

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Núm. 74

SUMARIO

L. BADIA, Estudi del Phantasticus de Ramon Llull	pág. 5-22
W. W. ARTUS, Ramon Llull's concept of creation	pág. 23-68
F. DOMINGUEZ, Erhard-Wolfram Platzeck (1903-1985). Cuarenta y cinco años de investigación luliana	pág. 69-80
A. BONNER, Modificacions al catàleg d'obres de Ramon Llull	pág. 81-92
R. CANTAVELLA, La dona als textos de Llull	pág. 93-98
Bibliografia Lul·lística 1984-85	pág. 99-106
Ressenyes	pág. 107-128

ESTUDIOS LULIANOS es una revista semestral, que aparece en los meses de abril y octubre, y se publica bajo la responsabilidad del CONSEJO ACADEMICO DE LA MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA.

Secretario de redacción: Prof. Dr. Jordi Gayà Estelrich.

Para correspondencia, envío de originales, libros para recesión e intercambio:

Estudios Lulianos
Apartado de Correos nº 17
07080 Palma de Mallorca
España

Distribución:

Editorial Moll
Torre del Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
España

Precio de suscripción: 1.500 ptas. anuales.

Número suelto: 800 ptas.

Rogamos consulten el precio de los números atrasados y de la colección completa de la revista (Agotado el nº 19, disponible en fotocopias).

ISSN 0425 - 3752

© Estudios Lulianos
Maioricensis Schola Lullistica
Apartado 17. Palma de Mallorca

D.L. P.M. 268-1961

Gráficas Miramar, S.A. Torre del Amor, 4. 07001 Palma de Mallorca.

Estudios Julianos

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXVI

1986

Año XXVI

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSIS
Palma de Mallorca

ESTUDI DEL PHANTASTICUS DE RAMON LLULL*

Dur a terme la primera traducció catalana completa de l'opuscle lullianà *Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici* volia ser un acte de reconeixement del gran interès que ofereix; realment no té cap fonament *in re* el fet que hom vagi incloure dintre de les *Obres Essencials* de la Selecta una traducció del *Liber Natalis Pueri Parvuli Jesu*¹, mentre, en canvi, el *Fantàstic* anava quedant sempre a l'ombra. Els lectors de la literatura lulliana, en efecte, només tenien dues opcions per a conèixer aquest text sencer, l'edició incunable de 1499 o la de M. Müller a *Wissenschaft und Weisheit* de Friburg, publicacions poc freqüentades per aquesta mena de lectors. El resultat és que del *Fantàstic* tradicionalment només se n'ha valorat el pròleg —que és una peça encantadora, dit sigui de passada— amb oblit total del cos del tractadet que introdueix². Doncs bé, justifica-

* Aquest estudi és una reimpressió, amb alguns retocs de la introducció (o "justifica fervorosa" com diu l'autora) que acompanya la seva traducció del *Phantasticus* al català modern, publicada en la sèrie "stelle dell'Orsa (Bellaterra, Barcelona, 1985). Els números entre parèntesis al final de cites del text fan referència a paràgrafs de la traducció.

¹ *Del naixement de Jesús Infant*, versió de mossèn Llorenç Riber. Revisió i anotació de M. Batllori, OE II (Barcelona, 1960), 1271-1295. Aquesta obra, que té tants elements que recorden la representació sacra nadalenca i els temes de la devoció popular a l'Infant, té per raons òbvies un gran interès per a l'estudi de la literatura lulliana. La versió llatina, conservada en alguns manuscrits anteriors a la seva edició *princeps*, actualment s'ha de llegir a ROL VII, 19-73. Val a dir, però, que la quantitat de discurs "artístic" o, si voleu, abstrús per a un lector de literatura que presenta el *Liber Natalis*, és més que considerable; tanmateix l'embolcall amable de què la revestí el beat ja va aconsellar Jaume Lefèvre d'Étapes de donar-la a la impremta al segle XV. Com veurem més avall, en efecte, l'impressor parisenc Guiot Le Marchand va estampar respectivament el 6 d'abril de 1499 i el 10 del mateix mes i any dues tirades d'un bonic incunable que conté les següents obres lullianes: el *Libre de Sancta Maria*, el *Libre de clerecia*, el *Fantàstic*, el *Naixement de Jesús Infant*; tot acompanyat d'una *Benignis lectoris epistola* de Lefèvre, de què parlarem. Vegeu RD 24 i 25.

² J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France* (Oxford, 1971). A la p. 57 reproduïu un fragment del pròleg de la nostra obreta a partir de la traducció de Peers; en nota llegim el text llatí corresponent. Més endavant Hillgarth dóna diverses precisions textuais (notes 328 i 339) que ja esmentarem. També parla a la p. 285 del lullisme de Lefèvre i fa referència al pròleg de Lefèvre a

rem aquest estudi, que justifica la versió romànica del text, amb l'exposició i defensa dels valors literaris i de pensament d'una obreta que no deixa de ser una *ars ad cognoscendum hominem discretum et hominem phantasticum* (41).

Primer

Segons el més recent i complet catàleg lul·lià, el d'Anthony Bonner³, la nostra obreta pot ser coneguda com a *Disputatio Petri Clerici et Raymundi phantastici* o bé com a *Phantasticus*. Amb aquests títols figura als catàlegs lul·lians des dels temps d'Iu Salzinger i porta el número 190 de la llista de les obres del beat que han de sortir a la *ROL*. També hem llegit en aquest catàleg la notícia de l'existència de 3 manuscrits llatins a més de les dues edicions ja esmentades⁴. Hem pogut saber⁵, però, que aquests manuscrits són tots tardans i procedeixen de l'incunable, com probablement la versió francesa del segle XVIII, esmentada al mateix lloc. No hi ha altres testimonis de versions vulgars antigues de l'obra; la tradició arrenca, doncs, d'un incunable passat per mans humanístiques, com veurem.

Tal com consta a l'anterior nota 5, molt aviat les *ROL* ens donaran un nou text del *Fantàstic* amb la discussió ecdòtica pertinent; no té sentit, doncs, que ens posem ara en un terreny que no és el nostre. Tot el que segueix pertany al món de l'especulació literària.

Com ja vam apuntar en un treballat esmentat a la nota 2, no deixa de ser suggerent que la *Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici* que,

l'incunable de 1499; aquí, a la nota 92, és on parla del fet que l'edició parisenca en qüestió ha conservat un "unforgettable lullian self-portrait", però afegeix que ens hem de posar en guàrdia davant les manipulacions de l'editor. Influïda per aquests escolis vaig publicar: "Disputa del Clergue Pere i de Ramon, el fantàstic", *L'Estruç* (abril, 1982), 1-2; nòtula amb la qual no feia més que mostrar el meu fervor per l'obreta sense aprofundir-ne el coneixement.

³ "A Chronological Catalogue of Ramon Llull's" dintre *Selected works of Ramon Lull (1232-1316)*, 2 vols. (Princeton, 1985), pp. 1257-1304 del segon tom.

⁴ Hillgarth, ob. cit., 127, ja diu que el manuscrit 3501 de la Biblioteca Mazarina de París, conté una còpia del *Fantàstic* segons l'incunable i una versió francesa del XVII. També assevera que el ms. 1064 de la Biblioteca Pública de Palma. fs. 110-117, és novament còpia del text de Lefèvre i dóna una valuosa pista per a recuperar fragments del text antic que, com veurem, ens durà a Nicolau de Cusa. Sembla clar pel que diu aquest autor, confirmat per Bonner a la p. 1294 del seu catàleg, nota 109, que no hi ha cap text català antic del *Fantàstic*. L'edició moderna que citarem repetidament és la de M. Müller a *Wissenschaft und Weisheit II* (1935), 311-324.

⁵ Agraeixo a Fernando Domínguez del Raimundus-Lullus-Institut de l'Albert Ludwigs Universität de Friburg de Brisgòvia l'amabilitat amb què ha volgut atendre les meves consultes sobre la relació entre els manuscrits del *Fantàstic*. Precisament l'Institut prepara per a molt aviat un volum que continuarà totes les obres tardanes del beat que per raons diverses havien quedat excloses dels volums de la *ROL* publicats fins ara. Per això sé de bona font que el punt de partida textual únic de què disposem és l'incunable de 1499; no trigarem gaire, però, a tenir un text "canònic" també per al sempre extravagant *Fantàstic*.

com mostrarem, no és altra cosa sinó una exaltació de la “folia de Déu” en la qual viu Llull, fos impresa sota els auspicis d’uns nuclis pre-reformistes parisencs freqüentats per Erasme de Rotterdam i materialment estampada per un home que havia publicat textos relacionats amb la literatura moralitzant del món de la “stultifera navis”⁶: Guiot Le Marchand. ¿És que Lefèvre i els seus amics, aquests cultes humanistes tan espiritualment inquietos de darreries del XV, retrobaven en el text de Llull llurs pròpies preocupacions? Hi ha tot de coincidències sorprenents, com ara que el famós *Elogi de la Follia* erasmiana, fos escrit com a obra d’entreteniment durant un viatge a Anglaterra: el gran humanista, a més, va concebre l’obra a cavall, mentre passava els Alps procedent d’Itàlia i es dirigia a casa del seu amic Tomàs Moore, a Londres⁷. L’edició *princeps* de l’obreta és de París, Gilles de Gourmont, 1511. Som a dotze anys de distància de l’edició del *Fantàstic* i en un ambient semblant. No hi ha cosa menys humanística al món que l’estil llatí de Ramon Llull; Lefèvre n’estava escandalitzat⁸, però no creiem que sigui cap despropòsit pensar que la seva manera de posar en pràctica els consells paulins era sentida al pas del segle XV al XVI com una cosa extraordinàriament moderna: *sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes* (Cor. I, 27).

Si Llull havia sabut veure i viure la vertadera “folia de Déu” amb tot el que això comporta d’aparent paradoxa, no és gens estrany que un pensador de la talla i de les inclinacions de Nicolau de Cusa s’hagués entretingut a extractar per al seu ús particular alguns fragments d’una obreta tan insignificant dintre de l’edifici global de l’opus lul·lià com és ara el *Fantàstic*. Com hem dit a les notes 2 i 4, Hillgarth és qui ens posa sobre la pista del Cusà quan ens remet a la p. 127 nota 339 del seu llibre a l’edició que Eusebi Colomer va publicar del manuscrit 83 de la Biblioteca de Cusa, fs.

⁶ Per a aquesta darrera notícia i per a la presència del tema literari i moral de la bogeria a la Baixa Edat Mitjana, vegeu Michel Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, 2 vols. (París, 1964), trad. castellana (Mèxic, 1979²). Es parla de l’impressor al vol. I, 30 d’aquesta versió. Hillgarth dona bastants orientacions sobre el lul·lisme de Lefèvre d’Étaples en el seu llibre citat a la nota 2, 285 i ss. Vegeu també el llibre clàssic d’A. Renaudet, *Préforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d’Italie (1494-1517)* (París, 1916), esp. 373 i ss. i A. Llinarès, “Le lul·lisme de Lefèvre d’Étaples et de ses amis humanistes”, a *L’humanisme français au début de la Renaissance. Actes du Colloque International de Tours* (París, 1973), 127-136; a la p. 128 aquest crític qualifica el *Fantàstic* de “testament spirituel” de Llull.

⁷ La redacció de la *Stultitiae laus* cal situar-la l’any 1509. Vegeu l’edició bilingüe en llatí i castellà d’O. Nortes Valls (Barcelona, 1976) i la versió catalana de J. Medina (Barcelona, 1982). Per a la correspondència erasmiana, que permet saber tots aquests detalls, remeto a l’edició clàssica de P.S. Allen, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum*, 11 vols. (Oxford, 1906-1947).

⁸ Vegeu més avall el report de l’epístola de Lefèvre; que un home capaç d’escriure llibres no domini el que ell considera un coneixement digne del llatí és motiu suficient perquè les seves obres caiguin de les mans; en el cas de Llull ens encoratja a fer una excepció.

95v-96, els quals contenen fragments del nostre opuscle copiats a mà pel cardenal sobre un manuscrit anterior a l'edició de París: l'únic manuscrit de què tenim notícia, doncs, independent d'aquesta font impresa⁹.

Si, d'acord amb l'advertència de Hillgarth (vegeu nota 2), calia adoptar una actitud crítica davant les possibles manipulacions de l'edició retocada per Lefèvre, és evident que la confrontació d'aquesta versió amb la copiada del Cusà ens confirmarà, per una banda, l'autenticitat de l'opuscle i, per l'altra, ens donarà la mesura dels retocs introduïts per l'editor de 1499. No deixa de tenir la seva gràcia, això de discutir textos copiats i corregits per tan il·lustres intel·lectuals; la posteritat de Llull ja les té, aquestes coses.

A les pp. 142-145 del llibre del pare Colomer hem llegit, doncs, uns extractes del *Fantàstic*; els hem comparats amb el text de Müller —que segons hem pogut constatar és d'una fidelitat absoluta a la seva font. Els resultats d'aquest exercici esborren les suspicàcies de Hillgarth. Només hi ha correccions d'estil, encaminades a llimar l'eixutor dels tecnicismes del beat i a donar, fins on era possible, una *tournure* una mica més clàssica al llatí. Hem de creure, doncs, que el *Fantàstic*, tal com el llegim, va sortir de la minerva de Llull: els seus admiradors del XV, tal com ens asseguren ells mateixos (vegeu més avall), no van fer més que descobrir-lo i enamorar-se'n. Heus ací alguns exemples de les diferències entre el text de 1499 (P) i la còpia de Nicolau de Cusa (K). Aquests exemples comencen al nostre paràgraf 14, ja que els precedents, que constitueixen el pròleg, el Cusà ens els dona en un ràpid resum.

14

P Phantasia, recta et discreta est, qua homo se iustum facit

K Phantasia, recta et discreta est, quando homo se facit iustum

20

P Ait Remundus: ars generalis principia habet generalissima, sub quibus alia scientiae principia habent subalterna

K Ait Remundus: ars generalis habet principia generalia, sub quibus principia aliarum scientiarum sunt subalternata (Vegeu nota 27)

⁹ Eusebio Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull: Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlín, 1961). Vegeu també els resums d'aquest llibre a "Ramon Llull i Nicolau de Cusa. A la llum dels manuscrits lul·lians de la biblioteca de Cusa", *EL IV* (1960), 129-150 i "Ramon Llull y Nicolás de Cusa. Ensayo de síntesis", *Pensamiento* 17 (1961), 471-491. Posteriorment, del mateix autor, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola* (Barcelona, 1975).

22

P Ait Remundus: Clerice, verum est me cum ipsis Parhisiis disputasse. Sed disputatio quandoque procedit secundum opiniones, quandoque secundum certitudinem sive quoad rem. Parhisiense autem studium quasi in opinionibus versum est. Ego vero non disputo, nisi secundum modum intelligendi et quoad rem, cum intelligibile sit obiectum philosophiae.

K Ait Remundus: ego disputavi Parisiis cum magistris, et quia disputatio mea est ad rem secundum modum intelligendi, cum intelligibile sit subiectum philosophiae, et ipsi secundum opiniones.

27

P Finis autem causa causarum est, quia ipsa est ultima quies.

K Et finis est causa causarum eo, quia est ultimus et quies.

37

P Et causa, cur vulgo dicantur aliis hominibus peiores, ideo est, quia sciunt et possunt amplius quam vulgares... Unde dicunt vulgares: si vera essent, quae nobis dicunt, illa facerent.

K Causa quare clerici vocantur per vulgares peiores homines est, quia sciunt et possunt plus quam vulgares; et ideo dicunt: si vera essent, quae dicunt, facerent, etc.

Aquestes mostres ens diuen que de vegades el text del Cusà es presenta en forma més abreujada: difícilment sabrem si resumia ell o amplificava generosament el seu col·lega parisenc. Com a curiositat referirem encara la supressió de tecnicismes "artístic"-escolàstics: 27 P *per alterum*; K *per accidens*. 35 P *patiendo*; K *passionando*. 36 P *afformatum*; K *albificatum*. Cal afegir, finalment, que a partir del capítol III de l'opuscle, els extractes de Nicolau de Cusa es fan més breus, de manera que recullen només els arguments fonamentals de Ramon i no l'estructura dialèctica del seu debat amb Pere. Sembla també, d'altra banda, que al Cusà no li interessa de reflectir l'aspecte d'*ars ad cognoscendum hominem discretum et hominem phantasticum* que té l'obra i que constitueix el seu caire més literari. I és que els homes del primer Renaixement no podien apreciar aquest aspecte de l'obra del beat; només s'ha de llegir què en diuen.

Jaume Lefèvre justifica la seva tria lul·liana en una carta que adreça al lector des del *verso* de la portada del llibre. Dues coses són importants a la vida, *universalium scilicet cognitio* i *operandi modus*. Sobretot és important la manera de posar en relació la primera amb el segon; tots dos són imprescindibles *ad sancte et beate vivendum*, però el *modus operandi*, la pràctica, *precellere videtur*. Ningú no s'ha de sorprendre, doncs, que ara Lefèvre publiqui obres de Llull, d'aquest *pius eremita*. Els seus llibres són

tan bons per a engendrar la devoció que gairebé s'han de llegir *in orantis modum*. Segueix Lefèvre:

Neque vos quicquam deterreat quod vir ille idiota fuerit et illitteratus, horride rupis et vaste solitudinis assiduus accola. Nam et creditur quadam superna infusione dignatus; quia sapientes huius seculi longe precelleret... Neque item sermonis eius simplicitas vos avertat, qui enim nimium delicatas aures habent, presertim in iis que pertinent ad vite instituta, timeant ne sint de numero eorum de quibus beatissimus Paulus vaticinatus ait: erit enim tempus quo sanam doctrinam non sustinebit... Quod minus humile, depressum, deiectumque propter stillum visum est, aliquantulum erexi nichil de sententia mutans, quod Remundus passim in libris suis benignissime fieri postulavit. Ingenue enim fateor Remundo ferme verga defuisse quibus suos pulchros — posteritate mandaret conceptus. Qui tamen valet introrsus aspicere; nichil enim videt barbarum et quod sententiam non contineat scitu dignissimam...

Si Lefèvre hagués vist per un forat mestre Ramon disputant a París amb tots els averroistes del món i insistint incansablement per ser atès per part del rei Felip! Tampoc no li hauria costat gaire de comprendre, en un altre ordre de coses, fins a quin punt Llull se sentia partidari d'un saber ben fundat i adquirir davant la *simplicitas* inoperant d'un ermità *idiota et illitteratus*; només calia que llegís el pròleg del *Llibre de Sancta Maria*, comprès en el volum que ens estava presentant. Però el que Llull volia ser, ara no interessa; per a Lefèvre era només un pobre home, gairebé incapaç d'expressar-se, però dotat d'un favor especial de la Gràcia que el transformava en un model de devoció per als cristians, en un model de "follia de Déu" èticament operativa. Ja era això, en part, el que pretenia Llull. Només en part; però els seus lectors renaixentistes, almenys un sector, el més passat per l'humanisme, no podien arribar gaire més enllà. Si ell mateix havia dit que no sabia gramàtica! Ja Hillgarth assenyala l'estreta relació que hi ha entre aquesta carta de Lefèvre i la vida de Llull escrita pel seu deixeble Carles de Bouvelles. A l'edició d'aquesta vida dintre les *Acta Sanctorum*, però, Joan Baptista Sollier sent la necessitat d'aclarir en nota, que d'ermità Llull només en va ser els primers anys de la seva vida¹⁰. De fet no ens és llegit de criticar el prejudici humanístic de Lefèvre

¹⁰ Charles de Bouvelles, *Commentaria in primordiale evangelium S. Joannis-Epistola in Vitam Raymundi Lulli* (París: Josse Bade, 1511), citat a RD amb el n° 45. Jean Baptiste Sollier, *Acta B. Raymundi Lulli* (Anvers, 1708), citat a RD amb el n° 291. Vegeu Hillgarth, ob. cit., 285 i ss.; pel que fa a la visió "ermitana" de Llull, d'aquest autor, "Some notes on Lullian Hermits in Majorca saec. XIII-XVII",

i companyia; els devem la conservació del *Fantàstic* i potser també alguna part de l'agilitat i de la frescor que el caracteritzen.¹¹

Segon

Sabem moltes coses dels darrers anys de la vida de Llull; el seguim pràcticament mes a mes. Concretament pel que fa a la datació del *Fantàstic*, podem estar segurs que pertany a l'octubre de 1311, contemporàniament al poema català *Lo Concili*¹². Llull va ser present en aquest Concili ecumènic de Vienne (16 d'oct. de 1311-6 de maig de 1312) i el setembre del mateix any encara era a París, escrivint el *Liber de ente* (*ROL* VIII, 197-245) i dictant la *Vita coetanea* (*ROL* VIII, 259-709). D'altra banda ell mateix ens conta que el nostre opuscle és escrit durant el viatge de París a Vienne. A banda d'això, tenim molt ben publicades totes les obres escrites per Llull immediatament abans de la nostra i cal que aprofitem una avinentesa tan afalagadora. Segons el documentat estudi de Helmut Riedlinger a la Introducció del volum V de les *ROL*, *videtur iam per aliquod tempus Parisiis afuisse Raimundus, cum ibidem mense Novembri 1309 Artem mysticam theologiae complevit*¹³. Resulta, doncs, que el beat degué viure a la capital de França uns dos anys rodons entre la tardor de 1309 i la de 1311. Llull era un vellard de 77 anys, d'admirable vitalitat i sorprenent coratge. Riedlinger subratlla aquest extrem quant parla de la bullícia universitària parisenca enmig de la qual devia viure Ramon. Vegeu a la *Història de la Literatura Catalana* de Martí de Riquer¹⁴ la localització topogràfica i fotogràfica de l'indret de la *rue de la Bûcherie* on residí el beat segons un document conservat al cartulari de la Universitat de París. Doncs allí mateix, o tal vegada alternant aquella casa amb el *nemus de Vicennis* o la cartoixa de Vauvert, el nostre autor va escriure vint-i-vuit obres que han arribat fins a nosaltres, més sis altres de perdudes. El total omple quatre toms de la *ROL* amb una mitjana de quatre-centes pàgines:

Studia Monastica VI (1964), 299-328. Bouvelles escriu a propòsit de Llull: *Libros autem Raemundi magis sententiae altitudo, quam stili claritas commendant*, loc cit. Sollier s'ho mira amb uns altres ulls; no en va el lul·lisme al s. XVIII comença a ser un afer més erudit que estrictament militant.

¹¹ En el sentit que el *rifacimento* estilístic pot ser responsable, per exemple, d'una part de la coloració irònica del diàleg entre Pere i Ramon. No crec que puguem atribuir la ironia a Llull; ja feia prou objectivant-se en el superfantàstic Ramon. D'altra banda la naturalesa d'aquests famosos retocs no pot variar gaire de la dels operats sobre el text del *Liber Natalis*, curosament reportats a l'apartat de *ROL* VII, 19-73. Vegeu nota 35.

¹² Ramon Llull, *Poesies*, a cura de Josep Romeu i Figueras (Barcelona, 1958), 157-192 i 36-37. Vegeu també *Rims de Ramon Llull*, ed. de Salvador Galmés, vol. II = *ORL* XX (Mallorca, 1938), 255-290.

¹³ *ROL* V, 158; veg. nota.

¹⁴ (Barcelona, 1964) vol. I, 230-231.

els núms. V-VI-VII i VIII. Llegir aquests quatre volums posant atenció a les formes discursives i expositives emprades per Lull ens forneix encara una nova prova de la ingent capacitat del beat per a introduir infinites variacions al seu missatge, bàsicament inalterable.

De fet, les obres de París 1309-1311 constitueixen un corpus coherent; es tracta sobretot d'aconseguir dues coses. Que els "moderni philosophantes" de la Universitat, dits també averroistes, o aristotèlics ultrats, obrin els ulls davant la inanitat de llurs disquisicions, que parteixen de la base de la diferenciació metodològica entre teologia i filosofia. En segon lloc es tracta d'aconseguir que el rei Felip IV el Bell llegeixi algun tractat del beat, que li permeti d'adoptar els seus mètodes infal·libles per a la seva lluita a favor de l'ortodòxia i, si és possible, per als seus futurs projectes de croada. Lull veu en aquest rei l'hereu de sant Lluís¹⁵.

Lull escriu, doncs, per als seus contrincants dialèctics o per al rei; les seves obres traeixen aquesta destinació. També n'hi ha algunes, però, que presenten un cert grau d'objectivació literària en el sentit que Ramon apareix en escena, sovint breument, però amb suficient empenya com perquè se'ns ocorri de comparar aquestes aparicions amb la que retrobarem al nostre *Fantàstic*. Així per exemple, a la *Disputatio Raymundi et Averroistae* (ROL VII, 1-17) llegim: *Parisius fuit magna contrarietas inter Raimundum et Averroistam. Qui philosophice disputabant, et maxime super quinque quaestionibus*. Després segueix un tractat tècnic; però al *Liber Natalis* prou que sabem que torna a predominar l'aspecte ornamental; hi trobem processons de dames al·legòriques, cants nadalencs, una adoració de l'Infant i una *lamentatio Raimundi*. El beat hi parla en primera persona de la seva solitud i de la seva impotència, *quasi ab omnibus vilipesus*. Recorda la llarga durada de la seva dedicació a l'empresa, els seus viatges a terres d'infidels, la por que la seva *Ars nobilis, nulli thesauro comparabilis, omnino perdat* (ROL VII, 72). Al *Liber lamentationis Philosophiae* (ROL VII, 125) afegeix a aquest quadre que *diu laboravi... et omnia bona mea terrena propter hoc dimisi*.

Totes aquestes obres són escrites una darrera l'altra a partir del desembre de 1310. Al *Liber lamentationis Philosophiae*, d'altra banda, Lull s'abandona a l'al·legorisme. Però ho fa d'una manera tota seva; no en té prou amb un marc narratiu que embolcalli el tractat; tothom s'hi troba personificat. Parla, per exemple, la Forma: *Ego sum tota in materia actiuando, et materia tota in me passionando*. És sorprenent l'efecte que fa, entre d'altres, el parlament de la Corrupció, la qual no fa més que expli-

¹⁵ Per a una anàlisi de l'ambient universitari parisenc que conegué Lull, vegeu la Introducció de Riedlinger al tom V de les ROL, ja esmentat. Remetem, però, a la nota 2 del llibre de Hillgarth citat pel que fa a la "captació" de Lull per la política gal·licana de Felip el Bell.

car en primera persona els principis cosmològics i metafísics del canvi substancial. Filosofia, naturalment, també parla i al final confessa molt lul·lianament *quod sum ancilla eius (i.e. theologiae) ut per ea, quae concipio per animam intelligam entia realia*.

Enmig de les al·legories i les personificacions, però, Llull no oblida, com hem vist, les seves preocupacions doctrinals. De vegades és terriblement contundent; ja diu Riedlinger que Llull disputa *vivaciter*. Al *Liber lamentationis Philosophiae*, sense anar més lluny, considera una ofensa personal que els averroistes no identifiquin com fa ell *intelligere et credere*; per això *vindictam autem super hoc peto quantum possum (ROL VII, 87)*. J. Romeu i Figueras també troba que Llull “amenaça i commina” a *Lo Concili*¹⁶; així al v. 77 s’acara al Papa i li diu que si no es dóna pressa, *serets jutjat*.

Tenim, a més, altres entrades narratives en les obres parisenques de 1309-1311. Al *Liber Contradictionis (ROL VII, 138)* trobem que *accidit, quod Raimundista et Averroista diu disputaverunt Parisius*; un bon dia, cansats de disputar, se’n van a passejar per un bosquet de les afores de París, com en altre temps els tres savis del *Gentil*¹⁷. El que passa ara és que la *domina pulcherrima* que troben és ni més ni menys que Contradicció. Llull ha arribat a projectar en el món de l’al·legoria la fatal irreconciliabilitat entre la seva Art i la facultat de teologia de París¹⁸.

El pròleg del *Gentil* encara recorda més l’entrada narrativa del *Liber de quaestione valde alta et profunda (ROL VIII, 139-174)*. Resulta que no lluny de París es troben un fidel i un infidel; cada un dels dos vol trobar la manera d’invalidar racionalment els convenciments de l’altre. Es posen a discutir entre ells la *quaestio valde alta et profunda*, que és si el fidel pot resoldre les objeccions de l’infidel i viceversa. La manera com es posen d’acord per a discutir és idèntica a la que fan servir el clergue Pere i Ramon al *Fantàstic*. La *Quaestio valde alta* és de l’agost de 1311.

Per acabar amb les entrades narratives de les obres de París 1309-1311, cal només citar la del *Liber de efficiente et effectu (ROL VII, 263-291)*; Ramon i l’Averroista es barallen perquè l’un reconeix en Déu la causa eficient de l’univers, mentre que l’altre diu que no, que els éssers tendeixen a Déu com a fi, però que Déu no és eficient. Com que no s’entenen, faran un llibre on cada un posarà *fortiores rationes, quas habere posset*¹⁹.

¹⁶ Vegeu la nota 12.

¹⁷ OE I, 1047-1142. Un assaig d’interpretació a L. Badia, “Poesia i Art al *Libre del Gentil* de Ramon Llull”, *Reduccions* 25 (gener 1984) 87-96.

¹⁸ Veg. *ROL V*, 148-151 i *passim*. Recordem que Llull mai no va aconseguir de ser atès a la Facultat de Teologia parisenca; tan sols els mestres de la Facultat d’Arts se’l van escoltar.

¹⁹ Als *Sermones contra errores Averrois*, adreçats al rei Felip (*ROL VII*, 237-262), Llull enumera 10 proposicions errades dels averroistes. Però a l’opuscle *De erroribus Averrois et Aristotelis*, inclòs al *ROL VIII*, 247-257, hom en pot llegir quaranta-dues de catalogades.

Tercer

Hem vist com els opuscles parisencs de 1309-1311 són plens de suggeriments literaris: els que retrobem al *Fantàstic*. Caldria només recordar aquella impressionant mostra d'objectivació de la pròpia imatge que ens brinda Llull al terme del *Liber Natalis* (ROL VII, 73): *Haec est visio, quam ego Raimundus, barba floridus, vidi Parisius, non est diu*. En aquest context, l'obreta que publiquem avui se'ns presenta realment com un *divertimento*. Llull aprofita tots els suggeriments narratius de les obres dels dos anys anteriors i en fa un tractadet nou. En aquest tractadet es troba davant un contrincant tan inamovible com l'Averroista dels seus malsons. El clergue Pere, en efecte, és un anti-Ramon, com l'averroisme és l'antítesi del raimundisme. Hi ha, doncs, una notable diferència entre Pere i l'ermità de *Lo Desconhort*, el qual al final comprèn les raons de Ramon²⁰. La virulència dels debats parisencs també perviu al *Fantàstic*, com tindrem ocasió de comprovar, quan veurem que Ramon envia a l'infern sense contemplacions el seu company de viatge (62).

Els paràgrafs 1-13 del *Fantàstic*, els que en constitueixen el capítol primer, cal veure'ls com un de tants pròlegs dialogats lul·lians, que serveixen d'entrada a un tractat i ofereixen alhora unes "regles del joc", les quals solen ser una mini-Art adaptada a les circumstàncies. És el cas ja esmentat del *Libre del Gentil e dels tres savis*, del *Libre de sancta Maria* i de tants d'altres.

De tota manera el tema del nostre opuscle és singular; no és cap tractat doctrinal com els de París, ni de cap obra apologètica o devocional com les que hem recordat fa un moment. El tema de l'opuscle és un estudi dels fonaments ètics del comportament de Ramon Llull, transformat en debat entre dos contrincants que adopten posicions contradictòries i irreconciliables. Tal com feia amb els averroistes, Llull ara fingeix disputar amigablement; en realitat el que fa és presentar solucions oposades dels problemes i donar-nos a entendre per "raons necessàries"²¹ que només una opció és vàlida: la seva.

²⁰ Es pot llegir al volum a cura de Romeu citat a la nota 12 o al primer tom dels *Rims de Ramon Llull* = ORL XIX (Mallorca, 1936).

²¹ Al *Liber facilis scientiae* (ROL VII, 293-341), Llull proposa: *Manifestum est, quod unum oppositorum cognoscitur per reliquum. Et ideo intendimus facere istum Librum siue Artem de suppositionibus contradictoriis, ut cognoscatur, quae propositio sit vera, et quae falsa. Et hoc intendimus exemplificare ad declarandam catholicam sanctam fidem contra aliquos philosophantes, dicentes, quod secundum modum intelligendi fides catholica est impossibilis*. Diria que el mètode de presentar dues proposicions contradictòries per tal de mostrar que només una és vertadera, queda prou expressat en aquesta proposta metodològica, que deu caldre considerar *facilis*.

Per això Pere i Ramon, després d'identificar-se, comencen exposant a tall d'exemple llurs respectives vides i expectatives de futur. Heus ací el *modus operandi*, que deia Lefèbre; després vindrà la *cognitio universalium*. Per arribar-hi, Ramon estableix una de les seves mini-Arts; prendrà en consideració cinc termes, tants com capítols ha de tenir l'opuscle. Entorn d'aquests cinc termes caldrà, doncs, articular la demostració de la validesa universal dels fonaments del comportament de cada u. Que quedi clar des d'ara, però, que Llull juga a tot o res: ell i Pere s'exclouen i, com que al final no hi ha avinença (81), si li donem la raó a Ramon, enviem l'altre a la damnació. Aquest és el joc del *Fantàstic*.

Els termes del debat són heterogenis, i això influirà en la natura literària dels capítols de la nostra obra: la fantasia, les quatre causes de l'ésser, l'honor, la delectació, l'ordre. L'heterogeneïtat de tals conceptes, d'altra banda, queda perfectament reflectida en les definicions que immancablement Ramon ens proporciona.

Comencem per la fantasia.⁵ La fantasia, en el debat del primer capítol, és la follia lul·liana; Llull és fantàstic i superfantàstic, perquè, vist des de l'òptica de l'eficàcia mesurada en termes "mundans", el seu projecte vital és un desastre absolut. Pere es fa un fart de riure i li diu que és un ximple. Ramon adopta una actitud heroica i tràgica i passa al contraatac ideològic: en un ordre no-mundà, la follia és seny i el seny, follia. Vegeu l'epístola de sant Pau als Corintis I, 18-31. Des d'aquesta perspectiva la posició de Llull és inatacable. Com defineix, però, la fantasia?

Segons les dues espècies que enclou el gènere. Hi ha una fantasia natural, que ens remet al procés gnoseològic, i una de moral, que pot ser discreta o indiscreta, que ens remet al món de l'ètica.

El paper de la fantasia en el procés gnoseològic es pot resseguir en les obres de París 1309-1311.²² Cada vegada que es defineix la imaginativa, en efecte, un dels nou subjectes, apareix directament o indirectament la fantasia.²³ Copiem només una citació, la més diàfana (*ROL VIII*, 85):

42. Quaeritur: Quid est imaginatiua? Respondendum est, quod est potentia, quae causat fantasias abstractas a sensu, ut obiectum sensibile sit imaginatum in absentia sensus.

Quidquid abstrahit species a sensu sine intellectu, est potentia, quae causat fantasias abstractas a sensu. Imaginativa est huiusmodi;

²² Alguns dels llocs d'aquestes obres on apareix la fantasia: *ROL V*, 308; *ROL VI*, 419; *ROL VIII*, 98.

²³ Succeeix, en efecte, que moltes vegades quan Llull exposa què és la imaginativa, com que ho fa dintre d'un context apològètic-demonstratiu, no n'especifica tots els detalls del funcionament i no parla de la fantasia. Per exemple: *ROL VI*, 190 i a tot el *ROL VII* (vegeu-ne els índexs).

ergo imaginativa est potentia; quae quidem potentia causat fantasias abstractas a sensu.

En l'esquema binari del coneixement lul·lià (coneixement segons els sentits i la imaginació i coneixement segons l'intel·lecte), la fantasia té un lloc ben definit: no és una potència, sinó el *thesaurus formarum per sensum acceptarum* (*Summa Theologiae*, I, q.78, a.4).

No trobem en totes les obres del beat aquesta mateixa nitidesa, però no ens sembla aquest el lloc d'iniciar un assaig sobre la fantasia en la gnoseologia lul·liana.²⁴ En canvi sí que cal recordar que la imaginativa té el poder de manipular les formes fantàstiques procedents dels sentits. Així llegim al *Liber de lamentatione Philosophiae* (ROL VII, 113) que la *sensitiva non potest multiplicare chimaeras*. La imaginativa sí que ho pot fer:

²⁴ No ens ajuda gaire en aquest punt la veu 'fantasia' del *Glossari General Lul·lià* de Miquel Colom, vol. II (Mallorca, 1983), 424-425. Proposariem per a emprendre la recerca, de començar amb la *Doctrina Pueril* (ed. G. Schib, Barcelona, 1971): "e natural cosa és que la ànima ab la ymaginativa prenga tot so que prenen los seyns 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 li és offert de la noblea e de la granea de Déu", 159. Al mateix llibre: "La phantasia és cambra qui és en lo paladar sobre lo front; e en lo front la ymaginativa ajusta ço que pren de les coses corporals, e entra-sse'n en la phantasia açò que pren, e il·lumina aquella cambra per ço que ymaginativa ly offer. On, com per algú accident açò se desordona, adonchs esdevé lo home fantàstic, o à gros enteniment, o és orat", 204.

Segons aquests textos, la fantasia és una facultat situada físicament dintre el cap, a mig camí entre el coneixement segons els "sentits i la imaginació" i el coneixement intel·lectual. La DP, però, és una obra escrita pel beat entre 1275 i 1283, a l'època de la fase quaternària i a més és plena de referències "enciclopèdiques" de caràcter didàctic, no necessàriament imbricades en el seu pensament. Així, doncs, a l'*Arbre de filosofia desiderat* (ORL XVII, 401-506) Lull explica la diferència entre "ens reyal" i "ens fantàstic", sense fer cap referència a una fantasia físicament localizable (418-419, 442 i 473). L'*Arbre de filosofia desiderat* és, segons Bonner, de 1294.

Un passatge del *Liber de ascensu et descensu intellectus* (ROL IX, 59) ens especifica novament quin és el mecanisme de l'error de l'intel·lecte: *Dum intellectus considerat illa, quae dicta sunt in duobus paragraphis precedentibus, cognoscit, quod phantasia quandoque ipsam deuiat a linea recta, eo quia subicitur phantasiae, quia credit ea, quae imaginatio eidem fallaciter repraesentat. Et tunc cognoscit, quod est obliquus per phantasiam, et deceptus. Et ratione istius deceptionis quandoque credit, quod est falsum esse verum, et etiam a contrario. Et tunc cognoscit causam, quare est creditiuus et dubitatiuus et positus in contingentia. Et tunc insinuat affatui, ut dicat, quod per talem modum ignorantia est sua inimica.*

El *Liber de ascensu* és de 1305, de l'època de la formulació definitiva del pensament lul·lià. Així aquest plantejament, en el qual la imaginativa és la "culpable" dels errors de l'intel·lecte, és perfectament homologable amb un passatge complex de l'*Ars Generalis Ultima*, el cap. 14 de la part 10 *De aplicacione*, article 31: *De Phantasmate*. Els fantasmes són imprescindibles per al coneixement i són les espècies deduïdes per la potència del subjecte en acte i rebudes en la imaginació, de la qual l'enteniment les recull per tal de conèixer. De la imaginació, els fantasmes passen a la memòria: Lull també especifica com en els animals els fantasmes no passen més enllà de la imaginativa, *nam si transirent, iam bruta haberent scientiam*. Cito per l'edició de Palma de Mallorca (1645), 348. Per a l'exposició que trobo més clara de la gnoseologia lul·liana, vegeu el llibre del pare Colomer (Barcelona, 1975), citat a la nota 9, 56-73.

compono ad placitum chimaeram; et facio ipsam, compositam de pluribus similitudinibus particularium, differentibus in specie, ut puta chimaeram, habentem caput hominis, corpus leonis, pedes bovis, caudam piscis, et huiusmodi.

D'aquesta manera Llull dóna entrada a l'accepció normal a l'Edat Mitjana de la fantasia com a '*phantasma*', '*spectrum*', '*vana visio*', '*imago*', '*vanitas*'²⁵. El verb *phantasiari* vol dir, doncs, fer funcionar la imaginació en el terreny de les *chimaerae*²⁶. Tota aquesta reflexió semàntica ve a tomb pel fet que el beat usa els termes fantasia i fantasiejar amb una polisèmia constant al llarg de tot el nostre tractat. Passem del sentit gnoseològic pur, al de les *chimerae*, al de les actituds ètiques de què parlàvem més amunt. Sovint el verb fantasiejar és usat per a dir "conèixer equivocadament" (18).

Pere ataca: no pares de treballar per a no obtenir res. Això és un comportament de boig, com qui diu amassar l'aire, caçar la llebre amb el bou, nedar contra *suberna* o fer allò altre de "ço que jo vull jamés no haurà fi". Més val que Ramon imiti els mètodes de Pere, que s'ha enriquit tot sol (15). La resposta de Ramon és fulminant: els patrons de Pere són mundans, els seus, espirituals. Ja hem dit que en aquest terreny Pere no té res a fer. Per això porta la discussió cap a la teologia. Ramon és un beneit perquè parla de les diverses Dignitats divines. A pregunta teològica, resposta teològica (17-18). Ara el *Fantàstic* sembla una obreta escrita tres o quatre mesos abans. Pere insisteix per aquesta línia, posa en dubte que l'Art pugui tenir principis generals englobadors de totes les altres ciències (19-20), considera absurd l'enfrontament de Ramon amb la Universitat de París (21-22), es fa creus que Ramon pretengui que la fe és provable (23-24-25-26). Ramon aprofita les respostes per a exposar novament alguns punts bàsics de la seva Art²⁷. Alguna vegada la resposta de Ramon és críptica, com quan a 17 li pregunten per les Dignitats i contesta a 18 amb els Correlatius; algú una mica informat en matèria "artística"

²⁵ Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* IV (Niort, 1886), s.v. phantasia.

²⁶ Sempre he tingut la sensació que aquest és el sentit del verb al poema XVIII d'Ausiàs March, allà on diu *Ffantasiant amor a mi descobre*. Els secrets de la puresa amorosa se li revelen en un horitzó irreal; són un ens fantàstic, que no existeix *per se*, sinó en la imaginativa del poeta. Els ens reals són tot una altra cosa, com bé sabem. *Se no è vero è ben trovato*.

²⁷ De fet, com és prou sabut, després de la formulació definitiva de l'*Arts Generalis Ultima* i l'*Ars Brevis* (1305-1308), Llull ja no torna a exposar sistemàticament el seu pensament; tota la resta són aplicacions puntuals que, però, remetien a aquella font. Com a curiositat vegeu ara aquest passatge paral·lel entre l'AGU i el paràgraf 20 del nostre text, reportat a la p. 3 segons la còpia de K: *Ratio huius est, quia ista scientia habet principia generalissima et etiam regulas generalissimas; aliae vero scientiae habent principia subalternata*. AGU V, 44; ed. Palma de Mallorca (1645), 99.

sap, però, que la segona doctrina dóna suport a la primera. El que queda clar és que Llull parla des de dintre l'Art, ben encastellat davant la fantasia indiscreta que ha pervertit la conducta moral de Pere, l'ardiaca felicitament simoníac. Pel que fa a la discussió sobre la demostrabilitat de la fe i el problema del mèrit, Llull lògicament es repeteix²⁸.

Les quatre causes de l'ésser són les aristotèliques. Aquí, però, Llull no en parla com a objecte del seu discurs, no fa metafísica, sinó tot al contrari. Les quatre causes són un pur pretext perquè Pere i ell s'abraonin l'un sobre l'altre en termes dialèctics. Així Pere comença dient que la ciència de Ramon (no apresada, sinó revelada) és una bestiesa (fantasia) perquè el coneixement es produeix fent abstracció de les dades dels sentits i anant a la Universitat. Ramon ja no pot més; aquesta observació de Pere, tan aristotèlica, tan assequible per a un home del segle XX, fa que el beat perdi les bones formes. Ell només pensa en la causa final: això és el que el mou. A més no li pensa dir d'on ha tret el seu saber (29).

La guerra tot just ha començat. Ara toquem el tema de la pobresa. Segons Ramon el rebuig de la riquesa estimula la virtut (31), cosa que Pere nega amb arguments metafísics (32). El problema dels arguments invocats per Pere és que, segons Ramon, acaben per negar poder a la causa eficient; fer això és un dels principals pecats dels averroistes, del qual es dedueix, entre altres coses, que Déu no ha pogut crear el món²⁹. Ramon apostrofa Pere amb acritud.

Pere torna a canviar de tema. Ara ataca la teoria lul·liana de la forma general, anàloga a la matèria prima (34). És una qüestió que Llull es planteja i resol al *Liber de perversione entis removenda* (ROL V. 474)³⁰. Al paràgraf 35 Llull argumenta *per absurdum*.

Pere no entra en raó, al contrari. Ara s'empesca una metàfora tota lul·liana que compara la blancor i la cosa blanca amb la fantasia (follia) i l'home foll (Ramon); aquesta fantasia de Ramon passa pel poc respecte que mostra a la seva dignitat sacerdotal. Als paràgrafs 37 i 39 Ramon se les emprèn amb la jerarquia eclesiàstica amb un rigor i una duresa dignes de la millor sàtira anticlerical de tots els temps. L'autoritat invocada per Ramon és ni més ni menys que el poble. Els clergues són pestífers: *unde dicunt vulgares, si vera essent, quae nobis dicunt, illa facerent*. Segurament

²⁸ És ben sabut que el problema de les relacions entre fe i raó és un dels punts vitals del sistema lul·lià. Al llibre del pare Colomer citat a la nota 20 s'explica com, de fet, tota la gnoseologia lul·liana és al servei de mostrar com creure i entendre *inter se convertuntur*. Heus ací alguns passatges de les obres de París 1309-1311 sobre el tema: ROL V, 287; ROL VI, 328; ROL VI, 342; ROL VII, 11.

²⁹ Per als "errors" dels averroistes, vegeu la nota 19. El procediment que fa servir aquí Llull recorda el del *Liber de fallaciis* (ROL VI, 467-488).

³⁰ Veg. també ROL VIII, 24 i *passim*.

els lul·listes valencians i catalans del segle XIV que es barallaven amb l'inquisidor Eimeric haurien aprovat aquesta frase i tot el context on és inserida, perquè Ramon acaba dient que el dia que Pere sigui cardenal, serà digne de rebre sobre el seu cap les deu plagues que Déu trameté al Faraó.

Al capítol IV reposem: No hi ha baralles. Definit l'honor, Pere i Ramon formulen 44 proverbis, sentències o definicions sobre el concepte en qüestió. Ara el joc consisteix a comparar l'actuació de cada contrincant amb cada un dels proverbis, a través de sil·logismes, a veure qui és més conforme a la veritat i, per tant, menys fantàstic. Ara és quan Llull parla d'una *Ars ad cognoscendum hominem discretum et hominem phantasticum*. Però curiosament no ens en descriu l'aplicació. Els lectors ja veiem, però, que Pere no pot resistir la comparació sil·logística amb cap de les proposicions (exemple pres a l'atzar: *Fatuus est, qui honorat Deum, ut seipsum possit honorare*). La llista de proverbis sobre un tema és un recurs literari recurrent en Llull; basta veure les seves col·leccions de proverbis i com apareix també sovint el recurs de l'enumeració d'*items* breus a les obres de París 1309-1311³¹.

Passat aquest oasi de pau (situat al centre geomètric de l'obra i amb pretensions de model artístic), continua l'agregada batalla. Ara tenim la definició de delectació. Llull parla d'*habitus* i la *Summa* de sant Tomàs de *motus animae* (I, II, q.31); per la resta som en el mateix context. Els camins de la delectació segons Llull són els dels sis sentits i quatre més: imaginació, intel·lecte, voluntat i memòria. Pere i Ramon discutiran ara punt per punt cada un d'aquests camins de la delectació. L'ensenyament lul·lià general és que la delectació és bona segons el fi.

Naturalment Pere parla sempre subjectivament i no veu més enllà del seu cas personal i concretíssim. Llull aprofita l'ocasió per a reblar el clau de la perversió d'intencions que detecta en el clergue i emprèn el camí de la denúncia. Assevera, en efecte (60) que no dubtarà a acusar Pere a la cúria si no s'esmena. I, com que no veu que tingui intenció de fer-ho, acaba dient-li que totes les seves riqueses, amb la memòria de les quals es delecta, seran motiu perquè sigui eternament torturat a l'infern.

Ara ja es perfilen definitivament les accepcions de fantasia: per a Pere, la fantasia de Ramon és la seva ineptitud per a triomfar a la vida. Per a Ramon, la fantasia de Pere és creure que el seu triomf mundà l'eximeix de preocupar-se del bé comú. La discussió se situa en uns termes cars a Llull, l'oposició entre privada i pública utilitat³². Pere, l'ardiaca simoníac,

³¹ Per a la literatura paremiològica del beat, vegeu la Introducció de S. Garcías Palou a *Proverbis de Ramon* (Madrid, 1978). A les obres de París 1309-1311, trobem diverses sèries de 100 *items* per a resoldre problemes: *ROL* VI, 217; *ROL* VI, 354; *ROL* VI, 367 i *ROL* VI, 431.

³² El problema és gairebé omnipresent en Llull. Una esplèndida exposició literària la podem llegir al pròleg del *Libre de Sancta Maria*, publicat per Lefèvre juntament amb el nostre opuscle, veg. nota 1, actualment a *OE* I, 1143-1242.

raona com un averroista: ¿Hi haurà alguna relació entre l'obcecació aristotèlica d'aquesta secta nefasta i la incapacitat moral de sortir de la privada utilitat per a passar a la pública? Hi ha moments en què la condemna de Ramon reuneix en un mateix feix totes les tares dels seus contrincants.

Aquesta és precisament la principal de les qüestions que es debaten al darrer capítol del *Fantàstic*, el que tracta de l'ordre. Aquí Llull usa indistintament i barrejada tots els sentits i totes les connotacions de la paraula *ordo*, que inclouen el que en català són les significacions dels mots 'ordre' i 'orde'. En l'àmbit conceptual, dèiem que en aquest darrer apartat és on Ramon exposa amb més claredat l'abast del seu neoplatonisme. Es tracta de mostrar que tot el que ha dit Ramon fins ara s'inscriu en una ordenació jerarquitzada de les coses, segons la qual l'esperit ha de dominar la matèria (63-64).

El clergue comet la lleugeresa de dir que ell se sent feliçment integrat en aquest ordre universal a través de la seva condició d'ordenat'. Ja hi tornem a ser; cal tornar a explicar la qüestió de la pobresa i de la perversió de la jerarquia eclesiàstica. Finalment Pere treu un tema polític: el de la donació de Constantí i del poder temporal de l'Església (71).

Ara a Llull ja només l'interessa una cosa: el projecte de croada, la finalitat política per excel·lència de tota la vida cristiana. Ramon demostra per raons necessàries, com és prou sabut, que cal convertir tots els infidels (cosa de la qual sant Tomàs dubta; vegeu II, II, q.10, a.8). Pere naturalment argumenta amb els mateixos pros i contres de l'ermità de *Lo Desconhort*; si Déu volgués que no hi hagués infidels, no n'hi hauria, les croades han fracassat, els predicadors, també. Pere afegeix que el Papa ja té prou feina a ordenar els cristians, (73) i admira la màquina administrativa de l'Església (79). A part d'explicitar el que ja ens ha contat al pròleg a propòsit de les seves intencions en relació amb la croada³³, ara el que fa Ramon és deixar expansionar el seu furor. El punt culminant és quan acusa Pere de pecar contra l'Esperit Sant, amb un pecat que no té remissió³⁴.

³³ Tot això ja ho sabem des del paràgraf 3, quan Ramon comença: *Tria intendo*. El projecte lul·lià s'hi troba expressat en uns termes idèntics als del *Liber Natalis*, ROL VII, 68-70, línies 977-1014. Per als projectes de croada, remetem al llibre de Hillgarth citat a la nota 2 i als textos: *De acquisitione terrae Sanctae*, Montpeller (1309), ed. Longpré, *Ciretion* 3 (1927) 265-278, i *Petitio Raymundi in Concilio Generali ad acquirendam Terram Sanctam*, que és la part VI del *Liber de ente*, ROL VIII, 179-245.

³⁴ Marc, 3, 28; Mat., 12, 31; Lluc, 12, 10. Els tres passatges sinòptics segons la Vulgata no coincideixen amb el text de Llull, en el qual no apareix el terme *blasphemia*, que sembla clau. No se'ns escapa que la interpretació del sentit que Llull dóna al pecat contra el Sant Esperit és una proposta personal i més o menys agosarada. Per descomptat no s'adiu a la doctrina que he llegit al respecte a la *Summa Theologica* II, II, q.14. Ja que parlem de l'Esriptura, potser caldrà recordar que aquesta referència evangèlica va acompanyada de l'habitual remissió a Isaïes, VII, 9 *nisi credideritis non intelligetis* (paràgraf 26). El meu col·lega Marcel Salleras m'ha fet notar que aquesta lectura tampoc no es troba a la Vulgata, però que apareix consagrada en la tradició agustiniana i anselmiana. Potser algun dia hau-

Pere ha dit que el Papa no ha de convertir infidels; ja ho farà Déu, si ho estima necessari; val més que 'ordeni cristians'. Ramon troba en això un pecat contra l'Esperit Sant, *qui est spiritus universae bonitatis*.

En no comprendre que la conversió dels infidels és la màxima mostra del bé públic, finalment Pere ha arribat al punt culminant de la seva perversió, tal com hem explicat més amunt. No deixa de ser impressionant la vehemència lul·liana; la duresa, la incisivitat i la força dels seus arguments. Llegint aquesta última part del *Fantàstic*, tenim la mesura de fins a quin punt Ramon, com hem dit, jugava a tot o res, de quina era la incommensurable força de la seva mística, recta i discreta fantasia, que sorprenia els seus coetanis i deixa bocabadada la seva posteritat.

Una última observació. És evident que Llull construeix Pere com un "pervers prefabricat", en la mesura en què l'Averroista és també un "contrincant prefabricat" a les obres parisenques de 1309-1311. Ramon, en canvi, el Ramon del *Fantàstic*, és literàriament un producte molt més sofisticat. Ramon és un *alter ego* de Llull, pensat per a vendre als altres una imatge pròpia. Al darrera d'aquests personatges funcionals, però, sempre descobrim el que Sansone anomenava un "íntimo palpito". Com si estranyament el beat sabés dotar-los d'una versemblança psicològica que afalaga el lector modern. En el cas del *Fantàstic* cal valorar pel damunt de tot la capacitat d'aquest ancià de setanta-nou anys de "veure's des de fora." Pere, en efecte, ens presenta un Ramon totalment extravagant i pintoresc, entossudit en un projecte absurd.³⁵ No oblidem que aquesta és la imatge que tenim indefectiblement els moderns de mestre Ramon Llull (quan no la tenim pitjor); potser que ens aturem a pensar, doncs, que és el beat en persona qui ens ha deixat el primer retrat de la fantasia que els altres veien en ell. Quants intel·lectuals dels nostres dies sortirien airosos d'una prova com aquesta?

Lola BADIA

Facultat de Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona
Bellaterra Barcelona

riem d'investigar si Llull citava l'Escriptura de memòria, i a partir de quins coneixements. Les referències a l'epístola de Sant Pau als Corintis que hi ha en aquest treball no pertanyen a cap citació literal de Llull.

³⁵ Pere riu, ironitza, diu que Ramon és *fantasticissimus...* Cada vegada que obre la boca sembla que faci una ganyota. En canvi Ramon adopta una actitud de màrtir d'una causa noble i perduda i de vegades aixeca la veu i amenaça com un profeta bíblic o com un predicador mendicant abrivat de furor apostòlic. Tot això al *Fantàstic*, ¿és literatura procedent del beat mateix? ¿No hi va afegir Jaume Lefèvre algunes engrunes d'ironia de la seva collita? Fixeu-vos, per exemple, la gràcia que té l'apart que fa Pere al paràgraf 21: *Remunde, intendi te cum magistris artium Parhisiensibus disputasse et cum tua philosophia (si philosophia dici potest) eos concludere intendisses*. Veus l'aristotèlic que no es pot prendre seriosament una filosofia com la de Llull, on la lògica es barreja amb l'ontologia, i tot amb tot. Vegeu l'apartat *Primer* i la nota 11.

RAMON LLULL'S CONCEPT OF CREATION

The numerous writings of Ramon Llull, born in Palma de Majorca probably in 1232,¹ reveal him as a metaphysical philosopher of stature who, during the closing three decades of the Thirteenth and the opening two of the fourteenth century, repeatedly addressed himself to the problem of the creation of the world, with the firm conviction that well-established rational answers could be arrived at on a number of the more basic points entailed in the truth of such a creation. It must be acknowledged that, although his answers are essentially in solid accord with traditional Christian teachings on the question—which he of course accepted on the basis of his Christian faith—, Llull regularly endeavored to present and to establish them rationally, in a manner that one cannot but declare philosophical. At least he himself had no doubts that his approach and procedures were along the lines universally recognized as rational and philosophical, although he consciously utilized the principles and rules of an “Art” which he deemed heaven-inspired and which, be it recalled parenthetically, attracted the attention of a number of important Renaissance thinkers² and provided Leibnitz with an original model, as it were, for his seventeenth century *De Arte Combinatoria*. Already in two of his earliest literary and philosophical compositions³ Ramon Llull dealt with the theme

¹ Helmut Riedlinger, “Introductio Generalis,” in *ROL* V, 124. Llull's year of birth has not been established beyond doubt. But all historians agree that it occurred between 1232 and 1235. See Jocelyn Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 1, n. 4.

² In confirmation of this statement see Ca II, 209-249.

³ Namely the *Liber Contemplationis in Deum* and the *Liber de Gentili et Tribus Sapientibus*. The Latin text of the *Liber Contemplationis* may be consulted in *MOG* IX-X. The Latin text of the *Liber de Gentili* may be seen in Vol. II of the same Mainz edition. The original Catalan text of the *Libre de Contemplació* may be consulted in *ORL* II-VIII, as well as in *OE* II, 97-1269. The original Catalan text of the *Libre del Gentil e los Tres Savis* may be consulted in *Obras*, pp. 3-305, as well as in *OE* I, 1057-1142.

of the creation of the world, explicitly and in a way that exhibits metaphysical awareness, perspicacity and acumen. He continued to do so, still at some length in many of the other numerous books which he managed to write, amidst a most active life and constant travels, until practically the moment of his death, in the pursuit of several lofty ideals for the well-being of the world and Christendom. Two main reasons are suggested as to why he returned, again and again in incessant writings, to the problem of the creation of the world. First and foremost, he wished to establish on a sound rational basis the truth of the creation of the world *ex nihilo* vis-a-vis the contrary positions espoused by two distinct segments of philosophers within the Islamic world, towards whom he felt genuine respect. Of the two positions, that of Avicenna was older, had a wider acceptance and was, from the Christian standpoint, more dangerous. It was so because it did not explicitly reject the creation of the world. Rather it explained it as a somewhat complex procession of the many things in the world from the reality of the original First Being, but in a manner that implied or signified a necessary and mediate emanation from the First being through a series of intermediary agents or causes.⁴ The second Arabian philosophical position was linked to the name of Averroes who, consistently with his appraisal of Aristotle's philosophy as the highest achievement and truth of human reason, resurrected the Greek notion of an eternally existing and uncreated world, with all of its matter and motions.⁵ Averroes did so within an Islamic world that, on the basis of its faith, also accepts the creation of the world out of nothing. An interesting aside in this connection is the fact that, even as late as only eight years before the Majorcan philosopher's death and when he was about seventy-seven years old, Lull persevered vigorously in a lifelong defense of the truth of the creation of the world, this time against the early fourteenth century Christian followers of Averroes at the University of Paris, where they had begun to exercise leading and active roles within its Arts Faculty. A total of twenty-nine extant anti-Averroistic treatises, written by the philosopher during his last Paris stay of two years, between the Summer of 1309 and the Autumn of 1311, still bear witness to the steadfastness, vigour, high-mindedness and to the insights with which the author carried his philosophical opposition to a then young movement, which he, in the waning years of his life

⁴ Etienne Gilson, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1954), pp. 210-14; Ignatius Brady, *A History of Ancient Philosophy* (Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1959), p. 204-05.

⁵ Brady, *op. cit.* pp. 214-15.

but with good reasons, deemed a serious threat to an authentic Christian wisdom and philosophy.⁶

A second factor inclined Llull to explore in depth and to write clearly and persuasively on the question of the possible beginning of the world. It was part of a wider, generous and ardent desire to penetrate with his rational understanding,⁷ as much as feasible, the religious truths which he had long before, since early youth, accepted with a sincere and devout faith. To the loving desire to investigate rationally the truths of faith he linked the eagerly valued and related objective of sharing his knowledge of the salvific truths of faith with as many members of the human family as possible. He wished to do so more specifically and particularly with those persons who, he knew, were outside of the Christian fold, but yet were geographically near to, if not in the midst of, in some cases, the realm of Christendom, namely the Jews and Mohammedans.⁸ It needs no more than to be noted of course, that, with these two peoples, there was agreement with the Christians on the religious truth of the creation of the world. On this specific question therefore, the men whom Llull aimed to persuade and to win over rationally were all those others who either, until then, had been totally unaware of it or who might have rejected it, at least implicitly, as a consequence of their acceptance of the proposition that asserts the eternal duration of the world, in some form or another.⁹

With the well-founded conviction that a) differences in thought amongst a number of great philosophers (and the schools which have followed after them) are the result of a different understanding of the basic concepts at issue; and with the realization that b) the creation of the world, or correspondingly of its conceivable eternity, has been and rightly continues to be a perennial philosophical problem of both consuming interest and importance, which each generation of metaphysical thinkers must

⁶ All of Lull's extant anti-Averroistic treatises have been lately critically edited by Helmut Riedlinger and Hermogenes Harada in *ROL* V-VIII.

⁷ This desire has occasionally brought upon Llull the undeserved accusation of rationalism by some of his detractors. On this question see Sebastian Garcias Palou, "San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramon Llull", *EL* (1957), 63-89; Bartolome M. Xiberta, "El presunte racionalisme de Ramon Llull," *EL* VII (1963), 153-65; Johannes Stöhr, "Las *Rationes Necessariae* de Ramon Llull, a la luz de sus últimas obras", *EL* XX (1976), 5-52.

⁸ One of Llull's earliest works that reveals his desire to enter into rational dialogue with the wise men of other monotheist religions is his *Liber de Gentili et Tribus Sapientibus* referred to above in note 3. The *Vita Coetanea* written about five years before the philosopher's death also provides the reader with a dramatic account of some of the conversations Llull entered into with a number of Mohammedan wise men. The Latin text of the *Contemporary Biography* can be Found in *ROL* VIII, 272-304. It is included among Llull's *Opera* because it was written by a monastic friend, to whom Llull had recently told the story of his life.

⁹ These were mainly philosophically minded thinkers who inclined to the views expressed by either of the two leading mediaeval Arabian philosophers mentioned earlier.

investigate,¹⁰ or re-think, for itself—without neglecting of course, the intellectual assistance bequeathed to them by philosophers who have faced up to the problem before them—, we shall proceed now to acquaint ourselves with the basic points of Ramon Llull's understanding of the creation of the world, as it can be gathered from his numerous writings. We hope in this manner to arrive at one objective; to obtain as clear an understanding as possible of what men signify, or have in mind, generally when they speak of the creation of the world. On that account we shall acquaint ourselves, almost exclusively, with the Majorcan philosopher's explanations and statements regarding the key points at issue when men think, ordinarily and explicitly, about such a creation, or correspondingly when others, with whom we disagree, assert the eternity of the world. As we advance in our task, we shall also become acquainted with the main reasons that were subsequently developed into arguments by the philosopher, in order to defend with them rationally the truth regarding the various questions actually involved in the problem. Time and space will not permit us on this occasion however, to enter into any detailed analyses of these arguments, either those which directly support the philosopher's position or those which are a rebuttal and answer to the opponents of his views.

Indubitably, when creationist theists defend the truth of the creation of the world, what is at issue and what they have in mind is the creation of that world *stricto sensu*, its creation from simply out of nothing.¹¹ Nor

¹⁰ For concrete examples of contemporary metaphysicians concerned with the question of Creation see Joseph Owens' already cited book *An Elementary Christian Metaphysics* (Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1962), pp. 99-102; Maurice Halloway, *An Introduction to Natural Theology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1959), pp. 337-61, and James Francis Anderson, *The Cause of Being* (St. Louis: B. Herdor, 1952).

¹¹ Jacques Maritain, *Approaches to God*, tr. Peter O'Reilly (New York: MacMillan Co., 1965), pp. 46, 47. As for those who deny the creation of the world *stricto sensu*, what else might the Epicurean Roman poet, Lucretius, mean when he repeatedly wrote: "nothing from nothing was ever born?" *On the Nature of Things*, bk. 1, tr. William Ellery Leonard (New York: E. P. Button, 1950), p. 8. Particularly today there is, of course, a less strict or wider usage of the verb "to create". Not infrequently it is said that an artist, or even nature creates. Thus also we must interpret the title of George Gamow's *The Creation of the Universe* (London: MacMillan, 1951). Obviously, in such creations there is no question of productions out of nothing, or *ex nihilo*. Rather some pre-existent matter, material or subject, an *aliquid* of one sort or another, has been made use of and acted on by an efficient cause. A master of his native tongue, Llull was no exception to this extended and analogous usage of words. It ought to be noted however, that he restricted his usage of "to create" and of its derivatives to the *ad extra* productions by the First Being, God. As examples, read chapters thirty-two through thirty-six of his encyclopedic *Liber Contemplationis*. In those chapters Llull sings of the creation of the heavens, the four basic elements, the first trees, etc. Undoubtedly the author wrote there as he did, just like other careful theist thinkers, because of a profound realization of the distinctness and uniqueness of the divine *ad extra* productions. When Llull restricted the usage of creation to God in his writings therefore, it was not because of doubts or because of the rejection of an efficiently causal power exercised by beings other than God. The possession of such a causal power by humans and other natural beings he clearly acknowledged. The reason rather was Llull's correct understanding that the First Being is at the same time

can it be denied obviously that on the other hand, the production of the world out of nothing, rejected and indeed declared impossible by the majority of thinkers who maintain the eternal character and duration of the world, is that same strict creation. It may readily be understood that since Ramon Llull was always a convinced orthodox monotheist and Christian thinker, he could not but defend the classically theistic conception of the original creation of the world, of its fundamental and intrinsic essential principles and of the original, or first, beings when world first began to exist. Llull also held to the strict creation of each separate substance and of each rational or human soul. All of these have already come to be, or are still coming into existence initially, by way of a strict creation, wherein a) no preexistent material cause or prior subject is given, and b) there is therefore, a veritable transition from non-being to being, as regards the distinct reality of each of them.

What is really at issue in the disputes regarding the creation of the world is its creations *stricto sensu*, its total creation by a Creator who is other than that world or anything of that world and who, acting as the total and first efficient cause, brought that world out of sheer and total nothingness into existence for the first time. In the original production of the world therefore, the Creator utilized nothing, indeed had nothing to utilize in order to construct with it either the whole, or any of the intrinsic principles, of any of the things of that world.¹² With that understanding, we are ready to pass on more directly to the consideration and examination of Ramon Llull's understanding of the creation of the world, as it can be gathered from his many extant writings and as announced at the outset or in the title of this article. First of all, it is to be noted that according to the Majorcan philosopher, if the world or anything of the world was only given any kind of separate and objective being when and because it was created—and this for the reason that there was nothing of it before and, in addition, there was nothing with which either it, its principles or any part of it might have been made—then the world and the things that constitute

and always the First Efficient Cause of all reality outside of Himself. Moreover, the First Being alone can cause totally the things that He can efficiently bring into existence through the exercise of an infinite active power. Amongst all efficient causes, the First Being alone is without need absolutely of any cooperative secondary causes in order to produce any of His effects. If Llull described the production of the heavens, of the basic elements and of all the first physical beings as "creation"—though not conceiving them as created directly out of nothing, but rather as made out of a primal matter, previously created out of nothing,—it was clearly because he realized well that the First Being had Himself previously given being to that first matter, about which philosophers speak. In thus making those original first physical beings, the First Being remains their complete and total efficient cause, for the very simple reason that he had created the matter *ex nihilo*. No finite entity, as such possessed of only finite powers, can efficiently cause and actually make something, except through working on and utilizing some pre-existing materials or things. These it simply changes when it "creates" new objects or things.

¹² Owens, *Op. cit.*, p. 100.

it have obviously not always existed, have not always been, have not always had their own being. The world and the things in it are consequently not eternal and they have not existed, or been, from all eternity.¹³ If it is the case that the world has been brought into being because it has been made, caused or produced by a First Efficient Cause, with the obvious result that it once received its being totally and *simpliciter* for the first time since it was nothing before, then it follows necessarily that the world is not eternal in the duration of its being. If therefore, the world was created in the strict sense of the word, then it is not eternal. For if it is the case that the world and the things in it were originally produced in the totality of their being by a First Cause, it cannot be maintained at the same time that the world is uncreated and eternal. Now there have been a few notable thinkers however, who have been ready to maintain that the existence of a created thing from all eternity is not a manifest impossibility,¹⁴ at least not demonstrably so. These thinkers would rather say that the world either actually is or at least might possibly be eternal, although at the same time they are eager to admit that it was created in its being. With the exception of the few notable thinkers just noted, it is a fact however, that most thinkers and persons are inclined to think and to speak of an eternal world as an *ipso facto* uncreated world. Such was undeniably the stand of Aristotle and the other great Greek and Hellenistic philosophers about whom we know with any degree of accuracy and certainty. According to all of them, and in one form or another, either the world itself or at least the principles out of which it arose and which constitute therefore, that world, have had no absolute and total beginning. In any case, when all is said and done, the world, or at least its intrinsic principles, must be declared eternal, uncreated and wellnigh as necessary as God, or the gods, who has, or have, existed eternally.¹⁵ Limiting ourselves to the physical or material universe in which we live, it can be stated with assurance that for the Greek philosophers of ancient times in general, the world or at least the matter and elements that compose its entitative reality has or have always existed, eternally and separately from any possible maker of the world. Clearly, if we wish to speak of a maker of the world as a creator, we shall have to do so only in the wide usage and meaning of the term, not in its strict one. Here we may recall how neither the basic elements of the earliest philosophers, nor the unformed matter of Plato and Aristotle, nor the indivisible and invisible atoms of the Atomist School were ever conceived by their proponents as created in their

¹³ *Liber de Gentili*, bk. 2, art. 2, *MOG* II, 44-8 = Int. ii, 24-8.

¹⁴ Maritain, *Approaches*, pp. 46-47; Gilson, *op. cit.*, p. 374.

¹⁵ Brady, *op. cit.*, pp. 96, 126.

being. Rather in each case they thought them eternal in their existence and reality, although recognizing that perhaps the things and the world resulting from them might have had an actual and measurable beginning. The experienced and observed world of generation and corruption wherein we find ourselves and perhaps the universe at large, which is of course distinct from God and any other divinity, may have today a different arrangement, order and disposition than they had, let us say, many billions of years ago. On that account we may possibly say that the world had a beginning, because its present constitution and order have not always been exactly the same. But in the last analysis, all the intrinsic and most basic principles that in their own distinct way may have contributed to the beginning and to the reality of the present arrangement and form of the things of the world have always been in existence. They have been around eternally. It has been so because those principles are ultimately increated and uncreatable, according to the extant writings of the Greek philosophers. For at least that reason, the world did not, and could not, ultimately and originally have an external or transcendent efficient and total cause of its being, for at least its intrinsic entitative principles, particularly its matter or material cause, have always existed, have been eternally in one way or another. Understandably, such is and has to be, the consistent position put forth and defended by the at least implicitly atheistic philosophers,¹⁶ since in their view, there is no Supreme Existent or Being to whom man and the world are in any way indebted for their own existence and being, not even originally. Indubitably, for them to accept as independently objective or real an authentic creator of the world is tantamount to accepting a transcendent First Being, a Being other than the world, to whom all things in the world would ultimately owe their reality and being. But of course, if on the other hand, there is nothing real outside of, and in addition to, what we think as man and the world, then obviously there has not been, nor will there ever be, a creator of the world, understood as a total efficient cause of the world's existence. One can readily see that this should have been and was the position adopted by either a Democritus of Abdera because of his doctrine of an eternal universe of lifeless and non-cognitive atoms, moving totally at random in a limitless void or space,¹⁷ or by other similarly inclined atheistic philosophers.¹⁸ But as is well known, the notion of an eternal and uncreated world was also the position espoused and, to some extent defended by other Greek philosophers, as well as by a few of their later non-Greek successors, to whom we cannot

¹⁶ Holloway, *op. cit.*, pp. 469-70.

¹⁷ Brady, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸ Holloway, *op. cit.*, pp. 469-70.

attribute any outright atheism, by any stretch of the imagination. These admittedly theist philosophers were satisfied of the eternal character of the universe for different reasons and in different ways. Aristotle¹⁹ for instance, as well as his later but faithful followers—amongst whom we must name particularly the Arabian commentator, Averroes,²⁰ and the members of the Latin school named after him, besides other radical Aristotelians concluded to the existence of a First Being and Mover who neither is nor can be an efficient cause of the world, or of anything outside himself for that matter.²¹ Certainly, according to all of these Aristotelians, a transcendent and Divine Being exists, who is the noblest of all beings, is even the world's First Cause, but only as the highest final cause. In a sense, it is the supreme perfection of such a final cause that prevents it, or stops it, from being at all an efficiently creative cause of any reality outside of itself.²² Consequently, not only the separate spiritual substances but also the world, its material cause and other principles, as well as the species of all things, are uncreated and eternal.²³ The individual members of each species in the world of generation and corruption alone begin to be truly and they eventually cease. Before Aristotle, his great teacher, Plato, had unveiled an apparent maker of the world, the famous Demiurge of *The Timaeus*. To that maker the writer of the Dialogues attributed, at least allegorically, an effective efficient causality²⁴ vis-a-vis the world of becoming or of physical being. At the same time also he wrote, perhaps, of the world's and of man's beginning at the hands of both the Demiurge and the lesser gods. Yet interpreters and scholars unanimously agree that if we examine closely the "likely stories" of the *Timaeus* and give to them the most rational explanation possible, the accurate picture of the Demiurge that emerges from them falls short from the conception of a Creator of the world *stricto sensu*.²⁵ At most, the platonic Dialogue portrays a creator in the wide sense for, in the last analysis, that maker of the world is simply a giver of forms, a *formator*²⁶ or a shaper of things. He makes the world and the things in it by bestowing on an eternally unformed and chaotic matter a mysterious share or participation in the reality of the world of Forms or Ideas.²⁷ Like the chaotic matter which they somehow

¹⁹ Brady, *op. cit.*, p. 126; Riedlinger, in *ROL* V, 18.

²⁰ Riedlinger, *op. cit.*, in *ROL* V, 24.

²¹ *Ibid.*, pp. 30, 43, 46, 47, 58.

²² *Ibid.*, p. 17; Brady, *op. cit.*, pp. 126-27; Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Westminster: Newman Press, 1959), Vol. 1, pp. 326-27.

²³ Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 314.

²⁴ Plato, *Timaeus* 29e-30a in *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1971), p. 1162. See also Brady, *op. cit.*, pp. 93-94.

²⁵ Owens, *op. cit.*, p. 336; Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 248.

²⁶ Brady, *op. cit.*, p. 93.

²⁷ *Ibid.*, p. 96.

inform, the Ideas seem to be entitatively separate and independent from the maker of the world, for they are eternally existent in their own intelligible world. The matter or material cause constitutive in great measure of most of the intrinsic reality of the things of the sensible world has not been brought therefore, into existence at all, for the reason that it has never been absolutely nothing. Uncreated, it has been around eternally. At most the Demiurge only shapes it and gives to it the different forms or natures which it receives and has at different times in our physical world,²⁸ due to a mysterious disposition wherein consists the imitation of, and the participation in, the reality of the eternal Forms and Ideas by the individual things of the physical world: a Platonic doctrine so strenuously criticized by Plato's own greatest student, Aristotle.²⁹ The point here is simply to recall how Plato's maker of the world created nothing in the strict sense of the word. He created neither the matter nor the eternal forms, both of which in their own distinct way contribute to the inner makeup of the things of the world.

We find a third and slightly different version of the eternal and uncreated character of the world when we meet with the understanding of how that world arose within the philosophy of Plotinus, the last of the ancients and with whom their philosophy came to its end, chronologically speaking. Within Plotinus' emanationist account—appropriated and modified later by several of the outstanding mediaeval Islamic philosophers, especially Avicenna³⁰—the world as a whole is explained as the result of an eternal and necessary overflow, without diminution or change, from within the substance or the One,³¹ the first principle of all that is, although the One itself is above being and thought.³² Matter, with the world that arises from it, stands at the outermost limits, as it were, of that eternal outflow and radiation from the One.³³ Yet both matter and the world are as necessary and eternal as the One and all the other emanations from it, because ultimately all the apparent multiplicity and diversity present in the world are absorbed and disappear, as it were, in the monistic and pantheistic reality of the One, notwithstanding Plotinus' heroic efforts to maintain at all costs a truly meaningful transcendence or the One over the manifold which is the world.³⁴ By reason of the at least implicit monism of

²⁹ See Aristotle *Metaphysics*, I, 9, 990a-993a in *The Student Oxford Aristotle*, tr. W. D. Ross (London: Oxford Univ. Press, 1942). Also see Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 293-300.

³⁰ Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, (1962), p. 192.

³¹ Plotinus, *Enneads*, VI, ix, 5, tr. Stephen McKenna (London: Faber and Faber Ltd., 1962), p. 619. See also Brady, *op. cit.*, p. 182; and Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 466.

³² Plotinus, *Enneads*, VI, viii, 14, p. 608. See also Brady, *op. cit.*, pp. 181-82; and Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 464.

³³ Brady, *op. cit.*, p. 184.

³⁴ *Ibid.*, pp. 182, 186; Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 467.

any authentic emanationism, not only the first Plotinian emanations and "created" beings, the Nous or Intelligence and the World-Soul, but also even the matter of the world have always been what they are. It cannot be otherwise, since in some way they always share in the reality of the One, from whom they emanate eternally. In some mysterious fashion therefore, the world has always been and, within the innermost structure of its being, it is not really separate or distinct from the transcendent One. This in spite of the fact that the One was declared to be superior and prior to being because the One has been there eternally, prior to the eternal appearance of all things that have being in a determinate way. Hence the general judgment of Plotinus' account of the reality of the world as excluding its strict creation.³⁵ The basis of that judgment lies in at least these two reasons: a) there has been no actual transition from non-being to being in the eternal emanation of all things from the One, and b) there is an ultimate oneness to all things which is really no more than a subtle monism and pantheism, with the at least implied consequent denial of the separate reality of the world from that of the One.

It was basically their understanding of the nature or the First Principle or Cause that led the three ancient philosophers to the positions just briefly outlined, in which they postulated the eternity of an uncreated world. Similarly, it was their different understanding of the ontologically First Being, different from, not to say in some basic features contrary to, that of most ancient philosophers, that has led classical theists, down through the centuries and in harmonious accord with the creationist teaching of the great three monotheist religions, to their distinct and unequivocal denial of the eternal duration of anything of, and within, the world. A classical theist upholds a properly conceived divine transcendence. According to him, the First Being is at once, in the fulness of the infinity of his being, both the ultimate First Efficient Cause and the supreme Final Cause of all of the reality and being possessed by every entity that has been, or that will ever be, placed in the extramental realm of existence.³⁶ By His very nature, which is literally infinite, the First Being contains, and indeed is identical with, the fulness and very essence of being and goodness. On that account, He is the absolutely free and total source of the existence and being of all that is not Himself. For reasons wellnigh explicit in such an understanding of the First Being, the classical theist sees that he cannot but reject outright any thought of an eternally uncreated world, or anything that is not God. To accept as factual and true the eternity of

³⁵ Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 466.

³⁶ Holloway, *op. cit.*, p. 389.

an uncreated world, or of anything else not God, amounts to no less than a denial of the singularly unique character of the Infinite Being, whom he acknowledges as truly the first efficient cause or all the beings distinct from Him. In the inexhaustible perfection of the infinity of His being, the First Being is eternally immutable and enduring.

As seen from the standpoint of classical theism, if it is a fact that the great ancient philosophers and not a small number of their followers and successors, even to the present day, have proposed and defended the notion of an eternal and uncreated world, it is because, due to one or another reason, they failed to arrive at the conception of the First Being in the correct terms of a sound theism and monotheism. In the case of a few of them, namely those who have been either atheists or pantheists, we find an outright denial of the reality of the First Being, as distinct in a meaningful way from that of man and the world. In view of such a situation, it should not surprise us, as if we had met with something totally unexpected, when we come across a philosopher of the character and stature of Ramon Llull who, contrariwise and in agreement with by far the majority of classical theist thinkers, constantly attacked the thought of an eternal world as an error and a falsehood, which a sound and true philosophy cannot but always refute, because he saw it as very much opposed to the truth and to the correct understanding of the nature of the ontologically First Being. Wellnigh unceasingly in his many varied books, he reminds the reader that the totality of things, whereof we ordinarily speak as either "the universe" or "the world", owes its entire being, ultimately and originally, to a creative action on the part of the First Being. The world or "second being"³⁷—a designation by which Llull occasionally in some of his writings names the collectivity of all finite things on account of their fundamental distinction and common origin from the First Being who has caused them—has ultimately received its being from the First Being. All that is the second being has consequently, been created, because it owes the perfection and character or its being totally to the single infinite source of all being, which is none other than the singularly unique, uncreated and eternal First Cause and Being. Within basically this thought is found the Majorcan philosopher's reiterated refusal to concede any rationality to the notion of even the mere possibility of an eternal duration, to the notion more specifically of a duration without a beginning, in the case of anything that is not the First Being. Consequently, not only is the world not eternal, but it is altogether impossible that it, or anything not God, might have existed from all eternity, even if one were willing to speak of an eternally created being or world. This means that Llull fought

³⁷ *Metaphysica Nova et Compendiosa*, ROL VI, 20.

the notion of the eternity of the world on two counts, as it were, or in two different ways. First of all and in agreement with all classical theistic philosophers, he endeavored to prove, on a few occasions in his writings, that it is demonstrably false that the world is both uncreated and eternal. This first stand which Lull attacked is the position of most of the thinkers who have professed or maintained, in different ways, the eternity of the world. The Majorcan philosopher attacked this idea of an eternal and uncreated world already in one of his earliest literary compositions, namely the *Liber de Gentili et Tribus Sapientibus*. In that book, it is suggested that one of the main reasons that led inquiring philosophers to think in such terms is the fact of the constant revolutions of the heavenly bodies, as well as their apparent incorruptibility. Apart from the astronomical incorrectness of that antiquated notion regarding the heavenly bodies, Lull's main point was to observe that the philosophers' inference concluding to the eternity of the heavens was wrong. Therefore, he noted that "the fact that both heavens and the heavenly bodies are limited in their extension signifies that they have been created."³⁸ Thirty years later, in a book which the author-philosopher intended as the final and definitive version of an Art, which he deemed heaven-inspired,³⁹ he again argued:

If the heavens are eternal, then they have the power to be eternally of themselves. This, because what was never in potency to being, can neither be ever in potency to non-being. And in such a case, the power of God would not be the cause of the power of the heavens, nor God's goodness the cause of the goodness of the heavens. Nor could the power of God deprive the heavens of their power, since the heavens, would then govern themselves.⁴⁰

Just a few lines earlier in the same book, the author had unequivocally asserted that: "if the heavens are eternal, then they have not been created out of nothing, for the simple reason that they have always existed."⁴¹ As might well have been expected, given the vigorous convictions of a philosopher of the caliber of Lull, upon learning of the recently re-

³⁸ "Respondet Judaeus: in hoc, quod firmamentum et corpora caelestia sunt terminata et finita in quantitate, significant, se esse creata". *Liber de Gentili*, *MOG* II, 48 = Int. ii, 28.

³⁹ On the origin of Lull's Art read the anonymous *Vita Coetanea*, III, *ROL* VIII, 280.

⁴⁰ "Si coelum est aeternum, potest per se esse aeternum: quoniam ens aeternum nunquam fuit in potentia ad essendum, neque est in potentia ad non essendum: et sic potestas Dei non esset causa potestatis coeli; nec bonitas Dei bonitatis coeli: et potestas Dei non posset privare potestatem coeli, eo quia coelum per se gubernaret se." Ramon Lull, *Ars Generalis Ultima*, 9, s. 3, c. 2, ed. Francis Marçal (Palma: Gabriel Guasp, 1645), pp. 223-24.

⁴¹ Si coelum est ab aeterno, non est creatum de nihilo; eo quia semper fuit". *Ibid.*, p. 223.

ved radical Aristotelian positions by the early fourteenth century Christian followers of the Arabian Averroes, in the name of authentic philosophy within the very precincts and lecture halls of the famous mediaeval University of Paris, the academic center of mediaeval Christendom, Llull again strongly opposed the resurrected Aristotelico-Averroistic tenet asserting the eternal and uncreated character of the world which Aristotle had indeed declared caused, but only teleologically. Llull attacked this thesis explicitly in several of the twenty-nine extant anti-Averroistic treatises wherein, between the end of the summer of the year 1309 and the start of the autumn of the year 1311, on a high plane but still quite vigorously he disputed all of the Averroistic positions which he deemed offensive, or at least very dangerous, to both sound philosophy and Christian orthodoxy.⁴²

From the numerous occasions and writings in which he took up the appropriate questions, it is unequivocally clear that Llull was categorically opposed, not only to the notion of an eternally uncreated world, but also to a second and slightly different stand which speaks likewise of an eternal world. According to this second notion, the world was, and indeed had to be, created. But it either was, or at least could have actually been created eternally. Although therefore created, the world has, or could have, existed from all eternity, since it either actually was, or could have been, created from all eternity. Such a different version of the eternity of the world Llull, with many others, also considered false. The reason for so thinking was that, as Llull and many other outstanding Christian philosophers, thought,⁴³ an eternal world must, practically *ipso facto* as it were, be an uncreated and unconditionally necessary world, or at least as eternal and necessary as the eternal First Being.⁴⁴ If things are really so, then the First Being is not really the source of the world's being, at least He is not its totally free and first efficient cause. The First Being could not in that case either have been the Creator of the world, or the second being, *stricto sensu*.⁴⁵ A number of Llull's writings show amply that the philosopher was well acquainted with the position of certain philosophers, particularly Islamic ones, in whose opinion there is no obvious incompatibility between the two ideas of a) a world that has actually been created and b) the same world having existed from all eternity.⁴⁶ Indeed, according to some

⁴² See note 6 above.

⁴³ For example St. Bonaventure. See Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, p. 265.

⁴⁴ See note 41 above.

⁴⁵ *Liber de Deo et suis Propriis Qualitatibus Infinitis*, ROL II, 284-5. See also note 40 above. In order to establish that God is the efficient cause through the creation of everything that is contained within the second being Llull wrote in May of 1311 his *Liber de Efficiente et Effectu* (ROL VII, 273-91).

⁴⁶ See Llull's *Liber de Gentili*, bk. 2, art. 2, MOG II, 47 = Int. ii, 27; also Arthur Hyman and James Walsh, *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1974), pp. 234-35; Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1966), p. 147.

of those philosophers, not only could or might the world have existed from all eternity, but it actually has done so. This notwithstanding their declaration and acceptance of the truth that the world has actually been created by God or the First Cause. The world, consequently, has indeed received all of its being originally and ultimately from the First Cause. It has been truly created by Him, but it has been so created from all eternity, without a real beginning of the world's existence, which is therefore eternal, or at least eternally beginningless. According to the thought of those philosophers, the world has been made, it has been produced, and indeed it has been created out of nothing (as taught also by the Islamic religion); but it has been made and created eternally.⁴⁷

As suggested a few lines above, Llull was acquainted with the notion of an eternally created universe as it was proposed in his day by a few influential Arabian followers of the philosopher Avicenna. The latter had perhaps simply intended to utilize, as best he could, the language of Neoplatonic emanationism in order to express in meaningful philosophical language the conception of the creation of the world out of nothing by the First Cause.⁴⁸ Regardless of intentions however, the Avicennian account appears to end up, according to most historians and critics, as just another version of the emanationist theory first ingeniously devised by Plotinus centuries earlier. The physical world is viewed as a production traceable, at least mediately, to the First Cause, but by way of some sort of emanation from the tenth and last of the Avicennian separate Intelligences, of which the first alone proceeds immediately from the First Cause as its eternally necessary and first emanation. But whether or not one uses the language of creation or of emanation, according to Avicenna and his followers, the world has ultimately proceeded from its causes with a necessity of nature, rather than freely.⁴⁹ Eager and intent on not compromising in the least the eternal perfection and immutability of the Supreme Being, as well as undoubtedly wishing to be as faithful to the teaching on creation of their religion, a few later Islamic philosopher-theologians, whose thought was personally known to Ramon Llull as indicated in his writings, modified Avicenna's position slightly. Accordingly, they taught more explicitly that the First Being truly created the world and brought it into being as its First Efficient Cause. But yet He did so clearly from all eternity and without freedom, for otherwise He would have been totally idle or inactive from all eternity, until the moment when He decided, and then carried out the design, to create the world or other beings not Himself. For that

⁴⁷ Gilson, *History*, p. 212.

⁴⁸ Copleston, *op. cit.*, p. 192; Brady, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁹ Copleston, *op. cit.*, p. 192; Brady, *op. cit.*, p. 205.

reason, the world must have been created and must have existed from all eternity. As an alternative, we have to be willing to admit that the First Cause was inactive until It brought the world into being, with the logical implication that It has changed from a prior state of inactivity and idleness to a subsequent one in which It became fruitfully active and creative.⁵⁰ The world is therefore, both created and eternal, and it is impossible that it be otherwise, as long as God is God. A similar thought had been entertained many centuries earlier by the speculatively talented early Christian thinker, Origen. According to this writer also, a non-eternal production and creation of the world, or of some first world, would introduce newness and change into the supposedly perfect and immutable First Being. Without sufficiently distinguishing the act of creating on the part of God and the reality of the created world as the *ad extra* product of creation on the other, Origen thought that a non-eternal world, or worlds, necessarily entails a transition or change on the side of God, because He would then not have been acting and creating until He made a world.⁵¹ To this one more point was added by the Arabian thinkers, whose thought Llull had very much always in mind. According to them, the inevitable change implied in a non-eternal creation establishes also the unacceptable point that the First Being was not fully the superlatively perfect being until the world, as the affect of a non-eternal creation, received its being.⁵² The perfection of the First Being would in such a case have been incomplete or unfinished until It began to exercise Its efficient power to act exteriorly and to create either the world or some other external effect. Without at least one external and eternal effect or product to show, as it were, the efficient power of the First Cause was eternally inactive and idle, and remained consequently, incomplete and unfinished and was indeed quite imperfect until the creation of the world. The First Being might have been in existence eternally, but without any activity and operations to crown it with its requisite total fulfillment. They would have only begun when the world was finally created, adding thereby in some way to the perfection of the First Being, who therefore would not have been supremely perfect before. In lines that bespeak solid esteem and respect for the sincerity and good intentions of philosophers with whom he disagreed, Llull reveals his awareness both of their thought and of the reasons which led them to views which he considered false, specifically those of an eternal world and an imperfect God. In a short passage which we shall presently cite, he also traces their apparent failures on the matter to their

⁵⁰ See Llull, *Liber de Gentili*, bk. 2, art. 2, *MOG* II, 47-8 = Int. ii, 27-8; *Sermones Contra Averrois*, *ROL* VII, 251; also the *Vita Coaetanea*, *ROL* VIII, 298.

⁵¹ Gilson, *History*, p. 40.

⁵² Anon. *Vita Coaetanea*, *loc. cit.*

ignorance of the infinitely and eternally productive interior life within the Godhead, realized fully in the perfectly immanent activities with which the Divine Being is eternally and supremely perfect and self-sufficient. As a consequence, they were also ignorant of the fact that, in order to have fully the infinite perfection of His nature and being, God stands in no need at all of any external works or productions wherewith, in the exercise of his efficient power and causality He can bring into existence beings other than Himself. In kind and sympathetic words Lull explains that

The principal reason why philosophers desire greatly to prove that the world is eternal is so that they thus attribute honor to the First Cause, i.e. God. From that Cause the philosophers proceeded down to their understanding of other things. They asserted that since It is the Cause and the End of all things, and since It is eternal, in the same fashion, whatever it has caused, its effect in other words, must also be eternal. And that effect they identified with the world.⁵³

It is not possible to state with assurance whether Lull was, or was not, explicitly aware of the slightly different position advocated by a few other thinkers, among whom as the leading one we must name the Angelic Doctor, St. Thomas Aquinas. One of the acknowledged great masters of authentic Christian thought, St. Thomas accepted, on the basis of his Christian faith, the truth of the doctrine of the non-eternal creation of the world from the standpoint, of course, of the actual external production of the reality of anything distinct from God. He was moreover also convinced that men can demonstrably prove, by reason alone, that the world with all that is not the First Being was, and had to be, created in order to possess its objective existence. The world owes its whole being originally therefore, to the First Being who alone has the power to create in the sense of making something to be totally, without any pre-existing subjects or material causes. Thirdly, according to the Angelic Doctor, reason can also establish the non-conclusive character of any arguments that purportedly demonstrate the eternal existence of the world. Reason, in other words, is incapable of showing as a totally uncreated entity or as a created thing. But at the same time Aquinas holds further, that reason cannot disprove altogether that the world might or could have existed from all eternity, although however, in a created fashion, since it would still have re-

⁵³ "Hoc, per quod philosophi maxime volunt probare, quod mundus sit aeternus, est, ut dent honorem et nobilitatem primae causae, hoc est, Deo; a qua prima causa dicti philosophi devenerunt in notitiam rerum, dicentes: quod, sicut prima causa est causa et finis omnium, et est aeterna, ita conveniat, quod ejus causatum, videlicet ejus effectus sit aeternus; hoc autem causatum dixerunt esse mundum". *Liber de Gentili*, bk. 2, art. 2, *MOG* II, 47 = Int. ii, 27.

ceived its being from the creative First Cause.⁵⁴ In the mind of Aquinas and a few other thinkers in other words, God could conceivably have created the world from all eternity (although He has not done so of course). He could have done so, not simply in the sense that the creative act is eternal on the side of the First Being who is eternally perfect and immutable and not subject to time; but also in the sense that the world itself might have received its existence without beginning, since the act of the First Cause is eternal and without beginning or change. In agreement with all other classical theists, Aquinas and the thinkers who side with him on this last point reject as false the notion that the world is both eternal and uncreated,⁵⁵ which is the stand of men who deny that God is truly a creatively efficient cause, either because of an outright atheism or because they look upon God as simply and only the ultimate final cause of the world. There is general agreement also among all classical theists, among whom Aquinas is counted, in declaring false the understanding of the First Cause as in any way causing and creating the world, but as a result of a necessity of nature, without therefore, any divine freedom and with the implication that the First Being is unfinished and defective in the absence of the actual extramental realization of at least one of the possible effects of Its infinitely and eternally efficient causality.⁵⁶ A third point of agreement between Aquinas and other classical theists is closely linked to the last one. It is that human reason can demonstrably show that the First Being is the only absolutely necessary being;⁵⁷ and this of course, explains the previous point of agreement that creation *stricto sensu* is, on the side of the creator, an entirely gratuitous and free gift of being on His creations or creatures. The entirely gratuitous character of creation is at the same time used by thinkers who side with Aquinas as a confirmation of their thought that the creation of the world, with an actual beginning of its existence understood as a temporal beginning, is simply a truth of faith, a truth known by men only because it has been supernaturally revealed. The creation of the world with a beginning in time cannot be established by reason. But on the other hand, as noted earlier although human thought cannot conclusively show the impossibility of an eternally created universe, it cannot demonstrate apodictically either the possibility of an eternally created universe.⁵⁸

In none of his numerous extant writings does Llull explicitly advert to and refute the position of St. Thomas Aquinas on a conceivably eternal

⁵⁴ Gilson, *The Christian Philos.*, pp. 147-52.

⁵⁵ Gilson, *History*, p. 373.

⁵⁶ Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, p. 365.

⁵⁷ Gilson, *The Christian Philos.*, p. 70.

⁵⁸ Gilson, *History*, p. 374.

world, about which he may have heard, or read, during one of his four or five visits to Paris, in whose university Lull was authorized to lecture on the "Art of Finding Truth".⁵⁹ But still, even in the absence of any explicit references to Aquinas' exact position, Lull's writings make it sufficiently clear that he would not approve of it. Indeed he rejected it, at least implicitly, when he explicitly rejected the very possibility that any created substance, including spiritual ones, can be equal with God as regards the particular mode of infinity which characterizes all of God's perfections and being. Just as no creature, simply because of its necessary finiteness, can be created with either a magnitude or goodness that are infinite, so also no creature can be caused or brought into being with a duration of its existence that is totally limitless, or infinite, in every possible way.⁶⁰ Such would be the case however, if it were actually beginningless and eternal. To the direct question of whether it is possible for the heavens to be eternal Lull gives a reply in these words:

It was proven that the heavens are not eternal. Nor is it even possible that they be eternal. Thence it follows that the entire universe is new and that it has been brought into being, something it did not have before.⁶¹

Now although the world could not have been given its existence from all eternity, it is incorrect to think that this is due to a positive lack or limitation in the power of the First Being, for we must acknowledge, and it can be established elsewhere, that the divine power is of itself absolutely infinite. In discussions regarding God's infinite power, particularly in written disputations against the Averroists of his day who claimed philosophically to limit God's active power, almost to the point of denying it altogether, Lull made it abundantly clear that it is not a question of any limits or imperfections on the side of the Creator's power. Rather it is all due to the very nature of anything which has reality within the totality that is the second being, i.e. the world, and all that is not the First being. Everything that is not God is of its nature finite and contingent. It is for that very reason totally incapable of receiving and keeping any perfections, including the most basic one of existence, except in a clearly limited or finite fashion.⁶² No finite entity—and no created being can be otherwise—is ca-

⁵⁹ Riedlinger, *op. cit.*, in *ROL* V, 136-7.

⁶⁰ *Liber de Perversione Entis Removenda*, *ROL* V, 477-8.

⁶¹ "Probatum est, quod caelum non est aeternum; nec etiam est possibile ipsum esse aeternum. Ad quod sequitur, quod totum universum est novum et deductum in esse, quod non erat"; *Ars Mystica Theologiae et Philosophiae*, d. 4, 3, *ROL* V, 413.

⁶² *Liber de Perversione Entis Removenda*, *ROL* V, 477.

pable of ever coming close, even from a distance, to the infinity which is uniquely proper of the First Being and wherewith He stands alone as the absolutely necessary and singular being that He is. On the other hand, Llull goes on to recognize that the First Being, by reason of His unique infinity, stands always ready to bestow on His creations more than any of them is capable of receiving. He stands ready to bestow on them any perfection even to the point of infinity, as it were, if only any of them were sufficient to receive as much.⁶³ All created beings however, are by their very nature limited and finite, and consequently they are totally removed from the boundless infinity that is required in order to receive and possess even one perfection in an unlimited and infinite way. Now if a created being were eternally in existence and without a beginning, then it would possess its existence in an unlimited or infinite way. But that it cannot do, precisely because it cannot be otherwise than contingent and finite. For that reason, Ramon Llull rejected altogether the notion of any creature that might or could conceivably have been created from all eternity, whether the creature be the world considered in its totality or any single substance of whatever kind. He had no choice but to do so, since the notion of an eternally created creature appeared to him practically absurd and contradictory, if one understands correctly the nature of a finite being as such. Llull tried to show that it is so by reminding us that undoubtedly, in the minds of nearly all people, creation signifies an act of making something that had not been before,⁶⁴ at least not in the same way. Moreover, as we saw earlier, creation strictly taken is an act of making that entails, as far as the created being is concerned, its transition from totally not being, from its lack of being altogether, from its simply non-being, to the possession of being, to its being *simpliciter*, for the first time altogether in an extramental way. Previously to its creation *stricto sensu*, the created object or thing did not exist at all. It only began to exist when it was created. We noted earlier that the transition associated with strict creation is not like the transitions that occur when things that already are change from being this to being that, from being in this way to being in that way or from being this particular thing to being another thing. In strict creation, it is simply a transition from not being at all, from being nothing, to being and to being something for the first time.⁶⁵ It is not therefore, a

⁶³ *Loc. cit.*

⁶⁴ "Si coelum est ab aeterno, non est creatum de nihilo; eo quia semper fuit... Unde sequitur, quod mundus non esset effectus Dei, quoad suam bonitatem, et magnitudinem... Et quia omnia ista sunt impossibilia; sequitur quod coelum creatum est, et novum". *Ars Generalis*, 9, s. 3, c. 2, *ed. cit.* p. 223.

⁶⁵ "... sed in creatione non est ita, quia ipsa non est subjecta generationi et corruptioni, sed productioni creaturae productae de non esse in esse, quae creatura non esset producta de non esse in esse, si antequam produceretur, esset in potentia; nam si esset in potentia, esset aliquid". *Liber de Anima Rationali*, *MOG VI*, 422 = Int. vii, 8. "In hoc, Domine, quod aeternitas tibi est propria, probatur quod

question of a transition measurable by the moments of before and after that occur, or are distinguishable, whenever things are made, or created, but through changing one thing into another. In creation strictly understood, a thing therefore, is not made, is not made to be, gradually. It is made instantly and totally in the essentials of its nature when, through creation, it begins to be. The transition involved in creation strictly taken is not therefore, a temporal one, for it is not a transition that involves change in the proper meaning of the word. As stated more than once, the transition is simply from non-being to being, because the created thing did not exist extramentally at all before, neither itself completely nor any of the principles that make it to be what it is, at least partially. Consequently, we must not and cannot think that a created being has always been. To say that it has, is to say that it has not passed from non-being to being. If a thing has always been, without therefore having gone from its total non-being to being something, then it has not been made, it has not been created. If something has always been—and this is the common understanding of the statement that the world is or might be eternal—then it is uncreated.⁶⁶ If the world has always existed because it is eternal, then one cannot legitimately think that its non-being has come before its being and existence. In such a case, the quasi *terminus a quo* of non-being implied in the understanding and definition of creation *stricto sensu*, was never given. Consequently, a world or thing that either has, or could possibly have, existed eternally, without a beginning to and of its being, is not a world that has-been made. And less could it have been created, since in order to be so made or created, it must not have been before its creation. Certainly at least, a beginningless world or thing could not have been created *ex nihilo* because it would have always been, instead of not having been anything at all before in order that it might then be made and created after, and because, it had been nothing. According to Lull therefore, to propose a world that is at once created and eternal is to propose what is an impossibility and a contradiction.⁶⁷ For that reason, he was ready to reject the notion as in a way a more ridiculous and less understandable error than the one which gives us a world that is both eternal and uncreated.

creaturae sint creatae ex nihilo; nam, cum nulla res sit aeterna, nisi Tu, probatur, quod ipsae devenerint in esse de non esse". *Liber Contemplationis*, bk. 2, c. 30, *MOG IX*, 64. "... jam dixi, quod Divina Voluntas voluerit, quod creatura de non esse deduceretur in esse". *Disputatio Eremitae et Raymundi super Aliquibus Dubiis Quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, bk. 2, c. 37, *MOG IV*, 260 = *Int.*, iv, 36.

⁶⁶ See note 41 above.

⁶⁷ "Utrum... sit Aeternus? Respondendum est, quod non. Ratio huius est, quia factibilis est. Factibilis autem ab aeterno esse non potest; quia si sic, implicaretur contradictio, quod esset factibilis et non factibilis". *Liber de Forma Dei*, *ROL VIII*, 72.

The rational conclusion which asserts unequivocally that the world had an absolute beginning was a conclusion accepted by Llull as in perfect accord with the truth that he had known and accepted from the early years of his life in a sincere Christian faith. Because of that faith, he had long before spoken of the world as created and new or non-eternal.⁶⁸ Rationally to his own satisfaction at least, he had now explained that it cannot be otherwise. Not because of limits or of a lack of power on the side of the infinite and eternal First Cause, but because of the finiteness that belongs to the very nature of all that is not the eternal and infinite First Being. Created beings would not be the creatures that they are, contingent and finite in every way, down to the roots and foundations of their reality, if they actually had, or could even theoretically possess, a truly boundless or eternal duration of existence, at least because beginningless. The world therefore, has not always existed. It has had a beginning of its existence, a beginning which has come after its previous total non-being, except as a divine idea within the mind and wisdom of its eternal Creator. That divine idea however, has always been and will always be totally one with the Divine Reality.⁶⁹ It is not, and cannot be, entitatively identical and one, in any way whatsoever, with the reality of the entities that constitute the world collectively. The start of the world, as well as its transition and succession from non-being to being must not be imagined or understood as a beginning, a transition and succession that occurred in or with time. Time itself only began at and with the beginning of the world. We must not, therefore, imagine and think of a time which came before the creation of the world.⁷⁰ According to Llull, when all is said and done, neither the world as a whole nor any part or thing of it ever was, or could ever have been from all eternity, even if one is willing to say that it was created from all eternity. Creation, as an act on the part of God productive of the entire reality of beings distinct or separate from His being and nature, is certainly as eternal as God Himself.⁷¹ It cannot be otherwise, since any acts performed by the eternal First Being are one and identical with His being in the perfect simplicity and immutability of the divine essence. But when persons wonder at and speak of an "eternally created world" ordinarily, it is not that interior act within the First Being that they are thinking about. What is at issue in their minds is not the divine activity itself whereby God causes His effect *ad extra*. Rather what is in question is the possible beginningless duration of the world, admittedly the effect of God's creative act. It is that eternal and beginningless duration that

⁶⁸ *Libre de Doctrina Pueril*, c. 3 (Palma: Imprenta Pere Antoni Capó, 1736), p. 10.

⁶⁹ *Disputatio Eremitae et Raymundi*, bk. 2, c. 37, *MOG* IV, 259 = Int. iv, 35.

⁷⁰ *Liber Contemplationis*, bk. 2, c. 30, *MOG* IX, 64

⁷¹ *Disputatio Eremitae et Raymundi*, bk. 2, c. 37, *MOG* IV, 260 = Int. iv, 36.

Llull rejects because neither the world nor anything else created and finite is ever able to have it, since it is totally excluded from it by its finite and contingent character. It goes without saying that according to Llull and rightly so, the non-eternal character of the creature does not in any way modify or alter either the immutability or eternity of the Creator, simply because the nonnecessary creation of finite beings in no way adds to or takes anything away from the fulness of God's infinite being and perfections.⁷²

Another very distinct characteristic of Llull's understanding of creation would seem to be rather obvious from the standpoint of any theist who distinguishes clearly the reality of God from that of any other thing or being. The denial of that distinction cannot but lead to some sort of pantheism or monism, one of the perennial temptations before the human spirit as borne out by the history of thought and of religion.⁷³ The aspect in the understanding of creation to which we allude now has sometimes been overlooked, or at least obscured, by those who seem unable to understand how a creation *ex nihilo*, a creation *stricto sensu*, can ever occur because of the difficulties linked to the *ex nihilo*. As a result, since they do not wish to deny altogether the production of the creature by the First Being in some way, these men have undertaken to derive the reality of created being, not from nothing—they declare such a thing an impossibility altogether, and rightly so in their incorrect understanding of the statement—but from the reality and substance of the First Being. Seen in that way, the First Cause actually becomes at least a part of the creature, although some of those men still desire all the while to maintain some kind of meaningful distinction between the Creator and the creature. Llull was always totally unwilling to compromise in the least the authentic divine transcendence. For that reason he was quite emphatic in his insistence on the lack of entitative identity between the First Being and the second being, between God and the world or anything of the second being, between God and the world or anything of the world, either totally or partially.⁷⁴ In the creation of anything, the uncaused, infinite and eternal First Being brings into being other things that are decidedly finite, contingent and non-eternal. Regardless of when and how they exist, if they do so at all, all created beings—and this means everything other than God—owe their real being to the uncreated and eternal Being, who as such cannot

⁷² "... et ita multo melius Deus non capit novitatem in sua aeternitate, quamvis creaverit mundum, qui non erat": *Liber de Consolatione Eremitae*, ROL I, 100. See also *Liber de Ente quod Simpliciter Est per Se et Propter Se Existens et Agens*, d. 3, 3, ROL VIII, 211; and *Liber de Forma Dei*, ROL VIII, 67.

⁷³ Maritain, *op. cit.*, pp. 29-33, 61-63.

⁷⁴ *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*, p. 2, c. 1, MOG IV, 442 = Int. vii, 12; also *Metaphysica Nova* in ROL VI, 10, 20.

be or become created and finite. Literally and in a very real sense, all finite beings have proceeded from, or come from nothingness, since their being has ultimately followed after their total non-being. They have done so therefore, either absolutely when anything other than the Infinite One began or begins to exist through its creation *stricto sensu*; or at least in a relative meaning, since their being still has followed after their non-being, although admittedly they have been made from, and followed after, another thing which has in some way turned into them. The Creator alone is singularly and uniquely eternal, absolutely necessary, infinite and possessed of the highest simplicity and actuality of being.⁷⁵ Logically therefore, it has to be said unhesitatingly, that all things finite, non-eternal, contingent and composite in their being are, and will always remain, fundamentally distinct from their ultimate eternal and infinite creative cause. The First Being on the one hand, and everything else on the other are consequently, infinitely different in their very being: the First Being is eternal and infinite; all other entities are finite and non-eternal. For that reason, there can be no possible entitative identification in which the substance of either becomes literally the essence and substance of the other.

No matter therefore, what it does or what is done to it, a creature or created being cannot in its entitative essence ever become the Creator. Nor can the eternal Creator on the other hand, be entitatively changed into that which has been created and is both finite and non-eternal at once: obviously because to do so, He would have on the one hand always been, and on the other He would have begun to exist. A contradiction would then of course, be given, for the eternal One, in order to have begun to be after not being, since supposedly it has become a creature, would not have been eternally. A strict creation of whatever is not God rules out altogether every kind of monism and of pantheism, no matter how subtly proposed or mitigated. It does so because in all of them, the clearcut distinction or duality which distinguishes the Creator from the creature, the First Being from all that is the second being, the ultimately First Efficient Cause from what is in some way a secondary cause and His effect, is effectively denied or absorbed in the homogeneous unity of the unique reality of the all-pervading One. A properly correct creationist account therefore, one which aims at explaining satisfactorily and well the origin of the world, of all that is embraced within the second being, and this by way of a creation *stricto sensu*, must on that account also exclude even the semblance of any form of pantheism, including the subtle form of pantheism which in history is known as emanationism, and even more so of course, any other kinds of theistic evolutionism, wherein the world and

⁷⁵ *Liber Contemplationis*, bk. 2, c. 30, *MOG IX*, 260.

man are the supreme reality, evolving either eternally or in time. More than once in his writings, Llull made the decided effort to express positively and clearly his understanding of the unequivocal and radical distinction that obtains between the eternal and infinite Creator and non-eternal and finite creatures. Thus he noted clearly that the ontological distance which separates the finite from the infinite is itself infinite or beyond measurement. Not even an infinite addition of the finite to the finite will ever yield, or result in, the reality of the truly Infinite One. On that basis, one of the reasons which he readily suggested as to why God cannot create an eternal world is rooted in the infinite disproportion which obtains between what is finite and what is truly infinite. As he says himself:

Between the infinite and the finite there is no proportion at all. But now, if the Divine Power were to create an eternal world, then the world would be the means wherein a proportion would be given between the infinite and the finite.⁷⁶

The Infinite stands of course, for none other than the absolutely First Being, alone both uncreated and eternal. The entire universe, with all that we may wish and have to include within the designation of the "second being", is non-eternal, created and finite. Obviously and simply as the second being that it is, the entire universe, with whatever else might be thought to exist, is not of itself, *per se* or *a se*; rather is totally dependent on the First being who alone is not through another being or *ab alio*, but *per se* and *a se*.⁷⁷ Everything comprised within the second being is therefore, contingent, non-eternal, finite, imperfect, even defective in several ways and the entitative result of a basic composition within itself of being and non-being, of act and potency, of substance and accidents, and possibly in other ways. In stark and total contrast on the other hand, the First Being is uncaused, supremely actual, infinitely perfect, eternal, without any composition of any sort, without accidents, and truly infinite in Its being and in all of Its perfections. Under such circumstances, how can the conclusion be avoided that no entitative identity obtains between whatever constitutes the second being and what is the reality of the First Being?

There is one other way in which Llull makes it quite clear that the Creator is not, and cannot be, identical within the reality of His being,

⁷⁶ "Inter infinitum et finitum est nulla proportio; sed, si divina potestas creasset mundum aeternum, esset mundus medium, ratione cujus esset proportio inter infinitum et finitum, existente mundo limitato in omnibus suis extremitatibus excepta sua infinita duratione". *Quaestiones per Artem Demonstrativam seu Inventivam Solubiles*, q. 30, in *MOG* IV, 68 = Int. iii, 52.

⁷⁷ *Metaphysica Nova* in *ROL* VI, 20

even partially, with anything of, or with the whole of, the totality of the reality of that which he, as noted earlier, at times calls "the second being". This other way consists in nothing more than a reminder that all the products of a creation *stricto sensu*—and all things other than God must be traced ultimately to at least one such creation, immediately or mediately, because in the case of all of them, taken collectively, their absolute non-being came before their being, until at least with the creation of the world something besides God began to exist—have all been made or created out of nothing, *ex nihilo*.⁷⁸ Precisely as a created being in the strict sense of the word, no creature has been made from, or produced out of, and with the substance or entitative reality of Him who is the First Cause. Had any creature been drawn and made from the very essence and being of the First Cause, or of any other reality for that matter, then obviously it would not have been created out of nothing. Rather the reality of the supposedly created being would then have been preceded by, and been formed out of and with something, with an *aliquid*, namely the entitative reality of the First Cause. Not only would the being that is *simpliciter* infinite have made itself in some way a finite entity, but also its very being and substance would then have served and continue to serve as one or more of the intrinsic causes that preceded first, and then became the reality of, the second being. The substance of the First Being would then itself be either a material or a formal cause, or both, of the substance or reality which is the second being. Lull is most emphatic and clear in his repudiation of this type of pantheistic thought. In one of his earliest, impressive and inspiring literary compositions he wrote: "You do not create the creatures out of your essence. Rather you have created them out of nothing. The reason we know that you have not created any creature out of yourself is..."⁷⁹ The words just quoted appear in a chapter of the *Book of Contemplation* that has as its title: "How God created creatures out of nothing".⁸⁰ Moreover, in three ensuing chapters that follow, albeit not in strict consecutive order, the reader is given the occasion to reflect on how, also out of nothing, were created a) the original prime matter that subsequently became, or was formed into, the substance of the heavens and of the innumerable species of all the kinds of physical things that are found on the planet man inhabits, as well as possibly on others; b) the rational souls of each and every human being at the time of the beginning of the existence of each one of them; and c) the exclusively spiritual substances

⁷⁸ *Liber Contemplationis*, bk. 1, c. 30, *MOG IX*, 64.

⁷⁹ "Tu non creasti creaturas de tua essencia, sed creasti eas ex nihilo; nam id, per quod nos cognoscimus, Te non creavisse creaturas de Te ipso ...", *Liber Contemplationis*, *MOG IX*, 63.

⁸⁰ "Quomodo Deus creaverit creaturas ex nihilo". *Loc. cit.*

ordinarily spoken of as "angels".⁸¹ Somewhat distinctly, on the other hand, in four other chapters⁸² inserted between the two chapters that tell us about the creation of the basic prime matter and of the rational souls of men, the author outlines the "creation" –obviously in a broad or wide sense– of a) the heavens, b) the four simplest elements, c) the various types of minerals, d) the many species or kinds of plants, and e) the many species of animals, mainly from the standpoint of the physical part of their being, inclusive the body of man. Since all the various types of entities envisioned in these four chapters were originally formed, at least in a good part, not out of simply nothing, but out of the things that had previously been created, ultimately and more specifically out of the original basic matter created out of nothing, we must because of that acknowledge that their creation by God was of the sort that we named earlier "creation in the wide sense". But of course and as just indicated, the prior thing, or things, out of which each of these main types of creatures, namely the heavens, the minerals, the species of plants and animals in their first instances, was originally created, was not the divine substance or essence but the prime matter, itself created out of nothing, or the several basic elements formed with and out of that prime matter. The thought that, in the creation of anything *stricto sensu*, neither the whole of the First Being nor anything that might *per impossibile* be thought as an entitative element or part of His being is either transformed into, or passes into and becomes entitatively, anything of the reality of the created being is made again very clear by Lull in a later book entitled *Liber de Anima Rationali*. What he says there in reply to a question asking "whether the soul is created" obviously holds also in the case of any creation by God. We read:

A seal leaves behind on the wax the similitudes of the real letters in its essence, without the letters (now) present in the wax being one with the reality of the letters in the seal. They are however, the likenesses and the imprints of those letters. In a like fashion, in creation God stamps His likenesses on creatures, but not so that creatures are now of the essence of God. Rather they are His similitudes, and this insofar as they are able to receive and retain those likenesses.⁸³

⁸¹ cc. 31, 36, 37, *MOG IX* pp. 66, 75, 77.

⁸² cc. 32-25, *MOG IX*, pp. 67, 69, 71, 73.

⁸³ "Sigillum relinquit in cera similitudines suarum essentialium literarum, quin literae cerae sint de essentia literarum sigilli, sed sunt similitudines et impressiones illarum literarum; similiter in creatione Deus imprimit suas similitudines in creaturis, non, quod creaturae sint de essentia Dei, sed sunt similitudines illius, secundum quod ejus similitudines possunt recipere et sustinere". *Liber de Anima Rationali*, *MOG VI* 422 = Int. vii, 8.

The comparison of that occurs with, or is given in, a mirror was added by Lull to that of the seal and its letters in a book he wrote four years later. In it the author endeavored anew to explain clearly that nothing of the reality of the Creator is changed into, or passes into, what is the actual substance of the realities which He admittedly creates. In introducing the analogy, Lull points out that it is incorrect to think that at least the divine exemplar, the idea of each creatable thing within the wisdom or mind of God, enters into or in any way becomes, at least partially, anything of the essence and reality of the created being. With approval he recalls that the exemplar or idea has of course, existed eternally within the Supreme Intellect. Because of a divine exemplary idea—and within that same idea, in reality one with the Divine Being—a creature may also be said to have existed eternally, before its actual objective production and projection into the realm of extramental reality. But of course until its creation, the creature only has a cognitional being within a divine idea of it. Until its creation, it does not exist on its own at all. In any case, since God's knowledge and ideas are eternally one with God's essence, the eternal divine idea of each thing does not at all become either an intrinsic partial principle or the whole of the reality of any created being. This is how Lull expresses his non-pantheistic understanding of creation in the later book:

The image or figure which appears on a mirror is present in that mirror which receives that image from outside, without yielding anything of its own reality and nature; much like a seal which passes onto the wax its own characters, yet placing outside of itself nothing of its reality. He likewise asserted that the world and its parts have been from all eternity within the divine intellect by means of one or more ideas, without the divine intellect placing outside of itself anything of its own reality and nature, nor of the being of its attributes. Hence, when God created the world, He placed, outside of Himself nothing of the being of the idea. For had he done so, the idea would have been altered, and would not have been eternal.⁸⁴

⁸⁴ "Imago vel figura, quae apparet in speculo, est in speculo, quod ab extra recipit illam imaginem nihil extra mittendo de sua essentia et natura; sicut sigillum, quod in ceram transmittit suum characterem nihil extra mittendo de esse suae essentiae: item dixit, quod mundus et partes ejus ab aeterno fuerint in intellectu divino per ideam vel ideas, intellectu divino nihil extra mittente de sua essentia et natura, nec de esse essentiae suorum attributorum: unde quando Deus creavit mundum, nihil de esse ideae in creando extra se misit; quia si transmisisset, idea esset alterata, et non aeterna; quod est impossibile, cum idea sit Deus". *Disputatio Eremitae*, bk. 2, c. 37, *MOG IV*, 259 = Int. iv, 35.

The last two quotations show clearly that, according to Llull, to entertain the thought that the divine reality in some way passes or changes into, and consequently becomes, at least in part, somet of the world and man, is to think that one can do away with, and discard altogether, the entitatively real distance and ontological difference that obtain between two orders of being infinitely diverse: that of the First Being who is infinite, eternal, immutable, altogether uncaused and pure actuality on the one hand; and on the other, that of everything else which of necessity is finite, non-eternal, mutable, caused and which has in different degrees composition of potency and act, and of being and non-being, because drawn from sheer nothingness at the moment of its first creation. By removing and doing away with the ontological gap and distinction between the eternal and the non-eternal, between the infinite and the finite, between the creative uncaused cause and the created effect, a person is effectively reducing one to the other within his thought, so that in a resultant radical identity one has no longer two infinitely distinct orders of being, but only one. Obviously, in the end this reduction and identification yield nothing more than some kind of monism and pantheism, totally at odds, not to say totally incompatible, with the conception of the First Being, correctly defended within classical theism and monotheism of traditionally orthodox Christian thinkers. It is within the ranks of these orthodox Christian thinkers that we discover the rather delightful figure of the Majorcan philosopher, in spite of occasional strong attacks on his orthodoxy by a few of his detractors, down through the centuries since near the end of the fourteenth century.

Men who understand the creation of the world in a strict sense and therefore, *ex nihilo*, must also hold of necessity that until the creation of the first things other than God, until the creation and first appearance of anything comprised within the second being which we name ordinarily the "universe" of finite being, until and before that creation only the First Being was or existed, eternally of course, and not in time, which only began at the start of the existence of beings subject to change, in any of its various possible forms. Consequently, eternally and until the first moment that came with the creation of beings not God, nothing distinct from and outside of the First Being existed; nothing that might have been used as a material cause, in order to make with it, and out of it, the things that became the world or any other created entity, within or outside of it. Outside of God and before the original instant of creation, there was simply nothing that could have been changed into, and that could thereby have become, a principle or the substance of any creature. We saw above also that the divine substance or essence cannot itself ever become anything of the reality, or one of the intrinsic principles, either material or formal,

which are or constitute what is comprised within the second being, within the totality of things other than the creative First Cause, i.e. the universe of created being. As far as the material or physical world with all the physical substances or bodies on it –including human bodies– is concerned, there was no pre-existent matter or material, no material cause or causes that might have been utilized by the Creator towards and in the creation of the individual things that made up that world originally. The material cause, or matter, and whatever other intrinsic principles lie at the roots and heart of anything with an objective reality in the physical world, both in the order of substantial and of accidental being, had to receive their being totally and for the first time at creation, for they themselves began to exist only when things other than God first began. The so-called prime matter of the philosophers, the most elemental or basic underlying subject that is present in and becomes all the natural bodies of the world through successive substantial changes, had to be created, perhaps better had to be concreated, with the first physical things created when the world itself was first created.⁸⁵ It had to be created *stricto sensu*, or concreated with those first things, because absolutely nothing, without excluding the prime matter out of which all physical things of the world are entitatively constituted, had any objective reality, outside of and besides the First Being; certainly not until the first creation of any of the entities that collectively constitute the physical world and are therefore comprised within the second being. Admittedly, it is far from an easy matter to understand how the fact of creation *stricto sensu* is possible, as demonstrated historically by the failure of so many first rate philosophers to recognize it. None of them apparently could even imagine that anything, including the material principles that enter into the entitative constitution of anything physical in the world, could possibly be made out of simply nothing *ex nihilo*, and not *ex aliquo* or out of something else. Undoubtedly, as noted earlier, “creation”, strictly taken, names more than just an extraordinary production and type of making things rarely experienced in the normal course of events in nature and the world. It is actually a supernatural work which calls for powers beyond those possessed by nature and man, indeed by any finite entity. Indubitably, because creation, strictly taken, is so much more than and so different from, anything that finite beings might be able to accomplish, ancient philosophers in general and some recent ones –ignorant of, or unwilling to accept, the authoritative truth of Sacred Scripture– were incapable of even suspecting the creation of the world *ex nihilo*. Indeed in many cases, they denied it, at least implicitly, by their explicit acceptance of the necessary and eternal existence of the world, of its matter and of its motions, as did Aristotle. Up to the present day, many of those who still reject the creation of the world *stricto sensu* frequently

⁸⁵ *Liber Contemplationis*, bk. 2, c. 31, *MOG IX*, 66.

defend their stand with the old assertions that "from nothing nothing ever came" and that "out of nothing simply nothing comes".⁸⁶ And indeed, unless properly understood, it must be admitted that those assertions appear *prima facie* undeniable. One or two clarifications are in order if we are to understand them properly. Otherwise they may seem unanswerable objections to a rational understanding of the possibility of creation. Ramon Llull, for example, conscious and keenly unaware of the fact that the objection had already been raised in ancient times, tried to dispose of it by immediately noting that we must stop thinking of "nothing" as if nothing were some kind of thing, as if it were something. Nothing clearly is not something. Rather it is the total absence of anything that has any positive reality or being. Precisely because it is not anything at all, obviously what is really signified by "nothing" cannot be made use of as if it were an instrument or a material of some sort with which and out of which one might make some one thing. We must therefore, make the effort to avoid thinking of "nothing" as if it were a "something", as if it were named by an "it" in which "it" stands for a positive principle or reality, out of which and with which the world might have been created, as with a material of some sort. In this regard Llull counsels that we refrain from taking "nothing" *materialiter*, because nothing is not something that can function or act as a material cause or as any other cause. The objection implied in the above assertions seems to suggest this type of thinking and rightly notes that "nothing" cannot be used in order to make something, either with in or out of it. For the same basic reason, neither can "nothing" itself be turned into something by whatever sort of change one may choose. But little thought is actually needed to realize that it is a total misconception to deal with "nothing" as if it were something, as it were at least a material cause of some sort. In Llull's last expressly anti-Averroistic writing before he left Paris, the scene of the early fourteenth century birth, or resurgence, of the Latin Averroist movement, we come across these words:

To the third reason that asserts that "out of nothing nothing is made" this must be answered: materially (yes), because then nothing would already be something. But a Catholic says that what is (thus) made was (before) neither in potency nor in act.⁸⁷

⁸⁶ These maxims hold for any natural production by finite beings. Llull shows he takes them seriously with "Natural Proverbs" he proposes in *Liber Proverbiorum*, p. 2, c. 1, *MOG VI*, 325 = *Int. vi*, 43.

⁸⁷ "Ad tertiam quod de nihilo nihil fit, respondendum est: Materialiter, quia iam nihil esset aliquid. Sed Catholicus dicit, quod fit, quod non erat in potentia nec in actu". *Lib. de Ente*, d. 4, 3 in *ROL VIII*, 211.

If we are going to think and speak of creation correctly, we must make the conscious effort therefore, to keep always in mind that "nothing" does not stand for anything positively real at all. The fact that "nothing" neither is nor contains anything positive at all in any meaningful way, that it is not a positive reality and that therefore, it does not have any being of its own at all, not even potentially, is what renders creation *stricto sensu* so radically different from any other instance and kind of making whereof men can have experience in the world. The total negative character of "nothing" provides probably one of the strongest reasons, as suggested by the above cited nearly axiomatic assertions, that explain in good measure the ignorance, and even denial, of the creation of the world by God *ex nihilo* by so many otherwise capable thinkers. Almost certainly, it was the consciousness of this sad fact that caused Lull to expand a little more, in another of his writings, on the thought which he later expressed in the reply to the objection by Averroes quoted last. In the book intended by the author as the last and definitive version of his famous Art, the *Ars Generalis Ultima*, he had earlier written:

It is stated furthermore in philosophy that from nothing nothing is made. In order to explain this authority... we explain that nothing is not a principle. For were it such, then nothing would already be something. Again... nothing is not the matter for (making) something, for if out of it something could be made, it already would be something. Again... if it were subject to anything, it would also be something... nor can nothing be a means, for it were one, then it would already be something... we understand that nothing cannot be either a material, or a formal, or an efficient or a final cause. Nor can it be endowed with any power at all. For if it were, then it would be something.⁸⁸

This statement by the philosopher, as well as the shorter one cited before, establishes beyond doubt that he was aware of the care that is called for in order to understand first, and secondly to dispose properly of the difficulties that our intellect may appear to encounter when faced with the truth of the creation of the world. These difficulties, as well as the

⁸⁸ "Ulterius legitur in philosophia, quod de nihilo nihil fit. Ad exponendum autoritatem istam... exponimus... quod nihil non est principium; quia si sic, jam nihil, aliquid esset. Item..., quod nihil non est materia ad aliquid. Hoc idem intelligitur...; si enim nihil esset subditum alicui, aliquid quidem esset... nec nihil medium habere potest, quia si haberet, jam esset aliquid... intelligimus quod nihil non potest esse causa materialis, formalis, efficiens, nec finalis, atque de nulla potestate habituum; quia si esset, jam sequeretur quod esset aliquid". *Ars Generalis*, P. 7, c. 5, ed. cit. pp. 99-100.

objections raised by some men on account of them, are in a great measure due to a simple fact, namely that it is not easy to grasp with our understanding how any efficient cause can possibly bring it about that something be made or produced without a prior substance or principle that is utilized and changed, in order to make or create the new thing. Llull realized rather well that the rational grasp of the truth of the total creation of anything, of creation *stricto sensu*, strains the powers of the intellect to its limits. As a cognitive power, the intellect finds itself at home with that which in some way is, with that which possesses being, with being which, as realist philosophers maintain, is the adequate object of the intellect as a supra-sensory cognitive power. Consequently, we are able to understand to some degree at least, we can intellectually know at least a little, only that which shares in being in some way or measure, for only if something is can it be presented and given as an object to our intellect. What is literally "nothing," as said earlier, is not anything at all. It does not, therefore, provide our power of understanding with anything that it is able to understand and know at all. If we speak, and therefore appear to think, of "nothing" it is because, aided by that word, we attempt to think and to speak of the total removal and absence of whatever is something as best we can. That we do so the etymology of the word used in English (and possibly in other languages) plainly suggests. We might say that in a sense, in our thoughts and language, we turn nothing into something. If we keep such things in mind, we can better understand that to think of creation as the production or the making of something out of nothing is not the easiest thought for the human intellect to grasp, clearly because we have a transition from the previous total non-being or nothingness of a thing to its being. As a result of his early attempts to wrestle with the problem of the creation of the world Llull wrote in one of his earliest literary compositions:

But as to the manner how God makes a thing to be out of nothing, the human intellect cannot understand it in a created object. Do you know why? Because the intellect understands nothing in what is nothing. And because the intellect cannot understand how a thing can be made out of that in which it understands nothing, for that reason you cannot understand it in that in which you understand nothing.⁸⁹

⁸⁹ "Modum tamen, quomodo Deus ex nihilo producat aliquid, humanus intellectus non potest intelligere; et scis, quare? Quia in nihilo non potest intellectus aliquid intelligere; et quia intellectus non potest intelligere, quomodo ex hoc fiat aliquid, in que nihil potest intelligere, ideo non potes intelligere in eo, in quo nihil intelligis". *Liber de Gentili*, bk. 2, art 2, *MOG* II, 48 = Int. ii, 28.

Whatever difficulties the human mind meets with in its endeavors to know, and understand at least a little, the truth regarding the creation of the world out of nothing can be more than adequately resolved, if only one has recourse to and is mindful of the infinity of the Creator's power. Nothing less than an infinite power is both necessary and sufficient to bridge the immeasurable and practically infinite gap that separates total nothingness from the realm of being.⁹⁰ Only an infinite reality possessed of an absolutely infinite and ordered active power⁹¹ can efficiently cause something to be which up to its creation is simply nothing in itself, because totally devoid of any kind of objective being. In order to effect the transition from total non-being to being (and this is the character and meaning of creation *stricto sensu*), it is therefore, required that the Creator be possessed of an infinite power. It is of course, an obviously undeniable fact that the powers man finds himself in possession of, as well as all the powers he knows belong to the remainder of things that populate the universe at large, are finite, all of them, simply because they are part of the natural equipment possessed by entities, finite both in being and in nature. Experience and observations confirm the fact that both men and other natural agents found in the world are endowed with the necessary effective, or efficient, power to bring other things into being, even for the first time, since frequently these new things cannot reasonably be thought to have existed before, except perhaps as an idea in somebody's intellect or mind. It is fact that thus are produced new substances, animate and inanimate, which as new make their first appearance in the world, either as a result of biological reproductions or through the occurrence of some other kind of truly substantial change. These instances, as well as all those which occur ordinarily and extraordinarily in nature, wherein a new reality or substance begins to be after its previous non-existence individually, are instances of creations, but only in a wide sense. It must be said so, because we cannot in any of those numerous instances say that the new substances came from simply out of nothing. The experienced and undeniable power of efficiently causing new entities which all natural agents, including man, possess can only be exercised or be put to work if an antecedently existing thing is given, which the efficient cause can turn into, or make into, the new thing. The previously existing thing has to be changed, even destroyed or corrupted, in order to be formed into the new thing. With the exception of thinkers inclined towards occasionalism, no thinker who recognizes the objectivity of the world of extramental reality, about which

⁹⁰ "Et quia esse et non esse habent distantiam infinitam..." *Ars Consilii*, d. 3, *ROL* II, 226.

⁹¹ The title of one of Llull's *opuscula* written at Messina less than three years before his death is *Liber de Infinita et Ordinata Potestate*. With other *Opera Messaniensia*, it has been critically edited by Johannes Stöhr in *ROL* I, 237-62.

we know normally and mainly with our senses, will want to challenge the truth that both men and other natural agents, about which we know from experience, can be and frequently are authentic efficient causes. These agents therefore, have the power to produce, to make and to create something new, something that was previously non-existent, but always *ex aliquo*, always out of some previous thing or materials. The natural agents or efficient causes of the world act on those materials or things, and they change them either substantially or accidentally. In every instance of a production by these natural agents and causes a prior subject, substance or material is given and it functions as in the role of a material cause out of which the efficient cause brings the new thing. It is undoubtedly, in ways much as this that natural agents in the world are said to create. Obviously they do so only in a wide sense, since in every instance in which they create they do so only through changing some old or prior material or thing and by forming it into the new thing.⁹² No natural agent however, without the exclusion of man, has been observed or known, indeed has the power, to create *stricto sensu*, to bring something into being totally and *simpliciter* from out of its previous total nothingness or non-being. It is perhaps partially on account of this unexperienced, indeed non-experienceable, character of strict creations, particularly if added to the very real difficulty which the human mind experiences in trying to grasp something in what is nothing, as noted earlier, that so many philosophers—many of them totally ignorant and oblivious of the teaching of creation from religious sources originally, we know—have remained unaware and sometimes have denied outright the very possibility of creation *stricto sensu*. We cannot but agree, as a matter of fact, that such a creation is an impossibility from the standpoint of purely natural agents, possessed only of finite powers because of their finite natures⁹³. We have already indicated that no finite being has the necessary and sufficient power to bring something into being out of and from absolutely total nothingness, simply because it takes an infinitely great deal more than finite powers to effect the transition from non-being into being. If we must admit that we have not had, and cannot have, any experience at all of any creations *stricto sensu*, it has to be obviously because our experiences are only of finite natural agents. Precisely because they are finite, all natural and human agents lack the necessary infinite power to create in that strict sense. Indeed were God also no more than the highest conceivable finite being with the highest finite power, we would have to declare that He also cannot bring about a single creation *stricto sensu*. Such a creation would then have to

⁹² All of this was explained earlier in the first part of this paper. See note 11 above.

⁹³ *Liber proverbiorum*, bk. 2, c. 1, *MOG VI*, 325 = Int. vi, 43.

be declared a total impossibility because of the non-existence of an Infinite Being endowed with infinite power. It is a fact of course that a number of people, including philosophers in our times, will not admit of any deity except it be a finite one. Such men appear unable or unwilling to conceive of anything except of what is finite. For that reason since they cannot recognize God except in finite terms, they have also to deny perforce the creation of the world *ex nihilo*. Theirs is not of course, the correct understanding of God, at least certainly not according to classical theism. But if such men, or any man for that matter, are to ascend with their minds to the recognition of a First Cause, infinite both in being and in power, something else is probably needed because presupposed, namely that they be willing to admit that human knowledge is not simply a matter of sheer sense experience and the imagination exclusively. Within the scale of reality man is superior to the brute animals in part because with his rational knowledge he can ascend to some knowledge of the purely intelligible. The intimate connection between the recognition of man's genuine intellectual cognitive power on the one hand and the capacity to think of a reality that is infinite on the other, was insisted on by Llull against the early fourteenth century Latin followers of Averroes at Paris. Since they remained Christians, those Latin Averroists professed to accept, in virtue of their faith, the truth of God's infinite being and power. But as philosophers using their reason, they wished to reiterate Averroes' contention that, according to sound rational philosophy, which both he and they practically identified with Aristotle's thought, we cannot but declare that the First Being is a finite being, endowed with extremely limited powers, if any, to effect anything outside of His own reality. Strongly opposing them, Llull addressed them in this fashion:

Because you do not extend your knowledge beyond the senses and the imagination, which are limited powers, you are really incapable of thinking of any infinite object... And consequently, you place your intellect under constraint... and consider God finite in His goodness, grandeur, power and His other attributes... Let such a small god, defective in all of his *rationes* be yours and not mine, because he is not sufficient for me. I have another God.⁹⁴

⁹⁴ "Quoniam tu Averroista, non extendis tuam scientiam extra sensum et imaginationem, quae sunt potentiae finitae, objectare non posses objecta infinita realiter,... et sic ligas intellectum tuum, ut non transeat super sensum et imaginationem, et consideras Deum finitum quoad suam bonitatem, magnitudinem, potestatem, et etiam quoad alia principia... Talis autem Deus ita parvus, defectivus per omnes suas rationes sit tuus; meus autem non; quia non esset mihi sufficiens, quoniam alium Deum habeo, quem intelligo super sensum et imaginationem". *Disputatio Raimundi et Averroistae*, 3, ed. Hermogenes Harada in *ROL VII*, 13.

According to the Majorcan philosopher, to conceive God as a finite entity, with simply nothing more than limited perfections and powers, is simply to think of a god that is unreal and no more than a mathematical abstraction. Certainly, such a mathematically abstract god is quite different from the God affirmed by an authentic monotheism. Of any supposedly finite divinities, Llull would not hesitate to declare:

Such a god we shall not call God, except possibly a mathematical one. And in him we do not believe, because he does not exist, and no one is obliged to believe in him, since he performs not one single good thing. Instead he rather allows all sort of evil things to occur.⁹⁵

So crucial and important is, within Llull's thought, the acceptance of God's infinite being and power for the correct understanding of the creation of the world and of the truths linked intimately with God, that he devoted two of his treatises against Averroism to a presentation and defense first, of God's infinite reality and secondly, of God's infinite power. As he composed those two books, as well as the rest of his other anti-Averroistic treatises, Llull was fully aware that his contemporary followers of the famous Arabian commentator of Aristotle had, following the lead of their master of more than a century earlier, resurrected amongst other things the ancient Aristotelian and non-Christian idea of an eternal and uncreated universe. Llull's Averroist contemporaries claimed to do so philosophically and under the leadership of Averroes, they denied, more unequivocally than Aristotle did in his extant writings of seventeen centuries earlier, that it can be rationally demonstrated that the divine power is infinite and that God is the First efficient cause of the world.⁹⁶ Indubitably, with these Averroistic ideas and denials much in his mind, Llull outlined his understanding of a) the existence of an Infinite Being in his *Liber de Ente Infinito*⁹⁷ and b) of the limitless active power that belongs to that Infinite Being in the book entitled *Liber de Possibili et Impossibili*.⁹⁸ So much importance did Llull assign to the question of God's infinite power that he returned to it at some relative length in most of the twenty-nine extant anti-Averroistic *opuscula*, written during the two years of his last

⁹⁵ "Talem autem Deum dicemus non esse Deum, nisi forte mathematicum; et in talem non credimus, quia non est, neque aliquis debet credere, cum nihil boni faciat et cuncta mala sustineat". *Liber in quo Declaratur, quod Fides Sancta Catholica est Magis Probabilis quam Improbabilis*, prol., ed. Helmut Riedlinger in *ROL VI*, 337.

⁹⁶ Riedlinger, *op. cit.* in *ROL V*, 33.

⁹⁷ Ed. by Helmut Riedlinger in *ROL VI*, 93-115.

⁹⁸ Ed. by Helmut Riedlinger also in *ROL VI*, 383-466.

sojourn at Paris, immediately after he became aware of the recent rise, or resurgence, of the Latin Averroism. Unlike the Averroists whom he strongly opposed in the late years of his rich and active life, Llull accepted and always took into account earnestly the infinity of God's being and power, from the start of his philosophical and literary career. As a consequence, he was soon able within his own mind to surmount apparent difficulties and to achieve an adequately rational understanding of the truth of the creation of the world, which he had previously and sincerely accepted on the basis of his Christian faith. Soon he came also to the realization that what, in most cases, ultimately prevented philosophers from accepting the same truth was their ignorance, and possibly denial, of the infinity of the divine power. Accordingly he wrote in an early book:

But because the philosophers did not have a perfect knowledge of the divine power, wisdom, will and other perfections, and because they saw that the heavens and the heavenly bodies are incorruptible, on account of these reason they were of the opinion that they are eternal, without beginning or end. For the same reason also they denied creation.⁹⁹

He also realized at the same time on the other hand, that a correct understanding of the divine attributes, one of them the divine power, enabled theists generally to recognize at least the possibility of creation. On that vein he added to the words just quoted:

But in the perfect divine will, endowed with perfect power and perfect wisdom, it is possible to understand that God can create something out of nothing, since His will can so will, and His power so make it, and His wisdom likewise knows how to make it.¹⁰⁰

Nothing is given either presently in existence or that may possibly be some day, nothing either in a state of actuality or a state of potentiality, which is now or can ever be capable of preventing or effectively obstructing the exercise of the infinite power of the Supreme Being. The reason

⁹⁹ "Veruntamen quia philosophi non habuerunt perfectam notitiam divinae potestatis, voluntatis et sapientiae, nec earum perfectionis, et viderunt, quod firmamentum et corpora caelestia sint incorruptibilia, igitur opinati sunt, quod ea sint aeterna et sine principio et fine; et ideo moti fuerunt ad negandam creationem, omnium rerum procedentium a Deo". *Liber de Gentili*, b. 2, c. 2, *MOG* II, 48 = Int. ii, 28.

¹⁰⁰ "Veruntamen in perfecta voluntate divina, quae habet perfectam potestatem et sapientiam, potes intelligere, Deum posse creare aliquid ex nihilo; ex quo sua voluntas potest illud velle, et sua potestas potest facere, et sua scientia scit illud facere et creare". *Loc. cit.*

of course, is simply that things which are not God, whether real or only possible, whether actual or potential, are all finite in their being and consequently, in their power also. Obviously, beings possessed, singly and collectively, of powers that are only finite cannot prove much of an obstacle to Him who is absolute power and wisdom. Now if nothing finite –but which is at least something in some way– exists or can ever exist which is capable of preventing the infinite First Being from bringing about and accomplishing whatever his boundless wisdom may dictate, how can that which theoretically is absolutely nothing at all and therefore has and can have no powers at all, not even the power of the least and most insignificant finite being, whatever it may be. Obviously “nothing” does not have the least of powers¹⁰¹ or of anything wherewith it might obstruct or impede the creative designs and power of Him who is absolutely infinite, both in being and in perfection. On that account, in a book written on African soil, not more than a few months before his death which apparently resulted both from advanced age and physical maltreatment received in return for an outspoken defense of the Christian faith, Ramon Llull was able to argue that if God did not have the power to create things out of nothing, then all things must have been in some way eternal, either in actuality or at least in a condition of potentiality, through some eternal subject, or subjects, able to be changed into them. Only in that case however, with all of His infinite perfections, among them a perfect goodness, magnitude, eternity and power, God still cannot create a single thing out of nothing, He cannot create an *aliquid ex nihilo*. Moreover, if the First Being does not have the power to create *ex nihilo*, we then have no choice but to declare that “His power, which is said to be infinite, is impeded by a power which is nothing”.¹⁰² But this is manifestly an impossibility, Llull will remind us immediately, as he had done a little earlier against Averroes. The Arabian Commentator, as understood by Llull, had held a century earlier that God lacks the power to create anything out of nothing, noting at the same time that only what is neither in act nor in potency is simply nothing. God however, can create out of that which was previously in some way, either in act or in potency. What is ‘nothing’ escapes God’s power, simply because it is nothing, either actually or potentially. With this in mind, Llull wrote: “But to this it must be replied that the divine power for the reason that it is absolute, extends to all three terms...

¹⁰¹ “Intelligimus quod nihil... de nulla potestate potest esse habitatum; quia si esset, jam sequeretur quod esset aliquid”. *Ars Generalis*, 7, c. 5, *ed. cit.* p. 100.

¹⁰² “Si omne potens est aeternum in potentia vel actu, Deus cum sua potestate infinita, creare rem de nihilo iam non potest. Et potestas, quae est et dicitur infinita, est impedita potestate, quae nihil est; quod est impossibile.” *Liber de Deo et Suis Propriis Qualitatibus Infinitis*, ROL II, 285.

three terms being a) what is in act, b) what is in potency and c) what is nothing).¹⁰³

In concert with classical theism, Llull insists on the infinity of power characteristic of a Infinite Being. It is because of it that He can create *stricto sensu*. For the same reason, the First being stands in no need of anything or of anyone apart from Himself in order to be able to exercise His power to create. Unlike all other efficient causes which are finite and hence only have a finite power, the First Cause is in absolutely no need of any prior materials on which to work, or of any instruments and collaborators with which to work, in order to effectively create. Indeed before the first creation of anything outside the First Cause, there existed no materials, no instruments or any other agents on which the First Cause might have relied and which might have served in any of the capacities indicated, as it were¹⁰⁴. That is precisely why in initial creation of anything that was not God, in the creation of what we ordinarily speak of as the "world" and of any purely spiritual beings, their creation had to be *ex nihilo*. With this thought before his mind Llull reasoned that there are two basically distinct ways in which God can make and act on things. Correctly he argued that God

can act on creatures in either of two ways: immediately or mediately... Immediately, when He brings forth a creature out of non-being into being. Mediate, when through one creature He conserves another, as for example when God through the motion of the heavens, itself a creature, conserves the motion of the elements and of the things possessed of an elemental nature, which are also creatures... Whence one thing is creation and another conservation.¹⁰⁵

Always conscious of the extent of God's infinite power, Llull had no difficulty in concluding that the divine goodness, truly one in being with the power and other infinite perfections of the Supreme Being, "is both subjectively and objectively the ordinative and formative cause of all good

¹⁰³ "Averrois autem negavit, quod Deus non potest de nihilo aliquid; et consideravit, quod illud, quod non est in actu nec in potentia, est nihil.— Sed ad hoc respondendum est, quod divina potestas, per hoc quod est absoluta, ambit omnes tres terminos..." *Sermones Contra Errores Averrois*, ROL VII, 254.

¹⁰⁴ *Liber Contemplationis*, bk. 2, c. 30, MOG IX, 64.

¹⁰⁵ "Deus agit in creaturis duobus modis, immediate et mediate...; immediate, quando producit creaturam de non esse in esse; mediate, quando cum una creatura conservat aliam; sicus Deus, qui cum motu coeli, qui est creatura, conservat motum elementorum et elementorum, quae etiam sunt creaturae... unde... unum est creatio, et aliud conservatio". *Disputatio Eremitae et Raymundi*, q. 38, MOG IV, 260 = Int. iv, 36.

things. Subjectively, this entails creation, i.e. the making of something that was not either in act or in potency out of nothing".¹⁰⁶ Since, as noted a few lines before, the First Being has the power to act directly and immediately on creatures, and since, moreover, His power is absolutely infinite, it can be readily understood how in a strict creation, although not exclusively necessarily, the influence and effects of His efficiently causal actions are received immediately from Him by the creatures He creates, without the need of any intermediary agents and efficient causes. This need of intermediate causes was again taught at Paris in the early fourteenth century by Averroists, obviously under the influence of Neo-Platonic Arabian philosophy. At the start of a book intended to show, against Averroes and others, that God is the immediate efficient cause of the world, and not simply its final cause as proposed by Aristotle and his Arabian Commentator, Llull declared in terms that leave no doubt as to his own thought: "God is the efficient cause, and the entire universe is His effect".¹⁰⁷ By reason of a creation strictly understood, God is the immediate efficient cause of the total substance and reality of any entity He might have chosen to create. Any creature that is truly such because it has been created *stricto sensu*, whether it be a spiritual substance, as an angel or a rational soul, or the material things at the beginning of the world with matter itself, had to be produced totally and immediately by the First Efficient Cause who alone has the power to create out of nothing, as shown above. Only if an entity is created *stricto sensu*, is it then created out of nothing, totally and immediately by the First Being. After stating that God is truly the efficient cause of the whole universe, Llull further explains that only in that fashion could God have been truly the First Cause. What he then says about the angel, he applies to the other principal parts of the universe in the ensuing pages of the book establishing God's efficient causality vis-a-vis the world. About the angel he says:

And it is said that it was entirely made because it was made out of nothing, which is not something in act or something in potency. Whatever has been made out of something that was before either in act or potency, has not been made *simpliciter* but only *secundum quid* on the supposition that a being in act or in potency has existed eternally. Nor would He then be the absolutely First Cause and End. And that is impossible.¹⁰⁸

¹⁰⁶ "Probatum est... quod divina bonitas est causa ordinativa et formativa subjective et objective omnium aliarum bonitatum. Subjective autem importat creationem, hoc est facere aliquid de nihilo, quod non erat, neque in potentia, neque in actu"; *Liber de Forma Dei*, d. 2, in *ROL VIII*, 59.

¹⁰⁷ "Raimundista dicebat, quod Deus est efficiens, et totum universum est effectus eius". *Liber de Efficiente et Effectu*, prol., ed. Hermogenes Harada in *ROL VII*, 274.

¹⁰⁸ "Ad consequentiam istius sequitur, quod angelus sit totus factus sive creatus de nihilo, et quod

A point defended with almost complete unanimity by Christian thinkers who have reflected on the creation of the world is the further thought of the unconditionally free character of creation, and of any creation, on the part of the First Cause.¹⁰⁹ Accordingly, most of them have rejected outright the slightest indication which may suggest without qualifications the presence at creation of any determining necessity whereby God's total freedom and perfect transcendence would be compromised. Any kind of meaningful absolute necessity to create would cast doubts about the total otherness and the perfect self-sufficiency in goodness of the eternal and infinite First Being. A supremely perfect being, a Being who therefore, possesses the perfection of being and every other perfection in their highest possible superlative degree, i.e. to infinity, the First Being neither lacks anything nor can add anything to His nature that might in the least enhance it or improve it. Were the First Being in need of the least possible thing, He would then not be the eternally immutable and infinitely perfect being. In possession in perfect simplicity of every possible perfection in their highest possible degree, which as just said is no different than to infinity, God requires or needs absolutely nothing in order to be fully and eternally what He is. Therefore, there is nothing, and there has been nothing, outside of Him that can require or compel Him to create one single thing outside of, or apart from, the reality of His own being. Such being the case, if eternally the First Being chose to create the world, He did so simply because he has willed to do so in absolute freedom, because in His over-abundantly generous goodness His perfect will freely inclined Him to bestow existence and other perfections on other entities besides Himself, according to the designs of His perfect wisdom and love.

In addition to the more or less obvious reasons which convincingly show God's absolute and total freedom vis-a-vis all that eternally He has chosen to create *ad extra*, the Majorcan philosopher was fond of insisting on another factor which is singularly suggestive of his rather original way of understanding the active character of the nature of the First Being and of his unique way of expressing that active nature. From the start of his literary activity, Lull's concept of the First Being encourages us to think of a Divine Being who is infinitely and immanently dynamic, active and productive, all within the interior of God's infinite nature and reality. If God is the supremely Perfect Being who stands in need of nothing which He must perforce create outside of His perfect Being, it is largely due to

Deus sit efficiens... Et dicitur, quod est totus factus, quia de nihilo, quod non est aliquid in actu neque in potentia, factus est. Quod autem factum est de aliquo, quod erat in actu vel in potentia, non simpliciter factum est, sed secundum quid, posito quod ens in actu sive in potentia esset aeternum; neque per consequens Deus esset totus efficiens, sed secundum quid; neque esset absolute prima causa, neque finis. Quod est impossibile". *Liber de Efficiente* in *ROL VII*, 275.

¹⁰⁹ Owens, *op. cit.*, pp. 99-100.

the eternal and perfect self-sufficiency of His being, totally fulfilled because of its infinitely active and productive life within the entitative interior of the First Cause. In virtue of the infinity of the Divine Essence, both the eternally active source and the term or perfect completion of the *ad intra* activities within It are given in perfect immanence, all within the interior of the Divine Essence, without any separation and multiplicity to mar the absolute simplicity of Its being. Therein we find a higher sign of the perfect and total self-sufficiency of the reality of the Supreme Being, because as a result of, and from the standpoint of, an infinitely active and productive nature that measures up perfectly, as it were, to the exigencies and possibilities of the divine essence, the First Being does not have any need at all of any productions *ad extra*. The only absolutely necessary activity and production required to satisfy and fulfill perfectly the infinite possibilities of the divine essence, as it were, are perfectly given within the interior of the First Being in an eternal and infinite production *ad intra*.¹¹⁰ This eternal active production within the very essence of the Divine Reality does not result in the creation of something that heretofore did not have any real being and is added as something new. Nothing is made or produced that was not in existence before. There is no question of anything efficiently caused either within or without the divine essence, simply because nothing is made to be that had no being before. Nothing is changed either from what it was before or from the way in which it was before, as in the case of the natural and artificial creations in nature and by man. It is so, because what is given in the perfectly immanent active production within the divine reality is nothing less than the eternal and infinite active realization, without a temporal beginning and succession, without change or increase of any sort, of the essence and life of the First Being who is literally uncaused, immutable, infinitely perfect, eternal and therefore, without any transition from non-being to being, not even *secundum quid*.¹¹¹ To this theme of the eternally and infinitely active and productive interior of the divine essence, one with the First Being, Lull constantly returned in his writings. With it or by means of it he regularly endeavored to establish the reasonableness of the highest revealed doctrine of the Christian faith, the mystery of the Trinity of the Divine Persons within the one reality and substance that is the One True God.¹¹² An immediate con-

¹¹⁰ On Lull's insistence on the dynamic character of God's entitative interior see Walter Artus, "El Dinamismo Divino y su Obra Máxima en el Encuentro de Lull y la Filosofía Musulmana", *EL* 22 (1978), 155-197.

¹¹¹ "In nulla essentia infinita et aeterna, in qua et ex qua producens infinitus et aeternus producit infinitum et aeternum, est mutatio, successio atque modus". *Liber de Consolatione Eremitarum*, 6, *ROL* I, 112.

¹¹² In confirmation, almost any of the many *opuscula* written by Lull at Sicily or at Tunis, not more than four years before his death, may be consulted. All of the extant *opera Messaniensia et Tuniciensia* were edited by Johannes Stöhr in *ROL* 1-2 (1959-60).

sequence, moreover, of this vision of the perfect divine self-sufficiency and fulfilment, rooted in the infinitely active and productive immanence of the divine nature, is the understanding of the total contingency of all the works and productions *ad extra*. The eternally and infinitely active and productive entitative interior of the First Being renders any of His possible acts of efficient causality, whereby He might create things *ad extra* either out of nothing or *ex aliquo*, totally without any real necessity on His part. Consequently, any creation of whatever type or sort, is a totally free act on the part of the First Being, obviously because there is nothing, either outside or inside of Him, other than His perfect goodness, will and generosity, which can impose on Him the slightest real necessity to make the things that He may choose to create. The production of anything *ad extra*, as noted already, neither adds to, nor takes anything from, nor in any way modifies at all, the eternally and totally self-fulfilled character of the infinite nature of the First Being. Hence if He chose to create, as He has done or does a) whenever he gives existence to spiritual beings and b) when He created the material universe originally, He does so in perfect and absolute freedom, simply out of perfectly free generosity and love. On several occasions in his many books, as well also in some oral disputations with Islamic learned men recorded in *The Contemporary Biography*, Llull explained that it was ignorance of the perfectly immanent active and productive character of God's infinite nature and perfections that prevented his fellow disputants, as it has prevented many other sages and philosophers before and after them, from ascertaining the real truth about the creation of the world. Mistakenly as a result they have frequently looked upon the world as eternal and necessary in one fashion or another, and as uncreated in many cases. It was while discoursing along these lines, that Llull expressed his thoughts in meetings with Mohammedan fellow philosopher-theologians on African soil, on the first two of his three visits and stays there. Soon after his first arrival in Tunis in North Africa, Llull addressed a number of learned Islamic leaders with these words:

A man ought to have that faith which attributes to the eternal God, in whom all the wise men of the world believe, the greater goodness, wisdom, virtue... and which also establishes the greater concord or agreement between the Highest and First Cause and Its effect. From what you have proposed to me, I notice that in regard to the above named and other divine dignities, none of you, Saracens, are in possession of any knowledge concerning their proper, intrinsic and eternal acts,

without which those dignities would have been idle from all eternity.¹¹³

And doubtlessly more to the point of the non-necessary character of the creation of the world, as of any other possible works *ad extra*, the following excerpt from the *Biography* is very appropriate. In it we have the words that Llull spoke to a leading Islamic leader during the second of his three visits to North Africa, about which the *Biography* informs us. These were Llull's words:

Every being perfectly good is so perfect within itself that it stands in need of neither bringing about nor of soliciting anything outside of itself. Now you assert that God is perfectly good from all eternity and into all eternity. Consequently, He is in no need of either soliciting or of making anything outside Himself, because if He were He would not then be perfectly good *simpliciter*. But since you deny the most blessed Trinity: on the supposition that It is not, God was not perfectly good from all eternity, until the moment when He produced in time the good thing that is the universe. On the other hand, you believe in the creation of the world. And consequently, (that) God became more perfect in goodness when he created the world than He was ever before; for goodness is greater through a diffusion of itself than through remaining idle. This I have as from you. As for myself, I hold that the good itself is diffusive from eternity into eternity. Also this is of the essence of the good, that it is diffusive of itself.¹¹⁴

One concluding thought remains for us to complete our explanation of Ramon Llull's understanding of creation *stricto sensu*, as it applies particularly, although not exclusively, to the creation of the world. To the characteristics we noted that either define or distinguish a creation strictly

¹¹³ "Illam fidem tenere decet quemlibet sapientem, quae Deo aeterno, quem cuncti credunt mundi sapientes, attribuit maiorem bonitatem, sapientiam, virtutem, veritatem, gloriam et perfectionem et cetera huiusmodi... Illa etiam fides de Deo laudabilior est, quae inter Deum, qui est summa et prima causa, et inter eius effectum maiorem ponit concordantiam seu convenientiam. Sed ego per ea, quae mihi proposita sunt a vobis, adverto iam, quod vos omnes Saraceni, qui estis sub lege Machometi, non intelligitis, in praedictis et aliis huiusmodi divinis dignitatibus actus proprios esse intrinsecos et aeternos, sine quibus dignitates ipsae fuissent otiosae, etiam ab aeterno". Anonymus, *Vita Coetanea*, VI, in *ROL* VIII, 290.

¹¹⁴ "Omne ens perfecte bonum est in se ita perfectum, quod non indiget facere bonum extra se atque mendicare. Tu dicis, quod Deus est perfecte bonus ab aeterno et in aeternum; ergo non indiget mendicare et facere bonum extra se; quia si sic, tunc non esset perfecte bonus simpliciter. Et quia tu negas beatissimam trinitatem: posito, quod non sit, Deus non fuit perfecte bonus ab aeterno, usque quod produxit bonum mundi in tempore. Et ideo Deus fuit magis perfectus in bonitate, quando creavit

taken, it should be added now that the only possible agent or author of such a creation can only be God or the First Being.¹¹⁵ It cannot be otherwise because, as we have seen, a strict creation can only be the work of an infinite being endowed with an equally infinite efficient causal power. The classical theist and monotheist typified by Ramon Llull can here appeal to the many demonstrative reasons which show that such an infinite causal power is limited to one instance, namely the Uncaused First Being. He alone is, and He alone will ever be, infinite. Accordingly, it must be concluded that only the Divine First Being has, and will ever have, the requisite infinite, active and efficient power to create *stricto sensu, ex nihilo*. He alone can be a creator in the full and strict sense of the word, and this whether it is a question of the first appearance of any extramental reality when the world first began to be, or whether it is a question of the production of other beings at any time, but which can only begin to be through a strict creation *ex nihilo*. The latter is the case that holds for the creation of the rational souls of men and the spiritual substances we name "angels". This thought that God alone has the requisite power to create in the strict sense of the word is clarified by Llull on a number of occasions. After reminding us for instance, that no single human soul can produce itself or bring itself into existence, he gives as the obvious and simple reason for saying so, that "no reality can bring itself into being, since it cannot at one and the same time be and not be."¹¹⁶ Such would of course, be the case if a human soul or anything else could be the efficient cause of itself. To the next question of whether another spiritual substance, such as an angelic substance, can have the power to create one single rational soul he then replies in this fashion:

According to what we have said of the intellect, it follows that an angel cannot produce a soul from its own essence... nor can it produce a soul from another substance... nor can it produce it out of nothing, for then it would be its creator and —there would be several creators God and angels: a thing that is both impossible and contrary to God's supreme perfections and properties.¹¹⁷

mundum in tempore, quam ante; cum bonitas sit magis bona diffundendo se, quam existendo otiosa. Hoc autem habeo per te. Per me vero habeo, quod bonitas ab aeterno et in aeternum est diffusiva. Et hoc est de ratione boni, quod sui ipsius sit diffusivum". Anonymous, Vita Coaetanea in ROL VIII, 298.

¹¹⁵ Holloway, *op. cit.*, p. 343; Owens, *op. cit.*, p. 336.

¹¹⁶ "Nullum ens potest producere se ipsum, cum illud in uno et eodem tempore non possit esse et non esse". *Liber de Anima Rationali*, p. 1, 2, *MOG VI*, 422 = Int. vii, 8.

¹¹⁷ "Secundum quod jam diximus de intellectu hominis... sequitur, quod angelus non possit producere animam de sua essentia, ... nec etiam possit producere animam de alia essentia, cum sit probatum, quod anima sit a creatore... nec de nihilo potest illam producere, quia esset illius creator, et essent multi creatores, scilicet Deus et angeli, quod est impossibile et contra supremas perfectiones et proprietates Dei". *Loc. cit.*

In the words just quoted, Lull makes it clear that according to him, God alone is and can be a creator in the strict sense of the word. Not even the noblest and highest of angels possesses, or can receive and exercise, the infinite power needed to enable a totally non-existent thing to effect the transition from a prior state of total nothingness to the subsequent possession of the least measure of extramental reality and being. The infinite efficient causal power to create is God's exclusive prerogative, property and perfection. So much so, that He cannot communicate it to any finite being. He cannot do so, not because of any lack of, or defect in, His infinite power which extends to all that is rational, positively real and good. But "there are two things which He cannot bring about: these are sins and contradictions. It is clear that such an 'impotency' is not contrary to His infinite power."¹¹⁸ To the question of "whether God can communicate to a creature the power to create?" Lull gave this reply with which this paper will be brought to a close:

If God could communicate to a creature the power to create, then that communicated power would have to be either a proper or a common power of the creature. It cannot be a proper one since it would have been appropriated to the creature by God, (and) because no appropriated characteristic can be a proper one (at the same time) ... nor can it be a common one because God and the creature cannot share equally in being a single creative principle... because if they could... in this manner the produced creature would be both a creature and not a creature: which is (obviously) a contradiction that cannot be.¹¹⁹

Walter W. ARTUS

St. John's University
Jamaica, N.Y. 11432

¹¹⁸ "Licet Deus habeat infinitam potestatem, duo tamen sunt, quae non potest facere, scilicet peccatum et contradictionem; et talis impotentia non est contra suam infinitam potestatem". *Disputatio Eremitate et Raymundi*, bk. 2, q. 39, *MOG IV*, 261 = Int. iv, 37.

¹¹⁹ "In Deo est proprium et commune... unde si Deus creaturae posset communicare potentiam creandi, aut illa potentia communicata esset propria creaturae, aut communis; non potest esse propria, cum esset appropriata creaturae a Deo, cum nullum appropriatum possit esse proprium; ...; nec potest esse communis, cum Deus et creatura non possint aequaliter participare in essendo unum principium creativum; quia si possent, essent unum principium creativum... et sic Deus et creatura creativa deificarent et crearent unam creaturam compositam ex Deo et creatura creativa... et sic creatura producta esset creatura et non creatura; quod est contradictio, quae non potest stare; unde sequitur..." *Ibid.*, *MOG IV*, 260-1 = Int. iv, 36-7.

EL 26 (1986), 69-79

F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS

ERHARD-WOLFRAM PLATZECK (1903-1985).

CUARENTA Y CINCO AÑOS DE INVESTIGACIÓN LULIANA

El 27 de febrero de 1985, a la edad de 81 años, falleció en el convento franciscano de Mönchengladbach (RFA) el padre Erhard-Wolfram Platzeck. Después de la muerte de Friedrich Stegmüller¹ en 1981 desaparece otra de las personalidades más relevantes de la investigación luliana en los países de habla alemana.

Había nacido Platzeck el día 13 de agosto 1903 en la localidad de Millingen, vecina a la ciudad de Rees, en la margen derecha del Rin, no lejos de la frontera holandesa. Como hijo de ferroviario cambió a menudo de residencia. La infancia la pasó en varias ciudades de la cuenca industrial del Ruhr, Duisburg, Wuppertal y Solingen, en una época de duras experiencias bélicas para aquella región. Comenzó sus estudios secundarios en Solingen en un liceo científico-matemático, ingresando tres años después (1916) en un liceo clásico regentado por padres franciscanos en Vlodrop (Holanda). En 1923, después del examen de grado superior, ingresó en la orden franciscana continuando estudios de Filosofía y Teología en los colegios de la orden en Dorsten, Paderborn, Metz y Mönchengladbach. En 1929 recibió la ordenación sacerdotal. Después de tres años de profesorado en un liceo de Exaten (Holanda) prosiguió sus estudios en las universidades de Munich, Perugia y Bonn, adquiriendo el título de profesor de escuela media estatal en 1940. En ese mismo año obtiene el doctorado en filosofía por la Universidad de Bonn con un trabajo sobre Pascal y Kant². Después de una corta estancia en la universidad gregoriana y debi-

¹ Friedrich Stegmüller fue el fundador del "Raimundus Lullus Institut" de la Universidad de Friburgo e iniciador de la edición de las obras latinas de Ramón Lull. Sobre su personalidad y el Instituto por él fundado cf. Fernando Domínguez Reboiras, "El 'Raimundus Lullus Institut' de la Universitat de Friburg (Alemania)", *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes V: El Català a Europa i a Amèrica* (Montserrat, 1982).

² *Pascal und Kant. Persönlichkeit und Geisteshaltung der beiden Denker* (Bonn, 1940).

do a la contienda europea fue destinado al convento madrileño de San Francisco el Grande, en plena fase de reorganización después de la guerra civil. Allí permaneció seis años. Platzeck fue en Madrid profesor del seminario diocesano (1941-1945) y ejerció de capellán de la colonia alemana. Entre otras actividades fue cofundador y colaborador de la revista *Verdad y Vida*³. Después de esta estancia en España fue enviado en 1946 a Roma donde ocupó las cátedras de Lógica e Historia de la Filosofía en la Pontificia Universidad Antoniana, la más alta institución de estudios de la Orden Franciscana, hasta su jubilación en el año 1973. Desde esta fecha vivió en el convento de Mönchengladbach dedicado al estudio.

La larga trayectoria como investigador luliano de E.W. Platzeck comienza con su estancia en Madrid. Los primeros artículos aparecen en 1941, están dedicados al gran lulista de Andratx y abad de Santa María la Real, Antonio Raimundo Pasqual (1708-1791)⁴ y a aspectos particulares de la mística luliana⁵.

En los primeros años de labor docente en Roma sus trabajos se centran en el problema fundamental de la univocidad y la analogía del ser y sus derivaciones lógicas, matemáticas y gramaticales. A propósito de este problema analiza las ideas de grandes pensadores franciscanos y otros filósofos recientes como Heidegger⁶. Cuando parecía que su interés por Lull había desaparecido, publica en 1952 un amplio artículo sobre la combinatoria luliana⁷, que es una exposición crítica y un ensayo de interpretación, a la vez doctrinal e histórica, del Ars luliana; según Joaquim Carreras i Artau: "la més profunda que s'hagi donat fins ara"⁸. Platzeck expone el origen del Arte desde la circunstancia personal de Lull, quien la concibe originariamente como un instrumento de contemplación, la transforma más tarde en un arte de conversión de infieles y luego en un método universal para la invención y demostración de toda verdad. Analiza a continuación los diversos grupos de conceptos básicos que integran el Ars magna: las *dignidades*, los principios relativos, los sujetos, reglas y símbolos, así como la doctrina de los correlativos. A base de este análisis descubre

³ La revista *Verdad y Vida* fue fundada en el convento de San Francisco el Grande de Madrid por Isidoro Rodríguez, J.B. Gomis y E.W. Platzeck.

⁴ "Al margen del lulista P. Antonio-Raimundo Pascual O. Cist.", *Anal. Sacra Tarrac.* 14 (1941), 183-197. "Observaciones del Padre Antonio Raimundo Pasqual O. Cist. sobre lulistas alemanes I. El lulismo en las obras del Cardenal Nicolás Krebs de Cusa, 1. El Arte luliano en las obras de Nicolás de Cusa", *Revista Esp. de Teol.* 1 (1941), 731-765. "Observaciones... I. 2. Doctrinas teológicas y filosóficas de Raimundo Lulio en las obras de Nicolás de Cusa", *Rev. Esp. de Teol.* 2 (1942), 257-324.

⁵ "La vida eremítica en las obras del Beato Raimundo Lulio", *Rev. de Espiritualidad* 1 (1941) 61-79; 2 (1942), 117-143.

⁶ Cf. Luchsius Spätling, "Bibliographia Erhardi-Wolfram Platzeck", *Antonianum* 48 (1973), 268-299.

⁷ "Die lullsche Kombinatorik", *Franziskanische Studien* 34 (1952), 32-60; 377-407.

⁸ Cf. *Estudis Romànics* 3 (1951-2), p. 313.

la génesis y el desarrollo del sistema lógico luliano pretendiendo también descubrir al mismo tiempo antecedentes y filiación. Platzeck muestra como Ramón Llull puede engarzar sus geniales intuiciones con la auténtica tradición del pensamiento cristiano desde San Agustín hasta el siglo XII con elementos doctrinales de la literatura filosófico-teológica árabe. El origen de las *dignidades* lo sitúa en San Agustín, el antecedente de la figura "A" sería la esfera inteligible de Plotino, el precursor del modelo matemático sería Boecio y sus métodos demostrativos, además de la escuela de Chartres. Esto basta para revelar el fondo platónico del Ars luliana en contraste con la lógica conceptual aristotélica, que dominaba la filosofía y la teología en el siglo XIII, opuesta radicalmente a una lógica de las cosas —ontológica— capaz de demostrar la fe por razones necesarias, no sólo a los cristianos sino también a los infieles. Además de estos elementos platónicos quiere ver Platzeck una infiltración de elementos de la Gramática especulativa procedentes de una tradición estoico-aristotélica muy viva durante toda la Edad Media. Así pretende Platzeck que el Arte de Llull encubre en su fondo una lógica comparativa y analógica muy próxima a la lógica relacional moderna. Después de analizar los elementos del Arte y descritas las peculiaridades del sistema se pone de manifiesto un contraste entre la lógica escolar vigente en París y la lógica de los *raimundistae*. Admitido este conflicto se puede pasar a una valoración de la combinatoria luliana y a la búsqueda de fórmulas de actualización y acceso a la misma. Este denso estudio de Platzeck fue traducido al castellano y publicado por Joaquim Carreras i Artau⁹.

Sobre el tema del origen de las figuras del Arte vuelve en dos artículos del año 1954¹⁰. En este mismo año, en un apéndice de un libro publicado en Barcelona, expone una interesante tesis sobre *La mentalidad de Raimundo Lulio y la teoría moderna de las formas del pensar*¹¹.

En el año 1955 publica en la revista "Antonianum" un artículo en latín sobre los fundamentos de la ética luliana.¹² Partiendo del término *valor*, un concepto genuinamente luliano y poco tenido en cuenta hasta aquella fecha, expone principios de la ética luliana que ayudan a comprender el carácter y la personalidad de Ramón. Las bases textuales de esta exposición son el lib. II, cap. 48 del *Blanquerna*, el *Libre de proverbis y De centum nominibus Dei*.

⁹ "La combinatoria luliana. Un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la Filosofía general europea", *Revista de Filosofia* 12 (1953), 575-609; 13 (1954), 125-165. La traducción está tan lograda que se lee mejor que el original.

¹⁰ "La figura 'A' del Arte luliano y la esfera inteligible de Plotino", *SMR* 9-10 (1953-54), 19-34. "La figura 'T' del Arte luliano y la doctrina medieval de las significaciones", *ibid* 35-54.

¹¹ Apéndice, pp. 113-136 de *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía* (Barcelona: C.S.I.C., 1954).

¹² "De valore ad mentem Beati Raymundi Lulli", *Antonianum* 30 (1955), 151-184.

En 1957 edita Platzeck el opúsculo luliano *Questio de congruo*¹³ no sólo con el fin de dar a conocer una obra luliana inédita sino, como indica en su jugoso comentario, para poner de manifiesto aspectos interesantes de la *demonstratio* luliana y de la disputa sobre las *rationes necessariae*. Este opúsculo es sin duda alguna una autodefensa por parte de Llull contra los ataques de los teólogos parisinos que lo tachaban de racionalista: “Unde si aliqui nos mordere voluerit dicendo, quod nos fidem probare intendimus et quod nostra probatio fidem evacuat, hoc negamus et respondemus, ut superius dictum est”.

El primer artículo de Platzeck en la revista “Estudios lulianos”, fundada en 1957, es un largo análisis sobre la concepción luliana de la lógica tomando como base la *Logica nova* (1303)¹⁴. Ante la cuestión de si la lógica luliana es más “material” que “formal” nos encontramos, según Platzeck, ante el extraño fenómeno de que Llull, según la lógica escolástico-aristotélica aparece como un representante de la lógica “material” *ad excessum* y que, a la vez, en su *Arte General*, Llull puede considerarse como un lejano precursor de la lógica moderna, que es la más “formal” entre todas las lógicas elaboradas en el curso de los siglos.

En ocho páginas y seis apartados se atreve Platzeck, en un artículo de carácter divulgativo, a determinar la *Esencia del arte luliano*¹⁵. En él pretende dar los elementos necesarios para iniciarse en el *Ars* luliano. Prescindiendo de si logra o no su objetivo, muestra aquí el estilo de su fácil pluma que no renuncia a intentar una síntesis avisando al lector incluso cómo “la ilusión de muchos decaerá considerablemente a resultas de estas observaciones”, para decirles al final con entusiasmo que “el *Arte* luliano se nos aparece como un sistema filosófico, quizá el más unitario y el más consecuente de todos los sistemas filosófico-teológicos del medioevo latino”. Este pequeño artículo se lee como una síntesis o como un guión de la obra siguiente.

En el año 1962 culmina Platzeck su investigación sobre Llull con la publicación de su magna obra en dos tomos: *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*.¹⁶ La obra está dedicada a los hermanos Carreras i Artau (a la memoria de Tomàs y en honor de Joaquim) con quienes Platzeck mantuvo una entrañable amistad.

El primer tomo empieza con un estudio del contexto histórico, más dos capítulos, donde expone, en uno, la cronología de la vida y escritos de

¹³ “Raimund Lull’s Quaestio de Congruo [adducto ad necessariam probationem]”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 8 (1957), 13-32.

¹⁴ “Raimund Lulls Auffassung von der Logik”, *EL* 2 (1958), 5-34; 273-294.

¹⁵ *Orbis Catholicus* (octubre 1960), 287-295.

¹⁶ Düsseldorf (L. Schwann) – Roma (Bibliotheca Franciscana, Band V) 1962-1964.

Ramón Llull y en el otro, con gran simpatía y cariño hacia el pensador mallorquín, intenta un análisis de su personalidad y carácter. Por paradójico que parezca, Platzeck subraya con acierto que Llull a pesar de sus numerosos viajes y pretendido universalismo, se mueve exclusivamente en el horizonte histórico de la Corona catalano-aragonesa (págs. 4ss). La segunda parte es el estudio propiamente dicho. Aunque él la denomina teoría de los principios, su intención es más ambiciosa; Platzeck intenta entender y situar el pensamiento luliano en el ambiente histórico en que se desarrolló y no como algo extraño y fuera de lugar. Este estudio es de tal densidad que resulta difícil exponerlo en pocas líneas. En nueve capítulos ordena su programa recogiendo cosas que ya había escrito pero ampliándolas y precisándolas: El punto de partida (*cap. 1*) es la exposición del *pensamiento simbólico* de Ramón Llull en función de su contexto teológico y su finalidad misional y se apoya fundamentalmente en el *Libre de contemplació*, donde se encuentran formulados ya los fundamentos del Ars pues el tema que se entrevé en el fondo de toda la obra es el de los nombres divinos y los atributos esenciales de Dios que se irán desarrollando más tarde en las distintas etapas del *Ars generalis* (ver el cuadro sinóptico de la pág. 107). Mostrado el camino a seguir, analiza las posibles fuentes de ese ideario. En el *cap. 2* sirve de guía la *Ars inventiva veritatis* para el estudio de los *principios fundamentales* del sistema, es decir, los nueve atributos divinos agrupados en la figura "A" (cf. pág. 195), o sea, las nueve *dignitates* definitivas con sus correlativos correspondientes. El *cap. 3*, siguiendo siempre el *Ars inventiva*, estudia la naturaleza de los *principios relativos* agrupados en la figura "T" (cf. pág. 256). En el *cap. 4* se estudia el sistema de las *regulae sive quaestiones* siguiendo la *Tabula generalis*. Estas reglas topológicas son los enlaces de los principios entre sí. Después de desarrollar los numerosos aspectos de la tópica luliana expone las reglas tal y como aparecen en el *Ars generalis ultima*. Así llegamos al *cap. 5* que está consagrado a la *combinatoria luliana*. Estamos ya en el meollo del sistema luliano y al mismo tiempo en su punto más original y extraño, en él se estudian todos los procedimientos metódicamente para terminar con una consideración general sobre la analogía del ser según Llull a la luz de su doctrina sobre los puntos transcendentales. Reunidos así todos los elementos, permiten a Platzeck abordar en el *cap. 6: El descubrimiento del Arte por Ramón Llull*. Aquí se nos ofrecen quizá los aspectos más interesantes de todo el libro al dárse nos una clave interpretativa para la comprensión de la génesis del sistema luliano y la importancia y sentido de la experiencia de Randa.¹⁷ Después de una exposición de la *teoría luliana de la significación*

¹⁷ Sobre este punto versó su ponencia leída en el I^{er} Congreso Internacional de Lulismo (19-24. Abril 1960): "Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull", *EL* 8 (1964), 137-154.

y sus paralelismos con las teorías gramaticales de la Edad Media (*cap.* 7), nos ofrece Platzeck (*cap.* 8) una exposición de la *logica naturalis* luliana, mezcla, según él, de elementos lógicos y ontológicos que corresponde a una tendencia luliana de buscar la unidad entre ser y pensar. En el último capítulo se trasluce el profundo franciscanismo de Platzeck y Ramón Llull mostrando hasta qué punto el Arte pudiera llamarse más bien una filosofía de amor que una filosofía de la palabra. Tras un breve epílogo concluye el primer volumen.

El segundo volumen está dedicado exclusivamente a documentación: catálogos y notas al primer tomo. Contiene cuatro catálogos: un largo repertorio cronológico de 292 escritos juzgados auténticos, un repertorio alfabético, un repertorio sistemático y un repertorio de inicia. No puede haber elogio excesivo para hacer resaltar la magnitud de la contribución de Platzeck en esta sección de su obra. Todo catálogo anterior quedó superado. El material reunido ha hecho imprescindible, desde hace más de veinte años, el "Platzeck" para todo el que trabaje sobre Ramón Llull. Una necesidad que, a pesar de sus deficiencias, sigue vigente.

La acogida de esta obra en los círculos lulistas fue altamente positiva y casi entusiástica; valga como muestra las afirmaciones de R.D.F. Pring Mill: "El *Raimund Llull* del P. Erhard-Wolfram Platzeck, sin duda alguna la máxima contribución que cualquier individuo ha hecho a la dilucidación del pensamiento del Beato desde que su discípulo inmediato Thomas le Myésier compuso el *Primum Electorium* hasta nuestros días, representa la culminación de un cuarto de siglo de investigaciones lulianas, llevadas a cabo por uno de los más sutiles y agudos ingenios que hoy día laboran en el campo del pensamiento medieval... representa el más completo intento de exégesis de las bases del lulismo que jamás se haya publicado".¹⁸ Aunque no podamos compartir estos extremos no cabe duda que esta obra fue una aportación importantísima a los estudios lulianos. No es una exposición exhaustiva de la inmensa producción luliana sino una síntesis de sus trabajos anteriores y a la vez un acercamiento a las bases del pensamiento luliano tantas veces incomprendido. Para Platzeck Llull no fue un pensador profundo, como lo demuestra su inmensa producción, sino que la fuerza de su pensamiento se muestra más bien en la sorprendente reordenación o reorganización del saber de su tiempo. El análisis de las premisas y principios de ese nuevo sistema ordenador es lo que Platzeck pretendió aportar. La dificultad de dar un juicio definitivo sobre su obra inmensa y variada quedó superada en el esfuerzo de buscarle un sitio dentro de la historia del pensamiento medieval. Las geniales intuiciones lulianas, su nuevo modo de ver, tienen su origen y están empapadas de tradición cris-

¹⁸ Rec. en *EL* 11 (1967), pág. 192.

tiana que Llull consciente o inconscientemente aceptó y adaptó. Si el libro de Platzeck es una pieza importante en la larga historia de los estudios lulianos es precisamente por el hecho innegable que, por lo menos, después de Platzeck hay que tomar en serio el edificio ideológico luliano; Llull y lulismo han dejado de ser algo raro, extraño o esotérico para ser un sistema de pensamiento dentro de la plural variedad de la cultura occidental con su secuela de precursores y seguidores. Por decirlo así, Platzeck ha invalidado para siempre aquel juicio, pretendidamente definitivo, de Prantl encontrando aquel punto de vista desde donde poder juzgar la producción luliana que el sabio historiador fue incapaz de encontrar en el siglo pasado. Aunque siga siendo difícil acercarse a Llull en su conjunto, desde Platzeck queda justificado el esfuerzo en contra de la tremenda afirmación prantliana.¹⁹

El carácter platonizante del sistema luliano y su distanciamiento de Aristóteles es una constante en los escritos de Platzeck. La categoría de la relación, por ejemplo, es en Llull una categoría claramente revalorizada en contraposición a Aristóteles. A pesar de haber expuesto ampliamente este aspecto en su *Raimund Lull* le dedicó en 1963 una monografía.²⁰ En una conferencia pronunciada en Trento el 7 de octubre de 1963 en la reunión general de la Görresgesellschaft bajo el título *Der Platonismus bei Raimund Lull*²¹ resume todo lo expuesto por él hasta aquella fecha. Para Platzeck es Llull uno de los más importantes representantes de la tradición platónica medieval. La breve exposición está llena de sugestivas referencias: Las figuras "A" y "S" reflejan la doctrina de los transcendentales de Platón, el "bonum diffusivum sui" y el concepto luliano de valor son base de la teoría luliana del conocimiento y expresión fundamental del platonismo luliano, la figura "T" como esquema de relaciones está anclada en la tradición platónica y se puede concebir como un correctivo a las tendencias aristotélicas que dominaban en su tiempo.

En 1964 publica Platzeck en una colección de hagiografías la obra *Das Leben des seligen Raimund Lull. Die "Vita coetanea" und ausgewählte*

¹⁹ C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig 1855 ss.), t. III, pp. 145-177, ve un único objetivo en las veinte páginas que le dedica a Llull: quitarles a sus contemporáneos y a las generaciones posteriores el trabajo de hojear en la "desbordante exuberancia de la floresta luliana" pidiendo perdón al lector porque le ha entretenido con la exposición de un sistema tan enrevesado que nada tiene que ver con la lógica (pp. 145, 176 y 177).

²⁰ "Raimund Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Rücksicht der aristotelischen Auffassung", *Miscellanea Mediaevalia II: Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (Actas del Congreso de la S.I.E.P.M de 1961, Köln) (Berlín, 1963), 572-581. Sobre este tema cf. su artículo "De tendencia Beati Johannis Duns Scoti versus divisionem relationum respectu relationum tabellae a Raymundo Lullo propositae", *Antonianum* 38 (1963), 87-101; y *Raimund Lull*, t. I, pp. 202-206. Sobre la relación en Llull véase la reciente introducción de Vittorio Hösle a la edición latino-alemana de la "Logica nova" (Raimundus Lullus, *Die neue Logik*, Hamburgo 1985), p. LXVII.

²¹ *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964), 66-83.

*Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten.*²² El subtítulo indica claramente el contenido de la obra. Además de la "Vita", acompañada del texto original latino y ampliamente comentada, reúne Platzeck una serie de cincuenta documentos autobiográficos, ordenados cronológicamente y traducidos por primera vez al alemán, que ilustran la vida de Llull. Están sacados de sus obras o de documentos coetáneos. Más que una hagiografía es una relación documentada y divulgadora de la vida y la obra de Ramón Llull. Además de documentos de carácter meramente histórico traduce y comenta Platzeck otros documentos de carácter literario. Interesante es su traducción al alemán en verso y estrofas monorrimas del *Cant de Ramon* donde se muestra Platzeck como delicado poeta. El libro es, sin duda alguna, una introducción a Llull digna de ser imitada en otros idiomas.

En el congreso celebrado en Bernkastel-Kues en agosto de 1964 para conmemorar el quingentésimo aniversario de la muerte de Nicolás de Cusa expuso Platzeck las relaciones del pensador renacentista alemán y Ramón Llull.²³ El Cusano, según Platzeck, no es un lulista en el sentido estricto de la palabra, ya que él no se apoya simplemente en los principios lulianos. El sistema luliano es demasiado hermético y cerrado para permitir prolongaciones o repeticiones. El Cusano tiene sus propios principios. Sin embargo Llull y Nicolás de Cusa pertenecen a la misma tradición del neoplatonismo cristiano y puesto que el Cusano conocía muchos escritos de Llull, aceptaba sus principios y coincidía con él en muchos puntos de su pensamiento, es justo que se incluya en una historia del lulismo. Se trata de un mismo afán con diferentes acentos, en Llull domina la razón discursiva y en el Cusano la *intellectualitas* que busca sobre todo la unidad.

En aquel mismo año en el tercer congreso internacional de Filosofía medieval celebrado en Passo della Mendola (Trento) y dedicado a la filosofía de la naturaleza en el medievo, expuso Platzeck en una ponencia el concepto de naturaleza en Ramón Llull.²⁴ Ante aquel auditorio sentó como premisa que "Llull fue un cerebro independiente y, aún más, en sus consecuencias metodológicas una cabeza muy testaruda". Partiendo de la definición de *natura* en la *Logica nova* analiza este concepto de cara al esquema luliano de relaciones, la tensión ontológica de *essentia* y *esse*, la teoría de los correlativos, la de los principios absolutos y, por último, el concepto luliano de *chaos*. Platzeck encuadra el concepto luliano de *natura* en su sistema metafísico y lógico sentando, una vez más, la filiación de

²² Düsseldorf (Patmos Verlag) 1964.

²³ "Von der lullischen zur cusanischen Denkform", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 4 (1965), 145-162.

²⁴ "Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner 'Ars Magna'", *La Filosofia de la Natura nel Medio Evo, Atti del Terzo Congresso internazionale di Filosofia medioevale* (Milan, 1966), 90-113.

la cosmología luliana en la tradición de la escuela de Chartres y la tradición árabe-española que Lull se esfuerza en *reducir* según la perspectiva unificadora y conciliadora de su ideal misionero.

En un largo artículo publicado en 1970 se propuso Platzeck hacer un juicio crítico de la bibliografía luliana desde 1955²⁵ constatando en general un balance positivo en cantidad y en calidad. No se privó de hacer observaciones negativas que no siempre fueron recibidas benévolamente.

En 1971 publica, con una corta introducción, una edición facsímil de los tres tomos de las *Opera parva*²⁶ publicadas en 1744-45 por Pedro Antonio Capó en Palma de Mallorca como continuación de la interrumpida edición maguntina de Ivo Salzinger.

En 1972 se dedicó a estudiar las relaciones doctrinales de Leibniz con Ramón Lull. Ante el estado todavía incompleto de la edición leibniziana limitó su trabajo al joven Leibniz y su *Dissertatio de arte combinatoria*.²⁷

En 1975 publica en "Estudios lulianos" un artículo en latín sobre las pruebas de la existencia de Dios en Lull.²⁸ A partir de su jubilación, y debido en parte a su precario estado de salud, sus publicaciones lulianas se hacen cada vez más esporádicas²⁹ dedicándose casi exclusivamente a la redacción del que iba a ser su último libro, salido a luz unos meses antes de su muerte.³⁰

En el año 1978 publica en alemán y en castellano un estudio sobre *La contemplación religiosa de Ramón Lull en los primeros años de su actividad literaria (1271-1276)*³¹ que había sido tema de su ponencia en el II Congreso internacional de Lulismo celebrado en Miramar en 1976. Es un intento de profundizar en el estudio de la contemplación luliana frente a los movimientos de meditación que "desde Oriente han invadido el Occidente acristiano y cristiano". Sobre el desarrollo de este Congreso publicó también un amplio comentario.³²

²⁵ "Miscellanea Lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehren Raimund Lulls", *Antonianum* 45 (1970), 213-272. Publicada en castellano, corregida y aumentada, en *Verdad y Vida* 31 (1973), 381-454.

²⁶ Raimund Lull, *Opuscula* (herausgegeben und mit einer Einleitung von Erhard-Wolfram Platzeck) (Hildesheim: Gerstenberg, 1971-1973).

²⁷ "Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Lull", *EL* 16 (1972), 129-193. Sobre el tema pronunció una conferencia en Madrid aquel mismo año, publicada en *Antonianum* 48 (1973), 46-63.

²⁸ "De existentia essentiae divinae sive primae causae respectu conceptu aeternitatis secundum Raimundum Lullum", *EL* 19 (1975), 5-24.

²⁹ Hay que destacar la reproducción fotomecánica de la *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli* de Bernardo de Lavinheta con una introducción y un índice de nombres (Hildesheim: Gerstenberg, 1977).

³⁰ *Klassenlogische Syllogistik. Ein geschlossenes Verbandsystem definiter Klassen* (Paderborn: Schöningh, 1984).

³¹ *EL* 22 (1978), 87-115. "Die Kontemplation in den Frühschriften Raimund Lulls", *Wissenschaft und Weisheit* 41 (1978), 199-222.

³² "Orient und Okzident. Eine Begegnung auf dem Zweiten Internationalen Kongreß der Lullisten in Miramar auf Mallorca (19-24.1.1976)", *Franziskanische Studien* 63 (1981), 146-154.

En los cuadernos de homenaje a R. Aramon i Serra publicó un estudio sobre *El final del 'Blaquerna' de Ramón Llull*³³ en el que considera este último capítulo como la clave y resumen de toda la novela. Habla también de la noción de literatura en Llull haciendo al final una interpretación de la "canción del emperador" que Platzeck considera como una de las más hermosas perlas de la obra poética luliana.

Ya hemos indicado que Platzeck culminó su lista de publicaciones con un libro que viene a ser un resumen de sus lecciones de lógica donde expone su concepción de la silogística tradicional. Es todo un símbolo que las últimas páginas de este libro sean un apéndice dedicado a Llull.³⁴

A esta sumaria enumeración de la producción luliana de Platzeck habría que añadir una larga lista de conferencias, recensiones y artículos de enciclopedias y diccionarios,³⁵ además de pequeñas colaboraciones en diarios y revistas de divulgación. Este padre franciscano que quiso determinar la vida y obra de Ramón Llull como un "horror otiositatis" parece que se dejó contagiar por ese principio y lo hizo lema de su vida.

En un legado de tal envergadura no es de esperar una aceptación de todas y cada una de sus tesis y afirmaciones. Desde un punto de vista meramente formal hay que confesar que la lectura de sus obras no deja de presentar hartas dificultades, inherentes en parte a la forma como Platzeck maneja su idioma y lo matiza, pero también a la extrema sutilidad —sea permitido decir— escotista de su pensamiento. Es difícil por ello aceptar algunos principios metodológicos que nacen de esa formación filosófica específica. Se echa de menos, sobre todo en su *Raimund Lull*, una clara separación de lo que es análisis sistemático-filosófico y análisis histórico. Una más precisa diferenciación en este sentido hubiera facilitado la lectura de sus trabajos.

Platzeck ha estudiado en amplitud y profundidad las bases lógicas y epistemológicas del pensamiento luliano, lo cual no quiere decir que haya expuesto todos los aspectos del mismo. No se puede pasar por alto que Platzeck desconoció y no apreció en su justo valor aportaciones importantes de los últimos decenios. En una ocasión se defiende contra el reproche de que su obra no atiende a toda la personalidad y obra de Ramón Llull.³⁶ Esta censura es justificable y no empequeñece el valor de su aportación a los estudios lulianos. En efecto, si pensamos en la metafísica luliana, se echa de menos la justa apreciación de la importancia central de

³³ EUC 24 (1980), 447-465.

³⁴ Cf. nota 30, "Ein Prüfstein syllogistischen Denkens? — Beweis der aussageologischen 'Lex lulliana'", pp. 329-343.

³⁵ *Lexikon für Theologie und Kirche* (Pascual y Flexas, Antonio Raimundo; Raimund Lull), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Ars combinatoria; Ars magna, Lullsche Kunst), *Enciclopèdia Catalana* (Ars magna), etc.

³⁶ Ver art. de not. 25, pp. 233-4.

la teoría de los correlativos para comprender la original estructura dinámica y trinitaria de la concepción luliana del ser. El desarrollo paulatino del Arte, desde el *Ars compendiosa inveniendi veritatem* hasta el *Ars generalis ultima* no está satisfactoriamente explicado. El *Ars inventiva veritatis* que él toma como base en su *Raimund Lull*, se compara siempre con las otras fases del Arte pero falta la comprensión exhaustiva de las razones que motivaron esta evolución y que desde los escritos de Yates y Pring-Mill sabemos que son un instrumento interpretativo imprescindible. El historiador se asombra algunas veces del criterio poco rígido de Platzeck en sus decisiones sobre cronología y bibliografía lulianas; en su catálogo, por ejemplo, incluye obras que ya estaban descartadas como legítimas hacia tiempo.³⁷

Repito una vez más que estos y otros puntos que se pudieran poner a discusión no disminuyen el valor de la obra que nos ha legado Platzeck. Ésta marcará un hito en la historia de los estudios lulianos. Como ya hemos apuntado al hablar de su *Raimund Lull*, además de haber descartado definitivamente el juicio prantliano sobre Llull, Platzeck ha puesto fin a una fácil y raquítica visión de Ramón Llull, tan querida a literatos y filólogos, que olvida el austero y rígido ideario del Llull teólogo y filósofo para deleitarse superficialmente en su obra poética, limitándose a una interpretación popular de los mismos sin imaginar la profundidad de su pensamiento. Naturalmente es libre cada uno de quedarse con un aspecto de Llull y hacerse un rinconcito en la inmensa obra del Beato. Esto es en todo punto explicable, pues nadie puede negar que la atracción del Llull poeta es mucho mayor que la seca enumeración de sus *tabulae et figurae*. Ramon Llull no sólo fue un escritor fecundo sino un gran pensador. La obra de Platzeck es expresión de la aceptación del Lull entero, es uno de los representantes más significativos de ese nuevo lulismo que no se deja asustar por la inmensa producción luliana y busca comprender esa obra en su conjunto y en sus líneas maestras para poner a Ramón Llull en el puesto que le corresponde dentro de la historia del pensamiento medieval. Platzeck tuvo el valor de adentrarse en la selva luliana. Su bagaje de conocimientos filosóficos, históricos y sistemáticos facilitaron e hicieron posible su labor. Quedan todavía muchos aspectos por dilucidar, pero se puede asegurar que en lo que se refiere al análisis del origen y estructura lógica del Ars luliana ha sido la aportación de Platzeck esencial y decisiva.

Raimundus – Lullus – Institut
Albert – Ludwigs – Universität
D-7800 Freiburg i.Br.

Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS

³⁷ *Fons paradisi divinalis* (Platzeck nº 48), *Liber "De benedicta tu in mulieribus"* (nº 53) etc.

MODIFICACIONS AL CATÀLEG D'OBRES DE RAMON LLULL

Ara que acaba de sortir el meu *Selected Works of Ramon Llull*,¹ el catàleg cronològic d'obres que apareix al final del Tom II, i que fou elaborat l'any 1982, ja necessita modificacions, tant per les meves recerques com per les d'altres investigadors. Les meves tingueren lloc principalment al Raimundus Lullus Institut de Freiburg, on, amb l'ajuda del director, Charles Lohr, i del seu assistent, Fernando Domínguez Reboiras, vaig poder consultar tota la biblioteca de microfilms de Mss. lul·lians que tenen allà. Els altres investigadors que m'han proporcionat correccions i modificacions són Josep Maria Ruiz Simon, i el mateix Fernando Domínguez, als quals vull expressar aquí el meu agraïment. També he pogut aprofitar un article recent de Josep Romeu i Figueras.

A fi que el lector pugui tenir una visió de conjunt, començaré amb una llista de les modificacions, donant el número del catàleg, número nou (entre parèntesis) que ara suggerim, títol de l'obra, i finalment la data nova proposada.

II.A.16 (II.A.3.bis)	<i>Doctrina pueril</i>	1274-6 (?)
III.3 (II.B.19)	<i>Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles</i>	1289 (?)
III.4 (II.A.19)	<i>Libre d'Anticrist</i>	1274-83 (?)
III.5 (II.A.20)	<i>De adventu Messiae</i>	1274-83 (?)
III.17 (III.30.bis)	<i>Investigatio mixtionum generalium</i>	1298-París
III.34 (III.43.bis)	<i>Cant de Ramon</i>	1300-Mallorca
III.54 (III.76.bis)	<i>Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis</i>	1 Feb 1307-Gènova

¹ Princeton University Press, 1985, 2 vols.

També hauríem d'afegir tres obres, una malauradament perduda:

- II.A.1.bis *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* 1274-6 (?)
 III.20.bis *Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis* 1294-6 (?)
 III.L4 *Carta als jueus de Barcelona*

Finalment hauríem de deixar de banda una obra que sembla d'autenticitat més que dubtosa:

- III.76 *Liber ad memoriam confirmandam* 1307-8-Pisa

Per a veure totes aquestes obres en el seu nou orde, hem afegit un llistat com a apèndix al final d'aquest article.

Pel que fa a la *Doctrina pueril*, com ja havia assenyalat Gret Schib a la seva edició de l'obra,² el fet que al capítol 83, paràgraf 7, Lull lamenta que no hi hagi cap monestir en el qual els futurs missioners puguin aprendre llengües, sembla situar l'obra abans de la fundació del col·legi de Miramar l'any 1276. Fernando Domínguez, en una conferència donada a Barcelona,³ i Josep Maria Ruiz Simon,⁴ tornen a insistir en aquest punt, crec que amb raó. A més a més, Ruiz Simon ha aportat un altre argument de pes. Diu que "La cosmologia del *Liber principiorum philosophiae*, obra pertanyent també al cicle de l'*Ars compendiosa*, presenta, a primer cop d'ull, una important diferència respecte a la *Doctrina pueril*. Aquesta diferència no és altra que la de l'aparició del concepte de *forma universalis* o *forma prima*, concepte que sobreviurà en totes les posteriors evolucions del pensament cosmològic lul·lià (cosa que, òbviament, convida a pensar que el *Liber principiorum philosophiae*, i els altres *Libri principiorum*, on també es troben referències a aquesta entitat, són posteriors a la *Doctrina pueril*, obra que, en general, presenta una filosofia natural molt més propera a la del *Libre de contemplació* que no la dels *Libri principiorum*)."⁵ Al qual afegeix: "El *terminus a quo* seria ca. 1274, ja que les llistes de dignitats que apareixen en la *Doctrina pueril* es corresponen a la de l'*Ars compendiosa*. La datació de la *Doctrina pueril* entre 1274 i 1276 sembla, evidentment, més adient que no la proposada per Bonner amb els continguts cosmològics de l'obra".⁶

Al catàleg mencionat al principi d'aquest article jo havia basat la meva datació de 1282-3⁷ en la frase del final de la *Doctrina pueril* on

² ENC 104 (1972), 16-17.

³ "El *Libre d'amic e amat*. Reflexiones en torno a Ramon Llull y su obra", conferència donada el març de 1984 a la Universitat Autònoma de Bellaterra (Barcelona).

⁴ A la n. 30 de la seva tesina, encara sense publicar.

⁵ P. 50 de la còpia mecanografiada de la tesina.

⁶ *Ibid.*, n. 30. Vegeu-ne també la n. 35.

⁷ Veg. EL 21 (1977), 56, n. 50.

Llull diu: “On pus te parle, fill, de la celestial glòria, més trop en mi de defalliment a recomptar e a significar la glòria de paradís; e per açò lexar-me n'è, e parlarem del *Libre de Evast e de Blanquerna*”, frase que ha fet pensar a molts de crítics⁸ que la primera obra havia d'haver estat escrita just abans de la segona. Però ara em sembla més bé que quan acabava la primera obra tenia intenció de començar la segona, sense que puguem treure cap conclusió sobre quan realment la va començar, i sobretot quan la va enllestir.⁹

Pel que fa a les *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, citaré una carta que em va trametre Josep Maria Ruiz Simon el 16 de novembre del 1984. Explica que hi ha tres possibles punts de partença per datar l'obra:

a. Llull hi cita les nou dignitats de la fase ternària de l'Art, però afegint-hi un “& c.”¹⁰

b. Remissió a una de les obres que determinen cicle artístic:¹¹

Vegetiva sic est consideranda, quod facta positio de ipsa vegetativa sit demonstrabilis secundum *Artem demonstrativam*: igitur consideramus vegetativam secundum *Artem demonstrativam* isto modo ...

c. El mateix títol de l'obra.

Com segueix explicant Ruiz Simon en la seva carta, les dades que ens forneixen els dos primers punts poden semblar, a primer cop d'ull contradictòries, pel fet que *a* sembla indicar una obra de la fase ternària i *b* una de la quaternària. Però, diu, mentre la remissió de *b* (repetida en dos altres llocs de l'obra¹²) és ben clara, la llista de *a* no és una llista tancada. Troba l'“ & c.” (= *et caetera*) significatiu, i afegeix que si Llull es referís als començaments de l'*Ars inventiva veritatis*, l'“ & c.” no tindria cap sentit. Troba que en té, en canvi, si es refereix als de l'*Ars demonstrativa*.

⁸ Vegeu Garcías Palou a *EL* 12 (1968), 33-45 i 201-214, com també E.-W. Platzeck, “Miscelánea Luliana”, *Verdad y Vida* 31 (1973), 394-7, on resumeix els arguments anteriors.

⁹ Fernando Domínguez a la seva conferència citada més amunt diu: “Llull escribió pues el libro de Doctrina pueril entre 1273 y 1276. A continuación comenzó el libro de Evast y Blaquerua que terminó en 1283. Contando con las posibles interrupciones del mismo debidas entre otras cosas a su querida empresa de Miramar no cabe duda que de ocho a diez años para escribir un libro es algo inconcebible en Ramon Llull. El libro de Blaquerua es en todo caso una obra escrita con calma en el necesario silencio y retiro sin prisas ni concesiones.” Només discreparia de la data de 1273, per les raons donades per Ruiz Simon més amunt.

¹⁰ *MOG* IV, 17 = Int. iii, 1. “Començaments de la figura A” seria el terme més correcte, que engloba les dignitats de Déu, les seves semblances com a començaments generals del món creat, i al mateix temps el seu ús com a començaments de l'Art (*principia ipsius Artis*, com diu el Beat).

Pel que fa al títol, segueix dient, la presència del mot *inventivam* no ha de sorprendre en una obra dependent de l'*Ars demonstrativa*. Al *Compendium seu Comentum Artis demonstrativae* es troba, per exemple, la pregunta: "Quomodo est haec ars inventiva?" Cal no oblidar, d'altra banda, que ja la primera obra de l'Art és presentada com a art inventiva (l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*).

També assenyala una sèrie de coincidències entre el tractament de la constitució del *chaos* entre el *Compendium* citat més amunt i les nostres *Quaestiones*, coincidències que el lector podrà comprovar quan la citada tesina es publiqui. Per això, diu, les nostres *Quaestiones* haurien d'esser posteriors al *Compendium*, (París 1288-9 (?)), i anteriors a l'*Ars inventiva veritatis* (Montpeller 1290).¹³

Convençuts per aquests raonaments de Ruiz Simon, hem decidit col·locar l'obra al final de l'etapa quaternària, amb el número d'ordre II.B.19, i amb data de 1289 (?).

Pel que fa al *Libre d'Anticrist* i el *De adventu Messiae*, sempre s'havien col·locats dins l'etapa ternària pel fet que el segon cita el primer,¹⁴ i el primer cita l'*Ars inventiva veritatis* i l'*Ars amativa*.¹⁵ Ara bé, mirant microfilms del *Libre d'Anticrist* a Freiburg, no vaig poder trobar cap cita de l'*Ars amativa*, en canvi sí que als dos Mss. llatins més antics¹⁶ vaig trobar cites de l'*Ars inventiva veritatis*. Però em vaig fixar que tant al *Libre d'Anticrist* com al *De adventu Messiae* les dignitats apareixien en nombre de 16, i amb les darreres 4 en l'ordre del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*.¹⁷ Llavors mirant l'únic Ms. medieval català del *Libre d'Anticrist*,¹⁸ vaig trobar dues cites (als fols. 235 i 256, és a dir als llocs corresponents a les cites de l'*Ars inventiva veritatis* dels Mss. llatins) de l'Art *abreujada de trobar veritat*. Això combinat amb les 16 dignitats del primer cicle de l'Art, demostra prou clarament, em sembla, que la primera persona que va traduir l'obra del català al llatí es va equivocar de títol, posant *Ars inventiva veritatis* en comptes de *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Per tant em sembla innegable

¹³ Per a la data de la darrera obra, vegeu la meua "Nota suplementària a 'Problemes de cronologia lul·liana'", *EL* 21 (1977), 221-4, i sobretot la n. 12.

¹⁴ Acaba dient: Respondens dixit se satis sufficienter cum eo disputasse et excusans se eo quod tractaturus erat de quodam *Libro* quem compilavit contra *Antichristum et adventum eius* ad laudem et servitium Illius qui est benedictus per omnia saecula saeculorum. Amen. Explicit *Liber de adventu Messiae*.

¹⁵ Segons Salzinger al N° 9 del seu catàleg a *MOG* I, 52 = Int. ii, 6, cites copiades per Platzeck al N° 61 del seu catàleg.

¹⁶ L'*Electorium* (París, Bibl. Nat., Ms. lat. 15450) i Munic, CLM 10497, tots dos del S. XIV.

¹⁷ "És a dir, "misericordia, humilitas, dominium, patientia." Vegeu la p. 40 del meu "Problemes de cronologia lul·liana" a *EL* 21 (1977).

¹⁸ Roma, Corsiniana 1362, fols. 235-257v. Del *De adventu Messiae* no es conserva cap versió catalana.

que les dues obres s'haurien de col·locar dins el primer cicle de l'Art, el que depenia de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

Pel que fa a l'*Investigatio mixtionum generalium*, he trobat que entre els tres Mss. medievals que la contenen, un no té èxplicit,¹⁹ un altre en té un que posa clarament "París - 1298",²⁰ i el darrer té el mateix èxplicit que el segon,²¹ però amb la data de 1398, que em sembla un error evident per a 1298. Així que hauríem de col·locar l'obra dins la segona estada de Ramon Llull a París, i per tant modificar el que vaig suggerir a *EL* 24 (1980), 82.

Pel que fa al *Cant de Ramon*, és Josep Romeu i Figueras en un article recent²² sobre el poema qui va suggerir la nova data. Bassant-se en la famosa tercera estrofa

Lo monestir de Miramar
fiu a frares Menors donar
per sarrayns a preïcar.
Enfre la vinya·l fenolar
amor me pres: fé·m Déus amar
e·nfre sospirs e plors estar.

diu que li sembla que "la depressió de Llull fóra motivada, no pas pels fracassos de París, sinó, concretament, per l'estat [precarí o potser ja d'abandó] en què trobà Miramar en retornar a Mallorca, el 1300, després d'una vintena d'anys d'absència."²³ En vista de la importància de la tasca missionera en vida de Ramon Llull, només puc dir que em trob totalment d'acord amb la nova interpretació de Josep Romeu.²⁴

Pel que fa a la *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis*, Ruiz Simon també assenyala en una carta que li sembla que

¹⁹ És l'*Electorium* (París, Bibl. Nat., Ms. lat. 15450), al qual normalment manquen incípits i èxplicits. El mateix -és clar- passa amb les dues còpies fetes per l'equip de Salzinger i que ara se troben a Munic (CLM 10563 i 10576). Això explica per què Salzinger al seu catàleg (Nº 118) no dóna el vertader èxplicit de l'obra, i per què investigadors posteriors han suposat que no en tenia.

²⁰ És el de Madrid, Bibl. Univ. 106 (S. XV), fols 119-131, que diu: "Factus iste tractatus ad honorem Dei Parisius anno 1298."

²¹ És el de Copenhaguen, Kgl. Bibl., Gl. Kgl. S. 3478. 8º (S. XIV), fols 23v-45v.

²² "Interpretació del *Cant de Ramon*, de Llull" a *Serta Philologica F. Lázaro Carreter* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1983), pp. 449-63.

²³ *Ibid.*, p. 458 (les paraules entre parèntesis vénen de la p. 457).

²⁴ Només discrep en un detall sense importància. El "fonollar" del text lul·lià no serà el fonoll marí (*Crithmum maritimum*) que no creix per Miramar sinó a uns centenars de metres més avall, ran de mar, i mai per allà en quantitats suficients per a constituir un "fonollar", sinó el fonoll comú (*Foeniculum vulgare*), que abunda a paratges com el de Miramar, i que precisament pot constituir un símbol ecològic de cultius abandonats.

l'obra hauria d'esser d'una data més tardana. Es basa en el fet que, en contrast amb la pràctica lul·liana, normal a partir de l'any 1299, de citar l'*Ars generalis* referint-se al seu sistema en general,²⁵ aquí diu:

In *Ultima generali arte* dicitur de Tabula, quod investigatio, quae sit in Tabula, est in altiori gradu significationis veritatum quam illa quae sit in Figuris; et ista est causa quare iste libellus denominatur a Tabula, et dicitur *Tabulae generalis*.²⁶

Que aquesta sigui una cita específica es pot comprovar confrontant un passatge de la mateixa *Ars generalis ultima*, Part V, De Tabula, on diu:

Investigatio, quae sit in Tabula, est in altiori gradu significationis veritatis quam illa quae sit in Figuris.²⁷

Que demostra que la cita de la *Lectura Artis* és literal.

D'altra banda, la datació més tardana que això implica –segueix dient Ruiz Simon– explicaria la presència en l'obra de dos mecanismes artístics que no es troben fins a l'*Ars generalis ultima* i l'*Art breu*: l'evacuació de la tercera figura, i la multiplicació de la quarta.

L'únic problema que ens queda és on ficar l'obra en la producció lul·liana. Si la posam després d'acabada l'*Ars generalis ultima* i l'*Art breu*, i si ens atenem a l'èxplicit de l'obra que diu que fou acabada a Gènova, hauria d'esser pel maig de 1308, de camí entre Pisa i Montpeller.²⁸ Però això voldria dir que per aquest mes de maig hauria escrit quatre obres (el *Liber de centum signis Dei*, el *Libre de clerecia* –obra d'unes 90 planes a ORL I–, l'*Ars Dei* –obra de 315 planes a ROL XIII– i la *Lectura Artis* –obra de 43 planes de doble columna a MOG V), i això a més d'una intensa activitat recaptant fons per a la recuperació de la Terra Santa tant a Pisa com a Gènova, i viatjant de Pisa a Gènova, i de Gènova a Montpeller.²⁹

Tal activitat, fins i tot per a Llull, em sembla improbable. Preferible seria per ventura tenir en compte dues altres dades. La primera és l'èxplicit de la *Lectura Artis*, que diu “finivit Raimundus hanc *Lecturam* in civitate Januae anno Domini 1303, dia prima mensis Februarii”, èxplicit que, segons l'edició que Jordi Gayà ja té en estat de preparació molt avançada per a ROL, no té variants substancials entre els 19 Mss. on es

²⁵ Vegeu les meves remarques a *EL* 24 (1980), 85.

²⁶ *MOG* V, 342-3 = Int. iii, 42-3.

²⁷ Ed. Marçal (Palma, 1645), pp. 33-4.

²⁸ Vegeu la *Vida coetània*, ap. 42 (*ROL* VIII), on diu precisament que va passar un temps a Gènova de camí entre Pisa i Provença.

²⁹ *Vida coetània*, lloc cit.

troba l'obra. Ara bé, si s'hi hagués intercalat un error en una de les primeres còpies, més fàcilment s'hagués produït en la darrera xifra de l'any que en una frase tan llarga i específica com "dia prima mensis Februarii". La segona dada és el fet que l'*Ars generalis ultima* és una de les poques obres lul·lianes –si no l'única– on constata que va tenir llarga gestació: fou començada a Lió pel novembre de 1305 i acabada a Pisa pel març de 1308.³⁰ Això ens dóna la possibilitat de pensar que la cita de la *Lectura Artis* fes referència a una obra encara inacabada, possibilitat reforçada pel fet que els dos mecanismes de l'Art mencionats dos paràgrafs més amunt apareixen en la *Lectura Artis* en una forma encara bastant rudimentària.

Ara bé si prenim les tres possibilitats d'equivocació d'any, ens trobam amb 1306, 1307 i 1308. El primer no és impossible, però em sembla massa prop de l'inici de l'*Ars generalis ultima*. El darrer ens obligaria a pensar que hauria escrit l'*Ars brevis juris civilis* pel gener del 1308 a Montpeller, hauria viatjat a Gènova on el primer de Febrer acabà la *Lectura Artis*, per a retornar llavors a Montpeller on escrigué el *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* pel mateix mes de febrer. Més probable em sembla el 1307, quan s'aturaria a Montpeller camí de Mallorca i de Bugia, viatge que sempre s'ha suposat que tingué lloc per la primavera d'aquell any.³¹ Això implicaria que la Part V, De taula, de l'*Ars generalis ultima*, ja fou escrita per aquella data, al mateix temps que explicaria una divisió curiosa en la relació entre les dues obres bessones de l'*A.G.U.* i l'*Art breu (A.B.)*. Perquè, llevat d'una Taula reduïda a l'*A.B.*, els texts de les Parts I-V de les dues obres són gairebé idèntics; llavors, començant amb les Parts VI i VII sobre l'Evacuació de la Tercera Figura i la Multiplicació de la Quarta Figura respectivament, s'inicia una divergència notable, on l'*A.G.U.* ofereix un text notablement expandit. Així podríem suposar que quan escrivia la *Lectura Artis* pel febrer de 1307, citava una part de l'*A.G.U.* que ja tenia enllestida, mentres que quan hi parlava de l'Evacuació i Multiplicació de les dues Figures següents, tractava temes que havia de rectificar una mica a l'*A.B.* pel gener de 1308 a Pisa, i desenvolupar llargament a l'*A.G.U.* pel febrer i març del mateix any.

Finalment, suposant que l'any fos 1307, tenim l'explicació fàcil d'un error de copista. Tenint en compte el calendari florentí usat a la Corona d'Aragó on l'any començava amb l'Encarnació (25 de març), només hem de suposar que un copista va llegir un 8 com un 3 –confusió fàcil amb l'any, que freqüentment s'escrivia en xifres aràbigues– i tindrem un

³⁰ Vegeu l'èxplot a l'edició de Marçal (Palma 1645), p. 527.

³¹ Vegeu la meua obra, *Selected Works*, Tom I, p. 41.

original que deia "anno Domini 1308, dia prima mensis februarii", que equivaldria al primer de febrer de 1307 en el nostre còmput.

Pel que fa a la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*, és qüestió de dividir en tres obres el que sempre s'ha conegut com una sola obra, sota el títol de *Ars compendiosa inveniendi veritatem*.³² Mirant el text de *MOG I*, tenim:

(a) *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, pp. 433-473 = Int. vii, 1-41, que acaba amb les paraules, "Et sic est finis istius compendii".³³

(b) *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*,³⁴ pp. 473-476 = Int. vii, 41-4, que comença (als Mss.) amb les paraules, "Deus, ad laudem et gloriam tuam, incipit *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*" i llavors segueix, més o menys com el text de *MOG*, "De Regulis, et primo de Figura S"; i acaba "et quia nulla forma artificialis est ita similis formae naturali, sicut beatissima crux".

(c) *De definitionibus principiorum*, pp. 477-481 = Int. vii, 45-49, obreta³⁵ que, per raons que donarem en un moment, creim que és una compilació espúria basada en matèria lul·liana.

Pel que fa a (b), em sembla que tant pel seu íncipit –que per cert no es troba a *MOG*– com per l'èxplicit de (a), hauríem de sospitar que es tracta d'una obra a part. Aquest fet es troba confirmat per la posició de (b) als Mss., on de vegades (4 casos) segueix (a), de vegades el precedeix (2 casos), de vegades es troba tot sol (2 casos) o només seguit de (c) (2 casos), i una vegada es troba precedit de (a) i (c). Així que pels escrivans es tractava evidentment d'una obra independent, per bé que estretament relacionada amb (a). Per tant coincidesc amb Josep Perarnau³⁶ que nosaltres també l'hauríem de tractar com a una obra independent, conservant el seu títol per ella sola, i suprimint el subtítol similar de l'*Ars universalis* que es troba a *MOG*, i que sembla una invenció (o error) de Salzinger.³⁷

Pel que fa a (c), ja he suggerit que l'obra em semblava sospitosa,³⁸ assenyalant que és l'única obra, entre una cinquantena, anterior a l'*Ars*

³² Divisió ja suggerida per Josep Perarnau a l'article "Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la 'Bayerische Staatsbibliothek' de Munic", *ATCA* 2 (1983), 160-2.

³³ Així als millors Mss.; el text de *MOG* diu, "Et sic est finis istius Artis Compendiosae".

³⁴ "Títol que Salzinger va suposar que s'havia d'aplicar com a subtítol de l'*Ars universalis* que seguia a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* a *MOG I*, suposició no confirmada per cap Ms. medieval, que sempre apliquen aquest títol a l'obra impresa com a part de l'*Ars compendiosa*. En canvi, el títol que posa Salzinger a l'obra que imprimeix com a part de l'*Ars compendiosa* –*De Regulis Artis compendiosae inveniendi veritatem*– és pura invenció seva; no es troba a cap Ms. medieval.

³⁵ Que de vegades ha merescut catalogació a part, com el N° 3a del catàleg de Platzeck.

³⁶ Vegeu els seus raonaments a l'article citat a la n. 32 més amunt.

³⁷ Vegeu la n. 34 més amunt.

³⁸ A *EL* 21 (1977), 58, n. 91.

inventiva veritatis de 1290 que tingui definicions, i això ben al principi de la producció artística lul·liana. A més a més, l'obreta té les mateixes paraules definides dues i fins a tres vegades (per exemple, *sapientia*, *perfectio* i *voluntas* tenen tres definicions cada una); té definicions d'una puerilitat poc lul·liana ("Perfectio est id per quod entia sunt perfecta"); i té el darrer apartat (*Definitiones XXX Modorum Specialium*) en orde alfabètic, procediment tan poc usual que a la *Taula d'esta Art* Llull troba que ha de donar explicacions (*ORL XVII*, 389) de com allò es maneja. De més pes encara és la raó per la qual no trobam definicions abans de 1290; és perquè les definicions lul·lianes es basen en la idea d'essències constituïdes per la trilogia de matèria-forma-conjunció, idea plasmada en la teoria dels correlatius i l'activitat de les dignitats divines, xarxa de conceptes que no fou desenvolupada fins a finals de la dècada dels 1280.³⁹ Així que una definició com "Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum" és un anacronisme en una obra teòricament escrita poc després de la il·luminació de 1274.

El que no es pot asseverar és que tot el material que contingui (c) sigui apòcrif. Crec més bé que es tracta d'una compilació medieval⁴⁰ de material autèntic barrejat amb coses espúries, una mena de *potpourri* escolar destinat a l'ensenyament de l'Art, i per tant relacionada amb el *Liber de universalibus*,⁴¹ el *Libre de definicions*,⁴² i altres obretes similars que encara dormen pels manuscrits.

La *Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis* és una obra, la presència de la qual a un Ms. de Brussel·les⁴³ ja havia estat assenyalada per Helmut Riedlinger,⁴⁴ sense saber ben bé si era una obra autèntica o no. Comença amb la invocació "Deus, in tua virtute et gratia incipit *Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis*, etc.", i segueix amb el vertader *incipit* "Dividitur haec lectura in tres partes." A més a més, l'obra semblava que acabava a mig camí, amb la frase: "Solutio: Existente loco instrumento bonitati quod ipsa possit in se ipsa magnitudinem." Però vaig trobar una continuació a un Ms. de Viena,⁴⁵ la primera part del qual (fols 89v-104) correspon exactament als darrers folis

³⁹ Per als correlatius, vegeu J. Gayà, *La teoria luliana de los correlativos* (Palma, 1979), a les pp. 154, 183, 191 i 218 es trobarà tractaments de la teoria definitòria lul·liana.

⁴⁰ Es troba a 4 Mss. medievals i 2 moderns.

⁴¹ També conegut com a *Introductorium magnae Artis generalis*; vegeu l'edició recent a *ROL XII* (1984), 139-69.

⁴² Vegeu-ne l'edició també recent de Lola Badia a la "Biblioteca Humanitas de Textos Inéditos", 2 (Barcelona, 1983), i sobretot la important introducció on parla d'aquesta mena de "petit tractat lul·lià o para-lul·lià, farcit de *rifacimenti* i d'interpolacions i, per tant, aberrant pel que fa als diversos testimonis de la tradició lul·liana."

⁴³ Bibliothèque Royale, Fonds général, 2955 (S.XV), 18-23v.

⁴⁴ A *ROL V*, 165-6.

⁴⁵ Österreiches Nationalbibliothek, Cod. 2529 (S. XV), 89v-190.

(19rb-23vb) del text de Brussel·les. Llavors segueix, completant les famoses “regles” lul·lianes (el text de Brussel·les acaba amb la sèptima), arribant a un final que diu: “Dictum est de regulis quae invicem omnes misceri debent, et etiam cum principiis ut veritas dubii quae investigamus nostris intellectibus clarae pateat, etc. Istaе regulae sunt una particula primae partis *Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis*.”⁴⁶ He de confessar que això de “sunt una particula primae partis” em té intrigat. ¿Trobarem una altra part de l’obra un dia? ¿O seria un cas d’una continuació que Llull tenia intenció d’escriure, sense mai haver-ho fet? De tota manera sembla que tenim aquí almenys la primera part d’una obra que correspondria al *Liber de tertia figura* que apareix amb el N° 23 al famós catàleg de la Myésier,⁴⁷ amb el N° 18 al catàleg redactat per Nicolau de Cusa,⁴⁸ i amb el N° 22 al catàleg de Charles de Bouvelles.⁴⁹ Es clar que és la mateixa que l’obra intitulada *Lectura alia super tertia figura eiusdem* al catàleg de Proaza.⁵⁰

Dels catàlegs de le Myésier i Proaza passa als altres catàlegs antics. Però el primer catàleg modern que menciona l’obra és el de Platzeck, que li dóna el número 74a, suposant que forma una part de la *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*.⁵¹ Però ell mateix reconeix que l’incipit no correspon al que dóna Proaza, i nosaltres podem afirmar que tampoc no correspon a l’obra que hem descobert.

Així sembla que ens trobam amb una obra genuïna de Llull, una obra que pel seu títol i contingut probablement s’hauria de situar als anys que segueixen la composició de la *Taula general*, i és per això que li hem donat la data provisional de 1294-6, seguida d’un punt d’interrogació.

Quant a la *Carta als savis jueus de Barcelona*, fa trenta anys que es va donar a conèixer amb la publicació de l’inventari de “La biblioteca de Joan Bonllavi, membre de l’escola lul·lista de València al segle XVI”

⁴⁶ El text que es troba a continuació, al verso del foli 109 del Ms. de Viena, no forma part de l’obra, com al principi vaig creure, sinó que es tracta, segons sembla, d’uns comentaris fets per qualche lul·lista sobre la definició lul·liana i sobre les cent formes.

⁴⁷ Vegeu J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), pp. 336-7, i *ROL* VIII, 305.

⁴⁸ Publicat a M. Honecker, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardenals Nikolaus von Cues*, “Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens” 6 (Münster, 1937), p. 279.

⁴⁹ Vegeu J. M. Victor, “Charles de Bouvelles and Nicholas de Pax: Two Sixteenth-Century Biographies of Ramon Lull”, *Tradiitio* 32 (1976), 324. El catàleg aparegué en un tom publicat a París el 1511 (vegeu RD 45), i és clarament un calc del catàleg de le Myésier de dos segles abans.

⁵⁰ Al foli 220v de la seva antologia lul·liana apareguda a València l’any 1515 (veg. RD 53). L’“alia” i l’“eiusdem” es refereixen al títol tres números més amunt, que diu *Lectura super eadem*, referint-se al número anterior, que és la *Tabula generalis*. A més a més, Proaza dóna l’incipit correcte de “Dividitur haec lectura”.

⁵¹ La part que comença al *MOG* V, 401 = Int. v, 43.

per Rosalía Guilleumas i Josep M.^a Madurell.⁵² Al N^o 168 del seu catàleg⁵³ es llegeix: “Item un altre libre o queren [és a dir, quern o quadern] sens títol, scrit en vulgar, en pregamí, lo qual comence: Als savis jueus de Barcelona, mestre Abram Denanet, e mestre Aron, y mestre Ben Jua Salamon, y altres savis que són en la aljama, Ramon Lull saluts.” Els autors de l'article comenten⁵⁴ que “tots tres personatges hebreus estan documentats a Barcelona, de l'aljama de la qual eren figures importants: es tracta de Salomó den Abraham o den Adret [també Denadret o Benadret], de Aaron ha Levi o de Na Clara, i de Bonjuha Salomó.”⁵⁵

Pel que fa a l'autenticitat del *Liber ad memoriam confirmandam*, em limitaré a citar un article de Fernando Domínguez de pròxima aparició.⁵⁶ Allà diu:

Las razones que se pueden aducir contra la autenticidad luliana de esta obra son las siguientes:

1) El explicit de la obra, a pesar de la clara indicación de lugar, no especifica ni el mes ni el año en que fue compuesta, como es norma en las obras lulianas.

2) La tradición manuscrita es muy tardía (a partir del s. XVI) y los manuscritos contienen otras obras apócrifas.

3) Esta obra no aparece en ninguno de los catálogos lulianos antiguos. El primer testimonio es el catálogo de la Biblioteca de Poblet de mediados del s. XVI.

4) En este opúsculo no se cita ninguna obra luliana y, al contrario, se cita reiterada y decisivamente un apócrifo *Liber de septem planetarum*.

5) El autor cita el *Liber parabolarum* de Alain de Lille, autoridad que Llull nunca cita y dudosamente conocía.

6) Dicción y vocabulario demuestran al autor como buen conocedor del discurso luliano, sin embargo se encuentran puntos que están muy lejos de proceder de la pluma de Ramón: *La regulae* en lugar de nueve

⁵² Revista Valenciana de Filologia 4 (1954), 23-73.

⁵³ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁵ Per a altres comentaris sobre l'obra i els tres jueus mencionats, vegeu l'edició de J. M. Millàs Vallicrosa de *El "Liber predicationis contra judeos" de Ramón Lull* (Madrid-Barcelona, 1957), p. 21; l'article de E. Colomer, "Ramón Lull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana", *EL* 10 (1966), p. 42; el llibre de D. Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'"Art" de Lull* (París, 1980), p. 96; i J. Cohen, "The Christian Adversary of Solomon ibn Adret", *The Jewish Quarterly Review*, New Series 71 (1980), 48-55, on l'autor identifica el primer dels tres jueus mencionats a la carta amb l'adversari de Ramon Martí mencionat al *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* de Ramon Lull.

⁵⁶ "In civitate Pisana, in monasterio sancti Domnini. Algunas observaciones sobre la estancia de Ramón Lull en Pisa (1307-1308)" que es publicarà a *Traditio*.

son cuatro y se llaman *nomina*. Exposición confusa de la *evacuatio* (¡habla de una *evacuatio secundae figurae*!) y *multiplicatio* que están claramente expuestas en el *Ars brevis* y *Ars generalis ultima*. El lector atento podrá encontrar otros muchos ejemplos.

7) El mismo Rossi, editor del opúsculo,⁵⁷ que ha analizado el texto en profundidad, reconoce que la obra se diferencia "in misura notevole" de otros textos lulianos sobre el tema de la memoria, y llama la atención sobre algunos puntos del libro que "non possono non indurre a molta cautela".

8) Sobre la memoria escribió Lull en Pisa en términos que tienen poco que ver con la obrita en cuestión.⁵⁸

A l'article que acab de citar, tot això ve acompanyat d'una abundància de notes que reforcen notablement els arguments de Fernando Domínguez, arguments que em semblen del tot encertats.

LLISTAT D'OBRES

en l'orde proposat en aquest article (número nou, número vell entre claudàtors, títol, data i lloc)

II.A.1.bis	<i>Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem</i>	1274-6 (?)
II.A.3.bis	[II.A.16] <i>Doctrina pueril</i>	1274-6 (?)
II.A.19	[III.4] <i>Libre d'Anticrist</i>	1274-83 (?)
II.A.20	[III.5] <i>De adventu Messiae</i>	1274-83 (?)
II.B.19	[III.3] <i>Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles</i>	1289 (?)
III.20.bis	<i>Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis</i>	1294-6 (?)
III.30.bis	[III.17] <i>Investigatio mixtionum generalium</i>	1298-París
III.43.bis	[III.34] <i>Cant de Ramon</i>	1300-Mallorca
III.76.bis	[III.54] <i>Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis</i>	1 Feb 1307-Gènova
III.L4	<i>Carta als jueus de Barcelona</i>	

Antoni BONNER

Puigpunyent (Mallorca)

⁵⁷ A la *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 19 (1958), 273-279, i a l'Apèndix I del seu llibre *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milà-Nàpols, 1960), pp. 261-270.

⁵⁸ A l'*Ars generalis ultima*, Part X, Art. 100: De memoria per principia deducta; i Art. 101: De memoria per regulas deducta (Palma: ed. Marçal, 1645), pp. 406-410.

LA DONA ALS TEXTOS DE LLULL

Ja deia Lola Badia l'any 1981 que el tema de la dona en la literatura catalana medieval oferia un camp immens, encara per treballar. Ella hi va fer una primera aproximació amb el seu article sobre els personatges d'Aloma i Natana.¹ El 83, dos anys més tard, surt el treball d'Armand Llinarès en una obra col·lectiva². Hem de celebrar, doncs, que ja comencen a aparèixer anàlisis d'aquest terreny i, en concret, de la dona als textos de Lull.

A causa, però, de la immensitat de l'obra lul·liana, aquests treballs apunten només l'inici de la possible recerca i, en oferir-nos-en una primera aproximació, un primer esbós del tema, presenten a la nostra consideració més interrogants que no respostes. De tota manera, els dos textos coincideixen en una mateixa conclusió: el tractament atípic, dins el seu context històric i literari, de la dona en Lull.

El text de Llinarès que ens ocupa s'inicia constatant com per a l'autor mallorquí no hi ha uniformitat en el tracte femení: a la seua obra trobem des de la vulgar *fembra* a la *dona* (senyora), passant per la *donzella*, la *muller* (esposa), la *mare* i la *regina*. La utilització d'un o altre terme vindrà determinada per les referències diverses que donen suport als quatre apartats de l'article:

¹ Lola Badia, "A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma", *Estudi general* (Revista del Col·legi Universitari de Girona) II (1981), 23-28.

² Armand Llinarès, "La femme chez Raymond Lulle", al llibre *La femme dans la pensée espagnole* (Paris, 1983), 23-37.

- a) L'experiència que té Llull de les dones.
- b) Els personatges de les seues novel·les.
- c) Les al·legories de forma femenina.
- d) La Mare de Déu.

Sota el primer epígraf, Llinarès ens remet a les confessions lul·lianes contingudes al *Llibre de contemplació*, sobre la seua vida abans de la conversió i la seua especial propensió a la luxúria³. És curiós de constatar com en aquestes declaracions Llull no responsabilitza dels seus pecats les dones que ha conegut, en una època en què és un lloc comú parlar de la culpa femenina en la caiguda del baró (¿no va recórrer ja Adam a aquesta excusa?). ¿Obeeix aquesta actitud a un gest de cortesia? De cortesia, res; el nostre autor, des de la seua conversió, abandona de manera absoluta i definitiva la filosofia implícita en els models literaris profans. Més aviat haurem de considerar que aquestes confessions responen a la voluntat sincera de Llull de no defugir la total responsabilització per la seua anterior vida de pecat.

El que més arriba a dir sobre la intervenció femenina és que “la bellea de les fembres és estada pestilència i tribulació a mos ulls, car per la bellea de les fembres som estat oblidós de la vostra gran bonea e de la bellea de les vostres obres.” Fàcilment s’hi observa un capgirament de sentit del topos poètic que considera que l’amor entra pels sentits corporals, i fonamentalment la bellea a través dels ulls⁴.

Si bé Llull ens dóna una mostra més de consideració cap a les dones inculpant els joglars com a mitjancers en les relacions amoroses corteses (fóra interessant d’aprofundir en aquest possible paper alcavot), no per això hem de creure que el nostre autor salva tot el col·lectiu femení; en quant que per a ell no són totes iguals, n’hi troba de bones i de dolentes. Llinarès ens aporta una mostra de la caracterització de les dolentes –sempre al *Llibre de contemplació*–, que Llull construeix a partir d’un tòpic clàssic als textos misògins: els afaits femenins, dissimuladors del color natural que Déu ha donat a la dona, i, per tant, condemnables.

Llinarès inclou també dins aquest apartat –experiència lul·liana amb les dones– la caracterització d’una sèrie de tipus femenins dins els exemples apareguts a diverses obres. L’autor de l’article pensa que aquests personatges il·lustren també sobre la “comprensió” per part de Llull del sexe femení, i la disculpa de les seues debilitats. Però crec que va massa lluny

³ Llinarès ens en dóna uns quants exemples, però és una llàstima que no hi apareguen les referències en la llengua original dels textos. Sobre la luxúria al *Llibre de contemplació* es pot consultar també la mostra que ofereix Lola Badia a la nota 2 de l’article esmentat.

⁴ Això mateix ho podem veure als seus *Proverbis*. El gènere proverbial sempre conté al·lusions variades a la perillositat de la dona; Llull s’hi limitarà a comentar que l’home ha de fugir de la contemplació de la bellea femenina.

en voler extreure conclusions generals d'aquests personatges que són purament anecdòtics. ¿Se'n pot treure una opinió general d'uns caràcters que tenen en la narració una funcionalitat puntual, que depenen del context? Llinarès diu ...“la liberté de la femme, dans ce domaine [la “libération sexuelle”] apparaît chez Lulle plus grande que celle de l'homme” (p. 26). Ara bé, ¿com podia un home del segle XIII considerar que la dona devia tenir, no ja igual llibertat sexual que el baró (cosa que en si semblaria difícil de creure), sinó encara més? Potser Llull, per la seua experiència directa de la vida “mundana” (a la qual molts altres moralistes no tindrien accés, o bé coneixerien superficialment), sabés advertir les circumstàncies que portaven la dona a sucumbir a la luxúria –mitjancers eficaços, necessitat de diners...–, i aleshores per aquest motiu no la fa única responsable, però no veig que per això li pugua perdonar i fins i tot justificar les caigudes. Les actituds i opinions de la “vella luxuriosa”, de la “folla fembra” que necessita diners, etc., no tenen per què coincidir en res amb les creences del propi autor. En paraules de Lola Badia, “difícilment, però, podríem entreveure en figures com aquestes models femenins; la seva funcionalitat immediata els treu qualsevol altra possible dimensió”⁵.

Una altra cosa ben diferent són els comentaris que el mateix Llull fa directament o a través d'una figura exemplar (un ermità, per exemple), sobre aspectes referents a les dones. Així, la idea que l'ociositat femenina porta a mals pensaments i, com a conseqüència, a males accions –ací comentada a propòsit d'Aloma (p. 29)–, que també és un topos present als tractats sobre educació femenina. Sens dubte, aquest concepte es pot relacionar amb l'anècdota de l'*Arbre de ciència* sobre com l'acèdia es manifesta en les dones nobles (les més desfeinades) en forma de luxúria (p. 26).

L'opinió de com entre l'enveja i la luxúria l'home mostra una major preferència per la primera i la dona per la segona, és una nova mostra de l'originalitat de Llull, ja que generalment els textos morals que tracten de la dona no li solen reconèixer menor propensió a cap dels vicis: ella els té tots. També són singulars els motius que, per al nostre autor, justifiquen aquell fet; primer, que “aucune femme ne recherche l'argent autant qu'un homme”, amb la qual cosa contradiu el tòpic de l'avarícia femenina, i segon, que “toute volonté contrainte desire être libre” (pp. 26-27). Aquesta darrera afirmació referida a la dona és encara més sorprenent que la primera: un dels arguments més emprats per la literatura misògina, des de l'època clàssica, per demostrar la inconsistència del caràcter femení en general, és l'afirmació que les dones sempre volen portar la contrària perquè sí. L'afirmació lul·liana canvia el sentit de l'actitud, significant-hi el desig de llibertat. Hem d'agrair a Llinarès que ens haja mostrat aquesta opinió lul·liana realment insòlita a la seua època.

⁵ Lola Badia, ob. cit., p. 25.

Respecte a l'apartat dedicat als personatges femenins més importants de les narracions, Aloma i Natana, poc tenim a comentar sobre les observacions de Llinarès: efectivament, representen l'ideal femení de mare i esposa, la primera, i de religiosa, la segona. En tot cas, hauríem d'afegir-ne les anotacions de Lola Badia sobre el fet que no són dones passives, sinó plenament actives, valentes i combatives quan cal, capaces d'entendre "raons subtils" i de discursejar amb habilitat, fet si no insòlit, almenys estrany. De tota manera, Llull no pot prescindir de la tradicional associació patristica home-racionalitat, dona-emotivitat, cosa que fa que actualment puguem comprendre millor la psicologia de Natana que la del fredíssim Blanquerna.⁶

Respecte a l'apartat següent, les al·legories de forma femenina, el tema es complica molt més. Els personatges femenins de les virtuts, per exemple, ¿són virtuosos perquè apareixen en forma de dona, o perquè encarnen precisament les virtuts? La figura masculina o femenina de l'abstracció, em sembla, no pot tenir una motivació més essencial que la morfologia lingüística: si el concepte s'expressa en femení, serà femenina, i si en masculí, masculina (recordem, per exemple, com Blanquerna troba dues dames, Fe i Veritat, que es dirigeixen a veure el seu germà Enteniment, home per tant.) Una altra cosa, això sí, és que Llull en parle amb una delicadesa fruit de la seua experiència trobadoresca anterior. Perquè aquestes abstraccions femenines de vegades són presentades com a donzelles (les tres facultats de l'ànima), però generalment s'hi tracta de senyores, "domnes".

Quin motiu s'amaga rere la propensió de Llull a personalitzar tan sovint en dones diversos conceptes abstractes? La justificació de Llinarès és temptadora, sobretot a propòsit de la figura de Filosofia d'Amor: "Qui, mieux qu'une femme, pourrait personnifier cette philosophie, cette sagesse?" (p. 35) I més si tenim en compte que, com hem dit, dona i emotivitat són una mateixa cosa per als medievals. Però recordem que Filosofia de Saber, que representa la racionalitat sense amor, també és dona! Malauradament no tenim proves suficients per pensar que, per a Llull, "mieux encore et plus que l'homme, pourrait-on dire, elle est avant tout une âme." ¿Serà simplement aquesta presència femenina encarnant l'abstracció, un mitjà més del nostre autor per amenitzar el seu discurs teòric?

Respecte al darrer apartat, referent a la Mare de Déu, cap sorpresa: ella ocupa el lloc que, en l'anterior vida mundana, corresponia a les dames que Llull havia conegut. És la destinatària de multitud de poemes que conserven l'estructura i llocs comuns (la natura marc de l'amor, l'excepcionalitat de l'estimada, fins i tot el tema de l'alba...) dels referents trobado-

⁶ Lola Badia, ob. cit., pp. 23, i 25-28.

rescos en els quals devia tenir bona pràctica Llull. No podia ser menys: si els trobadors contemporanis –com Cerverí de Girona– dedicaven trobes a Maria, per què no ell?

En conclusió, l'article de Llinarès ve a ajudar-nos a veure, una volta més, l'original punt de vista lul·lià. És cert que l'autor mallorquí accepta una certa quantitat de topoi presents a la literatura misògina cristiana: la luxúria femenina, la malignitat dels afaits, la idea que la dona no ha d'estar ociosa... Però també en contradiu clarament d'altres, com l'enveja i l'avarícia femenines, la idea que la dona no ha de tenir cap poder de decisió (Aloma és una administradora modèlica de sa casa), i, sobretot, la volubilitat femenina, explicada com la rebel·lió d'un ésser oprimít.

R. CANTAVELLA

C/ Menéndez y Pelayo, 41A-9
46010 València

BIBLIOGRAFIA LUL·LISTICA 1984-5

1. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LULLIANES

1) RAIMUNDI LULLI OPERA LATINA, Tomus XII, 123-127, *Barcino-ne, in Monte Pessulano, Pisis annis MCCCIV-MCCCVIII composita*, ed. Aloisius Madre, "Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis" XXXVIII (Turnhout, Bèlgica: Brepols, 1984), xlvii + 396 pp.

Conté l'edició crítica de les següents obres:

123 - *Liber praedicationis contra judaeos*

124 - *Liber de trinitate et incarnatione*

125 - *Liber de universalibus*

126 - *Ars brevis*

127 - *Ars brevis, quae est de inventione juris*

Ressenyat a continuació i a ATCA 4 (1985), 470-1

2) RAIMUNDI LULLI OPERA LATINA, Tomus XIII, 134, *Ars compendiosa Dei, in Monte Pessulano anno MCCCVIII composita*, ed. Manuel Bauzá Ochogavía, "Corpus Christianoeum, Continuatio Mediaevalis" XXXIX (Turnhout, Bèlgica: Brepols, 1985), xx + 339 pp.

Conté l'edició crítica de l'única obra:

134 - *Ars compendiosa Dei*

Ressenyat a continuació

3) *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. i trad. per Anthony Bonner, 2 vols., (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985), xxxi + 1330 pp.

Conté traduccions angleses de les següents obres:

Vida coetània

Libre del gentil e dels tres savis

Art demostrativa

Art breu

Fèlix, o el Libre de meravelles

Començaments de medicina

Flors d'amors e flors d'entel·ligència

i un catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull

Ressenyat a continuació

4) Lola Badia, *Literatura catalana medieval. Selecció de textos* (Barcelona: Empúries, 1985), 299 pp.

Conté fragments de sis obres lul·lianes:

1. *Libre de contemplació en Déu*

2. *Libre d'Amic e Amat*

3. *Libre d'Evast e Blanquerna*

4. *Libre de les bèsties*

5. *Libre de meravelles*

6. *Arbre de filosofia d'amor*

i una obra sencera:

7. *Cant de Ramon*

5) RAIMUNDUS LULLUS, *Die neue Logik - Logica Nova*, ed. del text llatí per Charles Lohr, trad. a l'alemany per V. Hösle i W. Büchel, pròleg de Vittorio Hösle (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), xciv i 317 pp.

Ressenyat a continuació

6) *Phantasticus (Disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic)* de Ramon Llull, ed. i trad. de Lola Badia, "Stelle dell'Orsa" (Barcelona, 1985), 165 pp.

Publicam l'assaig introductor i en aquest mateix número de *EL*.

7) RAMON LLULL, *Libro de amigo y Amado*, trad. de Martín de Riquer, introd. de Lola Badia, "Clásicos Universales Planeta" (Barcelona, 1985), lii + 92 pp.

8) A. Llinarès, A.J. Gondras, "Raymond Lulle. *Affatus*", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Année 1984 (1985), 269-297.

Ressenyat a continuació

9) *Ylistän rakastettuani (Libre d'Amich e Amat)*, trad. al finlandès amb pròleg de Seppo A. Teinonen, "Clàssics de la Mística Religiosa" (Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy, 1983), 133 pp.

10) *Fabulario Medieval Catalan*, trad. del *Llibre de les bèsties* al japonès per

Y. Mihara, "Journal of Osaka University Foreign Studies" 44 (Osaka, 1979), 37-52.

II. ESTUDIS LUL·LISTICS

11) Jordi Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia, "Obres de Jordi Rubió i Balaguer" II (Montserrat, 1985), 464 pp.

Conté els següents estudis lul·lístics.

1. "Ramon Llull"
 2. "Síntesis biogràfica de Ramón Llull"
 3. "Vida i significació de Ramon Llull"
 4. "El lul·lisme"
 5. "El *Breviculum* i les miniatures de la vida d'En Ramon Llull de la biblioteca de Karlsruhe"
 6. "La *Lògica del Gazzali*, posada en rims per En Ramon Llull"
 7. "Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul·lià"
 8. "Interrogacions sobre una vella versió llatina del *Libre de Contemplació*"
 9. "La *Rhetorica nova* de Ramon Llull"
 10. "Sobre la prosa rimada en Ramon Llull"
 11. "Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull"
 12. "L'expressió literària en l'obra lul·liana"
 13. "Pròleg al *Llibre de les Bèsties*"
 14. "Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*"
 15. "Sobre bibliografia lul·liana"
 16. "Memòria presentada ... al VIè Centenari de la mort de Ramon Llull"
 17. "Fragment d'un manuscrit lul·lià"
 18. "Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen (Tirol)"
 19. "Una edició lul·liana falsificada"
 20. "Menéndez y Pelayo y Ramón Llull"
- Ressenyat a continuació

12) Pere Bohigas, *Sobre manuscrits i biblioteques*, Pròleg d'Amadeu-J. Soberanas i Lleó, "Textos i Estudis de Cultura Catalana", 10 (Montserrat, 1985), 291 pp.

Els estudis d'interès lul·lístic són:

1. "El repertori de manuscrits catalans"
 2. "El repertori de manuscrits catalans. Missió a Anglaterra"
 3. "El repertori de manuscrits catalans de la Institució Patxot. Missió de París, Biblioteca Nacional (1926-1927)"
- Ressenyat a continuació

13) Frances A. Yates, *Assaigs sobre Ramon Llull*, trad. David Vivern, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Editorial Empúries, 1985), 223 pp.

Conté traduccions catalanes de tres assaigs:

1. "L'art de Ramon Llull: Una aproximació a través de la teoria lul·liana dels elements"

2. "Ramon Llull i Joan Escot Eriúgena"

3. "El lul·lisme com a art de la memòria"

Ressenyat a continuació

14) *Arxiu de Textos Catalans Antics 3* (Barcelona, 1984), 519 pp.

Conté els següents articles d'interés lul·lístic:

1. J. de Puig i Oliver, "La *Fascinatio lullistarum* de Nicolau Eimeric. Edició i estudi"

2. J. Perarnau i Espelt, "Política, lul·lisme i Cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432"
I nombroses ressenyes d'obres lul·lístiques a les pp. 378-384.

Els dos treballs lul·lístics, ressenyats a continuació

15) *Arxiu de Textos Catalans Antics 4* (Barcelona, 1985), 729 pp.

Conté els següents articles d'interés lul·lístic:

1. J. Perarnau i Espelt, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull

2. J. Perarnau i Espelt, "El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'*Art abreuçada de confessió*. En apèndix, els tractats de Ramon Llull *Liber qui continet confessionem* i *Liber de virtute veniali atque vitali, de veniali peccato et mortali*

I nombroses ressenyes d'obres lul·lístiques a les pp. 465-71 i 572-83.

Els dos treballs lul·lístics, ressenyats a continuació

16) *Anàlisis i comentaris de textos literaris catalans*, a cura de Narcís Garoleira, 2 vols., "Manuals Curial" 5 i 6 (Barcelona, 1982).

Al vol. I hi ha extractes dels següents estudis lul·lístics:

1. R.D.F. Pring-Mill, "Entorn de la unitat del *Llibre d'Amich e Amat*", *Estudis Romànics* 10 (1962), 33-61.

2. R.D.F. Pring-Mill, "Els 'recontaments' de l'*Arbre Exemplifical* de Ramon Llull", a *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Oxford: Dolphin Book Co., 1976), pp. 311-323.

3. E.-W. Platzeck, "El final del *Blanquerna* de Ramón Llull", a *Miscel·lània Aramon i Serra II* (Barcelona, 1980), 447-465.

Ressenyat a continuació

17) *Josep Maria Solà-Solé: Homage, Homenaje, Homenatge* (*Miscelánea de estudios de amigos y discípulos*), ed. A. Torres-Alcalá, V. Agüera, N.B. Smith (Barcelona: Puvill, 1984), 2 vols., 386 + 284 pp.

El Vol. I conté els següents estudis d'interès lul·lístic:

1. J.M. Corominas, "El *Llibre de les bèsties* dintre del context del *Llibre de meravelles*"

2. E.J. Neugaard, "Les col·leccions de *exempla* en la literatura catalana medieval"

3. P.J. Boehne, "Animals as Symbolic Devices in Llull and Turmeda"

4. E. Oyola, "Simbología animal y moralidad en Juan Ruiz y Ramón Llull"
Ressenyat a continuació

18) *Bibliografia lul·liana i general de Sebastià Garcias Palou* (Mallorca, 1985), 207 pp.

Ressenyat a *ATCA* 4 (1985), 582-3

19) Román Piña Homs, *Alfonso el Sabio y Ramon Llull, su concepción de la justicia y del orden social*, "Serie Ensayos" 7 (Palma de Mallorca: Facultad de Derecho, 1984), 131 pp.

20) Lluís Racionero i Grau, *Raimon o el seny fantàstic* (Barcelona: Ed. Laia, 1985), 288 pp.

21) Charles Lohr, "In memoriam Friedrich Stegmüller", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 31 (Münster, 1984), 371-374.

22) Charles Lohr, "Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), 57-88.

Ressenyat a continuació i a *ATCA* 4 (1985), 574-5

23) Charles Lohr, "La tradició de les obres de Ramon Llull", *Randa* 17 (1985), 5-13.

Una traducció catalana (d'O. Gil) de l'article citat amb el N° 32 a *EL* 25 (1981-3), 288.

24) David Kahn, "On the Origin of Polyalphabetic Substitution", *Isis* 71 (1980), 122-127.

Ressenyat a continuació

25) Jordi Gayà, "Ramon Llull i el pensament de Maimònides", *El País* (28 abril 1985).

26) Lola Badia, "Poesia i art al *Libre del gentil* de Ramon Llull", *Reduccions. Revista de Poesia* 25 (Vic, 1984), 87-96.

Ressenyat a continuació

27) Lola Badia, "Ramon Llull", *Història de la Literatura Catalana* 1 (Barcelona: Edicions 62/Orbis, 1984), 21-32.

Ressenyat a continuació

28) Armand Llinarès, "La femme chez Raymond Lulle", *Contribution à la femme dans la pensée espagnole* (París: Editions du CNRS, 1983), 23-37.

Ressenyat a l'article de R. Cantavella en aquest mateix número de *EL*.

29) Armand Llinarès, "Sens et portée de l'*Ars generalis ultima* de Lulle", *Studia Historica et Philologica in Honorem M. Batllori* "Anexos de *Pliegos de Cordel*" III (Roma: Publicaciones del Instituto Español de Cultura, 1984), 851-866.

Ressenyat a continuació

30) Eusebi Colomer, "El pensament ecumènic de Ramon Llull", *Estudis Universitaris Catalans* 25 (1983), 61-80.

Ressenyat a *ATCA* 4 (1985), 580

31) Eusebi Colomer, "Zu dem Aufsatz von Rudolph Haubst 'Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris' ", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 15 (1982), 57-70.

Ressenyat a *ATCA* 3 (1984), 382

32) Michela Pereira, "Quintessenza alchemica", *Kos* 7 (Milà: Ricci, setembre 1984) 33-54.

Ressenyat a continuació

33) Nathaniel B. Smith, "Ramon Llull, trobador exalçat", *Hispanofila* 26 (1982), 1-7.

34) Modest Prats, "Ramon Llull, 'creador del català literari' ", *L'Avenç* (Maig 1982), 27-30.

35) Dominique Urvoy, "Ramon Llull et l'Islam", *Islamochristiana* 7 (1981), 127-146.

Ressenyat a continuació

36) Lluís Sala-Molins, "Las locuras de 'Ramon, lo foll'", *Quimera* 38 (maig 1984), 29-34.

37) José Maria Sevilla Marcos, "Magisterio de Ramón Llull en la medicina", *Diario de Mallorca* (15 de Noviembre 1984), 20-21.

38) Beatrice Jorgensen Concheff, *Bibliography of Old Catalan Texts*, "The Hispanic Seminar of Medieval Studies" (Madison, Wisconsin, 1985)

Ressenyat a continuació conjuntament amb el N° 12 més amunt

39) Rudolf Brummer, "Sobre les fonts literàries del *Blanquerna* de Ramon Llull", *Iberoromania* 9 (1979), 1-11.

40) Paolo Rossi, *Clavis Universalis - Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, 2ª ed. (Bologna: Il Mulino, 1983), 342 pp.

41) *Islam et chrétiens du Midi (XII-XIV)*, "Cahiers de Fanjeaux" 18 (Toulouse: Privat, 1983), 437 pp.

Sobre Ramon Llull conté:

Ramon Sugranyes de Franch, "L'apologétique de Raimond Lulle vis-à-vis de l'Islam", pp. 373-393; també hi ha referències lul·lianes a les pp. 8s., 238, 243s., 248, 250, 403 i 405.

42) Angel Martínez Casado, "Aristotelismo hispano en la primera mitad del siglo XIII", *Estudios Filosóficos* 33 (1984), 59-84.

Tracta de Llull (i sobretot de la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*) a les pp. 79-83.

43) Ramón Arnau García, "Don Juan Manuel y la teología del siglo XIV", *Anthologica Annua* 30-31 (1983-4), 325-353.

Tracta de la influència de Llull sobre D. Juan Manuel.

44) Jean Sanard, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, trad. de l'anglès par M. Tadié (París: Ed. du Seuil, 1983), 316 pp.

Tracta de Llull a les pp. 132-5.

45) Giuseppina Petruzzelli, "La gran fabrica' del sapere: 'L'idea del Theatro' de G.C. Delminio", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* 27-8 (Bari, 1984-5), 175-202.

El lul·lisme és citat de passada, afirmant que no hi tingué gran influència.

46) Rosalba de Giosa, "Ars Signorum de George Dalgarno: le contraddizioni di un progetto", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* 27-8 (1984-5), 285-313.

Proposa una *Ars* que parteix de la llengua i que s'oposa a l'enciclopedisme total del lul·lisme.

47) "Bibliographia Franciscana", *Collectanea Franciscana* 14, fasc 3. Bibliografia lul·liana del 1974-80 als N° 4072-4243.

48) *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 131-3. Ressenya de *ROL* VIII, IX i X.

RESSENYES

1) Cada cop que ens arriba a les mans un nou volum de l'edició de les obres llatines de Ramon Llull és com si ens afegissen un graó més en aquesta llarga escala que algun dia ens portarà al capcurucull de la muntanya lul·liana. Un camí que eixampla també la nòmina de col·laboradors d'aquesta empresa de tots. El professor Alois Madre hi afegeix el seu nom després d'haver aportat llargs i fecunds anys a la direcció del Raimundus-Lullus-Institut. La seva dedicació no ha estat un més o manco llarg episodi –per confegir un stemma com el de l'*Ars brevis* se'n valen un bon grapat d'episodis! El volum s'obre amb el *Liber praedicationis contra Iudaeos*. Ramon Llull havia escrit altres obres en el gènere de predicació, diferents certament de les obres usuals a la seva època, tant les de caire acadèmic o oficial, com les de caire més popular. En definitiva, una vegada més, Llull s'interessa per una determinada temàtica amb vista a l'exposició del seu sistema. Hi trobam, per tant, la "manera" de l'Art, els seus principis, les seves formulacions. Com a cosa excepcional, així mateix, en aquesta obra Llull s'ha proposat demostrar *per auctoritates*, encara que, en realitat, se tracta de referències bíbliques exposades amb els procediments de l'Art. Llegida en conjunt, l'obra deixa una estranya sensació. Llull ens té acostumats a distribucions per parts o capítols un poc forçades –ens manté sovint en la sospita de construccions numèriques treballades o intentades. En aquesta obra ens parla de cinquanta sermons, per a cinquanta setmanes de l'any. En realitat sembla que en resulten cinquanta-dos. Llavors ens diu que ho tractarà en tres modes, *cum auctoritatibus*, *cum problematibus*, *cum praeceptis*. Hom imagina que podria tractar-se d'unitats en les quals un tema fos considerat segons els tres modes. Ara bé, la seqüència d'autoritat-problema-precepte se manté al llarg de l'obra, però no resulta clar que sien unitats de tres sermons. A més, fet el llistat, resulta que hi ha tres interrupcions: el sermó desè introdueix una autoritat de més, el quarantè afegeix un problema fora de lloc, i

manca un precepte que hauria de seguir al cinquanta-dos. Per acabar d'embullar les conjectures, l'autor ens diu, com de passada, que seguint el mètode mostrat es podrien explicar fins a cinquanta preceptes (p.75, l.465). Amb la qual cosa tornam a preguntar-nos: ¿cinquanta sermons de tres unitats cada un? Evidentment l'obra resultaria molt extensa, però tampoc fora de les mides de Llull: es tractava de predicar tot l'any. Amb una finalitat apologetica semblant, l'obra que ve a continuació, el *Liber de Trinitate et Incarnatione*, consisteix bàsicament en una aplicació artística a la demostració d'aquests dos temes, a partir d'algunes proposicions escollides del conjunt de l'Art. Tot i reconeixent que no es té una opinió conclusiva sobre l'autenticitat de l'obra, s'inclou el text del *Liber de universalibus*, conegut dins la tradició també amb el títol *Introductorium magnae artis generalis*. Es tracta d'un compendi en el qual es presenten les definicions dels conceptes bàsics de l'Art lul·liana. L'esquema és gairebé exhaustiu i sols mancaria una referència a les figures artístiques per poder ser considerat com una exposició abreujadíssima de tot el mecanisme de l'art. Les relacions que aquesta obra manté amb el *Libre de definicions* han estat estudiades per A. Bonner (*EL* 21 [1977] 47-48), i L. Badia (*El "Libre de definicions", opuscle didàctic lul·lià del segle XV*, Barcelona, 1983), i les dades aportades per ells no fan sinó multiplicar les sospites sobre l'existència d'una molt nombrosa tradició de resums semblants. Fins que no es conegui amb profunditat aquesta tradició (¿no seria hora d'encetar l'estudi de la tradició escolar del lul·lisme, de les seves exposicions a les aules, dels mètodes pedagògics, etc.?), és prudent no afirmar dependències massa estretes. Però, per aquestes mateixes raons, tal vegada s'hauria pogut prescindir d'aquest opuscle en l'edició crítica de les obres de Llull.

El volum es clou amb l'extensa *Ars brevis de inventione iuris*, una obra que s'inscriu en l'òrbita de l'*Ars generalis ultima* que Ramon Llull en aquells moments tenia en el teler. Seria desitjable que es fes un estudi en profunditat del conjunt de les obres d'aquests anys. Es tracta d'unes obres en realitat molt poc treballades, ja que a cada passa l'autor sols indica el camí per on haurà de transcórrer l'exposició, sense explicar-se més, "per mor de la brevetat". Al marge d'aquest interès, l'escrit, en referir-se a una ciència concreta i lligar-la amb l'Art, presenta punts aclaridors per a veure com concep Llull d'una manera general aquesta relació Art-ciències particulars.

Dos moments resulten de particular interès. Al començament, proposa incloure en la seva fonamentació del dret temes naturals i lògics, al punt que sembla deplorar l'especialització de les ciències, de manera que els que n'estudien una semblen ignorar completament les altres. Capítols més envant Llull formularà la seva proposta per corregir aquesta situació: la *regula generalis omnibus facultatibus* (p.319), i que no és altra cosa més que els principis estudiats per l'Art i la seva combinatòria. En l'ideal lul·lià, quan aquesta *regula generalis*, o el seu tractament a l'"*Ars generalis*", sia assumida per tots, alesh-

De temes importants l'*Ars compendiosa Dei* en forneix un bon capital. L'editor, el professor M. Bauzà, tingué ocasió de mostrar-ho en la seva valuosa tesi doctoral presentada a la Facultat de Teologia de Friburg. En principi, podem concebre l'obra com una aplicació de l'Art al primer dels nou *subiecta*. Com en totes les altres ocasions paregudes, l'aplicació dóna ocasió a Llull per aportar precisions sobre temes concrets que en una consideració global del sistema ultrapassen el tema estudiat. Seria el cas de l'atenció que dedica Llull a la construcció de sil·logismes a partir de les proposicions resultants de la combinatòria dels principis. Com també és el cas de la introducció, en repetides ocasions, de les *ideae divinae*, considerades en relació amb la substància i amb l'acció.

Un tema que també cal subratllar (i proposar-lo a la consideració dels investigadors) és el tractament que s'hi fa del *signum* i la *similitudo*. Ramon Llull construeix sobre aquest tema ni més ni manco que la *scientia de essentia Dei*. Es tracta d'un coneixement *per posterius*, l'únic possible tractant-se de Déu, però que compleix tots els requisits per a definir-se com *primitivum, verum et necessarium*. Crec que convé parar esment que l'existència d'un tal *signum* no és un postulat singular de l'esfera divina, sinó que és una realitat del món empíric: *in speculo est signum primitivum, verum, necessarium et reale* (p.54). Per això, també la ciència que tracta de Déu (recordem, *de essentia Dei*), fonamentada en un *signum* d'iguals característiques, forma part de la ciència que procedeix per demostracions estrictes.

L'intent lul·lià, però, no és l'elaboració d'una teoria científica de la teologia sense més. Al seu plantejament li és essencial la intenció apologètica: *Subiectum huius Artis est Deum intelligere et amare, et sic cognoscere veram legem et per consequens falsam sectam* (p.18).

Ens hem limitat a espigolar alguns temes que mereixerien un estudi més ample. Es tracta d'una obra extensa i molt resumida, i de cap manera el que hem dit representa una mínima part de la riquesa que se'n pot extreure. Crec que aquesta és una constatació gojosa, el veure que cada nou volum de les *ROL* representa un repte per a la investigació i la proposta de noves metes d'estudi.

J. Gayà

3) Totes les coses necessiten el seu temps. La història del pensament també. I aquest temps que passa per la història del pensament és el que li dóna la seva raó de ser i de mantenir se com a tasca oberta. Un dels fruits que el medievalisme, ample i intens, d'aquests temps ens proporciona és el de la possibilitat de traducció dels autors d'aquells segles. Ha arribat l'hora, ho constatarem una i altra vegada, en què és possible utilitzar traduccions de textos antics quasi amb la mateixa garantia que l'original mateix. En la traducció hi trobam la versió

resultant d'estudi i bibliografia anterior, a l'original sovint la lectura dels nostres propis prejudicis i del coneixement fragmentari.

Aquesta mena de preàmbul ve al cas perquè voldria inscriure la publicació de Bonner com la quarta edició d'obres lul·lianes. Les tres primeres són, ni més ni manco, que la Maguntina (*MOG*), les originals catalanes (*ORL*) i les llatines (*ROL*). Si *ORL* i *ROL* es mantenen en peu amb el ferm propòsit d'incloure la totalitat de les obres lul·lianes, ningú no dubta que la *MOG* suposà la introducció definitiva de Ramon Llull en la història universal del pensament. Dintre de pocs anys podrem constatar, aquesta és la meua certesa, com la publicació de Bonner haurà estat motor d'un multiplicat interès per l'obra de mestre Ramon.

Una de les raons d'aquesta certesa ja ha estat apuntada: la fiabilitat amb què el lector pot prendre el text. L'autor, abans d'enllestir la seva traducció, ha escorcollat la tradició manuscrita, ha avaluat a fons cada testimoni, ha reconstruït críticament, en definitiva, el text original llatí o català. Després ho ha deixat reposar. Ha interrogat el text lul·lià, ha repensat la bibliografia lul·lística i ha estat insistent amb les seves preguntes. La traducció compareix endiu-menjada de referències bibliogràfiques (qui dubtarà de la seva utilitat per als aprenents?), de cites de textos paral·lels (en quina edició lul·liana s'havia fet fins ara d'una manera semblant?), de notes aclaridores o insinuants per enllepolir el lector i animar-lo a fer camí per ell mateix.

L'estructura dels dos volums, com queda reflexada a l'índex, resumeix tota l'obra de Llull. En primer lloc, la traducció de la *Vita Coetanea* ofereix l'accés més directe a la biografia de Llull. La *Vita Coetanea* no és una simple narració d'episodis. La seva importància rau en el fet que constitueix una presentació molt elaborada de la personalitat de mestre Ramon en els seus diversos aspectes: creador de l'Art, reformador, missioner, contemplador.

Dels escrits lul·lians s'han elegit exemples significatius dels diversos gèneres que s'hi troben. L'aspecte de diàleg missioner amb les dues religions amb què convisqué Llull, jueus i musulmans, queda il·lustrat amb el *Llibre del Gentil i dels tres savis*. El sistema artístic, nineta dels ulls del gran mestre, hi és representat per dues obres que pertanyen a dos períodes ben diferenciats de la llarga evolució a què fou sotmès. El *Fèlix* ens introdueix en les obres que sobresurten per la seva bellesa literària. De les aplicacions de l'Art a les ciències n'és una mostra el *Llibre dels començaments de medicina*. Finalment, les *Flors d'amor i flors d'intel·ligència* ens acosten al seu llenguatge religiós i místic.

El conjunt, per tant, proporciona un quadre representatiu de l'obra lul·liana. La determinació presa d'incloure obres senceres i no fragments escollits, fa, en tot cas, que la part religiosa-mística es senti una mica. Possiblement s'haguera trobat qualche alternativa a les *Flors d'amor*. Sembla que en l'elecció hi pesà massa el voler ressaltar el paper de l'Art també en aquest aspecte.

Aquest “prejudici per l'Art” ha estat una constant gairebé en tot el lul·lisme, i es percep, a més de l'elecció comentada, al llarg de les notes explicatives. Sens dubte, s'ha avançat considerablement en la definició de l'Art, incloent no sols la formalització, sinó les significacions que aquesta formalització distribueix. Però hi manca una referència a la causalitat del desplegament i evolució d'aquesta formalització. Vull dir que caldria insistir un poc més en el fet que Llull construeix l'Art al servei d'un sistema d'idees que cerca imposar, provocant el consentiment, i és per mor seu que sotmet el seu sistema a una constant evolució. I per sistema d'idees s'ha d'entendre tant el propòsit de demostració de les veritats religioses, com les tesis integrants de la cosmovisió que compartia amb la seva època. Lògicament es dona una mútua interacció, i la formalització mateixa repercuteix en aprofundiments significatius en el sistema d'idees.

A. Bonner no es proposa oferir un comentari al text editat, però tant al resum introductor (pp. 58-70), com a algunes notes explicatives haguera estat bo apuntar altres temes importants per al pensament de Llull sobre la metafísica (divisió de ser - no ser; definició de ciència com a coneixement d'universals), sobre la teologia (un exemple: la relació dignitats - creació, a la p. 60, no és exacta; s'hauria de corregir amb el que diu Llull sobre el paper de les “idees” en el procés creador), sobre la doctrina trinitària (com és ben conegut, la seva presència a l'obra de Llull és massiva), sobre la doctrina hilemòrfica (p.e. a la segona distinció de l'*Ars demonstrativa*). Vull insistir que això no s'ha d'entendre com un retret per manca de notes explicatives. N'hi ha a bastament. Però, així i tot, aquesta és la meva sospita, les mateixes notes hagueren pogut contenir informació més significativa. Un exemple. A la referència lul·liana a l'Orde dels Apòstols, sumant les notes de les pp. 780, 781 i 863, s'hi dedica quasi una plana sencera de comentari. Sembla que s'excedeix la proporció deguda. Primer perquè no és un tema tan central per al pensament lul·lià, com podria fer pensar l'atenció que s'hi dedica, i, segon, perquè la realitat històrica a què es pugui referir Llull és molt més complexa. Sobre el tema hi ha abundant literatura i més que a una aproximació a la “solitary meditation” (com sembla indicar-se a p. 652), la referència lul·liana pareix referir-se a la importància de la predicació i a la necessitat de la seva reforma. R. Rusconi (“Forma apostolorum: l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani dei ecc. XII e XII”, *Cristianesimo nella storia* 6 (1985), 513-542) ha insistit darrerament sobre aquest aspecte. Per altra banda, Rusconi accentua la característica central i discutida en el moviment dels apostòlics: el calçat. Llull, en canvi, esmenta sols la qualitat pobra de les robes i el capteniment de vida.

Pens que aquests comentaris es refereixen a un aspecte secundari de la publicació de Bonner, i seria injust que restassin importància a l'obra sencera. Ho deia al començament, el conjunt d'obres lul·lianes que es posen a l'abast de l'investigador amb més o manco dificultats per accedir als textos originals,

faran que la presència de Ramon Llull s'universalitzi del tot i, el que encara és més important, que la seva obra sia compresa en els seus termes exactes.

Acabaré expressant un desig: que prest puguem tenir una versió catalana d'aquesta magna obra!

J. Gayà

5) En presentar una obra lul·liana és freqüent el recurs fàcil d'esmentar la seva importància cabdal per al coneixement del sistema lul·lià. Aquesta temptació neix del fet evident que un sistema tan ampli i objecte de tantes revisions com és el de Llull manté en qualsevol de les seves manifestacions un interès evident. La *Logica nova* reuneix prou circumstàncies per merèixer la consideració d'obra cabdal. La seva redacció té lloc en un moment de màxima plenitud i el seu text ofereix tota la consistència d'una obra prou meditada. Representa, podem dir, el gran esforç de Llull per connectar les originalitats del seu sistema amb el paradigma lògic del seu entorn intel·lectual i obtenir, una vegada més, la legitimació científica de la seva art. És un gran mèrit de la Introducció facilitar la comprensió d'aquest esforç. En efecte, Vittorio Hösle, en la seva introducció, ha cercat d'identificar "seguint la norma d'història de filosofia" el que és original en la concepció de Llull respecte al seu entorn intel·lectual. I aquesta originalitat queda resumida en la ferma creença de Llull en la demostrabilitat de les veritats de la fe. Amb aquesta creença Llull s'arrenglera amb altres opinions del seu temps en la resposta a una qüestió comuna, i es diferencia d'aquestes opinions en mantenir una posició que li és pròpia, i ben bé singular. Motius apològics i missionals influïren en aquesta tesi lul·liana, però gran part de la seva obra consistirà en la seva justificació teòrica i en la seva aplicació. La *Logica nova* és una peça important en aquest intent científic. L'Art resumeix metodològicament i temàticament tot el sistema construït amb aquest principi fonamental. I cal subratllar aquesta indissolubilitat dels dos aspectes de l'Art. En un moment donat, i molt restrictivament, tal vegada referint-nos a la lectura de l'Art feta per Leibniz, podem afirmar que l'Art "és un mètode, que és independent de concepcions cristianes" (xliv), però de cap manera és aquesta la realitat històrica de l'Art. Ramon Llull, per tradició (Escot Eriúgena, agustinisme) i per intenció (la seva determinació missionera), construïa el seu sistema com a reflexió sobre les veritats de la fe, i, després, en aplicació "del teorema de la correspondència ontològica i gnoseològica" (xxviii), intenta perfeccionar un mètode explicatiu (*inventio* i *responsio*) adequat. En aquest sentit hi ha dues coses que cal subratllar de la *Logica nova* i que haurien de ser proposades per a noves investigacions: en primer lloc, caldria llegir l'obra en la seva doctrina ontològica, com a exposició del realisme indiscutible de Llull. Entrarien en consideració no tan sols els capítols inicials dedicats a l'esser i a la substància, sinó també totes les definicions obtingudes per l'aplicació de les qüestions (regles), particularment les quatre primeres

(*utrum, quid, de quo, quare*). En segon lloc, el text de la *Logica nova* suggereix una reflexió necessària sobre el paper del sil·logisme, sobretot a partir d'aquesta obra. Sembla –ho afirmam a títol d'hipòtesi– que Llull tendeix a destacar el paper del sil·logisme en detriment del que jugaven abans les qüestions (regles), al mateix temps que introdueix el problema connex de les fal·làcies (al qual dedicà molta atenció en obres posteriors). Així, mentre l'ús de les qüestions es corresponia a la importància concedida a la definició i a la conversió de termes, la major atenció al sil·logisme respantalla una precisió major de la demostració (inclosa la formulació de la *demonstratio per aequiparantiam*) i la formulació d'axiomes hipotètics. L'edició crítica de la *Logica nova* contribuirà, confiam, a motivar estudis com els que hem posat com exemple. A part d'això, el fet que es publiqui en una col·lecció de textos filosòfics fonamentals i que vagi acompanyada d'una traducció alemanya (l'esforç ingent que allò suposa, dispensa defectes menors, com pot esser un recurs un tant freqüent a la perífrasi) són circumstàncies que multiplicaran poderosament la presència de l'obra lul·liana en la investigació filosòfica.

J. Gayà

8) Una edició crítica del text llatí (feta per A.J.Gondras) de l'*Affatus*, amb una introducció del ben conegut lul·lista Armand Llinarès. Sobre les nombroses transcripcions i estudis recents d'aquest opuscle, vegeu l'anterior número de *EL* (25, 1981-3, p. 280). No repetiré el que vaig dir allà; només assenyalare que aquí tenim a la fi una bona edició del text llatí, establert compulsant els cinc Mss. llatins, per acompanyar el text català establert per Perarnau. La breu introducció és interessant i informativa, sense, per ventura, afrontar plenament els problemes suggerits a la ressenya ja esmentada. Però, en tot cas, aquesta publicació constitueix una addició valuosa al nostre magatzem de material lul·lià.

A. Bonner

11) Per al lul·lista, Jordi Rubió i Balaguer no necessita introducció. Amb els germans Carreres i Artau, és la figura que més ha fet, per ventura, per desfer la barrera erigida pels romàntics entre Llull com a figura literària i mística, i Llull com a pensador i constructor de l'Art. El que per ventura sorprendrà a l'especialista és la quantitat i varietat dels seus escrits lul·lístics. Això unit al fet que molts eren d'un accés difícilíssim, ens fa sentir un gran agraïment als editors per reunir-los tots en aquest tom. Com assenyalava Lola Badia al seu pròleg, els treballs de Rubió pertanyen a quatre categories: visions de conjunt de Llull o del lul·lisme (articles d'enciclopèdia, etc.); aportacions bibliogràfiques (estudis sobre el Breviculum, els Mss. de Innichen, sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul·lià, etc.); l'edició de la *Logica del Gazzali*; i anàlisis literàries (estudis sobre la *Rhetorica nova*, sobre l'*Arbre de filosofia d'amor*, sobre l'ex-

pressió literària en l'obra lul·liana, etc.). Decidir en quina d'aquestes categories Jordi Rubió va fer les seves contribucions més valuoses i duradores, seria gairebé impossible. Era una d'aquestes persones que podia anar de tractaments de detalls bibliogràfics minuciosos a visions de conjunt amb una facilitat, seguretat i domini del material realment extraordinaris. Per ventura el camp on va aportar més innovacions va ser el de les seves anàlisis literàries, on va mostrar clarament la incorporació de la teoria i pràctica literàries per part del Beat en el seu sistema, és a dir en la seva visió del món i en la seva Art. Només podem fer nostres les paraules del prologuista, reafirmant la nostra "reverencial veneració pels escrits de Jordi Rubió" i "saludar amb gran satisfacció la present col·lecció dels seus treballs lul·lians, que finalment els estudiants i els estudiosos podran llegir amb la comoditat que mereixen".

A. Bonner

12) i 38) Tal com ens adverteix el prologuista, la publicació d'aquest volum s'inscriu en els actes d'homenatge a Pere Bohigas en ocasió del seu vuitantè aniversari; de tota manera la reimpressió dels textos que omplen el volum va bastant més enllà d'un acte de cortesia amb un vell mestre. El gruix fonamental del llibre, en efecte, el constitueixen els famosos articles sobre manuscrits catalans que Pere Bohigas publicà entre 1926 i 1931 als *Estudis Universitaris Catalans*; famosos per a tots els estudiosos de la cultura catalana medieval, els quals, si no tenim la sort de posseir la venerable revista que els va divulgar, ens servíem fins fa poc de rònegues i manipulades fotocòpies que repassàvem aproximadament cada cop que havíem d'escriure alguna cosa. La reedició en volum, doncs, dels materials pacientment recollits per Bohigas fa cinquanta anys és encara útil, i fins i tot constitueix encara una primícia per a investigadors de camps afins al de la cultura medieval catalana que finalment tenen accés a textos bibliogràficament difícils de localitzar. (Heu provat mai de consultar els *Estudis Universitaris Catalans* a Florència? A Lió?)

Entre 1921 i 1927 Pere Bohigas va realitzar una intensa labor de fitxatge i descripció de còdexs catalans antics (especialment fins al segle XVI, però també fins al XVIII) a Madrid, Barcelona, París i Oxford-Cambridge-Londres, que són els indrets on es deuen conservar la gran majoria dels fons documentals catalans. Gràcies al mecenatge de la Fundació Patxot, Bohigas va poder projectar el pla d'un magne repertori exhaustiu de manuscrits catalans (en català, copiats a Catalunya, o conservats en terres catalanes des de temps reculats). Eren els anys de la Dictadura de Primo de Rivera i de la Segona República. A partir de 1931 Bohigas va passar a ser Conservador de Manuscrits de la Biblioteca de Catalunya i els materials del seu Repertori van ser cedits a aquesta institució, la qual, com a biblioteca nacional, tenia l'obligació de tutelar una empresa d'aquesta categoria. La història posterior és inútil evocar-la. Des de 1936 pràcticament fins a la publicació d'aquesta reedició, el repertori

de Bohigas Patxot ha dormit el son dels justos, almenys pel que fa a la seva divulgació i utilització per part dels estudiosos.

Heus ací, doncs, com la reedició dels vells articles de Bohigas adquireix un significat simbòlic de desvetllament d'unes disciplines d'estudi (les relacionades amb les antigues lletres catalanes) que, com la bella del conte, esperen el bes d'algun enamorat (d'alguna tropa d'enamorats, advertiria d'acord amb el prologuista: han passat per a sempre els temps dels herois filològics messiànics que ho fan tot en solitari i sense màquines: no poden competir amb la ITT).

Així, doncs, símbol per símbol, no deixa de ser colossal que aquest mateix 1985 surti al carrer a Madison, Wisconsin (USA) una *Bibliography of Old Catalan Texts* (BOOCT), totalment computoritzada, en una primera edició a perfeccionar (la *Bibliography of Old Spanish Texts* és a la tercera edició, encara no definitiva) realitzada per Beatrice J. Concheff. Evitem les frases de l'estil "som a la cruïlla de dos móns" etc., però el que és ben clar, almenys per a qui signa, és que els quaranta anys del somni de la "bella" filologia catalana ens han situat en una posició absurdament crispada. Quina batalla val més la pena de combatre: la de recuperar i reconstruir una vella calaixera plena d'admirables fitxes escrites sobre esgrogueïdes cartolines, o la de la informatització d'uns esforços que parteixen novament de zero? És aplicable aquí allò de Foix, que "m'exalta el nou i m'enamora el vell"?

No he analitzat la primera edició del BOOCT, però la "obvious impossibility of firsthand knowledge" confessada a la introducció és una pedra de toc prou representativa de l'abisme entre els mètodes vells de Bohigas, i els nous. Queda el fet que el repertori provisional de la senyora Concheff, amb totes les seves deficiències, que deuen ser múltiples, és, efectivament, "the most complete catalogue to date of medieval manuscripts and incunabula in the Catalan language". Del treball més humà, més acabat —en un mot— fiable, del nostre Pere Bohigas, la trajectòria històrica local (tan sinistra) només ha permès de fer quallar en llibre (un llibre sense índex de noms, val a dir) el que ell anomena la "missió d'Anglaterra" i la de París consagrada a la Biblioteca Nacional.

L. Badia

13) No caldria, tal volta, ressenyar extensament la publicació d'un llibre que tradueix uns estudis el primer dels quals ja ha complert els seus trenta anys. En efecte, dos dels treballs que ara es presenten en traducció catalana foren publicats en el seu original anglès els anys 1954 i 1960. I amb tot hem de constatar que la seva lectura resultarà d'estricta novetat per a la majoria dels lectors, la qual cosa palesa, d'entrada, l'encert d'aquesta publicació.

En el pròleg Lola Badia, resumeix el paper que han jugat els articles ara traduïts i les restants obres de Yates, per a la investigació lul·liana, i el que encara poden jugar. Malgrat que s'hi fan adesiara afirmacions apressades, el lector pot recollir en aquest pròleg eines abastament perquè les planes atapides

que segueixen no el precipitin al desconcert. En aquest sentit hi hem de reconèixer una mostra de la recent vitalitat que revifa la investigació lul·liana de les àrees de cultura catalana.

Per tot això pot semblar innecessari insistir aquí en el valor d'aquesta publicació. Tanmateix, l'ocasió de retre un homenatge ben merescut a la personalitat i a l'obra de la senyora Frances Yates ben prou justifica qui hi dediquem la nostra atenció. També a la personalitat, perquè ella amb una gosadia sovint menystinguda per la cultura acadèmica, s'endinsà en terrenys del tot nous i inexplorats i obrí horitzons renovadors. No temé multiplicar les preguntes molt més enllà del que abastaven les respostes que tenia. I ben conscient com n'era, no desitjava tant ensenyar, com interrogar perquè d'altres s'unissen a la tasca.

Yates, com ella mateixa explica, arribà a Llull per afegit. Fou la seva dedicació a la cultura renaixentista, i sobretot Giordano Bruno, que la confrontà amb la figura de Llull. Fou, per tant, un accés a Llull condicionat per una temàtica ben concreta: la tradició del lul·lisme de caràcter hermètic. Conseqüentment el que primer va cercar a l'obra de Llull fou el tractament dels temes de la naturalesa. El seu primer treball, "L'art de Ramon Llull: una aproximació a través de la teoria lul·liana dels elements", es podria concebre com el diari d'aquesta primera expedició per l'obra de Ramon Llull. Les passes que hi recorre la porten de sorpresa en sorpresa. Els textos, les obres senceres que Llull dedica a temes de la naturalesa, sorprenen per la seva multiplicitat. Sorprenen també per la unió íntima que guarden amb els temes fins llavors definidors de l'art. Amb aquesta constatació Yates sospita que tal vegada s'haurà de corregir fonamentalment el concepte de l'Art lul·liana: que en principi són els temes naturals (centrats en la teoria elemental) els que determinen la configuració de l'Art. El seu crit d'atenció perdura: importància fonamental de la teoria dels elements en el sistema lul·lià. Però, trenta anys després, comprem que la seva sorpresa també era motivada per altres fets: la investigació medievalista encara no s'havia fet càrrec ni de l'atenció que l'Edat Mitjana havia dedicat als temes naturals, ni del lloc que aquests temes ocupaven en el conjunt del sistema de pensament, i això no obstant els treballs peoners de P. Duhem, A. Meier o L. Thorndike.

Quan en 1960 publica el seu segon estudi, "Ramon Llull i Joan Escot Eriúgena", el context s'ha ampliat. Hi ha una consideració més ampla dels escrits de Llull, i sobretot un diàleg més profund amb el medievalisme que anava experimentant una mena de revolució. És de justícia indicar com hi ressalta al llarg de tot l'estudi la figura de M. Th. d'Alverny. El fet no era del tot casual. Yates treballava en el Warburg Institut, l'institut alemany arrelat a Anglaterra després de la guerra i que seguint la línia de Panofsky anava afermant l'estudi de l'art en la història del pensament. El famós treball que d'Alverny publicà en 1953 estava, podem dir, en aquesta línia, i havia d'interessar per força a Yates,

primer, sobre la *Fascinatio Lullistarum* de Nicolau Eimeric, afegeix un capítol important als nostres coneixements del més famós dels antilul·listes. Després d'un breu repàs (amb bibliografia completíssima) als escrits antilul·listes d'Eimeric i una introducció sobre el contingut de la *Fascinatio*, Puig i Oliver ens ofereix una edició crítica comentada del text mateix.

L'article de Perarnau sobre "Política, lul·lisme i Cisma d'Occident" és una contribució molt interessant sobre el lul·lisme de principis del segle XV i el seu ús en un intent d'aconseguir un objectiu litúrgic (l'aprovació de la festa universal de la Puríssima) per mitjans polítics (per la via de súpriques a l'emperador Segimon d'Hongria). L'autor analitza el conjunt de deu obres que formen aquest intent, i descriu amb la minuciositat a la qual ja ens té acostumats, dos dels quatre Mss. en els quals es conserven (Copenhague, Kongl. Bibl., Thott 105,4^o i Vat. lat. 10275). Llavors dedica apartats a "L'opció política", "La doctrina", el "Problema de l'autor" (ni és Llull, ni un tal Joan de Palomar, que s'havia suggerit com a possible autor), i la "Repercussió de la campanya". Tot seguit ens ofereix una edició crítica dels deu tractats, en edició catalana, llatina o bilingüe segons com els textos s'han conservat. Acaba amb un índex complet del vocabulari català emprat al text de l'obra.

L'article de Perarnau sobre "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull" comença amb un repàs al lul·lisme castellà medieval al qual l'autor ja ha aportat tantes novetats. Ens dona una "cronologia del lul·lisme castellà medieval (13-15) que serà de gran utilitat per als estudiosos, una comparació amb la *Novela moral de Gracián* una part de la qual ja s'ha publicat a *EL* 24 (1980), 165-210 i 25 (1981-3), 83-165, i acaba amb una edició crítica de fragments del text com a mostra, i un índex complet del vocabulari castellà emprat al text de la mostra. L'article pateix d'omissions bibliogràfiques un poc sorprenents: cita la traducció castellana del *Llibre del gentil* sense mencionar l'edició de H.R. Stone, l'existència de la qual jo vaig conèixer precisament a través d'un escrit bibliogràfic de Perarnau de fa un parell d'anys; per a notícies anteriors al Ms. de El Escorial, remet (n. 62) a la n. 7 on cita el catàleg de Zarco Cuevas sense mencionar la n. 19 amb la cita del treball de Llorenç Pérez (veg. *EL* 16, 1972, p. 86 per a la descripció del Ms.); a la p. 21 diu que "En aquest moment ja és possible de fer una afirmació que enriqueix el coneixement del lul·lisme castellà medieval. L'autor de la *Novela moral de Gracián* no sols coneix, ans encara copia la nostra traducció del *Llibre de meravelles*. Heus-ne la prova", i a continuació cita passatges paral·lels de les dues obres, sense mencionar que una comparació similar ja s'ha fet (i amb més fonts que no el *Llibre de meravelles* tot sol) a la primera part de l'article de J.J. Satorre (*EL* 24, 1980, pp. 194-210) la segona part del qual el mateix Perarnau cita (nn. 32 i 72); però més greu és el fet de comparar versions catalanes del *Fèlix* sense saber que Gret Schib ha publicat una mostra de tots els dotze Mss. catalans de l'obra (a més d'una mostra de la versió medieval francesa) a la seva

Montpeller on va acabar el *Liber de locutione angelorum*, i només vingué a Mallorca entre aquell mes i juliol, quan va acabar el *Liber de participatione christianorum et sarracenorum* a Mallorca.

A. Bonner

16) L'aparició d'aquests dos volumets té clarament una relació directa amb la recent introducció de la llengua i la literatura catalanes a l'ensenyament mitjà i superior; només cal considerar el nom de la sèrie que els acull, la data d'edició i la dedicació docent de Narcís Garolera, responsable de la publicació. No em sembla aquest el lloc oportú per a esbossar un discurs a propòsit dels problemes que comporta l'adaptació de l'escàs material crític de què disposa la literatura catalana a l'ensenyament dels nostres dies. Només diré que la solució de N. Garolera té l'encert de l'oportunitat i del pragmatisme. Aprofitar textos ja publicats sobre unes quantes peces clau de les lletres catalanes, de Lull a Verdagner al primer volum, i de Maragall a Brossa al segon, permet de posar ràpidament i eficaç a les mans dels lectors una colla de models de comentari, que, si per una banda tenen l'inconvenient de constituir tot un caleidoscopi metodològic, per l'altra presenten almenys la garantia de procedir dels millors especialistes en cada tema.

Aquest és, per descomptat, el cas dels tres textos que ens interessen ara, destinats a presentar literàriament fragments de l'obra lul·liana, inclosos, òbviament, al primer dels volums esmentats. Narcís Garolera ha recollit els dos articles imprescindibles de Pring-Mill sobre literatura lul·liana, al costat d'un altre del recentment traspassat pare Platzeck: els autors del nostre manual de divulgació són realment de primera línia. De tota manera, com a lullista (al marge, doncs, de les complicades exigències d'un gènere tan maltractat com és la divulgació) no puc estar d'acord amb les manipulacions que sofreixen els textos de Pring-Mill i Platzeck en ser inclosos al primer volum d'*Anàlisis i comentaris*. La manipulació consisteix en una dràstica reducció imposada per alguna mena de criteris comercials; de fet és el mateix procediment que utilitza una obra pensada per a la divulgació de la literatura espanyola que ha assolit un considerable èxit: la *Historia y crítica de la literatura española*, dirigida per Francisco Rico.

Les raons del meu desacord són les següents. Cas Pring-Mill: aquest autor va publicar l'any 1962 al Vol. 10 d'*Estudis Romànics* un treball de 29 pàgines, amb el títol "Entorn de la unitat del *Libre d'amich e amat*", la tesi fonamental del qual consisteix a mostrar com, al darrera de la variació superficial de motius literaris, el LAA té una "recia textura filosòfica", que deien els germans Carreras Artau, que cal anar a buscar a la cosmovisió medieval reciclada per Lull, i als ingredients de caràcter "artístic" que hi són presents. Per això el treball de Pring-Mill té tres parts: a la primera l'autor esbossa una teoria crítica que li permet de relacionar, seguint D. Alonso, la "forma exterior" i la "forma

a la reflexió sobre problemes de divulgació o de didàctica de la literatura antiga.

L. Badia

17) Dintre de l'actual inflació de volums d'homenatge a professionals de l'hispanisme, en la qual tots estem implicats en alguna mesura, els dos toms dedicats a Josep Maria Solà-Solé pels seus amics i deixebles se'ns presenten majoritàriament consagrats a la literatura castellana medieval i del segle d'or, amb algunes derivacions cap a la lingüística diacrònica, els temes hispànics moderns i la literatura catalana antiga. Abans de passar revista als tres articles que dins d'aquest darrer apartat tracten, centralment o de forma més o menys tangencial, de l'obra de Ramon Llull, cal cridar l'atenció del lector sobre l'interès que el primer volum de l'Homenatge Solà-Solé té per a tot medievalista hispànic; només cal veure en la llista de col·laboradors els noms de M. Morreale, A. Deyermond, Curt Wittlin, J. Roca-Pons, Yakob Malkiel, entre d'altres. També és de singular interès el treball d'Edward J. Neugaard, "Les col·leccions de (sic) *Exempla* en la literatura catalana medieval", ja que es mou en un àmbit temàtic que pot donar sorpreses als estudiosos. Tanmateix ara tan sols ens interessa allò que fa referència immediata al Beat.

Així doncs, l'article de Joan Corominas, "El *Llibre de les bèsties* dintre del context del *Llibre de meravelles*", aborda el tema de la simbologia animal en Llull, que és el mateix que atreu l'atenció dels altres col·laboradors de l'Homenatge que s'han decantat cap a la literatura del Beat. Em sap greu d'haver d'escriure que no és un apriorisme pedant ni un prejudici "europeista" fer notar que és metodològicament equivocat parlar de Llull a partir de les mostres més "superficials" del seu opus i, encara més, amb una visió de les coses exclusivament limitada al món de la literatura. Dic tot això perquè no és la primera vegada que sento la necessitat de mostrar la meva absoluta disconformitat amb la manera de fer d'alguns productes universitaris nord-americans com els que m'ocupen ara. Que quedi clar, doncs, que plantejo problemes generals de mètode i que estic disposada a aprendre dels col·legues de l'altra banda de l'Atlàntic (cosa que m'esdevé sovint i més de dues i de tres vegades en qüestions referents a Llull).

Respecte al valor simbòlic del *Fèlix* com a conjunt, jo convidaria el senyor Corominas a llegir el vell treball de G.E. Sansone, "Ramon Llull narratore", publicat a *Revista de Filologia Espanyola* 43 (1960), 81-96 i als seus *Studi de filologia catalana* (Bari, 1963), 184-204. Sansone ja hi planteja amb tots els ets i uts el problema del to nostàlgic i desenganyat de l'obra, més enllà, naturalment, del "mètode tradicional de l'establiment de les fonts històriques per tal de determinar el grau de dependència i originalitat" (p. 32). En parlar del conjunt de l'obra narrativa de Llull, Sansone clarament es troba davant d'un escriptor singular, que s'explica més per la relació que té amb la seva pròpia

nyats. Només una mostra del que vull dir: el dibuix de cercles concèntrics de la p. 248, que representa les diverses sobreposicions dels nivells de ficció narrativa que l'autor detecta en el *Llibre de les bèsties*, no té res a veure, malgrat el que diu l'article, amb el "sistema" que Llull "desarrolló en su *Ars compendiosa inveniendi veritatem*". D'acord que cal mirar Llull com un tot, però, per a fer-ho, també cal tenir la mínima picardia de fixar-se com són fets els termes de la comparació (els cercles concèntrics en Llull no representen els successius nivells de la realitat, com la ceba metafísica de Duns Escot, sinó circumferències giratòries amb funció combinatòria; els símbols solen ser sempre al cercle exterior, llevat de la Figura A, que porta el símbol de Déu al mig). Donades les condicions dels coneixements lul·lians del nostre autor, no ens sorprèn gaire que les conclusions no aportin gran cosa de nou: l'arxiprest i el beat usen la ficció animalesca en primera persona, tenen intenció moralitzadora i contenen faules per a reforçar aquesta intenció moral.

L. Badia

22) Aquest estudi de Charles Lohr, amb el N° 32 de Dominique Urvoy, constitueixen dues contribucions noves i substancials al problema de la influència àrab en l'obra i el pensament lul·lià. L'assaig de Lohr investiga cinc punts. El primer és la importància de Llull com a pensador en la història de la filosofia occidental, com a gran impulsor de l'abandonament final del paradigma clerical del pensament escolàstic, i per tant com a representant del començament d'una època nova. El segon punt es refereix al seu coneixement de l'àrab, que diu que era indiscutible. El tercer punt suggereix paral·lels entre les figures lul·lianes i les seves teories de les dignitats divines, dels elements, dels tres graus de coneixement, i de la primera i segona intenció amb les pràctiques dels místics sufís, amb el *Zâ'irajah* d'al-Sabtî, amb l'*Ihsâ' al-'ulûm* d'al-Fârâbî i amb l'enciclopèdia filosòfica dels Germans de la Puresa. El quart punt suggereix l'origen dels nou subjectes, de les nou (o deu) qüestions, i dels tretze tipus de proposicions enumerats a la *Logica nova* en la lògica del *Budd al-'arif* d'ibn Sab'in de Múrcia. És aquí que Lohr parla de la distinció entre una lògica semítica analògica de dos termes i una lògica grega sil·logística de tres termes, distinció que podria ésser de gran importància com a corresponent a la diferència de mètode lògic entre les etapes quaternàries i ternàries de la producció lul·liana. Finalment, cerca orígens musulmans per al concepte de "teologia positiva" (que Lohr diu que Llull va introduir en l'escolasticisme llatí), per al mètode de *demostratio per hypothesim* i per a la doctrina de l'activitat de les dignitats divines. Un article, com es pot apreciar per aquest breu resum, ple de suggerències que podrien obrir nous camins d'investigació. Una observació de detall: el *mirandarum* del títol de la versió llatina del *Llibre de demostracions* que Lohr relaciona amb el terme àrab de *burhân* podria ésser una invenció de Salzinger, qui va traduir (o va fer traduir) l'obra del català al llatí; no existeix

52) que constitueix una de les col·leccions alquímiques pseudolul·lianes més cèlebres. Data de 1474, i conté una sèrie de miniatures per Gerolamo da Cremona, magníficament reproduïdes aquí per la revista *Kos*. L'article també dóna extractes traduïts a l'italià del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* i del *Testamentum*. Una excel·lent (i visualment bellíssima) introducció a un tema de capital importància per a la història del pensament i de les "mentalitats" europees, com és el paper del pseudolul·lisme del Renaixement, un tema per al qual la Prof. Pereira està eminentment preparada per a continuar les investigacions que tant necessitam.

A. Bonner

35) L'article d'Urvoy és un poc un resum del seu llibre, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'Art de Lull* (París: Vrin, 1980) i per tant útil com a treball orientador. Estudia l'ambient social, cultural i intel·lectual en el qual Lull va desenvolupar la seva aproximació al problema de la "creuada missionera" envers musulmans i jueus; estudia els tres viatges nord-africans del Beat; assenyala (aquí amb molts de paral·lels amb l'article de Lohr) possibles orígens àrabs de la doctrina de la primera i segona intenció (als mateixos Germans de la Puresa), de diverses formes d'argumentació lul·liana (a l'almoahadisme andalús), de les dignitats (traducció literal del vocable sufí *hadra*), de l'Art com a "màquina de pensar", i de la famosa terminologia correlativa; parla, com també fa Lohr, de la influència de ibn Sab'in de Múrcia; i estableix un paral·lelisme entre la "lògica material" de Lull i la qüestió central de la determinació del terme mitjà amb el pensament d'ibn Taymîya. Un treball interessant i suggestiu, al qual tinc només una objecció: és una mica sorprenent pels nostres dies (és a dir, després dels treballs de Batllori, Hillgarth i Pérez) trobar un especialista que encara parli d'un viatge final del Beat des de Tunis cap a Bugia, on es faria apedregar!

A. Bonner

38) (Vegeu-ne la ressenya al N° 12 més amunt)

ESTUDIOS LULIANOS se publica con la ayuda económica de

INSTITUT D'ESTUDIS BALEÀRICS
CAJA DE AHORROS DE BALEARES, "SA NOSTRA"
AJUNTAMENT DE PALMA
FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH