on van, per defalliment de vista corporal, enaixí l'ànima erra en son membrar e voler com no reep lum de l'enteniment”.

Y repite en su *Doctrina Pueril* que el entendimiento es poder del alma que entiende el bien y el mal, y entiende la diferencia y concordancia y contrariedad en las criaturas; así el hombre conoce las cosas verdaderas y falsas. El alma con los ojos del entendimiento sabe recordar, amar e imaginar; y, con un buen entendimiento, el hombre entiende o conoce a Dios, a sí mismo y a las cosas. Cuando están presentes la facultad, el objeto y el acto —elementos imprescindibles, como hemos anotado anteriormente— se da un proceso que esquematizamos en los puntos siguientes:

1. El entendimiento humano mueve los cinco sentidos para que perciban los objetos sensibles: son entendidos en el momento de ser sentidos.
2. Viene la imaginación: hace las especies de las cosas sensibles y las pasa al entendimiento.
3. El entendimiento remite esas especies a la memoria que se las devuelve.

8. BONAFEDE, G., *La condanna di Stefano Tempier e la "Declaratio" di R. L.* Estudios Lulianos, (1960) 21-44, p. 30.

4. Con esas especies devueltas el entendimiento elabora otras especies más nobles que pone fuera de la imaginación.

5. Con estas especies más nobles considera las cosas espirituales en su inteligible propio. Pero para ello el entendimiento agente ha de poner en actividad al entendimiento posible.

Todo el proceso está regido y coordinado por los principios de contradicción, causalidad e identidad.

Así, por el entendimiento, el hombre llega a las concepciones de lo universal v.gr.: género, especie, etc. (aunque la idea general ha de ser concebida en vistas a las cosas singulares). Sólo las ideas universales son el principio de la ciencia, o, en otros términos, la ciencia es sólo de universales. Las ideas universales son de cuanto es creado v.gr.: el hombre; pero existen también las ideas universalísimas (inmutables y necesarias) que son de lo increado v.gr.: el ser, Dios, etc. La razón humana analiza, compara y combina las ideas universalísimas formando los axiomas o principios científicos, que resultan verdades tan claras y evidentes que en ellas se han de apoyar lógicamente las demostraciones y pruebas.

Para que algo sea conocido no basta sea cognoscible, ha de entrar en contacto con la potencia: lo cognoscible remoto (interno o externo) ha de convertirse en cognoscible inmediato. El alma pone en movimiento las tres potencias superiores (memoria, entendimiento y voluntad) y atrae a sí las cosas conocibles remotas. Se vale para ello de los sentidos externos y de la imaginación. Reviste a esas cosas de su propia naturaleza y por el entendimiento agente les da inteligibilidad inmediata (quedan revestidas de la misma naturaleza del alma racional). El entendimiento no puede entender sino a través del ídolo o verbo sensible: cuya materia son las especies o imágenes exteriores y cuya forma son las especies o imágenes interiores. Luego el hombre exteriorizará y reproducirá artificialmente este verbo natural por la palabra hablada, por la ciencia, por el arte. Llull descenderá a concreciones como las siguientes: "natura és d'enteniment que entén mills com hom és alegre e pagat que com és irat, car l'ira torba l'enteniment, e par açò l'enteniment no pot entendre ço que entendria si hom no era irat"; además "que hom aferm possibol cosa ésser aquella cosa que la volentat vol que l'enteniment entena; car si, ans que l'enteniment l'entena, aferma impossibilitat ésser en aquella cosa, l'enteniment no serà aparellat com pusca entendre la possibilitat o impossibilitat qui serà intelligible en aquella cosa" Y "que am egualment la volentat ço que aferma o nega, ans que l'enteniment entena; car com la volentat s'enclina a l'una part ans que enteniment l'entena, és l'enteniment embargat a entendre".

Si la inteligencia es superior al sentido externo y a la imaginación (para los objetos sensibles presentes basta el sentido y el intelecto para; los ausentes, no reales, la imaginación ha de ayudar al intelecto y para los objetos o realidades espirituales el intelecto no puede ser ayudado por las potencias inferiores pues la inteligibilidad de la espiritualidad está más allá) no debe olvidarse que "enteniment havia dues sors: l'una és memòria, l'altra es volentat", como también son hermanos la fe, la

verdad y el entendimiento (“Fe respòs: — Aquesta és ma sor —(la Verdad)—, e Enteniment és mon frare”...).

El entendimiento enseña la verdad, y es de naturaleza del mismo que haga amar mucho o aborrecer aquello que es muy recordado, aunque “moltes vegades s'esdevé que, per massa membrar e voler, és torbat l'enteniment”. Empero el principio queda firme: “Per molt membrar e voler és engenrat molt entendre, e per molt entendre, molt membrar e voler, com hom sap concordar l'obra de son remembrar e entendre e voler”. Y explicita: “Natural cosa és, que enfre l'enteniment e la volentat és gran concordança, com l'enteniment entén ço que la volentat ama, e la volentat ama ço que l'enteniment entén”. Y es que no debemos olvidar el ordenamiento luliano de las cosas según su grado de participación en la bondad divina: el conocimiento, relación entre el sujeto y el objeto, será antes que nada una apreciación de los seres; por eso, más allá de lo doctrinal, R. Llull se guía por el amor: medita y luego da al lector los resultados de sus meditaciones sobre objetos del mundo natural, del mundo humano, y del mundo divino. Del inferior se sirve para ascender y comprender al superior y por ese “examen afectivo” el amor capta las significaciones. “L'Amic ab sa imaginació pintava e formava les faiçons de son amat en les coses corporals”..., escribe en el *Libre d'amic e amat*. El esquema es siempre el mismo: una observación experimental alterna con un pasaje teológico y con una anécdota moral.<sup>9</sup>

Evidentemente que R. Llull no podía ignorar ni soslayar el problema de las relaciones entendimiento-fe: su misticismo no anula los derechos del entendimiento; el filosofismo, con Averroes, invadía las conciencias y R. Llull intenta reducir a fórmulas lógicas los principios de la fe porque no admite una doble verdad. Desde el sentido vital de su filosofía procura armonizar la razón y la fe: entendimiento, fe y verdad son hermanos; el entendimiento, por virtud de Dios, tiene poder suficiente para probar los catorce capítulos de la fe y la fe no pierde su mérito pues sube más allá y más alto que el entendimiento y cree aun aquello que no puede entender.

“On, ço que nós no entenen en Déu, és ço a què nostre enteniment no abasta a entendre, a per açò Déus, per lum de fe, vol que nós cream ço que no podem entendre de la sua trinitat e dels altres articles. Emperò Déus ha donada virtut a l'enteniment com per les creatures hajam coneixença de Déu; car, enaixí com l'enteniment pot entendre que home és una persona composta de dues natures diverses ço és, cors e ànima, enaixí, e molt mills sens tota comparació, pot ésser Déus un en essència e en tres persones, e que les tres persones sien una essència”<sup>10</sup>.

9. LLULL, R. O.E.: B p. 167-8, 232-3, 251, 173, 167, 168, 207, 277; Doctrina Pueril p. 92-93; BOVE, S., *El sistema científico...* p. 160-170, 497-513. Sobre la visión que Llull tiene de la ciencia cfr. SUREDA BLANES, F., *Bases criteriológicas...* pasim.

10. LLULL, R., O.E.: B, p. 160. Posteriormente se recurre a la exégesis para justificar la vía luliana, así en LAVINHETA, B., *Practica compendiosa artis...* Lio 1532 fol CI (V). “...quia nostra notitia dependet a sensibus: ideo in operatione intellectus incohandum est a

En síntesis: Llull arranca del *tanquam tabula rasa* y del aserto filosófico "*cognitum est in cognoscente secundum naturam cognoscentis*". Y expone el siguiente proceso: el alma recibe de los sentidos las especies de las cosas exteriores, de los sentidos las traspasa a la imaginación, y, tomándolas de la imaginación, las pone en sí misma, o se las apropia; estas especies son semejanzas o imágenes de las cosas corpóreas. Cuando el alma las recibe en sí misma despojadas de la corporeidad, las espiritualiza, convirtiéndolas de imaginables en espirituales. Si el alma ha de ejercer su actividad interna ha de ponerse en contacto con las especies exteriores: las impresiones han de venir de fuera y grabarse dentro. Vienen a través de las percepciones de los sentidos y se graban en la imaginación, en la inteligibilidad interna: en ella el entendimiento conoce la inteligibilidad de las cosas exteriores y así forma sus juicios.

Para las cosas inmateriales el proceso es: aprehender con la imaginación las semejanzas o imágenes de los seres externos o materiales y de ahí extrae las semejanzas o imágenes de los seres suprasensibles: de la bondad material a la bondad inmaterial etc.

De manera que el alma no sólo es concedora sino que se conoce a sí misma (es conocible). Es lo conocible más próximo a nosotros (lo conocible inmediato). La memoria puede ser recordada, la inteligencia entendida y la voluntad querida.

Todo lo que no es el alma es lo conocible remoto: conocible remoto interno es la imaginación, sentido común, sentido interno y sentidos externos (todo se encuentra en nosotros mismos) y sólo tienen inteligibilidad para nosotros pues la reciben de las facultades superiores. Lo conocible remoto externo está formado por las cosas situadas fuera de nosotros, sean materiales o inmateriales.

El proceso que vamos explicando es el modo de conocimiento que Llull llama "ascenso" (modo abstractivo, línea aristotélica): objeto corporal-sentidos externos-imaginación-potencias espirituales que elaboran una semblanza ideal, volitiva y memorativa. Llega hasta la afirmación de que existe Dios, y Dios es bondad, grandeza, sabiduría etc. Alcanzada esta cima sigue la otra vertiente —en ocasiones se comienza desde aquí—: "descenso" (modo iluminativo, línea agustiniana): las potencias espirituales que actúan o que infieren de las dignidades divinas reflejadas en los principios constitutivos del alma las razones del ser del objeto corpóreo.

Si nos hemos extendido (como el mismo Llull) en la explicación del "ascenso" no debe olvidarse que el "descenso" es tan natural al hombre como el "ascenso"; y que esta doble andadura no es exclusiva del entendimiento sino que ocurre en las tres facultades.

---

*creaturis, sequendo sententiam apostoli dicentis: "invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur; et quia creature a diversis artificis considerantur naturaliter videlicet (sic) a physico et mathematico; se quia mathematicus presupponit res determinatas et specificas a quibus suum subiectum abstract quod est ens sub ratione mensurabilitatis: immo tale subiectum abstract ab ente mensurabili quod tum presupponit: ideo primo videndum est de physica que scientifica naturalis est".*

Sabemos con qué reiteración y energía expresó Llull que la ciencia para él no era un fin, sino un medio de apostolado: no buscaba hacer hombres sabios sino buenos. Impresiona su ascetismo humano y optimista que no recurre a las penas sino al amor, y su actitud personal de tendencia mística (apuntada ya cuando aludimos al "examen afectivo"). Pero su misticismo no anula los derechos del entendimiento; le ayuda en el problema crucial: "nada hay en el entendimiento sin que esté o pase antes por los sentidos" afirmaba como principio; Dios no está en los sentidos, luego... Rotundamente y sin ambages explica que "la fe no cae bajo esa ley"; por el conocimiento humano alcanzamos una meta, más allá nos guía la fe: "Déus, per lum de fe, vol que nós cream ço que no podem entendre de la sua trinitat e dels altres articles".

Esbozado el perfil del pensar luliano sobre el conocimiento abordemos el tema de la imaginación sin desviarnos de la intencionalidad del Maestro ("Per les carreres de vegetació e de sentiment, e d'imaginació e d'enteniment, volentat, anava l'amic cercar son amat")<sup>11</sup>.

## II.- La imaginación

Ni el autor nos ofrece una sistematización según la forma y método escolástico, ni yo pretendo confrontar la doctrina luliana con los conocimientos y conceptos actuales. Trato simplemente de espigar, reunir y encuadrar sus asertos sobre la imaginación dentro de la globalidad de su visión; y desde una vertiente psicológica<sup>12</sup>.

1.- *Los animales tienen imaginación*: o, en las mismas palabras de Llull:

"La vista veu que el lleó té enginy per a la caça, i, pel que vista veu, coneix l'intel.lecte que el lleó té l'imaginar, sense el qual no podria tenir enginy per a la caça. L'imaginar s'insereix en el sentir, i sobre l'imaginar el lleó, o qualsevulla altra bèstia, no té, intrinsec o extrinsec, qualque acte" (...).

"Com l'intel.lecte coneix per l'imaginar l'imaginat, ço és,

11. LLULL, R., O.E.: B.: p. 160, 276; y O.E.: L.M. p. 345 donde escribe: "Ara son esdevençuts en temps que les gents amen raons necessaries, per ço car son fundades en grans ciències de filosofia e de teologia; e per açò les gents que ab filosofia són cauts en error contra la sancta fe remona, cové conquerir ab raons necessaries, e destruir a ells lurs falses opinions, les quals raons seïn per filosofia e per teologia".

BOVE, S., *El sistema científico* p. 511. 513; TUSQUETS, J., *R.L. pedagogo* p. 260-264; SUREDA BLANES, F. *Bases criteriológicas del pensamiento luliano*, Santander 1934, p. 117-130; ZARAGUETA, J., *Cómo cabría entender, en la filosofía actual, el ascenso y descenso del entendimiento*. Estudios Lulianos, 4 (1960) 257-273.

12. Una buena síntesis del tema y tanto desde el aspecto filosófico como psicológico puede verse en BOUDOT, P., *L'imagination*. Revue de Métaphysique et morale, 74e année, p. 281-291; sobre visión del Maestro cfr. LAVINHETA, B., *Practica compendiosa artis R...*: "De quinto subiecto quod est de imaginacione" fol LIX y LIX (V), "De imaginatione per regulas deducta" fol LIX (v), LX y LX (v).



el subjecte habituat i vestit de la imaginació, coneix també la imaginació és forma que té en si tres potències: la potència aprehensiva, l'apetitiva i l'existimativa. Per l'aprehensiva, té enginy per a caçar, viure i evitar la mort; per l'apetitiva, desitja copular, menjar, beure i haver delectació; per l'existimativa, membra la font i el lloc on té costum de caçar, i també el cèrvol i les altres bèsties. Per damunt de la imaginació, ni el lleó, ni altra bèstia, tenen acte de qualque classe.”

Sentir viene de la animalidad; es en la carne viva donde el hombre es sensible: es tocado en ella. El agua y la tierra se sienten primero, luego el fuego y el aire; pero “la ymaginació no y pot ymaginar temps primer ne darrer enfre lo sentiment de la terra e de la ayga ab lo sentiment del foch e de l'aer”. Esta afirmación estampada en la *Doctrina Pueril* debe referirse a la imaginativa en general <sup>13</sup>.

2.- *La imaginación en el ser humano*: En el hombre, racional por esencia, hay cinco naturalezas: elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa y racionativa. La elementación: fuego, aire, agua, tierra; la vegetación: aquello por lo que el hombre vive corporalmente; la sensualidad: los sentidos externos; la imaginación: aquello por lo que el hombre imagina las cosas ausentes a los sentidos corporales...

a) *Naturaleza de la imaginación*: Es un sentido interno (el único que Llull admite); es una semejanza del alma intelectiva, sensitiva y vegetativa. Dentro de la esfera de la sensibilidad, la imaginación es la potencia más noble y menos material; y tiene puntos de analogía con la esfera superior e entendimiento (como el entendimiento posee memoria intelectiva, entendimiento y voluntad o apetito racional así la sensibilidad tiene memoria sensitiva, estimativa y apetitiva o apetito sensitivo. La estimativa es semejanza del entendimiento y juzga lo conveniente o inconveniente para el individuo y la especie; la apetitiva es inclinación al bien sensiblemente aprehendido a semejanza de la voluntad que es tendencia al bien intelectualmente conocido la memoria sensitiva o memorativa conserva y produce; imágenes de las sensaciones a semejanza de la memoria intelectiva que conserva, reproduce imágenes de las cosas). La imaginativa es cifra y resumen de toda la sensibilidad.

b) *Funciones*: Le atribuye todas las operaciones de sensibilidad (cognoscitivas y apetitivas) y le da gran influjo sobre los fenómenos de la vida vegetativa. Dice que el hombre tiene imaginación con la que imagina las cosas ausentes a sus sentidos corporales y las hace estar presentes. Tiene poder para reproducir imágenes de los cinco sentidos externos (no se alude al afato, quizás por lo tardíamente que fue introducido, o quizás por la novedad del concepto, o tal vez por su propio contenido); y puede, reproduciéndolas, recordar, estimar y apetecer las cosas cuyas imágenes o fantasmas conserva (tanto si son de cosas existentes y reales o de puramente imaginarias).

13. LLULL, R., *Ascens i Descens*, p. 766-77; *Doctrina Pueril*, p. 207.



Por su semejanza con las potencias vegetativas del alma auxilia a lo vegetativo: recuerda, estima y apetece las cosas necesarias para las potencias nutritiva, conservativa, aumentativa y generativa.

“Així con lo leó qui reté la semblança, en sa yimaginació, de la font en que ha begut, sens la quel semblança a la font no sabria retornar. Açò mateix és de la yimaginació de l'ome, (...) l'ome no ha poder de yimaginar les coses sensibles, a la sua vida necessàries, e mor, car de elles no sap si mateix ministrar ni nodrir”<sup>14</sup>.

c) *Origen, crecimiento y muerte*: La imaginativa está como:

“empeltada, sembrada e conjuncta en la sensitiva, ço és a saber: que en la sement que home trasmet en la fembra és la essència de la yimaginativa influida enaixi de la yimaginativa del home qui la sement trasmet, com la sensitiva tramesa de la sensitiva trametent, e la vegetativa tramesa de la vegetativa qui la tramet, e la elementativa tramesa de la elementativa qui la tramet: e enaixí la yimaginativa entrada, creix e nodreix si mateixa per generació de la yimaginativa de la fembra tramesa, e enaixí està n'embrió tot fill o filla de home e de fembra per totes ses partes, de les quales és format, linyat, figurat e compost per generació, lo quel no fora tot fill de home e de fembra si la sua vegetativa e yimaginativa e sensitiva fosen en ell creades e no engendrades”<sup>15</sup>.

Fruto de los progenitores la imaginación, como el entendimiento, no crecen en cuanto son simples potencias; pero crecen en la operación en los objetos que toman (así: el entendimiento crece por lo que tiene de sí mismo y de las otras potencias del alma y por lo que le ofrece la imaginativa, en particular la fantasía). En su obra *Blanquerna* detalla: durante la lactancia (aproximadamente el primer año) domina la vegetativa; el alma se limita a impulsar la nutrición ya que por la imperfección de los órganos de la vida sensitiva e imaginativa influye poco en las operaciones corporales. Durante la infancia (hasta los ocho años) se organiza la vida sensitiva, imaginativa, etc. La niñez (que va hasta los trece/catorce años) mezcla a lo vegetativo e imaginativo un impresionante desarrollo de su capacidad del resonamiento y de coordinación social. La adolescencia (que Llull prolonga hasta los dieciocho años) trae a primer plano la voluntad; la juventud es la época de alientos y proyectos, y en la madurez predominan más serenamente las facultades superiores. La ancianidad sufre debilidad y falta de coordinación: los órganos se vuelven inútiles para facilitar imágenes a las facultades superiores. Abordaré más adelante el tema de la patología.

Sus afirmaciones sobre la muerte son terminantes: enseña en la *Doctrina Pueril* que cuando el cuerpo del hombre muere, el alma racional

14. LLULL, R., *Libre de Home*, ORL XXI, p. 5 y 52; *Ascens i Descens*, p. 77 y 92; BOVE, S., *El sistema científico*, p. 497-500.

15. LLULL, R., *Libre de home* p. 11-12

va al paraíso, purgatorio o infierno según su vida; el alma vegetativa y sensitiva y la imaginativa mueren en la muerte del cuerpo porque son de naturaleza del cuerpo (corrompible), y en la resurrección no serán necesarias. En el libro *Ascens i Descens de L'Intel.lecte* escribe:

“La imaginativa està inserida en la sensitiva, la sensitiva en la vegetativa i la vegetativa en l'elementativa; i llavors coneix que l'ànima quan s'allunya del cos no se n'allunya amb la imaginativa, ni amb la sensitiva, car són de la natura del cos, i el cos és mort simplement després d'allunyar-se l'ànima, cosa que no sceiria si la imaginativa i la sensitiva no s'allunyessin, i el cos tindria vida. Considera també l'intel.lecte que l'ànima s'allunya amb l'entendre, l'estimar i el membrar perquè les espècies que adquirí mentre era en el cos restin en ella i perquè amb elles coneix l'ànima el judice de Déu i la seva gràcia i misericòrdia”.

De su *Libre de home* son éstas líneas que describen el cómo:

“Hom ha yimaginació ab la qual home yimagina les coses absents als senys corporals, per la qual yimaginació aquelles fa estar presents, e la mort toll la obra de la yimaginación e fa estar les causes absents en privació; e per açò la mort acosta les hòmens malalts a privació e no esser en quant les toll poder de yimaginar” (...) “Açò mateix és de la yimaginació de l'ome, a la qual la mort destruu l'orgue d'aquella per sobre abundància de replectió e fretura de fredor e secor que retenen les impresions de las fantasies en la tela delts dos servells, e corromput l'orgue, ço ès aquella tela, l'home no ha poder de yimaginar les coses sensibles, a la sua vida necessàries, e mor, car de elles no sap si mateix ministrar ni nodrir”.

En el *Libre de anima racional* se cuestiona si cuando el hombre ha muerto puede el alma imaginar el cuerpo en que estaba:

“Enaixí como la ànima conjuncta ab lo cors retén los objects sensuels en la yimaginació, enaixí com és mort l'omen retén los objects yimaginables en les sues potències, e per açò pot atényer les objects yimaginables membrant, entenent e amant sens orguen de yimaginació”  
16.

d) *Organo*: el corazón, la frente y el occipucio son sedes del querer, entender y recordar. Llull se pregunta ¿por qué el cerebro de la frente se da como órgano al entendimiento? Es la potencia más investigativa (pues diferencia las especies) y porque la imaginación llega por los sentidos, y el entendimiento toca o alcanza el sentido en la imaginación, debajo están

16. LLULL, R., *Libre de demostracions*, ORL XV p. 132-136; *Doctrina Pueril*, p. 205; *Ascens i descens*, p. 93-94; *Libre de anima racional* ORL XXI, p. 186; O.E.: p. 125-127 y 134: pasajes éstos en que se descende a detallar los cuidados concretos del niño y las cosas necesarias para la vida del hombre.

la nariz, dientes, centros de los sentidos, etc. El cerebro, de detrás es dado por órgano a la memoria porque la memoria retiene las especies fantásticas al entendimiento y las conserva y porque retiene las especies corporales al entendimiento por la imaginación. Al ¿por qué el medio que está entre el cerebro de delante y el cerebro de atrás se da por órgano a la imaginación? contesta:

“Segons que havem dit, un loch és qui és pus comun als sens particulars que negun altre loch del cors, e aquell participa ab lo cervell denant e detrás, e en lo mig és l'orguen de la himaginació, per ço que l'enteniment pusca ymaginar les spècies corporals, e la memèria atretal; e açò no fora en tant bona disposició si l'orgue de la ymaginació no participàs ab aquell loch més comun, lo qual dit havem” 17.

e) *Relación con los sentidos y potencias:*

“Natural cosa és que hom amb los uylls corporals vege lo cel e les esteles, la mar, les terres e les altres coses, e ab les orelles oye les veus e ls sons, e ab lo nas odor les odors, e axí dels altres senys corporals; e natural cosa és que la ànima ab la ymaginativa prenga tot so que prenen los senys corporals e que u dó a l'humà enteniment en la fantasia, qui és entre lo front e l cos, e que l'enteniment se leu a ensús sobre la fantasia, entendre ço qui le és offert de la noblea e de la granea de Déu, e que la volentat am e obeescha a Déu”, enseña a su hijo.

Insiste nuevamente: el alma con la imaginación toma y ajusta en común todo lo que le ofrecen los cinco sentidos corporales, viendo, oliendo, oyendo, gustando, sintiendo y lo ofrece en la fantasía al entendimiento. (La fantasía es la cámara que hay sobre el paladar en el frente; en la frente la imaginativa ajusta lo que toman de las cosas corporales y se entra en la fantasía lo que toma; e ilumina aquella cámara para que el entendimiento pueda tomar lo que la imaginativa allí le ofrece). La actuación de la memoria es evidente y señalada expresamente por Llull. Mas no puedo sino mencionarla al paso recordando que se nos dió para que nos acordemos de Dios y de su obra de salvación y “si sabem membrar, sabrem oblidar; a si sabem membrar e oblidar, sabrem entendre e amar” porque el recuerdo mueve a la voluntad a desear y al hombre a imitar.

En este proceso las cosas aparecen claras, pero

“Tome que jau en son lit, e ten los hulls cluchs, e no hou neguna re ne tocha negun cors animat, com membra alcun delit carnal, per què mou la ymaginació a ymaginar aquell delit? ne la ymaginació, per qué mou lo cors a sentir delectació carnal? —Pero ço car la ànima és conjuncta ab lo cors, són les parts de la ànima conjunctas ab les altres parts del cors, e con una potència ha son actu, axí com

17. LLULL, R., *Libre de anima racional*, p. 234

memòria, com ha membrat, excita ab son actu l'actu de l'altra potència ab què participa en tant que mesclense los actus los uns ab los altres, e de tots és un actu comú que es obra d'ome"<sup>18</sup>.

f) *Imaginación y entendimiento*: El principio filosófico: "cognitum est in cognoscente secundum naturam cognoscentis" nos adentra en el meollo de la cuestión: ¿cómo se pasa de la materialidad de las cosas externas a la espiritualidad del conocimiento que de ellas adquirimos? ¿Cómo el entendimiento que no es cuerpo ni de naturaleza corporal puede para entender tener especie de cuerpo? El alma ha de ponerse en contacto con lo exterior, han de venir de fuera impresiones y grabarse dentro. Las cosas exteriores, a través de las percepciones de los sentidos, proveen de impresiones que se graban en la imaginación y, por la imaginación, en la inteligibilidad interna: en ella el entendimiento conoce la inteligibilidad de las cosas exteriores y así forma sus juicios.

"El alma recibe de los sentidos las especies de las cosas exteriores, de los sentidos las traspassa a la imaginación, y, tomándolas de la imaginación, las pone en sí misma, o se apropia; estas especies son semejanzas o imágenes de las cosas corpóreas. Cuando el alma las recibe en sí misma despojadas de la corporeidad, las espiritualiza, convirtiéndolas de imaginables en espirituales", escribió S. Bové. Y el Dr. Sureda completó el esquema a partir de la intervención de la imaginación: "Por la imaginación el entendimiento se procura las especies sensibles; la memoria las recibe de la imaginación y las devuelve al entendimiento; luego el entendimiento elabora especies más nobles que pone fuera de el la imaginación. Viene luego a considerar con estas especies más nobles las cosas espirituales en su inteligible propio poniendo el entendimiento agente en actividad al entendimiento posible. De modo que el primer escalón para la inteligencia humana de las cosas, son las mismas cosas sensibles percibidas; el segundo, los sentidos perceptores; el tercero el entendimiento (agente o posible). En éste llega el hombre a las concepciones de lo universal (género, especie, etc)"<sup>19</sup>.

La formación de las ideas es una transcendencia del entendimiento

18. LLULL, R. *Doctrina Pueril*, p. 235 Cfr. RUBIO BALAGUER, J., *La lògica del Gazzali, posada en rims per en R. Llull*. Anuari del Institut d'Estudis Catalans MCMXIII-XIV, any V, 311-354, p. 345 en nota: "Sciendum est quod ymaginativa virtus quinque particulares sensus in sensu communi congregat; postea cun ipsis ingreditur fantasia que est illuminata cellula in qua intellectus agens existit, cui ymaginativa predictos sensus particulares offert, ut per ipsos possit intellectus possibilis argumentari. Postquam autem ipse intellectus predictos sensos ab ymaginativa recipit, ex ipsa penitus demudatur ascendens superius et postea sine ipsa intelligit".

19. BOVE, S., *El sistema científico*, p. 551; SUREDA BLANES, F., *Bases criteriológicas* p. 187-193.

humano sobre sí mismo y no es posible pasar de los sentidos al entendimiento sino sucesivamente, por medio de la imaginativa. La ciencia es sólo de ideas universales (aquellas de cuanto es creado v.gr.: el hombre; frente a las universalísimas que son de lo increado y por tanto inmutables y eternas v.gr.: la idea del ser, de Dios etc.). La razón humana no descansa en las universales sino que ansía, analiza, compara y combina las ideas universalísimas y forma así los axiomas o principios científicos (que resultan verdades tan claras y evidentes que en ellas se han de apoyar lógicamente las demostraciones y pruebas).

“... car enaixí es feta la volentat per amar l'enteniment com és l'enteniment per entendre la volentat”, está escrito en *Blanquerna*. El entendimiento es superior a los sentidos y también superior a la imaginación: toma de ella los datos y sube más alto de lo que ella puede imaginar (entiende cosas intelectuales que la imaginación no alcanza)... No creo que esta fe luliana en el entendimiento y razón humanos pueda fácilmente enraizarse en la línea arabigomusulmana o emparentar con ella: De indiscutible monoteísmo, aquel islamismo, mitad religión mitad guerra, fanatismo y acción, se alinea entre los enemigos del racionalismo y la introspección.

“De ànima e de cors es fet home. Coven donchs, que ànima e cors sien parts hunides e conjunctes la .j.<sup>a</sup> en l'altra; perquè enaixí com la sensitiva del cavall mou la vegetativa a vegetar, jatssia que sien diferents per spècia, e pot aquella moure per conjunció damdues les spècies e per fin de sentir, a la qual ès necessària cosa vegetar en lo cavayll per ço que viva de ço que menuga a beu, enaixí enteniment, qui es conjunct ab lo cors, mou lo cors a sentir, e daquell sentiment trau semblança del cors e depura la en la ymaginació en la qual fa spècia qui és figura del cors: enaixí en la ymaginació ha l'enteniment la spècia del cors, com, en lo mirayll, les spècies que pren de les substàncies de fores ha lo sen de veer aquelles, lo qual sen és diferén ab lo mirayll per diferència de animal e de no animat!

La imaginación primera es su propia semblanza (llamada especie fantástica: cara del hombre en el espejo que se “imagina”); luego imagina las otras cosas que la sensitiva experimenta. Lejos, como se ve, de las investigaciones y teorías psicoanalíticas actuales.

Si para los objetos sensibles presentes basta el sentido y el intelecto, para los objetos ausentes, no reales la imaginación ha de ayudar al intelecto y para los objetos o realidades espirituales el intelecto no puede ser ayudado por las potencias inferiores (la inteligibilidad espiritual está más alla). No todo nuestro conocimiento viene, pues, de los sentidos, pero incluso el conocimiento que éstos nos dan ayuda a construir una ciencia superior pues el entendimiento sabe que el mundo entero es un espejo de la Trinidad Creadora. Además el entendimiento está abierto a lo inteligible, a lo espiritual y la experiencia de la fe le ofrece nueva materia de conocimiento y nuevos métodos de demostración.

Quede constancia de dos afirmaciones lulianas sobre la relación del alma con las potencias:

“També demana l'intellecte si l'ànima reacional viu de la imaginativa, com la vegetativa de l'elementativa. I llavors baixa al sol, que no rep res dels elements; ans al contrari els elements reben d'ell perfeccions i virtutis. Semblantment l'ànima reacional no rep res de les potències inferiors, car és incorruptible, i més simple que el sol, i més noble en poder i virtut, ans al contrari, perfecciona les potències inferiors”.

Y el alma no sólo es concedora sino que se conoce a sí misma: es conocible. Es lo conocible más próximo a nosotros o conocible inmediato. La memoria puede ser recordada, la inteligencia entendida y la voluntad querida.

Sin otros razonamientos o aclaraciones Llull afirma que:

“gran matí, Blanquerna començà sa oratió segons que havia acostumat” (...) “... e dormí per ço que, gran matí, pogués retornar altra vegada a son pensament, e majorment car a hora de matí ha la imaginativa major concorça ab l'enteniment”<sup>20</sup>.

g) *Patología y otros fenómenos*: Blanquerna, religioso ya, es elegido sacristán y se nos narra como “Per la influència de la gran imaginació que havia” una noche sueña o tiene la visión de que S. Miguel y S. Gabriel le van a ayudar a misa (más tarde imaginará demonios y sus horribles figuras lo que le producirá preocupación, espanto en el corazón y miedo a estar solo). Llull, que tantas veces ha aceptado y narrado apariciones y visiones “auténticas”, escribe:

“Retornà Blanquerna a remembar les virtuts ab les quals s'ajudava tota hora a ses necessitats: justícia li féu remembar sa indignitat a veer los àngels; prudència li donà intelligència com, per influència de consideració e per feblea de cervell, afeblit per abstinència, vigília, dejunis e per

20.- LLULL, R., O.E.: B.: p. 168, 170 y 190; *Libre de demostracions*, p. 132-136 *Libre de anima racional*, p. 198; *libre de home*, p. 31; *Ascens i Descens*, p. 103; RUBIO BALAGUER, J., *La logica del Gazzali*, p. 997: “sed quare antiqui philosophi non cognoverunt intellectum super ymaginativam intelligere posset, ideo errores plurimo incurrerunt”. SUREDA BLANES F., *Bases criteriòlogicas* p. 117-189. He de precisar el respecto que: existió en Llull una influencia aràbiga (aunque menor que la escolástica y patristica); en España existieron grandes filósofos árabes que explicaron a Aristóteles (si bien supieron de persecuciones de sus correligionarios); R. de Peñafort (“No se debe provocar a los judíos y sarracenos a que entren en el cristianismo con esperezas, porque los servicios de la coacción no son agradables a Dios; sino más bien con argumentos de autoridad, razones y medios persuasivos”) y Fr. Ramón Martí fueron precursores de la senda y método lulianos; y que las disputas públicas entre judíos, musulmanes y cristianos seguían un procedimiento cuyo esquema ordinario puede resumirse así: arranque de ciertos puntos base en que coincidían v.gr.: monoteísmo, el más allá, etc; instrumentos conocidos: Corán, Biblia (sobre todo el Antiguo Testamento); argumentos de autoridad; pruebas racionales: “lógicas”, “de conveniencia”, “reducción al absurdo por negación” etc. Cfr. también BONAFEDE, G. *La condanna si Stefano...*

gran esvetlament, la fantasia representa algunes vanitats en semblança de veritat; fortitudo enfortí son coratge contra la imaginativa, qui a les vegades imagena desordenadament, per lo qual desordanament la vista corporal pren algunes vanes semblances contra veritat”.

Y es que:... “car enaixí és feta la volentat per amar l’enteniment com és l’enteniment per entendre la volentat; e si la memoria membra sovint sens entendre e voler, acostuma la imaginativa a imaginar en tal manera per la qual hom esdevenga orat”.

Pero ¿cómo puede la memoria memorar sin entender y sin querer?:

“com hom remembrava alguna cosa e puixes altra, e tan sovint membra una cosa e puixes altra, que la volentat no hi pot haver espai a amar ni a airar, ni l’enteniment a entendre, e usa a aventura en son membrar; per lo qual ús se desordena l’imaginar, per lo desordenament del qual se destruiu la virtut memorativa”.

Desde la óptica del creyente, entroncando con la antigua línea bíblica que veía en el mal físico y psíquico un castigo al pecado, argumenta en otro lugar:

‘Déus ha donada raó e discreció a home, per ço que us de raó contra pecat amant virtuts. On, com hom no vol usar de raó per ço que no haja consciència del pecat en què és, la justícia de Déu ha raó que punesca hom e que li tola discreció e consciència estant viu en lo món; e per açò es molt pecador, en est món, qui ha abcecats los ulls de l’enteniment”. (...) “Es natura de cogitació que converteix la volentat a aquella cosa que hom molt cogita”<sup>21</sup>.

Tanto el alma como el cuerpo, cada uno por su cuenta, independientes pero muy entrelazados provocan los ensueños. La voluntad es la potencia que más induce a soñar pues su apetito es más repentino e impetuoso: si durante la vigilia anheló determinados objetos, el ensueño le proporcionará una imagen de los mismos. Las alucinaciones pueden provenir o del orgullo, o de exaltación, o de otros factores espirituales

21. LLULL. R., O.E.: B p. 196-7, 168, 164 y 148. Ciertamente que en la pág. 139 ha descrito un panorama negro: “...quaix a penes veig null home en lo món qui faça son dever en honrar, amar e coneixer Déu, ni qui li haja grat del bé que n’ha reebut, e quaix tot lo món s’és convertit en vanitats, e.n. malversats, engans e errors. E per açò vull més ésser enfre les besties salvatges, e.ls aucells, qui són sens colpa, que estar enfre tants hòmens desconeixents e colpables envers lo benefici que ha reebut de Déu”: Pero cierto también que desde este ángulo del creyente en la acción salvadora se comprende la confianza de Lull en que el hombre y su mundo pueden transformarse: O.E.: L.M. p. 449: “Mas car la volentat de l’hom és molt semblant en libertat a la volentat de Déu, per la gran misericordia de Déu s’esdevé que l’hom pecador ha libertat que pot eixir de pecat e de la subjugació en que és caigut accidentalment.

Fill, tan és noble e alta creatura franc arbitre, que negun hom no poria costrenyer altre hom que per força lo faés voler ne amar; car negun hom no pot tolre a l’anima la semblança e la imatge que ha presa de Déu”.

(psíquicos decimos hoy), o del estado anómalo del cuerpo. Resumí ya cómo en la fantasía (cámara en la frente sobre el paladar) la imaginativa reúne las impresiones sensoriales de las cosas y las ofrece al entendimiento. La imaginativa ilumina esa cámara oscura o fantasía. Cuando, como por algún accidente, esto se desordena, el hombre se vuelve fantástico, o tiene gran entendimiento o es orate (o loco). Resulta sorprendente esta doble salida que Lull reconoce: la locura y la genialidad pueden ser efecto de una misma causa. Lo que Lull —y ¿quién en la psicología actual lo hace?— no explica ni aún con hipótesis es el cuándo se decanta por una banda u otra.

Siguiendo el principio médico "similia similibus curantur" y coherente con su teoría Ramon Lull nos relata en su *Libre de Meravelles* la curación del mercader que enloqueció de tristeza y cavilación porque le robaron sus dineros:

"En una ciutat s'esdevenç que a un mercader emblaren deu mília besants, e.n tan gran tristícia esdevenç lo mercader per los besants que perduts havia, e tan longament cogità en lo damage que pres havia, que.n perdé son seny e fo foll. Aquell mercader covenc que hom lo ligàs e.l ferràs, per tal que no s'auciés, e que no faés mal a les gents. Aprés açò, un savi metge dix als amics d'aquell mercader que ell lo guariria, si bé n era logat. Los parents del mercader logaren lo metge, e.l metge hac deu mília besants, e dix al foll que aquells besants eren los besants que perduts havia; e adoncs féus estar lo mercader desferrat e deslligat, e gità aquells besants sobre lo cap del mercader. Com lo mercader hac estat enaixí longament, e manejava los besants, la virtut de la imaginativa li començà a revenir; e per la vista e lo palpament que.l mercader feia dels besants, la imaginativa se multiplicava en virtut, e açò tan longament, d'entró que lo mercader imana e opinà que aquells besants eren cells que perduts havia. Quan lo mercader hac recobrada virtut en sa imaginació, adoncs la sua volentat se començà a alegrar, per ço que la imaginativa imaginava, e l'enteniment se moc a entendre, a la memòria e membrar. E enaixí, petit a petit, multiplicant virtut en los poders de l'ànima del mercader, s'esdevenç que lo mercader cobrà son seny"<sup>22</sup>.

La locura, que altera también la imaginativa, es curable y precisamente es ésta facultad la que inicia el proceso de recuperación.

h) *Imaginación y fe*. El espíritu de San Francisco de Asís cala hondo en Ramon Lull a través de la línea fisoloficoteológica de San Buenaventura: lo que importa es el amor; todo es un itinerario de la mente hacia

22. LLULL, R., O.E.: L.M p 364; *Doctrina Pueril* p. 204ss. El temperamento en sí influye en la producción onírica v.gr.: el colérico sueña más frecuentemente en fuego, color amarillo, guerras y combates etc.



Dios, a quien se intenta conocer mejor para amar más. En su *Libre d'Amic e Amat* leemos:

“Digues, foll ¿en què començ savia? —Respòs: en fe e en devoció, qui són escala on puja l'eteniment entendre los secrets de mon amat. —¿E fe e devoció, d'on han començament? —Respòs: de mon amat, qui inlumina fe e escalfa devoció”

Así “per les carreres de vegetació e de sentiment, e d'imaginació e d'enteniment, volentat, anava l'amic cercar son amat”. Y “l'amic ab sa imaginació pintava e formava les faïçons de son amat en les coses corporals, e ab son enteniment les polia en les coses espirituals, e ab volentat les adorava en totes creatures”<sup>23</sup>.

En estos párrafos, tan del estilo de los aforismos orientales, se halla la clave de todo el ideario luliano. Suprimir esta cima es renunciar no sólo a situar el papel de la imaginación en su realidad sino desestructurar y traicionar la concepción del hombre mismo. El hombre que contempla a Dios está ejercitando en grado supremo sus facultades y, contemplando a Dios, descubre, valora y potencia su humanidad. Por ello debe cuidarse hasta el detalle:

“Les condicions d'esta art són que hom sia en bona disposició a contemplar e en loc covinent; car per sobre repleció, o per sobre gran aflicció, o per loc on haja pressa, e brugit, e trop calor o fredor, pot ésser embargada la contemplació. E la pus forts condició qui és en esta art, és que hom no haja embargament de les coses temporals en son remembrament, enteniment, volentat, com entrarà en la contemplació”.

Aún más: los filósofos gentiles sin fe no consiguen elevar su entendimiento; los creyentes, iluminados por la fe, comienzan suponiendo que Dios es uno y trino y así el entendimiento sube a entender cosas más altas; cosas que, repito, están fuera del alcance de los sentidos externos y de la imaginación. El alma las conoce sobreponiéndose a las impresiones de los sentidos y a las imágenes de la fantasía y remontándose a las regiones de la inteligibilidad pura, donde engendra el verbo mental con la inteligencia de estas cosas suprasensibles (nótese que es la vía del ascenso).

Si para contemplar el hombre ha de dedicar y concentrar todo su ser y si hay realidades que superan y escapan a los sentidos externos y a la imaginación no extraña que surjan inconvenientes: a veces la imaginativa se hace trampa y problema. La contemplación calienta el corazón y hace que los ojos derramen lágrimas y “descovinent cosa és contemplar altament sens plorar”. Per eso narra cómo:

“dementre que Blanquerna enaixí contemplava, lo cor se començà a escalfar, e los ulls començaren a plorar (...). Mas ans que B. pogués perfectament plorar, devallà son enteniment a la imaginativa, e ab ella començà a pensar e

23. LLULL, R., O.E.: B p. 275, 276, 277.

a dubtar com podia ésser que ans que'l món fos hagués Déus justícia, larguea, misericòrdia, humilitat, senyoria. E per lo participament de l'enteniment e la imaginativa, el dubte refredà en lo cor la calor, e minvaren en los ulls les làgremes. E B. desnuà l'enteniment de la imaginativa e apujà.l sobre ella". (...) "Molt plac a la volentat de B. ço que havia fet l'enteniment, qui leixà cajús la imaginativa qui l'empatxava a entendre, e pujà en alt entendre sens la imaginativa lo infinit poder de Déu".

De nuevo, al contemplar en Dios humildad y señoría, se ve turbado y teme afirmar contradicción "mas, per alt enteniment que havia en la contemplació, conec que la imaginació pecava en fer falsa comparació".

La dificultad, en ocasiones, es grande y prolongada; así el mismo Blanquerna:

"entès que la imaginativa l'havia embargat longament a entendre lo sacrament de l'altar, per ço ca faia-li imaginar lo sacrament pus fortment en obra corporal, natural, que en les virtuts e en les obres de son Déus gloriós, a les quals virtuts e obres imaginació no pot pujar".

Y la gran obra de Dios, clave del sistema luliano, es la Encarnación. Ante el misterio también la imaginación traba a Blanquerna:

"Longament plorà B. contemplant l'encarnació del Fill de Déu segons que damunt és dit; mas, dementre plorava, la imaginació vole imaginar la manera segons la qual lo Fill de Déu a la natura humana s'ajustarem; a cer no lo poc imaginar, l'enteniment comencà a innorar, e B. a dubtar, e cessaren los sospirs, e les làgremes, el.s plors per defalliment de la debtació, qui destruí la devoció. Com B. sentí en què era esdevengut son pensament, altra vegada pujà sa memòria e son enteniment a la granea de la bonea, poder, saviea, amor, perfecció de Déu; e en la granea d'aquelles virtuts entès son enteniment que Déu poc ajustar a si la humana natura, jassia ço que la imaginació no ho sàpia ni ho pusca imaginar; car major és Deú en bonea, poder, saviea, voler que la imaginativa en imaginar; e per açò a membrar e a entendre B. destruí la dubtació, la qual hac hauda en l'encarnació, e retornà en lo cor devoció, contrició, e en los ulls làgremes e plors, e fo en pus alta e en pus fervent contemplació que no era estat en lo començament".

Pero la dificultad no deja al ser humano desasistido: hay como una técnica y una didáctica para vencer que Llull trasmite. Aunque siempre lo más importante es reconocer la limitación de la imaginativa, y no ceder al desconcierto cuando pretende actuar fuera de su campo. Enraizada en una sana personalidad es tan útil y poderosa que R. Llull nos desconcierta temerariamente con su afirmación: "car si.l solell passant per los fems

no.n reep sutzetat ni si hom just no s'ensutza en imaginar e desamar pecat...."<sup>24</sup>.

3.- *Imaginación y mundo angélico*: En su *Ascens i Descens de L'Intel.lecte* afirma que el ángel no tiene sentidos ni imaginación. Y en el *Libre des Meravelles* explica más ampliamente:

"Virtut d'imaginació és imaginar aquella cosa que hom ha vista e no la veu, per la qual imaginació l'enteniment pot entendre les coses corporals, jassia que no les haja vistes corporalment" (...) "Mas l'àngel no ha ulls corporals e per acò no pot imaginar ço que no ha vist, e per defalliment d'imaginació no ho pot entendre".

En ese mundo las cosas suceden por otros cauces:

"car enaixí com ha ordonança entre imaginació e vista corporal que hom pusca imaginar ço que ha vist corporalment, enaixí, e molt mills, ha donada Déus ordonança entre l'enteniment de l'àngel, qui.l entén, e la volentat, qui.l ama; per la qual ordonança l'àngel, amant, entén ço que ama o desama"<sup>25</sup>.

### III.- *El entendimiento y la voluntad humanos*

El hombre es una sustancia ajustada de alma racional y de cuerpo elementado, vegetado, sentido e imaginativo. También en el area del conocimiento hay un perfecto orden: el alma racional —que se halla con más virtud en la cabeza aunque está toda en todo el cuerpo y en cada parte del mismo— llega a las cosas mediante los sentidos, la imaginativa, el entendimiento, y la voluntad. Por los sentidos conocemos los accidentes de las cosas; por la imaginación y el entendimiento conocemos que las cosas tienen naturaleza. Para que nuestra imaginación y entendimiento perciban bien las cosas confusas e indeterminadas hay que distinguir y separar los accidentes y las cualidades.

"I així es palesa que pel ver sensible la imaginació i l'intel.lecte passen al ver imaginable i intel.ligible, el qual trànsit anomenem ascensió de l'intel.lecte del sensible a

24. LLULL, R., O.E.: B p. 280, 285, 288-9, 296. Concretamente Blanquerna contempla: a media noche, mira al cielo y estrellas, echa de su pensamiento todo lo del mundo, se arrodilla, eleva las manos al cielo, eleva el pensamiento a Dios, dice palabras y medita en el alma con memoria, entendimiento y voluntad.

No comprendo la tesis de CARRERAS ARTAU, T. y J. (*H. de la Filosofía I*, págs. 544-5 y 573) de que Llull en su búsqueda de lo eterno y sobrenatural ante las dificultades de la imaginativa "se desentenderá de aquella potencia como se prescinde de un servidor infiel e insolente" para rehabilitarla luego desde el conocimiento a través de visiones, sueños, comparaciones, apólogos y cosas parecidas; ni a través de la interpretación cuatrimodal (literal o historial, tropológica o moral, alegoría, anigogía). Creo que Ramon L. intenta claramente situar a la imaginativa en su ámbito; eso sí, en la línea de que la filosofía es sierva de la teología y de que todo conocimiento aboca al amor.

25. LLULL, R., *Ascens i Descens*, p. 139; O.E.: L.M. p 347.

l'intel·ligible". Esbocé ya en los pasos del proceso la actuación concreta de los sentidos externos, la imaginativa, y el entendimiento; la voluntad decidirá finalmente.

Llull afirma también: "Ades l'intel·lecte amb la imaginació aprehén els accidents, adés sense la imaginació". Si el objeto está presente el entendimiento lo conoce sin necesidad de la imaginación (que además no puede tener acto sin especie), tan sólo por la presencia y los datos sensoriales; si el objeto está ausente entonces el entendimiento lo conoce a través de la imaginativa. Desciende luego el entendimiento al objeto y, por la imaginación y el sentido, considera las cualidades del mismo.

Cuando se trata de la metafísica el entendimiento sigue la vía del descenso; intenta comprobar y salir de dudas y se halla con que ni los sentidos ni la imaginación le dan ninguna noticia, pero tampoco le informan nada en contra.

Bove explica cómo el entendimiento no puede entender sino a través del ídolo o verbo sensible (producto de lo imaginable remoto —o cuanto está fuera del sujeto— que pasó de los sentidos a la fantasía y por la imaginación se convirtió en lo imaginable próximo); y de ahí arranca el verbo mental<sup>26</sup>.

#### IV.- *El genio imaginativo y catalán de Ramon Llull*

a) *Su imaginación*: En el perfil psicológico de R. Llull destaca de tal modo su imaginación que nos preguntamos si se trata de un escritor atento a los acontecimientos de su siglo o si estamos ante un hombre cuya actividad científica fue guiada por la imaginación.

Ramon L. era un ser excepcional, un genio. Su biografía, su actividad, su autodidactismo, sus escritos, su método, etc. lo testimonian. D. Abella estructuró su estudio sobre estos tres pilares: el problema del genio; R. Llull, genio; R. Llull, genio catalán. F. van Steenbergem lo describe como "Dotado de un sentido psicológico remarcable y de una sensibilidad excepcional". M. Batllori lo etiqueta de "exaltat i imaginatiu"; "caracter apassionat i fantàstic", "pensador original i inquisitiu, i teòleg místic tant especulatiu com experimental", "essencialment extravertit", "un dels homes més grans de tota l'edat mitjana". Y S. Bove toma prestadas del cirterciense P. Pascual estas frases:

"Por cualquier parte que se mire al Beato Lullio, se ve dotado de una viva, fértil y hermosa imaginación, abundante en vivencias e ideas, para más facilitar el conocimiento de las cosas; cuyos efectos son la variedad de figuras en círculos, triángulos, cuadrángulos, tablas, árboles y colores de ellas, con que manifiesta a la vista todo el sublime Proyecto de las Ciencias..."<sup>27</sup>.

26. LLULL, R., *Ascens i Descens*, p. 18-36, 28, 26; BOVE, S., *El sistema científico* p. 503ss.

27. BOVE, S., *El sistema científico* p. 456; ABELLA, D., *Geni i catalanitat de R. L.* Barcelona 1960, p. 8, 10, 30, 60.

No polemizaré. Digo simplemente que el averroísmo es sólo uno de los elementos que explican la crisis del siglo XIII; que pesaba la amenaza del racionalismo y naturalismo; que, de otro lado, la cábala y la filosofía judía y musulmana y las corrientes del sur francés etc. deben valorarse para entender al Maestro. Su forma de recurrir a ejemplos, apólogos, símbolos etc. no la considero llamativa. Recuerdo que su coetáneo Don Juan Manuel está empleando técnicas muy similares v.gr.: en su obra *El Conde Lucanor* o *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*; y que se conocían ya numerosas fábulas v.g.r.: *Fabliaux et contes choisis du moyen age* (Lib. Hatier, Paris.)

Lo que me admira es la fuerza de su imaginación y la belleza de sus personificaciones y demás metáforas, v.gr.: personificación de los Diez Mandamientos, de la Fe, Verdad, Entendimiento, Devoción y Valor; la relación del mensajero del capítulo 88 también de *Blanquerna*, y, sobre todo, la invitación a su hijo y la descripción del infierno en su *Doctrina Pueril*. Otro gran acierto formal es haber aunado, cuando renuncia al método de disputas y figuras lógicas, concretamente en el *Libre de Meravelles* los siguientes elementos que ya circulaban por separado: la actitud de discípulo, el maravillarse como actitud vital, la simbología, los numerosos personajes de distintas clases sociales, el viaje como hilo conductor, y la soledad como método ante un hecho motivador.

Discrepo, pues, de J. Ch. Payen cuando rebasa la valoración de la alegoría luliana como traducción a imágenes vivientes del difícil juego de los conceptos (mérito ya verdaderamente remarcable) para afirmar que creó una cultura de la imagen. Y no por concordar con él sino por parecerme una aberración cito las afirmaciones de A. Llinares:

"Le symbolisme lullien apparait donc divers, multiple, par ses formes comme par ce qu'il représente. S'il prend simultanément ou tour à tour la forme littéraire, la forme allégorique, s'il fait appel au thème de l'arbe ou à la fable, si certains récits (...) c'est que le symbolisme lullien, comme tout symbolisme, révèle la vision d'un monde divers et contradictoire.

Ce monde, Lulle le voudrait unifié, accordé, paisible, organisé, mais il est partagé, en conflit perpétuel et décevant, tout comme l'homme. D'où l'importance des oppositions symboliques (...) Du moins le monde qu'il se construit grâce au symbole lui permet-il d'imaginer et de concevoir dès ici bas la vérité suprême et la suprême bonheur qui lui sont réservés dans l'au-delà"<sup>28</sup>.

28. LLINARÉS, A., *Remarques sur les formes du symbolisme lullien*. Traza y Baza nº 3, Palma de M. 22-44, p. 43-44; PAYEN, J.CH., *Genese et finalités de la pensée allégorique au moyen age*. Revue de Métaphysique et de morale, 78e année, 1973 págs. 466-479; GALINDO, M.A., *La condición de los que aprenden o un aspecto de la pedagogía luliana*. Rev. Española de Pedagogía, 19 (1961) 5-17; STEENBERGEN, F.v., *La signification de l'oeuvre antiaverroiste de R.L.* Estudios Lulianos, 4 (1960) 113-128, p. 124 y 127.

No, la lectura global de Llull no permite concebir la imaginación como una evasión, como una escapatoria de ilusión anticipada. Precisamente por su forma simbólica y variada entronca con la producción caballerescas y de trovadores y orientales. Pero en Ramón todo queda sublimado sobrenaturalmente: vence el lado bonaventuriano y de poesía religiosa. Y la imaginación lee un mundo coherente etc. porque así es en la más profunda de las realidades. Como ahonda en el ser humano hasta asomarlo al abismo de su misterio cuando ejercita la contemplación de Dios. Aquí radica la dificultad mayor de una lectura actual: en que las claves son diferentes.

b) *Su catalanidad*: Desde el criterio lingüístico, desde el área geopolítica medieval y desde el influjo de su persona, doctrina y escuela Ramón Llull es uno de los catalanes preclaros. Otros se han ocupado y se volcarán sobre la historia, contribución y vicisitudes del lulismo<sup>29</sup>. La catalanidad de Llull, a veces atacada, cuenta entre sus defensores a D. Abella, T. y J. Carreras Artau, S. Bove y J. H. Probst quien afirma que el gran hombre de acción franciscano (porque el carácter popular y pragmático de este movimiento le convenía) es también el filósofo y el místico popular de Cataluña (de donde su influjo sobre los espíritus y las obras desde la edad media hasta hoy, en España y en toda la Europa que piensa). Suyas son estas palabras:

“Mais Llull fournit surtout une méthode aux idées catalanes. (Nous n'examinerons pas ici son rôle très important de fixateur de la langue, il intéresse le linguiste et le littérateur). Il codifie, en effet, les qualités principales, de sa race: l'idéalisme éclairant, la pratique efficace, l'esprit de suite, l'énergie inlassable, la tolérance, le démocratisme politique, l'amour de l'indépendance nationale. (...)

Oui, Ramon Llull est par dessus tout le révélateur aux catalans des forces inconscientes ou insuffisamment utilisées qu'ils portaient en eux, celui qui a fait de leur Nation un centre autonome de culture, en rapport avec ce que pou-

29. A las aportaciones del Anuari del Institut d'Estudis Catalans hay que añadir el elenco de los “Deixibles de l'escola luliana” (P. 29) y el estudio de J.B. TORROELLA (p. 83-84) sobre “el lulisme a l'Universitat de Girona” contenidos en el opúsculo *Homenatge al Doctor Arcangelió lo Gloriós martir de Crist B. R.. sos deixible, admiradors i devots al primer d'any de 1901 i comencament del segle XX* (Barcelona 98 págs.) Cfr. AVINYO, J., *Historia del lulisme*, Barcelona 1925; FERRA, M., *R.L. valor universal* Ciutat de M. 1915; LLINARES, A., *R.L* Barcelona 1968; LLINARES, A., *L'oeuvre de R.L. et la culture catalane en Europe* Revue de la Méditerranée, 92-93, n° 4, t. 19; CARRERAS ARTAU, T., *Aportaciones hispanicas al curso general de la filosofia*. Actas del Congreso Internacional de Filosofia (Barcelona 4-10 octubre 1948), vol I Madrid 1949, 41-136, p. 62-78; CARRERAS ARTAU, J. - TUSQUETS TERRATS, J., *Apports hispaquiques a la philosophie chretienne de l'occident*, Louvain 1962; CARRERAS ARTAU, T. y J., *Hª de la Filosofia* III, Barcelona 1945, p. 200-203; CARRERAS ARTAU, T., *L'obra i el pensament de R.L.* en *Obres essencials* I, p. 55-68; CARRERAS ARTAU, T., *revisión y espíritu del lulismo*. Cruz y Raya, Madrid 1955, p. 63-83; CARRERAS ARTAU, J., *El lulisme*, en: *Obres essencials* I, p. 69-84; BOVE, S., *La filosofia nacional de Catalunya* Barcelona 1902, p. 36-116.

vaient donner ces forces. Les possédant lui même disciplinées et puissantes au plus haut degré, il a voulu communiquer son expérience personnelle et aussi toute la science susceptible de l'expliquer et de l'étayer aux homes de sa terre bien aimée. A tous points de vue, Llull est le philosophe populaire de la Catalogne d'abord, puis de toute la péninsule ibérique" (...)

Champion de la civilisation, de la culture catalanes, Ramon Llull n'a pas encore terminé sa tache spirituelle"<sup>30</sup>.

Suscribir estas líneas es afirmar que nunca todo un pueblo debió tanto a uno solo de sus individuos. Nunca la medida es fácil en visiones sociopolíticas, pero debe intentarse: juzgo incuestionables su catalanidad y su genialidad pero creo que el mismo Ramon Llull se sublevaría ante cualquier exageración o mitificación.

### Conclusión

1.- Quizás sea posible confrontar las ideas de R. Llull con las de la filosofía actual; pero deben marcarse bien claramente los criterios para no entramparse en engaños y traiciones. Aquí se ha querido encuadrar el tema de la imaginación dentro del sistema ideológico luliano y he intentado respetar sus claves (visión unitaria y global del hombre y desde la fe: todo para el hombre y éste para Dios). Esto me permitió usar y alternar textos de condición filosofocientífica y otros de carácter más literario.

Personalidad en que concurren las líneas judaica, musulmana y cristiana (y tanto en la vertiente científica como en la ascéticomística) ha de valorarse desde esta condición singular y en las circunstancias de su época. Sus influencias judeomusulmanas no están aún bien aclaradas. En el "ascenso" del entendimiento Lull enraizará en Aristóteles mientras que para el "descenso" se apoyará en Platón, en la línea agustinobonaventuriana etc. y aun en corrientes árabes<sup>31</sup>.

Prácticamente su psicología es fundamento de su metafísica. Y característica suya es el abandono de estereotipos a la hora de concretar y ejemplificar el tema de la imaginativa. Aparte del modo, en cuanto a los temas y cuestiones a tratar discurre por los moldes coetáneos y de las distintas escuelas, sobre todo de la tomista.

2.- Según él, conocer es apreciar los seres en su grado de participa-

30. PROBST, J.H., *R.L. Philosophe populaire catalan et franciscain*. Criterion, any II, nº 7, 387-406, p. 390-391 y 406.

31. AVINYÓ, J., *Il·lustració divina del B. R.L. i orígens de sa ideologia científica*. Criterion, any IV, nº 5, p. 418-428; URVOY, D., *Le role des facteurs cultures comme lien entre la mentalité islamique et la pensée lullienne: l'exemple de la musique*. Estudios Lulianos, (1975) 71-80; MILLAS VALLICROSA, J.M., *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cabala*. Sefarad, 18 (1958) 241-253; PROBST, J.H., *Caractere et origine des idées du R.R.L.* Toulouse 1912.

ción del bien divino. Rechaza todo innatismo: el alma recibe de los sentidos las especies de las cosas exteriores, de los sentidos las trapasa a la imaginación y, tomándolas de la imaginación, las pone en sí misma o se las apropia. Guiado por el examen afectivo el amor capta las significaciones. Sobre cualquier otro modo de conocimiento humano está la fe, que escapa a sus leyes y que ha de ser respetada y seguida siempre en los conflictos, pues es luz superior.

3.- La imaginación humana es una potencia del alma racional, diversificada según los (cinco) sentidos corporales que retiene y representa las cosas sensibles ahora ausentes de los sentidos. R. Llull le da tal importancia que la sitúa como potencia aparte; más aún: es el único sentido interno; es necesaria para retener el pasado y proyectar el futuro; el alma reviste las cosas de su propia naturaleza (para entenderlas) a través de la imaginación que es lo conocible remoto interno. Es la potencia más noble y menos material en la esfera de la sensibilidad y tiene analogías con el entendimiento.

Las cosas pueden ser imaginadas pues tienen imaginabilidad; la inteligencia es superior a los sentidos y a la imaginación; la imaginación se da también en los animales, pero no en los ángeles.

Dotado él mismo de gran imaginación afirma que es engendrada por los padres y, si no crece en cuanto potencia, sí que aumenta en cuanto a su operación; tiene su órgano en el cerebro del medio (entre la memoria y el entendimiento) y muere con el hombre.

Lo primero que el ser humano imagina es su propia semblanza y en la mujer la imaginativa tiene una vida más exuberante. La imaginativa no puede ayudar al entendimiento en lo metafísico y espiritual pues son cosas que le superan.

A la imaginación, que concuerda mejor con el entendimiento por la mañana, le atribuye todas las operaciones de sensibilidad y gran influjo en los fenómenos de la vida vegetativa. El enfermar proviene de: exceso de considerar, debilidad corporal, mal uso de las potencias, castigo de Dios a la mala conciencia; pero cabe la curación.

4.- Vemos pues que para Llull hay una estrecha relación entre la vida corporal y el plano científico especulativo. Quizás su gran logro haya sido precisamente encarnar lo teórico en lo vital y lo abstracto en lo concreto intentando una visión global; nosotros no podemos sin traicionarle desestructurar su textura para aislar puntos y entresacarlos para comparaciones parciales.

CELESTINO AOS BRACO  
Barcelona





## THEOLOGIA RAYMUNDI LULLI MEMORITER EPYLOGATA

Das Ramon Llull gewidmete Kapitel im *Centheologicon* des Heymericus de Campo (1395-1460)

### 1. Einleitung

Wenn das Schrifttum des Heymericus van den Velde (de Campo) in den letzten Jahren in vermehrtem Masse das Interesse der Philosophie- und Theologiehistoriker zu wecken vermochte, so ist der Grund dafür weniger in der Originalität oder der Kraft des Gedankenguts dieses Flamen zu suchen als vielmehr in der besonderen Stellung, die er in der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens einnimmt. G.G. Meersseman hat auf seine führende Rolle in Kölner Streit zwischen *Albertisten* und *Thomisten* aufmerksam gemacht<sup>1</sup>. Heymericus ist tatsächlich eine der führenden Persönlichkeiten der albertistischen Partei. R. Haubst<sup>2</sup> und E. Colomer<sup>3</sup> sind den Beziehungen zwischen *Nicolaus von Kues* und Heymericus nachgegangen und konnten einige interessante Feststellungen vorlegen. In diesem Zusammenhang ist auch erstmals aufgefallen, dass Heymericus an der Wirkungsgeschichte des *Ramon Llull* beteiligt ist<sup>4</sup>. E. Colomer hat sogar die *Hypothese* aufgestellt, dass der Kusaner durch Heymericus mit den Gedanken Lulls bekannt geworden ist<sup>5</sup>. Schliesslich ist noch die Rolle, welche dieser flämische Theologie- und Philosophieprofessor am *Basler Konzil* gespielt hat ein Grund für das wachsende Interesse an diesem Schriftsteller<sup>6</sup>.

---

1. Cf. G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Heft II: Die ersten Kölner Kontroversen, Rom 1935.

2. Cf. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952 (Trierer theol. Studien 4), besonders 12, 50, 57, 59, 67-69, 88-91, 255-263, 333-337; *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 11, 172, 184-185; *Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymericus von Kamp und Nikolaus von Kues*, in: Beitr. Gesch. Philos. Theol., Suppl. Bd. 4, Münster 1952, 420-447.

3. *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, Berlin 1961 (Quellen und Studien z. Gesch. d. Philos. II), besonders 9-46; *Heimerich van den Velde entre Ramón Lull y Nicolás de Cusa*, in: Span. Forschungen d. Görresgesellschaft, Reihe. I, 21, 1963, 216-232; *Nikolaus von Kues und Heimerich van den Velde*, in: MFCG, 4, 1964, 198-213.

4. *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, 39-46, sowie die beiden Anm. 3 zitierten Artikel.

5. *Nikolaus von Kues und Heimerich van den Velde*, 213: "Gerade als Vermittler albertinischen, lullischen und allgemein neuplatonischen Gedankenguts hat Heimerich das cusanische Denken sehr früh auf jene christlich-platonische Denkrichtung hingewiesen, die seither die geistige Heimat des Nikolaus von Kues gewesen ist".

6. Vgl. dazu G. MEERSSEMAN, *Geschichte*, 16; *Een Nederlandsch concilie-theoloog: Emeric van de velde (†1460)*, Thom. Tijdschrift, 4, 1933, 675-687; A. BLACK, *Heymericus de Campo: The Council and History*, Ann. Hist. Conciliorum, 2, 1970, 78-86; *The Realist*

Die Kölner Lehrtätigkeit des Heymericus wurde 1431 durch seine Teilnahme am Basler Konzil unterbrochen<sup>7</sup>. Nach seinem Verlassen des Basler Konzils, 1435, ist er einem Ruf nach Löwen gefolgt und hat dort beim Aufbau der Theologischen Fakultät wirksam mitgeholfen<sup>8</sup>. Er lehrt dort bis 1453, Jahr, in dem er sich aus dem offiziellen Lehrbetrieb zurückzieht<sup>9</sup>. Heymericus' Schriften aus dieser Löwener Periode sind bis jetzt weniger eifrig untersucht worden als sein früheres, in Köln und Basel entstandenes Schrifttum. Das hat seinen guten Grund: Diese späten Schriften scheinen weder für die Erforschung eines möglichen Lehrer-Schüler-Verhältnisses zwischen Heymericus und Cusanus noch für die Erforschung des Albertismus eine entscheidende Rolle zu spielen - mit Ausnahme natürlich der berühmten *Invectiva*<sup>10</sup>.

Unter diesen in Löwen entstandenen Schriften hat das *Centheologicon* oder *Centilogicon* bis heute nach meinem Wissen keine Einzeluntersuchung erfahren. Diese Schrift aber verdient in *mehrfacher* Hinsicht die Aufmerksamkeit der Philosophie- und Theologiegeschichte. Dieses umfangreiche Werk ist, soweit heute bekannt, nur in einer einzigen Hs. erhalten: *Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 11571-75 (2177), fol. 1va-74vb*<sup>11</sup>. Fol. 2v lesen wir: *Hic incipit centheologicon primus quidem tractatus continens centum theologias compositus a magistro Heymerico de Campo*. Im Inhaltverzeichnis des cod. (fol. 1r) trägt die Schrift allerdings den Titel *Centilogicon*. Unter diesem Titel ist sie auch in den ältesten Werkverzeichnissen des Heymericus, die von Z. Kařuza entdeckt worden sind<sup>12</sup>, verzeichnet<sup>13</sup>.

Die *Entstehungszeit* dieser Schrift kann mit ziemlicher Genauigkeit festgesetzt werden: das Werk ist *nach 1453* und *vor 1460* entstanden. Aufgrund der Verweise auf gewisse Schriften des Nicolaus von Cues hatte Z. Kařuza<sup>14</sup> die Vermutung ausgesprochen, das Werk sei nach

*Ecclesiology of Heimeric van de Velde*, in: *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797. Bijdragen tot haar geschiedenis*, Leuven 1977 (Bibl. Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLV), 273-291; P. LADNER, *Der Ablass-Traktat des Heymericus de Campo. Ein Beitrag zur Geschichte des Basler Konzils*, Zeitschr. Schweiz. Kirchengesch., 71, 1977, 93-140.

7. Vgl. dazu G. G. MEERSSEMAN, *Geschichte*, 17.

8. Op. cit. 15-16.

9. Op. cit., 17.

10. Zu diesem Brief aus dem Jahre 1456 cf. Op. cit., 86-92 und 4\*-13\*.

11. Ich möchte an dieser Stelle Prof. Dr. Pascal Ladner (Universität Freiburg i. Ue.) dafür danken, dass er mir freundlicherweise eine Kopie dieser Hs. zur Verfügung gestellt hat.

12. Vgl. dazu Z. KALUZA, *Trois liste des oeuvres de Heimeric de Campo dans le 'Catalogue du Couvent Rouge' ('Rouge Cloître')*: *Med. philos. polon.*, 17, 1973, 3-20. Dieser Artikel ergänzt den Versuch zu einem Katalog der Schriften des Heymericus, den JB. KOROLEC seiner Ausgabe des *Compendium divinorum* vorangestellt hat (in: *Stud. med.*, 8, 1967, 29-45). Dieser Katalog muss zudem ergänzt werden durch Z. KALUZA *Materialy do Katalogu dzieł Heimeryka de Campo*, *Stud. med.* 12, 1970, 3-28. Die bis jetzt vollständigste Zusammenstellung der Werke des Heymericus stammt von Luc BURIE, *Proeve tot inventarisatie van de in handschrift of in druk bewaarde werken van de Leuvense theologieprofessoren uit de XV eeuw*, in: *Facultas S. Theologiae* (cit. Anm. 6), 221-237.

13. Cf. Z. KALUZA, *Trois listes*, 13; L. BURIE, *Werken*, 229

14. Art. cit., 13 Anm. 46.

1446 geschrieben worden. Er hatte bei dieser Datierung allerdings nicht beachtet, dass sich Heymericus im Kapitel 20<sup>15</sup> auf die Schrift "De pace fidei"<sup>16</sup> des Cusanus bezieht, wie bereits R. Klibansky<sup>17</sup> erkannt hatte.

Heymericus versucht in dieser, in einem sehr umständlichen Latein<sup>18</sup> geschriebenen Schrift hundert verschiedene menschliche Theologien - eine Vielfalt, welche in der durch menschliches Wissen nicht erfassbaren göttlichen Transzendenz ihren Grund hat - darzustellen und, wenn dies sich als nötig erweisen sollte, zu kritisieren<sup>19</sup>. Nicht nur die *theologia* der verschiedenen Bücher des Alten<sup>20</sup> und Neuen Testament<sup>21</sup>, der Pythagoräer<sup>22</sup>, Platoniker<sup>23</sup>, Aristoteliker<sup>24</sup>, Epikuräer<sup>25</sup>, sondern ebenfalls jene des *Alanus ab Insulis*<sup>26</sup>, des *Bonaventura*<sup>27</sup>, der Skotisten<sup>28</sup> sowie - ungenannt - der philosophische Ansatz des *Kusaners*<sup>29</sup> werden von Heymericus beschrieben. Von den insgesamt 102 Kapiteln<sup>30</sup> der Schrift ist eines dem Denken des *Raymundus Lullus* gewidmet (c.9, fol. 6vb-7va). Dieser Text dürfte für die Wirkungsgeschichte Lullus<sup>7</sup> sowie für den sog. Lullismus des Heymericus<sup>32</sup> nicht uninteressant sein. Er sei deshalb hier in extenso vorgelegt und kurz besprochen.

15. Cod. cit., fol. 12va-13 ra. Das Kapitel trägt den Titel: *Theologia variarum sectarum consona*. Vgl. dazu vom Verfasser: *Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo*, Freib. Zeitschr. Philos. Theol., 27, 1980.

16 Vgl. unten Anm. 29

17 Nicolai de Cusa, *De pace fidei*, ed. R. Klibansky et H. Bascour, Opera omnia VII, Hamburg 1959, XL-XLI. R. Klibansky hatte bereits erkannt, dass es sich hier um ein Kapitel über die Schrift des Cusanus handelt.

18. Wer sich auch nur kurz mit den Schriften des Heymericus befasst, dem wird der überladene, schwer verständliche Stil auffallen. Dies wurden bereits von seinen Zeitgenossen wahrgenommen. Vgl. dazu G. G. Meersseman, *Geschichte*, 99-100, wo das Urteil des Gerardus de Monte zitiert wird. P. Meersseman selber hat verschiedentlich darauf hingewiesen, op. cit., 86, 105.

19. Cf. cod. cit., fol. 4va.

20. Eine ganze Reihe von Kapiteln ist diesem Thema gewidmet, vor allem c. 12, 28, 31-34, 58, 59, 61-62.

21. Vgl. e.g. c.37: *Theologia Testamenti noui ewangelica* (fol. 25ra-rb) oder c. 42: *Theologia actuum apostolorum* (fol. 28rb-vb). Die Kapitel 44-53 sind den einzelnen Paulus-Briefen gewidmet.

22. C.5: *Theologia pythagorica* (fol. 4va-5rb).

23. C.6: *Theologia platonica* (fol. 5rb-va).

24. C.7: *Theologia peripatetica christifideliter correcta* (fol. 5va-6ra).

25. C.8: *Theologia epycurea* (fol. 6ra-vb).

26. C.10: *Theologia Alani armonica* (fol. 7va-vb).

27. Cf. die Kapitel 63-69 (fol. 43va-52ra).

28. C.11: *De theologia formalistarum nocalionaliter analethica* (fol. 7vb-8rb)

29. Von Nikolaus handeln folgende Kapitel: (14) *Theologia cuiusdam mystici theologi ignoranter docti* (fol. 9va-10ra); (15) *Theologia eiusdem coniecturaliter unitrina* (fol. 10ra-vb); (16) *Theologia eiusdem geometrica* (fol. 10vb-11rb) sowie das bereits Anm. 15 genannte Kapitel.

30. Die Schrift umfasst 102 Kapitel, obschon im Titel von 100 Theologien die Rede ist, da die ersten zwei Kapitel von der *Theologia dei* (fol. 3ra-rb) und der *Theologia angelica* (fol. 3rb-vb) sprechen.

31. Heymericus ist wahrscheinlich in Paris mit dem Denken Lullus konfrontiert worden. Cf. dazu E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull*, 5-9. Zur Wirkungsgeschichte Lullus in Frankreich vgl. J. N. HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford 1971.

32. Was E. Colomer, Op. cit., 5 Anm. 1, vom Lullismus des Cusanus sagt, kann man

2. *Text*<sup>33</sup>

6vb Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata

Propter predicabilem entis increati et uniuersitatis condite in hijs  
 communibus appellatis ([B] bonitas, [C] magnitudo, [E] potentia, [F]  
 sciencia, [G] uoluntas, [H] uirtus, [I] ueritas et [K] gloria) conuertibi-  
 5 litatem quodlibet horum supra alterutrum circulariter reciprocantem  
 et, ne sint ociosa, sigillatim per tres correlacionis intrinsece terminos  
 (scilicet -bile, -tium, -[a]re) nocionaliter distinguentem, propterque  
 similem horum nominum ([B] principium, [C] medium, [D] finis, [E]  
 10 differencia, [F] contrarietas, [G] concordia, [H] maioritas, [I] mino-  
 ritas, [K] equalitas) differentem indifferenciam (?) in hijs nouem  
 subiectis scibilibus ([B] deus, [C] angelus, [D] celum, [E] homo, [F]  
 ymaginativa, [G] sensitiva, [H] uegetatiua, [I] elementatiua et [K] in-  
 15 strumentatiua) secundum proprium uniuscuiusque modum  
 hinc inde conuertibiliter uarium diuersimode repertam  
 potest intellectus noster, essenciales horum ueritates sua appre-  
 hensione simplici concipiens, taliter conceptas actu compo-  
 nente et diuidente discernens, sicque discreta suo motu  
 20 discursiuo ad inuicem conferens atque ita silogistice collatas  
 de iudicio speculatiuo in practicum artificiose extendens,  
 omnimodam de eisdem uenari scienciam hijs nouem questionibus  
 scibilibus ([B] Utrum, [C] Quid, [D] De quo, [E] Quantum, [F] Quale,  
 [G] Propter quid, [H] Ubi, [I] Quando, [K1] Quomodo, [K2] Cum  
 25 quo) per quasdam communes regulas cuilibet questionis appropriatas  
 et diffinitiuas, id est formarum<sup>a</sup>, precognitione subdistinctas nociona-  
 liter correspondentem et per uarias attributales earundem formarum  
 inter se et cum predictis nouem subiectis et suis dignitatibus implicite  
 7ra correlatiuis coordinaciones, tam affirmatiuas quam negatiuas, multi-  
 formiter uariabilem scienciam, / inquit, tam de rebus quam de  
 sermonibus et moribus generalem, omnibus sciencijs specialibus de  
 30 quolibet prefato subiecto scibili seorsum traditis ueraciter applica-  
 bilem.

Ut, si queratur de bonitate - [B] *Utrum* sit, [C] *Quid* est in se,  
 quid est in alio, quid habet in alio, [D] *De quo* est primitiue,  
 causaliter aut possessiue, [E] *Quanta* est continue vel discrete, [F]  
 35 *Qualis* est proprie vel appropriate, [G] *Propter quid* est formaliter vel  
 finaliter, [H] *Ubi* est habitualiter, localiter vel situalter, [I] *Quando*  
 est, fuit vel erit temporaliter vel eternaliter, [K1] *Quomodo* est  
 habitudinaliter. [K2] *Cum quo* est socialiter —respondendum per  
 regulas hijs questionibus appropriatas:

<sup>a</sup> forum *cod.*

auch auf Heymericus anwenden: "Wenn wir in unserer Untersuchung vom Lullismus des Cusanus sprechen, so meinen wir keineswegs, dass Cusanus ein Lullist gewesen wäre, sondern allein dies, dass bei ihm infolge einer langen Auseinandersetzung mit Raimund Lull gewisse lullische Gedankengänge vorkommen". - In seiner Besprechung des Buches von E. Colomer hat R. Haubst auf den hier veröffentlichten Text erstmals hingewiesen: *Trierer Theol. Zeitschr.*, 71 1962, 258-259.

33. — includunt litteras vel voces textui codicis addendas.

40 Ad primam affirmatiue, eo quod omne, quod non repugnat huic primo doctrinali principio de quolibet esse vel non esse, de nullo vero simul, et concordat naturali memorie, intelligencie et uoluntatis rationi, est affirmandum.

45 Ad secundam quod *est in se bona, habens in se tria* sui actus fecundi correlatiua, scilicet bonificabile, bonificatiuum et bonificare; *in alio est secundum modum illius, quem<sup>b</sup> ipsum habet, habens similia eiusdem correlatiua*, utpote in magnitudine est magna habens magnificatiuum, magnificabile, magnificare, et sic de alijs, redendo singula singulis.

50 Ad terciam, quod est de se *primitiue*, cum non habeat aliquid prius se, unde originaliter dependeat, ex quo ipsa cum omnibus suis principijs subiectis et potencijs conuertibilibus est perfectio universalis et primaria.

55 Ad quartam, quod est *continue* una et *discrete* trina, loquendo transcender, id<sup>c</sup> est absolute una, relatiue trina.

Ad quintam, quod *proprie* boniflua et *appropriate* magnifica etc.

Ad sextam, quod *formaliter* ratione sui et *finaliter* gracia sui.

Ad septimam, quod in se ubique, id est sic *naturaliter, localiter et habitualiter* contentum, loquendo semper transcender.

7rb 60 Ad octauam, quod semper, / supra omnis temporis diferencias.

Ad nonam, quod habet se et sua conuertibilia ei ydemptice secundum rem et diuersifice secundum modum in eodem intelligibili circulo sociata, ut implicans ad implicatum, et e conuerso.

65 Ad ultimam, quod est cum quolibet suorum conuertibilium absolute et relatiue sociatum et ita simul distincte et indistincte seu uniuoce et equiuoce coniunctum.

70 Que equiuocacio per rationes diffinitiuas centum formarum subdiuisas parit particulariter omnimodam in unitate uniuersali uarietatem, que sunt instrumenta in hac Arte multipliciter habundandi et eam ad omnia quomodolibet scibilia extendendi. Que forme sunt hee:

	[1] entitas	[15] accidens	[29] attraccio
	[2] vel essencia	[16] quantitas	[30] recepcio]
	[3] unitas	[17] qualitas	[31] fantasma
75	[4] pluralitas	[18] relacio	[32] plenitudo
	[5] natura]	[19] accio	[33] diffusio
	[6] genus	[20] passio	[34] digestio
	[7] species	[21] habitus	[35] expulsio
	[8] indiuiduitas	[22] situs	[36] significacio
80	[9] proprietas	[23] tempus	[37] pulchritudo
	[10] simplicitas	[24] locus	[38] nouitas
	[11] compositio	[25] motus	[39] ydea
	[12] forma	[26] immobilitas	[40] metaphysica <sup>d</sup>
	[13] materia	[27] instinctus	[41] ens in potentia
85	[14] substancia	[28] appetitus	[42] punctualitas

<sup>b</sup> quo modo cod.

<sup>c</sup> sup. lin.

<sup>d</sup> mathematica cod.

	[43] linea	[72] capacitas
	[44] triangulus	[73] existencia-agencia
	[45] quadrangulus	[74] comprehensio
	[46] circulus	[75] inuencio]
	[47] corpus	[76] similitudo-similatum
90	[48] figura	[77] antecedens-consequens
	[49] rectitudo	[78] potencia-obiectum-actus
	[50] dyiameter [monstruositas]	[79] generacio-corrupcio-priuacio
	[51] derivacio	[80] theologia
	[52] umbra	[81] philosophia
95	[53] speculum	[82] geometria
	[54] color	[83] astronomia
	[55] proporcio	[84] arismetrica
	[56] dispositio	[85] musica
	[57] creacio	[86] rethorica
100	[58] predestinacio	[87] logica
	[59] misericordia]	[88] gramatica
	[60] necessitas-necessitatus	[89] moralitas
	[61] fortuna-fortunatus	[90] politica
	[62] ordinacio-ordinatus	[91] ius
105	[63] consilium-consultus	[92] medicina
7va	[64] gracia-gratuitum	[93] princi/patus seu regimen principale]
	[65] perfeccio-perfectum	[94] milicia
	[66] declaracio-declaratum	[95] mercatura
	[67] transsumpcio-transsumptum	[96] nauigacio
110	[68] alteracio-alteratum	[97] consciencia]
	[69] infinitas	[98] predicacio
	[70] decepcio-deceptum	[99] oracio
	[71] honor-honoratum	[100] memoria

115 Hec sunt nomina prefatarum formarum sub denominatione numeri centenarij determinata, summam omnium appellatarum scibiliter significabilium indeterminatam continencium, in suis diffinitionibus gramaticaliter interpretatiuis a prefato Raymundo ad finem iam prenarratum coacervata.

120 Ex quibus et ea precedentibus colligitur, quod eorum theologia, quam diffinit esse scienciam, cum qua homo loquitur de deo, non excedit in forma seu modo sciendi quamcumque aliam artem, cum innitatur eisdem cum illis docendi principijs, medijs, subiectis, proprietatibus et passionibus scibilibus, ex antecedente suorum nominum precognitione per eundem Raymundum improprie conficta, 125 totum sue nocionis artificialis robur mendicantibus, ideoque suos studiosos inquisitores frustra circa suprahumana dei eloquia occupantibus.

### 3. Bemerkungen zum Text

Offensichtlich will Heymericus in diesem Text eine äusserst knappe Zusammenfassung der *Ars Lulliana* vorlegen: Nach Heymericus geht es Lull um eine Universalwissenschaft: *scientia de quolibet scibili*. Raymundus selber hat im Prooemium seiner *Ars ultima* sein Vorhaben, wie folgt umschrieben:

Quoniam intellectus humanus est valde plus in opinione, quam in scientia constitutus, ex eo quia quaelibet scientia habet sua principia propria, et diversa a principiis aliarum scientiarum; idcirco requirit, et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis; et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum sint implicita, et contenta, sicut particulare in universali... Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae acquiri; principia enim particularia in generalibus hujus artis apparent, et relucunt<sup>34</sup>.

Die konstitutiven Momente dieser *Ars* sind nach der Deutung des Heymericus die neun absoluten, konvertiblen und die neun relativen *Prinzipien* einerseits (3-4, 8-10)<sup>35</sup>, die zehn *Fragen* (21-23)<sup>36</sup>, die neun *Subjekte* (11-13)<sup>37</sup> sowie die drei *Correlativa* (7)<sup>38</sup> andererseits. Aus ihrem geordneten Zueinander, aus ihrer kunstvollen Kombination ergibt sich die besagte Allwissenschaft - tam de rebus quam de sermonibus et moribus<sup>39</sup>.

Nach dieser rudimentären, die wichtigsten Bausteine der *Ars Lulliana* allerdings enthaltenden Zusammenfassung (2-31) gibt Heymericus ein Beispiel dessen, was Lull selber in seiner *Ars ultima* eine Deduktion der Prinzipien *per regulas* nennt<sup>40</sup>, und zwar anhand der *bonitas* (32-66) Im

34. *Ars generalis ultima*, Palma Mallorca 1645 (Nachdruck Frankfurt 1970), 1

35. *Ars gen. ultima*, ed. cit., I: Principia huius artis sunt haec: Bonitas, magnitudo, aeternitas sive duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, differentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, majoritas, aequalitas, minoritas. Cf. *Ars gen. ultima*, ed. cit., 12-15. Zur philosophischen Deutung dieses *Kenstückes* der Lullischen Kunst der dignitates, vgl. E.-W. PLATZECK, *Raimund Lull, Sein Leben-Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*, Bd. I, Düsseldorf 1962, 124-199 (absolute Prinzipien), 200-260 (relative Prinzipien); vgl. ebenfalls L. SALA-MOLINS, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lull*, Paris 1974, 50-95

36. Cf. *Ars gen. ultima*, I-2: Amplius quidem haec scientia generalis potest nuncupari: quaestiones namque generales habet ad omnes alias quaestiones, quaecumque sint: omnes enim in istis implicantur. Et sunt istae: Utrum sit? Quid est? De quo est? Quare est? Quantum est? Quale est? Quando est? Ubi est? Quomodo est? Cum quo est? Et sunt decem, ut apparet numeranti. Vgl. ebenfalls Op. cit., 15-27. Zur Deutung wiederum Platzeck, 261-297.

37. Cf. *Ars gen. ultima*, Pars nona, 178-322; *Ars brevis*, Palma Mallorca 1669 (Nachdruck Frankfurt 1970), 92-106.

38. Cf. dazu Lulls Schrift: *Liber correlativorum innatorum*, ROL VI, ed. H. Riedlinger, Turnholti 1978, 128-152.

39. Zu Lulls Vorhaben sei nochmals auf die Anm. 35 genannte Studie von E.-W. Platzeck verwiesen.

40. Vgl. dazu *Ars gen. ultima*, Pars octava, sect. 2, 135-179, wo Lull jedes einzelne der Prinzipien per regulas deduziert. Die Zeilen 32-66 unseres Textes sind eine Zusammenfassung von cap. I: De bonitate per regulas deducta (135-137).



Zusammenhang mit der Antwort auf die letzte Frage (cum quo) nützt Heymericus die Gelegenheit, um ein neues Element der *Ars* einzuführen, die sogenannten *hundert Formen*(67-118)<sup>41</sup> Die Reihenfolge der Aufzählung stimmt mit derjenigen sowohl der *Ars ultima* wie auch der *Ars brevis* überein, allerdings sind einige, nicht sehr wesentliche Differenzen feststellbar: (a) Im Text werden nur 96 Formen aufgezählt; es fehlen: *natura*, *receptiō*, *misericordia*, *inuencio*, *consciencia*<sup>42</sup>; (b) Heymericus führt eine *forma* an, welche bei Lull nicht vorkommt: *dyameter* (92, n. 50); (c) er ersetzt *transsubstantiatio* durch *transsumpcio* (109, n. 67)<sup>43</sup>; (d) wir lesen Z. 83 (n. 40) *mathematica*, wo bei Lull *metaphysica* steht; es handelt sich wohl um einen Schreibfehler. Es ist überdies erwähnenswert, dass die vier *Figuren*<sup>44</sup>, welche nach dem sog. *Alphabetum*<sup>45</sup> die Lullische *Ars* eröffnen und für sie grundlegend sind, sowie die *Tabula*<sup>46</sup>, von Heymericus mit keinem Wort erwähnt werden, obschon es scheint, dass für sein eigenes Denken gerade diese Figuren entscheidend waren<sup>47</sup>.

Vergleicht man dieses Resumé mit den früheren Zusammenfassungen der *Ars Lulliana*, insbesondere mit derjenigen im Traktat *Disputatio de potestate ecclesiastica*<sup>48</sup>, so ist die hier vorgelegte nicht nur wesentlich knapper, sondern es fällt auf, dass Heymericus hier nicht versucht, die *Ars Lulliana* mit der aristotelischen Philosophie in Übereinstimmung zu bringen<sup>49</sup>. Die kritische Bemerkung am Schlusse des Kapitels (119-127) hingegen ist eher überraschend. In seinen früheren Schriften hat Heymericus immer wieder versucht, das Interesse und die Bedeutung dieser neuen Logik zu erweisen.<sup>50</sup> Im vorliegenden Text hingegen stellt Heymericus die *Universalität* des Lullischen Ansatzes in Frage. Er bezweifelt, was gerade die Absicht Raymunds war, nämlich die Entdeckung einer *neuen Logik*, mit deren Hilfe es möglich wäre, das *Geglaubte rational* zu durchdringen<sup>51</sup> Als Zeugnis dieses Vorhabens sei hier bloss ein gewichtiger, überaus bedenkenswerter Satz aus der *Vita coetanea* zitiert: *si fides catholica secundum modum intelligendi est improbabilis, impossibile est quod sit vera*<sup>52</sup>

41. Vgl. dazu *Ars gen. ultima*, Pars decima, c. 14, 333-410, sowie *Ars brevis*, Pars decima, c.2, 119-125. Vgl. ebenfalls E.-W. Platzeck, *Op. cit.*, 413-421. Dort 419 eine Liste der hundert Formen.

42. Zu diesen Formen: *Ars gen. ultima*, 335, 347, 361, 367, 399.

43. Cf. *Ars gen. ultima*, 364.

44. Cf. *Ars gen. ultima*, Pars secunda, 3-12.

45. *Op. cit.*, pars prima, 2-3.

46. Cf. *Ars gen. ultima*, Pars quinta, 27-57.

47. Cf. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull*, 17-24.

48. Dieses Textstück ist ediert worden von E. Colomer, *Op. cit.*, 121-124.

49. Dieser Aspekt wird von Colomer hervorgehoben, *Op. cit.*, 27, 31, 32, 33, 39, 41.

50. Vgl. vor allem die positive Verwendung Lullischer Gedankengänge in der *Disputatio* und im *Colliget principiorum*, dazu Colomer, *Op. cit.*, 25-39

51. Eine knappe Übersicht der Intentionen Lulls gibt Ch. Lohr in seiner Einführung der Neuausgabe der *Logica nova* (Palma de Mallorca 1744, Neudruck Frankfurt 1971), I-III. Vgl. ebenfalls die *Vita coetanea*, ed. B. de Gaiffier, in: *Anal. Bollandiana*, t. XLVIII, 1930, 146-175.

52. *Op. cit.*, 174.

Diesen Anspruch verneint Heymericus. Trotzdem ist dieses kurze Textstück aus dem *Centheologicon* nicht nur eine Bestätigung dafür, dass sich Heymericus lange und recht intensiv mit dem Denken Lulls auseinandergesetzt hat, sondern es zeigt überdies, dass der Flame Lulls Aufforderung, der *artista* müsse, wenn er die *Ars* fruchtbar anwenden wolle, die Figuren, Definitionen, Prinzipien und Regeln auswendig wissen<sup>53</sup>, ernst genommen hat. Mag es auch ein wenig übertrieben sein, wenn Heymericus von *memoriter* (1) spricht - die Aufzählungen der *centum formae* lässt vermuten, dass er mindestens ein Exzerpt der *Ars ultima* oder der *Ars brevis* vor sich hatte, als er den Text redigierte<sup>54</sup> -, so ist dieser Passus doch ein indirektes Zeugnis dafür, dass Heymericus nach dem Rückzug aus dem Lehrbetrieb an der Universität Löwen vor einem kleinen Kreis die *Ars magna* weiterhin kommentiert hat, wie in einer alten Chronik berichtet wird<sup>55</sup>. Der Einfluss dieses Lull-Studiums auf das eigene Denken des flämischen Albertisten ist dementsprechend wohl kaum nur oberflächlich, erstreckt sich doch diese Auseinandersetzung über mehr als *zwanzig Jahre*<sup>56</sup>. Eine Edition der frühen Schriften *De sigillo eternitatis*<sup>57</sup>, *Colliget principiorum*<sup>58</sup> und der späten Schrift *Tractatus de enigmate universi*<sup>59</sup> könnte dies gewiss bestätigen.

RUEDI IMBACH  
Universität Freiburg  
(Schweiz)

53. Cf. *Ars gen. ultima*, Pars terdecima, 526; *Ars brevis*, 181.

54. In den früheren Exzerpten, besonders in dem langen Exzerpt der *Disputatio* (cf. Anm. 48), kommen die hundert Formen gar nicht vor.

55. Cf. G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte*, 17.

56. Der erste Einfluss ist in der vor 1431 entstandenen Schrift *Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia* (ed. E. COLOMER, *Heimeric van den Velde*, 229-232) spürbar.

57. P. Ladner besorgt eine Edition dieser Schrift.

58. Eine Edition dieser umfangreichen Schrift wird vom J. D. Cavigioli vorbereitet.

59. J. Korolec (Warschau) plant eine Ausgabe dieses Werkes.



L'OBRA LULLIANA DE JOAQUIM MARIA BOVER DE ROSELLO.  
*Una crida al lector*

Dins l'obre immensa de l'erudit Joaquim Maria Bover de Roselló (Sevilla 1810 - la Ciutat de Mallorca 1865) destaquen les biografies dels mallorquins més rellevants en els camps de les Ciències, les Arts i les Lletres.

Un esperit enciclopèdic com el de Bover no podia deixar passar per malla la figura de Ramon Llull al qual li dedicà els següents escrits: *Ramón Llull*. In: *Biblioteca de Escritores Baleares*, Palma de Mallorca, 1868, vol, I, p. 414-429; i *Biografía española.Raimundo Lulio*. "Semana-rio Pintoresco Español" 36,6 setembre 1840, p. 285-287.<sup>1</sup>

Tenim notícia d'altres obres lul.lianes de Bover que no hem pogut consultar, com és era: *Ramón Llull. Raymundo Lulio. Españoles célebres en ciencias*. 1840?, 11 p., 8º; i les traduccions al francès, anglès i alemany de la biografia de Llull, probablement publicades a revistes de l'època. No consten als catàlegs de la Biblioteca Nacional de Madrid ni de la Bibliothèque National de París.

Com sia que la Fundació Bartomeu March de la Ciutat de Mallorca vol reunir tota la producció d'autors balears o de temàtica de les Illes, la Biblioteca de dita institució agrairà qualsevol informació sobre les obres lul.lianes esmentades.

Per a la localització de dites traduccions será útil recordar que Bover fou membre corresponent de la "Société agricole, scientifique et litteraire des Pyrénées Orientales" de Perpinyà, amb nomenament de 14 de juliol de 1847; de l' "Académie archéologique de Belgique", d'Amberes, amb nomenament de 20 d'abril de 1849; de la "Société Dunkerquoise pour l'encouragement des sciences, des lettres et des arts", amb nomenament de 27 de maig de 1853; de la "Société archéologique de Béziers"; soci de l'Acadèmia d'Antiquitats i Numismàtica de Besançon; de la Societat Filomàtica dels Pirineus Orientals i de l'Acadèmia d'Estadística Universal de París.<sup>2</sup>

Ajudaran, potser, a trobar les edicions anglesa i alemanya saber que fou membre de l'Acadèmia d'Anticuaris de Londres i que era amic de W.C.Heine, el qual elogià en els seus escrits l'obra boveriana.

1.- Sobre la bio-bibliografia de Lull, de Bover. vg. C.P.C.L. *Beato Reimundo Lullio Balearico. Die XXX Junii. Epigramma*. S.L. [Palma], s.i., s.d.

2.- En francès publicà les següents obres que també desconexim: *Memoria en que se proponen los medios más conducentes para la cria y la conservación de las abejas, preparar con ventajas las colmenas, y coseguir que sea más abundante la cosecha de la miel y de la cera*. Valencia, 1843; i *Noticias histórico-topográficas de la isla de Mallorca, estadística general de ella y períodos memorables de su historia*. Palma, 1836; segona edició: Palma, 1864.

JAUME BOVER  
Fundació Bartomeu March  
Conquistador, 13 A  
Ciutat de Mallorca

## PREOCUPACION DE RAMON LLULL POR EL DESTINO DE LOS BIENES DEL TEMPLE, ANTE LA DISOLUCION DE LA ORDEN

Apenas iniciado el siglo XIV, un rey, Felipe IV de Francia, 'el Hermoso', y un papa francés y sometido a la monarquía francesa, Clemente V, consumaron uno de los hechos más vergonzosos de la Edad Media: la condena jurídica, disolución eclesiástica y expoliación de la Orden del Temple, fundada justamente hacía dos siglos.

Con Felipe IV, toma consistencia en Francia el gobierno propio de los tiempos modernos: monarquía autoritaria, legalismo, ejército permanente y centralismo estatal. No es extraño que el monarca necesitase una fortuna, que no poseía, para hacer funcionar el aparato del estado. Las dificultades económicas llevan a poner sus ojos en la tan discutida, y nunca comprobada, riqueza monetaria de los templarios<sup>1</sup>.

El monarca inicia contra el Temple una serie de procesos, tendentes a la apropiación de sus bienes, con la ayuda de los legalistas Guillermo de Nogaret, Guillermo de Plaisians y Enguerrand de Marigny<sup>2</sup>. Después recaba de 'su Papa', Clemente V, la condena y disolución de la Orden. No satisfecho con esto, y para rematar la obra, envía a la hoguera, tras siete años de prisión, al Gran Maestro, Jacques de Molay; acompañado del Gran Visitador, Ugo de Pairaud, y del Comendador de Normandía, Geofredo de Charnat.

Entre la apertura y cierre del proceso pasan pocos años a pesar de la envergadura del asunto. Una somera cronología nos muestra los momentos más importantes de su desarrollo<sup>3</sup>:

.13/10/1307: orden de averiguación de las acusaciones contra los templarios, con el arresto de todos los miembros de la Orden existentes en aquel momento en Francia.

.12/08/1308: bula 'Regnans in Caelis' de constitución de la comisión pontificia, y anuncio de un concilio.

.04/05/1310: bula 'Alma Mater' convocando el Concilio de Vienne para el 1º de octubre de 1311.

.26/05/1311: termina la información de la comisión. Como resultado de las presiones para arrancar confesión, mueren en París, en el período de los interrogatorios, 113 miembros de la Orden.

1. VIGNATI-Peralta, *El enigma de los templarios*, Barcelona 1975, A.T.E., pp. 104-111; DOVAN, W.G. *La verdad sobre los templarios*, Barcelona 1977. Producciones editoriales, pp. 141-155; CHARPENTIER, Louis, *El misterio de los templarios*, Barcelona 1975, Bruguera, pp. 127-135.

2. Los mismos que habían llevado la acusación de averroísmo contra Bonifacio VIII.

3. Además de las obras citadas, cfr. KNOPFLER, Luis, *Manual de Historia Eclesiástica*, Friburgo 1908, Herder, pp. 354-356.

.16/10/1311: apertura real del Concilio de Vienne.

.22/03/1312: abolición de la Orden del Temple, por la bula 'Vox in excelso'.

.02/05/1312: por la bula 'Ad providam' se traspasan los bienes del Temple a los Caballeros de San Juan (excepto para los bienes ubicados en los reinos de Castilla, Aragón, Portugal y Mallorca<sup>4</sup>). Por otra bula, 'Considerantes dudum', se precisaba que la abolición era "per modum provisionis apostolicae" (porque la precaución en favor de la Iglesia así lo exigía).

.11/04/1314: quema en la hoguera del Gran Maestre Jacques de Molay.

Pues bien, a pesar de esta serie de años, y el revuelo que el proceso armaría, no encontramos voces contemporáneas autorizadas que lancen una crítica de los hechos y que hagan algo para impedirlo (Bonifacio VIII sí quiso, pero no pudo). Encontramos, sin embargo, algunos párrafos de escritores de la época que, conociendo lo que se estaba fraguando, atizan, suponemos que inconscientemente, al fuego de la hoguera. Este es el caso de nuestro Ramón Llull.

En un documentado artículo, el Dr. Garcías Palou<sup>5</sup> ha señalado la postura de Llull con relación a la abolición de la Orden del Temple, llegándose a preguntar "¿Se adhirió Ramón Llull a los propósitos de Felipe IV el Hermoso y de Clemente V relativos a la disolución de los Templarios?<sup>6</sup>. Sería inhumano pensar que, conscientemente, se ponga del lado del Monarca y del Papa en esta cuestión<sup>7</sup>; pero, por una serie de circunstancias, Llull se convertirá en un factor positivo de aquella disolución del Temple. En efecto, Felipe IV, Clemente V y Vienne se dan cita con frecuencia en sus escritos parisinos de la última época; y su postura no se reducirá, como afirma Palou<sup>8</sup> "a suponer que la Orden sería abolida y a señalar la destinación de sus bienes". Por mucho que Ramón Llull escriba "Et si ordo Templariorum destrueretur..."<sup>9</sup>, podemos afirmar que está convencido de su desaparición -por abolición o por absorción-; de lo contrario no podemos comprender su constante preocupación por el destino de los bienes de la Orden, destino que, para él, es obsesivo.

En 1307 R. Llull está en París. También lo está, por última vez, de noviembre de 1309 a septiembre de 1311 (a continuación irá a Vienne)<sup>10</sup>.

4. Sin embargo, en el reino de Mallorca, se realiza este traspaso dos años más tarde.

5. GARCÍAS PALOU, Sebastián, *Ramón Llull y la abolición de los templarios*. Hispania Sacra XXVI, nº 51-52, 1973, pp. 123-136.

6. IDEM, *ibidem*, p. 123.

7. Cfr. S. GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramón Llull*. G. G. Miramar, Palma de Mallorca 1977, p. 138: "... la disolución de la Orden militar de los Templarios, que en ninguna circunstancia pidió Ramón Llull...".

8. GARCÍAS PALOU, S., *Ramón Llull...*, p. 135.

9. RAIMUNDI LULLI, *Opera Latina*, VII, en prensa (de las pruebas de imprenta, p. 193) Su consulta me ha sido posible gracias a la gran amabilidad del Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg i. Br.

10. GALMES, Salvador, *Vida compendiosa del Bt. Ramón Llull*, Palma de Mallorca 1915, Amengual i Muntaner, pp. 67-83.

En estos dos años, lanza su más fuerte ataque contra el averroísmo; para lo que ha de contar con las máximas autoridades, aquellas que puedan prohibir que la doctrina de Averroes se explique en la Universidad, y que sus obras se lean en público o en privado. Esta es la condición 'sine qua non' para la consecuencia de un ejército de sabios para la conversación de los infieles -objetivo uno-, y un ejército de guerreros para la conquista de Tierra Santa -objetivo dos-. No es de extrañar que Llull fije sus ojos en quien, o quienes, puedan servir a sus intereses: El Rey, El Papa, El Concilio.

Al rey de Francia, Felipe IV, dedica el grueso de sus obras antiaverroísticas (*Liber natalis pueri Parvuli Christi Iesu, Liber lamentationis philosophiae, Liber de syllogismis contradictoriis, Liber de divina unitate et pluralitate, Sermones contra errores Averrois*); al Papa, Clemente V, recomienda sus objetivos en gran número de obras; lo mismo al Concilio, al que dedica, además, un libro específico, el poema *Del Concili*. No pide Llull de forma accidental, o de pasada; sus peticiones son directas, exigentes y machaconas. Precisamente con estas peticiones hizo un flaco servicio a la causa templaria; porque cuando escribe, especialmente en las obras de fechas 1311, la comisión pontificia apenas ha acabado su tarea informativa, y la divulgación de la obra luliana es hacer campaña en contra de un proceso que se ha de realizar.

Los objetivos uno y dos, que eleva al Rey, Papa y Cardenales, han de pasar, forzosamente, por la unificación de todas las órdenes militares en una sola, lo cual supone la supresión de la del Temple (la milicia mimada sigue siendo la de los Caballeros de San Juan de Jerusalem).

Esta preocupación ya es antigua en Ramón Llull, pues en petición dirigida a Nicolás IV, en 1292, ya se apunta la unificación de las cinco Ordenes más importantes en una<sup>11</sup>. Lo repite después en otras obras, como *Desconhort, Liber de acquisitione Terrae Sanctae y Liber de fine*. Y lo confirma, por fin, en el *Liber natalis* por boca de las santas mujeres: "Uterius dixerunt praedictae dominae, quod dominus rex francorum cum affectu et desiderio dominum papam rogaret et requireret cardinales, quod de omnibus religiosis militibus fierit unus ordo, qui debellantes contra turpem populum infidelem acquirerent Terram sanctan..."<sup>12</sup>, y en la distinción 6<sup>a</sup> del *Liber de ente*, distinción que consta de las proposiciones que Llull intenta elevar al Concilio General: "De secunda ordinatione. Decens est quod dominus Papa et reverendi domini cardinales, quod omnes milites religiosi uniantur in uno ordine... Ad talem ordinationem tam bonam, tam magnam, etc. multi milites seculares et etiam pedites venirent cum expensis suis et instarent; et hoc quia desiderarent mori propter Christum"<sup>13</sup>. Mucho más explícito es en el

-11. Sobre esta petición y su circunstancia histórica, cfr. S. GRACIAS PALOU, *Ramón Llull...* pp. 123-124.

12. RAIMUNDI LULLI, *Opera Latina*, VII, ed. de H. HARADA, Turnholti 1975, Brepols, p. 70.

13. RAIMUNDI LULLI, *Opera Latina*, VIII p. 192



libro-poema *Del Concili*, en el que también se menciona directamente al Temple<sup>14</sup>.

La cuarta proposición de la ya dicha sexta distinción del *Liber de ente* es definitiva; no sólo se habla de la disolución de la Orden, sino que da por sentado de que la expoliación de los templarios es un hecho. Y esto sí que preocupa a Llull. Le preocupa ahora, que el reparto es inminente, y no antes; y quiere que las cosas queden claras: nada de acaparación de bienes por parte de los príncipes o de los clérigos - que son ricos-, sino que pasen a la Orden resultante de la unificación, ya que han de servir para la conquista de Tierra Santa: "De quarta ordinatio-ne... Et si ordo Templariorum destrueretur, quod bona illius ordinis dentur ordini religiosorum praedictorum, ut habeat maiorem potestatem cantra Saracenos; non quod bona templariorum dentur principibus, nec clericis, cum satis habeant et sint divites; etiam quod est de eleemosyna multiplicatum, ad servitium Terrae sanctae debet dari. Et si contra hoc est, in morte iram Dei et maledictionem expectat"<sup>15</sup>.

La última frase de esta proposición es reveladora: Llull ve venir una merienda de negros sobre el patrimonio templario. No por eso se arredra: muy al contrario, dirigiéndose directamente al Concilio General convocado en Vienne, advierte sobre el peligro de desviarse de los fines, porque sería causa de mofa para los cristianos e ingrato para Dios: "Et quia Concilium generale est mandatum apud Viennensem civitatem per dominum papem Clementem quintum et per reverendos cardinales. Et spero, quod ipsum concilium sit factum per Deum et propter Deum, ut sancta fides catholica sit exaltata, et errores, qui sunt contra ipsam, sint destructi; aliter Concilium esset derisione et extra finem deductum; quod esse valde magnum damnum et a Deo ingratum; et illi, qui hoc facerent, poenas infernales expectarent, quod absit"<sup>16</sup>.

Es evidente, pues, que el proceso contra la Orden del Temple era cuestión resuelta a favor del Monarca antes incluso de su comienzo; las acusaciones-pretexito que se les imputaba no contaban con un formulismo legal capaz de defenderlas. Felipe IV tenía a su favor tantas bazas, que era imposible se le escapara la presa: la ley y la Iglesia estaban con él.

También parece claro que Ramón Llull actúa aprovechándose de las circunstancias: si la disolución de la Orden de los Templarios es un hecho<sup>17</sup>, si los bienes que estos poseían iban a engrosar las arcas de los príncipes o de los eclesiásticos; nada mejor que una y otros sirvieran para el logro de sus objetivos.

En este sentido van las recomendaciones que hace a los responsables del Concilio (Papa, Cardenales y Obispos) y al Concilio mismo: el Temple se ha de unificar, con las otras órdenes religioso-militares, en una sola; y

14. RAMON LLULL, *Del Concili*, en *Obres originals*, II, trnsc. S. GALMES, Palma de Mallorca 1938, Amengual i Muntaner, p. 262.

15. RAIMUNDI LLULLI, *Opera Latina*, VIII, ed. c., pp-193-194.

16. IDEM, *ibidem*, p. 141.

17. Cfr. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull...*, p. 130

sus bienes -extrañamente sólo los de los Templarios- han de servir a la causa de la conquista de los Santos Lugares.

Pero el fantasma de la corrupción campea por los alrededores de Vienne. Y Ramón Llull se da cuenta de ello. Tanto le preocupa el asunto de las riquezas, y de que el Concilio obre con honestidad en este campo, que el valor conciliar dependerá de esto, como lo demuestra, de forma clara y concluyente, la siguiente pequeña estrofa de *Del Concili*, con la cual cierro estas líneas:

“Avaricia es camí  
per qui hom va a mala fi;  
si ella es al consili  
ell no valdrá .j. peytraví”<sup>18</sup>.

JULIAN GARCIA DE LA TORRE  
Palma de Mallorca

18. RAMON LLULL, *Del Concili*, en l.c., p. 187.



## CRONICA

### **Acte d'entrega del Premi del Certamen Internacional de Dibuix.**

Els temes lul.lians no sols han cridat l'atenció de investigadors i historiadors, sinó que també han arrelat dins l'art i la cultura catalanes. Nombroses han estat en tot temps les mostres de la presència del gran home mallorquí a les lletres de l'illa. Seguint, doncs, les petjades de l'història, l'*Escola Lul.lística Mallorquina* convocà un CERTAMEN INTERNACIONAL DE DIBUIX, amb l'alt patrocini del *Ministeri de Cultura* espanyol. El propòsit d'aquesta convocatòria era l'il.lustració del *Llibre de les bèsties*, fragment important del *Félix de les Meravelles*. Amb aquesta il.lustració el text lul.lià podria ésser divulgat més amplament, i, fins i tot, es preveu el seu ús a les escoles. En efecte, el *Llibre de les bèsties*, que recolleix una temàtica present a la literatura universal, podrà ajudar a l'ensenyança del català d'una manera pedagògicament adient.

El dia 25 d'octubre de 1979 es celebrà un acte cultural amb motiu de l'entrega del Premi del Certamen al Sr. Mateu Alzina, "Maxim". A l'acte hi intervingueren el Secretari General de l'Escola, el mestre Dr. Sebastià Trias Mercant, i el mestre Dr. Jordi Gayà. Ambdós parlaments contenen dades d'interés i creim que es mereixen ésser incloses en aquesta crònica, conservant el seu caire de parlaments dirigits a un ample auditori.

*Parlament del mestre Dr. Sebastià Trias Mercant, Secretari General de l'Escola Lul.lística Mallorquina:*

### L'ESCOLA LUL.LISTA I LA SEVA TRADICIO CULTURAL

Dues paraules per a deixar constància del sentit d'aquest acte: premiar el Certamen de Dibuix.

El 18 de novembre de 1949 s'otorgà a l'Escola Lul.lista consideració jurídica de Institut *sui juris* del "Consejo Superior de Investigaciones Científicas". L'Escola ha estat fidel a aquest camí científic. No puc resumir aquí la labor de l'Escola pel que fa a publicacions, congressos, investigació. Sencillament vull afirmar la seva innegable i continuada tradició científica.

Per a commemorar el trigèssim aniversari de la consideració jurídica i el sèptim centenari de la *Doctrina Pueril*, convocarem el Certamen de Dibuix. En motiu del qual vull deixar constància de que el Certamen i aquest acte són els fets inicials que manifesten la voluntat de l'Escola en recuperar la seva tradició cultural, un poc oblidada, contra gust, els últims anys.

La tradició cultural està present des del mateix instant de la fundació de l'Escola l'any 1935, perquè forma part de l'esperit lul·lià en el sentit de la llengua i de les diverses manifestacions culturals.

Descartes, en el segle XVII, escriu el *Discours de la méthode* en francès, perquè és la llengua, diu, del "meu país", i no en llatí, que és la llengua dels "meus preceptors". Vol entrar en contacte amb el món social que l'envolta. "Esper que així, continua, els qui es serveixen de la seva raó natural tota pura jutjaran millor de les meves opinions, que els qui no creven més que en els llibres".

Els francesos han fet bandera d'aquest text, presentant-lo com un dels més importants, per esser el primer de filosofia escrit en llengua vulgar.

Això és fals. Segles abans tenim els *Sermons* d'Eckart (mort 1327), escrits en llengua alemanya, i les obres en francès de N. d'Autrecourt (m. 1350). i N. d'Oresme (m. 1382). Però molt abans Ramon Llull a l'*Art Amativa* pren la determinació d'escriure en català, i no en llatí, per a remarcar, junt a l'universalisme medieval del llatí, el nacionalisme cultural del català.

*"La entenció perquè nos, escriu Llull, esta amància posam en vulgar, és per ço que los homes qui no saben latí pusquen aver art e doctrina... Sapien aver sciència e conèixer veritat"*.

Però Llull va més enllà que Descartes. No contraposa el "país" als "mestres", sinó que vol que aquests també formin país. Ell mateix dóna exemple:

*"Car molts homes, diu, són qui de la sciència en latí no saben trasportar en vulgar per defelliment de vocables, los quals per esta art aver poran"*.

No dubta Llull de l'aptitud del català per a formular el pensament filosòfic, com dubtava Leibniz al segle XVIII dels esforços d'Eckhart en escriure en llengua alemana una filosofia que havia estat feta per esser escrita en llatí.

L'any 1936, quan l'Escola feu pública la seva constitució jurídica, feia seu aquest caire cultural de la llengua amb les paraules del Professor D'Alos-Moner: *"Cal esperar de l'Escola Lliure de Lul·lisme fruits els més òptims. No solament... en la lluita ardida de reivindicar la figura de Ramon Llull..., sinó també (per) guanyar prou títols de glòria per a Mallorca i per totes les terres on es parla la llengua gloriosa de Mestre Ramon"*.

Els aspectes literaris, estètics, artístics són tan grans en l'obra de R. Llull que no és possible aquí resumir-los. La bibliografia és molta. El que és cert, és que l'Escola no ha deixat marginats aquells aspectes culturals. La ressenya que en donà de l'acte de constitució jurídica el diari "La nostra Terra" (nº 98, abril 1936) diu:

*"La finalitat de l'Escola Lul·lista és de recuperació de la nostra cultura genuina, del pensament que emmarca la nostra personalitat històrica"*.

I acaba la ressenya:

*"Mallorca, fidel a la seva tradició lul.liana, universalitzadora i unificadora, constituint un paradís de calma dins el mar de les cultures, terra hospitalària que reb gent de totes parts i acull artistes, escriptors i pensadors, es troba en condicions immillorables per a sostenir una institució de caràcter internacional, nacionalista i generadora, com és l'Escola Lliure de Lul.lisme".*

A la lluita ardida de recuperació de la nostra cultura i de donar-la a conèixer, l'Escola la traduï en obres populars.

Cal recordar:

1935: Primer curs de lul.lisme professat a Mallorca en el centenari de la abolició de la Universitat Lul.liana.

1936: Publicació del cartell de la Festa del gloriós St. Jordi i homenatge a les nobles Beatriu de Pinós y Agnes Pach de Quint, les dues dones que, en el segle XV, sostingueren la causa de la nostra cultura, dotant les primeres càtedres de lul.lisme.

Anys següents:

Ultra la reproducció de diversos gravats antics, miniatures, etc., ha publicat l'Escola els gravats originals de les diverses cobertes de publicació, un gravat commemoratiu del X Aniversari de la restauració de l'Escola, i un altre gravat, reproduït en gran tamany, de l'edició maguntina.

L'Escola aixecà un monument al B. Ramon Llull en la clastre de l'abadia de N<sup>a</sup> Dona de la Real, en memòria dels estudis i dels llibres que allà hi escrigué.

A Randa, col.locà una làpida recordant el fet de la restauració dels estudis lul.lians a Mallorca, després de cent anys d'absència d'estudis universitaris.

També una làpida en memòria del primer curs universitari lul.lista espanyol en Universitat no catalana, que fou el de la Facultat de Filosofia de l'Universitat de Murcia, professat l'any 1941.

A Sant Jaume de Galicia es col.locà una làpida en el mur interior de la Basílica fent memòria del pelegrinatge de R. Llull a l'Apòstol.

En el Monestir de la Real, làpida i quadre de rajoles mallorquines amb la figura de P. Antoni R. Pasqual, egregi Mestre lul.liste.

A Randa, en la Sala de gramàtica del Santuari de Cura, l'Escola hi deixà una col.lecció abundosa de antics i moderns gravats del Mestre R. Llull, iniciant un museu lul.lià.

Restaurà i retornà al culte en l'església de St. Nicolau de Ciutat la figura del Beat Ramon, que fou tretat amb motiu de la persecució en el segle XVIII.

Aquesta petita història recolza la convocatòria del Certamen Internacional de Dibuix i l'acte que celebrem. El mateix Certamen, l'exposició dels dibuixos, l'edició popular il.lustrada del *Llibre de les bèsties*, seran actes de difusió del patrimoni cultural de l'illa de Mallorca i als altres països.

L'any 1278 fou la data probable en què Llull escrigué el llibre de *Doctrina pueril*, llibre de pedagogia popular. Per a commemorar el sèptim centenari d'aquesta obra l'Escola Lul.lista convocà el Certamen de

Dibuix, amb el propòsit de il·lustrar el *Llibre de les bèsties*. Amb l'edició il·lustrada d'aquest llibre vol l'Escola afegir sa tradició cultural a la pedagogia popular de la *Doctrina pueril*.

Mentre el nostre poble sent una intensa emoció per tot el que és genuïnament seu, ha d'usar unes narracions externes i d'importació. L'edició del *Llibre de les bèsties* pot ésser un llibre de lectura per a molts d'infants i per a moltes persones que desitgen conèixer la literatura popular mallorquina.

Solament em resta donar les gràcies i felicitar a tots els participants al Certamen i, sobretot, al guanyador. I esperem amb il·lusió que el *Llibre de les bèsties*, il·lustrat amb els dibuixos que avui festejam, estigui prest en les mans de tots els mallorquins.

*Parlament del mestre Dr. Jordi Gayà:*

#### ELS EXEMPLES LUL·LIANS: NOVES REFERENCIAS A LA INFLUENCIA ARAB

Sens dubte estam celebrant un acte del tot lul·lià. No és sols que els organitzadors o els temes dels treballs presentats a Certamen tenguin que veure amb Ramon Llull. Hem de anomenar lul·lià aquest acte d'una manera encara més pròpia. El fet és que retornant a Ramon Llull, reprenem el seu discurs, com a deixebles, cercant que el seu missatge es repetesqui en llenguatge entenedor per a molts. Com no recordar una vegada més les seves recomanacions! Diu a algun indret de la seva obra que emprin mestre i alumne diagrames a modo de fitxes a fi de apuntar-hi el més important de la lliçó, i així ho tenguin abreuadament davant els ulls. A altres bandes posarà en estreta relació les imatges dels pintors i l'exercici de la memòria. Això pot significar, ni més ni manco, que el pintor pot ser mestre de la prudència. La prudència, en efecte, es va formant segons la memòria li fa presents les bones accions i les dolentes. No podria ser d'altra manera. Llull és el constructor de la Gran Art. D'una Art que li ha valgut moltes qualificacions, sovint acusacions. Hom creu —i és ver en gran part— que l'art lul·lià és un sistema per a l'enteniment, per al raonament. Amb ella es cerca la veritat i la raó de les coses; amb ella es cerca mostrar i convèncer de la veritat i de la raó de les coses. No és manco ver, però, que Llull comenta i empra la seva art per a estimar i per a mostrar a estimar: Llull és un místic. Retornant a les planes del *Llibre de Contemplació* ens ho ha recordat darrerament el Pare Platzeck.

Llull és un contemplatiu. Llull és l'autor de *l'Amic i l'Amat*, i la seva art és ben expressament art d'amor, "Filosofia d'amor".

Tot això cal recordar-ho també en llegir el relat novel·lesc del *Félix o Llibre de les Meravelles*, fins i tot llegint el *Llibre de les Bèsties*. Es tracta d'una obra lul·liana; vol dir, que a ella hi ha present tota la força de l'art. Llull no feu distinció de grau entre les seves obres, a no ser en lo planer de l'estil, com quan es dirigeix a son fill. Pel que fa al contingut,

en canvi, cada obra intenta reprendre l'art integralment. Xifrada, també és ver, amb la referència als cercles artístics.

Si això és així, la pregunta que se'ns ocorre davant el *Félix*, i que ja ha estat feta altres vegades, seria: quina relació guarden amb l'art lul·liana aquestes sèries d'exemples, sovint sense comentari explícit que els unesqui a una comuna referència? En una altra ocasió vaig exposar inicialment alguns punts referents a l'estructura mateixa que fonamentaria la semiòtica de l'exemple lul·lià. Som de l'opinió que a la seva vegada aquesta estructura s'ha de considerar a partir de un aspecte concret de l'epistemologia lul·liana. Hem referenciat, per abreviar, a una espècie del coneixement que podríem anomenar "coneixement d'amor".

Aquest "coneixement d'amor" resumiria integralment tot l'esforç de l'art lul·liana. No cal oblidar —com ja sovint ha succeït— que Ramon Llull proposa un estat en què creència i "amància" —com diu ell— es mesclin i s'ajudin mútuament. Per això, junt a la *Art inventiva* escriu Llull la *Art amativa*, "car —diu— enxí com sciència és intitulada sots enteniment, enxí amància és intitulada sots volentat, e amància és deffectiva sens sciència, e sciència sens amància". Totes dues potències, enteniment i volentat, es troben d'aquesta manera dirigides cap a son comú objecte, es troben en condicions de complir el manament de conèixer i estimar Déu. El que, però, és destacable dins l'art lul·liana és que aquest procés a realitzar per les dues potències en cap punt introdueix tensions dicotomitzants. Enteniment i volentat es serveixen dels mateixos principis per a dur a terme el seu propòsit, com és ara, els principis generals i les regles de l'art. S'insisteix, a més, en aquesta unió que, cercant el mode proverbial de Llull, podríem anomenar "coneixement amador o amor coneixedor". O, llegint a *Art Amativa*: "naix bondat de bondat e ix en vexell d amor en lo qual beu veritat l amar del amic per ço que sia equal a son bon amat".

No és la meua intenció analitzar amb amplària tots els pressuposts que aquesta sentència lul·liana conté. Es mesclen en aquest punt temes de procedència ben diversa que a son torn haurien mester d'estudis més específics. Em permetré la llibertat de quedar a deure avui una observança més estricta de les normes que hauria de seguir per a fer de les meves paraules un discurs científic. Propòs, idò, una colla d'observacions, algunes molt elementals, que en el meu entendre poden ajudar a comprendre el *Llibre de les Meravelles*, incluit, és clar, el *Llibre de les Bèsties*.

1. *Primera observació*: El *Félix* és una consideració contemplativa de tot l'univers. Dins l'opus lul·lià tenim un cas molt més clar, el *Llibre de contemplació*. Al *Llibre de contemplació* Llull entretén el seu col·loqui observant tot l'univers, cercant-ne una explicació i motivant la seva alabança a Déu. El protagonista de la novel·la, Félix, surt de casa seva, també, per veure, per observar, contemplar i promoure l'alabança del Creador. L'estructura del *Llibre*, pel que fa a la divisió de les diferents parts de l'univers, obeeix a una idea cosmològica ben clara, tot ella centrada en el paper que l'home hi té. Es a través seu que totes les coses aconsegueixen el seu fi, la finalitat per mor de la que foren fetes. Això



suposa en estricta lògica que la clau de volta de la perfecció del món es dóna en aquest acte pel que l'home contempla. Es essencial, per tant, saber què vol dir contemplar en el sentit que proposa Llull. Per aixó una

2. *Segona observació*: la contemplació lul.liana és un acte de coneixement i amor. L'observació del món, començant fins i tot pel contacte sensitiu pel que l'home primerament el percep, és tasca de l'enteniment. Es mitjançant una lògica, una recerca a través de preguntes i de regles a seguir, que l'home va coneixent el món. Un coneixement que, partint del més immediat, va pujant fins als primers principis i coses més generals. Res d'estrany, idè, en un procés com aquest, res que el diferenciï dels trets fonamentals d'una epistemologia aristotèlica.

Ben altrament succeeix, però, quan aquest coneixement se proposa el coneixement del Ser Suprem. Aleshores és forçat que empri un altre mitjà per arribar a son terme. Es més, s'haurà de deixar guanyar pel que fins a aquell moment l'havia acompanyat i servit, la voluntat. En efecte, el desig havia servit d'estímul a l'enteniment per avançar en el coneixement. Una vegada arribat, però, als objectes teològics, aquesta ajuda de part de la voluntat haurà de arribar fins i tot a forçar l'enteniment, a fi de que aquest sia capaç de anar més enllà de si mateix.

Aquesta violència que la voluntat —tal volta hauriem de precisar que es tracta de la voluntat creent—, aquesta violència, idè, que la voluntat exerceix sobre l'enteniment, no s'ha d'entendre com una interrupció del procés normal del coneixement. Es tracta més bé d'un desenvolupament d'aquell mateix procés. Les rels d'aquest desenvolupament s'han de cercar en el mateix mode de procedir de l'enteniment. Encara més, per a una mentalitat exemplarista, com era la de Llull, aquest és l'aspecte més important de tot el procés. Per aixó una

3. *Tercera observació*: l'exemple lul.lià s'ha d'entendre com a mitjà de coneixement en un sentit estrictament artístic. Amb aixó vull dir que quan Llull escriu els seus exemples no ho fa per esplanar-se i reposar de l'esforç tècnic de la seva art. Fins i tot gosaria dir que és llavors quan arriba a l'estadi més genuïnament artístic del seu sistema. Per a tot aixó hi ha raons suficients, com són:

—una consideració exemplarista de l'univers, gràcies a la qual es postula la coincidència estructural del conjunt i la correspondència estructural, i en totes direccions, de les seves parts.

—una afirmació d'una lògica argumentativa que, junt a les demostracions clàssiques de *quia* i *propter quid*, hi ajunta la demostració *per aequiparantiam*.

—una pràctica literària que construeix els seus exemples mitjançant una estructura especular de correspondències discursives, que institueixen una semiòtica de l'univers tant lingüístic com cosmològic.

—un interès estratègic que l'obri a influències procedents d'altres medis culturals. El passatge del Blanquerna que introdueix el *Llibre de Amic i Amat*, amb la referència a "paraules d'amor i exemples abreujats" dels sufis, és el més clar i el més conegut. Per aixó una

4. *Quarta observació*: sobre la literatura sufí dels exemples.

Les tradicions literàries del *Llibre de les bèsties* han estat ja

estudiades. Són evidents les referències, ja sien directes o indirectes, al *Calila va Dimma* i als contes de les *Mil i una nits*. És evident, per tant, que no ens referim a aquesta literatura en aquests moments. Concretament aquesta observació amb un exemple molt significatiu:

Mort entre 1220 i 1230, Farid ad-Din Attar fou un dels més celebrats mestres sufis de l'escola persa. Seua és l'obra que ara voldríem recordar. Es tracta del *Mantic uttair*, es a dir "*Llenguatge (o parlament) dels ocells*". Es tracta d'un llibre de iniciació a la vida mística, considerant les seves diferents etapes seguint la història del viatge que els ocells emprenen a la recerca del seu rei, del Simorg. Primerament ens interessa la seua estructura literària. El *Mantic uttair* està format per diferents capítols. Cada capítol compren dos apartats diferenciats. En el primer s'exposa un fet, o una dificultat, o una proposta, de l'història del viatge dels ocells. Després s'hi afegeix un o més exemples que, sense cap referència explícita, venen a comentar o raonar el que s'havia dit a la primera part.

Permeteu-me que en citi un fragment d'un d'aquests exemples. Diu: Un foll d'amor per Déu, amb l'ànima elevada cap a les coses espirituals, anava completament nu, mentre el rest dels homes anaven coberts amb els seus vestits. Deia "Déu meu! donau-me un bell vestit i feis-me feliç com els demés homes". Es feu sentir una veu del món invisible que digué: "Foll, per aixó t'ha estat donat un sol ben calent; asseu-te i frueix d'ell". El foll respongué: "Oh Déu meu! per què hem castigau? No tendríeu per donar-me un vestit millor que el sol?". La veu li digué "ve-t-en, tenguis paciència encara deu dies més i jo et donaré sense més emperons un altre vestit".

El capítol en què es conté aquest exemple, a la seua part de referència al viatge dels ocells, tracta de la necessitat de desfer-se de les coses pròpies, encara que sia del desig de les coses espirituals. Basti aquesta menció per a recalcar la poca connexió que se manifesta a primera vista entre la part que podriem anomenar expositiva, i la dels exemples.

Junt amb aixó afegim una

5. *Quinta Observació*: aquest recurs a l'exemple és un dels trets de la literatura suffi. Es podrien precisar més les característiques d'aquest recurs diguent que la relació que s'estableix entre l'exemple i el tema a il·lustrar té lloc més enllà del raonament per analogia. No insistiré en un tema tan important en el pensament islàmic com és ara el del raonament per analogia. Un raonament que tant serveix per a l'exposició del *kalâm* com per a la del *fiqh*. Un raonament, encara, que en fonamentar-se en l'afirmació de l'univers com a realitat plena dels signes de Déu, ens menaria ben aviat al text lul·lià mateix. Ho recordavem ja abans.

Es podria pensar que històricament aquest recurs a l'exemple té orígens diversos. Es podria pensar en el mites platònics. També es podria imaginar que fou conseqüència del recurs a la metàfora que introduïren ja els autors pre-islàmics. També s'ha de creure que l'ús ample que es feia de les tradicions hagiogràfiques afavorí aquest recurs a l'exemple. Sia com sia de la qüestió de l'origen, el fet és que en el segle XII el persa Sohrawardi Maqtul, mestre suffi mort a Alepo, usa en els seus escrits el

recurs a l'exemple, i més concretament als exemples animals, molts d'ells presos de la "Faulas de Bidpai" i el "Calila wa Dimna".

Ara bé, aquestes simples referències històriques de poc ens serveixen, si no param esment a uns elements que ens tornin acostar al text de Ramon Llull del que ha partit la nostra reflexió.

Per això feim una

6. *Sisena observació*: El recurs a l'exemple es fa per tal de fer possible un coneixement místic determinat. D'entrada hem de repetir que el que fa possible també aquest coneixement és l'estructuració exemplar o significativa de l'univers. Ara bé, arriba un punt, a l'escala dels objectes del coneixement, on l'enteniment ja no pot procedir més per via d'analogia, sinó que ha d'esperar un moment de intuïció en el que se li reveli una realitat més superior. Sohrawardi, que hem citat, ho explica mitjançant la teoria iluminista, represa de Ibn Sinâ, i, encara, de les tradicions iranís de les teories de la Llum. Ibn 'Arabi, el murcià emigrat a l'Orient, mort a Damasc el 16 de novembre de 1240, també formularà la seva teoria del coneixement místic en un sentit molt semblant. Henry Corbin ho resumí en el títol d'un treball que dedicà a Ibn 'Arabi quan parlava de "la imaginació creativa dins el sufisme de Ibn 'Arabi".

Encara cal citar un tercer personatge gens allunyat del món lul·lià. Es tracta de al-Gazzali. També per a ell el *qiyâs*, el silogisme, ens porta a la certesa en el camp de l'apologètica i del dret, però no és suficient per aconseguir el *yaquîn*, aquell estat de repòs de l'ànima quan és en presència de l'objecte del seu desig.

D'aquesta manera, al final de la sisena observació, arribam a la constatació d'un estat místic, aconseguit principalment per via del coneixement, que no exclueix la via de la voluntat. Es més, la suposa i l'exigeix paral·lela. Sols que aquí ens trobam amb unes constel·lacions conceptuals diferents de quan a l'Occident pensam la mística. Dins el sufisme, per exemple, no hi ha, en sentit estricte, la unió mística, sinó que manté sempre una distinció, subratllada a tota la literatura quan parla de la "mirada". Es per això que el gran especialista en mística islàmica, el professor Nwya, ha parlat de l'*amor-nazar*. *Nazar*, en efecte, té com a primer significat mirar. *Nazar* és també l'especulació, concretament l'especulació tal com es cultiva en el *kalâm*. Però *nazar* és també el que s'aconsegueix per la dialèctica de les mirades que es dirigeixen mútuament Amic i Amat. Hereu de la "*Theoria*" grega, de reminiscències gnòstiques, el terme *nazar* el trobam a l'expressió *nazar al-qalb* (mirar amb el cor o mirada cordial) de Baquillâni, que, a son torn, guarda relació amb el *habit an-nafs* (paraula de l'ànima). Amb aquest terme Ibn Hazm de Còrdova recalca com el començament del pensar místic parteix d'una certa intuïció, d'una certa remor que serà després articulada pel *nazar*.

Per tot això, la mitja dotzena d'observacions que tot just hem insinuat, ens permeten proposar una explicació del sentit de l'ús que Llull fa dels exemples. Segons el que hem dit, l'exemple seria:

—primer: in instrument de coneixement artístic tal com ho és també el silogisme.

- segon: el recurs per a pujar més enllà d'un coneixement demostratiu al coneixement intuïtiu de les coses espirituals.
- tercer: l'exemple és el vehicle d'expressió més apropiat per al llenguatge místic.

Amb major o menor grau aquests tres sentits es troben dins els exemples del *Llibre de Meravelles*. Un llibre que cerca multiplicar el coneixement creent i introduir al lector a l'alabança divina. Per això trobam repetit dins el *Llibre de meravelles* aquell triple moviment de tota la reflexió lul.liana: del sensible al sensible, del sensible a l'intel·ligible, de l'intel·ligible a l'intel·ligible. Aquest és el veritable sentit de l'anomenat enciclopedisme lul.lià. Enciclopèdic, perquè tot és conduït a un principi que dóna consistència. Per això ens equivocariem, crec, si volguéssim interpretar els exemples lul.lians en un sentit moralitzant, o si, despistats per la manca de referències explícites, pensàssim que són simples exercicis literaris.

### Manifestacions científiques d'interés lul.lià.

\* A la ciutat francesa de Noyon, durant els dies 14-16 de novembre de 1979, es celebrà el *Ve. Centenaire de la naissance de Charles de Bovelles* amb un important COLLOQUE INTERNATIONAL. No se tractava de cap reivindicació apologètica, ni exaltació patriòtica. Simplement es volia retre homenatge a un pensador que amb el seu enginy i el seu afany contribuï al desenvolupament intel·lectual del segle XVI. Fou una referència que es repetí a les diferents intervencions aquesta de la quasi manca d'originalitat de Bovelles. La seva modernitat i l'interés que pot despertar no li ve de les seves innovacions. I amb tot, Bovelles interessa i crida l'atenció.

Crida l'atenció, per endavant, la seva biografia mateixa. Una biografia que ha estat estudiada per Joseph Victor i que el P. Stanislas Musial, de Cracòvia, repassà acurosament en la seva intervenció al col·loqui (*Les trois zones d'ombre dans la vie de Bovelles*). La vida de Bovelles no és sempre rectilínea. La seva participació en els medis intel·lectuals que l'envoltaven és fins i tot problemàtica. Hi ha la "ruptura" amb el seu mestre i amic Lefèvre d'Étaples, i hi ha també els anys en què sofrí una certa campanya de descrèdit que arribà fins a dar-lo per mort.

Per a disipar aquestes ombres que envolten Bovelles res millor que estudiar els testimonis més directes de la seva activitat, la seva correspondència. Ell mateix, com era costum dels homes del Renaixement, procurà l'edició d'una part considerable d'aquesta correspondència. Molta d'altra és encara inèdita. Tant la publicada, com la que és recollida en el ms. 1134 de la Bibliothèque de la Sorbonne foren objecte d'anàlisi pel professor J. Cl. Margolin, del "Centre d'études supérieures de la Renaissance" de Tours.

Les aportacions historiogràfiques es completaren amb l'intervenció del prof. A. Landi, de l'universitat de Florència, que parlà dels coneixements que l'italià Antonio Brucioli tenia de l'obra de Bovelles.

La resta d'aportacions tractaren d'il·luminar els plurals interessos de l'obra de Bovelles. Inquiet, afamat per a aconseguir un coneixement ampli, tractà en les seves obres de temes prou diversos. Així hi trobam un vessant prou original en l'aspecte lingüístic. El tema, és cert, no li és exclusiu. Com ell d'altres estudiosos s'interessaren en el segle XVI per la llengua, fins a l'arrancada del tractament especulatiu que el tema coneix en el segle XVII. Bovelles, en escriure el *Liber de differentia vulgarium linguarum*, ens fa conèixer els dos trets principals del tractament del dit tema. D'una part hi exposa la tesi teològica de la monogènesi del llenguatge, mentre que d'altra part estudia la llengua vulgar, intentant-ne retrobar els orígens etimològics i els comportaments gramaticals. Feu l'anàlisi de l'obra de Bovelles la professora Colette Demaiziere, d'Avignon. A son torn el professor Christian Schmitt, de l'universitat de Hamburg, analitzà les aportacions lingüístiques de Bovelles respecte dels orígens de la llengua francesa, amb tota la càrrega d'actualitat que això suposa en vistes de l'estudi i reivindicació de la llengua originària de la Picardia.

De l'interès de Bovelles envers de la llengua del poble i de la seva preocupació especulativa, neix la seva dedicació al proverbi. D'aquesta manera dins dos reculls de proverbis que publicà, hi arreplega dits populars, amb sos corresponents comentaris, com també construccions de pròpia invenció. El professor Michel Reulos accentuà en la seva exposició la importància que Bovelles dona al text francès dels proverbis que editava.

Una altra preocupació de Bovelles foren les matemàtiques. La seva teologia i la seva filosofia usen profusament els esquemes i els exemples presos de la matemàtica i de la geometria. Com és freqüent en el segle de Bovelles aquest comportament es troba motivat per l'entrecruament de dues maneres de pensar, i, en definitiva, de dues èpoques, l'una sense rompre amb l'altra. Dues comunicacions, una de René Taton presentant a Bovelles en relació amb els primers tractats de geometria en francès, i l'altra de Jean Ceard estudiant-lo en relació amb les tradicions numèriques, ho recalcaran explícitament.

Un altre grup d'intervencions dedicà la seva atenció a la doctrina de Bovelles, analitzant algunes de les seves obres. Així el professor P. Sharrat, de l'universitat d'Edimburg, comentà el *De Immortalitate*, mentre Pierre Magnard, de Poitiers, estudià el *De Sapiente*. D'altres, com Pierre Quillet, que tractà de l'ontologia "scalaire" de Bovelles, i Maurice de Gandillac, que estudià l'*ars oppositorum*, comentaren temes ben característics del pensament de Bovelles. L'autor d'aquesta ressenya, Jordi Gayà, tractà el tema "*Réminiscences lullistes et l'anthropologie de Bovelles*". Tema aquests, el del lul·lisme, que, de rebot, sorgí en altres contextes i en algunes de les intervencions durant els col·loquis.

\* Del 30 d'octubre al 6 de novembre de 1979 es reuní a Palma de Mallorca el IV COLOQUIO HISPANO-TUNECINO. L'organització d'aquest col·loqui estava a càrreg del *Instituto Hispano-Arabe de Cultura*, per part espanyola, i de la *Facultat de Lletres i Ciències humanes de*

Túnis. Escollint com a seu dels seus actes la Ciutat de Mallorca, la trobada recordà els anys de civilització musulmana que visqué l'illa en la primera mitat de l'Edat Mitja. Les intervencions, una trentena en conjunt, tractaren diferents temes de les ciències i les lletres. Pel seu interès en el camp de la filosofia voldriem destacar les següents intervencions: 'Abd al-Wahhâb Buhdîba, *Amour sacré et amour profane chez Muhiddine Ibn 'Arabî*; S. Gómez Nogales, *La corte de los Aftasies de Badajoz, principalmente en el campo de la filosofía*; Sa'd Gurab, *Sobre la quema del Ihyâ de al-Gazâlî por los almorávides*; 'Abd al-Mayîd al-Gannûšî, *L'insularité philosophique en Espagne musulmane, d'après le récit d'Ibn Tufayl "Hay Ibn Haqzân"*; Yum'a Şayja, *El movimiento literario e intelectual en Baleares, en los siglos V-VI|XI-XII*.

Segons informa *Arabismo*, n. 26, l'Institut Hispano-Arabe de Cultura editarà les Actes d'aquest IV Col.loqui.

\* De *Collectanea Franciscana*, 49 (1979) p. 179, recollim la notícia de que el P. Miquel BATLLORI intervingué en el VI Congrés de la Societat Internacional d'Estudis Franciscans (Assisi, 12-14 octubre 1978) presentant una comunicació sobre el tema *Teorie ed azione missionaria in Raimondo Lullo*.

### Publicacions d'interés lul.lià.

\* L'eminent historiador i mestre de l'Escola Lul.lística Mallorquina, Pare Miquel BATLLORI, ha publicat a les "Publicacions de l'Abadia de Montserrat" un recull d'estudis referents a l'història dels Països Catalans, baix del títol *A través de la historia i la cultura*. Entre aquests estudis hi figuren treballs editats amb diferents ocasions, alguns d'ells traduïts ara al català. En donam les referències, indicant el número que a la *Bibliographia Lulliana* de R. Brummer es dóna a la seva primera publicació:

*Ramon Llull i Arnau de Vilanova en relació amb la filosofia i amb les ciències orientals del segle XIII*, pp. 15-35 (Br. 679).

*Ramon de Penyafort i Ramon Llull*, pp. 55-60 (Comunicació presentada al II Congrés Internacional de Lul.lisme).

*El lul.lisme del primer Renaixement*, pp. 61-75 (Br. 1161).

*Entorn del lul.lisme a França*, pp. 243-267 (Recolleix dos textos no inclosos a Br.; són: *Sur le lullisme en France au XVe. siècle*, in: *Colloque International de Tours: L'humanisme français au début de la Renaissance*, Paris 1973, 117-126; i la recensió a HILLGARTH, *Ramon Llull and Lullism*, in: *Bulletin of Hispanic Studies*, 51 (1974) 311-318).

*Giovanni Pico della Mirandola i el lul.lisme italia del segle* (Br. 1163).

\* El P. Eusebi COLOMER ha publicat recentment dos estudis importants. En el primer es refereix a Ramon Llull en el marc més ample de la cultura catalana: *El pensament català de l'Edat Mitjana i el*

*Renaixement, i el llegat filosòfic grec*. Espíritu, 27 (1978) 105-127. De Llull en parla específicament a les pp. 106-109.

A *Ramon Llull, ¿precursor de la informàtica?*. Citema (Madrid), n. 81 (1979) 7-44, l'autor ens ofereix el text de una conferència llegida el 14 de novembre de 1978 a Madrid. El tema es centra fonamentalment en la mecànica de l'art lul·liana, les combinacions que es consegueixen segons els seus procediments i les repercussions que assolí en l'història de la Lògica.

\* A "Publicacions de l'Abadia de Montserrat", i amb el títol de *Estudis de llengua, literatura i cultura catalanes* s'han publicat les Actes del Primer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica, celebrat a Urbana, els dies 30 de març - 1 d'abril de 1978. Entre els estudis publicats alguns d'ells són de tema lul·lià:

A. PORQUERAS MAYO - J.L. LAURENTI, *La col·lecció lul·liana a la Universitat d'Illinois (segles XV-XVII)*, pp. 59-92.

M. DURAN, *Notes on Ramon Llull, St. Bonaventure and a Nigthingale*, pp. 149-155.

J. DAGENAIS, *Speech as the sixth Sense - Ramon Llull's "Affatus"*, pp. 157-169.

CE. POLIT, *Analogías entre el "Libre d'Amic e Amat" y algunos textos sufíes medievales*, pp. 171-180.

\* El *Departament de Filologia classica* de la Universitat Autònoma de Barcelona ha iniciat la publicació de la revista FAVENTIA. Es publiquen estudis sobre la literatura clàssica en els seus diferents aspectes, si bé la limitació cronològica es prou ampla com per incloure estudis que poden interessar a un extens cercle de lectors. Es el cas del treball de J. SAMSO, *Astronomica Isidoriana*, o el de M. BARCELO, *La primerenca organització fiscal d'Al-Andalus segons la "Crònica del 754"*.

La revista, que comprendrà un volum anual en un o dos fascicles, és dirigida per M. Mayer, i hi col·labora el Departament de Paleografia i Diplomàtica de la dita Universitat.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Publicaciones lulianas

JORDI GAYÀ, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*. Palma de Mallorca, 1979, xx y 241 pp.

Cualquier investigación del Arte de Ramon Llull tendría que arrancar de dos presupuestos fundamentales: su constante evolución y modificación, y su esencia estructural. O, para decirlo en términos quizá demasiado a la moda estos días, sus lados diacrónico y sincrónico. El primero ha sido abordado por investigadores como Carreras y Artau y Pring-Mill, pero es un aspecto que hay que tener siempre en cuenta; casi no hay pensamiento luliano que no tenga su historia anterior y posterior dentro de su obra misma. El segundo, la gran tierra vírgen de la investigación luliana, es para mí el lado más fundamental y característico del Arte en todas sus épocas. Un concepto luliano no tiene tanta importancia en sí que como parte integrante de su sistema. A diferencia de sus contemporáneos, Llull nunca analiza ni pormenoriza; sólo busca donde se sitúa (o si no, como se le puede integrar) dentro de sus sistema cada problema o cuestión posible, y esto hasta querer integrar dentro de ese sistema toda su lucha dialéctica de misionero.

Ahora bien, el primer libro que he visto que afronta directamente estos dos problemas, y que los afronta como tales, es este de Jordi Gayà. Toma un aspecto, pero un aspecto de importancia primordial dentro del sistema luliano, los correlativos, y nos da su historia, e incluso lo que podríamos llamar su prehistoria. Nos muestra como Llull, partiendo de la base de la actividad o *operatio* de las Dignidades, busca para ella una conceptualización paradigmática, una adecuada expresión lingüística, y, mismo tiempo, relaciones ejemplaristas o funcionales con la doctrina de la Trinidad y con la teoría de los elementos. Con referencia a la conceptualización paradigmática, nos da una historia del ternario *forma-materia-conjunctio* (con su prehistoria de *forma-materia-privatio*, pp. 18-19, en el LIBRE DE COMTEMPLACIO) que aparece en el LIBRE DE DEMOSTRACIONES (40-44), y que sigue hasta el final (es la base del LIBER CORRELATIVORUM INNATORUM; 194-9). En cuanto al segundo aspecto, es en el LIBER CHAOS donde aparece por primera vez la famosa terminología correlativa, en la forma de *ignificativum*, *ignificabile* y *ignificare*, equiparados respectivamente a *forma*, *materia* y *actus* (este último sustituto de *conjunctio*; 61 ss); y es en el DISPUTATIO FIDELIS ET INFIDELIS donde encontramos al fin toda la gama de sufijos de *-ans* (*-tivus*), *-atus* (*-bilis*) y *-are* (75). Esto podría sugerir una división del ciclo de la ART DEMOSTRATIVA (ver mi artículo en EL XXI, 45) en dos fases: una de obras anteriores al descubrimiento de ese *modum loquendi arabicum* (68), con la misma ART DEMOSTRATIVA



(57) y el LIBER DE QUATUORDECIM ARTICULIS FIDEI (70) que no pasan del uso del *-are*; y otra de obras posteriores, con el LIBER CHAOS (60), la LECTURA SUPER FIGURAS ARTIS DEMONSTRATIONIS (66), el LIBER DE QUAESTIONIBUS PER QUEM MODUS ARS DEMONSTRATIVA PATEFACIT (71), el LIBER SUPER PSALMUN QUICUMQUE VULT (71) y la DISPUTATIO FIDELIS ET INFIDELIS (74).

Gayà también nos presenta otro ternario fundamental como paradigma para los correlativos: el de *potentia-objectum-actus* que es a la base de esa "obra formada en una conciencia decididamente correlativa" (105), el ARBRE DE SCIENCIA (109), y que será tema central del todavía inédito LIBER DE POTENTIA, OBJECTO ET ACTU (121). Sería interesante estudiar la prehistoria de este ternario, que aparece ya en la ART DEMONSTRATIVA en conexión con la "cambra" de *potència-objet* de la Figura X (ver ORL XVI, pp. 92, 140-Cuestión 20, y 142-Cuestión 24).

Con respecto a las relaciones de los correlativos con la Trinidad, hay páginas muy sugestivas en este libro (67, 102-3 y 197). El énfasis que el autor pone en la teoría elemental es bien justificado en vista de que la primera plasmación de los correlativos se encuentra precisamente en el LIBER CHAOS (60-66). La prehistoria de esa teoría elemental nos la ofrece en un estudio detenido (49-53) del LIBER PRINCIPIORUM MEDICINAE. (Aquí quizá cabría dos puntualizaciones: el cuadrángulo *esse-privatio-perfectio-defectus* no es "nueva en la técnica luliana" (p. 49) ni de origen tan remoto (n. 188) — es simplemente una porción de la Figura X; y las tres interesantes esquemas de la p. 51 hubieran ganado claridad con una explicación algo más detenida.) Otros aspectos importantes de la relación elementos-correlativos que el Dr. Gayà estudia son la *mixtio* (93-5) y la *devictio* (113, 126).

Facetas del pensamiento luliano que a primera vista parecen tener menos relación con los correlativos son las doctrinas de la *significatio* (21-3, 154) y de la definición (154, 183, 191, 218), pero dice el autor muy acertadamente: "Frente a una operación tecnicista que agota la definición en una referencia por género y especie, Llull postula una elección estructural" (218) y "la estructura correlativa es un postulado necesario de las definiciones de los principios generales" (191).

Otras facetas más vinculadas con la teoría de los correlativos de lo que pudieran parecer, son las del silogismo (176, 180, 184), la prueba por grado superlativo (179, 180, 185) y la *fallacia nova* (181-4). Son facetas que para mí tienen gran importancia cronológica: las tres surgen en 1308, justo antes de la última estancia de Llull en París (1309-11) y su gran campaña antiaverroísta, como si se estuviera preparando para combatir las escuelas parisienses con sus propias armas o al menos con armas que no les pareciesen tan extrañas como las de su Arte.

La visión general que todo esto nos ofrece quizá quedó algo mejor plasmada en el título primitivo del libro, ESTRUCTURAS DEL PENSAR LULIANO, con el cual fué presentado como tesis doctoral para la Facultad de Teología de la Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg en

1974. En otro orden de cosas, hay que resaltar que en el curso del libro repasamos por orden cronológico la mayoría de las obras lulianas (193 en total, 33 de las cuales son inéditas); no, claro está, con un análisis *in extenso* de cada una de estas obras, pero sí con un análisis de todo lo referente al tema del libro, un análisis inteligente, relevante y revelador. Quiero insistir en este aspecto del libro, no solamente por la inmensa labor que ha representado (no sé si hay o ha habido otro investigador que haya leído tan gran parte del vasto *opus* luliano), ni por su gran utilidad para futuros investigadores, sino principalmente porque dentro de la enorme bibliografía lulística hay tan pocas obras como esta que se ciñan a una hermenéutica estricta, cosa tan necesaria para profundizar nuestros conocimientos del pensamiento de Ramon Llull.

El libro va precedido de una bibliografía interesante (y novedosa sobretodo en temas islámicos relacionados con Ramon Llull), y una introducción con una breve historia de investigaciones anteriores sobre los correlativos; concluye con índices de las obras de Ramon Llull, los manuscritos y los autores citados (un cuarto índice de temas y conceptos, hubiera sido muy útil).

La única crítica que se podría hacer de este libro surge de la constatación de errores triviales de imprenta, de omisión, o de citas y referencias incorrectas. Errores de omisión, como citas (pp. 53, 57, 109) sin identificar explícitamente, y ediciones no mencionadas (tres del DE MODO CONVERTENDI INFIDELES a la p. 103, y ROL VII a las pp. 201-3). De citas incorrectas, las más relevantes se encuentran en el último párrafo de la cita de la p. 67, con algunos errores, como se verá comparándolo con el original de MOG III; al final del segundo párrafo de la p. 113, donde entre "la sua intellectivitat" y "e l'entendre" falta la frase importante, "la qual és apel·lada enteniment agent"; y en la línea 7 de la cita de la p. 119, "object" debería ser "subject". De referencias, las que podrían inducir a confusión son las siguientes: p. 53, n. 195 debería decir "Ibid. X, 30"; p. 93, el Ms. parisiense citado tiene el número 15450; p. 112, n. 352 debería decir "Ibid. VIII, 4 (e.c. 694)"; y p. 115, n. 363 debería decir "e.c. 787".

Pero estos son detalles que nada quitan de la importancia del libro. Porque en mi opinión es un libro muy importante, uno que me atrevería a decir constituirá un hito en la investigación lulística, tanto por su metodología de seguir un hilo cronológicamente a través de toda la obra del pensador mallorquín, como por abrirnos las puertas de su esencia estructuralista.

ANTHONY BONNER  
Puigpunyent

## 2. Obras medievalísticas

ALOMAR ESTEVE, Gabriel. *Cátaros y occitanos en el Reino de Mallorca*. L. Ripoll ed., Palma de Mallorca 1978, 155 pp.

La historiografía medieval, particularmente la que se escribe en Francia, nos ha proporcionado estudios apasionantes sobre los siglos XII y XIII en sus aspectos sociales, ideológicos y políticos. El Sur de Francia, las regiones limítrofes con el reino de Aragón, regiones que en un tiempo integraron incluso el Reino de Mallorca, representan un área geográfica rica en episodios históricos y de cultura. El libro de Alomar no está escrito en el alto nivel científico de estas obras que recordamos. Se trata, más bien, de una exposición de unas tesis que intentan presentarse como algo más que un presentimiento de historiador. A través de la onomástica, de los hechos históricos en torno a la reconquista de Mallorca, a costumbres e ideas plasmadas muchas veces en urbanismo y arquitectura, repasa el autor los evidentes lazos de parentesco, en la población y en la mentalidad, que unieron las orillas del Mediterráneo occidental. Para su cometido se refiere al autor a los episodios y a las motivaciones de la querrela albigense y sus derivaciones cátaras. Se concede amplia extensión a un *apellidario* de occitanos que participaron en la conquista de Mallorca. Las fuentes usadas por el autor son únicamente las que se hallan ya editadas, pues reconoce su "intención de no traspasar los límites de lo que es un ensayo histórico o una introducción".- S. Jiménez.

BERNATH, Klaus (Hrg.). *Thomas von Aquin. I: Chronologie und Werkanalyse*. Wege der Forschung 188, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, XII-491 pp.

Siguiendo la metodología propia de esta excelente colección, en el presente volumen 188 se ofrecen 24 estudios fundamentales en la historiografía sobre Tomás de Aquino. Ciertamente no habrá sido la escasez bibliográfica el problema principal a la hora de planear este volumen. Muy al contrario, es tan ingente la bibliografía tomasiana que si para el editor representó ardua tarea la selección, para el lector se convierte el libro en ayuda imprescindible. Porque además de representar un resumen histórico de los estudios sobre el Aquinate, es a la vez una óptima introducción para quien quiera conocer la vida, la obra, y aun la doctrina del Angélico. Según estos tres temas pueden, pues, ser reagrupados los diferentes artículos que se editan según sucesión cronológica.

Sobre el primer tema, la vida de Tomás de Aquino, sus estudios, sus relaciones, su presencia en los asuntos eclesíásticos contemporáneos, tratan P. MANDONNET (*Leben und Schriften des hl. Thomas in einem kurzen Abriss*, 1920) H. SCHEEBEN (*Albert der Grosse und Thomas von Aquino in Köln*, 1931), M. GRABMANN (*Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas von Aquin*, 1937), A. DONDAINE (*Die Sekretäre des hl. Thomas*, 1963).

Referente a las obras de Tomás se recoge el artículo fundamental de F. PELSTER (*Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 1923). Otros estudios se dedican a obras o cuestiones especiales: M. D. BROWNE (Comentario a la *Política*), A. FEDER (Comentario al *De divinis nominibus*), F. M. SLADECZEK (Sobre el *De articulis fidei*), P. GLORIEUX (Sobre las *Quaestiones disputatae* y sobre el *De regimine Judeorum*), A. R. MOTTE (Sobre *Contra Gentiles*)

La literatura de los años 40-50 está representada por estudios dedicados a la doctrina del Aquinate en su relación a la historia doctrinal, como A. LANDGRAF (*Porretanisches Gut beim hl. Thomas von Aquin*), Th. R. HEATH (*Der hl. Thomas und die aristotelische Metaphysik*), M-D. CHENU (*Der Plan der "Summa"*), etc.

Señalemos, por último, la presencia de dos artículos de considerable importancia para una consideración de conjunto y actualizada de la figura de Tomás de Aquino: F. VAN STEENBERGHEN, *Lektüre und Studium des hl. Thomas. Überlegungen und Ratschläge* y R. HEINZ-MANN, *Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft*.- J. Gayà.

BERG, Dieter. *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*. Vlg. Schwann, Düsseldorf 1977, 236 pp.

El autor aborda en este trabajo un tema complejo. Su análisis se localiza en esta trastienda que la historiografía usual suele preterir, o, por lo menos, tratar superficialmente. Su importancia para la historia de las ideas, sin embargo, es considerable. Ciertamente el tema había sido ya descubierto e inicialmente tratado por otros autores. Aquí, en el libro que mencionamos, se procede a una investigación de contornos bien definidos. Se tratan los puntos principales y en el período histórico quizá más decisivo. En efecto, el problema anunciado en el título se estudia en dos de las órdenes religiosas surgidas en el siglo XIII, y que tan poderosamente iban a determinar la correlación de fuerzas culturales y sociales de la época. Dominicos y franciscanos, coincidiendo en líneas generales en un común propósito de reforma, obtienen desde su fundación y los años inmediatamente posteriores a ella, unas características que los diferencia. El problema de los estudios fue uno de los puntos que contribuyó a esta diferenciación. Las consecuencias de las soluciones dadas a dicho problema interesarían en la historia posterior a muchos otros ámbitos.

Intentando poner de manifiesto todas estas implicaciones históricas el autor comienza su estudio presentando la formulación del problema y la posición resolutive que tomaron los fundadores de las dos órdenes mencionadas. La historia posterior, que va de 1221 a 1300, es dividida en dos períodos: de 1221 a 1260 y de 1260 a 1300. Estos períodos se estudian, a su vez, separando en diversos apartados la situación de las diversas provincias en que se dividían dichas órdenes mendicantes.

Podría sospecharse que una de las tesis del autor es que la organización de los estudios, tal como fue comprendida y promovida por las órdenes mendicantes, constituyó un renacimiento de la teología

monástica, por lo menos como institución. Ciertamente, la centralización que se promueve en ambas instituciones las acerca mutuamente. Sin embargo, las razones ideológicas y estratégicas que presiden ambas aproximaciones a la centralización difieren notablemente. Un dato parece marcar una diferencia suficientemente evidente entre ambos modelos: la transhumancia estudiantil que introduce la organización promovida por las órdenes mendicantes, que se rige por principios muy diferentes de los que podían motivarla en el mundo monástico, donde el monje está adscrito más al monasterio que no a la orden.

Es precisamente en vistas a esta historia de la institucionalización de la cultura —una de las realizaciones más preferidas del siglo XIII— que el libro se revela de una gran utilidad por la cantidad de material que ofrece sistemáticamente al investigador.- J. Gayà.

BERGER, Blandine-Dominique. *Le Drame Liturgique de Pâques du X au XIII siècle. Liturgie et Théâtre*. Ed. Beauchesne, Paris 1976, 277 pp.

La Tesis del origen exclusivamente litúrgico del teatro medieval ha ido perdiendo adeptos en los últimos años. Es difícil explicar la complejidad de muchas obras teatrales -aun los "autos" más sencillos-, basándose en la simplicidad estructural del *tropo*.

En el presente libro, B-D. Berger estudia la evolución del drama litúrgico como fenómeno de creación independiente dentro de la Iglesia.

Después de situarlo en el contexto cultural y cultural de los siglos IX-XIII, analiza y critica las dos obras básicas -tanto por la información como por la documentación aportada- sobre este tema: la de YOUNG (*The drama of the medieval Church*, Oxford 1933) y la de HARDISON (*Christian rite and christian Drama in the middle ages. Essays in the origin and early History of modern Drama*, Baltimore 1965).

El método histórico-evolutivo de Yung ya había sido criticado por Hardison, quien vio en él una elaboración esquemática de la teoría biológica de la mutación evolutiva. Esta no tiene en cuenta ni el valor estético ni el contexto histórico. Por ello, al faltarle marco semiológico, resulta que sus criterios definitorios del género teatral —diálogo, acción—, en este caso resultan demasiado estrechos: se deben analizar los textos en sí mismos, y tener en cuenta que la acción en el contexto litúrgico depende casi siempre del texto escrito.

Así, en el siglo IX, la misa y la Liturgia Pascual pueden considerarse como dramatizaciones litúrgicas. El *Quem quaeritis?*, origen del drama religioso, empieza por ser una ceremonia, no un tropo. En el fondo late el problema de la existencia y definibilidad de los géneros literarios: ¿Qué es el drama? ¿Qué es la Liturgia? ¿Qué relación hay entre ambos? ¿Existe un drama litúrgico o una Liturgia dramatizada?

Berger se acerca a esta problemática con un método descriptivo-fenomenológico, que analiza críticamente los textos y sus fuentes, para fijar su estructura y evolución. En este sentido Liturgia y teatro pueden considerarse "géneros literarios" emparentados. Cada uno posee su

esencia y finalidad propia, constituida por el mundo de los signos que la forman, es decir, por su función simbólica: cuando el actante litúrgico deviene actor, se da el paso del rito al teatro. Por esta función la Liturgia se va dramatizando progresivamente en la Edad Media: del rito al tropo, del tropo al teatro.

De todas formas, para Berger esta evolución no basta para explicar el teatro medieval: la Liturgia es sólo una de las fuentes; el proceso de dramatización litúrgica se acelera en el siglo XII, cuando ya existen un teatro profano y toda una serie de costumbres lúdicas que influyen en él.

En este aspecto la presente obra invita a reconsiderar las fuentes no litúrgicas, subrayando su importancia. Con la Documentación textual, cronológica y geográfica de los apéndices, la autora confirma su argumentación, y aporta un interesante punto de vista al complejo problema de los orígenes del teatro en la Edad media.- J. M. Vidal.

BRADY, Ignazio. *San Francesco uomo dello spirito*. Ed. LIEF, Vicenza 1978, 110 pp.

Iniciando una colección de cuadernos con el título general de "Esperienze dello spirito", se presentan en este libro unos estudios presentados por I. Brady a la "Settimana di Studio e di spiritualità Francescana" (Passo della Mendola, 1977). Esta referencia puede dar una idea de como se desarrolla el tema. Los diferentes aspectos son presentados esquemáticamente con profusión de referencias textuales y bibliográficas. Ahí radica la utilidad de estas páginas para la reflexión.

El libro se abre con una lista de los escritos de Francisco de Asís, a lo que sigue un capítulo dedicado a las "fuentes franciscanas", no sólo las referidas directamente a Francisco, sino también las que mencionan otros personajes y acontecimientos importantes para una comprensión de su obra. Se dedica un apartado especial a las *Ammonizioni*. En opinión del autor puede sospecharse que existió una redacción original debida a la pluma del cardenal cisterciense Raimerus Capocci. Se pasa después al tratamiento de algunos temas franciscanos más relevantes. Así nos encontramos con diferentes capítulos dedicados a la "cruzada eucarística", a la oración, a la contemplación, a la pobreza, la fraternidad, la obediencia. Si bien no constituyan una exposición sistemática y exhaustiva, resultan interesantes especialmente los capítulos dedicados a "San Francesco e lo Spirito Santo" y "la vita francescana: un'esperienza nello Spirito Santo". Su contenido representaría de alguna forma los puntos de arranque para una comprensión actual del espíritu franciscano, y de su vivencia en el mundo contemporáneo.- J. Oliver.

*Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*. Volume VII (1471-1481). Instituto Nacional de Investigação científica, Lisboa 1978, 662 pp.

Después de una breve interrupción se reanuda la publicación de esta voluminosa empresa de sacar a luz la documentación relativa a la vida universitaria portuguesa en los siglos XIII-XVI. Con las mismas

excelentes característiques editoriales que los anteriores volúmenes aparecidos, éste recoge 559 documentos de proveniencia muy diversa. Una parte considerable proviene del Archivo Secreto Vaticano, al cual ha tenido que recurrirse para subsanar las lagunas de los archivos portugueses. Con la documentación presentada, en gran parte inédita, se amplía el conocimiento relativo a profesores y alumnos de la Universidad de Lisboa en el siglo XV. Muchos otros aspectos de la vida universitaria pueden también ahora ser tratados con nueva profundidad. Así, por ejemplo, se dan amplias noticias sobre la intervención de Alfonso V en la Universidad, bien sea a través de la institución de bolsas de estudio, bien sea interviniendo en ocasiones en cuestiones relativas a los Estatutos.

El conjunto documental es completado por unos índices, cronológico y analítico, que facilitan el uso del material recogido.- J. Oliver.

DE VOGÜÉ, A. *La Règle de Saint Benoît. VII. Commentaire doctrinal et spirituel*. Ed. du Cerf, Paris 1977, 496 pp.

Al comentari de la Regla de Sant Benet, editat en sis volums a la col.lecció "Sources chretiennes" nº 181-186, el P. Adalbert de Vogüé anunciava el seu propòsit de completar el comentari tècnic de la Regla (i amb aquesta paraula vull dir el comentari científic baix del punt de vista històric, de fonts, lingüístic, comparatiu, etc.) amb un comentari doctrinal i espiritual.

Cinc anys després del primer comentari (1972) ha sortit a llum el segon (1977) publicat per les edicions *du Cerf*, però fora de la col.lecció "Sources Chretiennes", encara que el llibre tengui el mateix format i la mateixa impressió.

A l'hora d'utilitzar aquest comentari, cal notar, com ho fa el mateix autor a l'introducció (p. 16) que el seu comentari no segueix la Regla capítol per capítol, sinó que reuneix els capítols per temes. El Pròleg i els 73 capítols de la Regla, han estat agrupats en 22 temes d'extensió desigual. A més, algunes qüestions gaire bé no les tracta, perquè ja ho ha fet anteriorment a altres llocs que cita a la bibliografia.

Uns índex de l'Escriptura, de Pares i autors eclesiàstics, de Regles i Concilis, de noms propis, de la R M i de la R B, i finalment un índex temàtic, són unes bones eines per facilitar el treball a l'hora d'usar aquest comentari.

Creim sincerament que aquest comentari doctrinal i espiritual a la R B, ve a omplir un buit existent dins aquesta línia, ja que es fa sobre la base del comentari científic de la Regla, que aporta una sèrie d'aclariments sobre la R B, que altres comentaris no tractaven. Sobre un fonament sòlid, s'hi ha pogut edificar el comentari espiritual.

Un encert d'aquest comentari doctrinal i espiritual, és que els temes de la Regla són estudiats, complementats i explicats per la doctrina patristica i monàstica de la qual depenen.

Creim però, que aquest comentari doctrinal i espiritual de la Regla, a vegades és massa breu, i deriva cap a un comentari massa tècnic, comentari que ja ha estat fet en els volums precedents: es comenta la R



M, les fonts de la R B a nivell textual, mïnvant el comentari doctrinal que hauria d'haver estat més desenvolupat, tant a nivell de teologia bíblica, com a nivell de teologia patrística i espiritual.

Aquestes observacions no lleven gens ni una mica el gran mèrit del treball del P. de Vogüé. El seu comentari a la R B és i serà el "comentari" de la segona meitat del nostra segle, fet a tots nivells, d'aquest venerable text de vida monàstica i cristiana.- Gabriel Ramis.

FLASCHE, Hans. *Geschichte der spanischen Literatur. I: Von den Anfängen bis zum Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts.* Franke Vlg., Bern - München 1977, 487 pp.

Una prolongada experiència docente en diverses universitats alemanes sirvieron al proceso de gestación de esta interesante obra. Una tradición se explicita desde la misma dedicatoria del libro, la representada por el gran historiador E.R. Curtius, del que Flasche fue discípulo. Con ello queda ya señalado uno de los rasgos centrales de la obra: su apasionado afán por entrar en contacto con los textos mismos. La historia que se nos describe no es una historia de circunstancias, de datos concomitantes. Se refieren únicamente aquellas circunstancias que son imprescindibles para la lectura directa de los textos. Se trata, como dice el autor, de "interpretar los puntos culminantes de la literatura española". Evidentemente, ello no excluye ni minusvalora aquellos autores y obras que sirvieron de puente entre esos puntos culminantes, los "autores menores" tantas veces olvidados. Este punto de partida, que podría parecer subjetivista, viene acompañado de un conocimiento y exposición de las diferentes opiniones y teorías sobre los temas tratados. La bibliografía amplia y oportunamente comentada ayudará al lector a encontrar nuevos campos de lectura.

Con todo, lo indicado no representa, a nuestro entender, la parte más interesante de esta *Historia de la Literatura Española*. Sobresale, en efecto, una cualidad que en trabajos de este tipo es muy de agradecer. Nos referimos a su afinado sentido pedagógico que crea y mantiene siempre alerta el interés por los temas tratados. El mismo capítulo introductorio se lee de un tirón, como quien asiste al primer acto de un apasionante relato. El tema tratado ("comienzos de la literatura española"), no podía serlo menos. Se estudian, en páginas llenas de interés, erudición y aun de amenidad, el tema de las *jarchas*, como primeras y problemáticas producciones literarias. En capítulos posteriores asistimos a la "Interpretación" del *Poema del Mio Cid*, de los *Cantares*, de Gonzalo de Berceo, de Juan Ruiz, de los *Cancioneros*, de Pérez de Ayala, de Juan de Mena, hasta llegar a *La Celestina*. Junto a ellos otros nombres no menos importantes que van formando y plasmando la literatura castellana.- J. Estelric.

GREGOIRE LE GRAND. *Dialogues.* Ed. Téqui, Paris 1978, 539 pp.

La influencia que esta obra del Papa Gregorio tuvo en la literatura de la incipiente Edad Media es de sobras concocida. Las historias



narradas, aprendidas de corazón, se encuentran frecuentemente mencionadas, en ocasiones tan someramente que su identificación pasa fácilmente desapercibida. Una de las causas de su popularidad estriba en el relato que hace Gregorio de la vida de San Benito.

La presente edición incluye la traducción del texto realizada por A.J. Festugière. El nombre de este prestigioso erudito garantiza de por sí la exactitud y la precisión de la presente versión francesa. Añade además el traductor casi un centenar de notas que acompañan e ilustran al lector a lo largo de la obra. Una obra cuya dificultad para el lector moderno no radicará tanto en las circunstancias históricas o sociales que enmarcan los hechos, cuanto en esta centralidad que se concede a "lo milagroso". De todas maneras es provechoso releer estos relatos que de ejemplos ascéticos pasaron a ser ejemplos estilísticos y fuente tradicional para el folklore.- S. Jiménez.

GUTIERREZ, David. *Los Agustinos en la Edad Media, 1357-1517*. Inst. Hist. Ordinis fratrum S. Augustini, Roma 1977, XII-277 pp.

Esta obra corresponde al vol. 1/2 de la "Historia de la Orden de San Agustín", publicada por la Curia de la misma Orden. Con anterioridad el mismo autor había editado el vol. II: *Los Agustinos desde el protestatismo hasta la restauración católica*.

Los sesenta años estudiados en esta volumen coinciden con una época poco brillante, no sólo para los agustinos, sino también para los demás órdenes religiosos. El siglo XIV, con su final, señala un límite agudo entre el esplendor de la vida cultural y religiosa de la Edad Media, y los esfuerzos dolorosos en la conformación de la nueva era. Se trata, por tanto, de una época en la que se entremezclan las luces y las sombras, acentuadas más intensamente que en otros momentos históricos. Por una parte se estabiliza, o decrece por causas externas, como fueron pestes y guerras, la organización de la Orden: se consolidan los órganos de gobierno, se definen las competencias de las respectivas instancias, etc. Pero, por otra parte, surgen focos de reforma, se instrumentan los medios pertinentes para garantizar el éxito de estos intentos y se les sigue con mayor o menor simpatía.

Sin embargo, el interés concreto que este período de la historia de la orden agustina tiene para la historia de la Iglesia resulta evidente. El autor ha soslayado el recurso fácil de reducirlo a una simple introducción a los episodios de la Reforma. En sendos capítulos, escritos por los profesores A. Zumkeller y R. Arbermann respectivamente, se estudian los puntos que más pueden interesar en este sentido. Hombres como Luis Marsili, Egidio de Viterbo, Jerónimo Seripando, inclusive Luis de León, son brevemente recordados.

La obra, en resumen, ofrece una panorámica general, asequible a un amplio número de lectores, asegurando en todo momento una conexión lógica entre la historia de la Orden y los acontecimientos históricos coetáneos.- J. Oliver.

LUBAC, Henri de. *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*. Jaca Book Milano 1977, 456 pp.

Cualquier aproximación a Pico della Mirandola recoge la impresión que el P. de Lubac apunta en el título italiano de su obra. Vida, obra y sentido de este joven prodigio del Renacimiento parecen obligar al lector a conceder un margen de comprensión en sus juicios. Como si lo que restaba por hacer, debiera evitar el veredicto del historiador, del que insista en ello. Pero este mismo factor, como sucede en otros casos, puede legitimar a su vez la interpretación que el historiador cree la más razonable de su objeto histórico, sin estar por ello mismo en lo cierto. Las posibles lógicas secuencias que no fueron apoyando una determinada lectura del fragmento que fue. En la obra del P. de Lubac hay momentos en que se percibe el peligro del deslizamiento en este sentido. Quizá por culpa del estilo del propio autor, que más que narrar la historia, la revive ante los ojos del lector. Los datos históricos, la documentación tal como es menester, es amplia y justamente usada. La erudición ilumina a Pico desde la Edad Media o Nicolás de Cusa, pero también desde Pascal, Sartre o Kafka. Si en las manos de Pico se colocó a menudo la bandera de la auto-deificación, para Lubac se trata de afirmar su teísmo y su filosofía religiosa, como apunta L. Bouyer en la presentación de la obra. Teólogo, ciertamente, quien en su biblioteca recogió con minuciosidad las obras del medioevo, pero teólogo en una época que cultivará la polisemia de la metáfora y del discurso teológico no sólo estilística, sino también estratégicamente. Por ello, la insistencia del P. de Lubac en su obra, su esfuerzo en iluminar y favorecer uno de los aspectos de Pico della Mirandola, contribuye decisivamente al acercamiento a la ecuanimidad histórica.- J. Gayà.

PERO LOPEZ DE AYALA. *Libro rimado del Palacio*. Edición, estudio y notas de Jacques JOSET. Ed. Alhambra, Madrid 1978, 2 vols., 326-644 pp.

En una triple magnitud Pero López de Alaya (1332-1407) es la figura más importante en la historia de la literatura castellana de la segunda mitad del siglo XIV. Junto a su vasta obra poética, son también importantes sus facetas como historiador y como traductor de obras latinas. Particularmente este último rasgo resulta trascendental para el siglo posterior, que se inicia a la muerte de López de Ayala.

El *Libro rimado del Palacio* no había sido objeto de una edición crítica hasta la fecha. En 1920 A.F. Kuersteiner había editado el texto ofreciendo las dos redacciones conservadas (Madrid y El Escorial). En la presente edición Jacques JOSET, profesor de Literatura española en la Universidad de Amberes, y que con anterioridad había editado el *Libro del buen amor*, trabaja los dos manuscritos indicados, incluyendo su cotejo con dos fragmentos (ambos en la Biblioteca Nacional de París). Además de los datos sobre la transmisión textual, el autor analiza las expresiones y temas de la obra, prodigando las indicaciones a otros paralelos literarios, preferentemente al citado *Libro del buen amor*. La

edición viene completada por un "índice de palabras y nombres propios".

Se trata, en resumen, de una obra en la cual se echa mano de distintas aproximaciones metodológicas, a fin de facilitar y garantizar la exactitud de la lectura de la Obra de Ayala.- J. Estelric.

PIAZZA, Leonardo. *Mediazione simbolica in San Bonaventura*. Ed. LIEF, Vicenza 1978, 141 pp.

La profundidad y el valor del simbolismo bonaventuriano resultará evidente a los estudiosos e investigadores dedicados a la antropología, lingüística, sociología, religiones comparadas, así como a quienes están interesados por la naturaleza del "significado" y del comportamiento simbólico. L. Piazza presenta en este libro como el pensamiento de Buenaventura se relaciona con el mundo del simbolismo y puede ser considerado como alternativa válida hoy día a algunas de las preguntas más acuciantes.

Después de tratar, en la primera parte, los aspectos generales filosóficos y teológicos del simbolismo, dedica dos restantes al tema propuestos: En la segunda parte se pone de relieve como el simbolismo es parte constitutiva de la reflexión y del lenguaje religioso de Buenaventura y es, en este sentido, un exponente típico de la mentalidad simbólica medieval. Se podría, incluso, caracterizar la reflexión bonaventuriana como una "filosofía del símbolo".

Sistemáticamente, muestra el autor en la tercera parte, la reflexión simbólica de Buenaventura ofrece raíces para una "metafísica" del símbolo. Esta vendría estructurada a través de los tres campos de la realidad: mundo, hombre, Dios. Resulta evidente que puede hablarse con toda propiedad de un simbolismo ontológico, en el plano del mundo, de un simbolismo cognoscitivo, en el del hombre, y de un simbolismo sacramental, en el plano teológico.

La mediación antropológica y cristológica, por la que, para Buenaventura, se realiza la elevación de todas las cosas, concede a su reflexión una unidad y una coherencia que hablan por sí mismas de su validez permanente.- J. Gayà.

PROCLUS *Trois études sur la providence. I: Dix problèmes concernant la providence*. Texte établi et traduit par Daniel ISAAC. Les Belles Lettres, Paris 1977, 226 pp.

La suerte que la historia deparó a algunos de los más insignes continuadores del pensamiento griego es con frecuencia sorprendente. Arrojados muchos de ellos en seudónimos, incluso salvados por la citación extensa de sus adversarios, penetran en el pensamiento medieval con una presencia ya insustituible. Proclo, el de los *Elementa*, la fuente, por tanto, del *Liber de Causis*, será también conocido a través de Juan Filopono (*De aeternitate mundi*) o el Pseudo-Dionisio. Sus obras auténticas, el texto de los *Elementos*, de la *Teología platónica*, de los *Tres opúsculos*, serán dados a conocer por el infatigable Guillermo de Moerbeke. Los *Tria opuscula*, concretamente, fueron traducidos en

Corinto en 1280.

Estas historias de transmisión ocasionan no pocos quebraderos de cabeza al historiador del pensamiento. Una tradición que desconoce la línea recta, distancia menor entre dos puntos dados, para detenerse en transposiciones, desapareciendo y resurgiendo en fragmentos. *Prónoia| providentia*, ("la mise en acte de la bonté") también en la transmisión textual. Pues en el campo doctrinal el problema ocupaba un lugar importante en las cuestiones teológicas medievales. Y la novedad de un texto, cuyo contenido era ya prácticamente patrimonio común, confirma la importancia de la discusión emprendida.

En la edición que se presenta, después de una oportuna introducción al contenido y a la técnica de la edición, se ofrecen los textos francés, latino y griego del *De decem dubitationibus circa providentiam*. El texto latino, la traducción de Moerbeke, se basa en los dos "jefes de fila": Paris (B. Arsenal 473 y Vaticano (Vat. lat. 4568). El texto griego se recoge a través de la edición in extenso de la obra *Peri ton deka pros ten pronoian operamáton* de Isaac Commenio.

La excelente técnica editorial observada en las ediciones de "Les Belles Lettres" complementan adecuadamente el excelente trabajo de D. Isaac.- J. Gayà.

## LLIBRES REBUTS

- BELMANS, Theo, *La spécification de l'agir humain par son objet chez Saint Thomas d'Aquin*. Città del Vaticano 1979, 105 pp.
- AL-DAHABI, *Kitāb duwal al-Islām (Les Dynasties de l'Islam)*, Trd. a. NEGRE. Institut Francais de Damas, Damas 1979, 443 pp.
- DURNER, Manfred, *Wissen und Geschichte bei Schelling*, J. Berchmans Vlg., München 1979, 274 pp.
- SAN ELREDO DE RIEVAL, *Homílias litúrgicas*, Padres Cistercienses 5, Azul, 1979, 381 pp.
- GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Comentario al cantar de los Cantares*, Padres Cistercienses 6, Azul 1979, 218 pp.
- IOHANNIS SCOTI, *De diuina praedestinatione liber*, Corpus christianorum, continuatio mediaevalis L. Turnholt 1978, 278 pp.
- KNAPP, F. P., *Das lateinische Tierepos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 178 pp.
- MARTINS, Mario, *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa 1979, 142 pp.
- NICOLAS, M. J., *L'idée de nature dans la pensée de St. Thomas d'Aquin* Ed. Tequi, Paris 1979, 62 pp.
- PESCH, R. (Hrsg.), *Das Markus-Evangelium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 412 pp.

## RESUMEN DE LOS ESTUDIOS

1.- *De Ramon Llull a la moderna informática.*  
por Eusebi Colomer.

La aparición de nuevos lenguajes lógicos y su aplicación al mundo de la informática han vuelto a poner de actualidad el Arte de Llull. Por un lado, pese a su intención "real", el Arte contiene aspectos "formales" que constituyen un lejano precedente de la lógica matemática. Por el otro, los dos supuestos de la informática, la idea de un cálculo lógico y su ulterior automatización, encuentran también un lejano precedente en el proyecto de combinatoria que constituye la concreción última del Arte, el resultado del juego de sus diversos elementos. A esta doble luz, el presente estudio elabora una reinterpretación global del Arte que, sin alterar su significado histórico, permite descubrir en él ocultas posibilidades de futuro. En concreto, se lleva a cabo por vez primera la formalización matemática de todos los procedimientos combinatorios de Llull y el esbozo de sus relaciones con los procedimientos de la lógica simbólica y de los actuales sistemas informáticos. Contra lo que pensó C. Prantl, los cálculos lulianos son correctos. Por medio de técnicas tan rudimentarias como los círculos giratorios de la cuarta figura y las columnas de la tabla, Llull emprende un primer ensayo de matematización, automatización y sistematización del saber, un ensayo que en su época hubo de parecer un disparate, pero que hoy empezamos a comprender en su auténtica genialidad.

The birth of new logical languages and their applications to data-processing has given a new interest to "the Art" of Llull. On the one hand, in spite of its being a treatise of "real" logic, the Art contains purely "formal" aspects, which constitute an early foresight of today's mathematical logic. On the other hand the two basic constituents of modern data-processing, logical computing and its automatization, are forecast in the incipient combinatorial theory, which is the final conclusion of the art, the outcome of the interplay of its diverse elements.

From this twofold point of view this essay attempts a comprehensive new interpretation of the Art which, without changing its historical scope, reveals its hidden future possibilities.

More concretely: this is the first attempt ever made at expressing in formal mathematical language all the combinatorial methods of Llull and at linking them with the techniques of formal logic and modern computing theories.

In spite of C. Prantl's opinion, Llull's algorithms are correct. Using such primitive techniques as the rotating circles of the fourth figure and the table columns, Llull attempts to carry out the mathematization, automatic processing and systematization of knowledge, an effort which is his time must have appeared to many as an empty crazy speculation, but which to us reveals his indisputable genius.

2.- *Orientamento comparativo della pedagogia missionaria di Raimondo Lullo*, por Battista Orizio.

En la intensa experiencia existencial y en la vasta producción cultural de Ramon Llull sobresalen dos rasgos característicos: la vocación misionera y el *talante comparativo*. El exponente más significativo lo constituye, en este sentido, el *Libre del Gentil e los tres Savis*, que tiene finalidad pedagógica (preparar al misionero cristiano), contenido religioso y estructura comparativa en su discurso. En efecto, en él se expone un diálogo en el que se contrastan cristianismo, religión hebrea, musulmana y pagana. La tolerancia, como disponibilidad a escuchar, es la principal virtud de los interlocutores. En esta obra Llull saca provecho de sus vastos conocimientos teológicos adquiridos a lo largo de amplios estudios y mediante la asidua convivencia con ambientes hebreos y musulmanes existentes en España, y de modo particular con los existentes en Mallorca durante el siglo XIII.

Vocación misionera y *talante comparativo* están presentes, también, en la obra luliana de mayor relieve pedagógico, la *Doctrina Pueril*, escrita en 1275 como primer texto para la educación de su hijo. En la *D.P.*, hallamos la primicia de la reivindicación de dos grandes temas en la historia de la educación de Europa occidental: a) Se trata del primer libro en lengua vulgar elaborado didácticamente y con un proyecto de educación global; b) Por primera vez se afirma la necesidad de que el niño aprenda a leer y a escribir en su lengua materna. Estas características constituyen, al mismo tiempo, los motivos por los cuales surge *D.P.*

El libro está centrado en sus dos terceras partes sobre la formación religiosa, dedicando la tercera a la cultura profana. La metodología comparativa se muestra a lo largo de la obra con el recurso continuo a ejemplos claros y eficaces. Ellos hacen comprensibles los conceptos abstractos mediante referencias a la experiencia sensible. Formas más específicas de comparación aparecen en la parte final de la enseñanza religiosa y moral (donde se ponen en relación la ley natural, el Antiguo Testamento y el Nuevo, la ley coránica y las condiciones de los paganos), y en el capítulo dedicado a las siete artes (educación profana), de las que subraya sus características, sus potencialidades en vistas al autodesarrollo personal y su utilidad social, así como sus peligros. En cuanto a las artes mecánicas, y tomando ejemplo de los saracenos, el hijo, si bien descende de familia noble o burguesa, deberá dominar alguna de ellas.

Una dinámica cultural en algunos aspectos (polilingüismo, universalismo y enciclopedismo) análoga a la de Llull se encuentra en otro mallorquín del siglo XIV, Anselm Turmeda (1352-1425/1430), convertido al islamismo, si bien se mantiene en posiciones escépticas, pragmáticas y laicistas.

Ambos autores testimonian la viva confrontación de culturas que tuvo lugar en la España del Bajo Medievo.

A missionary vocation and a comparative orientation are the two main characteristics of the deep life experience and the large cultural output of Raimundo Lullo.

In this respect *Llibre del Gentil e los tres Savis* may be considered Lullo's masterpiece. The book has educational aim (how to prepare a christian missionary among the infidels), religious content and a structure based on a comparative speech. In fact through dialogues Christian Ebrew and Moslem religions are put in comparison. The questioners principal vertue is their readiness in listening.

In this work Lullo shows the large theological Knowledge asquired from his deep study and familiarity with ebrew and moslem surroundings existing in Spain and particularly in Majorca during the XIIIth century.

Both missionary vocation adn comparative orientation can be found in Lullo's more important pedagogical work: *Doctrina Pueril*. It was written in 1275 for his sons's education. *D.P.* has two primacies in the history of Western European Education:

a) It is the firts book in vernacular didactly developed and with a plan of global education;

b) For the fistt time it is asserted the necessity for a child to learn reading and writing in mother tongue.

These two characteristics are in the meantime the reasons why *D.P.* was written.

For two third the book is based on the religious education and for a third on the profane culture. The comparative method is working in all the book through clear and efficient similes which help to make asbtract concepts understandable with reference to a sensitive experience.

### 3.- *La imaginación en el sistema de Ramon Llull.*

Per Celestino Aós Braco.

¿Dónde y cómo enlazan lo corporal y lo material del ser humano con la inmaterialidad del pensamiento? La psicología actual encara e intenta responder este interrogante desde bases y datos nuevos. Este trabajo resume y reúne las afirmaciones de R. Llull sobre la imaginación necesaria para retener el pasado y proyectar el futuro. Rechaza el innatismo; el ser humano (alma espiritual y cuerpo elementado de fuego, aire, agua y tierra) puede conocer una misma realidad de varios modos: a) por el procedimiento inductivo, experimental: con los sentidos del cuerpo (externos: los cinco tradicionales más el afato; internos: sólo existe uno: imaginativa o imaginación) obtiene los primeros conocimientos, base del proceso cognitivo; b) por el procedimimiento deductivo, ontológico: con las potencias del alma; c) por la fe, a quien debe someterse todo.

Puente entre la sensibilidad y el entendimiento. la imaginación es engendrada por los padres, tiene su sede u órgano en el cerebro medio (en la cámara que hay sobre el paladar en la frente), no crece en cuanto potencia pero si en su operar, sufre enfermedades peculiares y se acaba con la muerte; lo que se ha tomado de las cosas corporales es ofrecido allí al entendimiento en la inteligibilidad interna, concluyendo el proceso de lo material a lo espiritual o inmaterial.



Where and how do the physical and material sides of the human being connect with the immateriality of thought? Present-day psychology approaches and attempts to answer this question on the basis of new findings. This article brings together and sums up Ramon Llull's statements concerning the imagination, the faculty necessary for a retention of the past and for a projection into the future. He rejects any idea of innateness; a human being (a spiritual soul and a body composed of the elements of fire, air, water and earth) can perceive one and the same reality in different ways: a) by the inductive, experimental method: with the bodily senses (the external ones: the five traditional senses plus the *affatus*; the internal ones, of which there only exists one: the imaginative or imagination) he obtains his initial knowledge which constitutes the basis of the cognitive process; b) by the deductive, ontological method; with the powers of the soul; c) by faith, to which everything should be subject.

Constituting as it does a bridge between sensibility and understanding, the imagination is engendered by the parents, has its seat or organ in the mid-brain (in the chamber above the palate and behind the forehead), does not grow as a power -only in its functioning, suffers sicknesses peculiar to it and comes to an end with death. What has been apprehended from physical things is there offered up to the understanding in its internal intelligibility, bringing to a conclusion the process going from the material to the spiritual and immaterial.

## INDICES GENERALES

(Volumen XXIII, 1979)

### ESTUDIOS

- C. AOS BRACO, La imaginación en el sistema de Ramón Lull. . . . . 155-183
- J. BOVER, L'obra lul·liana de Joaquim Maria Bover de Roselló. . . . . 195-196
- E. COLOMER, De Ramon Lull a la moderna informàtica. 113-135
- J. GARCIA DE LA TORRE, Preocupación de Ramon Lull por el destino de los bienes del Temple, ante la disolución de la orden . . . . . 197-201
- R. IMBACH, Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata. . . . . 185-193
- B. ORIZIO, Orientamento comparattivo della pedagogia missionaria di Raimondo Lullo. . . . . 137-153
- J. PERARNAU, Sobre una nova font de notícies de Miramar. 69-72
- M. PEREIRA, Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo. 1-35
- S. TRIAS MERCANT, Consideraciones en torno al problema de la fe y la razón en la obra literaria de Ramon Lull. . . 45-68
- D. URVOY, Les empreunts mystiques entre Islam et Christianisme et la véritable portée du "Libre d'Amic". . . . . 37-44
- 
- CRONICA. . . . . 73-75, 203-214
- BIBLIOGRAFIA. . . . . 77-100, 215-227
- RESEÑA DE REVISTAS. . . . . 101-110

## INDICE DE LAS OBRAS RESEÑADAS

### 1.- PUBLICACIONES LULIANAS

J. GAYA, *La teoría luliana de los correlativos*. (A. Bonner). . . . .215

### 2.- OBRAS MEDIEVALISTICAS

ALOMAR ESTEVE, G., <i>Cátaros y occitanos en el Reino de Mallorca</i> . . . . .	218
BALDUINO DE FORD, <i>Sacramento del Altar</i> . . . . .	77
BERNARTH, K., <i>Thomas von Aquin I</i> . . . . .	218
BERG, D., <i>Armut und Wissenschaft</i> . . . . .	219
BERGER, B.D., <i>Le Drame Liturgique de Paques du X au XIII s.</i> .220	
BERTOLDO DI MOOSBURG , <i>Expositio super Elementationem teologicam Procli</i> . . . . .	77
BOOCKMANN, H., <i>Einführung in die Geschichte des Mittelalters</i> . . . . .	78
BOUMAN, J., <i>Gott und Mensch im Koran</i> . . . . .	78
BRADY, I., <i>San Francesco uomo dello spirito</i> . . . . .	221
<i>Chartularium Universitatis Portugalensis, VII</i> . . . . .	221
DECHANET, J., <i>Guillaume de Saint-Thierry</i> . . . . .	79
DE VOGUE, A., <i>La Règle de Saint Benoît, VII</i> . . . . .	222
FLASCHE, H., <i>Geschichte der Spanische Literatur</i> . . . . .	223
FRAPPIER, J., <i>Histoire, mythes et symboles</i> . . . . .	80
GARCIA BALLESTER, L., <i>Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XV</i> . . . . .	81
GREGOIRE LE GRAND, <i>Dialogues</i> . . . . .	223
GUTIERREZ, D., <i>Los agustinos en la Edad Media</i> . . . . .	224
HUERGA, A., <i>Savanarola, reformador y profeta</i> . . . . .	82
IBN MARZUQ, <i>El Musnad</i> . . . . .	83
<i>Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie</i> . . . . .	83
<i>Juifs et judaïsme de Languedoc</i> . . . . .	84
KELLEY, C.F., <i>Maister Eckhart on Divine Knowledge</i> . . . . .	85
KUNZLE, P., <i>Heinrich Seuses Horologium Sapientiae</i> . . . . .	86
LUBAC, H., <i>L'alba incompiuta del Rinascimento</i> . . . . .	225
PASCHETTO, E., <i>Demoni e prodigi</i> . . . . .	87

PERARNAU ESPELT, J., <i>Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval</i> . . . . .	.88
PERARNAU ESPELT, J., <i>L' "Alia informatio Beguinorum" d' Arnau de Vilanova</i> . . . . .	.88
PEDRO LOPEZ DE AYALA, <i>Libro rimado de Palacio</i> . . . . .	.225
PERROY, E., <i>La Edad Media</i> . . . . .	.89
PIAZZA, L., <i>Mediazione simbolica in S. Bonaventura</i> . . . . .	.226
PIERRE DUBOIS, <i>De recuperatione Terrae Sanctae</i> . . . . .	.90
PROCLUS, <i>Trois études sur la providence</i> . . . . .	.226
ROSE, P.L., <i>The Italian Renaissance of Mathematics</i> . . . . .	.92
SANFILIPPO, M., <i>Il sistema feudale nell' Occidente medievale</i> . . . . .	.92
SMITH, R.S., <i>Historia de los Consulados de Mar</i> . . . . .	.93
TAIANA, F., <i>Amor purus und die Minne</i> . . . . .	.94
VALDEAVELLANO, L.G., <i>El Mercado en Leon y Castilla durante la Edad Media</i> . . . . .	.95
VAZQUEZ, I., <i>Studia Historico-Eclesiastica</i> . . . . .	.95
WARNOCK, R.G., <i>Der Traktat Heinrich von Friemar über die Unterscheidung der Geister</i> . . . . .	.96
ZIMMERMANN, A., <i>Die Mächte des Guten un Bösen</i> . . . . .	.96

## INDICE DE OBRAS LULIANAS CITADAS

- Arbor scientiae . 5, 10, 135  
Ars brevis . 116, 125, 191  
Ars compendiosa inveniendi veritatem : 5, 8, 9, 13, 15, 20, 55, 75, 117.  
Ars compendiosa medicinae : 6, 7, 10, 12, 16s, 19.  
Ars generalis ultima : 116s, 120-122, 124, 126, 128, 137, 191-193.  
Ars inventiva veritatis . 8, 33, 75, 116s, 123.  
Ars magna : 114, 116.  
Ars notatoria : 133.  
Art abreujada d'atobar veritat : 116s.  
Art amativa . 118.  
Art de contemplació : 118.  
Art demostrativa: 116, 119.  
Ascens i descens de l'intel.lecte : 160, 167, 169, 173, 178.  
Cant de Ramon : 118.  
Començaments de medicina : 6.  
Compendium Logicae Algazelis : 37.  
Desconhort . 116, 118, 155, 199.  
Disputatio Raimundi Christiani et Hamar Sarraceni : 119.  
Doctrina pueril . 29, 73, 137-153, 159, 160, 167 ss.  
Lectura super artem inventivam et Tabulam generalem : 124.  
Liber Chaos . 9, 19, 27, 30.  
Liber correlativorum innatorum : 191.  
Liber exponens figuram elementalem : 18.  
Liber de levitate et ponderositate elementorum : 6s, 10, 12, 17, 19, 20, 27, 31.  
Liber de modo applicandi novam logicam : 12.  
Liber de nova geometria : 17.  
Liber de principiis et gradibus medicinae : 6.  
Liber principiorum medicinae : 5-27, 31, 73.  
Liber principiorum philosophiae : 8s.  
Liber de quinque sapientibus : 152.  
Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis; 6 - 31.  
Liber Tartari et Christiani : 152.  
Libre d'amic e amat : 37-44, 45, 49, 51, 53, 64s, 73, 75, 144, 164.  
Libre de anima racional : 169, 170, 173.

Libre de Blanquerna : 45-63, 137, 141, 144, 159s.  
Libre de Clerecia : 141.  
Libre de Contemplació : 118.  
Libre de demostracions : 169, 173.  
Libre del gentil e los tres savis : 119, 137, 149-152.  
Libre de home : 159, 160, 168s, 173.  
Libre de intenció : 141.  
Libre de Meravelles : 45-67, 137, 144, 157s.  
Libre de l'orde de cavalleria : 141, 152, 159.  
Libre de mil proverbis : 141.  
Libre de placent visió : 144.  
Logica nova : 12, 116 s, 192.  
Petitio Raymundi in concilio generali : 5, 21.  
Proverbis d'ensenyament : 141.  
Proverbis de Ramon . 141.  
Tabula generalis : 30, 130.  
Taula general : 116s, 128, 130.  
Tractatus novus de astronomia : 5, 10, 29.  
Vita coetanea : 116, 192.

(PSEUDOLULIANOS)

Ars medicinae : 31.  
Ars operativa medica : 31.  
Medicina operativa : 31.  
Libellus de sole et luna : 30.  
Propositiones super principiis scientiarum : 30.  
Testamentum : 30.  
Tractatus de quinta essentia :30s.  
Tractatus de retentiva :6.

## INDICE ONOMASTICO

- Abella, D. 179, 181  
 Agrippa von Nettesheim, C., 134  
 Agustín, 118, 120, 151  
 Al-A'ma, M. b. Ali, 41  
 Alano de Insulis, 187  
 Alberto Magno, 78  
 Algazel, 78  
 Ali Safi Husayn, 41  
 Alsted, J.H., 7, 140  
 Anselm Turmeda, 152s  
 Antoni Ricart, 20, 23  
 Aos Braco, C., 155-183  
 Aristoteles, 19, 23s, 26, 119, 135, 142, 146, 173, 182  
 Armengaudus Blasii, 24, 26  
 Arnaldo de Vilanova, 9s, 15s, 22, 26-31, 34  
 Asin Palacios, M., 38, 42, 120  
 Astruc, J., 26  
 Averroes, 23s, 28, 164, 199  
 Avicebron, 78  
 Avicena, 15, 22-24, 27, 78  
 Avinyo, J., 181, 182  
 Al-Badawi, A., 40s  
 Batllori, M., 21, 28, 46, 74, 179  
 Beaujouan, G., 20  
 Bereday, G.Z.F., 148  
 Berenguer de Fluvia, 34  
 Bernard Delitieux, 30  
 Bernardus Gordon, 10, 26, 28  
 Bignani-Odier, J., 31  
 Black, A., 185  
 Bochenski, I.M., 115s, 132s  
 Bofarull y Sans, F., 34  
 Bonafede, G., 162, 173  
 Bonner, A., 75  
 Boole, G., 115, 132  
 Boudot, P., 166  
 Bouman, J., 78  
 Bove, S., 159, 164, 166, 168, 171, 179, 181  
 Bover, J., 196s  
 Bover, J.M., 195s  
 Buenaventura, 9, 175, 187  
 Bullough, V.L., 26  
 Burie, L., 186  
 Caldenty, J., 146  
 Carreras y Artau, J., 114, 118, 151s  
 Carreras y Artau, T., 11  
 Careras y Artau, J.y T., 6, 13, 15, 28-33, 125, 131, 143, 157, 159, 178, 181  
 Charpentier, I., 197  
 Chenu, M., 67  
 Cicerón, 65, 78  
 Clemente, V., 197  
 Colomer, E., 74, 113-135, 185, 187, 192  
 Constantino Africano, 22s, 25s  
 Copérnico, 113  
 Costa ben Luca, 26  
 Couturat, L., 134  
 Cruz Hernández, M., 115, 117s, 120  
 Custurer, 35  
 Delisle, L., 34  
 De Luanco, J., 28s  
 Descartes, 134  
 De Wulf, M., 139  
 Diepgen, P., 29  
 De Dmitrewski, M., 30  
 Dovan, W.G., 197

- Dureau-Lapeyssonnie, J.M., 20, 23  
 Eijo Garay, L., 67  
 Enguerrand de Marigny, L., 197  
 Ferra, M., 181  
 Ferrari, L., 8  
 Filón de Alejandría, 57  
 Finke, H., 28  
 Flori, M., 67  
 Francesc de Luria, 34  
 Francisco de Asís, 175  
 Frisca, M.H., 8  
 Galeno, 26  
 Galileo, 113  
 Galindo, M.A., 180  
 Galmés, S., 198  
 García-Doncel, M., 114  
 García de la Torre, J., 197-201  
 Garcías Palou, S., 52, 63, 68s, 74, 198-200  
 Gayà, J., 26, 74, 78s, 133  
 Gerson, 134  
 Giordano Bruno, 7, 16, 134, 139  
 Gottron, A., 31, 35  
 Gregory, T., 25  
 Guardia, J.M., 11  
 Guillermo Nogaret, 197  
 Guillermo de Plaisians, 197  
 Guillermo de Poitiers, 38  
 Guillermo de St.Thierry, 79  
 Guy de Chauliac, 28  
 Hall, T.S., 27  
 Haubst, R., 185, 188  
 Haureau, B., 30  
 Hegel, 116, 118, 134  
 Heimeric van den Velde, 185-193  
 Hillgarth, J.N., 5, 10, 29s, 187  
 Ibn Quzman, 38, 40s  
 Ibn Sab'in, 39, 42  
 Imbach, R., 185-193  
 Jaime Janer, 32s  
 Jaime de Molay, 197 ss  
 Joan Asmaric, 69  
 Juan Damasceno, 26  
 Juan Escoto Eriugena, 151  
 Juan de Rupescissa, 30 ss  
 Juan de saint-Amand, 16  
 Juan de Salisbury, 120  
 Juan Pico de la Mirandola, 134  
 Kaluza, z., 186  
 Kamar, E., 68  
 Al - Kindi, 17, 28  
 Klibansky, R., 187  
 Knoppler, L., 191  
 Korolec, J.B., 186  
 Kristeller, P.O., 14, 25  
 Ladner, P., 186  
 Landgraf, A.M., 68  
 Lavinheta, Bernardus de, 6, 7, 12, 31, 32, 33, 34, 159, 164, 166  
 Lawn, B., 26  
 Lefebre d'Étapes, J., 134  
 Leibniz, W., 13, 114, 115, 139  
 Littré - Haureau, 30  
 Llinares, A., 29, 68, 180, 181  
 Lohr, Ch., 192  
 Longpré, E., 30, 138  
 Luis de Flandes, 156  
 Madre, A., 140  
 Madurell y Marimón, J.M., 34  
 Manser, P., 52, 59  
 Massa, E., 78  
 Massignon, L., 38  
 Mattheus Platearius, 22, 23, 25  
 Maximiliano I, 8  
 McPheeters, D.W., 33  
 Mc Vaugh, M.R., 9, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 27, 28, 29.  
 Meesserman, G. G., 185, 186, 187, 193  
 Mendia, B., 68  
 Menéndez y Pelayo, R., 149  
 Millas- Vallicrosa, J.M., 18, 120, 182  
 Miralles Sbert, J., 68  
 Müller, E., 5  
 Nelli, R., 38  
 Nemesio de Edesa, 78  
 Newton, 113  
 Nicolás de Cusa, 78, 134, 185, 187, 192  
 Niebyl, P.H., 27  
 Oliver, A., 7, 9, 11, 12  
 Oltra, M., 68



- Orizio, B., 137-153  
 Ottaviano, C., 12, 13  
 Pagel, W., 14  
 Paniagua, J.A., 28, 29  
 Pascal, 115  
 Pasqual, A.R., 6, 12, 16, 28, 29, 179  
 Passeri, V., 75  
 Payen, J.Ch., 180  
 Perarnau, J., 69-72  
 Pere IV d' Aragó, 33,34  
 Pere Dagui, 32  
 Pereira, M., 5-35  
 Petrus Hispanus 15, 16, 22  
 Platon 78, 116, 118, 182  
 Platzeck, E.W., 6, 12, 19, 25, 28, 29,  
     68, 75, 114, 119, 120, 121, 125,  
     126, 133, 143, 191, 192  
 Plotino 64, 118  
 Pol. N., 7, 8, 21  
 Popper, K.R., 132  
 Pou y Marti, J., 31  
 Pouille-Drieux, Y., 20  
 Prantl, K., 129, 135  
 Pring-Mill, R., 6, 8, 18, 21, 58, 62, 73,  
     119, 145, 156, 160  
 Proaza, Alfonso de 32, 33  
 Probst, J.H., 160, 181, 182  
 Rabealais 134  
 Raimundo de Penyafort 148, 173  
 Ramis, S., 77  
 Ramon Gaufredi, 30  
 Ramon Martí, 27, 173  
 Ribera, J., 38  
 Riquer, 47  
 Rodríguez Tejerina, J.M., 11, 73  
 Rogent, E-E. Durán, 6, 12, 32, 33  
 Rogerus Bacon, 16  
 Rossi P., 13  
 Rubió Balaguer, J., 171, 173  
 Sala-Molins, L., 191  
 Salzinger, I., 12, 31, 34, 35  
 Sarra, C., 6  
 Schib, G., 141  
 Séneca, 65  
 Serra de Martinez, 6  
 Sevilla Marcos, J.M., 73  
     Al - Shustarí, 38, 39, 40, 41, 42  
 Silverstein, Th., 25  
 Sollier, 35  
 Stua, A.M., 8  
 Sturlese, L., 77  
 Sureda Blanes, F., 164, 166, 171, 175  
 Thorndike, L., 15, 25, 30, 31  
 Tocco, F., 7  
 Tomás de Aquino, 50, 52, 143  
 Torroella, J. B., 181  
 Trias Mercant, S., 45-68  
 Tusquets, J., 140, 143, 149, 151, 160,  
     166, 181  
 Urvoy, D., 36-44, 73, 182  
 Van Steenberghen, F., 179, 180  
 Verrier, R., 17, 24  
 Victor, J.M., 32  
 Vignati, P., 191  
 Wadding, L., 7  
 Wiet, G., 41  
 Xiberta, B., 68  
 Yates, F., 7, 8, 13, 18, 21, 119  
 Zaragoza, J., 68, 166

# Estudios Lulianos

PUBLICACION CUATRIMESTRAL

## Suscripción anual

España . . . . .	250 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	300 „
Países restantes . . . . .	350 „

## Número suelto

España . . . . .	150 „
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	175 „
Países restantes . . . . .	200 „

## Número atrasado

España . . . . .	200 „
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	250 „
Países restantes . . . . .	300 „

## Números dobles

España . . . . .	300 „
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	375 „
Países restantes . . . . .	450 „

Para suscripciones: Sr. Administrador de ESTUDIOS LULIANOS  
Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

Estudios Pulianos

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y MONTE DE PIEDAD  
DE LAS BALEARES