

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Núm. 76

SUMARIO

F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, <i>Idea y estructura de la "Vita Raymundi Lulii"</i>	pág. 1-20
J. GAYÀ, "Ars Patris Filius". <i>Buenaventura y Ramon Llull</i>	pág. 21-36
M. DEYÀ, <i>Mitjans i procediments de la pedagogia lulliana (Primera part)</i>	pág. 37-83
J. J. SATORRE, <i>La novela moral de Graçian. Estudio lingüístico</i>	pág. 85-108
Bibliografía lullística	pág. 109-113
Ressenyes	pág. 115-135
Crónica	pág. 137-141

ESTUDIOS LULIANOS, revista fundada en 1957 por el Dr. Sebastián Garcías Palou, se publica semestralmente.

Consejo de redacción:

Sebastià TRIAS (Rector de la Schola Lullistica)
Antoni OLIVER (Schola Lullistica. Mallorca)
Lorenzo PÉREZ (Schola Lullistica. Mallorca)
Armand LLINARÈS (Schola Lullistica. Francia)
Jordi GAYÀ (Schola Lullistica. Mallorca)
Antoni BONNER (Schola Lullistica. Mallorca)
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S.A.)
Lola BADIA (Univ. Autònoma. Barcelona)
Fernando DOMINGUEZ (Raimundus-Lullus-Institut. Alemania)

Redacción:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartado de Correos 17
Palma de Mallorca (España)

Edición y distribución:

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

Precio de subscripción: 1.800 ptas. anuales.

Número suelto: 1.000 ptas.

Rogamos consulten el precio de los números atrasados y de la colección completa de la revista (agotado el n.º 19, disponible en fotocopias).

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

D.L. P.M. 268-1961

ISSN 0425 - 3752

Delfos, I. G. - Ctra. Cornellà, 140 - 08950 Esplugues de Ll. (Barcelona)

IDEA Y ESTRUCTURA DE LA VITA RAYMUNDI LULLII *

La obra científica y literaria de Ramon Llull ha tenido a lo largo de los siglos defensores y detractores apasionados. El carácter reiterativo y monocorde de su *Arte* o método para convencer a los no cristianos de la verdad de los artículos de la fe cristiana, unido a una originalidad de pensamiento al margen de las escuelas, hicieron difícil la comprensión de su inmensa obra. La lucha por Llull y contra Llull se libró, sin embargo, en campos y zonas periféricas de su monolítico ideario, tocando pocas veces el meollo y la intención primera de Ramon Llull, que nunca quiso ser un fundador de una escuela o tendencia y menos estandarte de banderías.¹

Esa obra tiene, sin embargo, tanta consistencia y tantos aspectos, que encontró y sigue encontrando hoy en día numerosos investigadores dispuestos a penetrar en la intrincada selva luliana. Esta investigación se fija cada vez más en aquellas facetas que dominan y determinan la monolítica estructura de su obra para penetrar sus ideas claves y sus primeras intenciones. Desde ellas se hace el estudio de cada obra más trasparente y el tinglado de figuras y círculos que tanto asustó y asusta al lulista principiante pierde su carácter esotérico e impenetrable.²

Ramon es en su entraña sencillez y asequible. Rota la cáscara dura de la forma, aparentemente infranqueable, es su pensamiento de una pieza, sin artificios y de una nitidez extraordinaria. Bajo esa apariencia difícil se

* Comunicación presentada al I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santiago de Compostela, 2-6/XII/1985).

¹ Sobre la historia del Lulismo puede consultarse la ya clásica exposición de T. y J. Carreras Artau en el tomo II de su *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid, 1943). Véase también la bien documentada obra de A. Madre, *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus* (Münster, 1973), y la síntesis de A. Bonner, *Selected Works of Ramon Llull* (Princeton, 1985), I, 71-89. Entre los trabajos aparecidos recientemente son de resaltar: J. Puig i Oliver, "El procés dels Lulhistes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident", *Boletín Castellonense de Cultura* 56 (1980), 319-443, y A. Santamaría, *La promoción universitaria en Mallorca. Época de Fernando el Católico (1479-1516)* (Palma de Mallorca, 1983).

² Una breve pero substancial exposición de las líneas fundamentales de los estudios lulianos en los últimos años la ofrece Lola Badia en el prólogo a la traducción catalana de los ensayos de F. A. Yates, *Assaigs sobre Ramon Llull* (Barcelona, 1985).

esconde, según Pere Gimferrer, “el mayor escritor catalán de todos los tiempos, y quizá el único a quien convenga plenamente el calificativo de genio, ese que reservamos para las grandes ocasiones, no más de uno por lengua. Llull es por sí solo toda una literatura y la simple existencia de su obra da cartas de nobleza universal al idioma que usa”.³

La cita anterior se refiere al Llull escritor en catalán, pero el contenido mismo de la obra luliana no permite compartimentos estancos. La obra de Llull es un todo. No hay más que un Llull con una gran idea. El escribir no fue finalidad primordial sino medio para facilitar la consecución de sus fines apologéticos. El objeto último de su esfuerzo literario era la creación de un instrumento eficaz y, a sus ojos, infalible para la consecución del ideal que se impuso en el medio del camino de su vida.

Si hay un autor medieval cuya obra forme un todo con su vida, ése es Ramon Llull. Su vida y su obra, lo que hace y escribe, está en función del ideal que aglutinó toda su existencia y que formuló con toda claridad en la primera de sus obras, el *Libre del gentil e dels tres savis*:

E así como habemos un Dios, un creador, un señor, oviesemos una fe, una ley, una secta y una manera de amar e honrar a Dios, e fuésemos amadores e ayudadores los unos de los otros y entre nos no fuese ninguna diferencia e contrariedad de fe nin de costumbres...⁴

Esta visión utópica de la humanidad es para Llull una realidad alcanzable por la sencilla razón de que tal unidad es voluntad divina. Si no se ha alcanzado y si parece tan lejana su consecución, se debe a que aquellos que tienen en sus manos el llevarla a cabo no quieren poner los medios para realizarla. Esta humanidad unida bajo una sola fe puede ser realidad por medio de la conversión. La finalidad primaria de la obra luliana es convertir. Convertir, primero, a los infieles, y segundo, a los cristianos.⁵

La conversión de los infieles se ha de hacer a través de una consecuente labor misional que exige una exposición de la fe cristiana a través de argumentos “razonables” y no sólo “creíbles”. No se puede dejar una fe por otra fe. Sólo se puede abandonar la propia fe porque uno se ha convencido de la verdad de la otra.⁶ Pero convencerse de la verdad de

³ Ramon Llull, *OEsc.* (= *Obra escogida*, intr. de M. Batllori, trad. y notas de P. Gimferrer, Madrid, 1981), p. cv-cvi.

⁴ *Libre del Gentil*, *OE*, I, 1137. Reproducimos aquí el texto de una versión castellana del siglo XV contenida en el manuscrito Add. 14040 de la British Library, ofl. 80r.

⁵ Cf. T. Carreras Artau, “L’obra i el pensament de R. Llull”, *OE* I, 65; J. N. Hillgarth, “Raymond Lull et l’utopie”, *EL* 25 (1981-83), 175-185.

⁶ Llull repite hasta la saciedad que el cristianismo no es una fe como otra cualquiera,

algo es una operación que pertenece al entendimiento. Por eso Llull se había propuesto, y creyó haber logrado, el método infalible para convencer a los infieles de la verdad de los artículos de la fe cristiana.⁷

La conversión de los infieles es, según Llull, cosa fácil, si se logra convencer o, lo que viene a ser lo mismo, convertir a los detentadores de los poderes fácticos en la cristiandad de la importancia y viabilidad de esa empresa de conversión de infieles.⁸

Su *Arte* para convertir hombres es un instrumento inútil si los detentadores del poder en la sociedad cristiana no ayudan a propagarla. La increíble actividad de Ramon Llull, sus viajes, súplicas y audiencias ante papas, reyes y ricos prohombres de las repúblicas marineras no tuvieron otro fin que lograr la conversión de la cristiandad hacia su programa de misión. Llull quiere una cristiandad abierta hacia el mundo y no aquella cristiandad dividida por contiendas entre reyes y señores.

Es evidente que la lucha más dura de Ramon Llull fue la que pudiéramos llamar lucha por conseguir la conversión del cristiano a los ideales de conversión del infiel. Esta conversión del infiel sería para él tarea sencilla una vez conseguido el apoyo y el entusiasmo de los cristianos.⁹

Esta conversión de la cristiandad exige, en el más profundo sentido bíblico del término, un cambio de vida, un cambio total de la escala de valores en la cristiandad desde la cabeza a los pies.¹⁰ Si los cristianos

sino una *fe probable*, una creencia inteligible. La decisión de hacerse cristiano que él exige del infiel no ha de ser sólo un acto de la voluntad sino del entendimiento: "Credere non revincitur per credere, sed per intelligere", *ROL* I, 189. La idea fundamental lulliana en relación a la conversión del infiel es la convicción de que es imposible abandonar una fe por otra fe, por la sencilla razón de que una creencia lleva consigo unos lazos de orden político-social muy difíciles de romper, si se cuenta sólo con una decisión de la voluntad sin el asentimiento de la razón. Llull no se cansa de repetir que los infieles "nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere". *MOG* IV, 572 = Int. xi, 2.

⁷ "Non autem dico, quod probem articulos fidei per causas, quia Deus non habet causas suas supra se. Sed per talem modum, quod intellectus non potest rationabiliter ipsas rationes negare. Et posset solvere omnes obiectiones contra ipsas factas. Et infideles non possunt destruere tales rationes sive positiones", *Liber de convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto*, *MOG* IV, 572 = Int. xi, 2. Cf. *ROL* VI, op. 165: *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*.

⁸ Llull llama a esta tarea: "facere conscientiam de errore infidelium" (*ROL* X, 198).

⁹ "Propter defectum ecclesiae infideles permanent in errore", *ROL* X, 198. En la *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici* de la que se habla más adelante (cf. p. 10), afirma Llull que la despreocupación de los poderosos de la cristiandad por la conversión de los infieles es su mayor e imperdonable pecado: "Legitur, qui peccat in spiritum sanctum, non remittitur peccatum, qui spiritus est universae bonitatis... Sed numquid tu scis papam et cardinales habere posse ad intrinsecam et extrinsecam ordinationem? Si vero ad intra christianos ordinent, bene quidem faciunt. Attamen si ab extra perditas oves non requirunt neque earum ordinationem curant, malefaciunt. Quando quidem potestatem sibi commissam tenent otiosam et vacuum de ipsa in die iudicii rationem redditori. Et egomet ipsos accusabo et me tunc excusado, quia pluries super re illa illis in curia sermones feci, et super re eadem plures libros composui" (Ed. de M. Müller, *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1935) 311-324, p. 323).

¹⁰ El "intelligere Deum" lo exige Llull de sus correligionarios y lo hace también base

cumplieran con su obligación de ser “amadores, servidores y loaders” de Dios, harían todo lo posible para seguir el fin primario del mundo: “que Dios sea conocido, amado y servido”.¹¹ La constante lamentación Iuliana de que “apenas hay hombre alguno que haga aquello para lo que ha sido creado”¹² es la causa del fracaso de su *Arte*, de cuya eficacia Ramón jamás dudó. Sus desconsuelos y depresiones se refieren siempre a sus correligionarios y la poca fe que demuestran. Nunca se apunta una duda a la posibilidad de que todos los hombres se hagan cristianos. La culpa la tienen esos cristianos, a quienes los ideales de Ramón Llull les parecieron siempre locura.¹³ Él mismo tuvo conciencia de la extrañeza de su proceder y se presenta en sus obras como “Ramón el loco”, confesando sin ambages:

Quiero ser loco para dar a Dios gloria y honra y no quiero tener medida en mis palabras por fuerza de gran amor.¹⁴

Mucho más que la inutilidad de sus esfuerzos le duele pensar que “Dios en el mundo sea tan poco honrado”.¹⁵

y fundamentado de sus afanes de reforma ad intra: “Hom, qui creu e nol enten, no es tan be aparellat a fugir a temptacios e peccats, ne pot tan be pregar ni amar Deu com aquell que creu e enten Deu e les sues obres” (*Libre de consolació d'ermità*, ed. crítica de M. Sponer, EF 47 (1935) 35-36, p. 46). Otras creencias pueden contentarse con exigir la fe sola, el cristianismo puede, como la única religión verdadera que es, dar razones de las cosas que exige creer. De una manera insistente machaca esta idea en las obras escritas al final de su vida: “Multum est delectabile homini in Deo credere... sed multo magis est delectabile in Deo intelligere. Ratio huius constat in hoc, quia Deus intelligit et non credit, nam per intelligere sumus similes ei, non autem per credere”. *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare*, ROL I, 189: El comentario de Nicolás de Cusa a este opúsculo es significativo: “...homo per intelligere valde delectabiliter ascendit ad similitudinem Dei potius quam per credere. Et quia intellectus homini datus est ad intelligendum, sicut voluntas ad volendum et credendum, ideo debet homo laborare, ut intelligat Deum.” Vid. E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Reimund Llull* (Berlín, 1961), p. 139.

¹¹ Prólogo al *Libre de meravelles* (OE I, 319).

¹² *Ibidem*.

¹³ “Et ideo excuso me, quod non possum facere plus. Et credo, quod in die iudicii signabo eos cum digito: Ecce illos, quibus dixi, quod possent ordinare, quod totus mundus esset in bono statu, mediante gratia Dei.” *Liber de convenientia...*, ed. cit., MOG IV, 575 = Int. xi, 5. Llull al definirse a sí mismo como “procurador dels infeels”, *Libre de meravelles* (OE I, 361 y OEsc., 121) viene a expresar esa lucha suya constante por conseguir que la cristiandad se dé cuenta de que ha de trabajar por el “ordenament del mon” *Desconhort* (OEsc., 506) y buscar “la manera com Déus fos mais amat” *ib.* (OEsc., 494), pues según él el primer precepto del decálogo exige de todo hombre, en especial del cristiano, la puesta en práctica de todos los medios a su alcance (secundum posse suum) para conseguir ese fin. Quien no lo hace así, “est accidiosus, superbus et invidus, et poenae infernales et aeternales ipsum expectant”. Cf. *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis*, ROL I, 177.

¹⁴ *Blaquerna*, OE I, 228.

¹⁵ *Desconhort*, OEsc., 493.

El ideario luliano está comprometido y subordinado a la acción. Su pensamiento está de tal manera dirigido a una finalidad de acción apostólica y proselitista que se puede afirmar sin cortapisas que Ramón Lull más que un pensador es un propagandista. Ramón pasa su vida en la tensión continua de un agente publicitario buscando nuevas formas y programas para la venta de sus productos, organizando campañas publicitarias y buscando el apoyo de personas y grupos influyentes para la mejor propaganda de sus ideas a un público poco propenso a aceptarlas. Esta larga e incansable acción publicitaria sujeta a los vaivenes periódicos de alegría o tristeza, entusiasmo y decaimiento, condicionada también por el diferente marco geográfico e intelectual, marca la pauta de su vida y de su obra.¹⁶

Esta visión global de vida y obra en la tensión de su ideal de conversión ad intra (cristiandad) y ad extra (infieles) es presupuesto indispensable para la comprensión de todos y cada uno de sus escritos. Su quehacer teórico está siempre en función de las necesidades prácticas del momento. Cada opúsculo y cada línea es fruto de un programa de acción concreto no siempre claramente formulado ni del todo transparente. Toda obra luliana tiene por ello una finalidad práctica que ha de ser buscada en los objetivos y afanes propagandísticos concretos de la coyuntura personal y de la situación político-religiosa del año y mes en que fue compuesta.

En comparación con otros autores medievales la reconstrucción de la vida de Ramon Lull es una tarea la mar de fácil. Podemos dar un itinerario mes a mes de la mayor parte de su vida así como una lista exhaustiva de sus casi 300 obras con lugar y fecha de composición. Numerosas indicaciones autobiográficas añaden testimonios de primera mano que completan los datos recogidos a través de los colofones de sus obras explicando causa y motivo de algunos desplazamientos y recogiendo la vivencia o reacción de Lull ante los acontecimientos contemporáneos.¹⁷

Para la biografía de Ramon Lull es pieza clave la *Vita Raymundi Lullii* o *Vita coaetanea*, una narración de los hechos de su vida dictada

¹⁶ "Ramon Lull está en los antípodas del teórico puro, cuyo ideal es una filosofía autónoma y, para decirlo en frase de Husserl, sin presupuestos. Más que un pensador es un propagandista y un hombre de acción", E. Colomer, "Autoretrato de Ramón Lull: Conversión y misión", *Pensamiento* 20 (1964) 5-25, p. 19. "No hem d'oblidar que Ramon Lull no tingué la intenció d'esser home de lletres, sinó que el guiava un propòsit d'eficàcia en la difusió del seu pensament i més afany posava en publicar que en escriure", J. Rubió Balaguer, "Sobre la prosa rimada en Ramon Lull", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, t. V (Madrid, 1954), 308.

¹⁷ Sobre biobibliografía de Ramon Lull, cf. E.-W. Platzeck, *Raimund Lull*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4); A. Bonner, *Selected Works...* I, 3-52; II, 1257-1304 esp. p. 10, n. 26, y 1293; J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), 1-134, y M. Batllori i J. N. Hillgarth, *Vida de Ramon Lull. Les fonts escrites i la iconografia coetànies* (Barcelona, 1982).

por él mismo en 1311, cinco años antes de su muerte, a un anónimo monje de la Cartuja de Vauvert en París.¹⁸

La primera frase de esta obra indica las circunstancias de su composición:

Raimundus quorumdam suorum amicorum religiosorum devictus instantia, narravit scribique permisit ista quae sequuntur hic de conversione sua ad poenitentiam et de aliquibus gestis ejus.

Estas indicaciones introductorias ponen ya de manifiesto el carácter del opúsculo. Se trata efectivamente de “algunos hechos” de su vida. Una observación superficial muestra el carácter fragmentario de la narración. Años enteros y episodios importantes se silencian, mientras que otros aparentemente banales son explicados con todo lujo de detalles. Está claro que Llull y su anónimo amanuense no pretenden dar una exposición exhaustiva y completa de su vida sino que intentan con esta obra ofrecer a la posteridad algo más que una enumeración de datos biográficos más o menos hilvanados. Si, como hemos visto, toda la actividad de Ramón está en función de su programa, se puede suponer con fundamento que la comunicación de sus datos biográficos y experiencias íntimas, así como el “permiso” de darles publicidad tienen una finalidad práctica y concreta que ha de ser buscada en los objetivos y afanes de Ramón Llull en el otoño de 1311.

La primera cuestión que se plantea es, sin duda, cuál es la parte de Ramón y cuál la del anónimo monje en la redacción definitiva de esta obra. No cabe la menor duda que los datos esenciales de su vida proceden de Llull. El relato de su conversión (§§ 2-9) y la crisis religiosa de Génova (§§ 21-25), por ejemplo, están tan llenos de anotaciones personales y revelan reacciones tan íntimas que no pueden ser fruto de la imaginación de otro autor. Por otro lado los datos y lugares consignados se pueden constatar en otros documentos y obras lulianos por lo que parece claro que nada fue aquí fruto de la invención del escribano. Donde

¹⁸ Las ediciones y versiones de la *Vita coetanea* son numerosas (cf. *ROL* VIII, 263-266, y Bonner, *Selected Works...*, 13 n.). La primera edición crítica es la de B. De Gaiffier (1930). La edición más reciente de H. Harada (*ROL* VIII, op. 189) presenta pocas variantes respecto a la anterior, a pesar de fundarse en un mayor número de manuscritos. La novedad más importante es sin duda la división en once secciones de la que hablaremos más adelante. Un estudio comparativo y detallado de las dos ediciones lo ofrece M. Batllori en *Analecta Bollandiana* 100 (1982), 683-689: “Sur l'édition de l'autobiographie de Raymond Lulle par le Père De Gaiffier”. Batllori, sin embargo, no hace mención de la nueva división. Sobre la importancia de ésta, véase J. Gayà, “De conversione sua ad poenitentiam. Reflexiones ante la edición crítica de *Vita Coetanea*”, *EL* 24 (1980), 87-91, y Ch. Lohr, Introducción a la versión francesa de la *Vita* en *La pensée aux XIIIè et XIVè siècles. Visages de la philosophie*, ed. por R. Imbach y M.-H. Méléard (Paris, 1986).

el anónimo monje puso sin duda alguna su sello fue en la redacción definitiva. La elegancia del latín, las figuras retóricas y el ritmo prosaico revelan la mano de un autor versado en técnicas de redacción desconocidas en otras obras lulianas.

Reuniendo los datos que nos proporciona un profundo estudio de Mario Ruffini¹⁹ podemos ofrecer un parcial retrato de su autor. Se trata de un "hombre letrado y escrupuloso secuaz de las reglas rítmicas que gobernaban el período en el medioevo",²⁰ Ruffini hace ver claro cuánto estudio y cuánta arte retórica se encuentran en la prosa de la *Vita*, la cual bajo una apariencia desaliñada y vulgar ofrece en realidad una estructura rítmica y una vivaz sintaxis que muestran el grado de perfeccionamiento de las formas retóricas medievales de las "Summae dictandi" y "Artes dictaminum", que el escritor ha sabido adaptar a aceptadas formas rítmicas de la retórica en boga.²¹ El autor revela una disciplina y enseñanza escolástica pues para escribir en prosa métrica era necesario poseer no sólo una disposición natural sino haberse sometido a largas sesiones de aprendizaje en tan difícil técnica.²² Algunos párrafos muestran que si el autor quería, podía escribir en un latín escolástico, pero la obra entera ofrece un estilo "plebeyo" y vulgar que, según Ruffini, estaba deliberadamente buscado por el autor.²³ Es también Ruffini quien apunta que la obra tenía unos destinatarios concretos y por ello se escogió una forma estilística asequible a quienes sabiendo latín comprendían mejor las formas sintácticas romanceadas y no tanto el latín escolástico. Está, pues, claro que el autor escribe así para ser mejor comprendido por un público que no es precisamente el clérigo formado en las escuelas.²⁴

¹⁹ M. Ruffini, "Il ritmo prosaico nella *Vita beati Raymundi Lulli*", *EL* 5 (1961), 5-60.

²⁰ Art. cit., 19.

²¹ Art. cit., 44. "L'autore della *Vita beati Raymundi Lulli* era sensibile a la musicalità del ritmo prosaico del suo tempo, nel quale, è evidente, viveva con tutta l'anima sua partecipe in modo attivo e operante del clima intellettuale del suo secolo" (49). El autor muestra una "volontà di eleganza musicale" y da testimonio "di una scuola e di uno studio" (54).

²² Art. cit., 55s.

²³ "La povera e disadorna veste esteriore fu voluta per uno scopo preciso, forse la possibilità di divulgazione della *Vita* fra classi sociali nobili ma poco colte" (art. cit., 6). "Ritorno alla mia ipotesi che la forma plebea, mi si permetta questo aggettivo, sia stata voluta, perché meglio rispondente alle necessità che indussero il beato a narrare gli episodi della sua conversione e della vita posteriore ad essa" (57).

²⁴ "E la fa scrivere con una sintassi così lontana da quella del latino scolastico e così vicina alla sintassi romanza... da rendere noi certi che egli (Ramon Llull) e l'anónimo autore pensassero che così doveva essere scritta per essere capita, perché, nonostante il latino fosse ancora la lingua dello Stato, della Chiesa e della cultura, solo così poteva essere intesa da coloro che, come gli appartenenti alla classe feudale e molti religiosi la parlavano o la capivano perché scritta con quella aderenza alla sintassi del loro volgare, che, sola, la faceva loro intelligibile. Farla scrivere con altra sintassi avrebbe voluto dire farle perdere di mordente, farla fallire allo scopo, non renderla intelligibile a coloro che al Concilio andavano per dovere d'ufficio, per convenienza, per chiedere favori e aiuti o per semplice curiosità" (art. cit., 59).

El agudo y profundo análisis de M. Ruffini ya deja en claro la hipótesis de una obra escrita para ser presentada en el concilio de Viena del Delfinado, un concilio convocado por Clemente V y en el que la casa real francesa tenía puestos hondos intereses.²⁵

La cuestión de la autenticidad luliana del opúsculo se presenta desde un nuevo punto de vista. Parece estar claro que esta obra no sólo Lull "permitió" que fuera escrita sino que probablemente fue mandada escribir por él mismo en una forma retóricamente más perfecta de lo usual. Por primera vez Lull divulga una obra requiriendo la ayuda de un versado escritor educado en las técnicas retóricas vigentes. Parece ser que Lull por primera vez no confía en su latín para poner en mano de sus destinatarios una obra que en la coyuntura del concilio le pareció demasiado importante para dejarla al azar y a su desaliñado estilo latino.²⁶

El análisis del contexto, intención y estructura formal de este opúsculo muestra la razón de ser de esta obra y su importancia dentro del opus luliano. La *Vita coetanea* se presenta como una obra auténticamente luliana e incluso la más luliana de sus obras ya que en ella pretende Ramon justificar toda su vida y su obra literaria.

El año 1311 es para Ramon Lull, propenso a altibajos emocionales, un año pleno de satisfacciones. En las fechas en que dicta su autobiografía había logrado el reconocimiento expreso de la Universidad de París, uno de los centros de su actividad, donde él creía que podía lograr la conversión de la cristiandad hacia sus ideales.²⁷ Sin embargo, él sabía bien hasta qué punto ese éxito era parcial. Su *Arte* es, a pesar de todos sus esfuerzos, tan desconocida como su autor. Los pocos que conocen sus libros "los leen como gato que pasa rápidamente entre brasas".²⁸ Él mismo es tenido por "hombre que habla locamente y nada hace conforme a enten-

²⁵ Cf. art. cit., 57s.; ROL VIII, 261s.; Hillgarth, *Ramon Lull...* 126 s. El concilio de Vienne fue anunciado el 12 de agosto de 1308 con la bula papal *Regnans in excelsis* para ser celebrado el 1 de octubre de 1310. En una segunda bula fechada el 4 de abril de 1310 se convoca para un año más tarde (10 de octubre de 1311), la apertura tuvo de hecho lugar el 16 de aquel mes y año. Para todo lo referente al concilio y su desarrollo véase: Ewald Müller, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte* (Münster, 1934), y Joseph Lecler, *Vienne* (París, 1964).

²⁶ "Tanto il Lullo quanto l'anonimo autore capivano che la *Vita*, la quale in conclusione non è che un messaggio al Concilio, introduttivo a tutto quanto il beato avrebbe detto durante le sedute, doveva avere un carattere linguistico popolare per poter obbedire a un travolgente bisogno di comunicazione; questa necessità di comunicazione non poteva essere racchiusa dentro la tecnica della sintassi latina, ma, pur immettendovi tutto il latino possibile nella veste esteriore, doveva ricorrere al lessico e alla sintassi romanza della lingua volgare parlata, per utilizzarli in tutta la loro capacità espressiva adatta e suscitare situazioni spirituali e sentimentali idonee ad ottenere il consenso per l'attuazione delle idee per le quali il Lullo andava al Concilio", Ruffini, art. cit., 60.

²⁷ Sobre la actividad de R. Lull antes del Concilio, ver ROL V, 132, 138-141, 150.

²⁸ *Desconhort*, *OEsc.* 471.

dimiento".²⁹ Ramon sigue solo y en París son pocos los que lo escuchan: "Cuando los miro cara a cara y les quiero mostrar mis razones, no me quieren escuchar, antes dicen que estoy loco".³⁰

La convocatoria del concilio y una audiencia mayor en los medios parisinos debieron elevar enormemente la moral de Ramon. Con 79 años cree que la coyuntura le es favorable y ve en el concilio la oportunidad que se le fue negada hasta ahora. En la potente casa real francesa tiene buenos abogados y es ésta la que marca la pauta en los preparativos del mismo.

Ramon fa tot ço que pot far
per bon concili ordenar.³¹

En este buen ordenamiento no le preocupan a Lull los temas que serán fundamentales en el Concilio, él sigue fiel a su idea fija por la que viene trabajando desde hace casi cincuenta años. Se da cuenta, sin embargo, de que tiene que llamar la atención de los padres del Concilio hacia un tema que no estaba en la mente de los que lo convocaron ni despertaba el interés en la mayoría de los asistentes. Para atraer la atención hacia sus ideales pone en movimiento toda su experiencia de propagandista y traza un programa de actividad publicista, consciente de ser ésta quizá la última oportunidad de dirigirse a la flor y nata de los poderosos de la cristiandad.

Su primer impulso es llamar a la responsabilidad a todos aquellos detentadores de poder para que lo utilicen en beneficio del bien común y buen funcionamiento del Concilio. Así lo expresa en su poema *Del concili*:³²

Senyer En Papa que farà
lo gran poder qui'n vós està;
...
cardenal! Lo poder que ha
ah, què'n farà?
...
Senyors prelats e què farets
de lo gran poder que havets?³³

²⁹ *Ibid.*, 459.

³⁰ *Ibid.*, 467.

³¹ *Del concili*, ORL XX, 284.

³² Ramón Lull, *Poesies*, ed. de Ramon d'Alòs-Moner (Barcelona, 1928), 106-134; ORL XX (1938), 253-288, y Ramon Lull, *Poesies*, ed. de Josep Romeu i Figueres (Barcelona, 1958), 157-192 y 36s.

³³ *Del concili*, vers. 85s., 139s. y 295s.

Los padres conciliares ocupados en los problemas internos de la cristiandad han de dirigir sus afanes a la conversión de los infieles. La intensa reflexión ad intra de los poderosos enzarzados en rencillas y guerras ha de acabarse con la unión de todos en pro del cumplimiento del mandamiento de predicar el evangelio a todo el mundo (Mt. 28,18).³⁴

Esta obra escrita en catalán no reunía las condiciones publicísticas necesarias, pues es de suponer que la mayoría de los conciliares no entendía esta lengua. Por ello además de esta obra poética se dirige en latín al oyente versado en la argumentación escolástica con las *Ordinationes decem quas Raimundus intendit praesentare in Concilio generali* en la *sexta distinctio* del *Liber de ente* que Llull tiene intención de presentar al mismo Concilio.³⁵ Al que no ordene el Concilio al fin que él propone lo amenaza Ramon con penas infernales.³⁶ Cada *ordinatio* la prueba Llull "artísticamente", es decir, según los postulados de su *Arte*.

El plan de Llull es, primero, una llamada a la conciencia de *principes et praelati* y, segundo, una serie de propuestas para aunar los esfuerzos del poder civil y eclesiástico en pro de la extensión de la Cristiandad. En ambas obras toca Llull el problema de los bienes de la Iglesia que no son utilizados para el fin primario de que Dios sea honrado por todos los hombres.³⁷ El monocorde tenor de su vida sigue norma y pauta de toda su obra.

La intensa experiencia de su estancia parisina le hizo comprender la dificultad de hacerse oír. Llull está cansado de ser tachado de loco y de que consideren sus propuestas como utópicas. Sus adversarios afirman que la situación de la humanidad dividida en varias religiones es un orden querido por Dios y fruto de los pecados de los hombres y mientras haya pecadores así habrá cristianos y no cristianos.³⁸ Llull se defiende contra el pretendido carácter utópico de sus propuestas y en vez de negar su locura vuelve a repetir que está loco, y bien loco quiere estar. En el opúsculo titulado *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici*³⁹ ataca Llull decididamente un concepto mundano de cristiandad, propuesto por

³⁴ *Del concili*, vers. 106ss., 372ss., 673.

³⁵ *ROL VIII*, 239-245.

³⁶ *Del concili*, 116, 145ss., 312 ss., 320; *Ordinationes decem...* lin. 1785, 1802, etc.

³⁷ *Cf. Del concili*, 337ss.; *Ordinationes decem...* lin. 1805-1854.

³⁸ Así el ermitaño del *Desconhort*: "E si no ve a fi ço que desirats tant, no és culpa d'aquells, d'on vos anats clamant, car Deus no vol que vostre fait vaja en avant" (*OEsc.*, 462, ver también: 476 y 484). Pedro, el clérigo, se contenta con decir que "quando Deo placuerit infideles ad viam veritatis reducet", el papa y los cardenales tienen bastantes problemas internos como para preocuparse de los infieles; ed. cit., 322.

³⁹ *Cf.* n. 9. La edición crítica de esta obra aparecerá en breve en *ROL XVI*, op. 190. Véase Hillgarth, ob. cit., 126s. Lola Badia acaba de publicar una traducción catalana con una introducción muy interesante: *Disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic, de Ramon Llull*. Traducció y justificació fervorosa de Lola Badia (Barcelona, 1985). Una reimpressió de la introducció se publicó en *EL* 26 (1986), 5-22.

el estamento clerical, para defender su concepto espiritual de cristiandad abierta al servicio del infiel, que para el mundo materializado ha de ser necesariamente locura. Locura que Llull acepta para sí. Se trata de una obra donde Llull intenta dar una visión objetiva de su propia imagen en un estilo agresivo y poco conciliador, muy diferente de aquellos desconuelos después de las primeras visitas a París. Aquí Llull parece recomendarse a aquellos que han de aceptar las propuestas de un hombre casi octogenario enfrentado al estamento teológico parisino. Llull quiere rectificar una imagen y mostrar el porqué de su actitud decididamente intransigente. Aunque todos estén en contra, la ciencia de Ramon no es suya sino de Dios y es el único método posible y viable para la conversión de los infieles. La disputa termina alejándose el uno del otro, mostrando así la total incompatibilidad de pareceres. Las propuestas que Llull hace al Concilio no son parches o pequeñas reformas, él busca la conversión total de la cristiandad.

Esta obra fue calificada por Hillgarth de "inolvidable autorretrato luliano".⁴⁰ Es, en efecto, un autorretrato espiritual que se resume como una valiente confesión de la disidencia de Ramon en aquella cristiandad mirándose en su ombligo, frente aquella visión mediterránea y periférica que Ramón representa. Acertadamente apunta Lola Badia la hipótesis de que esta disputa haya sido escrita tres o cuatro meses antes del concilio en plena actividad parisina de Ramon.⁴¹ La *Vita Coetanea*, escrita al mismo tiempo, podría ser así, de un lado la continuación de esa ansia luliana de objetivizar su propia imagen y de otro la necesidad de poner en claro la primera intención de su vida y obra frente a los que se empeñaban en considerarlo un loco y un fantasma.

En el contexto de obras escritas para el Concilio es la *Vita coetanea* la obra más importante. Siguiendo en la línea marcada por el autorretrato valiente del *Phantasticus* se atreve Ramón a justificar aquel programa vital que consecuentemente había seguido. Ante el concilio sus peticiones van avaladas por la experiencia de una vida puesta en aras de aquel ideal para la consecución del cual se piden los votos del concilio. Para Llull era tan importante esta justificación de su vida y de su obra que le dio una forma y construcción nueva para captar el interés del receptor y ofrecer así a un público extraordinario una obra extraordinaria.

Veamos primero la narración en síntesis:

⁴⁰ Ob. cit., 285, n. 92.

⁴¹ Ob. cit., 71. En las páginas 48ss. muestra claramente como el *Phantasticus* se inserta dentro de la actividad parisina de Ramon en los años de la preparación del concilio. Concuerta además con aquel afán luliano, que la autora llama "objectivació de la propia imatge" y que tanto preocupaba a Llull en aquella época.

1. (§§ 2-9) “Así como el sol tiene mayor fuerza en la mitad del día así yo estuve loco y sin sabiduría hasta la mitad de mi vida.”⁴² En la formación de la conciencia luliana es el acontecimiento de su conversión el dato decisivo. Si fue una aparición real o el símbolo de una larga reflexión, el hecho es que en la “mitjanía de sa edat” Ramon cambia de vida y deja la locura del mundo por la sabiduría de Dios. Esta conversión individual es sólo ejemplo para la conversión total que él exige. La conversión en sí no es el tema de este capítulo sino los propósitos de acción que Llull une a su decisión. Son tres propósitos fundamentales que están en el origen de su pensamiento y de su acción propagandística: 1) Prepararse y disponerse al martirio. 2) “Escribir un libro, el mejor del mundo”, para convencer a los infieles de su error, y 3) Fundar monasterios “donde religiosos escogidos e idóneos aprendan la lengua de los sarracenos y de los otros infieles” para poderles predicar. Estos tres deseos, que se pueden reducir a los términos *martirio* —*método* (Ars)— *misión*, son el engranaje de todo el libro y se corresponden a las tres propuestas que Llull hace al concilio en el último capítulo. El primer deseo es el fundamento de su mística, el segundo de todo su pensamiento y el tercero de su acción. Estos tres propósitos forman una unidad inseparable. La misión exige el nuevo método y ambos exigen la entrega total y consecuente hasta la muerte.

2. (§§ 10-13) El primer paso que da Llull es prepararse intelectualmente para la empresa que se propone. Está decidido a ir a París y estudiar allí pero Ramón de Penyafort, de quien habla como de una antigua amistad, le desaconseja ese camino. Aquí hay que volver al contexto para comprender este paso, que es un tiro dirigido a parisinos y dominicos. A Ramón le achacan el no argumentar como los otros maestros, y que él no se adapta a las normas escolásticas.⁴³ Su respuesta es tajante: no fue él quien eligió ese camino sino el gran general dominicano fue quien se lo recomendó. La alusión es clara. Ramon compra además un esclavo para aprender árabe. ¿Cuánto simbolismo puede hacer en este episodio narrado con todo detalle? Llull se hace un escolástico injertado en la cultura árabe, cultura que no es para él norma final. ¿Su formación, un conflicto entre el esclavo y el monasterio de La Real? La decisión la toma Dios mismo y Llull nos deja sin descifrar todo el contenido simbólico del con-

⁴² *Libre de contemplació*, cap. 70 (OE II, 250).

⁴³ Llull, que había obtenido un cierto grado de aceptación en la Facultad de Artes, fue siempre rechazado por los teólogos (cf. ROL V, 135-147), en términos parecidos a los argumentos de Pedro, el clérigo, en el *Phantasticus* (loc. cit., 314 s). Cf. *Supplicatio Raimundi venerabilibus et sublimis sacratissima Theologiae professoribus de baccalariis studii parisiensis*, ROL VI, p. 162.

ficto. ¿Estuvo la ciencia árabe a punto de dar al traste con sus propósitos teológicos?⁴⁴

3. (§§ 14-17) Ramon recalca a continuación el origen divino de su *Arte* que es uno de los pilares de su actuación. Ni escuelas ni esclavos árabes abrieron su entendimiento a la verdad sino sólo la iluminación divina.⁴⁵ "Largo tiempo he trabajado —nos dice en otro lugar— en buscar la verdad por unas maneras o por otras y por la gracia de Dios he llegado al fin al conocimiento de la verdad, que tanto he deseado saber, la que he puesto en mis libros."⁴⁶ Su iluminación fue fruto de largo y penoso trabajo, con su esfuerzo ha ahorrado el esfuerzo a los demás, pues "más puede aprender un artista de este Arte en un mes que el lógico de la lógica en un año".⁴⁷ De origen divino, sirve para todas las ciencias, fácil de aprender y eficaz, ¿qué más se puede decir de un método científico?

4. (§§ 18-20) En este capítulo hace Ramón Llull una relación de seis años de viajes y va enumerando los centros principales de su actividad en pro del *Arte*: Roma, París, Montpellier y Génova, exponiendo al final un dilema de su vida y de sus tres deseos: Hasta ahora su actividad fue dentro de la cristiandad. Es hora, pues, de afrontar la prueba definitiva de los propósitos de su conversión. ¿Debe Llull sacrificar su *Arte* en aras del primer propósito, el martirio? Si se va a predicar a los infieles, o se muere o termina cautivo, en cualquier caso su *Arte* se acabaría. La tentación es grande y Llull no es capaz de afrontar el martirio y deja zarpar el barco que lo habría de llevar a Túnez. "Y cuando el navío hubo partido, contraria tentación vino a Raimundo, estimando que por aquel gran pecado Dios le condenaría."

5. (§§ 21-25) Sus sufrimientos y sus dudas continúan. Si en el capítulo anterior hubo de luchar con la incompatibilidad de enseñar su *Arte* y morir, la crisis de Génova que describe aquí es su prueba más dura. El *Arte* entra en conflicto con el tercer propósito de misionar y formar misioneros. Para ello necesita no sólo el apoyo de los poderes civil y eclesiástico sino la ayuda de las órdenes mendicantes. Una voz le dice que sacrifique su *Arte* por la salvación de su alma. Con los dominicos se salva él y su *Arte* se pierde. Llull prefiere perderse él a que se pierda su *Arte*. Probablemente este capítulo está dirigido a sus contrincantes en París:

⁴⁴ Quizás habrá que entender este episodio del esclavo árabe, explicado en la *Vita* con todo lujo de detalles, desde la perspectiva del rechazo del averroísmo, preocupación máxima de Llull en su última estancia en París.

⁴⁵ La convicción de que su *Arte* era un "donum divinum" (*Liber de universalibus*, ROL XII, 165) es fundamental en toda la vida de R. Llull (*Vita*, lin. 317, 338, 224, 414). También fue decisiva en las controversias lulistas posteriores (cf. J. Puig, art cit. en n. 1, p. 349).

⁴⁶ Prólogo del *Arbre de ciència* (OE I, 555).

⁴⁷ *Ars generalis ultima* (ROL XIV, 367).

ellos que están orgullosos de su hábito que les da la seguridad y las llaves de una escuela con rango universitario reciben de Llull la clara indicación de que él luchó contra la tentación de ganar la tranquilidad de su alma sacrificando el instrumento donado por Dios para salvar infieles. Esas órdenes conciben su teología de cara a intereses particulares mientras que él ha demostrado que ama más a Dios y a su prójimo que a sí mismo. La verdadera piedad no consiste para Llull en seguir voces interiores sino en el examen racional de aquello que objetivamente considera ser lo mejor.⁴⁸

6. (§§ 25-27) En esta obra, en la que la cantidad de discurso *artístico* está reducida al mínimo, es precisamente ese corto discurso sobre el *Arte* el centro del capítulo y del libro entero.

Con la decisión de embarcarse a Túnez resuelve Llull todos los dilemas que se le fueron poniendo a su *Arte*. En Túnez, donde él expone la quintaesencia de su teoría *artística*, se muestra la armonía del *Arte* como resumen y amalgama de sus tres propósitos. En Túnez van de la mano armoniosamente martirio, método y misión. Allí se realizan, y se complementan. Llull demuestra el fin y culmen de su conversión.

7. (§§ 28-30) Este capítulo está bajo el signo del martirio. La cárcel, golpes, bofetones y pedradas, de todo "alegrábase Raimundo recordando la pasión de su Amado". Vuelve, sin embargo, a plantearse de nuevo el dilema de morir allí o continuar divulgando su *Arte*. La decisión esta vez fue tomada sin luchas interiores.

8. (§§ 31-34) Paralelo al cuarto se desarrolla este capítulo hablando de viajes que lo llevaron hasta Chipre con intención de iniciar la evangelización de los tártaros.

9. (§§ 35-39) Aquí se presenta Llull ante una nueva prueba de la eficacia de su *Arte* en tierra de moros y de su disposición a sufrir martirio. La exposición del *Arte* está formulada en términos escolásticos sin concesiones a su vocabulario original.

10. (§§ 40-43) Después de la dura prueba de Bujía vuelve Llull a luchar de nuevo por convencer a los cristianos de sus obligaciones de cara a la misión. Comienza por las repúblicas marineras de Pisa y Génova donde encuentra comprensión y ayuda. En París ataca duramente a los averroistas que con su doctrina sobre fe y razón minan las bases de su *Arte*.

11. (§§ 44-46) Llull termina su libro diciendo que se dirige al concilio para pedir tres cosas. La primera coincide con el tercer propósito de su conversión, es decir, la fundación de monasterios. La segunda responde

⁴⁸ Sobre este episodio cf. Hillgarth, ob. cit., 97, n. 199, y Vittorio Hösle en su introducción a Raymundus Lullus, *Die neue Logik - Logica nova*, ed. crítica de Ch. Lohr (Hamburgo, 1985), p. XXI.

al candente tema de la abolición del Temple y propone la creación de una sola orden militar que luche por los fines genuinos para qué fue creada la santa caballería: defender la cristiandad contra el infiel hasta la muerte. Esta petición se corresponde con el martirio, primer propósito de Ramón. La tercera propuesta de Llull es la erradicación del averroísmo latino, peligroso enemigo de los postulador de su *Arte*, que era el segundo propósito de Ramon. El concilio será así el garante del triunfo del *Arte* luliano si acepta las tres propuestas que darían un empujón a los tres propósitos lulianos. La propaganda por sus ideas termina con una recomendación de sus libros y ofrece una lista completa de sus publicaciones.

Este sumario del contenido de la *Vita* muestra su lugar dentro del programa luliano. Es sin duda alguna una justificación de su *Arte* y de la vida que sacrificó por ella. Es también exhortación a hacer viable y facilitar su propagación. Al mismo tiempo que justifica todos sus trabajos y afanes en pro de su método ajusta cuentas con aquellos que no toman en serio o discuten el valor de su obra.

Es natural que a lo largo del opúsculo muchas afirmaciones suenen a exagerado orgullo y desorbitante alabanza de sí mismo. Por decirlo de otra manera se tiene la impresión de que Llull está convencido de haberlo hecho todo bien y según la voluntad divina. Esta aparente falta de humildad pudiera ser un argumento en contra de la inmediata participación de Ramon en la elaboración definitiva de la *Vita*. Es, sin embargo, esta defensa de sí mismo una de las características de la autobiografía medieval y aún más de la autobiografía en la literatura árabe.⁴⁹ La narración en tercera persona es buscada para evitar esa impresión de exagerada presunción. También este aspecto muestra a las claras el carácter propagandístico de la *Vita*.

Para encontrar y demostrar la disposición interna del libro nos valemos de las señales inconfundibles que nos proporcionan los manuscritos. Efectivamente los códices latinos de la *Vita* ofrecen una rigurosa unidad a la hora de marcar con iniciales u otras señales inconfundibles la división del texto. Siguiéndolos nos encontramos con una clara división en once apartados o secciones, tal y como hemos indicado más arriba. No es ésta una división arbitraria, pues se basa en el testimonio unánime de todos los manuscritos latinos.⁵⁰ La clásica división en 45 párrafos que se viene

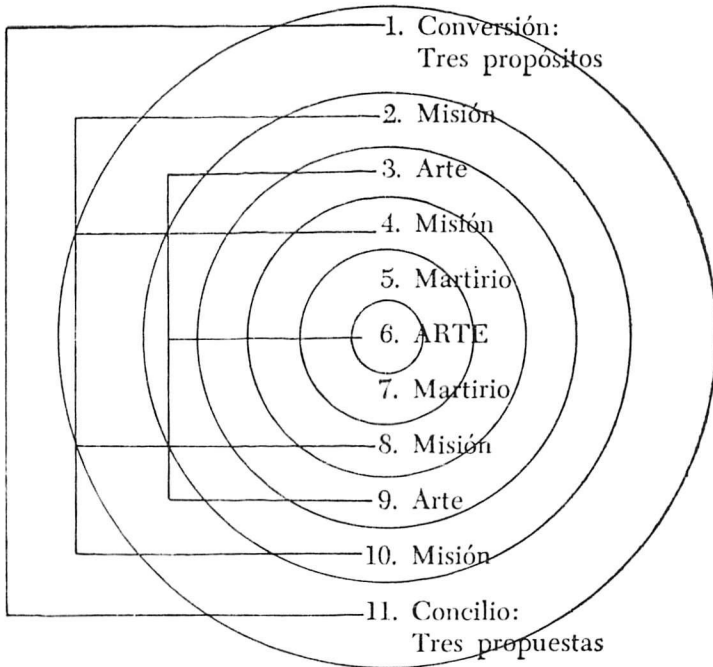
⁴⁹ Hablando de su *Arte* nunca fue Llull parco en alabanzas: "veritas sub compendio" (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, MOG I, 433 = Int. vii, 1); "sicut nautae dirigunt se in profundo maris secundum signum septentrionis, sic intellectus habitatus de ista Arte..." (*Liber de existentia et agentia*, ROL VIII, 137), "Ars nobilis nullo thesauro comparabilis" (*Liber natalis*, ROL VII, 72) y, sobre todo, en el *Desconhort*, VIII (*OEsc.*, 458ss.).

⁵⁰ Como ya se indicó más arriba (n. 18), es éste el aspecto más relevante de la nueva edición crítica de H. Harada (*ROL VIII*).

utilizando unánimemente desde la edición de B. de Gaiffier es, en cambio, arbitraria. Los manuscritos ofrecen todavía —aunque no del todo unánime— una subdivisión en 130 párrafos (129 + uno introductorio) repartidos armónicamente de la forma siguiente:

I - II - III - IV - V - VI - VII - VIII - IX - X - XI
 16 + 10 + 10 + 10 + 16 11 10 + 10 + 16 + 10 + 10

Dejando a un lado esta subdivisión ⁵¹ y volviendo a los once capítulos, si los vamos enumerando según los temas expuestos en él nos encontramos con una bella y plausible estructura.



Esta clara, visual, ordenada y geométrica estructura no es sólo un bello juego de números sino una ayuda para comprender plenamente las intenciones de Lull al escribir o mandar escribir esta obra. La *Vita coetanea* se comprende así en toda su profundidad.

⁵¹ En la ed. de Harada se marca el comienzo de los párrafos de esta subdivisión por medio de letras versalitas.

El punto de partida es la conversión (I) y el fin es el concilio a donde Llull se dirige (XI). Los propósitos de Ramon se corresponden con sus propuestas al concilio. Conversión y concilio son el marco que encierra toda la narración. *Causa efficiens* y *causa finalis* se corresponden. La idea central es el Arte expuesta en III - VI - IX (la iluminación en el monte Randa y la demostración de su eficacia en tierras africanas). Es el *Arte* dada por Dios para la conversión de los infieles. El capítulo VI aglutina y resume los tres propósitos, alrededor de los cuales se mueve toda la vida y la obra de Ramon. Los cuatro capítulos pares II - IV - VIII - X se refieren a la serie de esfuerzos en pro de su misión dentro de la cristiandad. El capítulo II habla de la preparación concienzuda de esa misión y la justificación de su formación autodidacta. Es un capítulo que, como su correspondiente, el X, se dirige a sus interlocutores de París. Los capítulos IV y VIII comienzan con la misma frase "Post haec ivit Raimundus ad curiam Romanam" y se refieren a sus viajes. Los capítulos V y VII rodean el centro de la narración como una corona de espinas y expresan los sufrimientos que tuvo que soportar Ramón por su *Arte*, no sólo en el cuerpo sino en sus largas y profundas luchas interiores.⁵²

El ritmo de la narración está dictado por la idea central de la necesidad y eficacia del *Ars lulliana* y la perseverancia de Llull en sus propósitos. Como hilo conductor la voluntad expresa de Ramon que, desde su conversión, no ha cambiado sus planes, los cuales recomienda al concilio y en los cuales persevera, como le dijo al clérigo Pedro: "In eodem proposito sum".⁵³

La *Vita coetanea* tiene la claridad del sol que visualmente representa y la sencillez del círculo. No tiene la faceta dramática de otras manifestaciones autobiográficas como el *Desconhort* o el *Cant de Ramon*. Es la objetiva numeración y ordenada disposición de su vida para que el lector la juzgue tal y como ella es. En lugar de desesperada desolación la valiente exposición de sus intenciones en la consecuente redondez de su vida.

Más allá de la enumeración de datos biográficos da Llull un resumen y compendio de su vida desde que, según él, mereció ser vivida. Es la razón de ser y el punto de referencia de la propuesta lulliana al concilio a quien exige, como él se exigió a sí mismo, una conversión, decisiva, radical y concreta.

Para una lectura lulliana fecunda son los datos de la *Vita coetanea* un aliciente para buscar esas estructuras numéricas escondidas en el opus lulliano. Descubrir el orden y medida en su obra literaria y artística. Bus-

⁵² La interpretación que da Ch. Lohr (cf. n. 18) sobre la división de la *Vita* en once capítulos coincide en líneas generales con la aquí propuesta. La propuesta de J. Gayà (art. cit. en la misma nota) no la contradice, al contrario, añade nuevos datos y aspectos que la complementan.

⁵³ Ed. cit., 312.

car la musicalidad interna, la armonía escondida que no se percibe inmediatamente y cuya forma no se capta en los ojos. El ideograma de su mensaje es claro y nítido es un fenómeno dinámico elaborado y rítmico. Por una ley casi musical están los trozos metódicamente unidos como la unidad cósmica del universo. El captarlo depende casi siempre de la intensidad con que se mira.

Con seguridad es la *Vita* una muestra de las sorpresas que esconde el opus luliano; también es una llamada a tomar en serio las señales que nos ofrecen los manuscritos y la técnica escondida en sus iniciales y mayúsculas. Son indicaciones que han de ser estudiadas, valoradas y utilizadas, ya que son parte integrante de la tradición textual, muchas veces tan importantes como el texto mismo.⁵⁴

La importancia de este opúsculo dentro del opus luliano en ningún sitio queda mejor expresado que en el *Electorium* de Thomas Le Myésier. En este primer intento de hacer un compendio de la obra luliana y buscar un principio ordenador a su inmensa obra, aclarando el canónico de Arras sus criterios de selección y distribución, justifica la inserción de la *Vita coetanea* "ut videatur eius intentio".⁵⁵ El discípulo de Ramon comprendió perfectamente la idea central de la *Vita*: comunicar y defender el objetivo fundamental del *Ars lulliana*.

Para mejor expresar ese objetivo fundamental, expresión de su vida y su obra, quiso Llull, como ya se ha indicado, buscar el apoyo de una persona conocedora de las técnicas retóricas en boga. En la coyuntura del Concilio no quiso dejar nada por hacer en pro de la consecución de sus ideales. El monje que escribió la *Vita* no sólo conocía las cláusulas métricas de las escuelas medievales sino también los requisitos para la construcción formal de un texto. Es bien sabido que los escritores medievales no ofrecían su producción al público buscando solamente la comunicación de un contenido. La forma y el orden de exposición jugaban un papel de primera importancia.

Desde hace algún tiempo se va imponiendo entre los investigadores de la literatura medieval un criterio abierto frente a la difícil tarea de analizar la construcción formal de una obra literaria. La investigación de las leyes que rigen esas estructuras son muy difíciles de precisar pues nos falta un conocimiento exhaustivo de los muchos elementos que podían

⁵⁴ Véase F. Domínguez Reboiras, "El *Libre d'amic e amat*. Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària", *Randa* 18 (1986), 111-135, y las observaciones de F. Tschirch, *Spiegelungen. Untersuchungen zwischen Germanistik und Theologie* (Berlin, 1966), 212-225: "Literarische Bauhüttengeheimnisse. Studie zur Durchdringung der Form in der deutschen Dichtung des Mittelalters".

⁵⁵ "Ponit gestus Raimundi primo, ut videatur eius intentio", *Epitome Electorii*, publicado por Hillgarth, ob. cit., Appendix IV, 399.

intervenir en su elaboración. Esa estructura existe y forma como un telar donde el poeta va bordando y desarrollando ordenadamente sus ideas.

Las técnicas utilizadas en la Edad Media pueden parecer hoy un juego inútil. El intento de reconstruir las estructuras numéricas y geométricas es algo que hoy en día estamos muy lejos de comprender y captar plenamente, pues exige identificarse con formas de composición retórica y poética de difícil y largo aprendizaje, que correspondían a concepciones de la vida y de la actividad de escritor totalmente diferentes y extrañas a la labor literaria actual.⁵⁶ Existe naturalmente el peligro de infundadas conclusiones, ambivalencias y fáciles hipótesis. Hay que cuidar que ese afán de buscar módulos interpretativos no venga a ser la panacea de fáciles e infundadas conclusiones.

Para nosotros y nuestra manera de pensar el orden presupone el ser, hay siempre un *algo* para ordenar o ya ordenado. El *orden* se anima al ser como algo añadido y no esencial. Comprendemos el hombre medieval si invertimos los términos de ser y orden. El *ordo* es presupuesto y condición del ser como tal. La construcción literaria como la arquitectura exige un elemento ordenador para ir engarzando el contenido. Ambos, orden y contenido, son inseparables. La obra literaria parte de una idea matriz que exige un ordenado proceder para que también la forma sea expresión del contenido; que el orden participe del ser y el ser del orden.⁵⁷

El arte de escribir consiste así en recoger las ideas, captarlas en su categoría de relación y formar con ellas un todo compacto. La relación tiene prioridad sobre la expresión. Lo cual es consecuencia de la admitida de-

⁵⁶ Sería largo y fuera de lugar enumerar aquí las muchas publicaciones relativas a la técnica de composición de una obra literaria en la antigüedad y en la Edad Media. Como orientación podrían citarse: J. A. Huisman, *Neue Wege zur dichterischen und musikalischen Technik Walthers von der Vogelweide* (Utrecht, 1950); K. Vretska, "Kompositionsprinzip der Mitte bei Platon", *Gymnasium* 63 (1956), 406-414; H. Eggers, *Symmetrie und Proportion epischen Erzählens. Studien zur Kunstform Hartmanns von Aue* (Stuttgart, 1956); Heinz Rupp, "Neue Forschung zu Form und Bau mittelalterlicher Dichtung", *Der Deutschenterricht* 11 (1959), 117-124; G. E. Duckworth, *Structural Patterns and Proportions in Vergils Aeneid* (Ann Arbor, 1962); M. S. Batts, "The Origins of Numerical Symbolism and Numerical Patterns in Medieval German Literature", *Traditio* 20 (1964), 462-471; Karl Langosch, "Komposition und Zahlensymbolik in der mittelalterlichen Dichtung", *Miscellanea Mediaevalia* 7 (Berlín, 1970). Un denso estudio sobre composición simétrica desde la edad clásica al Renacimiento lo ofrece Alastair Fowler, *Triumphal Forms - Structural Patterns in Elizabethan Poetry* (Cambridge, 1972), en especial los capítulos 4 (Numerology of the Centre) y 5 (Styles of Symmetry). François Rigolot, "La 'conjointure' du Pantagruel: Rabelais et la tradition médiévale", *Littérature* 41 (1981), 93-103, ha expuesto la importancia de la estructura formal en una tradición de "intertextualités médiévales". Uno de los más interesantes estudios en este contexto es Manfred Hardt, *Die Zahl in der Divina Comedia* (Frankfurt, 1973), en especial 17-33: "Zum mittelalterlichen Verständnis der Zahl".

⁵⁷ Cf. Rudolf Zitzmann, "Wort und Weise im ordo des Mittelalters", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 21 (1943), 437-461; Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (Halle, 1941); *Id.*, "Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters", *Deutsche Vierteljahrschrift...* 18 (1940), 233-249.

pendencia de todas las cosas bajo una unidad suprema. Serie compleja de relaciones que adquieren significaciones diversas en una dinámica causal o parenética.

La *Vita coetanea* es un extraordinario ejemplo de esta manera de concebir una obra literaria. Unas ideas machaconas y simples de Ramon Llull son recogidas por un monje de la Cartuja de Vauvert quien, según las leyes que regían la creación literaria en el siglo XIV, les fue dando forma.

Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS

Raimundus-Lullus-Institut
der Universität Freiburg i. Br.
Alemania

ARS PATRIS FILIUS. BUENAVENTURA Y RAMON LLULL *

0. *Introducción*

0.1. *El propósito luliano*

En el esfuerzo de comprender el pensamiento luliano hay un punto de cuya correcta evaluación depende en gran parte la exactitud de todos los resultados. Se trata, evidentemente, del acontecimiento, o acontecimientos, que llevaron a Ramon Llull a un cambio radical en su manera de vivir, y que denominamos "conversión". El resultado principal de este acontecimiento, como es sabido, fue la formulación de sus propósitos misionales. En ellos Llull se proponía un objetivo bien definido: la aportación de los medios necesarios para conseguir convencer a los no creyentes de la verdad de la fe cristiana.¹

Carecemos, por lo menos ahora, de documento alguno o referencia que nos indique explícitamente de qué materiales se valió Llull para acometer el cumplimiento de su propósito. Y del debate habido hasta la fecha sólo es posible deducir como conclusión más clara que toda precaución es poca a la hora de señalar un origen al sistema luliano.

En un valioso artículo publicado en 1963 el profesor J. N. Hillgarth, después de analizar y rechazar la posibilidad de que Llull se hubiera servido de la biblioteca del monasterio de la Real, insinuaba la hipótesis de que este papel hubiera podido ser desempeñado por las bibliotecas de los conventos dominico y franciscano de la ciudad de Palma.

* La redacción de este artículo ha sido acometida en el marco de una investigación subvencionada por la Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica (Proyecto 90984).

¹ La bien conocida narración de *Vita Coetanea* resume así los medios necesarios que constituyen el propósito de Llull: "His igitur tribus articulis supra dictis in animo suo firmiter iam conceptis, videlicet de morte toleranda pro Christo, convertendo ad eius servitium infideles, de libro supradicto, si daret Deus, etiam faciendo, necnon de monasteriis impetrandis pro diversis linguagiis addiscendis..." (*Vita Coetanea*, I, par. 6; *ROL* VIII, p. 276).

Las reflexiones ofrecidas a continuación pueden considerarse como una aproximación a esta misma hipótesis.

0.2. *Planteamiento metodológico*

En estas reflexiones confluyen dos motivos de interés. El primero intenta alcanzar las líneas de fuerza explicativas del sistema luliano. El segundo desea establecer la relación de Llull con la tradición intelectual de su sociedad, y así indicar posibles fuentes de su pensamiento.

Creemos que es correcto pensar que después del acontecimiento de su "conversión" el proceder de Llull viene condicionado, en el aspecto que ahora nos interesa, por el hecho de ser una persona sin formación intelectual académica y de edad ya madura. En tales circunstancias, para la consecución del objetivo planteado Llull *a)* recurriría a los materiales que tuviera más a mano; *b)* de ellos extraería aquellos temas que más directamente contribuyeran a la fundamentación y formulación de su objetivo; *c)* en lo restante: 1. recurriría a los "paradigmas normales" (con las necesarias reservas al aplicar aquí este concepto); 2. asumiría de sus fuentes aquellos elementos que bien perfeccionaran su cosmovisión, bien la adaptaran mejor a su objetivo; 3. permanecería siempre abierto y a la búsqueda de nuevas informaciones al respecto, con el mismo fin de perfeccionar y adaptar su cosmovisión.

Este planteamiento nos permite acometer la identificación de un núcleo mínimo (o núcleos) de fuentes y evaluarlas puntualmente y con rigor.

0.3. *Un núcleo bonaventuriano*

La hipótesis de trabajo que se tomó fue la de que un núcleo semejante podría estar constituido por un "corpus bonaventurianum" existente en el convento franciscano de Palma de Mallorca.

Denominarlo de esta forma obedece a dos razones. Por una parte, no es necesario en absoluto pensar en la presencia de *todas* las obras de san Buenaventura. Y, por otra parte, hay que conceder la posibilidad de que otros textos (quizás anónimos) muy próximos al ambiente bonaventuriano, y franciscano en general, fueran también utilizados.

En consecuencia de lo primero cabría considerar como pertenecientes a este corpus, por lo menos, las siguientes obras: *Breviloquium* (1257), *Itinerarium mentis in Deum* (1259), *De reductione artium ad theologiam* (1251?). Cabe la posibilidad de que también se contara con las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis* (1253-1254) y *De scientia Christi* (1254-1255). Alguna dificultad cronológica podría suponer la inclusión de

las *Collationes in Hexaemeron* (1273) en el núcleo inicial. Con todo, no es absolutamente inverosímil que, por lo menos, informaciones sobre su contenido o fragmentos de su texto llegaran a Mallorca antes de 1275.²

Sin duda, todo ello resulta de una aplicación de mínimos supuestos. El horizonte sería mucho más holgado si en nuestro caso concediéramos mayor crédito a la opinión según la cual es verosímil que la preparación de Llull se desarrollara en parte en Montpellier. En este caso, tanto el clima de mayor actividad cultural de la ciudad, como la mayor relevancia intelectual de su convento franciscano, podrían garantizar como segura la existencia de nuestro "corpus bonaventurianum" y su accesibilidad para Llull.³

1. *La unidad del saber*

Tal vez necesita alguna justificación el punto de partida elegido. Es la primera que en la unidad del saber creemos reconocer una característica acentuada y común en Buenaventura y en Ramon Llull. El sistema luliano adquirió relevancia en la historia del pensamiento precisamente por su pretendida universalidad, tanto en orden al objeto, al incluir todo lo cognoscible, como en orden al sujeto, al pretenderse accesible a cualquier persona. En Ramon Llull la unidad del saber figura como elemento esencial al fundamentar la afirmación de la posibilidad de aducir razones en favor de la verdad de la fe cristiana. Pertenece, por tanto, a lo que podríamos considerar núcleo del sistema.

En Buenaventura, por su parte, la afirmación de la unidad del saber es algo más que una tesis marginal. Su afirmación se convierte en nervio de una propuesta intelectual renovadora frente a las nuevas tendencias que iban emergiendo en el panorama intelectual y social de mediados del siglo XIII, y contra alguna de las cuales (averroísmo) también luchará significadamente Ramon Llull.

Indagar, por tanto, las bases sistemáticas de la afirmación de la unidad del saber, nos permitirá remontarnos a las tesis fundamentales de todo el sistema bonaventuriano en un determinado orden de lectura. No se pretende hacer coincidir este orden de lectura con la realidad de la lectura que hiciera Llull. Pero, en ella se recoge por lo menos una preocupación propiamente luliana.

² La elección de esta fecha es puramente metodológica y no implica que pensemos que en ella ya se había formulado definitivamente el sistema luliano en todos sus puntos.

³ Si bien estamos seguros de que la influencia de Montpellier en el desarrollo del sistema luliano es mucho más importante que lo que se ha reconocido hasta ahora, no recurrimos aquí a esta hipótesis, con el fin de limitarnos a las suposiciones mínimas.

1.1. *La división de las ciencias*

El de la división de las ciencias fue un importante tema de discusión en la época medieval, y por su medio pueden rastrearse determinadas opciones científicas, así como la evolución del pensamiento. En su planteamiento se percibe cuáles eran los nuevos problemas que surgían en el panorama intelectual y cuáles las soluciones que se ofrecían.

Desde la perspectiva de la teología el tema de la división de las ciencias recogía, además, un aspecto apologético tradicional, el de la relación entre la sabiduría cristiana y la ciencia pagana. En Agustín este planteamiento es explícitamente recogido y a su luz se trazan las respuestas que tan poderosamente influirán después en todo el período medieval. Pero junto a esta tradición otra línea de pensamiento menos ideologizada nace a partir de la obra transmisora de autores como Casiodoro, Mario Victorino, Boecio, o el mismo Isidoro. Se perciben, por así decir, dos vías de solución. Para la primera las ciencias deben considerarse unitariamente desde la verdad revelada. Para la segunda su estructuración corresponde más bien a la ordenación de los conocimientos acumulados por el hombre sobre los diferentes aspectos de la realidad, o, incluso, puede corresponder a la especificación según las propias facultades humanas.

En el marco del pensamiento medieval europeo anterior al siglo XIII, prima, evidentemente, la primera solución, si bien no de una manera uniforme. En efecto, parece se puedan establecer dos corrientes de opinión. Por una parte la de aquellos que consideran las ciencias en una cierta función autónoma, como dispensadoras de los medios técnicos útiles para un ulterior estudio de la sabiduría cristiana. Por otra, la de quienes conciben estrictamente las ciencias como parte de una única verdad, la revelada.

Esta última opinión reseñada sería, en términos generales, la sostenida por san Buenaventura, y sería también de aplicación en el caso de Ramon Llull.

Sin embargo, para matizar las diferencias que separan a ambos autores, sería posible pensar en dos formulaciones distintas de aquella opinión. En una, se fundamentaría la unidad de las ciencias en el hecho de que las verdades conocidas en ellas no son sino momentos por los cuales el hombre ha tenido acceso a una iluminación antecedente o preparatoria. En este sentido, las ciencias surgen, tanto en la perspectiva de la historia, como en la perspectiva del proceso cognoscitivo, como parte inicial o concomitante, aún sin garantía absoluta de certeza, atendiendo a la validación última de sus principios en la verdad revelada (Dios).

Por lo que a la otra formulación se refiere, más que de una propuesta teórica, se trata de una actitud vivida en amplios espacios culturales y so-

ciales aparte del mundo intelectual. Su presencia, sin embargo, en importantes autores acentúa su relevancia. Esta actitud podría ser calificada de ruptura, no exenta de resabios maniqueístas. Según ella la rotunda afirmación de la verdad teológica haría irrelevante, y aun equivocado, el reconocer alguna verdad que se presentara sin un explícito origen en aquélla. Es más, lo más frecuente será el omitir siquiera el planteamiento del problema.

La opinión de Llull parece recoger esta formulación, con la diferencia de que él sí acomete una explicación de la relación de la verdad teológica con las ciencias. Primero elabora Llull su Arte como exposición de la verdad teológica, y de ella surgen los principios universales que rigen el conocer. Como derivación indica luego la competencia de las ciencias para concretizar en principios particulares los generales, según los concretos aspectos de la realidad. En el Arte se señala como afirmación central la definición de la esencia divina por sus propiedades y su acción creadora. Toda la realidad no constituye sino el descenso a partir de la definición primera. Entenderla es sólo posible descendiendo de aquella definición. Así, las ciencias reúnen esta comprensión de la realidad surgida del acto creador, sólo posible porque la definición de Dios les proporciona principios verdaderos.⁴

Por lo indicado, tal vez con excesiva concisión, se echa de ver que nos estamos acercando a algo que se constituye como principio de comprensión, y cuya transcendencia no es preciso ponderar. Ciertamente, son tan numerosos los temas que se relacionan, que en estos momentos iniciales sería vano pretender una claridad meridiana. Para avanzar hacia esa claridad mayor nos será útil profundizar en la tesis que fundamenta esta consideración de las ciencias, la afirmación de la unidad del saber.

1.2. Las "leyes eternas", axiomas (*dignitates*) de todo saber

Una de las exposiciones más desarrolladas acerca de la unidad del saber, podemos hallarla en las *Collationes in Hexaemeron*.⁵

La línea argumentativa de Buenaventura persigue demostrar la unificación del conjunto del saber bajo el primado de la teología o, más exacta-

⁴ Con estos principios Llull propondrá un programa renovador de las ciencias, como demuestra el carácter monográfico de muchas de sus obras.

⁵ Las tres *Collationes* del *Principium* y las cuatro de la *Visio I* se dedican prácticamente íntegras al tema. La multiplicidad de materias que se apuntan dificultan un tanto la claridad de la exposición. Iniciamos nuestra reflexión por esta obra, a pesar de las reservas cronológicas indicadas más arriba, porque los diferentes puntos señalados en otras obras se relacionan aquí con el tema objeto de análisis. El texto de las *Collationes (CH)* se cita según la edición de F. Delorme (Roma, 1934).

mente, a partir de la centralidad del misterio de Cristo. En esta tentativa Buenaventura se esfuerza en conservar la identidad de las ciencias, como demuestra su reiterada referencia al corpus aristotélico. Su tono no es reductivo o selectivo. Sus expresiones no rehuyen el establecer conexiones a primera vista sorprendentes y relaciones a menudo no del todo coherentes. En todo caso una cosa queda clara, su argumentación sólo es plenamente comprensible si se presupone todo el conjunto de la cristología.

En una primera exposición Buenaventura presenta una fundamentación doble, en el orden del conocer y en el orden del ser, a partir de la verdad teológica del origen de todas las cosas a partir de Dios Creador.

En el orden del conocer se fundamenta la ciencia en la presencia de unas "leges divinae" conforme a las cuales emite sus juicios la razón humana.⁶ Estas leyes reciben idénticos calificativos que los usados al referirse a la esencia divina y su presencia en la mente humana conduce a la afirmación conclusiva definitiva, a la formulada con el "aliter esse non posse".⁷ Por su validez absoluta pertenecen a aquellos principios que Aristételes llamó "dignitates" (axiomas), los cuales muestran su independencia frente a la razón discursiva por el hecho de su indemostrabilidad por vía del silogismo, incluso por la imposibilidad de contradicción, a no ser puramente verbal. Para Buenaventura, con todo, lo que afirma el Filósofo no es más que consecuencia del hecho primordial: todas estas leyes se identifican "en su primer significado que es la mente divina".⁸

En el orden del ser, igualmente, la unidad de las ciencias se funda en el acto creador. La totalidad de lo existente se define como "opus creatum". Ahora bien, este hecho no es meramente explicativo, sino constitucional. Establecer la realidad como creada es pensarla estructuralmente como tal. El "vestigium" es el elemento estructural que manifiesta el carácter creado de toda la realidad.⁹ Así debemos constatarlo en la estructura más universal, la hilemórfica, que Buenaventura, en principio, no circunscribe al ente material. En la substancia en acto, por tanto, se consideran como principios materia, forma y "glutinum", reflejos de aquel ternario "origo, imago, compago", que define la Trinidad personal de Dios.¹⁰ Como principios son definidos "partes essentiae", y su supresión

⁶ "Hinc apparet immutabilis in regulis divinarum legum, ligans nos ut oporteat iudicare rationem nostram secundum leges illas, quae, cum sint infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, ostendunt sapientiam claram" (CH, Princ., II, 1, 9; p. 23).

⁷ "Hae sunt omnes modi, per quos mens cognoscit rem aliter esse non posse" (*ibid.*).

⁸ "Et, ut sit ad unum dicere, harum legum certitudo et necessitas omnem certitudinem excedit, quia sunt idem quantum ad principale significatum quod est mens divina..." (CH, Princ. II, 1, 10; p. 24).

⁹ "Non est enim aliqua essentia quae non habeat mensuram, numerum et inclinationem. In iis attenditur vestigium et manifestatur sapientia sicut pes in pulvere" (CH, Princ. II, 3, 23; p. 27).

¹⁰ "Habet enim omnis substantia creata materiam, formam et glutinum; et haec habere

equivaldría a la supresión del "vestigium",¹¹ o, lo que es lo mismo, a negar su realidad misma, puesto que ésta sólo es pensable como creada. No debe sospecharse, además, que esta afirmación de una "compositio essentialis" reste universalidad a la estructura ternaria. La referencia teológica lo aclara nuevamente. En efecto, las procesiones trinitarias no introducen composición en la esencia divina. Ésta es absolutamente simple. "Deus enim est sua bonitas, sua iustitia, etc., in quo non differt esse et sic esse sicut in creatura".¹² Si consideramos, por otra parte, esta creatura en su modo de ser activo, constatamos un segundo "vestigium", el ternario de "substantia, virtus et operatio, ita quod virtus oritur a substantia, operatio ab utroque". Añade Buenaventura, finalmente, que en el caso de ciertas creaturas además del "vestigium" se encuentra la "imago". Así, en el hombre, memoria, inteligencia y voluntad son imagen del Dios trinitario.

Recojamos, antes de proseguir con el análisis de estos textos, otro pasaje significativo. Algunos capítulos antes Buenaventura establece un paralelismo entre la centralidad de Cristo y el papel que juega la definición como término medio en el silogismo, el que constituye "demonstratio necessaria".¹³ Así, pues, está sin duda en el ánimo de Buenaventura el indicar que toda demostración necesaria, la única constitutiva de saber, debe incluir una definición exacta, que haga referencia a las "leges divinae" y al "vestigium".

De los textos indicados puede hacerse el siguiente balance: La unidad del saber y su certeza se dan cuando:

— el proceso discursivo se atiene a las "leyes divinas" como "dignitates";¹⁴

est repraesentare Trinitatem, ut Pater sit origo, Filius imago, Spiritus Sanctus compago" (*ibid.*).

¹¹ "Haec principia non sunt creaturae accidentalialia, sed sunt partes essentiae, et haec tollere a creatura est ei auferre actum praesentandi divinitatem" (*ibid.*, p. 28).

¹² *Ibid.*

¹³ *CH*, Princ. I, 4; pp. 12-14. Debido a la extensión del texto citado, entresacamos sólo las frases más significativas: "Ad hoc enim est scientia rationalis, ut per medium ali-quod exprimamus quae apud nos sunt. Omnis enim sermo est ad orationem, oratio ad quattuor species argumentationis." (...) "Ideo ad hoc quod extrema verissime coniungantur, oportet quod sit medium competens. Tale autem est medium in demonstratione definitio." (...) "Et sicut in demonstratione non est nisi unum medium, definitio, ut iam dictum est, ita non potuit homo ultimus coniungi primo nisi mediante Iesu resurgente. Et licet de amplitudine potentiae alio modo posset hominem Patri reconciliare, tamen nullus modus convenientior ad similitudinem demonstrationis necessariae." (...) "Christus autem syllogismum fecit demonstrativum, cuius maior patet in passione, minor in morte, conclusio in resurrectione."

¹⁴ Una precisión: a nuestro entender el texto de Buenaventura sólo establece una comparación lógica. Sin embargo, no queremos ocultar que en nuestra opinión debe tenerse en cuenta una tendencia presente en el pensamiento escolástico medieval: la de interpretar en clave ontológica muchos esquemas aristotélicos lógicos y físicos. Sería interesante investigar más este tema en relación con Ramon Llull.

- la realidad es considerada estructuralmente (en acto y en operación) a partir del (de los) ternario(s) que identifica(n) el “vestigium”;
- la inclusión de una definición consecuente con lo anterior se señala como medio de la demostración verdadera (necesaria).

Como afirmaciones incluidas deben reseñarse:

- Las leyes divinas/“dignitates” se identifican con la mente divina.
- La estructura “hilemórfica” de las creaturas es ternaria y universal.
- Los términos de la estructura “hilemórfica” son “partes essentiales” que por sí mismas no suponen composición.
- La realidad trinitaria es la realidad ejemplar desde la cual pensar la realización de la estructura creatural.
- La definición recoge básicamente la realización de la estructura creatural ternaria como presencia del “vestigium” y en tanto que éste es condición de ser.

Dos puntos hay en el texto apuntados pero no resueltos. Dos puntos de indudable interés para nosotros. Dos preguntas que podemos hacer al texto desde la perspectiva del arte luliano:

- ¿Cómo cabe explicitar la identificación “leges divinae” y “mens divina”?
- Si la esencia divina sin perder su simplicidad es considerada trinitariamente, ¿qué sucede con “sua bonitas, sua iustitia, etc.”? Y aún, ¿qué y cuál es la lista que estas dos expresiones inician?

1.3. *El Arte eterno y el saber humano*

En *Itinerarium mentis in Deum* hallamos un texto paralelo al comentado, que nos ayudará a ampliar algo más nuestra reflexión e ir respondiendo nuestros interrogantes.

El hilo argumental de la obra es exponer el ascenso del alma a Dios en tres estadios (exterior, interior a sí misma, superior), que se desdoblán cada uno hasta dar los seis que se corresponden con un esquema psicológico (sentidos, imaginación, razón, intelecto, inteligencia, *apex mentis*).

En el primer estadio la consideración de la realidad exterior, del mundo como espejo,¹⁵ lleva a poner de manifiesto, por un lado, una serie de ternarios según los que se constituye la realidad,¹⁶ y, por otro, el ejemplarismo en que se estructuran las mismas operaciones del alma en su acto de comprensión de la realidad creada. En efecto, tres son las operaciones

¹⁵ “Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum...” (*Itin.* 1, 9; V, 298).

¹⁶ Se citan los ternarios: *pondus, numerus, mensura; modus, species, ordo; substantia, virtus, operatio; origo, decursus, terminum; esse, vivere, discernere.*

por las que el hombre percibe la realidad: *apprehensio*, *oblectatio*, *diiudicatio*. La última, la más perfecta, sin duda, viene definida por dos rasgos distintivos: la abstracción de la particularidad y la mención de la razón (*quare*) de las cosas.¹⁷ Con ello la mente se aleja de las más inmediatas propiedades definitorias de la realidad sensible (dimensión, sucesión, transformación) y consigue para sus actos unas propiedades que postulan un origen diverso. Buenaventura identifica dicho origen con el siguiente razonamiento: aquello que goza de las propiedades opuestas a las propiedades finitas de la realidad creada es lo eterno; lo eterno es Dios o está en él; luego aquello por lo que el alma accede a unos actos con propiedades opuestas a las propiedades finitas sólo puede identificarse con Dios o con algo que está en él. En la línea de San Agustín, a quien cita, Buenaventura declara que las leyes por las que se lleva a cabo la *diiudicatio* "necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles tanquam incircumscripitas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia".¹⁸

Resumamos: la percepción abstracta y causal del conjunto de la realidad creada se lleva a término mediante unas leyes que surgen no de la mente humana misma, sino del "arte eterna".

La consideración del primer paso del segundo estadio del ascenso de la mente proporciona a Buenaventura la ocasión para indicar el modo de la presencia de dichas leyes en la mente humana.

Inicia Buenaventura la reflexión sobre la mente en sí misma atendiendo a la *imago* constituida por amar, conocer y recordar. Es en la consideración de la memoria cuando vuelve sobre el tema que nos ocupa. Triple función de la memoria es, indica Buenaventura, el retener una representación de lo temporal, de lo simple y de "scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat".¹⁹ Algunas líneas más adelante se refiere a ellos como "simplices formas".²⁰

¹⁷ "Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, qua diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto" (*Itin.* 2, 6; V, 301).

¹⁸ *Itin.* 2, 9; V, 302.

¹⁹ *Itin.* 3, 2; V, 303.

²⁰ "Ex secunda apparet, quod ipsa [memoria] non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilibum phantasias" (*ibid.*).

A partir de estos principios, dignidades o formas el entendimiento lleva a cabo su triple operación: la definición, la proposición y la demostración (*illatio*). En el primer caso se obtiene una definición “per superiora” y “generalissima”. La proposición, a su vez, puede formularse como que “non potest aliter se habere”. La demostración, en fin, puede realmente presentarse como necesaria: “Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem”.²¹

Estas últimas palabras nos llevan a la siguiente conclusión: Los principios, dignidades o formas que constituyen el arte eterna se hacen presentes al alma para que ésta pueda percibir el conjunto de la realidad y formar definiciones, proposiciones y demostraciones verdaderas y necesarias. Añadamos que el texto citado en último lugar parece aludir a una participación estructural. Es decir, en el arte eterna no se consideran principios aislados, sino estructuralmente relacionados, puesto que la ejemplaridad se manifiesta también en que “res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem”.

El conjunto de la realidad, sin embargo, se presenta a la consideración del hombre ordenado de alguna manera. O, desde otra perspectiva, en la historia el hombre ha considerado la realidad haciéndola objeto de diversas ciencias. Buenaventura recuerda el tema y aprovecha la ocasión para referirse de nuevo al conjunto de las ciencias unificándolas a partir de la teología. Según ello, las ciencias no hacen sino explicitar en su campo específico la ley eterna, que es la condición necesaria para la verdad del conocer. El texto lo resume diciendo: “Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram”.²²

Con este último paso hemos completado, en el orden del conocer, el esquema que se apuntaba en las *Collationes*. Según ello, debe contarse con una arte eterna (Dios/en Dios) cuyas leyes (principios/dignidades) son comunicadas al alma. Estas leyes, recordadas por la memoria, guían al entendimiento en su percepción de la realidad para conseguir definiciones generalísimas, proposiciones absolutas y demostraciones necesarias. Marco y fruto de esta operación del entendimiento son las ciencias, resultando, por tanto, que éstas no tienen otro principio ni fundamento último que las leyes del arte eterna.

²¹ *Itin.* 3, 3; V, 304.

²² *Itin.* 3, 7; V, 305.

Desde este punto el *Itinerarium mentis in Deum* no presenta más respuestas a las preguntas que nos ocupan. En las *Collationes* era la presencia del *vestigium* en las creaturas lo que nos conducía, en el orden del ser, a relacionar la unidad de las ciencias con la esencia divina. En ningún caso, empero, se establecía algún apoyo para saber si el arte eterna se identificaba con esta esencia. Solamente el indicio de una lista (*bonitas*, *iustitia*, etc.) nos llamaba la atención. Curiosamente algo semejante sucede en los capítulos restantes del *Itinerarium*. Vamos a reseñarlo.

1.4. El Arte eterno y el ser de Dios

Después de concluido el segundo estadio del ascenso con un segundo paso que se refiere a la necesidad de las virtudes (y esto, además, es muy significativo desde una perspectiva luliana), el tercer estadio tiene por objeto la consideración de la unidad divina y de la Trinidad. La primera se lleva a cabo a partir de la reflexión sobre “esse”, mientras la segunda lo hace a partir de “bonum”. Nos interesa señalar algunos puntos sobre la reflexión que se hace a partir de “esse”.

Como señalará explícitamente Buenaventura en el capítulo siguiente, su reflexión se guía por la afirmación de aquello “quo nihil melius cogitari potest”. Así, pues, señala como la consideración del ser supremo introduce una serie de seis propiedades: *primum*, *aeternum*, *simplicissimum*, *actualissimum*, *perfectissimum*, *unum*. Estas propiedades, además, no pueden considerarse aisladas, sino relacionadas mutuamente, pues “unum horum necessario infert aliud”.²³ De forma que referirse a una de ellas implica referirse a todas las demás. De la explicación de Buenaventura entresacamos este ejemplo: “quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectissimum”.

Continúa, aún, el texto de Buenaventura. El siguiente paso consiste en derivar una segunda serie de propiedades a partir de cada una de la primera serie. Así se derivan, respectivamente: *novissimum*, *praesentissimum*, *maximum*, *immutabilissimum*, *immensum*, *omnimodum*. Y como ejemplo del procedimiento de derivación señalemos: “Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita”.²⁴

Un último paso se añade. De la unión de las propiedades de la primera serie con sus respectivas de la segunda serie, se consiguen conclusiones sobre Dios, tales como: “quia aeternum et praesentissimum, ideo

²³ *Itin.* 5, 6; V, 309.

²⁴ *Itin.* 5, 7; V, 310.

omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia".²⁵

A la consideración de la esencia de Dios sigue la reflexión sobre la Trinidad. El esquema seguido se asemeja algo al anterior, pero su hilación interna no es tan explícita.

Volviendo, pues, al capítulo sobre la esencia de Dios, añadamos una observación. En las dos derivaciones (la de la segunda serie y la de las conclusiones sobre Dios) el razonamiento incluye casi en todas las ocasiones la referencia a una "auctoritas", axioma o testimonio escrito. Ejemplos de ello son el que ya hemos transcrito sobre la derivación de "maximum", que en opinión de los editores cita el *Liber de causis*; o una referencia a Alanus de Insulis como derivada de (o probada por) la combinación de "simplicissimum" y "maximum".²⁶

Este hecho nos sugiere evidentemente el sentido de la presencia de "auctoritates" y "dignitates" en el procedimiento de Buenaventura. Sabemos por las *Collationes* y por el mismo *Itinerarium* la asimilación que sugiere el autor cuando compara las leyes eternas con las "dignitates" de las ciencias. Al integrar ahora axiomas y autoridades en su derivación a partir de las primeras propiedades del ser supremo, parece sugerir que esta derivación es más fundamental, que ella se constituye en criterio de verdad para los mismos axiomas y autoridades.

Si después de todo ello intentamos resumir lo expuesto a partir del *Itinerarium*, podríamos decir, invirtiendo el orden de lo explicado:

1. Obtenemos algún conocimiento de la esencia divina al derivar del concepto de ser supremo una serie de propiedades.

2. Las propiedades así conocidas se relacionan entre sí.

3. De la primera serie de propiedades podemos deducir una segunda serie.

4. De la consideración conjunta de las dos series podemos obtener conclusiones sobre Dios.

5. En el proceso de derivación aparecen como probados axiomas y autoridades.

(6-7) ...

(8-9). Dios/en Dios se constituye el arte eterno, cuyas leyes se hacen presentes en el alma humana.

(10). Estas leyes rigen la percepción de la realidad y dan origen al proceso (definición, proposición, demostración) que constituye las ciencias.

²⁵ *Itin.* 5, 8; V, 310.

²⁶ "Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam" (*Itin.* 5, 8; V, 310). La cita corresponde exactamente al enunciado de la regla 7 de la obra de Alanus. (Cf. N. M. Häring, "Alanus de Insulis, Regulae caelestis iuris", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 48 [1981], 97-226, p. 131.)

En nuestro resumen hemos dejado algunos espacios en blanco que van a dirigir la próxima etapa de nuestra investigación. Se trata, en concreto, de preguntarnos sobre la opinión de Buenaventura acerca de la constitución del arte eterno. En principio, por el lugar que se le viene asignando, debe tratarse de una realidad que atañe a la esencia divina y a su realidad trinitaria, por una parte, y a la naturaleza de la realidad objeto del conocer, por otra. Desde la perspectiva de la historia del pensamiento medieval sabemos que a estos postulados responde el hecho del autoconocimiento que Dios tiene de sí mismo, por un lado, y el hecho de la creación, por otro. Ahora se trata de verificar en qué medida va encajando Buenaventura estos hechos en su reflexión acerca del conocimiento humano.

2. El conocimiento y el hecho de la creación

2.1. La creación y el acto intelectual de Dios

El mismo texto de las *Collationes* nos ofrece elementos suficientes para un inicio de la solución que andamos buscando.

El primer dato, el más evidente, es el hecho de la creación. Toda la reflexión de Buenaventura lo ha dado por supuesto. Las razones filosóficas para su demostración son citadas con frecuencia en sus escritos. Aquí interesa subrayar sus consecuencias para la teoría del conocimiento. Es, en efecto, a partir del hecho de la creación como Buenaventura puede elaborar la teoría en torno al *vestigium*, la concepción ejemplar de toda la realidad, y fundamentar, en definitiva, que el conocimiento sea posible gracias a las leyes eternas que rigen toda la producción de las cosas.

Con rotunda claridad lo expresa Buenaventura al comentar la definición de verdad. Partiendo de la definición clásica de la verdad como adecuación, razona: la mayor adecuación se dará en el caso de adecuación entre las condiciones causales de una cosa y el entendimiento causante de su existencia. Esta adecuación se da en el Verbo divino, creador, en el cual las condiciones de las cosas quedan expresadas. No son, sin embargo, las condiciones en sí mismas (cualitativamente diferentes entre ellas respecto al Verbo) el fundamento de la verdad, sino la relación de ejemplaridad que les es común.²⁷

²⁷ "...Haec autem adaequatio rei et intellectus nihil aliud est quam omnimoda rei per Verbum, quod est causans rem, expressio, omnimoda dico, quia res quantum ad omnes conditiones suas in Verbo exprimitur nec perfecte nisi per Verbum cognoscitur. Et licet quaedam res plus accedant ad illud Verbum exprimens participando aliquas nobilitatis conditiones, ut angelus etc., tamen rationem exemplaritatis aequaliter participant". (*CH*, Princ. III, 1, 8; p. 37).

En el hecho de la creación, así considerado, se nos muestra, pues, que en el Verbo se dan, por un lado, las condiciones causales de cada cosa y, por otro, la razón de ejemplaridad que les es común. El conjunto constituye el arte eterno: “Ipse enim Filius est Verbum Patris, est exemplar et *ars plena omnium rationum viventium* et possibilium fieri, ut dicit Augustinus, VI de Trinitate”.²⁸

Con ello hemos dado con una de las dos indicaciones que deseábamos:

— El arte eterno es constituido por el conjunto de condiciones causales de cada una de las cosas creadas, bajo la razón común de ejemplaridad.

Prosigamos a partir de lo alcanzado.

Al buscar una definición del Verbo nos encontramos, por ejemplo, con la afirmación: “Hoc enim Verbo Spiritus summus seipsum dicit et omnia producta exterius et produci possibilía”.²⁹ Afirmación que a continuación tiene el siguiente razonamiento: “Item, Spiritus summus, cum sit omnino purus actus, non potest se non intelligere. Intelligit ergo se ac per se, secundum Anselmum, in Monologion, coaeternum sibi Filium sive Verbum producit; cumque sit omnino spiritus, se omnino in producto repraesentat ac per hoc Filius exprimit quidquid est Patris et quidquid a Patre et a se esse potest quia est imago et exemplar”.³⁰

Según esto la definición misma del ser supremo incluye el acto de entender. Acto que, evidentemente, no puede depender de otro ni puede ser realizado a través de otro, lo cual destruiría la definición de ser supremo. En el marco teológico en que se mueve Buenaventura este acto de conocer instauro una relación personal: es decir, la única relación posible para que el hecho de la “expressio”, término del acto de conocer, sea adecuadamente la perfecta correspondiente. Por todo lo cual, indica Buenaventura: “Patet ex iis quod in illo Verbo idem est intelligens et intellectum et ratio intelligendi”.³¹

Este último término, sin embargo, nos sugiere una nueva cuestión: ¿Podríamos identificar algo así como una “ratio intelligendi” del acto divino del autoconocimiento? O, en otros términos, ¿se nos ofrece alguna pista para comprender la motivación de este acto divino?

²⁸ CH, Princ. III, 1, 6; p. 36. En el texto de Agustín se está haciendo referencia al acto divino del conocer y al hecho de la creación, concluyendo: “Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: Et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia: tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium” (*De Trin.* VI, 10, 11; *Obras de San Agustín*, [Madrid, 1968], V, p. 371). La referencia a este texto es masiva en los autores medievales, y bien merecería un estudio más amplio.

²⁹ CH, Princ. III, 1, 3; p. 34.

³⁰ CH, Princ. III, 1, 4; p. 34. Cf. CH, Princ. I, 1, 16; p. 7.

³¹ CH, Princ. III, 1, 4; p. 34.

2.2. *La razón de difusibilidad en Dios*

Está claro que el acto de conocer es inherente a la definición misma del ser supremo. Como también claro queda que en este acto el ser supremo se entiende como origen (personal, en el plano de la Trinidad, y creador, en el plano de las creaturas). En estas coordenadas, pues, debe moverse nuestra investigación.

Hallamos una respuesta suficiente en la reflexión en torno al bien que se difunde a sí mismo. La difusión como elemento de la definición del bien supremo nos lleva a la Trinidad personal y a la voluntad de creación como sus corolarios. Todo ello resulta coherente con lo expuesto, y evidente en el marco del pensamiento medieval. Ahora bien, lo que nos parece relevante es cómo introduce Buenaventura estas reflexiones. Su punto de partida se remonta al mismo que ha venido usando con anterioridad: la definición del ser supremo. Recogidas en toda su extensión éstas son sus palabras: "Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse, quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam, bonum dicitur diffusivum sui; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca...".³²

El vocabulario usado nos parece indicar que toda la reflexión en torno al ser supremo viene enmarcada por la pregunta por el bien supremo. Es la idea del ser óptimo lo que nos conduce a la afirmación de su ser, de su unidad, de su acto de conocer, etc. La argumentación sobre el ser supremo es la demostración de la existencia del bien supremo. La afirmación de su difusibilidad es el primer corolario después de hecha aquella argumentación. Por lo mismo, aquel acto de conocer es acto de conocerse como bien difusivo, y, por ello, es acto trinitario.

Todo lo precedente lo hemos indicado muy resumidamente, pero nos es suficiente para permitirnos pensar que la razón de aquel acto de conocerse del ser supremo es la difusibilidad. Por ser bien difusor de sí mismo no es aquel un puro acto intelectual, aislado y aislante, sino el principio de una relación ejemplar de causalidad. Y eso era precisamente lo que nos interesaba precisar: cuál era el proceso explicativo de la constitución del arte eterno.

Creemos que ahora estamos en condiciones de completar la indicación hecha anteriormente:

— El arte eterno, como conjunto de condiciones causales de cada una de las cosas creadas, bajo la razón común de ejemplaridad, es constituido

³² *Itin.* 6, 2; V, 310.

en el Verbo en cuanto primera expresión de la bondad divina difusiva.

Con ello podemos completar los puntos en suspenso que habíamos incluido en nuestra serie de conclusiones y modificar las dos últimas, diciendo:

6. Entre los axiomas y autoridades acerca de Dios probados por las series de propiedades esenciales, el más fundamental es la definición de Dios como bien difusivo de sí mismo.

7. Por su esencial acto de conocer, Dios conoce al Verbo como primer término de su difusibilidad, estableciendo una relación personal trinitaria.

8. En el Verbo, expresión del Padre, la razón de ejemplaridad determina todas las condiciones causales de las cosas existentes y posibles.

9. La razón de ejemplaridad y el conjunto de condiciones constituyen el arte eterno, cuyas leyes se hacen presentes en el alma humana por participación vía iluminación.

10. Estas leyes rigen la percepción de la realidad y dan origen al proceso (definición, proposición, demostración) que constituye las ciencias.

Conclusión

Seguir con concisión el tema propuesto a través de las obras de Buenaventura nos ha obligado a dejar sin mencionar una gran multitud de temas y sin desarrollar adecuadamente el trasfondo sistemático que presuponen. Deberíamos referirnos, ciertamente, al conjunto del pensamiento teológico y filosófico del Doctor Seráfico. Todo ello es evidentemente imposible en este momento. Sin embargo, y como propuesta de reflexión ulterior, quisiera hacer un índice de aquellos temas que, como base de lo aquí expuesto, deberán tomarse en consideración.

Estos temas incluirían las exposiciones de Buenaventura acerca: (a) de la generación del Hijo, (b) de la similitud como nombre significante de la esencia divina, (c) del Hijo como imagen, (d) del conocimiento divino de las cosas creadas (de las ideas), (e) del hombre como imagen de Dios, (f) de la explicitación del *vestigium* en la estructura del ser finito.

Cumplir con este programa pondría de relieve un contexto a partir del cual el sistema luliano va tomando mayor consistencia si cabe. La originalidad de su pensamiento, en efecto, no radica en una innovación de doctrinas ex nihilo, sino en el claro propósito que guió la sistematización de las recibidas. Entre ellas están todas las que de alguna manera se relacionan con la cita de San Agustín y que habían hecho escribir a Guillermo de Auxerre: "*Deus scit artem inveniendi*".³³

Escola Lulística de Mallorca

Jordi GAYÀ

³³ Guillelmi Altissiodorensis, *Summa Aurea*, l. I, 8, 3, ed. J. Ribailier (Grottaferrata, 1980), I, p. 131.

MITJANS I PROCEDIMENTS DE LA PEDAGOGIA LUL·LIANA (PRIMERA PART)

INTRODUCCIÓ

Un grup de mestres visita certa institució escolar. És l'hora de l'esplai. En el pati cobert uns nins juguen a la tella. Un d'ells tira la tella i cau en la casella on es llegeix "Felip II". El nin saluda els visitants i comença a parlar: "Felip II era un rei..."

En el centre del jardí dos allots es capfiquen a l'atropellada dins un safareig, no per nedar, sinó per atrapar una poma que sura dins l'aigua.

Més enllà hi ha un grup de nins que duen un capell de paper amb una xifra retallada d'un calendari aferrada sobre el capell. Estan alineats i esperen atentament. Un instructor crida: "quaranta-nou!" i els nins numerats amb el 4 i el 9 corren per atrapar un caramel que agita un company situat a bastant de distància.

El director del centre explica les activitats... Un dels assistents comenta: —Me pareix que els capells, això del safareig i el joc de la tella...

El director interromp: —Sí, és clar. Són coses nostres que trobarà a totes les escoles organitzades segons la mentalitat del nostre fundador.

* * *

No dubtam de la veritat de l'explicació. Però sí que aquells procediments obeeixen a la concepció educativa, a l'ideal d'un fundador, sobretot si es tracta d'un mestre genial. Perquè quan es veu l'obra d'un mestre es palpa immediatament una inspiració que ho empapa tot; hi ha una realitat més o menys treballada i brota un esforç per elevar aquella realitat a l'ideal concebut per la inspiració.

En les escoles citades pel director, tal volta llunyanes i situades a ambients molt distints, hi havia una cosa que no podia dur-hi el fundador, la realitat objectiva. Per tant els mestres s'esforçaven no per treballar se-

guint la inspiració del fundador, sinó per fossilitzar aquells procediments que un dia tingueren gran vitalitat en la fundació original i segurament cridaren l'atenció en les noves fundacions, però avui són quasi pertot una relíquia.



Fins a quin punt poden uns procediments caracteritzar una obra educativa? Fins a quin punt poden ser d'eficàcia per a una educació uns procediments fossilitzats?

No, no era aquesta la mentalitat del fundador. Eficax el procediment de la poma dins el safareig perquè es rentassin els nins que sols ho feien quan plovia... I si eren allots que neixien cansats, molt bé els capells de paper i els caramels... I benvolguda la tella si així aconseguia el mestre que els nins aprenguessen qualque cosa.

Aquestes tres circumstàncies es trobaven juntes en aquesta escola, però és dubtosa la seva coincidència en tots els pobles, ni tan sols d'una regió, a pesar d'un cert comú denominador dels seus habitants.

El mèrit del fundador, que el tingué i gran, fou en primer lloc estudiar aquesta realitat i arribar a conèixer-la exactament. En segon lloc tenia un ideal molt clar de la transformació que devia obrar-se en aquella gent i sobretot posà totes les seves forces al servei de la seva educació. Els qui es diuen continuadors de tal mestre han d'imbuir-se dels principis i no dels procediments.

La fossilització i la rutina produeixen les majors aberracions: "Record —diu un inspector— un llibre escrit per un home molt intel·ligent, en el qual intentant ensenyar totes les coses al voltant de *centres d'interès* aficà un general famós a la lliçó de les abelles... La raó era que el general Prim nasqué a l'Alcàrria i com que en la lliçó de les abelles, com en totes les altres, devia haver-hi història...!"

L'excessiva preocupació per tals mitjans i procediments du en l'ordre pràctic a l'enrocament de la tasca educativa. Per això deia l'inspector citat: "Quan trob un mestre que perd llastimosament el temps dubtant del nom exacte del procediment que usará per a la seva lliçó, li dic: 'no te preocupis massa; davant els nins empraràs els mètodes i procediments classificats i altres que encara no ho estan...'"

Davant la societat culta la sobrevaloració dels detalls produeix una impressió pobra i desfavorable. "Decir Pedagogía ha sido para algunos una monserga lírica de disertaciones vagas, pretenciosas y en último término inútiles".¹ "No se cree en nada y se pasa de todo. Cada mañana se

¹ Miguel Herrero García, *Pedagogía española* (Madrid: Ediciones Españolas, 1941), p. 9.

inventa una ciencia nueva. A la hora presente, la que está más en boga es esa perogrullada que se llama Pedagogía”.²

El pitjor, però, és que pareix que els fets donen la raó als comentaristes. Existeix actualment una proliferació de mètodes, procediments i formes d'ensenyament que no difereixen sinó en detalls de poca importància, sense base; com a molt, són aspectes parcialíssims de les vies essencials del pensament, tant en la investigació com en la comunicació de la veritat, pomposament vestides i elevades a la categoria de mètodes.

És necessari —diu Achile— que cada mètode, cada procediment i fins i tot cada exercici diari tenguem la raó de ser i que el mestre pugui dir: “faig tal cosa per aquesta raó”. Així és efectivament: el moment en què el mestre està davant l'alumne no es presta a una direcció freda, és un acte vital, l'eficàcia del qual depèn del grau en què visca els principis que informen la seva actuació. El principi orientador i l'emoció vivificadora concentrada desenrotllaran el mecanisme necessari per a trobar el mètode més adequat al moment històric en què treballa.



“Les dues forces del món més poderoses són els principis i les personalitats. Gràcies a elles, és a dir, a la veritat que encarnen els principis i pels homes en què aquests principis s'encarnen, els moviments vitals del món avancen. Nosaltres no concedim a la Filosofia que la veritat d'aquests moviments sia creació dels homes que els dirigeixen. Creim que la veritat ho és tant si l'home la troba com si no, tant si la confessa com si la nega... Però també creim que Déu cerca els homes que faran avançar la veritat fent-ne una part de si mateixos, i que voldran donar als principis un hostatge i una ajuda dins les seves personalitats”.³

Entre els homes de la seva centúria Ramon Llull fou una de les personalitats més potents. Déu el cercà i tota l'obra lulliana és deguda a la seva conversió: “Tot lo major afany que jo anc per nulls temps sentís, si fo, Sényer, com me mudé de pecat a obra de penitència”.⁴ Però, com adverteix Riber “la seva contrició no fou solament una contrició gemegosa... Tres desigs brotaren, i ompliren son cor, com una mota de tres vares de lliris, crescudes en un femer, regades per una pluja virginal de primavera”.⁵ El primer desig fou una set de martiri: “L'amic desira tots jorns

² Huysmans, *apud* Miguel Herrero García, ob. cit., p. 11.

³ Robert Speer, “Ramon Llull, the Christian Crusader and his Conquest” a *Some great Leaders in the World Movement* (The Cole Lectures for 1911 delivered before Vanderbilt University, 1911).

⁴ Llull, *Libre de Contemplació*, cap. 86, v. 19, OE II, p. 282.

⁵ Llorenç Riber, *Vida i actes del Reverent Mestre i Benaventurat màrtir Ramon Llull* (Ciutat de Mallorca, 1916), p. 18.

vermells vestiments per ço que'l drap sia mills semblant als vestiments de son amat".⁶ En segon lloc "a son negoci leixà l'endrecament dels infeels qui ignorantment van a perdement".⁷ I en tercer lloc, "volia escriure un llibre d'incontrastable eficàcia contra els errors dels errats".⁸

Immediatament posà fil a l'agulla. Començà a peregrinar. Pujà a la muntanya de Randa: "Vuit dies feia que hi era quan rebé la llanternada d'espirtual il·lustració per fer el llibre per convertir els errats. Mirava al cel atentament i se sentí interiorment tot inundat de llum...".⁹ El llibre incontrastable que hi concebé i hi va escriure fou l'Art General... "Amb el llibre escrit davall el braç se'n tornà a Randa..., s'hi bastí una ermita i hi visqué més de quatre mesos, pregant Déu de dia i de nit que'l prosperàs misericordiosament a ells i al llibre, per glòria seva i per profit de la Santa Església Romana". "De tres desigs ja n'havia complit un: ja tenia fet el llibre. Ja tenia escrit el llibre entranyablement enyorat. De tres desigs ja n'havia complit un".¹⁰

"Un dia rebé la visita d'un pastor." "Meravellat n'estava Ramon, signat repetidament amb el signe de la creu, com si fos profeta predestinat a glòries i àrdues missions, per la mà del bell pastor que ell no coneixia i del qual hom no n'havia parlat mai".¹¹

Tracten els historiadors i discuteixen la "suposada il·luminació" de Randa. No fou de naturalesa divinal, ens dirà el P. Batllori, sinó deguda al fet que "el seu caràcter apassionat i fantàstic l'eternitzà en una il·luminació, que ell creu sobrenatural i extraordinària".¹²

Pring-Mill afegeix: "És la millor explicació d'allò que li passa al Beat en el Puig de Randa. La raó més convincent que no fou una autèntica 'il·lustració divina' és sense cap dubte el fet que l'Art i els llibres que en resultaren mai arribaren a fer allò que se n'esperava".¹³

Divins o no els seus llibres, a pesar de no arribar a l'èxit complet —hi ha cap autor que pugui presumir d'això?— ens atrevim a dir que espigant a les seves pàgines hem trobat "fresques fulles", moltes més de les que podíem imaginar, que contenen principis educatius capaços de vivificar eficaçment mitjans i procediments pedagògics aplicables als nostres temps, a pesar dels segles que ens separen del seu autor.

⁶ Llull, *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, v. 261, OE I, p. 273.

⁷ *Ibidem*, v. 336, p. 277.

⁸ Llorenç Riber, ob. cit., p. 18.

⁹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 40-42.

¹¹ *Ibidem*, pp. 41-42.

¹² Miquel Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps* (Barcelona, 1960), p. 10.

¹³ Robert Pring-Mill, *El microcosmos lullà* (Palma de Mallorca, 1961), p. 28.

MÈTODES LÒGICS: NOTES SOBRE L'ART

Sense cap dubte són els aspectes més estudiats i millor coneguts de tota l'obra lulliana. Per això vaig pensar de primera intenció passar per damunt i tractar immediatament dels mitjans i procediments lullians més directament pedagògics. Però, tement que el treball quedàs incomplet, vaig decidir donar una idea d'aquests mètodes lògics.

“Hi ha una miniatura del *Breviculum* de Karlsruhe (reproduïda en les *Obres essencials* II, de cara a la pàgina 864) que ens representa l'escena d'una faisó molt viva, i les idees centrals de la suposada il·luminació no es poden formular més senzillament que en les paraules que el Beat hi dirigeix a Déu, agraint-li (en llatí) haver volgut mostrar-li els ‘principis substancials i accidentals de totes les coses’ i ensenyar-li ‘com s’havien de fer dues figures amb ells’”.¹⁴

Llull, com tothom, viu immers en la multitud de les coses, dels sers. Davant aquests sers, uns passen indiferents, sense detenir-se apenes, com si no quedàs en aquestes persones el més lleu esperit de curiositat. Ramon Llull no és així; tot ser és per a ell motiu de reflexió: “Molt considerà Ramon en ço que'l monge'l pregà, e en lo bé que's poria seguir si'l libre faïa. E dementre que enaixí considerava, esguardava en un bell arbre qui davant li estava, on havia moltes fulles e flors e fruits, e pensava ço que aquell arbre significava... jo pens en ço que significa aquest citroner, car totes quantes coses són, en ell són significades...”.¹⁵

Però allò que considera Ramon són les perfeccions que observa en els sers. “... e així com l'home, qui imagina lo cavall que ha vist, en lo qual imagina bondat en quant és bo a córrer, e imagina en ell granea per ço com l'ha vist gran, e car l'ha vist bell, imagina en ell bellea...”.¹⁶

Amb bona lògica argumenta que tals perfeccions no són obra de les criatures, sinó manifestacions de les perfeccions divines “vertuts vertuoses essencials”, mitjançant les quals Déu se fa cognoscible a l'home: “per la bonea de la criatura és significada la bonea de Déu e per la granea de la criatura és significada la granea de Déu, e així de les altres coses semblants a aquestes”.¹⁷

Aquestes perfeccions, “principis substancials de totes les coses”, són el

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵ Llull, *Arbre de Ciència*, OE I, pp. 555-556.

¹⁶ *Ibidem*, p. 608.

¹⁷ Llull, *Libre de Meravelles*, OE I, p. 401.

que Llull denomina principis absoluts del seu Art. “Ramon Llull ja havia establert aquesta doctrina en el *Libre de contemplació*, obra anterior a la seva il·luminació en el Puig de Randa, però en la seva il·luminació descobrí la seva aplicació com a base d'un *art d'atrotbar veritat*. En les versions primitives de l'Art, hi havia setze Dignitats, però de l'*Ars inventiva veritatis* (devers 1289) endavant aquesta sèrie es reduiria a les nou següents: bonea, granea, duració (o eternitat), poder, saviea, volentat, virtut, veritat i glòria”.¹⁸ Aquesta reducció no obeeix a un capritx més o menys genial del Mestre, sinó a la seva continuada reflexió, és a dir al terme d'un procés de maduració intel·lectual.

De qualque manera tots els sers creats participen de les perfeccions divines. En el pla de l'objectiu ideal, les perfeccions o dignitats coincideixen i de fet s'identifiquen en Déu. Llull repeteix aquesta idea diverses vegades.

“Consira, fill, —dix l'ermità—, com gran és la concordança que és la divina essència, car totes les dignitats se concorden a ésser una essència, una natura, una deïtat; e cascuna ha en si sa obra, e l'una l'ha en l'altra; enaixí que en l'actu de bonea són tots los actus de granea, eternitat, poder, e de totes les altres. E açò mateix se segueix de granea e de totes en què és l'actu de bonea, e així de totes”.¹⁹

“Les divines dignitats són les unes en les altres, enaixí que bondat és una cosa mateixa amb granea e eternitat e les altres”²⁰ i “totes aquestes raons són bones per bondat, e grans per granea, e eternals per eternitat, e poderoses per poder, e sàvies per saviea, e amades per voluntat, e virtuoses per virtut, e veres per veritat, e glorioses per glòria, e no distinctes en nombre per distinció”.²¹

En el pla dels objectes reals no succeeix igual. “...enaixí com en Déu bonea e granea, qui són infinides e estan en un mateix nombre, en tant que l'una és l'altra: e açò en les creatures ésser no pot”.²²

Caben quant a l'existència objectes vertaders i objectes falsos. Quant a l'essencial junt amb les perfeccions poden donar-se les seves contràries. “En l'arbre humanal ha aïtantes natures de qualitats com natures d'arbres..., e aquestes qualitats mesclades e conjunctes ab les altres qualitats, reten l'home qual en nombre, ço és a dir, qual home si és En Pere o En Martí, o si és bo o mal, o gran o poc, o sa o malalt”.²³

¹⁸ Robert Pring-Mill, ob. cit., p. 29.

¹⁹ Llull, *Libre de Meravelles*, OE I, p. 467.

²⁰ Llull, *Arbre de Ciència*, OE I, p. 774.

²¹ *Ibidem*, p. 775.

²² *Ibidem*, p. 566.

²³ *Ibidem*, p. 628.

Ara bé, les relacions entre els principis absoluts i les criatures s'expressen en la lògica lulliana mitjançant els *principis relatius*, o modes d'usar els principis absoluts i "resum, per Llull, de totes les relacions possibles".

Els *principis relatius lògics* formen tres ternaris: 1) Diferència, concordança i contrarietat; 2) Principi, mig i fi; 3) Majoritat, minoritat i igualtat. Els *principis relatius psicològics* són: enteniment, memòria i voluntat.

"Ambos han de actuar conjuntamente para obtener resultado eficaz, porque el buscar verdades combinando los principios absolutos o perfecciones divinas por medios de las facultades de nuestra alma, esto es, entendiéndolos, recordándolos y amándolos, pero haciendo caso omiso de las formas lógicas, conduciría a una ciencia arbitraria; e intentar el hallazgo de verdades combinando los susodichos principios absolutos por medio de normas lógicas, sin intervención de las facultades psíquicas, valdría tanto como construir una máquina infalible de pensar".²⁴

Quin és el procés de la investigació de la veritat?

Requisit previ a tota actuació mental és la presentació d'objectes a la ment. Llull en el seu Art els anomena subjectes i són els nou següents: Déu, àngel, cel, home, imaginació, sensitiva, vegetativa, elementativa i instrumentativa. Ara deim el mateix, encara que emprem distinta expressió. Pot ser motiu de presentació: "Un objeto real presentado a la intuición *sensible* o a la acción *motora* en su auténtica realidad o en algún símbolo substitutivo de la misma..., una palabra u objeto *verbal*, y como tal esencialmente significativo, ofrecido a través de los sentidos a la imaginación. La *imaginación* puede asimismo representarse una objetividad real o verbal, que como tal, independientemente del proceso de su evocación, constituye un estímulo para la mente... Puede muy bien un *sujeto*, bien sea extraño al llamado a percibirlo (objeto social), bien sea el propio sujeto percipiente reflexivamente considerado como percibido".²⁵

La ment entra en contacte amb els objectes mitjançant els sentits. "Les branques de l'arbre sensual són sis, ço és a saber, *visus*, *auditus*, *odoratus*, *gustus*, *tactus* et *efatus*, lo qual *efatus* havem provat que és sisè seny en lo tractat que d'ell fet havem. E les branques covenen ésser sis e no més ni menys; car si eren més, ço que més seria, seria superflu, la qual superfluitat natura no ho pot sostenir; e si eren menys, sostendria natura vacuïtat, la qual no pot sostenir; així com si no era *visus*, seria la visibilitat de les coses buida e no seria a ninguna fi, e si no era *efatus*, seria parlar,

²⁴ Juan Tusquets, *Ramon Llull, pedagogo de la cristiandad* (Madrid, 1954), p. 319.

²⁵ Juan Zaragüeta, *Pedagogía fundamental* (Barcelona-Madrid, 1943), p. 345.

qui no cau sots espècia de neguns altres senys, debades, en ço que no s'hauria a neguna fi; e açò mateix és de l'oir e dels altres senys. Són, doncs, los senys sis segons necessitat de natura corporal e segons les sis dreces de cors; e ab elles poden ésser atentes totes les coses corporals, e en elles emprentes totes les coses imaginals".²⁶

No obstant, pot ésser la imaginació principi d'activitat mental. "Apetitiva és una de les branques de l'arbre vegetal; e la sua semblança és una de les branques de l'arbre imaginal. És l'apetitiva ens real en l'arbre vegetal, e la sua semblança pren l'animal en los seus apetits naturals; així com l'home, qui ha apetits naturals a menjar, a veer, e enaixí dels altres senys, e per açò ha natural enclinaement a imaginar les coses apetibles, les quals imagina ab imaginat. E car imaginabilitat e imaginativitat s'han relativament, per açò la imaginativa pren, ab la semblança masculina pren la semblança femenina de l'object imaginable e apetible sots raó de color, o de sabor, o de vou, o d'odor, o de tactu; e enaixí la imaginació pren semblança de la potència apetitiva, e en semblant manera de la retentiva, digestiva e expulsiva. E en aquest pas pot hom conèixer com la imaginativa pren les semblances de l'arbre vegetal".²⁷

"Per l'Arbre imaginal se dóna coneixença de les impresions que romanen en la imaginació de les coses sentides, vegetades e elementades".²⁸ Les primeres impressions estan mancades de nitidesa, són vagues, confuses i per tant imperfectes. No escapa a la perspiciàcia de Llull aquesta circumstància i per això parla de "les espècies aombroses com sien clares e luents".²⁹ "Aquest tronc imaginal és tronc comú e confús de semblances...".³⁰

L'anàlisi perfeccionarà després la impressió elemental. "És l'enteniment de simples començaments, ço és, de simple bonea e de simple granea e les altres, e per açò ha natura que sia part simple de la substància e en simple nombre endividuat, per raó de la qual simplicitat ateny a consirar coses simples; e car és de molts en ésser un nombre terç d'aquell, així com hom, qui és compost d'ànima e de cors, e passa per en terç nombre, ço és a saber, en ésser humà, per què l'enteniment per natura de composició ateny coses compostes de molts començaments simples".³¹

"El análisis es el llamado a perfeccionarla, y ello mediante la consideración de las partes o aspectos de que interiormente consta

²⁶ Llull, *Arbre de Ciència*, OE I, p. 359.

²⁷ *Ibidem*, p. 610.

²⁸ *Ibidem*, p. 556.

²⁹ *Ibidem*, p. 596.

³⁰ *Ibidem*, p. 609.

³¹ *Ibidem*, p. 609.

un determinado sector de la realitat total (*precisión*), y su delimitación de toda realitat exterior a la considerada (*distinción*).³²

Per això serà necessària la separació real de les parts o aspectes: “En aquest tronc han cascuna de les rails son ofici, e açò mateix cascú dels troncs especials, dels quals ell és compost, els quals són les seues parts grosses, e les rails són les seues parts menudes”.³³

“Aquest arbre és dels animals, e és departit en set parts, segons que en ell se conté. E és triplex, ço és a saber, de l'elementativa potència, e de la vegetativa, e de la sensitiva. On enaixí com un arbre qui fos de tres espècies, així com empeltat pomer en perer e presseguer en pomer, serien en un arbre totes tres espècies, enaixí empeltada la vegetativa en l'elementativa, e la sensitiva empeltada en la vegetativa, retén un arbre totes les tres potències; emperò, d'aitant és la diferència, que'l tronc de l'arbre qui seria del pomer, presseguer o perer, seria de quantitats discretes, e aquest arbre és de quantitats contínues, estant los uns arbres en los altres”.³⁴

Aquesta separació s'efectuarà amb l'aplicació dels *principis relatius*. En l'aspecte qualitatiu ens servirem dels ternaris *diferència, concordància i contarietat; principi, mig i fi*.

L'altre ternari, *majoritat, minoritat i igualtat*, ens servirà por concretar la distinció en l'aspecte quantitatiu.

La separació no és suficient, és necessària després la comparació dels elements separats. “Les rails de l'arbre humanal són dobles, ço és a saber, bonea corporal e bonea espiritual; e d'abdues les bonees és feta una rail, qui és de bonea composta d'abdues; e és la composició en quant se donen lurs semblances l'una e l'altra”.³⁵

Aquest primer procés perceptiu es completa amb una sèrie d'imatges. La imaginativa “emperò no pot imaginar lo foc simple en figura, mas en qualitat, ço és, en calor o en leugeria o en color. E en aquest pas pot hom conèixer en qual manera la imaginació multiplica les espècies, qui són semblances dels ens reals”.³⁶ Hem arribat a una primera síntesi, fruit de la qual ha estat la percepció d'allò concret.

L'activitat mental no es deté en aquest primer estadi: segueix després una nova comparació dels elements lògicament distints, observats en les realitats individuals, primer les seves notes diferencials.

³² Juan Zaragüeta, ob. cit., p. 351.

³³ Lull, *Arbre de Ciència*, OE I, p. 616.

³⁴ *Ibidem*, p. 594.

³⁵ *Ibidem*, p. 616.

³⁶ *Ibidem*, p. 610.

“Aquesta diferència és raó e ocasió com sia pluralitat de moltes coses e que sien diferents substancialment”.³⁷

El concepte queda més clar aquí: “Aquesta diferència en tres espècies, ço és a saber, entre sensual e sensual, així com entre home e ase, qui són diferents per espècie; entre sensual e entellectual, així com entre cors e ànima, qui són diferents per diferència; e entre entellectual e entellectual, així com entre enteniment e volentat, e Déus e àngel, qui són diferents per diferència”.³⁸

Després segueix l'estudi per abstracció de les semblances, el resultat de les quals és la formació dels conceptes específics. “És l'enteniment de bonea general en ço que és d'una bonea de la qual és la memòria e la volentat, e açò mateix de granea general; e per ço ha natura de considerar generals coses. E car la bonea sua és a ell especial e pròpia e distincta a l'especial bonea de memòria e de volentat, ha natura a consirar les coses especials; e per aquesta natura considera lo lògic los genres e les espècies de les coses naturals”.³⁹

Repetint aquesta programació comparativa ascendent, notant diferències i semblances, s'arriba al concepte de ser. “En l'arbre elemental és ens gendre molt general, tant, que sobre ell no ha gendre nengú, segons les entitats corporals qui són dejús la luna; e d'aquest ens dessus davallen tots aquells qui són çajús elementats, substancials e accidentals, així com l'entitat del pomer, qui davalla de l'entitat dessus. E d'aquest ens general qui és dessus, e d'aquest qui és dejús, pot hom haver coneixença segons aquestes formes cent que dites havem, qui són formes primeres e causes a aquestes çajús; e encara, pot hom haver coneixença d'ell segons ço que de l'arbre elemental dit havem e que proposam dir en l'arbre vegetal, sensual e imaginal; en lo qual imaginal la imaginació imagina un altre ens entencional, qui és semblança d'aquest ens real que dit havem; així com la cabra, qui imagina lo lop e les sues condicions a ella contràries, per instints naturals”.⁴⁰

Llavors l'esperit inicia el descens: “És l'enteniment de bonea, qui és abstracta forma, e és dels concrets que ha dedins la forma: *ço és de bonificatiu, bonificable, bonificar*; e per açò ha natura de considerar les formes qui són en abstractu e d'inclinar-se als seus concrets en entendre aquelles, e per açò pren los hàbits de les ciències”.⁴¹

³⁷ *Ibidem*, p. 559.

³⁸ *Ibidem*, p. 559.

³⁹ *Ibidem*, p. 619.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 590.

⁴¹ *Ibidem*, p. 620.

En resum, segons la ment del polígraf mallorquí, el punt d'arrancada de les ciències són les coses materials i el principi d'aquestes coses és Déu. El punt inicial és el *ser*; la base i el fonament, la *idea*, entre aquests dos punts construeix el seu *Art*: “aprofitant tots els elements que el pensament humà havia alcançat en el seu temps accepta i realitza una pacient tasca analítica, el darrer resultat de la qual li fa veure l'universal en el fons de lo particular i lo individual en el fons de l'universal. I dedueix en darrer terme, que la potència raonadora de l'home, analitza i sintetitza, indueix i dedueix, puja i davalla, i aquest dualisme pot admirar-se també en la natura, ja que en ella tot és u i múltiple”.⁴²

Notes sobre la classificació

Hem exposat els aspectes més notables de l'Art, mètode inventiu de Ramon Llull, prescindint de certs elements que hem considerat de menor importància.

Però “no basta inventar —diu acertadament J. Tusquets— es necesario clasificar, organizar sistemáticamente el saber”.⁴³ “La clasificación a lo menos en su primer grado que es la división, es un acto espontáneo de la inteligencia realizado apenas se da cuenta de que no puede abarcar la totalidad de un objeto dado de conocimiento”.⁴⁴

Per això el nin classifica des del moment que adverteix certes analogies en els elements individuals que maneja; prest s'acostuma a classificar i el mestre ha d'aprofitar aquest moment en benefici de la seva ulterior formació cultural.

Com a instrument de classificació escrigué Ramon Llull el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, llibre de gran interès i en el qual es prescindeix encertadament de complicacions inútils.

El mètode explicat en el llibre citat serveix per “allanar el proceso intelectual fijando atención a determinados motivos permanentes que vienen a constituir otros tantos momentos o peldaños”.⁴⁵

El mètode consta de tres escales relacionades. La primera consta de vuit sers que van augmentant en perfecció: la pedra, la flama, la planta, l'animal, l'home, el cel, l'àngel i Déu.

Fa notar Tusquets que “los sujetos o peldaños de la escala de los seres... son substancialmente idénticos a los del *Arte último*, pero supri-

⁴² Avinyó, *Moderna visió del lulisme* (Barcelona, 1939), p. 28.

⁴³ Juan Tusquets, ob. cit., p. 328.

⁴⁴ S. Hernández Ruiz, *Metodología general de la enseñanza* (México: UTEA, 1949), p. 410.

⁴⁵ Emilio Hernández, “Valoración de la didáctica luliana”, *Revista Española de Pedagogía*, 13-14 (1950), pp. 112-113.

miendo el sujeto instrumentativo, o de las cosas producto del trabajo humano".⁴⁶ En cada un d'aquests escalons han de fer-se dues operacions: 1.^a l'observació dels sers tal com són, i 2.^a anotar els elements necessaris per a classificar els sers de cada escaló.

La segona escala, instrument fins i tot necessari per a emprar la primera, es compon de dotze termes: l'acte, la passió, l'acció, la naturalesa, l'accident, la substància, la simplicitat, la composició, la individuació, l'espècie i el gènere.

En aquesta escala ha de practicar-se l'*ascens* cap a la perfecció dels sers superiors i el *descens* des de les dignitats fins als sers inferiors.

En aquesta escala, anomenada de les categories, diu Tusquets, "los tres primeros términos guían al discípulo para aprender a recordar los datos indispensables para la inmediata clasificación. Los otros nueve le orientan para resolver qué realidades, observadas por ejemplo en la piedra, han de clasificarse como simples o compuestos, como substancia o accidente, dentro de qué género y especie ha de situarse la piedra examinada y qué lugar ocupa respecto a los peldaños más elevados, al universo en conjunto y a las perfecciones divinas".⁴⁷

Per la tercera escala podem saber si el coneixement és sensible, imaginatiu o intel·lectual i dins aquest darrer el grau de certesa: si és evident, dubtós o creïble.

Per aquestes tres escales ascendeix l'enteniment des del sensible a l'intel·ligible, i descendeix des de l'intel·ligible al sensible, essent la segona escala o via la que hem anomenat de les categories, mitjà o instrument per aquest ascens i descens, ja que amb ella es dirigeix l'enteniment al coneixement dels subjectes continguts en la primera escala, o sia la dels sers.

Com ocorre això? Hi ha cinc sentits, que són: la vista, l'oïda, l'olfacte, el gust i el tacte, als quals s'ha d'afegir un sisè sentit, l'*afatus*, que anomena la cosa. Després que els sentits acaben l'operació dels seus actes, la imaginació abstruïu d'aquests actes les semblances que ha percebut de la cosa i les fa imaginables en la seva mateixa essència i naturalesa, les quals semblances, després d'imaginables, abstrueixen l'enteniment de la imaginació i en la seva essència i naturalesa les fa intel·ligibles o enteses.

Aquesta és la manera que té l'enteniment per ascendir del sensible a l'intel·ligible, sens dubtar ni creure perquè l'experiència no ho permet.

"L'escala dels sers constitueix l'espina de tota l'obra. La naturalesa —o com se diu, els secrets— de la pedra, de la flama, de la planta, de l'animal, de l'home, del cel, de l'àngel i de Déu és des-

⁴⁶ Juan Tusquets, ob. cit., p. 328.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 329.

coberta, successiva i gradualment, gràcies a l'aplicació de les categories (segona escala) i el pas del coneixement sensible a l'intelligible o científic (tercera escala). D'aquesta manera, l'obra se va desplegant en sentit cada vegada més comprensiu vertaderament enciclopèdic i el lector assisteix a una pacient i paulatina reconstrucció de l'univers".⁴⁸

Valor pedagògic de l'Art

Diu J. Tusquets que fracassà l'Art en els camps teològic i científic. Després afegeix: "Que el método inventivo (o Arte general) haya caducado para la Teología, la Filosofía y las ciencias, no perjudica en lo más mínimo sus posibilidades didácticas".⁴⁹

Té l'Art tals possibilitats? Els primers assaigs realitzats permeten assegurar de manera eficaç, que l'Art pot omplir avui, sobretot en el nostre ensenyament primari, un buit que se deixa sentir des de fa molts anys: l'ensenyament ha d'esser orgànic. Amb aquestes paraules volem dir que la nostra escola actual és un acaramullament de coses disperses, sens apenes relació d'unes amb les altres. Aquest defecte ve en gran part de la concepció dels qüestionaris i crec que aquest defecte el pateix també l'ensenyament secundari.

Hem de tenir en compte que la *relació* és un vertader contingut conscient, independent, irreductible a les sensacions, imatges o composts resultants d'aquestes dues classes d'elements cognoscitius; i per aquests fets psíquics, de classe superior (coneixements de la relació) reservam l'expressió de pensar, expressió amb la qual encara el llenguatge ordinari significa funcions cognoscitives superiors.

"Entender es relacionar, es *interpretar lo que la cosa nos significa*." Aquest és el concepte lullian del pensar, segons Tusquets,⁵⁰ deduït de les paraules de Llull, a les quals el Dr. Font i Puig concedia excepcional importància. "Enaixí com lo pescador, Sényer, qui ab un peix pren altre peix, enaixí enteniment d'home pren e apercep los uns significats per les altres, en ço que les unes coses entén per les altres; e enaixí com los pescadors prenen moltes vegades peix sens esca, enaixí l'enteniment de l'home per si mateix, sens que d'altra cosa no li és significat, mas en la cosa mateixa entén e apercep moltes de coses per los significats mateixes de la cosa que entén".⁵¹

⁴⁸ Tomás y Joaquín Carreras i Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 tomos (Madrid, 1939-1943), pp. 466-467.

⁴⁹ Juan Tusquets, ob. cit., p. 330.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 327.

⁵¹ Llull, *Libre de contemplació*, cap. 62, v. 18, OE II, p. 465.

Doncs bé, el nostre ensenyament primari tal com està concebut no ensenya a pensar, almenys en l'encertat sentit lullià. Es queda a mig camí omplint el cap dels nins de coneixements particulars sens iniciar els escolars a relacionar-los. Per a totes les funcions vitals, i el relacionar ho és, comptam amb la col·laboració dels nins, a qui causen vertader plaer els exercicis que responen a qualque *impuls vital*.

“El conocimiento concreto, la *noticia*, nos da la mitad del saber; la clasificación, el *orden*, la otra mitad. Lo primero satisface a nuestro ímpetu de curiosidad; lo segundo, a nuestra exigencia de razón”.⁵²

Ramon Llull ens brinda un procediment totalment original. En primer lloc hem de seleccionar una sèrie de textos que sien aplicacions del seu Art. No és una tasca difícil. I en presència del text tota la lliçó se desenrotllarà normalment. En primer lloc s'ha de fer una atenta lectura per a fer notar les relacions contingudes. Després la lectura dels exemples que il·lustrin la teoria; incitar a continuació els escolars no a repetir de memòria allò que s'ha dit sinó a exercitar-se a cercar altres relacions i nous símils. I tot això encarrilat cap a la redacció. Primer pensar, després escriure.

No és això el que feren Payot i Poriniot? Diu Tusquets: “sus métodos de comparación... que han conseguido desacreditar los procedimientos románticos de redacción escolar, tan en boga a principios de este siglo, tienen indudable parecido con los que pudiera haber forjado Llull. Procurar como es sabido que el alumno, lejos de abandonarse a una desordenada observación de las cosas y a una redacción pasional, se esfuerce en hallar y describir correctamente las relaciones de semejanza, diferencia, contigüidad y causalidad que enlazan los datos sensibles y sentimentales”.⁵³

Aquestes innovacions metodològiques es realitzaren a França. Entre nosaltres, salvant poques excepcions, continuaren (i continuen, com hem dit) “els desacreditats procediments romàntics” a pesar de les veus d'alarma de sagaços observadors del funcionament de l'ensenyament nacional; són encara d'actualitat i una gran lliçó les següents paraules d'Eugeni d'Ors: “Redactar, redactar, redactar; del redactar provienen después privilegios y primacías. El secreto de la aristocracia francesa, así como el de su universalidad, se encuentra en un don muy suyo: en la secular y segura superioridad de redacción”.⁵⁴

Aquest ha estat a França el resultat de les ensenyances de Payot, amb molta probabilitat basades en l'Art de Llull.

⁵² Eugeni d'Ors, *Tres horas en el museo del Prado* (Madrid, 1939), p. 12.

⁵³ Juan Tusquets, ob. cit., p. 327.

⁵⁴ Eugeni d'Ors, *Glosas* (Madrid: Calleja, 1920), p. 259.

PROCEDIMENTS PSICOPEDAGÒGICS QUANTITATIUS

Abans d'entrar en l'estudi d'aquest aspecte de l'obra lulliana, convé precisar l'abast que li donam.

Seria absurd pretendre trobar en els seus llibres una sistematització dels procediments psicopedagògics. Hauria estat impossible que Llull ho fes entre altres raons perquè la psicologia *ut sic* no existia llavors. No obstant, l'estudi atent dels seus textos, sens cap necessitat de forçar la seva significació, posa en les nostres mans un cabal inesgotable d'idees que ens donen a conèixer que Llull tenia una sèrie de recursos pedagògics capaços de satisfer el més exigent tractadista de pedagogia actual i que avui entren en l'aparell de procediments psicopedagògics. I encara que devem estudiar l'obra pedagògica de Llull d'acord amb les circumstàncies del seu temps, no per això els recursos de què hem parlat demostren que el nostre autor té encara molt per dir-nos, a set segles de distància, per molt que usem i abusem de la paraula modern.

Podem considerar dos aspectes: el quantitatiu i el qualitatiu.

La intensitat

Les funcions mentals, diu Zaragüeta, "ajenas desde luego a la cantidad propiamente dicha, no carecen de ciertas *magnitudes* psíquicas, que designaremos con los nombres de *intensidad* y *vivacidad*, y en razón de las cuales producen en su mutua relación resultados que el psicólogo registra y el pedagogo puede utilizar para sus fines... La *intensidad* es en lo psíquico el correlato de la cantidad en lo físico, y por ende una propiedad inherente a nuestras funciones mentales, en cuya virtud se gradúan éstas de más a menos dentro de su propia cualidad".⁵⁵

Així les sensacions poden ser més o menys intenses, com les imatges. Si es tracta d'un judici o raciocini, poden tenir un grau major o menor d'assentiment.

"Nada de extraño tiene —continua Zaragüeta— que el dinamismo de la vida mental se rija hasta cierto punto por principios de intensidad parejos a los de la cantidad que en el mundo de la mecánica resuelven los problemas llamados de 'composición de fuerza'. En un caso de composición, simultánea o sucesiva, se dará una *resultante* cuya dirección y ve-

⁵⁵ J. Zaragüeta, ob. cit., pp. 390-391.

locidad se hallarán en función de las fuerzas componentes, adicionándose éstas si son convergentes, y contrarrestándose si divergentes: la más fuerte de entre ellas será la que prevalezca, pero no sin resentirse más o menos de su antagonismo con las demás, y aun llegando con ellas a una especie de transacción, en una dirección y velocidad que sean como intermedias entre las fuerzas concurrentes”.⁵⁶

Prenguem com exemple el capítol LV del llibre VIII del *Fèlix*: “Del plaser que hom ha en voler”. Tenim en primer lloc el típic començament de Ramon Llull.

“—Amable fill —dix l’ermità—, en Déu ha volentat, que vol que en hom sia volentat...”

És a dir: la perfecció de Déu reflexada en la criatura humana “...per ço que aquella volentat am Déu. E car en Déu ha glòria, vol la volentat de Déu que la volentat d’hom haja plaser en amar Déu”.

“En Déu, volentat, que és Déu, ha tot ço que vol, e per açò la humana volentat vol haver ço que vol”.

Però l’home no és Déu i “e com ho ha, ha’n plaser, e com no ho pot haver, ha’n desplaer. On, en quant ha ço que vol, significa son plaser lo plaser que Déus ha en si mateix; e com no ho pot haver, significa, per dessemblança, son desplaer, lo gran plaser que Déus ha en tot ço que ha son voler, com sia cosa que lo poder de Déu pot haver tot ço que vol son voler”.

Fèlix considerà aquestes paraules sobre la voluntat divina i humana. Ramon Llull vol gravar-li bé les idees i per això acumula motius. “(Déu) ha tot ço que’s vol, e ha-ho en immensitat de bonesa, e’n infinitat, eternitat, poder, saviesa, volentat e perfecció”.

Això afaforeix també un sentiment de reforç de la convicció. “E de mentre que Fèlix enaixí considerava, meravella’s molt fortment com la volentat d’hom vol haver neguna altra cosa mas tan solament ço que vol la volentat de Déu”.

Llull, realista, sap que no succeeix sempre així, desgraciadament i per això posa en boca de Fèlix:

“—Sényer, en una ciutat morí un donzell qui era fill d’un noble burgès. Lo pare e la mare e los parents d’aquell donzell faeren molt gran dol, per lo qual dol me meravell fortment com podien haver desplaer en ço que la divina voluntat volc auciore lo donzell, com sia cosa que la volentat d’hom sia creada a voler tot ço que vol la divina volentat”.

⁵⁶ J. Zaragüeta, ob. cit., pp. 391-392.

Lúcida resposta de l'ermità:

“—Fill —dix l'ermità—, natural cosa és a la humana volentat amar son semblant, ço és, son voler, que és sa obra; mas pus natural cosa li és que am la divina volentat e lo voler de Déu (...).”

I perquè vegi quines terribles conseqüències té “que la volentat d'hom se gira en contrària fi e natura d'açò per què és creada”, li conta la història de l'usurer. Notem com la mà mestra de Llull va traçant gradualment les actituds de l'usurer i com queda gravada en la imaginació de Fèlix la desesperació del desgraciat.

“En una ciutat —dix l'ermità—, havia un hom usurer qui havia un fill, lo qual amava més que Déu ne que neguna cosa. Aquell usurer amava tant son fill, que tot quan podia feia per què'l tengués pagat, e atant com podia s'esforçava a ajustar diners, per ço que faés a son fill posseir gran riquesa. Esdevenç-se que lo fill de l'usurer morí, e en aquell dia de la sua mort, un pobre demanà per amor de Déu almoina a la casa d'aquell usurer. En tan gran ira esdevenç l'usurer contra lo pobre qui per amor de Déu demanava, que no's pot tenir, e blastomà Déu, e'l malai en tot ço que Déus havia per negun temps volgut, e al pobre donà molts colps, e hagra'l mort si hom no l'hi hagués vedat. Com l'usurer hac maleït Déu, e hac batut lo pobre, ell maleí si mateix e tot quant havia ajustat, e maleí son pare qui l'havia engendrat, e sa mare qui l'havia concebut. Com l'usurer hac totes aquestes coses maleïdes, de la gran ira que havia li esclatà lo cor, e morí en presència d'un seu veí, qui era hom molt savi e qui molt amava e temia Déu”.

Després Llull aprofita magistralment el moment d'esglai de Fèlix davant el tràgic fi de l'usurer per inculcar-li la sana doctrina: “Molt se meravellà aquell savi hom de l'usurer, e de sa ira, e de sa mort, e dix aquestes paraules: ‘Ai las! ¡E com és gran perill amar més lo plaser de sa volentat que lo plaser de la divina volentat’”.

I així com separar-se de la voluntat de Déu condueix als majors despropòsits, el seu compliment dóna gran plaer. “E aquest plaer és lo primer e lo pus sobirà gran perquè naturalment volentat d'hom ha plaer en voler”.

Al mateix temps que ens condueix a les més heroiques resolucions:

“Aquestes paraules e moltes altres dix lo savi hom, lo qual longament considerà en la ventura qui era esdeveguda a l'usurer, (...) se n'anà a son hostal, e volc donar tot quant havia al pobre que l'usurer

havia batut (...) Lo savi hom volc donar al pobre tot quant havia (...) Mas lo pobre no ho volc pendre e dix que ell proposava ésser pobre tots los temps de sa vida, e volia anar per lo món pobrement, quirent per l'amor de Déu, e volia's alegrar de tot ço que poria conèixer que fos plasent a la volentat de Déu."

El savi, mogut per l'exemple del pobre, acaba repartint aquelles riqueses als indigents i juntant-se amb el pobre perquè "ensems se presessen en guarda de tot ço que plau a la volentat de Déu, e que en lo voler de Déu atrobassen plaser, e en tot ço que los hòmens fan contra la volentat de Déu haguessen e sentissen desplaer".⁵⁷

Vet aquí un bell exemple de procediment psicològic d'intensitat, que en darrer terme consisteix en l'encertada combinació de "forces psíquiques" per aconseguir clares percepcions que ajudin a la formació de conviccions fermes i al mateix temps despertar els sentiments corresponents, elements tots determinants de la conducta.

Llegint les pàgines del *Libre de meravelles* i del *Blanquerna* es veu com Ramon Llull usa encertadament aquests procediments de psicologia dinàmica.

La vivacitat

"Es curioso —diu el Dr. Zaragüeta— que en la descripción de las funciones mentales, se hayan limitado los psicólogos por lo general a registrar las dos propiedades de su *calidad* y su *intensidad*. De ahí la perplejidad que revelan, por ejemplo, ante la diferenciación de las sensaciones y las imágenes, que pueden muy bien ser de la misma cualidad, y, en punto a intensidad, contrastar la imagen de un sonido fuerte con la sensación de otro débil, sin que, no obstante, quepa la confusión de la una con la otra. Y es que, en éste como en otros muchos aspectos de la vida mental, a las citadas propiedades de cualidad e intensidad procede agregar la vivacidad para describir con plenitud la vivencia de la cuestión y sobre todo para explicarse en Psicología su preponderancia y poder utilizarla en Pedagogía".⁵⁸

Val la pena la llarga cita perquè difícilment es podria centrar millor el tema de la vivacitat psicològica. Llull demostra les seves grans dots de mestre quan tria amb encert poc comú, d'entre els elements al seu abast, els de major vivacitat, encara que com hem dit no els presenta sistematitzats.

⁵⁷ Llull, *Libre de meravelles*, OE I, pp. 402-404.

⁵⁸ J. Zaragüeta, ob. cit., pp. 392-393.

Vet aquí un exemple d'entre els nombrosos que presenta en les seves obres. Vegem el primer capítol del *Libre de Meravelles*: “Com Fèlix fo partit de son pare, e fo en un gran boscatge e hac anat longament, encontrà una asalta pastoressa qui guardava bestiar”. Aquestes paraules, encara que sien un vulgar començament de molts de contes, provoquen no obstant en els seus oients una predisposició per escoltar amb atenció.

“—Amiga —dix Fèlix— molt me meravell de vós, com tota sola estats en aquest boscatge, en què són moltes males bèsties que porien donar damnatge a vostra persona; e vós no havets força que les vostres ovelles als lops ne a les males bèsties defendre poguéssets”.

Pastora, llop, possibles perills, vet aquí uns elements amb força emotiva capaç de despertar l'interès, que de sobte creixerà fins a l'insospitat.

“Dix la pastoressa: —Senyor, Déus és esperança, companyia e confort de mon coratge; e en sa guarda e virtut estic en aquest boscatge, car ell ajuda a tots aquells qui en ell se confien; e car ha tot poder e tota saviesa e tota bondat, som-me mesa en sa guarda e en sa companyia”.

La mostra de serena confiança de la pastora contrasta fortament amb el que segueix.

“Molt plagneren a Fèlix les paraules que dix la pastoressa, de nostre Senyor Déu, e meravellà's com en ella havia tanta d'esperança e de saviesa; e anà avant en son viatge. Com hac anat un petit, ell oí que la pastoressa cridava i plorava molt altament, e viu que corria detràs un lop que se'n portava un anyell. Fèlix se meravellà de la pastoressa com havia tant d'ardiment que lo lop encaçava. Dementre que la pastoressa encaçava lo lop, e Fèlix vers ella venia corrent per tal que li ajudàs, lo lop jaquí l'anyell, e occís e devorà la pastoressa, e anà a les ovelles e occís moltes ovelles. A gran meravella entrà Fèlix en pensament de ço que vist havia, e membrà les paraules que la pastoressa li havia dits de Déu, en què tan fort se confiava”.⁵⁹

Dues normes pedagògiques de provada eficàcia ha emprat Ramon Llull per desenrotllar el tema. En primer lloc un hàbil dispositiu de ressorts de gran vivacitat, no sol per despertar l'interès en forma creixent, sinó capaços de suscitar la base sentimental més favorable al tema, i en segon

⁵⁹ Llull, *Libre de meravelles*, OE I, p. 319.

lloc un ordre de presentació molt adequat per arribar a la convicció que vertaderament existeix confiança absoluta de la pastora en Déu, dubte i assentiment de Fèlix i raonament final concloent.

Indiscutiblement és millor aquest procediment que si de tot d'una anuncia el mestre que ara vol provar l'existència de Déu.

* * *

Entre els procediments pedagògics quantitius de vivacitat, tenen gran importància en la pedagogia lul·liana la trilogia *paraula, intuïció i activitat*, de les quals tractarem a continuació.

1. *La paraula*

Amb gran encert i de forma molt ampla emprà Ramon Llull la paraula com a procediment psicopedagògic.

Considerava l'home dotat d'un "sisen seny lo qual apelam *afatus*". És a dir, un sisè sentit al qual es deu la formació de la paraula. El defineix així: "Effatus és aquell seny per qui's fa la manifestació en la paraula que dedins és concebuda, així com l'home qui diu e parla ço que pensa; e l'aucell atretal, així com la gallina, qui crida a sos fills".⁶⁰

Té Ramon Llull un tractat especial sobre aquest sentit. "Aquesta teoria, tan original de Llull, segons la qual el llenguatge és un sentit corporal, ha estat fins fa poc exclusivament defensada pels lul·listes. Darrerament, emperò, la teoria ha estat sorprenentment confirmada per Chomsky".⁶¹

Vegem ara allò que diu Llull de la paraula.

"1. (...) Com paraula sia dicció sentida e enteniment sia cosa intellectual, per açò, Sènyer, és molt pus noble creatura enteniment e pus noble cosa que paraula: e aitant com enteniment és pus noble cosa que paraula, aitant més és mellor obra e de profit enteniment que paraula".

"2. Com enteniment, Sènyer, va segons sa vertut e sa propietat e sa natura, e paraula lo segueix e no li fa null embarg ni no dóna a ell significació de contrarietat, adoncs s'avertua e s'endreça la paraula en l'enteniment, e l'enteniment se significa en paraula. Mas com la paraula va segons son pobre poder e's desvia de l'enteniment,

⁶⁰ Llull, *Arbre de ciència*, OE I, p. 599.

⁶¹ Veg. "El País", 1 de maig de 1986, p. 32.

adoncs és contrast entre paraula e enteniment, per lo qual contrast la un és torbant de l'autre”.

“3. Com paraula, Sènyer, sia creada en home per revelar e per significar enteniment, per açò és paraula serva e sotsmesa a enteniment. On, com paraula no significa l'enteniment, adoncs paraula erra e fa contra son major, per la qual errada se torba enteniment com no's serveix de paraula a ell sotsmesa”.⁶²

Tenim aquí el cas de voler inventar tot un vocabulari filosòfic.

“Un home singular, Ramon Llull, concebí una nova art de filosofar (*Ars inveniendi veritatem*), la qual art havia de fer-se assequible a tohom, doctes e illiterats, l'exercici de la funció filosòfica. Auxiliar indispensable d'aquesta art era una terminologia enrevesada, elaborada tota ella *a priori*, al servei d'un *Ars* combinatòria, espècie d'àlgebra del pensament. D'aquest propòsit inaudit, resta sols el testimoni d'una aspiració sublim, però frustrada de l'esperit humà.

Però Llull, poeta, filòsof i viatger tot d'una peça, temptà paral·lelament la via del llenguatge comú vivent —el català de la seva època, encara ple de provençalismes— per tal d'extreure'n com d'una pedrera inexhaurible, un llenguatge especialment apte per als usos filosòfics ordinaris per a la versió en llengua vernacle de la terminologia filosòfica tradicional, per a l'expressió adequada de les seves concepcions teològiques, místiques, morals, polítiques i socials. I en aquesta tasca més modesta, però més apropiada a la vida, el Doctor Il·luminat reeixí gairebé totalment”.⁶³

Vet aquí com ho explica Llull.

“Aquesta amància és molt alta, e dels pus alts e generals començaments que podeu-la compilar... E com havem fretura de vocables que no són en vulgar, cové-nos usar d'alcuns vocables qui són en latí, e encara d'alcunes paraules estranyes qui no són en ús vulgar ni en latí, sens les quals no poríem pujar esta amància a tan alt grau de bondat com cové-ne al propòsit que desiram no poríem venir, ni la entitat e realitat de les coses qui són, no poríem predicar ni revelar a ésser amades i conegudes.”

“La entenció per què nós esta amància posam en vulgar, és per ço que los hòmens que no saben latí pusquen haver art e doctrina com sàpien lur volentat a amar ab bona amor, e encara com sàpien

⁶² Llull, *Libre de contemplació*, OE II, p. 447.

⁶³ T. y J. Carreras i Artau, ob. cit., pp. 164-165.

haver ciència a conèixer la veritat; e encara, per ço, la posam en vulgar, que'ls hòmens qui saben latí hagen doctrina e manera com de les paraules latines sàpien devallar a parlar bellament en vulgar, usant dels vocables d'esta Art, car molts hòmens són qui de la ciència en latí no saben transportar en vulgar per defalliment de vocables, los quals per esta art haver poran".⁶⁴

"En l'Art Amativa, diu Francesc de B. Moll, és on abunden més els neologismes lullians. Però en realitat es troben en totes les seves obres filosòfiques i místiques, sobretot en els passatges en què exposa la seva teoria de les dignitats divines".⁶⁵ I arriba a la creació de setze sèries de vocables tècnics, amb els quals pretén arribar a una perfecta expressió de les elucubracions del seu pensament. En aquesta empresa l'èxit, com diu Carreras i Artau, no l'acompanyà.

Però en el segon aspecte, citat per Carreras i Artau, realitzà una tasca tan gran que "la seva irrupció... amb la seva capacitat torrencial i omnipresent és un cas únic, que ha despertat l'admiració i l'entusiasme dels estudiosos".⁶⁶

El volum i la qualitat dels treballs en favor de la llengua demostra la importància que Llull li concedí.

"Les preferències de Llull el duïen a l'ús abundant i variat de sufixs nominals que li permetien matisar el seu pensament i expressar de diversa manera els conceptes d'acció, d'agent, de qualitat etc. etc".⁶⁷

En el seu lèxic abunden moltes paraules derivades del llatí i entre elles tria els sufixs dotats de gran vitalitat. Per exemple la substitució del sufix llatí *are* per *ar* per a la formació de nous verbs amb radicals de substantiu, d'adjectiu i d'adverbi. El sufix *ariu* > *er*, de molta vitalitat per a formar substantius i adjectius: codonyer, datiler, garrofer...

"La necessitat d'expressar conceptes filosòfics elevats i abstrusos l'induí a multiplicar les formes derivades, sobretot per a indicar relacions d'agent, producte, acte, potència i circumstància de cada un dels principis correlatius i d'una multitud d'accions anàlogues d'aquells".⁶⁸

⁶⁴ Lull, *Art amativa*, ORL XVII, p. 7.

⁶⁵ F. de B. Moll, "Notes per una valoració del lèxic de Ramon Llull", *Estudios lullianos*, I (1957), 157-206, p. 198.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 186.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 205.

Aquestes paraules originals de Ramon Llull formen el 7% del seu seu lèxic.

No era per a Llull cap secret el valor pedagògic de la vivacitat causada per la paraula, en els aspectes material i significatiu. Llull coneixia el fet explicat per Zaragüeta: “en su aspecto material, nos impresiona más el *oral*, que acusa la presencia de un sujeto, que el escrito, de él ya separado; y desde luego el *percibido* sensorialmente más que el puramente imaginado y su *emisión* y expresión, más que su comprensión”.⁶⁹

Per això, a pesar d'escriure molts de llibres, d'acord amb la major vitalitat produïda pel contacte personal cercà i aprofità ocasions per a repetir una i mil vegades de paraula allò que altres tantes havia posat per escrit. “Cinc vegades en temps diferents de la seva vida, s'acostà a la cort apostolical”.⁷⁰

Els llibres de Ramon Llull, corregueren una sort molt vària, però en general no tingueren l'èxit que ardentment desitjava el seu autor. Llull féu tot el possible per a donar a conèixer la seva doctrina, convençut de que del seu coneixement grans béns havien de derivar-se.

“Aquest Art proposam a metre en latí, e si plaser és de Déu, que'ns vulla tant sostener a vida, a honrar lo seu nom, proposam-la traslatar en aràbic per tal que'ls serrahins ne pusca hom confondre, mostrant-los la error en què són e donant-los doctrina de nostra santa fe cristiana, a la correcció de la qual aquest art sotsmetem, e encara les altres que feits havem, e si en elles havem errat scientalmement, mas per ignorància. Scients los serrahins esta art, e açò meteix se seguiria dels jueus, e cismàtics e pagans, si en los llenguatges d'aquells és traslatada, poran los cristians solre per art totes les objeccions les quals per via de raó ni d'amor solre no poran, e per ço poran, per gràcia de Déu, conèixer lurs errors e ésser endreçats a via de veritat. D'on, per rahó d'açò molt fortament desiram com en lurs llenguatges sia traslatada”.⁷¹

En temps de Llull era necessari i ho serà sempre el coneixement de la “doctrina de nostra santa fe cristiana”, però un coneixement exacte, com Llull diria mitjançant els seus llibres, “poran per gràcia de Déu, conèixer lurs errors e ésser endreçats a vida de veritat”.

El coneixement de la veritat religiosa és un primer escaló molt necessari, però no per a quedar-s'hi. El fi de l'home no és el simple coneixement, per molt profund que sia, sinó que per aquest coneixement vengà l'amar i el servir a Déu.

⁶⁹ Juan Zaragüeta, ob. cit., pp. 395-396.

⁷⁰ Llorenç Riber, ob. cit., p. 79.

⁷¹ Llull, *Art amativa*, ORL XVII, p. 7.

“Déus benesit ha creat lo món per intenció que ell, qui és subirana fi, sia conegut e amat sobre totes coses amb molt alta conexença e amor.”⁷²

Això ho repeteix Llull a cada passa. “En tristícia estava... car nostre senyor Déus és tan poc amat e conegut en est món per son poble, car pocs són aquells qui l’amen ni’l coneguen ne li fassen aquella honor que a el se pertany, ni’l bé que d’el reeben graesquen”.⁷³

El perquè del poc amor l’explica Llull clarament: sap que els llibres s’havien escrit fins llavors dirigits a la intel·ligència i el coneixement sols, que, essent necessari, no és suficient. “En lo començament quant les gents començaren a entendre les obres de mon amat, fou donada art e doctrina de saviesa per los filosofos qui són passats ça enrera en així que saviea hac molts servidors qui la posaren en arts moltes e diverses, *e de mi*, car no hauda cura *no han donada art com hagen ensenyat a les gents amar mon amat per art*, segons que han donada art com sia conegut; e en així les gents han saviea artificialment e no han mi segons arts: per que si les gents entenen més l’amat que no l’amen, no és culpa de mi, pus que major ajuda han feta a saviesa que a mi aquells qui són passats ça enrera”.⁷⁴

Llull, apòstol de l’amor, s’encarregarà de corregir la falla mitjançant la seva *Art amativa* i al treball de donar-lo a conèixer associa en primer lloc el seu fill: “Dementre que estava en aquesta trista consideració, volentat me vénc que feés aquest arbre e quel tramesés al meu fill, per ço que per él hagués membraença e ciència, e que per aquella ciència e membraença Déu amàs e servís amb aquest libre, amb el qual anàs per diverses terres e de Déu coneixença e membraença donàs”.⁷⁵

Després, cuidaran de publicar els seus llibres no els savis, sinó els amadors: “Soplic aitant com pusch als amadors de bona amor, com ells sien ajudats a publicar esta amància, per ço que per ella, ajudant Déu, lo món pusca ésser en tal estament que a Déu sia plasent e agradable”.⁷⁶

A pesar de tot això que hem dit, no sembla que per la via de la persuasió tingués molt d’èxit ja que, sobretot després de 1312, dirigeix molts dels seus llibres al Papa, al rei de Sicília Frederic III i al bisbe de Mallorca, i a la fi els emplaça davant el tribunal de Déu, si deixen de difondre-los, puix Llull està convençut que si els infeels no es converteixen és perquè desconeixen la seva Art.

No succeí igual quan actuà personalment i així obtingué els principals

⁷² *Ibidem*, p. 3.

⁷³ Llull, *Arbre de filosofia desiderat*, ORL XVII, p. 401.

⁷⁴ Llull, *Art amativa*, ORL XVII, p. 377.

⁷⁵ Llull, *Arbre de filosofia desiderat*, ORL XVII, p. 401.

⁷⁶ Llull, *Art amativa*, ORL XVII, p. 9.

èxits. Tal volta el més espectacular és el que copiam de la “Vida coetània”. Passa a Berberia, a la terra de Bugia.

“E com fos en mig de la plaça, oblidant lo perill de la mort, comença a cridar altes veus: —La llei dels crestians és santa e verdadera, e la secta dels moros és falsa e malvada, e açò so aparellat de provar. E com aquestes paraules hagués dites per moltes vegades lleva’s una gran multitud de moros, que ab gran avalot lo volgueren matar; la qual cosa com fos denunciada al bisbe de la ciutat, tramés los seus saigs per prendre lo dit reverend mestre e que l’hei menassen davant, lo qual com li fos presentat comença-li a parlar lo bisbe dient: —Com és estada tanta la tua follia, que vulles impugnar la llei de Mahomet, cor sia certa cosa que cascun qui aquella impugna degue morir a mala mort.— Respòs lo dit reverend mestre: —Lo ver servidor de Déu, no deu tembre lo perill de la mort, per manifestar aquella als infeels, qui són en error, e aquells portan a via de salvació.— Al qual respòs lo bisbe: —Ver diu, més quand és aquella lei qui sia falsa e errònea: aquella dels cristians, o dels moros? Car a mi plau oir la tua raó, si n’has neguna a provar la tua llei, digues-la, car jo l’escollaré volenteres.— Al qual respòs lo reverend mestre: —Plau-me, dóna’m lloc concedent, on sien los teus savis, e jo provar l’he per raons necessàries la llei dels cristians ésser santa e verdadera.— E de fet, assignat lloc e temps, interrogà lo dit reverend mestre al bisbe dient: —Deman-te nostro senyor Déu si és sobirà de bonea.— Respòs lo bisbe que si llavors lo dit reverend mestre, volent proveir la santa Trinitat, argüí així...”

I aquí la “Vida coetània” transcriu el raonament de Llull. Tan convincent degué ser que “meravellà lo bisbe d’aquesta raó tan alta, no respòs sol una paraula”.

Havia salvat la vida, però no s’alliberà de la presó “más havia tantost que fos dintre en lo càrcer”.

Uns volien que fos apedregat i altres preferien abans discutir amb ells davant el consell presidit per “lo bisbe, però, oïda la determinació del consell per un moro qui ja a Tunis l’havia conegut dix: ‘Guardat-vos no el façan venir ací davant tots, car ell vos farà tals arguments contra la nostra llei, que serà impossible respondre-li’”.⁷⁷

⁷⁷ *Vida coetània*, OE I, pp. 36-37.

DIGNIFICACIÓ DE LA LLENGUA

L'aspecte significatiu de la paraula té especial importància com a procediment psicopedagògic de vivacitat. I no hi ha dubte que la paraula serà més o menys viva segons sia capaç de reflexar els coeficients de vivacitat, és a dir, de presentar les idees en formes més o menys atractives i suggestives. Per a conseguir-ho, ha estat norma general dels literats de tots els temps emprar les anomenades figures retòriques que donen al llenguatge el prestigi de l'eloqüència.

Ramon Llull coneixia perfectament l'eficàcia de les "colors retòriques" i amb certa ironia hi alludia en el capítol 366 del *Libre de contemplació*. Diu així: "En molts de locs en esta obra nos gabam d'ésser virtuós e d'ésser viciós; e açò fem per tal que l'obra ne sia mills afigurada; on les vertuts deïm nós que no són en nós, mas que ho deïm així per embellir l'obra, car així lo trobador se gaba de bé ésser enamorat per tal que sa cançó ne sia mellor, enaixí nós havem dit que ha en nós vertuts per entenció d'embellir l'obra; e car nós nos acusam dels vicis qui són en nós e car lo nostre nom no escrivim en esta obra, per açò és significat que nós no'ns gabam d'haver vertuts ni'ns loam per haver vanaglòria, ans ho fem per tal que l'obra ne sia mellor".⁷⁸

No sols coneixia Llull la preceptiva de la seva època, sinó de vegades se serveix d'ella, però no com a fi. "Recomanava aquells recursos —diu Rubió i Balaguer— però mai no confiava la seva didàctica a la pura línia formal... Ens il·lumina la manera com Llull vivifica i assimila certs recursos literaris propis del seu temps, que en altres mans haurien sigut únicament receptes de taller."⁷⁹ I a continuació cita Rubió les paraules del professor Ruffini: "Tutto il baraglio rettorico del suo tempo fu presente allo spirito del Lulio, ma non se ne rese schiavo".

Però no es conforma amb això, sinó que estableix sa pròpia teoria literària, que esbossa en el capítol 359 del *Libre de Contemplació*, titulat "Com hom adorant e contemplant nostre senyor déus, sap haver art e manera de dir paraules rectoricalment ordonades".

1. ...Qui vol parlar bellament e rectoricalment e endreçadament, sàpia haver art e manera per la qual sàpia formar e dir sàviament e ordonada ses paraules; car enaixí com lo joglar ha art e manera en fer lo so en la samfonia o en la caramella, enaixí cové que hom haja art e manera de dir paraules ordonades e rectoricades."⁸⁰

⁷⁸ Llull, *Libre de contemplació*, OE II, p. 1257.

⁷⁹ Rubió i Balaguer, "La rhetorica nova", *EL* 3 (1959), 5-20, 263-274

⁸⁰ Llull, *Libre de contemplació*, OE II, p. 1214.

Què són per a Llull *paraules rectoricades*? Ho diu clarament: “Rethoricus ornat cum voce significativa”.⁸¹ És a dir: proclama que la bellesa de les paraules no la trobarem en la seva acentuació ni en la seva eufonia, sinó en el seu significat. Ens trobam doncs davant una teoria estètica que valora les paraules segons la noblesa de la seva significació.

Per això estableix una escala de valors. La paraula més noble és la de Jesucrist. “Tot lo pus bell e'l pus vertuós vocable que hom pusca nomenar, és nomenar Jesucrist, car qui nomena Jesucrist nomena vostra essència divina gloriosa, e nomena la vostra sancta humanitat qui val molt més sens tota comparació, que no fan totes quantes creatures són. Enaprés, Sènyer, tot lo mellor e'l pus bell vocable que hom pusca nomenar és nostra dona Sancta Maria, Verge gloriosa, car nulla creatura ni totes les creatures qui sien no valen tant ni no han tanta de vertut ni de glòria ni d'honrament com ha Sancta Maria... Oh, beneit siats vós, sènyer Déus, car aitant com los sants de glòria són majors e mellors en glòria que nós no som en est món, aitant fa ells pus bell nomenar que no fa les coses qui són en aquest món”.⁸²

Quines paraules seran les dels escalons més inferiors? F. de B. Moll contesta que segurament són “els dimonis i pecats”...: “pus bell vocable és sent Gabriel e sent Miquel, que demoni ni que ànima viciosa, enculpada, pecadora, injuriosa, ergullosa”.⁸³

Vegem alguns exemples.

“...les pus belles paraules que hom pusca parlar de les coses entellectuals vol nomenar, nomèn un Déu en Trinitat, infinit, eternal, viu, poderós, savi, volenterós, simple, gloriós, acabat, just, misericordiós, humil, pacient, creador, glorificador; car nulles paraules no's poden formar ni afigurar tan bé en nulla creatura, com fan com hom parla del creador e de ses vertuts e propietats e obres”.⁸⁴

“...qui del firmament vol parlar ni vol fer per lo firmament nulla bella comparació, parle de la granea e de l'ivaciositat del firmament e de la bellea del sol, e de luna, e de les esteles, e de lur resplendor e de la vertut que han sobre los corses elementats; e aitant com lo sol és pus bell e major e pus resplendent que la luna, e la luna pus que les esteles, d'aitant pus volenters s'esforç a parlar e a fer comparacions del sol que de la luna e de la luna que de les esteles, car aitant com hom parla de les coses qui són pus belles e majors e

⁸¹ Llull, *Ars generalis ultima*, ROL XIV, p. 364.

⁸² Llull, *Libre de contemplació*, OE II, p. 1217.

⁸³ *Ibidem*, p. 1217.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 1217.

pus vertuosos, d'aitant són les paraules pus belles e mills agradables a oir e a ésser enteses".⁸⁵

"Qui vol parlar bellament ni agradable, parle dels àngels, car aitant com les coses entellectuals són mellors que les sensuals, d'aitant pot hom dir pus bells vocables dels àngels e de les ànimes, que no fa de les coses sensuals; car pus bell vocable és àngel, e ànima, e memòria, e enteniment, e volentat, e justícia e misericòrdia, que no és cors, e ma, e cap, e peu, e ulls e boca, e així de les altres sensualitats".⁸⁶

"Enaixí com en lo firmament e en los vegetables o en les coses entellectuals hom deu cercar aquelles coses on hom pus bellament pusca parlar, enaixí deu hom triar en los animals aquells de qui hom pus belles paraules e pus belles raons e mellors obres pusca pronunciar e dir; car aitant com los animals valen los uns més que los altres e són los uns pus bells que los altres, d'aitant pot hom dir pus belles paraules e pus enraonades e pus agradables de los uns animals que dels altres".⁸⁷

"On, com açò sia enaixí, doncs pus bell nomenar fa apostoli que cardenal, e cardenal que bisbe, e bisbe e religiós que clergue, e pus bell nomenar fa burguès que pagès, e cavaller que burgès, e comte que cavaller, e príncep que comte, e rei que príncep, e emperador que rei, e pus bell nomenar fa bé que mal, e hom just que pecador, e sanitat que malaltia, e leial que fals, e pau que guerra, e així de les altres coses semblants a aquestes".⁸⁸

"...enaixí com los uns hòmens fa pus bell anomenar que'ls altres, enaixí en les bèsties e en les aus pus bell nomenar hi fa les unes coses que les altres, així com auster e esparver, e cavall, e leó, e amfós, e salmó que fa pus bell nomenar que gall, ni voltor, ni ca, ni ase, ni rajada, ni polp".⁸⁹

"Qui vol, Senyer, parlar ni fer comparacions dels vegetables, cové que ab les quatre figures entellectuals los pus bells e'ls mellors vegetables; car la B pus bellament se mou en la cinquena figura com

⁸⁵ *Ibidem*, p. 1216.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 1217.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 1217.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 1217.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 1218.

nomena flor que escorxa, e com nomena blancor que negror, e com nomena verdor que secor, e com nomena douçor que amargor, e com nomena rosa o liri o poma que no fa com nomena garrova o romaguera...”.⁹⁰

Fins aquí els exemples presos del *Libre de Contemplació* on Ramon Llull exposa les seves idees bàsiques. Després les desenrotllarà paulatinament en altres obres, com *Doctrina Pueril*, *Arbre de Ciència*, *Aplicació de l'Art General*, i finalment ens darà aquestes idees sistematitzades en la *Rethorica nova*.

Així en la segona part de la *Rhetorica*, al tractar de la pulcritud diu que ha de reunir set condicions: és la primera “ut verba habeant pulcra vocabula” i aquests bells vocables poden ésser-ho “*per la forma* (Déu, àngel, home, bondat, rei, cavaller, sol, estel, lleó, cavall, rosa, liri, rubí, etc.; o *per la matèria*: àngel per què és espiritual, sol perquè és incorruptible, *domina*, quare de se significat *dominum*; *veritas*, quare est oposita falsitati, etc.; o *per finalitat*: justícia, quare est ad pacem conservandam; *castrum ad defendendum*”, etc...⁹¹

Aquesta teoria brinda a la metodologia de la llengua una invitació a la seva dignificació. I això no sols pel pur plaer estètic, sinó com a mitjà de perfecció moral. Si el contacte amb la bellesa ens millora, el treball d'expressar-nos bellament ens millorarà molt més, ja que Llull no se conforma amb la teoria, es tracta d'un art que s'ha d'aprendre com ho fa “lo jutjar (que ha art e manera en fer lo só en la sanfonia o en la caramella” i a més “cové que hom se confin en dir paraules belles e ordonades”.

Avui, tal volta més que mai, l'escolar no troba ambient adequat de dignificació i no està prevengut ni defensat contra el mal gust, vulguem o no estam submergits en l'estridor del so, l'empapussament del color, l'extorsió en les actituds i l'exageració en tot.

Aquest ambient repercutirà en el llenguatge; la burla, la paròdia y la rialla estentòria, vet aquí tres fonts de les que no brollen “pulcra verba et vocabula”, difícilment compatibles amb la norma lulliana: “convé que ço que hom dirà sia veritat, e cové que hom haja consciència a açò que diu, e convé que *atemprança* sia en l'animositat d'home qui parla”.⁹²

Creim que pels exercicis de vocabulari dels nostres escolars és perfectament aplicable el criteri lullà de graduar la bellesa de les paraules per la seva significació. Tal volta se m'imputarà que aquest és un criteri infantil. No és greu acusació si l'escolar es queda amb aquest criteri: la

⁹⁰ *Ibidem*, p. 1216.

⁹¹ J. Rubió i Balaguer, ob. cit., p. 18.

⁹² Llull, *Libre de contemplació*, OE II, p. 1215.

seva *vocabula* serà *pulcra*. Devem tenir en compte, a més, el que diu Llull: “l’escolà com reep tot ço que l maestre li mostra e com per ço que l maestre li mostra sap per si mateix aprendre e entendre altra cosa que lo mestre no li mostra”.⁹³ Per tant pot ser que qualche dia l’escolar arribi a superar la norma rebuda; li quedarà doncs la solució lulliana, fer la seva “*Rhetorica nova*”.

Acabam el que hem dit amb una sentència de Llull: “Cortesa paraula significa amable pensa”.⁹⁴

PRECISIÓ DEL LLENGUATGE

Aquest capítol és una invitació a la precisió i propietat.

Si reflexionam un poc més sobre la frase *vox significativa*, notarem que ens du directament a l’aspecte de la precisió i la propietat del llenguatge.

El parlar, diu Fr. Lluís de Lleó, neix de l’entendre i les paraules no són sinó imatge d’allò que l’ànima concep en si mateix.” Per tant una persona podrà dir que realment en veritat conversa a mesura que les seves paraules, frases, fins i tot el moviment general de la frase es conformen amb la idea que se vol expressar.

De què depèn la falta de propietat? En primer lloc, de la manca de nitidesa mental: és molt difícil, per no dir impossible, per al que concep de manera confusa, obscura i vaga, expressar-se amb claretat i precisió.

Però en el cas d’una ment lúcida, la falta del vocabulari o del tomb precís impedeix una expressió adequada.

Per assolir el domini sobre l’activitat cognoscitiva, Ramon Llull ofereix a les joves generacions el seu art i la seva combinatòria. Així intentaria assegurar el domini sobre les idees i, una vegada doctes en la combinatòria, podríem ja sens por i amb profit moure-nos en l’altra combinatòria de l’*Art amativa*, cosa que ens asseguraria l’expressió amb “art e manera de dir paraules ordenades e rectoricades”.

¿Són paraules ordenades les que s’empren per expressar allò que *per se* no signifiquen?

Quan escric sobre l’aspecte de la propietat de la llengua relacionada amb les doctrines de Llull, no puc deixar de copiar les paraules de Rubió i Balaguer: “...la teoria de la pulcritudo vocabulorum és la que Ramon Llull explica tan suggestivament en l’*Ars Generalis ultima* per explicar què entén per *vox significativa*: cum *aprilis* et *majus* sunt *pulchriora verba* quam quando dicitur *october* et *november*, eo quod signant flores et folia

⁹³ *Ibidem*, p. 1219.

⁹⁴ Llull, *Libre dels mil proverbis*, OE I, p. 1264.

et avium cantum et renovationem temporum et rerum generabilium. Hoc idem potest dici de fontibus, fluminibus, rivulis, pratis, arboribus, umbris et hujusmodi, que sunt plucra vocabula secundum sensum et imaginationem”.⁹⁵

Com que segons Llull el grau de pulcritud de cada paraula depèn del seu significat, pel major i millor coneixement del significat podrà conèixer-se el grau de pulcritud de cadascuna.

Doncs, creim que estam en l'encertat camí al considerar la teoria de la *vox significativa* així com ho feim.

Respecte al problema de la precisió rossega el nostre temps un llast que serà difícil tirar per la borda i molt més a causa de l'excessiva proliferació dels turistes de la ploma, els quals, com si “todo el monte fuera órgano”, creuen que tenen dret a prescindir d'una llei tan elemental com és emprar els vocables en la seva accepció correcta i així de mala manera destrueixen la llengua amb una desvergonya intolerable.

Quins cardenals ens enviaria el papa Blanquerna per fer anar pel solc els que procedeixen amb tal desimboltura? Vegem qualque exmple.

“Què direm, per exemple de la paraula *sacrificar* aplicada pels moderns als sers que en els escorxadors se degollen, com si *sacrificar* i *degollar* fossen parions? Anomenar *sacrificador* al matador o carnisser, *sacrifici* a l'acte de degollar, *sacrificar* a llevar la vida als animals, és abús tan bestial, que solsament pels nostros esparracats dies estava reservat. Per això no és de meravellar que surti l'abús de víctima. Tan ignorants són del llatí els moderns que no vegim com se conté en sacrificar el fer una *cosa sagrada*? O pensaran que si degollar un porc és sacrificar-lo al deu ventre, queda salvada la propietat de la paraula? No, la degollada d'animals sols s'anomena sacrifici, quan s'ofereix la seva vida en obsequi de la divinitat, vertadera o atribuïda. Però també la paraula víctima aplicada a persona requereix voluntària disposició personal.”

Així s'expressava el P. Mir i investia sens pietat contra aquest abús. Podrà dir-se que el P. Mir pecava un poc d'exagerat; però el matiex defecte denunciaven altres autors més moderats:

“¡Qué expresiones más pedestres, qué confusión de léxicos, qué sintaxis! ¡Qué barbarie en todo y qué ausencia de buen gusto!”.⁹⁶

⁹⁵ J. Rubió i Balaguer, ob. cit., pp. 18-19.

⁹⁶ Eugeni d'Ors, ob. cit., p. 258.

“Al mirar a los alumnos emplear en la conversación términos vagos e impropios, es señal evidente de que no tienen la visión hecha más que a síntesis renqueantes y cegatas, faltas de solidez y de precisión.”⁹⁷

“...los libros, las obras de teatro, etc., han dejado de ser modelos de lenguaje; ...los periódicos están llenos de barbarismos ‘incontrolados’; ...nos invade la jerga del grupo, es decir, que la palabra del especialista tiende a extenderse torrencialmente por todos sitios, y se abusa, por influencia de la técnica publicitaria, de los adjetivos exagerados... Todo esto quiere decir que el idioma está perdiendo elegancia y pureza, por falta de precisión, y que cada día se habla y se escribe peor. Se escribe —signo de los tiempos— apresuradamente, sin esforzarse, sin preocuparse del léxico...”⁹⁸

El remei contra aquest mal podria ser també lullia: arraconar d'una vegada tot el pes mort format per una infinitat d'exercicis de llenguatge que no afecten més que a l'aspecte extern del llenguatge i sotmetre els nostres escolars a una combinatòria d'exercicis, aplicació real de la teoria de la *vox significativa*, discorrent una sèrie de principis, figures i cambres, en nombre suficient per a donar vitalitat a un ensenyament tan necessari per a la formació com és l'idioma.

Riquesa de vocabulari

Altre principi de valoració estètica de Llull és la novetat (i estranyesa) de les paraules.

Diu Ramon Llull “Quan hom on res nom diu l'ausir ne pren abelir”. I també “...s'adelita més home com on paraules novelles e estranyes, car ha entenció que per aquelles pusca mills venir a açò que desija, que per les paraules que ha acostumades d'oïr en les quals ni per les quals no pot atrobar compliment a sa ànima. On, per lo plaer que l'ànima ha com hom ou novelles raons e demostracions, per açò són les paraules embellides en aquell qui les diu; car així com la cosa és pus substancial com se diu sobre l'èsser que no fa com se diu sobre *bene esse*, enaixí tota paraula novella estranya s'acosta mills al desig de l'ànima qui desija ço que no ha, que no fan les paraules velles que l'ànima ha usades en aquelles coses en què l'ànima no atroba son compliment”.⁹⁹

⁹⁷ Miguel Herrero García, ob. cit., p. 181.

⁹⁸ G. Martín Vivaldi, *Curso práctico de redacción* (Madrid, 1962), p. 125.

⁹⁹ Llull, *Libre de contemplació*, OE II, p. 1218.

El raonament lullia és obvi. No necessita apenes aclariment. L'enteniment no és estàtic, sinó que tendeix al seu objecte que és entendre i en aquesta activitat seva es complau. Entendre no és una acció momentània, sinó contínua. El nostre enteniment es perfecciona normalment tota la vida, adquirint noves idees base de nous pensaments. Llavors, el fet normal és que el perfeccionament de l'enteniment sia parió del dels mitjans d'expressió.

També hem d'afegir que lo nou té *per se* un coeficient de vivacitat bastant elevat. Pot ser que lo massa nou no interessi precisament per excés de novetat. Però lo vell perd el vigor i a més “no fa falta aprendre les paraules completament mortes que'ns van a servir de molt poc”.

No hi ha dubte que una idea nova pot expressar-se amb paraules “acostumades d'oír”; de fet succeeix així, però d'aquesta manera s'arriba a l'empobriment del llenguatge.

Dos processos minen l'augment de vocabulari: “El proceso de *abstracción* reduce cada vez más nuestro vocabulario sustituyendo una colección de vocablos por uno solo que los contiene a todos, un vocablo de menor exactitud, pero de mayor alcance... Semejante en los efectos pero distinto en su evolución, es el proceso que podríamos llamar de *simplificación*. Por la ley del mínimo esfuerzo, cuando poseemos el nombre de una cosa, preferimos aplicársela a sus semejantes, mejor que molestarnos en buscar la palabra propia. Llamamos pájaro a lo que vuela: a un mirlo le llamamos pájaro; nos encontramos con un pechirrojo, y decimos pájaro...”¹⁰⁰ No obstant en l'ús i l'abús de paraules molt conegudes “no pot hom atrobar compliment a sa ànima”.

Avui en dia, diu un altre professor: “...En nuestra clase media culta se ha producido un fenómeno de depauperación del idioma que se traduce en ampliaciones innecesarias, en rodeos que debilitan y afean el estilo y en el repetido empleo de algunas palabras a modo de comodín, y que pueden significarlo todo, según la ocasión al uso”.¹⁰¹

No sols els literats, sinó tots necessitam conèixer moltes paraules per encertar en la paraula exacta. Únicament la peresa mental, la incapacitat o el ressentiment poden dirigir les seves investives contra els autors de vocabulari ample i precís. Contra aquests arremet valentament Julio Casares: “No seré yo, ciertmente, quien se sume al reproche que se pretende formular contra algunos literatos —bien pocos, por desgracia— cuando se dice que sus libros no pueden ser leídos sin diccionario. Para mí la riqueza de léxico es un exquisito regalo; el tropezar con la expresión verbal que traduce de un modo exacto y nuevo una idea, o una emoción, me parece

¹⁰⁰ Luis Alonso Schökel, *La formación del estilo* (Santander, 1957), pp. 34-35.

¹⁰¹ Nicolás González Ruiz, *Normas generales de redacción* (Madrid, 1940), p. 20.

un verdadero goce estético y considero al escritor que sabe llamar a cada cosa por su nombre heredero feliz del don divino otorgado, según el Génesis, a nuestro primer padre: 'Apellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia coeli, et omnes bestias terrae'.¹⁰²

Si hi ha un exercici escolar que compta amb aliats eficaços, és precisament l'aprenentatge de paraules noves: són el delit i l'interès. Mitjans eficaços poden ser el contacte amb els objectes o, si no és possible, amb les seves representacions (Llull havia d'haver guardat millor el *Libre de plasent visió*), la lectura de textos molt ben seleccionats i el diccionari, comptant que s'ha ensenyat el seu maneig d'una manera molt acurada.

LA PARAULA: EXEMPLE DE LA SEVA APLICACIÓ

Amb la finalitat de completar l'estudi de la paraula com a procediment psicopedagògic, he cregut convenient afegir aquestes notes:

No és un estudi ni tan sols un esbós de l'obra literària de Llull, sinó unes notes sobre les formes literàries del Mestre que d'una manera directa poden emprar-se com un procediment pedagògic. De tal manera que el dia venturós en què despertem de la nostra culpable letargia i ens dediquem a posar l'obra del Mestre en contacte amb el poble, especialment amb els nins, la selecció haurà de seguir poc més o menys els punts que assenyalam:

1. Ramon Llull és un consumat mestre de *la narrativa*. Vet aquí un dels moltíssims exemples:

“Bell fill —dix l'ermità—, un mercader havia mil besants, e hac desir que'n pogués haver altres mil; e quan n'hac dos mília, encontinent ne volc haver més, e enaixí guanyà cent mília besants, que encara no pot haver sadollament a sa ànima. D'açò fo lo mercader molt meravellat, e cogità que lo compliment de son desir no estava en diners, e hac opinió que son desir se complís en haver castells e viles e possessions, les quals volc haver e hac, e encara no atrobà compliment; car on més ne comprava e n'havia, més creixia sa volentat en haver viles i castells. Dementre que lo meraader multiplicava en riqueses, e viu que no se'n podia sadollar, ell se pensà que sa ànima pogués sadollar en haver muller e infants. Muller hac e infants, e encara no fo sadoll, e volc haver honrament e moltres altres coses; e on més coses havia, més sa ànima en desijava haver. Molt

¹⁰² Julio Casares, *Crítica efímera* (Madrid, 1944), p. 107.

fortment se meravellava lo mercader com no podia sadollar sa ànima de neguna cosa d'aquest món, e a la fi consirà que hagués Déus en sa ànima. E adoncs com amà Déu e serví Déu de ço que Déus donat li havia, adoncs fo sadoll e ple, e no vol plus haver. E doncs, vós, bell fill, sapiats que Déus és ço qui dóna a l'ànima sadollament en aquest món, com l'ama e'l serveix de son poder".¹⁰³

Podríem fer una nodrida antologia de narracions lullianes que *no sols interessarien els nins, sinó els més majors*.

2. El diàleg

Diu Joan Tusquets: "Puso a contribución la forma dialogada en casi todas sus especies. En sus obras como el *Libre del Gentil e los tres savis*, la conversación es lenta, casi majestuosa, salvo en las escenas inicial y final; en las discusiones entre personalidades simbólicas, o entre éstas y seres reales, como las que se desarrollan en el *Liber Natalis* o en ciertos capítulos de *Blanquerna*, las intervenciones son más breves y emotivas, pero todavía con buenas dosis de retoricismo. En las anécdotas, los interlocutores se expresan con un dinamismo de la mejor clase. Por fin en el *Libre d'Amic e d'Amat*, el diálogo sin menoscabo de su valor dramático, llega, por sus matices y su poder sugestivo, a las cumbres de la belleza".¹⁰⁴

Vegem qualque exemple:

—Digués, amador, en què has més de enteniment: o en entendre veritat, o falsedat?— Respòs que en entendre veritat. —Per què? —Car entén falsedat per ço que pusca mills entendre veritat".¹⁰⁵

“—Digues, amador, has riquesa?— Respòs que: —Hoc: amor. —Has pobrea? —Hoc: amor. —Per què? —Per ço cor no és amor major, e cor no enamora molts amadors a honraments de mon amat".¹⁰⁶

3. Els exemples

Diu i repeteix amb raó Rubió i Balaguer, en relació als exemples que "fora convenient de dreçar-ne l'inventari". I després de l'inventari la selecció i publicació. En sortiríem guanyant tots i no sols els infants. Pareix

¹⁰³ Llull, *Libre de meravelles*, OE I, p. 322.

¹⁰⁴ Juan Tusquets, ob. cit., p. 342.

¹⁰⁵ Llull, *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, OE I, p. 59.

¹⁰⁶ *Ibidem*, OE I, p. 270.

que la publicació del *Libre de les bèsties* inicià i tancà el cicle dels texts a l'abast dels nostres infants. "Recordem els apòlegs del Felix i del Blanquerna i aquelles meravelles de suggestió poètica, enfilall de pedres fines, combinades e acolorides amb la fantasia més moderna i inestroncable, que són les metàfores de l'Arbre exemplifical".¹⁰⁷

Llull en la *Rhetorica nova* ens dóna la classificació dels exemples. Uns de temes naturals poden tractar de coses espirituals (Déu, els àngels...) o de coses corporals (el cel, la terra, els animals). Els altres de temes morals poden ser concordants: les virtuts o, al contrari, els vicis. De tots ells posa exemples i un comentari per a la seva exacta aplicació; quelcom semblant a un llibre del mestre. Fa notar Rubió que Llull, amb el títol comú d'exemples i seguint la costum de les col·leccions medievals, agrupa les fàbules o apòlegs i les metàfores.

4. *Els proverbis*

Vet aquí una altra manifestació de la singular mestria de Llull.

Ell mateix ens ha dit el que entén per proverbis: "breu porció que conté en si molta sentència".

Uns proverbis estan col·leccionats per Llull mateix; altres es troben escampats en les seves obres. Les col·leccions són: *Proverbis de Ramon*, 6.000 proverbis dividits en quatre castes, les mateixes que els exemples; *Libre de mil proverbis*, *Proverbis d'ensenyament*; 49 que figuren en la *Rhetorica nova*. Doncs, a pesar del seu nombre no es repeteixen, sols algun dels mil proverbis recorda vagament els de la *Rhetorica*: els del rei, de fe i de cortesia.

Llull desenrotlla una combinació proverbi-exemple en la *Rhetorica*. Diu Rubió que "són molt bells i desenrotllats amb una conclusió que no ofega pas llur emocionat accent d'humanitat".

Vet aquí alguns exemples:

"Per il·lustració del segon proverbi ('charitas arrogantes humilitat et superbos') és recontat l'exemple d'un fill superbiós que injuriava la seva mare i fou vençut a la fi per la caritat d'ella."¹⁰⁸

"Molt bella és l'exemplificació del sizè proverbi 'charitas loquentis est materia auditorum ad amorem utriusque'. Un home en partir en peregrinatge, confià a un compare seu l'arca del tresor. Es calà

¹⁰⁷ J. Rubió i Balaguer, lloc cit.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 272.

foc a la casa del depositari i aquest recordant les paraules del seu amic, salvà el tresor d'aquest i perdé el propi.”¹⁰⁹

Una notable aplicació tenen molts fragments literaris de Llull. Poden servir de base a multitud d'exercicis de llengua i com a conseqüència a l'ensenyament de la redacció completa ja que aquesta és conseqüència lògica d'aquells. L'ensenyament de la llengua mitjançant texts està a l'ordre del dia. Vet aquí uns pocs exercicis d'aquest tipus.

1. Exemple de descripció de persones o coses, que després de l'estudi s'ha d'intentar imitar.

a) “L'abadessa demanà a la dona malalta què havia feta justícia, caritat, fortitudo, paciència. La dona respòs: Tan fortment me destreny la malaltia, que en ma ànima no pot caber virtut, ans só compresa de tan gran ira que voldria més ésser morta que viva.”¹¹⁰

b) “Aquella dona era estada, en lo món, en grans riqueses e honoraments, e per los delicaments en que ésser solia, plorava per l'aspra vida que sostenia en lo monestir.”¹¹¹

c) “Anants per lo camí, l'abat e Blanquerna e lo cellerer passaren davant un noble loc, abundós d'aigües, de camps, vinyes, arbres, pastures.”¹¹²

d) “...en una terra havia un rei que molt amava justícia; e sobre sa cadira reial havia fet un braç d'home qui era de peira, e en sa mà tenia una espasa, en la punta de l'espasa estava un cor qui era d'una peira vermella, a significança que lo cor del rei havia volentat a moure lo braç que mogué l'espasa que justícia significava.”¹¹³

e) “—En una terra havia un rei qui era molt bell de persona e era molt bé acostumat de virtuts. Aquell rei havia gran poder de gents e de riqueses, e era forts en sa persona, e havia molt noble coratge.”¹¹⁴

Comparacions, que poden ser imitades o usades en exercicis propis:

a) “...considerant que enaixí com aquella (aigua) decorria a la mar, enaixí ànimes d'infaels són en lo món que nit e jorn decorrer a foc perdurable.”¹¹⁵

b) “—Home per què mor? —Trenca l'ampolla e ix lo vi d'ella.”¹¹⁶

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 273.

¹¹⁰ Llull, *Blanquerna*, OE I, p. 163.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 164.

¹¹² *Ibidem*, p. 195.

¹¹³ Llull, *Libre de meravelles*, OE I, p. 320.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 323.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 331.

¹¹⁶ Llull, *Arbre de ciència*, OE I, p. 854.

Motius per redaccions. No s'ha de donar el motiu sense res més i que l'infant se'n desfaci com pugui. Per cap de les maneres. Abans de començar, com saben tots els mestres, és necessària una preparació molt acurada.

a) "Vici, de què viu? —De la privació de l'espècie de l'oli viu la flama del foc en la làntea." ¹¹⁷

b) "Vici, com comença? —Com comença virtuós a ésser ociós, comença moralitat viciosa." ¹¹⁸

c) "És demanat per què vici és major en prelat que en altre home. Aquell home qui està pus alt pot ésser mills vist que altre home".¹¹⁹

d) "La mort çper què és prop al porc gras que al magre?" ¹²⁰

e) "Los hòmens çper què són pus humils en terra estranya que en lur terra?" ¹²¹

f) "Per què lo pagés és rei en sa casa?" ¹²²

g) "Los homes rics per què són pereosos?" ¹²³

h) "L'ase qui bramava çper què escarnia lo rossinyol que cantava?" ¹²⁴

i) "Demana l'ermità a sol per què era redon." ¹²⁵

5. *Esquemes de redacció*

Ramon Llull presenta els exemples en dues formes: "Unes vegades amb color, diàleg i ambient i d'altres esquelèticament. Els primers són els que trobam en els llibres que Mestre Ramon escrivia perquè fossim llegits. Els altres, aquells apòlegs que semblen dissecats, no són sinó un guió, un esquema. Doncs aquests esquemes poden servir de temes de redacció.

2. *La intuïció*

Tenen major coeficient de vivacitat les representacions concretes i sensibles que les abstractes i en això es funda el valor de la intuïció com a procediment psicopedagògic de primer orde, sobretot en la fase d'iniciació.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 854.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 854.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 855.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 859.

¹²¹ *Ibidem*, p. 859.

¹²² *Ibidem*, p. 859.

¹²³ *Ibidem*, p. 859.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 860.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 862.

Bastant de temps abans que el món pedagògic descobrís la intuïció com a procediment eficaç, Ramon Llull féu una crida seriosa en favor seu. Per un primer avanç serà necessari que aparegui Lluís Vives el qual “abre el camino a la enseñanza intuitiva al mostrar la especial aptitud de los niños y los jóvenes para el conocimiento de la naturaleza por medio de sus agudos sentidos y de su viva imaginación, ayudado por la razón”.¹²⁶

Llull, encara que no tractà el tema amb la profunditat i mètode peculiars dels grans mestres del procediment intuïtiu, conegué exactament el fonament de la intuïció. És necessari ensenyar, diu, “segons exemplis e costums e per metàfores e per semblances, tro que les sensualitats fossen ordenades a pujar les semblances al poder de l'ànima...”.¹²⁷ Tingué clara consciència del seu abast i per tant de les seves possibilitats d'aplicació. El que hem dit és vàlid tant per a la intuïció directa com per a la indirecta. Vegeu dues notables aplicacions de la intuïció directa.

El cardenal de “Domine Deus” que “volia haver ofici d'honar lo poder de Déu” organitzà diversos oficis. Entre ells, “Altre ofici hi havia d'un home que portava un ram e un aucell, e menava un ca, e cridava que no era null home qui pogués fer una fulla del ram, ni una ploma de l'aucell, ni un pel del ca, ni un unglia de sa ma”.¹²⁸

El segon exemple té per escenari la mateixa cort del Papa. “Esdevenç-se un dia que l'apostoli convidà tots els cardenals e tenc gran cort aquell dia. Com hagren menjat, en la cort venc un home vestit com a foll, e hac ras son cap. En sa mà portà un esparver e en l'altra mà tenc una corda, on era ligat un ca que menava. Saludà lo senyor apostoli, e los cardenals, e tota la cort de part lo senyor emperador, e dix aquestes paraules: —Jo som Ramon lo foll, qui venc per manament de l'emperador en esta cort per usar de mon mester e per cercar mos companyons.— Com hac dites aquestes paraules ell donà a picar a l'esparver, e puix féu-lo venir a son puny dues o tres vegades. Aprés ferí e baté l'esparver amb la corda d'on era ligat son ca, e altra vegada cridà l'esparver que vengués a son puny; e l'esparver per ço que lo foll l'havia esquivat e l'havia ferit, fugí e volà fora lo palau on l'apostoli era e esdevenç salvatge. Con Ramon lo foll hac perdut son esparver, ell ferí molt fortment lo ca dues o tres vegades; e tota hora que l'apellava, volenterosament lo ca tornava a ell”.

El Papa preguntà què significava tot allò. “—Sènyer —dix Ramon lo foll—, jo era cosí en la cort de l'emperador, e depenyia'm foll per ajustar diners; e l'emperador ha'm tant dit de la passió de Jesucrist e de la noblea de Déu, que vull ésser foll per donar d'ell honrament e honor, e no vull haver manera a mes paraules per força de gran amor. E per ço car

¹²⁶ J. Hernández Ruiz, ob. cit., p. 63.

¹²⁷ Llull, *Blanquerna*, OE I, p. 248.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 247.

vostra cort ha major honor per la passió de mon amat e per l'encarnació que nulla altra cort, cuit atrobar en vostra cort molts companyons qui sien de mon ofici. L'esperver significa los hòmens qui no ajuden a home ni a sostenir honrament e l'ordenament de vostra cort sens diners e serviis; e com hom los prega e no'ls dóna re, fér hom lur coratge de perea e de treball; e per açò són a home estranys e salvatges. Lo ca significa los hòmens qui són tan aflamats e tan ajustats d'amor ab l'honrament e l'ordenament de la cort per ço que Déus hi sia honrat, que sens que hom no satisfaga a lurs treballs, sostenen treballs e afanys per home qui haja a precurar alcunes coses en cort, e són als hòmens plaents e agradables".¹²⁰

Però, on explica de manera magistral el procediment intuïtiu és en les pàgines del *Fèlix*, explicant-nos com era el *Libre de plasent visió*, que si per desgràcia no hagués perdut, seria segurament el primer llibre il·lustrat, model d'intuïció directa. Vegem com Llull el descriu:

"...un donzell aportà al rei un libre on eren depinctes moltes figures e històries. Aquest donzell dix al rei estes paraules: 'Sényer rei, un sanct ermità qui en una alta montanya, prèd d'un vostre castell, feia penitència, és passat d'aquesta vida. E, en sa mort, mon pare visità aquell sanct hom, lo qual li dix que ell aquest libre donàs al pus devot príncep que ell sabés; e per açò, sényer rei, mon sényer pare vos tramet aquest libre, per ço car vos té per lo pus savi e'l pus devot príncep que ell sàpia en tot lo món'. 'Donzell', dix lo rei, 'savets vés de què és aquest libre?' Lo donzell dix al rei que lo libre era de plaser corporal e de plaser espiritual. 'De plaser corporal és, per ço car hi ha moltes e diverses figures, qui són molt noblement feites, e són de totes aitanes maneres com hom pot pensar de criatures e d'obres de criatures, ço és a saber, en lo libre és lo cel imperial afigurat, e la disposició de la sacra e sobirana majestat e de los sants de glòria. Enaprés hi és l'afiguradament del firmament, e del sol, e de la luna; e hi és la història del Vell Testament e del Novell. En aquest libre són afigurats los filòsofs e les obres de natura, enaixí com en hòmens, bèsties, aucells, peixs e plantes; e de totes les bèsties, aucells, peixs e plantes hi ha figures e obres; e açò mateix dels hòmens, enaixí com de prelats, prínceps, clergues, cavallers, mercaders, e de totes les arts mecàniques. E així per orde, en cascuna cosa distinta de l'altra, ha sa figura e la manera segons que los hòmens, bèsties, e aucells, e peixs viuen e fan en aquest món obres per tal que viuen. E en aquest libre hi ha històries de batalles, de ciutats, e de naus e galees de reis, e de totes les altres coses anti-gue qui són passades; e de tot açò fa aquest libre memòria per figures. 'Aquest libre, sényer rei, —dix lo donzell— féu aquest sanct

¹²⁰ *Ibidem*, p. 228.

ermità, qui fo filòsof; e de tots los libres que ell pot atrobar, trasc totes les històries que'n poc trer. E de tot ço que veïa fer als hòmens e a les bèsties, e aucells, e peixs, e arbres, ell ho posava en figures. 'Sényer rei', dix lo donzell, 'com lo filòsof hac fet aquest libre, ell se'n venc estar en una esgleia ermitana, e en aquest libre ell guardava tot jorn, per ço que n'hagués plaser corporalment e espiritualment. Plaser corporal n'havia, per ço car tot lo libre és bell, e ben pintat e figurat, e car de moltes figures és ajustat. Plaser espiritual n'havia, per ço que per tal com veïa ab ulls corporals ço qui era en lo libre, se girava a veser ab ulls espirituals, ab los quals veïa Déu a les obres que havia en les criatures; e havia plaser de ço que considerava en les coses provades, e en les obres que fan les criatures.

"Lo rei pres d'aquell *Libre de plasent visió* e en aquell estudiava volenters. Un jorn s'esdevenç que ell estudiava en una figura on era depinct que un rei seïa a sa taula, e menjava en un gran palau, on menjaven gran res de cavallers. En aquell palau havia depincts joglars qui sonaven diverses esturments; e denant la figura del rei havia depinct un leó e una serpens qui's combatien. A l'orella del rei tenia un demoni sa boca, lo qual li significava que la serpent, ab oir laors e vanitats, combat lo lleó, que significa rei. Molt considerà aquell rei en aquella història, e apercebé ço que la història significativa, e dix aquestes paraules: '¡Ah, falses laors vanes! ¿Per què sòts en lo món? ¿E per què sòts pus plasent a oir als prínceps e als prelats, que als altres hòmens?' Molt plorà lo rei en esta consideració, e plorà longament.

"Com lo rei hac enaixí plorat molt longament, ell, per divinal lum de gràcia, considerà e proposà a fer un molt gran monestir, en lo qual se metés ab molts sancts religiosos qui cantassen noblement lo sanct ofici de la missa, e que sabessen en la ciència de teologia e de filosofia, per tal que tots jorns hagués plaser en oir l'ofici de la missa, e en oir lurs paraules, en les quals hagués plaser en oir parlar de Déu e de ses obres.

"Enaixí com ho considerà lo rei, enaixí ho féu, e heretà nos fills de tot quant havia, e al monestir donà gran renda perpetual. En aquest monestir estava lo rei ab los sancts hòmens, e a ells feïa expondre ço que les històries del *Libre de plasent visió* significaven. Entre oir i veser, e considerar, e membrar, entendre e voler estava lo rei tots jorns en gran plaser, e enaixí estec tro a la mort; e'l dia de la qual mort, ella manà a son fill que ell degués viure en la manera que ell havia viscut."¹³⁰

¹³⁰ Llull, *Libre de meravelles*, OE I, pp. 405-406.

No es pot demanar més ni millor. En aquests exemples i principalment en la descripció del *Libre de plasent visió* ens explica Llull l'exacte valor de la intuïció. No era, és clar, un intuïcionista perquè sabia que l'acte intuïtiu no és sol·s una pura impressió sensible en la seva manera més tosca i primitiva, sinó una percepció total de l'objecte material o espiritual, resolta en una idea actualment vàlida, que es carrega d'afecte i empeny a l'acció.

Admet, doncs, les dues formes de la intuïció: sensible i intel·lectual. "En la primera el conocimiento se establece por medio de los mecanismos perceptivos; en la segunda surge espontánea e instantáneamente en el curso de un proceso mental de cualquier clase. La intervención del sentimiento no altera el carácter típicamente intelectual de toda intuición... El sentimiento aviva las intuiciones y estimula su producción respecto del objeto dado que lo inspira."¹³¹

3. L'activitat

L'activitat té en general un elevat coeficient de vivacitat. Comprèn l'activitat alguns aspectes encara que participants del coeficient general, però admeten una graduació. Així, l'activitat muscular "nos impresiona más vivamente" que la mental. I dins la primera "es más impresionante el movimiento muscular de producción manual que el de percepción sensorial, y el de ejecución real que el de expresión verbal, oral y escrita y aun mímica, de una idea".¹³² "En la actividad mental, el aspecto realista es superior al aspecto significativo; dentro de la primera podemos establecer la siguiente escala en orden descendente: 1. lo efectivo; 2. el saber práctico; 3. el saber teórico; 4. las sensaciones e imágenes; 5. los estados de conciencia estrictamente vividos; 6. los estados forjados por reflexión, capaz a lo sumo de darnos una idea de la vida; imposible de confundirse con la vida misma."¹³³

D'aquí ve l'aplicació pedagògica de l'activitat com a procediment psicopedagògic, amb distintes denominacions segons predomini d'un o altre dels aspectes indicats. Si exageram el valor de vivacitat de l'execució real, tenim l'activisme pedagògic. Si centram la nostra atenció en el fet que "dentro de lo cognoscitivo nos agrada más que el saber teórico de como son las cosas, el saber práctico de cómo se hacen y sobre todo saber hacerlas",¹³⁴ tindrem l'*escuela activa*. En relació amb aquesta concepció hem

¹³¹ J. Hernández Ruiz, ob. cit., t. 2, p. 425.

¹³² J. Zaragüeta, ob. cit., p. 394.

¹³³ *Ibidem*, p. 395.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 395.

de fer constar que encara que aquest sigui el sentit corrent, tal volta ens quedi un poc estret.

Ara bé, ja que l'activitat és un factor educatiu de primer orde, i que la seva importància no escapa a cap mestre, no podia ésser desconeguda i emprada per Ramon Llull. I a més, encaixa perfectament en el seu sistema filosòfic.

Les dignitats de Déu —diu Ramon Llull— estan integrades per tres correlatius, sens els quals la seva essència seria absurda i per tant no podrien subsistir; la bondat implica un bonificat i un bonificar i així pels atributs restants. No desmereixerà la imatge al ser diví exemplar. L'enteniment no pot concebre's sens entendre a un inel·ligible, ni la volentat sens amar a un amable, ni la memòria sens membrar a un memorable.¹³⁵

És a dir, teòricament no es concep cap facultat sens la seva activitat corresponent. I de fet es dóna. Vegeu com ens ho diu Llull. "Ha en l'home *d'acció* per raó de l'arbre sensual en quant sent color ab los ulls e sabor ab lo gustar, e ha en ell passió en quant sent dolor. Per l'acció de l'imaginació se mouen les carns de l'home a carnals delits, les quals han passió en ésser mogudes. Ha encara en l'home acció e passió per l'arbre racional, així com tots los arbres primers qui han passió sots l'arbre racional, qui està senyor e forma qui enforma les formes dejús a lurs naturals enclinaments e moviments; e ell ha passió en guanyar les necessitats d'aquelles, així com l'ànima qui consira e treballa com lo cors pusca viure e haver les necessitats que ha mester a viure, així con la cambra que ha mester per habitar, e l'agulla per cosir, e la rella per arar. Ha encara l'arbre racional acció e passió per si simplement, així com en la volentat, en qui és l'amant agent e l'amable pacient; e l'amar d'abdós ha encara passió, segons les empremsions e passions dels hàbits que pren; e enaixí de les altres coses semblants a aquestes, així com l'enteniment qui ha passió com no pot entendre, e la volentat com no pot haver ço que desira."¹³⁶

Molt clara la primera cita, però no tant la segona, que ens convé precisar. "El dinamismo de la vida humana tiene dos direcciones: *aprehensiva* en un sentido, *expansiva* en otra, afectando a las tres funciones: la cognoscitiva, la estimativa, la significativa. En la perspectiva de la aprehensión, conocer es saber (teóricamente); estimar es apreciar, significar es entender el lenguaje. En la expansión el conocimiento es un hacer (práctico), la estimación es apetecer, el lenguaje es emitir los signos orales (hablar) o gráficos (escribir) del pensamiento."¹³⁷

Vegem ara a la llum d'aquestes paraules tan clares que Llull admet

¹³⁵ Llull, *Libre de ànima racional* a ORL XXI, p. 191 i ss.

¹³⁶ Llull, *Arbre de ciència*, OE I, p. 628.

¹³⁷ J. Zaragüeta, ob. cit., pp. 387-388.

en el dinamisme humà les dues direccions: aprehensiva i expansiva, “l'ànima que consira e treballa com lo cors pusca viure així com la cambra que ha menester a viure...”.

En aquest treball donam per suposat (i admès) que l'aprehensió és anterior a l'expansió i per tant no la infravaloram, però tractarem més particularment de la direcció expansiva.

Avui, per l'exaltació vital del pur fer o expansió vital dominant en certs sectors que presumeixen formar en la vanguardia de la pedagogia, es parla molt del moviment en favor de l'*escola activa*. Però per no valorar degudament els conceptes es cau en greus errors.

Més clar; presidia Claparède a Ginebra una reunió de mestres dedicats a l'estudi a pràctica de l'escola activa. Un dels assistents explicava amb gran luxe de detalls i entusiasme desbordant els treballs en la seva escola activa. Els assistents estaven realment admirats per la qualitat de les realitzacions d'aquella escola. Acabà la peroració i Claparède comentà: —Molt bé, en la seva escola treballen molt i bé. No obstant vull fer-li una pregunta, vol dir-nos qui proposa els temes? El mestre contestà clarament que era ell.

Fins a quin punt era activa aquella escola? Aquest era el significat de la pregunta de Claparède. Ho era en la mesura en què els treballs proposats (els nins poden i deuen fer-ho) “haviem concordança”, per emprar termes lullians, amb les funcions mentals en ambdues direccions.

L'explicació de Claparède que seguí a l'exposició del mestre sembla demostrar que aquest patia una confusió: l'escola activa no és sols el fer pràctic. Però és pitjor encara quan es té per actiu el *pur moviment local*. Per això hem alludit abans a l'estretor del concepte d'escola activa.

Resumim amb unes paraules del gran professor García Hoz: “Sols es pot tenir èxit en la instrucció que sàpiga desenrotllar i utilitzar en servei propi les bones forces naturals que es manifesten en la vida dels impulsos”.¹³⁸

En aquest sentit Llull ens presenta una copiosa sèrie d'activitats. Els escolars de Llull observen per a satisfer l'impuls natural dels sentits. No caigué Llull en l'error de dir que els nins són observadors, confonent observació amb percepció. “Senyor maestre —dix lo fill del rei— una vegada s'esdevenç que un filosof se n'anava deportar per un bell pla ab gran res de sos escolans...”¹³⁹ (Si un jove o un adult observen és per satisfer l'impuls de la curiositat.) “Fení lo filosof la lliçó, en un bell verger entrà ab lo fill del rei e amb altres escolans, en companyia dels quals fo Felix. Dementre que lo filosof amb sos escolans anave per lo verger remi-

¹³⁸ V. García Hoz, *Selección Pedagógica* (Madrid, 1945), p. 177.

¹³⁹ Llull, *Libre de meravelles*, OE I, p. 354.

rant los arbres, e les flors, e les aigües, e altres coses qui eren plaents a veser.”¹⁴⁰

Els personatges de Llull coneixen bé el valor de l'observació. “Molt se meravellà Fèlix de la saviesa del pastor, el qual dix aquestes paraules: —Bell amic, gran meravella me dó de vós com havets leixada la ciència de teologia e de filosofia, e ets vengut estar en est boscatge, en lo qual vos veig estar sol e pobrement vestit, e us veig sotmès a guardar lo bestiar. —Sényer —dix lo pastor—, en les ciutats estan los filòsofs per tal que los cinc senys corporals s'exerciten en aprendre les diverses obres qui's fan en les ciutats per la multitud de gents; car per aquelles obres corporals que los hòmens veen e oen, multiplica saber en ànima d'hom.”¹⁴¹

I saben també que darrera l'impuls d'observar segueix el de reflexionar. “Esdevenç-se una vegada que un filòsof, com se fo estudiat, se n'anà deportar defora la ciutat, e viu un bou qui menjava longament en un camp de blat. Com lo bou fo sadoll, ell s'eixí del camp del blat, e entrà-se'n en lo desert, e jac pres d'un arbre, e remugà e mastegà ço que havia collit en lo camp del blat. Aquell filòsof retornà a la ciutat, e per l'exempli que hac après del bou, puja-se'n en un alta muntanya ab tots sos llibres; e en aquella muntanya estec longament remembrant ço que havia après, e atrobà novelles ciències; e guardava bestiar, per ço que apercebés algunes coses per la manera de les bèsties que guardava. Humilment anava vestit, per ço que fos humil e que la ciència no'l mogué a vanaglòria; pobrament jaïa, per ço que molt no dormís; poc menjava e bevia, per ço que molt visqués; e en pur aer estava, per ço que fos sa, e que son enteniment pusqués ésser subtil a dictar los llibres de filosofia, los quals componia per tal que'n pusqués mills entendre los libes de teologia.”¹⁴²

Si el nin pregunta ho fa tant per impuls de curiositat com per satisfer el plaer de preguntar. Les preguntes del jove volen anar unides a l'apetència del saber i de saber ordenat. “...dix Fèlix al fill del rei: —Sényer, ¿per qual natura són les nuus de diverses colors? —Lo fill del rei dix que un aigua passava per un loc qui era ple de pedres vermelles, e puixes passà per un altre loc on havia pedres blanques; e per açò, l'aigua, segons los locs per los quals passava, se diversificava de color.”¹⁴³

“Obedient fo Fèlix a son pare, del qual pres comiat ab gràcia i benedicció de Déu. E ab la doctrina que li donà son pare, anava per los boscatges, per munts e per plans, per erms e per poblats, e per prínceps e per castells e per ciutats; e meravellava's de les meravelles qui són en lo món, e demanava ço que no entenia...”¹⁴⁴

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 354.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 350.

¹⁴² *Ibidem*, p. 350.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 355.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 319.

El que experimenta, a més de l'impuls de curiositat, satisfà també l'exigència de raó. Un escriptor, devot de Llull, expressa tan encertadament com bella aquest concepte així: "El conocimiento concreto, la noticia, nos da la mitad del saber, el orden la otra mitad. Lo primero satisface nuestro ímpetu de curiosidad; lo segundo, nuestra exigencia de razón".¹⁴⁵

"Fèlix dix al fill del rei: —Sényer, lo lamp, ¿per qual natura se mou en tort, e no devalla çajús per dreta línia? —Respòs lo fill del rei, e dix que una vegada s'esdevenç que un maestre gità per una finestra una neula, la qual en biaix se moc tota hora a la terra. Aquell maestre demanà al seu escolà per qual natura la neula era caüda per línia obliqua, e no per línia dreta. L'escolà respòs, e dix que la neula, per ço com és prima e ampla, cau per l'àer en biaix, fenent l'àer ab sa tennitat e revolvent sa amplera sobre l'àer."¹⁴⁶

"Legia lo filòsof, e deia que vent és àer mogut per apreniment de nuus qui han apetit al centre de la terra; lo qual àer mogut, està entre les nuus e la terra e fuig per aquell mig o altre loc on no sia davallament de nuus. Aquestes paraules e moltes d'altres dix lo filòsof de les nuus e dels vents en sa liçó; la qual liçó repetí lo fill del rei, segons esta semblança: —Un hom demanà a un savi, què era vent. El savi dix a aquell home ço que era vent. Mas aquell home no poc entendre, per les paraules que'l savi deïa, ço que era vent. Lo savi féu omplir un odre de vent, sobre lo qual posà una gran pedra qui molt pesava, per lo pes de la qual esclatà l'odre e eixí'n lo vent, d'aquell odre."¹⁴⁷

Si una persona organitza (els nins poden i deuen organitzar qualque cosa) i els personatges de Llull organitzen tots, és per satisfer l'ànsia de concordar la realitat exterior desordenada amb l'orde que regna en el seu interior. Notem com Natana, l'abat Blanquerna, després bisbe i més tard papa, tots es dediquen a organitzar els seus respectius dominis apenes iniciat el seu mandat.

Viagen els personatges de Llull. Comencen passejant per plàcids vergers i acaben donant la volta al món conegut. És l'impuls de perfecció que els mou a viatjar: tot deu ésser perfecte en el món i els homes: "intenció hagen a amar, entendre, membrar a servir-vos qui sots ver Déu Sényor e creador de totes coses". El món no és així i uns viatgen per iniciar-se en el coneixement de locs i costums. "Ve per lo món, e meravella't dels hòmens per què cessen d'amar e co-

¹⁴⁵ Eugeni d'Ors, *Tres horas en el Museo del Prado* (Madrid, 1939), p. 12.

¹⁴⁶ Llull, *Libre de meravelles*, OE I, p. 354.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 356.

nèixer e loar Déu".¹⁴⁸ Cardenals i missatgers viatgen per informar: "Un missatge del cardenal anà a Migjorn..., un altre missatge anà a tremuntana on oí e viu... que lo demoni los tenia en error".¹⁴⁹ Viatja Ramon: "Havia l'amic a anar longues carreres e dures e aspres; e era temps que anés per aquelles e que portés lo gran feix que amor fa portar a sos amadors".¹⁵⁰

Joan Tusquets diu que "los procedimientos activos clásicos encuentran excelente acogida en la didáctica luliana".¹⁵¹ Molt bé, però jo afegiria que no sols per ésser clàssics, sinó per bons. "Costuma vella no la ans per sa antiquitat més que la nova, ne la nova no la ans més que la vella per sa noveletat: ¿e sabs per què? per ço que eleges la mellor e ages en ira la pitjor. Si per antiquitat malvats nudriments són bons, són bones les obres dels demonis qui tant han perseverat en mal; e si les custumes novelles eren totes males, començament de bé seria mal." ¹⁵²

A més, aquesta manera de procedir és perfectament explicable dins la línia que seguim, encara que no es tractàs de procediments actius. Una pràctica arrelada, sobretot si s'enrevolta de cert èmfasi, crea un sentiment d'expectació i un desig de veure com es resol l'interrogant. Els pares solen recordar als seus fills aquell tema, pregunta o problema que tantes preocupacions els causava en els seus anys d'escola. No es pot prescindir per les bones d'aquests procediments, mentres no s'hagi destruït el pernicios efecte al mateix temps que se crea ambient favorable a les noves maneres. I si el procediment és vàlid vertaderament, per molt vell que sia se l'ha de conservar.

Miquel DEYÀ I PALERM

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 819.

¹⁴⁹ Llull, *Blanquerna*, OE I, pp. 247-248.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 278.

¹⁵¹ J. Tusquets, ob. cit., p. 359.

¹⁵² Llull, *Doctrina pueril* (Barcelona, 1906), p. 261.

LA NOVELA MORAL DE GRACIÁN
ESTUDIO LINGÜÍSTICO

GRAFÍAS

La representación gráfica de los fonemas en el texto presenta las siguientes particularidades:

1) Fonema prepalatal fricativo sordo /š/.
x es la grafía más frecuente:

alexado 113r.7; dixo 113r.33, 113v.21,24; aquexado 113r.34; proximo 115v.5, 128r.17; enxemplo 119v.38; luxuria 138v.29,

pero también aparecen s:

esemplo 114r.4; prosimo 120v.20, 147r.25,

si, donde la *i* intenta marcar el carácter palatal de la consonante:

endusieron 147r.17,24,34; indusiolo 157r.14,

y xs en casos como:

exsecutado 117v.33, 155v.6, 156r.29; exsecucion 158v.16; exsecutores 130r.21.

Esta última grafía debe responder a influjo latinizante cultista abundantemente observado a lo largo del texto.

2) Fonema prepalatal fricativo sonoro /ž/.
Las grafías más abundantes son g, j:

mugeres 162v.9; eligeron 169r.1; agenollose 172r.40; ejenollo, 166v.18;

fijo 113r.3; semejan 162v.19; privilejo 134v.22; acojo 153v.35,

pero también aparecen i:

aienollo 113r.33; salvaie 121v.27; meior 113r.38,

y en formas como:

deyuso 165r.28; ayuso 166v.4,

di en un solo caso:

diuso 132v.29,

jh, que revela un carácter culto:

Jhesu 117v.39; 119r.31; Jherusalem 118r.2,

e, incluso, s:

disistion 114r.10.

Este último caso, único en todo el texto, presenta una grafía que, como dice Lapesa,¹ aparece en contados casos para representar este sonido [ʒ] en tanto “g, j y x mantuvieron su carácter prepalatal”.

3) Fonema predorsodental africado sordo /ʒ̥/.

La forma más abundante para su representación es ç:

çibdat 115v.29; çerca 140r.29; çiclo 114v.23; çapatero 133r.25; alcançar 116v.21; palaçio 113r.32; dulçor 115r.6,32; çaçador 113v.16.

También es relativamente frecuente la grafía sç:

presçio 154r.23; menospresçiar 116v.16; resçibio 113v.4; nesçesidad 149r.39; nesçesaria 113v.22,31.

Esta grafía es una clara ultracorrección motivada posiblemente por las grafías latinizantes de palabras que en latín tenían un grupo -sc-, que se reflejan en el texto también por -sç-:

pertenesçia 157v.31,32; conosçio 114v.33; fenesçer 133v.19.

4) Fonema predorsodental africado sonoro /ʒ/.

Aparece representado por la grafía z:

fazedores 154r.18; graveza 125v.21; manzilla 149v.19; omiziar 127r.18; bezaron 147r.33.

5) Fonema alveolar fricativo sordo /s/.

No hay en el texto grafía específica para la s sorda intervocálica, generalmente representada en esta época por -ss-. Es decir, se emplea la misma grafía s que para la representación del correspondiente fonema sonoro. Así tenemos:

s- saboramiento 114r.17; 115r.6,32; segund 147r.12; senescal 167v.4
-s mugeres 162v.9; pajes 167v.13,14,15
-s- mision (<missiõ, -õnis) 166v.31, 167r.28; çesar 118r.16; oviese
 113v.14; traxesen 131r.24; andoviese 132v.2.

Como casos aislados difícilmente explicables, a no ser que se trate de ultracorrecciones, tenemos una grafía:

xs sóloexsençia 145r.4; exsaminadas 115r.29.

En este último caso puede verse un deseo de reflejar una pronunciación latinizante de la x[ks], frente a la pronunciación normal [s] que se refleja en casos como:

estrannos 117v.3,29; escusa 150r.15-16; estendia 138v.23, 140v.23, 147r.16.

¹ *Historia de la Lengua Española*, 6.ª ed. (1965), p. 244.

6) Fonema alveolar fricativo sonoro /z/.

Representado siempre por s:

pajeses 163v.30; subitosamente 158r.4; mesuro 168v.11.

7) Fonema bilabial oclusivo o fricativo sonoro /b/.

El texto no sigue necesariamente un criterio etimológico para el uso de las grafías *b* y *v*; así lo atestiguan ejemplos como:

bivifico 113r.27; bestires 121v.35; beveres 121v.35; averia 158r.27; pro-
veza 141r.29.

La única sistematización que podemos encontrar es el uso de *b* trabando sílaba:

cabdal 137r.11; cabdillo 134v.14; çibdat 113r.1, 147v.11,17, 148r.37;
cobdiçia 113r.10, 114r.30,35,39;

y en el grupo *BL*:

agradable 149r.12; governable 118v.22; poblado 113r.8.

Por otra parte, lo habitual es el uso de *v* en la terminación *-ava* del imperfecto de indicativo.

8) Fonema alveolar lateral sonoro /l/.

Normalmente se representa por *L*:

languian 117v.2; librase 154v.27; animalias 174v.3; egual 119v.25,
pero en palabras de tipo culto, que en latín se escribían con *-ll-*, se conserva la misma grafía *LL*:

intelligencia 114v.33; rebellamientos 132r.12; allegamos 135r.30; colla-
cion 150r.17; apellaçion 154v.16-17,24,25; mill 149r.36.

9) Fonema palatal lateral sonoro /ʎ/.

Se representa generalmente por *LL*:

llevando 122v.14,22; llegar 154r.24; fallaredes 142r.11,

pero también, en posición inicial, como *L*:

levava 127v.5; levase 113r.29; levados 113v.35; levar 119v.17,35,

y *LI*:

lieva 113v.31, 118v.39, 119r.2; lievan 162v.1,

en las que la *i* intenta representar el carácter palatal de la consonante.

10) Fonema nasal palatal sonoro /ɲ/.

Por lo general, aparece representado por una *n* con tilde, que transcribimos en el texto por *NN*:

sennor 115r.8,12,18,20; montanna 113r.34; luenne 125v.26; hermitanno
114r.19.

También por *NI*:

taniendo 146r.16, 159r.30, 166v.4,

por NNI:

tanniendo 119v.3

y por NG en una palabra que conserva la grafía etimológica latina:
costringa 156r.3.

11) Fonema alveolar vibrante simple sonoro /r/.

Normalmente se representa por r en posición intervocálica:

cathedratico 120r.34; almirante 156v.16; atijarero 147r.30,

en posición final:

color 127v.4; allegar 154r.24,

y agrupada con otra consonante:

príncipes 114r.27; 115r.10.

Pero en algunos casos aparece como RR:

tornar 120v.4, 128v.2, 152v.25; (tornar 155v.21); infierno 151r.27;

tornaron 164r.39.

12) Fonema alveolar vibrante múltiple sonoro /r̄/.

Habitualmente representada en posición inicial por r:

rebuelta 159r.20; redrados 154r.20; remenbramiento 121v.22,

y en posición medial por RR:

querria 168v.27; morran 135v.14; ençerrada 161r.9.

Sin embargo, en principio de sílaba tras nasal implosiva aparece frecuentemente representada por RR:

enriqueçiese 137v.10, 141v.19; desonrran 146r.29, 146v.2,22; desonrra 155v.19,

e, incluso, por r en posición intervocálica:

aboresçer 148r.9.

Los restantes fonemas del sistema no presentan en su representación escrita aspectos dignos de destacar.

FONÉTICA

Puesto que nuestra intención no es la de hacer un completo estudio lingüístico del texto, señalaremos únicamente aquellos fenómenos más relevantes y de mayor interés que puedan llevarnos a un primer paso en el conocimiento de la lengua empleada por su autor.

I. VOCALES

1) Tónicas.

No presentan anomalías u otros rasgos destacables.

2) *Átonas.*

a) Vacilación de timbres.

Hemos observado un solo caso de vacilación entre o-a:
prolago 115v.17

y otro repetido varias veces entre e-a:

monesterio 159v.12-13, 14,15, 165r.8, 173v.33.

En esta palabra podríamos pensar en influjo del catalán “monestir”, pero también en castellano aparece esta forma.²

Muy frecuente a lo largo de todo el texto es la vacilación entre e-i:

resçebir 139v.28; bevir 149v.24 (bivian 153r.12); entençion 115v.5,9,18;
bistuarios 122r.1; medeçina 114r.8; mesmo 125v.30 (mismo 161v.18);
frevolidad 127v.26; desipamientos 126v.12; ferme 154v.14,16; martel
148v.22.

Igualmente frecuente es la vacilación entre o-u:

homilde 113v.3; dispusiçion 150v.24; sotil 116r.7; sabidoria 120v.33;
sepolturas 119v.32; inpusiçion 143r.14-15; roidos 160v.19,25; consomi-
da 130r.16.

b) Diptongación.

Hay que señalar tan sólo la forma:

encomiendase 132r.23,

que presenta una diptongación anómala de vocal átona en el imperfecto de subjuntivo.

c) Mantenimiento de la protónica.

Hemos encontrado un solo caso:

tenperança 123v.6,

ya que lo habitual en el texto es que no aparezca:

tenprança 122r.5, 122v.10, 123v.19; tenprado 122r.8.

II. CONSONANTES

1) *Mantenimiento de F- inicial latina.*

Así ocurre en todos los casos sin excepción:

fijo 116r.7; firio 113r.4; ferida 145v.34; falló 115r.7,21; fecho 158v.13;
fizo 116v.3; fanbre 113r.10; fermoso 116r.20; farto 113r.23; foyr
116v.35; fervor 117v.1; folganças 146r.16; falcones 119v.7; filar 140r.8.

También aparece como F- la aspiración del árabe en palabras como:

falagar (< ḥalap) 152r.1

fasta (< ḥatta) 116r.14, 118v.25, 136r.4, 140v.12.

² Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, 7.^a ed., p. 168.

Reciben el mismo tratamiento y mantienen la F aquellas palabras en las que se mantiene la conciencia de composición:

enforcasen 136r.18,30; desfazer 136v.9-10; malfechores 136r.21, 144r.24; manfieran 150v.8 (pero: manherido 150v.36).

Casos como este último muestran que el mantenimiento de la F- es un cultismo buscado por el autor y que, en realidad, representa la aspiración.

El afán cultista del autor se refleja, por otra parte, en la presencia de frecuentes H- en palabras que jamás tuvieron F- latina o aspiración de cualquier otra procedencia, como:

hedefiços 118r.32; hedad 137r.24; henemigos 125r.12,16,22 (enemigo 125r.10; 125v.27); henemistad 127r.19 (enemistad 127r.24).

2) *Mantenimiento de s- inicial seguida de consonante.*

Como muestra de cultismo, se mantiene la s- latina en palabras como:

spiritu 114r.25; spiritual 145r.36; espiritualmente 115r.2-3; sperança 121r.10; sperava 152v.26.

3) *Mantenimiento de -M final latina.*

La hemos encontrado en dos términos cultos:

Jherusalem 118r.2; Adam 144v.21.

La grafía *jh* abunda en el carácter culto del primer ejemplo.

4) *Sonorización y ensordecimiento.*

En ocasiones nos encontramos con vacilaciones entre sordas y sonoras:

infinidos t116v.35, 123r.25; infinitos 139r.15; tienda (del verbo *tentar*) 121r.12; enprestidos 127v.11.

Es frecuente el ensordecimiento en los casos de -D final:

çibdat 113r.1, 152v.21; grant 135v.15, 149v.18; segunt 115r.1; sant 148v.21,22; actoridat 145v.4; verdat 155r.19,

pero también aparece en posición medial como en:

verdad 124r.23.

5) *Vocalización.*

En dos casos encontramos una *i* procedente de la vocalización de la velar de un grupo de consonantes *cr*:

estruição 130r.16; destruição 136r.6 (destrucción 150v.28).

6) *Grupos latinos.*

a) *Mantenimiento de CN.*

Generalmente en palabras de tipo culto:

regno 125r.34-35 (reino 145r.14-15); digno 151v.8; ignorança 115r.34;

ignorantes 148v.12 (inorante 148v.13); signiſicança 124v.3; asignan 122v.30; magniſiſicanças 119v.1.

En algunos casos la grafía GN es ultracorrección del autor por NN latina: ignoçença 114r.22; ignoçente 114r.28-29; 114v.1,5.

b) Mantenimiento de CT.

Muy frecuente en palabras como:

fructo 115r.2,4,5,7,12,31,33; tractado 125r.14; rectores 119v.31; electores 158r.36; contracto 159r.3,18; delectaçion 121v.29 (deleite 121v.34).

c) Mantenimiento de PT.

Menos abundante que los anteriores:

escripto 152v.22; escriptura 143r.33-34, 157r.19; rescripto 155v.12.

d) Grupos de MN.

Son frecuentes las ultracorrecciones en originarios grupos latinos de MN: dapnaçion 120v.4-5; condepna 143v.3,4; dapnificado 122v.3, 124r.9, 154r.23, 155v.39; calupnia 159v.27; solepnidades 162v.6.

7) *Grupos romances.*

a) Grupos de labial + dental.

Mantenimiento de la labial sonorizada en grupos de P'T, P'D, B'T, V'T > BD: cabdillo 134v.14; cobdiçia 114r.30,35,39; dubdada 117v.7; çibdad 148r.37; recabdar 157r.22, 159r.2.

Casos de clara ultracorrección aparecen en palabras como:

cabtela 159r.22; cabtelosamente 158r.6.

b) Grupos de bilabial + sibilante.

Se mantienen en casos como:

obscuridad 116r.38,

que es lo normal hasta nuestro siglo.

En casos como:

absentada 114v.10; absençia 118r.19,

también se mantienen, no vocalizando la labial, que era lo común, quizás en un intento de cultismo. Es posiblemente este intento el que provoca ultracorrecciones como:

subçesion 157r.31; subçedieron 127v.5, 128v.29,

(quizá por tener conciencia el autor de que la palabra latina era compuesta), y:

sojebçion 135r.16,

donde la presencia de la B se debe posiblemente a error del copista.

c) Grupos de dental + velar.

Los grupos latinos T'C, D'C, que en su evolución llegarán en castellano a ZC, aparecen aquí en un estado intermedio representado por DC:

mayoradgo 152r.8,10; portadgo 137v.2,9; almotacenadgo 153r.8; almirantadgo 156v.1-2; judgandolas 124r.1, 125v.7; sojudgar 126r.32,35.

d) Grupos de nasales.

El grupo romance *m̄n* recibe en el texto dos soluciones: o se mantiene: omnes 115v.1,7,8,25, 120r.11, etc.,

o adopta la solución moderna MBR:

costunbre 120r.6,7,8; acostunbrado 142v.16-17; remembro 153r.33; nonbre 153v.9, 168v.22.

III. OTROS CAMBIOS

1) *Prótesis*.

Es frecuente la aparición de una *a-* protética:

adurmio 171r.1; abaxar 130r.18; atal 139v.13, 143v.33 (tales 152r.10); acopilado 115r.13; atanto 121r.32.

También hemos registrado un caso de *-e* protética:

emuestran 125v.31.

2) *Epéntesis*.

Sólo hemos podido observar la aparición de un sonido epentético en: ocçiosos 160r.15; ocçiosidad 121v.31.

3) *Paragoge*.

Registramos un solo caso etimológico:

abile 151v.5.

Paragoges no etimológicas o epítesis encontramos en:

algund 114v.37,40,41; ningund 116r.15-16.

(Para estos casos, véase el apartado 4.)

4) *Apócope*.

Abundantes ejemplos de apócope de *e* y *o* tenemos en:

fuer 151v.8; quier 117r.27; quisier 143r.12; grand 115v.23,33,35; grant 135v.5, 149v.18; segund 114v.37, 150r.19; segunt 115r.1.

En los casos de *ningund* 116r.15-16; *algund* 114v.37,40,41, además de la apócope, podemos observar la aparición de una *-d* antietimológica sólo explicable por analogía con formas como: grand, segund, etc.

Aislados encontramos dos ejemplos de apócope de la *-e* del pronombre agrupado al verbo, mientras que lo general es que esta *-e* no se apocope:

quel 122r.32; demandól 173r.18.

5) *Síncopa*.

Es un fenómeno frecuente, especialmente por la reducción de consonantes agrupadas:

abtener 116v.12; emendar 124v.25; dotrina 119r.35,36, 148r.14-15; inoras 116v.38 (ignorança 115r.34); cativados 143r.2, 146r.8 (captivados 146r.4,6).

6) *Metátesis*.

Hemos registrado tan sólo tres casos:

estormentos 146r.16,

en el que puede haber influido, teniendo en cuenta la procedencia del texto, el término mallorquín "esturment", que presenta el mismo fenómeno.

Por otra parte, la ya antigua y vulgar:

proveza 137v.32, 141r.29

y

alargase 136v.20 (por alegrase).

7) *Asimilación*.

Es frecuente en los grupos de infinitivo + pronombre:

quitalle 126v.37; mantenellos 150r.13-14.

También aparece en el sustantivo:³

alcalle 144r.17, 151v.15,20

cabillo 150v.7, 152r.12,29 (por cabildo).

8) *Disimilación*.

Tenemos varios ejemplos entre R-L, tanto en posición medial como final:

pelegrín 165v.31

pelegrinas 115r.22

martel 148v.22 (por mártir).⁴

No se produce, posiblemente por cultismo, en formas como:

tenprança 122r.5, 123v.19; tenprado 122r.8; atenpradamente 124r.34.

MORFOLOGÍA

1) *Afijos*.a) *Prefijos*.

Los casos más destacables, en cuanto a prefijos, son aquellos que muestran la preferencia de la lengua del texto por la forma *es-*, que puede

³ Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, 7.^a ed., p. 295.

⁴ Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos, s/v. mártir.

tener varios orígenes, unos etimológicos y otros procedentes de cambios:

ES-<EX-: esvanescido (de "evanesco") 114r.39; 114v.15

< cambio de DIS-: estribuir 123v.25; estrucción 130r.16; estruyen 154r.8

< cambio de INS- (que es tomado como prefijo en la palabra latina "instrūmentum") estormentos 146r.16

< procedente de prótesis: escalentado 140v.11.

Otro cambio de prefijos produce las formas:

descomulgan 120r.36; descomulgados 130v.24

en las que el prefijo latino EX- es sustituido por el romance DES-.

b) Sufijos.

Las dos formas de diminutivos que aparecen en el texto son -ILLO, -A, y -UELA:

pobrezillo 114r.19; partezilla 115r.3; baxuelas 115r.1; avejuela 132v.9.

2) Derivativos.

Destacamos entre estas formas la presencia de:

-OSO: caridoso 148r.7; consideroso 154r.32, 160v.30; arrebatosamente 155v.2; subitosamente 158r.4.

-OR: tristor 133v.34; frior 145r.1.

-URA: tristura 138r.5; derechura 165r.37.

-AL: diabolical 120r.25, 120v.2, 147r.14,33; (pero: diabolicas 126v.18); divinal 126r.27-28, 166v.33; razonal 174r.10,20.

3) Sustantivo.

a) Género.

Los sustantivos terminados en -OR presentan siempre género femenino, como es normal en la lengua medieval:

la onor 159v.2; santa honor 126v.19, 139v.8; la deshonor 135v.25, 144r.31-32; la calor 152v.1; poca valor 119v.19; esta color 127v.4.

En el caso de:

las guardas 148v.4,12,

la terminación -A, indicadora de morfema de género femenino en los adjetivos, atrae a este género a los sustantivos terminados en -A masculinos.

En otro ejemplo:

la fin 116v.34, 136r.4,

aparece como femenina esta palabra que en el español medieval tenía carácter ambiguo.⁵

⁵ García de Diego, *Gramática Histórica Española* (Madrid: Gredos, 1961), p. 208.

El caso de:

el espada 130r.20,
 presenta el alomorfo del artículo femenino *ela* ante palabra comenzada por vocal.

Es de notar también, por último:

las animalias 174v.3,11:
 procedente del neutro plural latino "animalia". Al carecer éste de la -s característica del plural romance, es tomado por singular y recibe la marca que lo identifica como tal plural al oído del hablante.

b) Sustantivación.

En nuestro texto aparecen seis infinitivos sustantivados. Tres presentan forma singular:

en su vestir t en su hablar 163v.2

la yantar 124v.2

(en este último caso hay que destacar el género femenino del infinitivo sustantivado), mientras que los tres restantes tienen forma plural:

los beveres...en los bestires 121v.35

andavan en sus traeres 162v.15

4) *Adjetivo.*

a) Partitivo.

En los siguientes ejemplos vemos restos del genitivo partitivo latino, que en castellano es sustituido por construcciones con *DE*.

En un caso el cuantificador está en función sustantiva:

mas de bien 120v.32

mientras que en los otros tres el cuantificador está en función adjetiva, concordando con el sustantivo al que cuantifica:

tanto de mal 164v.2

tanta de fermosura 120v.31

tantas de gentes 170r.17

En "tanto de mal" el cuantificador podría tomarse como realizando una función sustantiva, pero la presencia de casos como "tanta de fermosura" nos inclinan a pensar que actúa como adjetivo junto al sustantivo masculino "mal".

Estos últimos ejemplos son posibles porque la determinación con *DE*, habitual sustituta del genitivo latino con cuantitativos en función sustantiva, se contagió a construcciones en que los cuantitativos se hallaban en función adjetiva o adverbial.⁶

⁶ R. Lapesa, "Los casos latinos: restos sintácticos y sustitutos en español", *BRAE* 44 (1964), p. 62.

Otros cuatro casos muestran construcciones partitivas indefinidas. Esto es, el uso de la determinación con *DE* sin nombre o pronombre que indique la parte que implica participación. En los tres primeros casos la parte implícita es objeto directo del verbo:

saco del pan t de la otra vianda 141r.2

traxole del agua 141r.3.

Ahora bien, en la construcción partitiva indefinida puede ocurrir que el todo no esté definido de manera expresa ni implícita, sino empleado en sentido general. Éste es el caso del cuarto ejemplo:

Dios quiere que el príncipe obre en el pueblo de justiciã... t de las otras vertudes⁷ 123v.19.

5) *Pronombre.*

a) *Leísmo.*

Hemos registrado dos casos de claro leísmo:

castigándoles 129r.35

les ha creado 169r.1.

Es de destacar que en la línea siguiente al primero de nuestros ejemplos figura un “perdonándolos”, que nos da testimonio de vacilaciones en el uso de estos pronombres en el texto.

b) *Loísmo.*

De los cuatro casos de loísmo que hemos encontrado, dos de ellos son indudables:

los dan salario 139v.21

entencion de los matar las animas 120r.36.

Los otros dos podrían ser casos de perduración de construcciones latinas de doble acusativo:⁸

rogávalos 151v.16

rueganlos 151v.33.

(No hemos encontrado en todo el texto ningún caso de laísmo.)

c) *Gelo, -s, gela, -s.*

Registramos en el texto varios casos de estos conglomerados de pronombres característicos de la lengua medieval de los siglos XIII y XIV, que se forman cuando el dativo singular de tercera persona se une al acusativo del mismo pronombre; por analogía se propagó al plural.⁹ Singulares y plurales aparecen en nuestra obra:

⁷ R. Lapesa, art. cit., pp. 63-64.

⁸ R. Lapesa, art. cit., pp. 82-85.

⁹ R. Menéndez Pidal, *Manual de Gramática Histórica Española*, 12.^a ed. (1966), p. 253.

non tienen de qué gelos pagar 120r.36
 padescimiento por gelos tomar 128v.6
 tomangelos a sus duennos 129r.31
 non gelo tuellen 122v.27
 matan...porque gelo contradizen 162r.4
 dar non gelas podra 135v.21
 non gelas querian resçebir 158r.10

d) Tratamientos.¹⁰

El tratamiento de vos para un solo interlocutor es general en todo el texto para dirigirse a superiores en edad y respeto o a personas de poca confianza. Y esto tanto en casos sujeto, objeto o término de preposición:

Sodes vos, Sennor 162r.10
 conveniente cosa seria que fuesen a vos senblantes 162r.13
 Sabed vos aprovechar de él 147v.29
 non podria recontar vos 162r.5
 nunca de vos resçibieron... 162r.9
 las palabras que por vos a mi son recontadas 133v.21.

El tratamiento con inferiores aparece claramente reflejado en la relación entre Graçián, protagonista de la obra, y su padre. El padre siempre utiliza las formas $\tau\upsilon$, $\tau\epsilon$, $\tau\iota$ para dirigirse a Graçián en los casos sujeto, objeto o término de preposición:

Fijo Graçián, agradable eres a la mi anima en quanto tu as entrado en... 116v.33

Declarare a ty la entençion 117r.2
 te recontare la entençion 117r.5.

Queremos hacer notar que cuando Graçián se lamenta de las injusticias del mundo y se dirige figuradamente a los príncipes, prelados, etc., lo hace usando formas de $\tau\upsilon$, mientras que en el diálogo real con estos mismos personajes lo hace con formas de vos:

¡A, príncipe malaventurado! ¿Et cuándo podrás fazer emienda...alas gentes de tu prinçipado...por causa de dar los pueblos que a ti son encomendados por Dios a omnes...que non temen a Dios nin a ti...tu lo as fecho siervo... 144r.33-38.

Por otra parte, la única ocasión en que aparecen usados los pronombres NOS-OTROS, VOS-OTROS refleja perfectamente el valor primitivo de estas formas: de contraste entre la primera o segunda persona con otra o con una pluralidad. En nuestra obra, Graçián y un grupo de personas (todos cristianos) hablan entre sí y reciben en su diálogo a un nuevo personaje (moro), que expone ideas distintas a las de los demás:

¹⁰ R. Lapesa, "Personas gramaticales y tratamientos en español", *RUM* XIX 74 (1970), pp. 141-167.

Vos otros los moros sodes mala gente 144v.16
 aquellas cosas que a vos otros plaze 144v.17
 así acaesçe, buen amigo, a nos otros 145r.8
 nos otros estamos abrigados a su calor 145r.10
 vos otros los cristianos —dixo el moro—... 145r.22.

Es evidente que el interés en distinguir claramente, por parte de los dos grupos de interlocutores, sus distintas ideas, que van ligadas a su diversidad religiosa, se ve reflejado en el uso de estas formas, en principio enfáticas,¹¹ que no se usan en el resto de la obra.

e) *Otrie*.

Por último, destacamos la forma:

otrie 142v.34, 125r.2, 158r.29, 171v.10,

en la que las terminaciones *-i*, *-e* de la flexión pronominal se introducen y se funden en el indefinido *otro*.¹²

6) *Verbo*.

a) Terminaciones *-ades*, *-edes*, *-ides*.

En nuestro texto todas las formas verbales con terminaciones *-ades*, *-edes*, *-ides*, tanto llanas como esdrújulas, mantienen su *-d-* intervocálica:

estades 150v.18; enbiades 150v.18; ayades 142r.19, 147v.28, 164v.29;
 sepades 163r.13; ýades 147v.35; podríades 155r.5; andávades 162r.9;
 poseedes 116r.16; vedes 135v.3; podedes 137r.32; queredes 147v.21;
 avredes 128v.36, 142r.18; cobraredes 128v.36; podredes 143v.27; sere-
 des 147v.23; maravillades 138v.6; dedes 164v.30; comedes 164v.31;
 falláredes 142r.11; oides 135v.8,

aunque en el siglo XV ya es frecuente que, en las formas llanas, vaya descendiendo su frecuencia hasta su total desaparición hacia 1475.¹³

La forma *sodes* 161v.4, 162r.10, (< **sutis*, forma analógica de *sumus* y *sunt*) recibirá el mismo tratamiento que las anteriores y mantiene su *-d-* intervocálica.

El caso de *dierdes* 164v.33, nos muestra una forma contracta con caída de la vocal postónica.

b) Terminaciones *-ía* / *-íe*.

La forma *-íe* del imperfecto se registra desde el siglo XI al XV y parte del XVI con distinta intensidad. En los siglos XII, XIII y XIV domina la

¹¹ S. Gili Gaya, "Nos-otros, vos-otros", *RFE* 30 (1946), pp. 108-117. L. Spitzer, "Vosotros", *RFE* 31 (1947), pp. 170-171.

¹² R. Menéndez Pidal, *Manual de Gramática Histórica Española*, cit., p. 265.

¹³ Menéndez Pidal, *Manual...*, cit., p. 278. Lapesa, *Historia de la lengua...*, cit., p. 190.

forma *-ie*; las formas en *-ía* son minoritarias. En el siglo XIV hay un cambio a favor de las formas en *-ía*, que en el XV son las normales, como en nuestro texto. La forma *-ie* subsiste como forma vulgar, dialectal y en estos niveles deja restos en el siglo XVI. En nuestro texto, como hemos dicho, lo general son las formas en *-ía*, *-ava* para el imperfecto y en *-ía* para el pospretérito, pero registramos formas en *-ie* como:

avíemos 134v.32, 153v.11; oíen 140r.2; veíen 104r.2; resçibíe 146v.11; devíe 155v.31; fazíen 157v.6; bivíen 162v.20; prendíen 163r.29; presumíe 170v.3; querrién 124v.34, 125r.2; usaríe 135r.19.

c) Futuro y pospretérito.

La formación perifrástica del futuro y del prospretérito romances, con el infinitivo del verbo correspondiente más el presente o imperfecto de indicativo de *haber*, queda atestiguada en usos como:

ayudar nos hedes 134v.2
seguir se ía 133r.21, 164r.9
maravillar vos íades 147v.35
ir me ía 149v.20
poner me ía 149v.20-21
escusar se ían 154r.25

con el pronombre interpuesto entre el infinitivo y el auxiliar.

Otras formas de futuro y pospretérito que encontramos en el texto son:

morrán 135v.14,16, 137r.23
querrían 125r.1, 128r.18; querría 168v.27

en las que se observa que se perdía, como en la lengua de los siglos XII-XIV, la *e* o *i* de los verbos en *-er*, *-ir*, cuando la consonante final del verbo podía unirse simplemente a la *-r* del infinitivo, o:

verné 116r.38; porná 116r.41, 135v.5, 156r.20; averná 116v.1; converná 116v.6; conterná 117r.12; terné 140r.11; verná 162v.21; convernía 115v.16; porníamos 135r.23, 152v.27; pondrían 119r.18

cuando la unión de ambas consonantes exigía alguna epéntesis o metátesis que desfiguraba el tema.¹⁴ La tendencia a mantener entera la forma del infinitivo hace que estas contracciones pierdan frecuencia a partir del siglo XIV, aunque llegan hasta bien avanzado el XVI, y que hoy sólo quedan reducidas a casos contados.

Esta tendencia a mantener el infinitivo entero coexiste en nuestro texto con la contracción, y así tenemos:

averé 133v.32, 137r.24, 154v.21; avería 125v.21, 132v.17, 135r.6, 158r.27; deverían 119r.18, 168r.19.

¹⁴ Menéndez Pidal, *Manual...*, cit., p. 323.

d) Pretérito.

Queremos destacar la presencia de formas de pretérito llamadas “fuer-tes” como:

plogo 169v.37; veno 113r.6,14,29, 148v.31; ovo 114v.25, 115r.4; detovo 113r.21; ove 114v.2,35; vido 134r.25, 136r.7, 161v.15; andovo 161v.19; andudo 142r.6, 144r.24, 153v.26; andude 114v.14-15.

Estas últimas formas son analógicas, respectivamente, de *ovo* y *pude*, y siguen en vigor en el período comprendido entre 1400-1474.

También aparecen en el texto formas de persona *vos* del pretérito *-stes* < *-stis*, que duraron hasta finales del siglo XVII:¹⁵

posistes 161v.7; creastes 174r.9,19; beneficiastes 174r.20; distes 174r.20.

e) La forma *cantara*.

Esta forma mantiene en abundantes casos de nuestro texto su valor original de pluscuamperfecto de indicativo:

enojado por las cosas que en ella viera t oyera 169r.12.

En el fol. 155v.2-8 aparecen formas como:

pechara, sobornara, fiziera, fueran, se quexaran, diera, mandara, vieran,

alternando con:

avía acaesçido, avía montado,

y, por lo tanto, manteniendo su valor de pluscuamperfecto de indicativo.

f) Futuro de subjuntivo.

Sigue expresando la acción eventual en el futuro:

falláredes 142r.11; finire 151v.4; fallesçiere 151v.4; vacare 157v.9.

g) Participio.

Destacamos la presencia de formas de participio como:

tenudo 163r.17, 165r.34

(propia del siglo XIII y de la primera mitad del XIV)

seído 121v.11, 125v.16, 146v.5, 162v.5

formas antiguas que perduran hasta principios del siglo XVI.

También queremos destacar varios casos de mantenimiento del participio de presente:

estante en aqueste castillo 114r.26

bivía [...] creyente la fe católica 114r.26

non sea enbargado el bien que [...] se puede

seguir, concordante a la voluntad divina 115r.26-27

y otros en los que el valor verbal está ya muy reducido:

que los reyes t príncipes, que son vuestros

tenientes en la tierra, fuesen a Vos semblantes 162r.12-13.

¹⁵ Lapesa, *Historia...*, cit., p. 252.

h) Gerundio.

Registramos la presencia en el texto de arcaísmos como:

seyendo 120v.3, 121v.30, 122v.30, 139r.12, 155v.18, 162r.9, 171v.30
veyendo 146r.11, 157v.5-6,

que, según Lapesa,¹⁶ siguen en vigor en el XV y perdurante has principios del XVI.

i) -y.

En nuestro texto coexisten las formas antiguas:

do 115r.13, 149v.16; so 116v.14,23, 149v.12; vo 137r.19, 158v.35; esté
140v.33,34, 141r.1; ha 173v.10,

que siguen vigentes en español hasta principios del siglo XVI, con las modernas:

soy 116v.12; ay 124r.2, 137v.35.

j) Apócope de *-e*.

Según Lapesa,¹⁷ casos raros de la antigua pérdida de la *-e* final aparecen incluso durante el reinado de Enrique IV. En el texto aparece la forma:

diz 116v.3,5,7, 159r.6, 162v.38.

k) *Vala*.

Por último, queremos destacar la forma:

vala 149r.33,

forma anticuada que pierde la *-g-* que los verbos con yod flexional *ny* (y los de *ly* por analogía de éstos) desarrollaron a imitación de los verbos en *-ngo*.¹⁸ *Vala* es, pues, una forma anticuada en la que esta yod se pierde.

7) *Adverbio*.

a) Procedente del adverbio latino ŪNDE tenemos el español medieval ONDE, que aparece en:

113r.9,16,31,32; 114v.8,9; 118v.12,24; 121r.30; 135r.20.

También aparecen DONDE < DEŪNDE:

137r.7, 140v.6

y DENDE < DEĪNDE:

129v.23, 136r.4, 169v.10.

b) Procedentes de SŪRSUM y DEŌRSUM, aparecen los típicamente medievales:

suso 113v.36

¹⁶ Lapesa, *Historia...*, cit., pp. 185 y 190.

¹⁷ Lapesa, *Historia...*, cit., p. 185.

¹⁸ Menéndez Pidal, *Manual...*, cit., p. 292.

desuso 169r.15, 170v.18

diuso 132v.29

deyuso 165r.28

ayuso 166v.4.

La gran variedad de formas pone de relieve las vacilaciones de la lengua medieval y el papel de la analogía: las formas derivadas de DEORSUM adoptan la *u* por influencia de suso.

Formas como: *ayuso*, *deyuso*, *desuso* muestran la perduración del uso latino de combinar preposiciones y adverbios.¹⁹

c) Otros adverbios que aparecen en el texto y queremos destacar son:

luenne < longe 113r.7, 125v.26

y < ib 164v.19, 165r.4, 173v.3,4

estonçe < extũnce 164r.2,22, 165r.34,

que también muestra la combinación de preposición y adverbio.

Otra combinación, esta vez de preposición y nombre, se observa en
asaz < ad satiem 162r.24.

8) Preposición.

Encontramos en el texto sólo dos casos de complementos de finalidad contruidos con la preposición *a*, procedentes del acusativo latino con *ad* “que desplazó por completo al dativo nominal como término indirecto”:²⁰

creó el mundo a multiplicamiento de gentes 117r.32.

aqueste mundo non es bastante a aver la grand gloria a la qual omne es creado 117r.34.

En un único caso, la construcción con la preposición *a* es perduración de la correspondiente construcción latina de ablativo con *a* o *ab*:²¹

non la pude defender a sus omnes, que me la levaron 138v.22.

SINTAXIS

1) Usos de haber.

Haber presenta varios usos en nuestra obra, siguiendo la norma medieval:

a) Formando los tiempos compuestos de verbos transitivos en voz activa:

mi ánima ha fallado delectación 133v.22

avedes oído 137v.7

tanto trabajo avía tomado 146v.14.

¹⁹ Menéndez Pidal, *Manual...*, cit., p. 334.

²⁰ Lapesa, “Los casos latinos...”, cit., p. 72.

²¹ Lapesa, “Los casos latinos...”, cit., p. 73.

- b) Como verbo transitivo, indicando idea de posesión:
 consentir que...ayan poder 137v.6
 ha fin 116v.36, 117r.36
 ha conosçençia 117r.24
 malvadas entençiones han 117v.22
 ha nonbre 118r.22
 han todo aquello que non querrian aver 118r.31.

La delimitación de los usos entre *haber* y *tener* se producirá en la época clásica; hasta entonces la idea de posesión se expresa con los dos, empleados como transitivos. Poco a poco este uso quedará limitado a *tener*; ²² la decadencia del uso de *haber* con este sentido es atestiguada ya por Nebrija a fines del siglo XV dando el castellano *tener* como equivalente de los verbos latinos *habeo* y *teneo*.

- c) Uso impersonal:
 non ay consejo 137v.35
 en aqueste libro ha estorias 173v.10
 non ay utilidad 124r.2.

2) Usos de ser.

- a) Indicando existencia, situación o estado:
 Non es quien aya cuidado de los convertir 118r.13
 Non es el fervor t devoción que ser solía 117v.1
 Entenderás la contrariedad que es en ellos 117r.8
 Es resfriada caridad en los cavalleros 129v.29.
- b) Como auxiliar con verbos intransitivos:
 era sallido 113r.9, 114v.8
 es venido 115v.7
 era entrado 113r.7.
- c) Formando la voz pasiva:
 desaman [...] que sean dichas [...] las injurias 129v.27
 saber cómo son fechas t obradas aquellas cosas 133v.30.
- d) Uso de *ser* por *estar*:
 Aparecen algunas muestras de este uso:
 — para indicar la situación local:
 quando era en el monte 114v.5

²² Eva Seifert, "Haber y tener como expresiones de la posesión en español", *RFE* 17 (1930).

el fructo que es dentro en aqueste libro 115r.31

Graçían fue en otra çibdad 115v.31

los omnes que son en su sennorío 132v.33

— para indicar, en la voz pasiva, situación o estado resultante de una acción anterior:

algunas obras y costunbres que en el dicho libro son escriptas 115r.10.

3) *Construcción absoluta.*

Es la pervivencia de la construcción latina de ablativo absoluto. En este caso la construcción romance consta de pronombre + participio y expresa circunstancia previa a la acción. El gusto latinizante del siglo XV mostró predilección por este tipo de construcciones.²³ En nuestro texto registramos:

esto pasado, entraron 166r.27.

4) *Construcción de EN + gerundio.*

Indicando tiempo simultáneo se usó hasta el siglo XV. Más adelante indica ya anterioridad inmediata, como en nuestro caso:²⁴

en durmiendo, prometió 169v.28.

5) *Concordancia del participio.*

Hasta la primera mitad del siglo XVI llega la concordancia del participio de los tiempos compuestos con *haber* y el objeto directo.²⁵ En nuestro texto el uso dominante es la no concordancia, pero quedan muestras como:

los robos que les avían fechos 134r.28

todos los serrazines de Bervería pudiera aver destroidos 168v.10

ovo vista la visión 171r.6.

En trance de gramaticalización, el participio es todavía un predicado referido al objeto con el que concuerda; por su parte, el verbo todavía no es plenamente un auxiliar y conserva rasgos semánticos.

6) *Ausencia del artículo.*

Tan sólo queremos apuntar un caso especialmente frecuente en el texto: la falta de artículo ante nombres abstractos o en uso genérico:²⁶

Poder, Sabidoría t Voluntad se encontraron çerca de una fermosa fuente 118r.14

²³ Lapesa, "Los casos latinos...", cit., p. 99.

²⁴ García de Diego, *Gramática Histórica...*, cit., p. 364. R.A.E., *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española* (Madrid: Espasa), 1973, p. 489.

²⁵ Lapesa, *Historia...*, cit., p. 256.

²⁶ Badía Margarit, A. i Moll, Francesc de B., "La llengua de Ramón Llull", en *OE II*, pp. 1332-33.

Poder t Sabidoría han fecho matrimonio t han avido una fija que ha nonbre Voluntad, por la qual en Poder t en Sabidoría está Frevolidad 118r.21-22.

En estos casos, además, la falta de artículo favorece la personalización alegórica de estas abstracciones. Otros casos son:

Pecado en prelado es muy grande por mal enxemplo 120v.23

En elección de prelado valen más sabidoría t bondad que poder, linaje, fermosura. 120v.33-34

Ira de buen príncipe sana temor de pueblo. 133v.2

Nuevas costunbres enferman antigüedad de príncipe t de pueblo. 133v.6

Poder de príncipe es instrumento de fin de pueblo. 133v.1

Prelado que dize mal de su pueblo, dize mal de sí mesmo. 120v.35

A Prelado pertenesçe más llorar que reír. 120v.36.

LÉXICO

Aunque sobre el tema se hacen algunas observaciones en nuestro glosario, queremos ahora dar unas breves notas sobre los rasgos especialmente destacados que caracterizan el léxico del texto.

En primer lugar, hay que resaltar la frecuencia de catalanismos, fácilmente explicable teniendo en cuenta la procedencia de, por lo menos, gran parte de la obra. Así tenemos:

se ajenolló (de *agenollar-se*) 113r.33, 166v.18.

blasmar 146r.29, 166r.16,18,28,30,36, 166v.6,20,21; blasmo 134r.6, 166r.19 (de *blasmar* y *blasme*, respectivamente).

cafiz (de *cafis*) 141r.17,19.

consideroso 140v.3 (con el sentido de 'reflexivo, pensativo', que no hemos podido atestiguar en textos castellanos y nos hace pensar en el catalán *consirós*).

consynas 133v.4 (del cat. *cosines*).

estanque 143r.10 (de *estancament*, derecho feudal del monopolio de mercaderías. V. Corominas, *DCELC*, s/v. estancar).

fermas 169v.8 (cuya *e* nos parece indicar influjo de los cat. *ferm*, *fermar*).

tabla 148v.25, 173v.24 (de *taula*), con el sentido de 'mesa'.

governable 118v.22,24 (de *governall*).

pajés 163v.31 (de *pagés*).

palafren 173v.13 (de *palafre*).

pujar 'subir' 121r.33 (de *pujar*. V. Corominas, *DCELC*, s/v. empujar).

Aunque existen en castellano antiguo las formas *traer* 'traicionar' y

tristor 'tristeza', creemos que en nuestro texto:

traído 136r.15

tristor 133v.34,

son también claros catalanismos (de *trair* y *tristor*, respectivamente).

De origen provenzal, pero probablemente llegados al castellano de nuestro texto a través del catalán, podemos señalar:

fraire 161v.8,10

fraile 165v.5,6 (ambas del oc. *fraire*)

refitor 165v.5 (del oc. ant. *refeitor*)

asaz 162r.24 (del oc. ant. *assatz*. Es un adverbio de difícil interpretación, pues, si en principio significó 'bastante' más tarde pasó a tener también la acepción de 'muy'. Los matices a veces no son muy apreciables).

También son dignas de destacar algunas palabras cultas tomadas del latín, frecuentísimas en la lengua del siglo XV y especialmente en su poesía. Por ser nuestra obra un texto en prosa, el número de latinismos no es nunca tan elevado. Podemos mencionar:

cogita 121r.28

fortitudo 118v.4, 121v.3, 164v.37

gratia 114r.18

defensión 149r.24,25, 165r.12

supervia 121v.11, 138r.16

cathedráticos 120r.34

Jherusalem 118r.2.

Por último, queremos poner de relieve la gran abundancia de términos jurídicos y legales que puede apreciarse a lo largo de toda la obra y, por tanto, el conocimiento de este campo que este uso hace suponer en su autor. Estos términos se refieren a cargos públicos, tributos, multas, penas, prohibiciones, documentos legales, etc. La mayor parte de las palabras que vamos a enumerar se menciona y recibe aclaraciones en el glosario.

Destacamos, agrupadas en lo posible por campos significativos, las siguientes:

- | | |
|-------------------------------------|----------------------------|
| a) Cargos públicos: | abogado 154r.19 |
| adelantado 156v.14 | valletero de maça 161r.8 |
| alcalde 153r.16 | cavallero de contía 149v.9 |
| alcalde mayor 151v.15,20, 153r.7,8. | de premia 150v.5,6 |
| alguazil 144r.17 | contador 161r.2 |
| almirante 155v.27, 156v.16 | escrivano 154r.13 |
| almirantadgo 156v.2,4 | fazedor 154r.18 |
| almotaçén 152v.13, 153r.7,15 | guarda 154r.18 |
| arrendador 154r.12 | juez ordinario 154v.4 |

- | | |
|---|----------------------------|
| mayor 154v.5-6 | portero 154r.19, 156v.23, |
| del alçada 154v.7 | 161r.1,2,27,28 |
| de la vista 154v.7 | procurador 154r.19 |
| de la suplicación 154v.7,9 | recabdador 154r.17 |
| | senescal 167v.4. |
| b) Cargas, tributos, multas, penas: | cathedrático 120r.34 |
| achaque 157r.23 | sisá 143r.14 |
| caloña 159v.26 | portadgo 137r.16, 137v.2,9 |
| alcavala 154v.8 | enpréstido 127v.11 |
| carçelaje 163r.34 | estaque 143r.10 |
| c) Documentos legales: | constituçión 146v.3 |
| actos 160r.20 | carta de rebuelta 159r.20 |
| rescripto 155v.12 | de servido 153r.32 |
| d) Acciones legales: | |
| afrontar 158r.7 | preudar 153r.4 |
| enplazar 154r.15 | revocar 154v.15 |
| librar 154r.27 | manlevar 127r.26 |
| manferir, manherir 128r.24,149v.12, | apellaçión 154v.3 |
| 150v.8,36 | |
| e) Otros términos: | quitaçión 149r.34 |
| logar (con el valor de 'causa, motivo', | cohecho 154r.27 |
| en la locución "no haber logar") | achaque 154v.10 |
| collaçión 150r.19,26,28 | mayoradgo 125r.8 |
| atijara 150v.11 | cabillo 152r.32 |

No queremos dejar de señalar, siquiera como curiosidad, ya que son ejemplos aislados, la presencia de dos frases hechas, de dos locuciones de muy diverso signo. La primera:

llorava muy fuertemente de sus ojos 149r.17,
es una vieja fórmula épica,²⁷ mientras que la segunda:

lo denuestan t escúpenle t dan figas en menospresçio 130v.17,
pertenece a un nivel coloquial, incluso diríamos que vulgar, llamativo en el contexto en que se inserta.²⁸

José-Joaquín SATORRE GRAU

²⁷ V. ya en el verso 1 del *Poema de Mio Cid*.

²⁸ Corominas, *DCELC*, s/v. higo, documenta esta acepción de 'acción que se ejecuta con la mano para escarnio de otra persona' sólo a partir de *La Celestina*.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) Llull, Ramon, *El llibre de les bèsties*, ed. Jordi Rubió (Barcelona: Edicions 62, 1985).

2) Llull, Ramon, *Libro de la Orden de Caballería*, ed. José Ramón Luanco (Barcelona, 1901; reimpr. Barcelona: Teorema, 1985), 78 pp.

3) *Raymond Lulle, Arbre des exemples. Fables et proverbes philosophiques*, trad. Armand Llinarès, "Traductions des Classiques Français du Mogen Age" XXXVIII (París: Champion, 1986), 143 pp.

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Il trattato della quinta essenza, ovvero De'segreti di natura (De secretis naturae, sive Quinta essentia)*, ed. Enrico Cardile (Todi, 1924; reimpr. Roma: Atanòr, 1982), 152 pp.

5) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XIV, 128, Ars Generalis Ultima, MCCCXV-MCCCXVIII*, ed. Alois Madre, "Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis" LXXV (Turnhout, Bèlgica, 1986, xxxviii + 535 pp.

Ressenyat a continuació.

6) Perarnau i Espelt, Josep, "La «Disputació de cinc savis» de Ramon Llull. Estudi i edició del text català", *ATCA* 5 (Barcelona, 1986), pp. 7-229.

Ressenyat a continuació.

7) Pereira, Michela, "Filosofia naturale lulliana e alchimia. Con l'inedito epilogo del «Liber de secretis naturae seu de quinta essentia»", *Ri-*

vista di Storia della Filosofia 4 (Milà, 1986), pp. 747-780.

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

8) Alsted, Johann Heinrich, *Clavis artis lullianae* (Estrasburg, 1609; reimpr. Hildesheim-Zürich-N.Y.: Olms, 1983), 184 pp.

9) Backus, Irena, "La survie des «Artes» de Raymond Lull au 16ème siècle. Le traitement des prédicats absolus dans les commentaires d'Agripa (ca. 1510) et de Valerius Valerius", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), pp. 281-293.

10) Badia, Lola i Bonner, Anthony, "Cronologia de Ramon Llull", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 199-201.

Ressenyat a continuació.

11) Badia, Lola, "Justificació", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 5-6.
Ressenyat a continuació.

12) Bennàssar, Antoni, "Ramon Llull, dissenyador de valors universitaris", *Fe i cultura en Ramon Llull*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" II (Mallorca, 1986), pp. 5-7.

13) Bonner, Anthony, "L'Art de Ramon Llull com a sistema lògic", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 35-56.

Ressenyat a continuació.

14) Brummer, Rudolf, "La importància de el novella «Blanquerna» de Ramon Llull en les literatures europees de l'edat mitjana", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 137-141.

Ressenyat a continuació.

15) Colomer, Eusebi, "El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura", *Fe i cultura en Ramon Llull*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" II (Mallorca, 1986), pp. 9-29.

Ressenyat a continuació.

16) Domínguez, Fernando, "El «Libre d'amic e amat». Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 111-135.

Ressenyat a continuació sota el n.º 11.

17) Domínguez, Fernando, "Erhard-Wolfram Platzeck (1903-1985). Quaranta-cinc anys d'investigació lulliana", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 143-152.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

18) Forni, Alberto, "Kerygma e adattamento. Aspetti della predicazione cattolica nei secoli XII e XIV", *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 89 (Roma, 1980-1), pp. 261-348; Llull pp. 332-5.

19) García Ballester, Luis, "La facultad de medicina de Montpellier: tradición y novedad en la patología médica de la Corona de Aragón durante la transición del siglo XIII al XIV", *El regne de Mallorca i el sud francès*, "IV Jornades d'Estudis Històrics Locals" (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics, 1986), pp. 21-40.

Ressenyat a continuació.

20) Garcías Palou, Sebastián, *Ramon Llull en la historia del ecumenismo* (Barcelona: Herder, 1986), 403 pp.

Ressenyat a continuació.

21) Hillgart, J. N., "Lull, Ramon", *Dictionary of the Middle Ages* VII (New York, 1986), pp. 685-7.

22) Lohr, Charles, "Ramon Llull: «christianus arabicus», *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 7-34.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

23) Llabrés, Pere, "Pròleg per a un centenari", *El setè centenari del Llibre de Blanquerna*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" I (Mallorca, 1985), pp. 5-8.

24) Miralles, Joan i Aguiló, Cosme, "Cap a la localització de l'alqueria de Ramon Llull (Parròquia de Castellitx)", *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes (Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit 5)* XIII (Montserrat, 1986), pp. 157-169.

Ressenyat a continuació.

25) Oliver, Antoni, "«Blanquerna» i «El Llibre de les Bèsties» de Mestre Ramon, un retaule de la vida medieval, una utopia de la reforma de l'Església i del món", *El setè centenari del Llibre de Blanquerna*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" I (Mallorca, 1985), pp. 14-34.

26) Perarnau i Espelt, Josep, "Indicacions esparses sobre lullisme a Itàlia abans de 1450", *ATCA* 5 (Barcelona, 1986), pp. 296-302.

Ressenyat a continuació.

27) Pereira, Michela, "El concepte de natura en el context de les obres científiques de Ramon Llull", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 57-67.

Ressenyat a continuació sota el n.º 7.

28) Pereira, Michela, "Stratificazione dei testi nella tradizione degli scritti alchemici pseudolulliani", *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600*, ed. G. Canziani, G. Paganini (Milà: Franco Angeli, 1986), pp. 91-7.

Ressenyat a continuació sota el n.º 7.

29) Ramírez, Pere, "Modulacions del tema lullia del 'cavallament' i 'pujament' en la lírica de Verdaguer", *Miscelánea de estudios hispánicos. Homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramon Sugranyes de Franch*, ed. Luis López Molina (Montserrat, 1982), pp. 261-277.

30) Requesens i Piqué, Joan, "L'ecumenisme de la nostra Església", *Qüestions de vida cristiana* 126 (1985), pp. 89-100; Llull pp. 91-4.

31) Ruiz Simon, Josep M., "De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lullianes)", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 69-99.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

32) Sala-Molins, Lluís, "La flama del foc en la làntea o l'eficiència del no fer", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 101-9.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

33) Sala-Molins, Lluís, "Lulle, Raymond, 1233-1316", *Dictionnaire des Philosophes* II, ed. Denis Huisman (París: PUF, 1984), pp. 1652-9.

34) Salleras, Marcel, "Bibliografia lulliana (1974-1895)", *Randa* EP (Barcelona, 1986), pp. 153-198.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

35) Santi, Francesco, "Osservazioni sul manoscritto 1001 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, per la storia del Lullismo nelle regioni meridionali dell'Impero nel secolo XIV", *ATCA* 5 (Barcelona, 1986), pp. 231-267.

Ressenyat a continuació.

- 36) Saranyana, José Ignacio, *Historia de la filosofía medieval* (Pamplona: Edicions de la Univ. de Navarra, 1985), 306 pp.; Llull 248-250.
Ressenyat a continuació.
- 37) Tega, Walter, *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedica nel pensiero moderno* (Bologna: El Mulino, 1983), 568 pp.; Llull pp. 44-57.
Ressenyat a continuació.
- 38) Trias Mercant, Sebastià, *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX* (Palma: Moll, 1985), 422 pp.; Llull pp. 44-59.
Ressenyat a continuació.
- 39) Úbeda, Teodor, "Homilia del Bisbe de Mallorca en la festa del Beat Ramon Llull", *El setè centenari del Llibre de Blanquerna*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" I (Mallorca, 1985), pp. 9-13.
- 40) Úbeda, Teodor, "La santedat de Ramon Llull. Homilia del Bisbe de Mallorca en la festa del Beat Ramon Llull de l'any 1986", *Fe i cultura en Ramon Llull*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" II (Mallorca, 1986), pp. 31-4.



RESSENYES

3) No nos sorprende la edición del *Arbre des exemples* de Ramon Llull realizada y comentada por el profesor Llinarès, porque estamos acostumbrados a sus excelentes ediciones lulianas y porque sabemos de su profundo conocimiento del *Arbre de la sciència*.

Ante los distintos saberes pueden adoptarse dos perspectivas de investigación. Una consiste en buscar los criterios epistemológicos y metodológicos comunes a todos ellos, con el fin de construir una ciencia universal y fundamental. Otra intenta descubrir un principio de clasificación para ordenar las distintas ciencias. Ramon Llull resolvió el primer enfoque mediante el *Ars generalis* y el segundo con el *Arbre de sciència*. El *Arbre des exemples* es la parte decimoquinta —la que constituye “l'illustration du système de connaissances” (pp. 18-19)— del *Arbre de sciència*. Llinarès permite asomarnos ahora a esta compleja obra luliana mediante una “Introduction” (pp. 7-23) y la presentación del texto luliano “Arbre des exemples” (pp. 26-139).

En la introducción Llinarès nos ofrece una explicación sucinta y clara, como es norma en él, del *Arbre de sciència* desde tres puntos de vista:

Define, en primer lugar, el concepto luliano de “arbre de sciència” como organización del saber de la Edad Media, subrayando que éste aparece en el texto de Llull, no como una enciclopedia científica —idea que muchas veces se ha repetido—, sino como un sistema de conocimientos, que van de la ciencia física a la teología trinitaria.

Explica, luego, la estructura formal del libro de Llull mediante el simbolismo de un árbol de árboles. Los dieciséis árboles que constituyen el “Árbol de la ciencia” se organizan simbólicamente en tres divisiones internas: “le carré de quatre” —número del mundo corporal y del conocimiento físico—, “le nombre sept” —número dedicado al hombre y a la creación—, “le nombre trois”, símbolo del alma humana y de la Trinidad divina, y además dos árboles complementarios, uno de los cuales es el ejemplifical.

Por último, se refiere Llinarès al contenido doctrinal del libro luliano, subrayando su clave semántica: Así como un árbol se levanta de su base, sus raíces, a su razón de ser, su fruto, de igual manera el *Arbre de sciència*, “s’élève des éléments, fondement de notre monde, à Dieu, raison finale de notre existence” (p. 8); es decir, se configura un sistema de conocimientos que discurre gradualmente de las ciencias profanas —física, bio-psicología, ética, socio-política—, a través de las ciencias sagradas —eclesiología, astrología, angelología, mariología, escatología—, a la teología trinitaria.

Definida tridimensionalmente la estructura global del *Arbre de sciència*, Armand Llinarès determina, también tridimensionalmente, la estructura peculiar del *Arbre exemplifical*. Este árbol es “un livre de fables et proverbes” (p. 19), que ilustra muchos de los contenidos conceptuales de los otros árboles. En realidad, traza simbólicamente “le cheminement méthodique d’un monde [el de la realidad creada] à l’autre” (p. 21): el de la Trinidad. Formalmente, fábulas (F) y proverbios (P) se alternan y coimplican en los siete capítulos (7), que forman el árbol, ofreciendo la siguiente fórmula estructural:

$$[F(1) - (P(2) - F(3))] + [FP(4)] + [F(5) - P(6) - F(7)]$$

Pese a las dificultades semánticas, sintácticas y, sobre todo, conceptuales, que ofrece el texto de Llull, Llinarès ha conseguido un texto francés moderno, sencillo y fluido, sin perder, no obstante, la gracia del vocabulario luliano característico. Los títulos en cursiva de los ejemplos y de los proverbios, así como las moralejas de las fábulas hacen la lectura fácil y provechosa. Pero Llinarès no ha enriquecido el texto luliano sólo con estos aspectos formales, sino que lo ha completado con notas aclaratorias, constituyendo así un segundo texto como explicación.

En definitiva, creo que el profesor Llinarès ha conseguido con creces uno de sus objetivos: que el texto de Llull sea “accessible à un public étendu”.

S. Trias Mercant

5) La publicació del XIVè volum de *ROL* representa, sens dubte, la consolidació definitiva d’aquesta edició de les obres lulianes. *L’Ars Generalis Ultima* ha estat consagrada per la història com l’obra cabalment expressiva del sistema lullià. Raons, com és sabut, no en falten. És el mateix autor qui la presenta com a definitiva en manifestar que amb aquesta obra es vol explicar totes les anteriors i que després ja no n’escriurà d’altra. També ho manifesta el fet, tan infreqüent en Llull, que la redacció de l’obra es perllongui al llarg de quasi tres anys.

L'obra, per tant, és la definitiva proposta del sistema lullià. Gràcies als estudis més recents coneixem com en la seva construcció desemboquen diversos intents i diferents evolucions temàtiques anteriors. A pesar de tot, no sembla prou la perfecció assolida com per justificar l'optimisme de mestre Ramon, quan manifesta que a un home ben preparat li seran a bastament dos mesos per aprendre-la.

Deixant, però, els lectors amb l'aventura de recórrer per ells mateixos el "boscatge" de l'Art lulliana, mereixen una menció expressa els editors. El Professor Madre ha hagut de lluitar llargament amb la gegantina quantitat de testimonis textuais manuscrits o editats. En conformitat amb els principis editorials de *ROL* el text publicat és la proposta més plausible. Aquest resultat, com indica el mateix Prof. Madre, és degut també a la consolidació del Raimundus-Lullus-Institut, que recentment ha celebrat els seus 30 anys d'existència. L'obra iniciada pel Prof. F. Stegmüller, continuada a l'actualitat pel Prof. Ch. Lohr y el Sr. F. Domínguez, no sols garanteix la publicació de *ROL*, sinó que anima tot un seguit d'investigacions lullianes i medievalístiques de notable transcendència. Sols ens manca desitjar que el bon ritme de publicació de *ROL* prest ens faci possible estudiar el text crític de les Arts més primitives.

J. Gayà

6) Donem notícia aquí de l'aparició d'un important text lullià encara inèdit en la seva versió catalana: la *Disputació de cinc savis*, que fins ara estàvem acostumats a consultar en la versió llatina continguda en el volum II de la col·lecció lulliana publicada a Magúncia el 1722. Sabent que l'editor és Josep Perarnau, que s'ha anat especialitzant darrerament en l'estudi de la transmissió manuscrita del beat, no ha de sorprendre gens que la introducció al nostre text vagi precedida d'una recensió completa de tots els testimonis de l'obra, la majoria dels quals, tanmateix, no poden ser aprofitats en la tasca de la fixació de la versió catalana. El plurilingüisme habitual de la transmissió lulliana, que provoca tants entrebancs a la tasca de tot editor, s'ha resolt en la present ocasió de manera pragmàtica. Perarnau ofereix una transcripció crítica de l'únic testimoni català, el que porta la sigla Hisp. 60 de la Staatsbibliothek de Munic, i confronta en l'aparat les solucions divergents d'alguns testimonis escollits de la versió llatina més antiga, testimonis que es redueixen a partir de la pàg. 26 a un de sol, el manuscrit Clm 10505 de l'esmentada biblioteca muniquesa. La reducció s'explica pel fet que hi ha una gran homogeneïtat de solucions entre els esmentats testimonis llatins. També s'observa en les tres primeres parts de l'obra una gran semblança entre les versions catalana i llatina; les divergències que apunten a la quarta part, per contra,

han estat assenyalades per Perarnau amb la solució de presentar el text català i el llatí de l'ahudit manuscrit muniquès a doble columna (pp. 101-187).

Pel que fa al text català, l'editor aplica tot de criteris de representació d'abreviatures i d'afegits i supressions que exposa amb curiosa delectança a les pàgines 20-22. Es tracta de solucions tan vàlides com qualssevol altres, sempre que hagin estat aplicades sistemàticament, cosa de la qual no gosaríem pas dubtar. Respecte als aspectes lingüístics del text en qüestió, cal remetre's al repertori de mots de les pàgines 188-229. Perarnau buida a mà, com sol fer sempre a l'ATCA, la totalitat de les ocurrencies de totes les paraules del text, acompanyades de la remissió a les línies on són presents. No és el moment ara de qüestionar la validesa d'aquest treball: només volem apuntar que no sabem trobar cap aplicació d'estudi al fet de tenir comptabilitzades sense context totes les vegades que trobem, per exemple, la preposició *ab* o l'infinitiu *amar*. Només el context dóna pistes per a establir les funcions sintàctiques i semàntiques dels mots; però una llista d'ocurrencies amb context constitueix el que se sol anomenar unes concordances, les quals ocupen un espai físic tan ampli que no se solen poder publicar —per raons òbviament econòmiques— pels mitjans habituals de la impressió sobre paper. És per això que la filologia moderna es va decantant per la publicació de concordances en microfita; existeixen programes electrònics molt perfeccionats per a fer-ho, sempre i quan hom confii d'entrada, naturalment, el despullament dels textos als esmentats programes de computadora. No es tracta, com es pot veure, de cantar les excel·lències de la mecanització per un prurit de modernitat, sinó de reconèixer que els més treballadors dels filòlegs topen amb dificultats que van més enllà de la seva operositat infatigable a l'hora d'afrentar el problema de la classificació i estudi exhaustius de les formes d'un text d'una certa extensió.

També crec endevinar que aquesta mateixa qüestió, la de tractar textos decididament extensos, interfereix en els esquemes de treball habituals de Perarnau dins del marc de l'ATCA. Vegeu, si no, com es lamenta repetidament (a partir del primer paràgraf del treball) del fet que la llargària de la *Disputació* l'obliga a retallar l'estudi introductori i els aparats i notes que desitjaria poder incorporar a la seva edició com ha fet en ocasió dels opuscles publicats anteriorment a l'anyari que dirigeix. Heus ací una bona ocasió per a meditar sobre la possibilitat de vehicular aquests textos extensos cap a canals de difusió impresa pensats expressament per a aquesta funció.

Contràriament, doncs, al que tenim ja costum de llegir en els treballs de Perarnau, la introducció a la *Disputació* no és un estudi ampli i ambiciós del text. L'autor tracta amb prou detall, com ja hem dit més amunt, les qüestions referents a la transmissió i, afegim, al moment de la redacció

del text; la *Disputació de cinc savis* va ser escrita entre el novembre i el desembre de 1294 a Nàpols durant el breu pontificat de Celestí V. La versió del manuscrit Hisp. 60 de Munic, copiat el 1330, correspon, segons sembla, a l'estat inicial del text. Les altres versions conservades, totes llatines, correspondrien a una reescriptura del mateix text feta en temps de Bonifaci VIII, abans de l'inici *ab incarnatione* de l'any 1295. D'aquí les divergències entre les versions catalana i llatina de la part quarta de l'obra que aconsellen Perarnau de fer una edició a doble columna.

Els aspectes històrics i, sobretot, els doctrinals són tractats més de passada. Pel que fa als primers, Perarnau situa Llull en un context determinat d'interessos polítics de la Corona d'Aragó en relació amb l'imperi d'Orient. Pel que fa als segons, en canvi, insisteix de manera al nostre parer sorprenent en la doctrina dels correlatius. Seguint les tesis de Gayà, en efecte, el nostre estudiós situa la *Disputació* en el moment en què aquesta doctrina pren cos dintre del pensament artístic lulllià (p. 12, nota 18); després, però, rescata textos del *Llibre de Contemplació* on la idea del desplegament ternari de l'ésser ja és exposada amb claredat i acaba relacionant els correlatius mateixos amb posicions agustinianes i bonaventurianes (p. 14). També queda un xic desdibuixada la qüestió dels paral·lismes entre el *Llibre del Gentil* i la nostra *Disputació*, especialment pel que fa referència al que Perarnau anomena la "figura literària" sota la qual aquesta ens és presentada. Els llocs comuns d'una presentació "novellada" no estan renyits d'entrada amb el convenciment lulllià de l'eficàcia probatòria dels seus mètodes. Al contrari. Els vehicles literaris serveixen sovint precisament per a dramatitzar de forma plaent determinats continguts doctrinals. Però això són figures d'un altre paner.

L. Badia

7) 27) 28) Aquests tres articles representen alguns moments de la tasca d'investigació que la professora M. Pereira ha dedicat al corpus d'escrits pseudo-lullians i que es troba en el seu estadi final d'elaboració. El tema presenta tres punts principals. El primer seria una ordenació cronològica dels escrits, amb identificació del nucli més representatiu i una agrupació per grups més homogenis. El segon punt seria una explicitació del lullisme dels autors, principalment de les obres del nucli més representatiu. En tercer lloc s'hauria de procedir a l'edició dels textos. Aquests punts presideixen l'acurada metodologia de l'autora i es troben referits en els tres articles que comentam.

El 7 i el 27 es refereixen a la història dels textos pseudo-lullians. El 27 descriu un esquema de periodització, mentre que el 7 fa al·lusió més concretament al *Liber de secretis naturae*, del qual edita alguns fragments

importants. El 27, en canvi, es dedica a identificar en l'obra de Llull, el *Liber novus physicorum*, temes rellevants per a la naixença de la tradició pseudo-lulliana.

A les valuosíssimes aportacions que per a la història del lullisme representen aquests tres articles, voldria fer dues observacions de caràcter més bé marginal.

1. Una observació a la nota 7 de l'article 8. En primer lloc s'ha de corregir la referència, i en lloc de citar *Llibre de Contemplació* cap. 312, 22-23, ha de dir cap. 310, 22-23. En segon lloc, la lectura d'aquest text presenta evidents dificultats, però, en tot cas, s'ha d'evitar convertir la "forma mitjana" en un tercer principi metafísic. De la lectura del text es dedueix que Llull parla bàsicament de la "forma natural" que es troba en tot el conjunt dels essers (des de l'àngel fins als elements) i de la "forma artificial", que es troba com a principi de les accions de l'home sobre els cossos elementats (amb restriccions en el cas de vegetals i animals). Ara bé, la possibilitat de realització d'aquesta forma (acció) exigeix evidentment els elementats com a matèria (passió). Però, per mor de les restriccions constatades a l'hora d'indicar en quins essers (i quan) és possible l'acció artificial, Llull postula un principi de presencialitat d'aquesta possibilitat, que s'identifica amb la *passio* de l'esser (respecte a l'acció artificial), i que rep el nom de "forma mitjana", i que desapareixerà, per tant, en l'actualització de la forma artificial. La insistència del text en les restriccions a què es veu sotmesa l'actualització de la forma artificial, ja dóna llum per a qüestionar la legitimitat del procediment alquímic. Però, tal vegada es pot fer una lectura encara més explícita. En efecte, el paràgraf 23, primer posa un exemple de possible actualització de la forma artificial i, per tant, d'existència d'una forma mitjana: els daus (forma artificial) en l'os (forma mitjana, dels daus) de l'animal (forma natural). Després el text afirma que allà on s'hi troba la forma mitjana no hi haurà "per la passió subject a la forma artificial". La resta ("E açò mateix és..."), en referir-se al procediment alquímic, pel qual "la forma de l'argent perverteix hom en forma d'aur", podria ser entès precisament com a exemple d'acció il·legítima en no existir-hi "forma mitjana".

2. L'enquadrament del *Liber novus physicorum* i la seva consegüent avaluació haurien de tenir presents algunes importants referències. La innovació que suposa l'obra de Llull, i que sembla intencionadament present en el títol, guarda evident relació amb la recepció del llibre aristotèlic de la *Física*. Segons l'esquema usual (es pot prendre com a exemple el reflexat en el Comentari de Tomàs d'Aquino), l'obra d'Aristòtil es divideix en tres parts: 1. principis universals de la ciència natural (Ll. I); 2. definició de natura i els seus modes (Ll. II); 3. del cos natural en tant que subjecte de moviment (Lls. III-VIII). Aquesta divisió sembla ser justament represa en les tres divisions del llibre de Llull.

Per a Aristòtil cercar els principis universals d'un coneixement de la *physis/natura* vol dir estudiar les causes dels essers. Per això, després de discutir les teories dels seus predecessors, apunta a la contrarietat com a primer principi d'actualització (*fieri*). D'aquí el llibre segon podrà definir com a naturals aquells essers que tenen en ells un principi de realització (*motus*). En els llibres restants analitzarà tots els aspectes i condicionaments del moviment. En cap cas, però, tractarà els essers naturals, l'estudi dels quals correspon a les *scientiae mediae*.

El text de Llull s'enfronta radicalment a aquesta construcció teòrica en la seva base (Dist. I de Llull - Ll. I d'Aristòtil). Els únics principis a prendre en consideració són els primers principis, creats a semblança de les dignitats divines, i amb ells la seva estructura correlativa, ben llunyana, certament, de la *contrarietas* aristotèlica. A més, Llull va aplicant els seus usuals esquemes metafísics, introduint-hi també alguns petits retocs. Tot i la seva brevetat, però, l'antiaristotelisme (antiaverroisme) de l'obra de Llull resulta ben evident.

Per altra banda, amb aquestes referències resulten reforçades les conclusions de Pereira quan constata el distanciament que el *Liber novus physicorum* pot representar respecte a la doctrina del *chaos*. A més, potser no assistim sols a una evolució cap a una "teologia racionalística", sinó a l'abandó d'un esquema cosmològic, d'aquell que havien posat en circulació els comentaris bíblics del segle XII i que el segle XIV abandona definitivament.

J. Gayà

9) Los comentarios al *Ars brevis* de Llull, que Agrippa de Nettesheim en 1510 y Valerius de Valerii en 1589 escribieron, son el tema del artículo de Irena Backus.

Dichos comentarios tienen especial interés, pues juntamente con los de Giordano Bruno (1548-1600) fueron incorporados en el compendio de obras de Llull, que Lazarus Zetner publicó en Strasburg entre los años 1598-1617.

Ivo Salzinger, ya en 1721, hablaba de Agrippa y de Valerius como de "autores secundae classis". El primero por confundir opiniones y el segundo por mal interpretar la física, la teoría de los elementos, de Llull.

El estudio de la Sra. Backus consiste en identificar los elementos heterogéneos que ambos autores recogen de la tradición escolástica. Tras hacer repaso a 5 de los 9 predicados absolutos de Llull (Bonitas, Duratio, Sapientia, Voluntas, Veritas) la autora concluye que ni Agrippa ni Valerius comentaron "sensu strictu" el *Ars brevis*; a ninguna otra obra se hace referencia y ésta no se escapa de las significaciones aristotélicas y escolásticas de aquellos predicados. Nada de todo esto, sin embargo, nos aclara la ontología de Llull.

Agrippa explica la *bonitas* mediante dos sistemas ontológicamente reconocidos como contradictorios; la idea de Bondad como “principium” tratada en el *Timeo* de Platón y la idea de “summum bonum” de Santo Tomás. Tanto Agrippa como Valerius caen en el error de separar la forma de la Bondad, de sus manifestaciones y efectos. La definición de Valerius toma sus orígenes de la escolástica y, como nos indica Backus, ya la encontramos en los *Comentarios a las sentencias* de Duns Scotus. Aquí tenemos una mezcla entre los sistemas de Llull y de aquél.

Por lo que hace a la *duratio*, Agrippa separa la duración de las cosas, de la del tiempo, introduciendo, así, a éste como atributo o predicado de una cosa en la categoría de la cantidad. Vemos, entonces, cómo sirviéndose de Aristóteles falsea el pensamiento de Llull. Asimismo Valerius, retomando la distinción tripartita de la duración, la define según el modelo escolástico medieval, combinando, también, elementos tomistas y escoltistas.

En cuanto a la *sapientia*, Agrippa establece una distinción entre *opinio* y *cognitio*, esta última reelaborada según Santo Tomás y Aristóteles —para quienes los sentidos constituyen la base de todo conocimiento humano— con lo que Agrippa lleva su exposición al terreno de la percepción sensitiva.

Tras haber tergiversado la definición de *sapientia* del *Ars brevis*, Valerius abandona todo lo tocante al conocimiento revelado.

Tampoco ha lugar, con respecto a la *voluntas*, la distinción entre *appetitus activus* y *appetitus passivus* a la que Valerius hace referencia, mostrando una voluntad nula de entender el texto de Llull. Valga esto, también, para lo que hace a las distinciones de *veritas* que Agrippa toma de la teleología aristotélica y tomista.

Irena Backus, en este corto pero preciso estudio, nos confirma la importancia que los comentarios de Agrippa y de Valerius tuvieron a finales del s. XVI y comienzos del s. XVII. No olvidemos que Giordano Bruno, entre otros, estuvo fuertemente influenciado tanto por el *Ars luliana*, como por el de *Occulta philosophia* del Mago Agrippa.

A. Vega Esquerra

10) 11) 13) 14) 16) 17) 22) 27) 31) 32) 34) Aquests nombres de la llista bibliogràfica anterior són articles d'un número monogràfic de la revista *Randa*, intitulat *Lògica, ciència, mística i literatura en l'obra de Ramon Llull*. A la “Justificació” (N.º 11) que precedeix aquests escrits, Lola Badia explica que “Ramon Llull és el gran desconegut de la gent culta del nostre país: un mite més o menys utilitzable per a la fabulació ideològica, aquell homenet que té un monument al passeig de vora mar de

la Ciutat de Mallorca. Nosaltres hem escrit i publicat aquest número de *Randa* amb l'esperança que pugui ser una eina de treball per als qui volen assabentar-se de debò de què feia, i què valia el que feia, mestre Ramon". A més de set articles d'investigació que comentarem a continuació, el número té (N.º 17) una necrologia del gran estudiós Erhard-Wolfram Platzeck (1903-1985) escrita per Fernando Domínguez, que repassa d'una manera molt equilibrada i objectiva tota la seva obra lullística. També té (N.º 34) una molt valuosa "Bibliografia lulliana (1974-1985)" per Marcel Salleras, concebuda com a continuació a la de Brummer, instrument de treball indispensable per als lullistes però que només anava fins a l'any 1973. Aquesta bibliografia acaba amb dos índexs, un d'autors i l'altre de temes, que la fa particularment útil. El número acaba amb una breu "Cronologia de Ramon Llull" (N.º 10) com a eina de referència per als lectors.

Entre els set articles d'investigació, dos són traduccions d'estudis ja ressenyats a la nostra revista: l'article que obre el número (N.º 22) aparegué originalment en anglès al *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, i fou ressenyat a *EL* 26 (1986), pp. 103, 125-6; i l'article de Sala-Molins (N.º 32) ve del capítol "«Agentia» et non-faire. Vertu" (pp. 148-160) del seu llibre *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle* (París-l'Haia, 1974), ressenyat per R. Pring-Mill a *EL* 14 (1970), pp. 282-5. A més a més, un article, el de M. Pereira (N.º 27), està ressenyat més amunt dins un conjunt d'articles seus (sota el N.º 7).

El segon article, de Bonner (N.º 13), és un intent de diferenciar entre els escrits lullians sobre la lògica, els seus mètodes de demostració i la seva Art com a sistema lògic, i llavors d'investigar aquest darrer com a model d'una possible lògica intensional (en oposició a la lògica extensional clàssica i moderna). L'autor investiga només el sistema de l'etapa quaternària, i intenta demostrar que moltes de les suposades rareses dels escrits artístics d'aqueixa etapa són conseqüències directes de tals plantejaments. L'article pateix de la dificultat d'esser la traducció d'una conferència on es podia fer referència a material fotocopiats que el públic tenia entre mans, referències que en el context d'un article amb múltiples il·lustracions tendeixen a complicar massa la lectura.

L'article de Ruiz Simon (N.º 31) és per ventura el més important i original d'aquest número de *Randa*. Investiga cronològicament la fonamentació cosmològica de les art lullianes, començant per la lectura analògica del "llibre de les criatures" que es troba al *Libre de contemplació*. Mostra com aqueixa lectura a l'etapa quaternària se centra en el mecanisme de mescla dels quatre elements, mecanisme basat en el binomi simplicitat-composició, i des del qual hom pot, per analogia, tenir coneixença dels actes de l'ànima racional, dels vicis i virtuts, i fins i tot de Déu mateix. Mostra com, poc temps després d'iniciar aquesta etapa, Llull adopta

una posició més platonitzant i franciscana en acceptar una *forma universalis*, i per tant un hilemorfisme universal i una pluralitat de formes. Aquestes formulacions arriben al seu punt culminant al *Liber chaos*, on les essències simples dels elements es mesclen, de manera que les seves formes (els *-tivum* actius) entren en composició per a produir una forma universal, i les seves matèries (els *-bile* passius) per a produir una matèria universal, que, conjuntes, constitueixen el caos, que és la causa material de tot i que conté, ultra els cinc predicables i les deu categories, totes les altres raons seminals (*semina causalia*), origen de tota la naturalesa. L'autor compara aquest hilemorfisme universal i extrem realisme, que fan derivar els predicaments d'una substància universal anterior, al d'Avicbró, "pensador habitualment saquejat pels franciscans", al qual, és clar, Llull afegeix el mecanisme correlatiu de l'activitat de la substància. Amb el *Liber exponens figuram elementalem* s'inicia una època de transició, que se centrarà en dues obres, el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* i les *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (1288-9). Aquí estableix la prioritat de les dignitats, les formes i matèries de les semblances de les quals constitueixen les formes i matèries dels elements, que així cedeixen llur posició de començaments primers de la realitat corpòria. Amb la fase ternària (1290-1315), els elements desapareixen totalment com a baula fonamental en la cadena formativa cosmològica, per cedir lloc dins l'Art a una explicació que parteix de la simplicitat i composició de les semblances de les dignitats, les formes i matèries de les quals s'uneixen per fer una forma i una matèria universal, que llavors es junten per produir el caos (el qual equival a la natura de l'article de Pereira). I és aquest caos que té les "simples espècies semenades en ell e sustentades", i encara "los quatre elements qui són potències del chaos". Així que ara els elements, que se redueixen a *un* dels resultats de la formació de la substància universal, desapareixen com a fonament del raonament analògic i per tant com a fonament de l'Art, reemplaçats per la "simplicitat i composició" de les semblances de les dignitats, en les quals ara "és significat la simplicitat e composició de les coses entellectuals", com també "la simplicitat e composició del subject d'esta Art". Així Llull haurà aconseguit fer de l'Art una reglada i ordenada *representatio mundi* (o com diu a l'*Ars inventiva*, "Sicut est modus essendi rei & eiusdem modi modus intelligendi, ita habet esse modus intelligendi"). I així l'Art es fa sistema lògic basat no en l'extensió de la denotació, sinó en una xarxa de predicacions (les mescles de les semblances de les dignitats), o com diu l'autor, en una trama d'immanències. Acaba amb una interessant caracterització de l'evolució del pensament lullià com el pas d'un exemplarisme elemental a un exemplarisme monadològic. Explica aquest darrer punt, mostrant com Llull fa derivar l'origen del múltiple a partir de l'U, i la constitució de la substància extensa del

substrat de la realitat corporal. Entre altres mèrits d'aquest estudi, voldríem assenyalar l'establiment ferm d'una cronologia en l'evolució del pensament lullià (és el primer estudi filosòfic realment diacrònic des del llibre sobre *La teoria luliana de los correlativos* de Jordi Gayà), i per tant situa anterior estudis (que trobaven en el *Liber chaos*, per exemple, la filosofia natural del Beat) en els llocs que els corresponen. Al mateix temps formularíem un desig de veure completada la monografia de la qual l'autor diu que aquest article només és una part; seria interessant veure com estudiaria, per exemple, les formulacions cosmològico-artístiques del *Tractat d'astronomia* (com a continuació de l'estudi de Yates), el *Liber de geometria nova*, *Liber de natura*, *Liber novus physicorum* (estudiat aquí per Pereira), i tantes altres obres de les etapes ternària i post-artística.

L'article de Fernando Domínguez (N.º 16) és una contribució interessant i innovadora sobre el *Libre d'amic e amat*, cosa no gens fàcil amb l'obra per ventura més comentada de tota la literatura catalana medieval. La primera novetat ens la proporciona un repàs bibliogràfic: els dos Mss. més antics del LAA són traduccions, una llatina a Venècia i una francesa a París; cap Mss. antic té els versos numerats; sí, en canvi, tenen les separacions entre versos clarament indicats, i no n'hi ha cap que arribi a la xifra de 366 versos promesa per Llull. La conclusió de Domínguez és que el LAA és una obra inacabada. Diu també que, a pesar d'haver estat escrit per esser introduït en *Blaquerna* (i no *Blanquerna*, com insisteix amb justícia), el LAA és una obra independent. Quant a la datació de l'obra suggereix una data anterior a la il·luminació de Randa (1274), i per tant més o menys una dècada abans de la resta de *Blaquerna* (1283). He de confessar que no trob del tot convincents els seus arguments per al fet que l'obra sigui inacabada i tan primerenca, però són hipòtesis interessants i que, com ell mateix diu, "calien que fossin formulades". La part més substancial de l'article versa sobre la forma del LAA, on intenta trobar-hi un ordre subjacent. A tal fi fa un *excursus* revelador sobre l'estructura numerològica de la *Vida coetània* i el *Desconhort*. Però l'intent d'aplicar aqueixes dades metadològiques al LAA, com l'autor mateix admet, no dóna resultats tan clars com era d'esperar. De totes maneres l'intent mateix produeix resultats clarificadors i interessants, i que bé podrien actuar de fonaments per a recerques ulteriors.

L'article curtet de Brummer (N.º 14) vol assignar a *Blanquerna* (aquí encara amb -n-) el lloc que li toca en la literatura medieval. Fa un breu repàs a les novel·les en prosa de l'Edat Mitjana, i pel fet de trobar-hi només temes llegendaris o d'història antiga, declara amb raó, en sembla, que *Blaquerna* representa el començament de la novella burgesa en Europa.

Finalment s'hauria de dir que a part dels errors d'impremta inevitables amb temes tan enrevisclats, aquest número de *Randa* en té un parell

que dificulten la lectura. Per exemple, l'esquema de la p. 18, sense la capçalera IBN SAB'IN: "BUDD AL-'ARIF"), podria suscitar dubtes respecte a què es refereix. La reproducció confrontant la p. 32 està girada en un quart de cercle respecte al dibuix de la p. 32 mateixa. La il·lustració de la p. 42 està capgirada, i les Làmines V-VII de les pp. 47, 49 i 53 no estan numerades (a més d'estar intercanviades les V i VI), cosa que fa les referències del text difícils de seguir.

Però llevat d'aquest petits errors de detall, el lul·lista només pot agrair *Randa* per aquest número monogràfic, que segurament quedarà com a fita en els estudis moderns sobre el Beat.

A. Bonner

15) L'article de E. Colomer situa l'apologètica lul·liana dins el marc de la relació raó-fe en la tradició judaica (el *Kuzari* de Jehuda ha-Levi), islàmica (*El filòsof autodidacte* d'Ibn Tufayl) i cristiana (el *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* d'Abelard, i dues obres de Ramon Martí: l'*Explanatio symboli apostolorum* i el *Pugio fidei*). Seguint les suggerències de Hösle (vegeu la ressenya a *EL* 26, 1986, pp. 100, 113-114), mostra que l'originalitat dels plantejaments del Beat rau precisament en el seu "convenciment que la raó i la fe no solament no es contradiuen" (posició de Sant Tomàs), "sinó que convergeixen i en darrer terme àdhuc coincideixen, de manera que els dos punts neuràlgics del dogma cristià: la trinitat i l'encarnació poden i han de ser demostrats per la raó" (p. 21). Per això Llull emprava una tècnica de demostració que partia del convenciment que els musulmans i jueus compartien la seva concepció de Déu, de les seves dignitats (amb les seves consemblances a les *hadras* i *sephirot*) i de llurs activitats creadores tant *ad extra* com *ad intra*. Així la trinitat correlativa en la qual Llull expressava tal activitat *ad intra* els demostraria la veritat del dogma cristià de la trinitat. Similarment, l'encarnació és presentada com la manifestació suprema d'aqueixa activitat *ad extra*, venent així la diferència entre l'Infinit i el finit, diferència només superada per la unió entre aquests dos produïda per la naturalesa divina i humana del Crist. Ressalta (p. 26) la grandiositat d'aquesta resposta lul·liana a la clàssica pregunta medieval *Cur Deus homo?*², "la forta imbricació de problemàtica filosòfica i teològica que palesa el pensament lul·lià", i com "la tesi teològica de la intel·ligibilitat de Déu fructifica filosòficament en una concepció ontològica, per a la qual ésser i activitat, ésser i correlacionalitat ... en definitiva coincideixen". Finalment defensa Llull de les acusacions tradicionals de racionalisme i d'heterodòxia, explicant que és tan lluny del primer que gairebé "podria ser titllat de fideïsta" (p. 27), i diu que en lloc d'heterodòxia, "caldría parlar simplement d'anacronisme teològic, un anacronisme volgut i intel·lectualment fecund,

que esdevé paradoxalment l'arrel de l'originalitat i modernitat sempre sorprenents del seu pensament" (p. 29). Com es pot veure, l'article de Colomer és un resum dens, acurat i saborós del moll del pensament lullià.

A. Bonner

16) i 17) Vegeu el n.º 10 més amunt.

19) Ens interessa destacar aquest treball del professor García Ballester per dues raons principals: primer, perquè es refereix a un context essencialment lullià, i, segons, perquè és un exemple de tractament dels textos científics medievals. L'article, per altra banda, ja es divideix en dos capítols.

En el primer apartat es fa un estudi detallat del corpus mèdic progressivament conegut a Montpeller al llarg del segle XIII. Corpus que és de qualque manera sancionat per l'ordenació acadèmica de 1309 i per les referències que hi fa Arnau de Vilanova en les seves obres.

El segon apartat es presenta més com a exemple hermenèutic, que com a recerca històrica. L'autor pren el tema de la febre tal com és tractat per Arnau de Vilanova i el va explicant en el marc no sols de les doctrines mèdiques i físiques, sinó àdhuc metafísiques. És, com ja indicava, un exemple de com les doctrines científiques dels autors medievals no poden ésser mai aïllades del conjunt del saber que conformava de manera força unitària tota la seva cosmovisió.

J. Gayà

20) El libro del Dr. Garcías Palou, editado con la perfección con que suele hacerlo la Editorial Herder, consta de tres partes bien diferenciadas: Un texto explicativo, notas y, en tercer lugar, tabla cronológica, bibliografía e índice onomástico.

Quienes no conozcan la investigación del Dr. Garcías Palou se extrañarán de que las "notas" (41'8% del libro) ocupen un espacio casi igual al del "texto" explicativo (52'3%), cuyo resto se cubre (5'9%) con la bibliografía e índices. Esto es normal en Garcías Palou, porque las notas no son meras citas o alusiones, sino que constituyen un segundo "texto-fundamentante" del primero. Cada afirmación, cada cronología, cada interpretación textual está sustentada por todo un aparato crítico pertinente.

La tesis del texto explicativo se plantea en dos líneas de argumentación:

Una considera a Lull "un auténtico hombre de su época" respecto del "unionismo" y, a la vez, considera ese unionismo una faceta esencial en el pensamiento lulliano junto con el islamismo. "A Lull —escribe Gar-

cías Palou— se le mutilaría si se prescindiera de su faceta unionista y de su faceta islámica” (pág. 8). El ideal de la conversión del pueblo musulmán al cristianismo y el ideal de la consecución de la unidad de las distintas comunidades cristianas presiden la labor misionológica luliana. Para demostrar esta idea Garcías Palou describe las obras y opúsculos en los que Llull trata de los cristianos separados de Roma (cap. III), narra los viajes de Ramon al Oriente cristiano (caps. IV y V) y delimita el cisma oriental y sus derivaciones a la luz de los textos de Llull (cap. VI). A partir de este contexto de base entra Garcías Palou a estudiar los métodos peculiares lulianos —predicación, diálogo-disputa, “razones necesarias”— aplicados a las controversias teológicas con los cismáticos (caps. VII y VIII) y su idoneidad epistemológica y doctrinal (cap. IX). De todo ello deduce el Dr. Garcías Palou la objetividad luliana sobre el problema y, por tanto, el planteamiento especulativo preciso, ya que las razones apuntadas por Llull “revelan que conocía la teología disidente, en cuya línea especulativa se colocó, con la convicción de que su propio método era eficaz” (p. 185).

La segunda línea de argumentación del Dr. Garcías Palou se centra en subrayar la modernidad del unionismo luliano, al contrastarlo con la encíclica *Rerum Orientalium* de Pío IX y con el decreto *Unitatis redintegratio* del Vaticano II. Pero Garcías Palou deja muy claros los límites de esta modernidad, afirmando que no es terminológica ni metodológica ni contextual; “la actualidad del pensamiento ecuménico de Ramon Llull no se manifiesta en los términos usados en los documentos eclesiales relativos al ecumenismo, sino en la formulación de las actuales directrices ecuménicas” (p. 203).

De todas las consideraciones concluye Garcías Palou cuatro consecuencias básicas, que resumen las dos líneas de argumentación:

Llull defiende, no una mera unión, sino la “unidad” de todas las iglesias cristianas con Roma. En este sentido pensaba que podía evitarse una invasión de los musulmanes y de los tártaros.

El ecumenismo luliano es “esencialmente dialogístico”, pero ese diálogo es “polémico”: la disputa o controversia con los cismáticos.

El ecumenismo de Llull es la “recuperación” de la unidad perdida y de la “reunión” de lo que se desunió.

Así como el Vaticano II pide diálogos entre “peritos”, Llull recomienda diálogos entre “sabios”.

El libro es, en definitiva, una obra que llena un capítulo importante de la teología luliana y que el Dr. Garcías ya había ido esbozando en artículos anteriores.

S. Trias Mercant

22) Vegeu el n.º 12 més amunt.

24) Aquest estudi de Joan Miralles i Cosme Aguiló és una investigació documental sobre una frase de la *Vida coetània* que diu: “muntà-se'n lo dit reverend mestra alt en una muntanya apellada Randa, la qual no era molt luny de la sua casa”. Descarten anteriors identificacions de “la sua casa” de Llull amb les possessions de Mata Escrita (o Mata Vella) o amb Punxuat, i suggereixen una nova, la finca de Pola al nord-est de Randa, dins el terme d'Algaida. El testimoni consisteix en tres proves circumstancials: 1) sabem per un document de 1437 que la família Llull tenia una finca que limitava amb una altra anomenada Barcaix; 2) sabem que Domingo, fill de Ramon Llull, i altres membres de la família, eren parroquians de Castellitx; 3) Domingo Llull figura com un dels emfiteutes que havien de pagar delme per una alqueria que havia pertangut als templers. L'única finca que reuneix totes aqueixes condicions sembla ser la de Pola. Els arguments dels autors semblen convincents, i si no constitueixen una prova definitiva, almenys proporcionen un alt grau de probabilitat que la localització que fan de “la sua casa” de Llull sigui la correcta.

A. Bonner

26) Aquestes pàgines són una postilla al notable treball del nostre autor “Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians medievals de la «Baayerische Staatsbibliothek» de Munic”, *ATCA*, 2 (1983), 123-170, i, com a tal, caldrà tenir-les sempre presents quan es manegi el contingut d'aquest treball. Perarnau puntualitza sobre tres temes. En primer lloc, donat el fet de tots sabut que Llull va instituir un fons de manuscrits de la seva obra a casa del seu amic genovès Perceval Spinola, dels quals tan sols un ha arribat fins a nosaltres, no seria absurd voler detectar altres còdexs “primitius” deixats a Itàlia per iniciativava directa del propi Llull. Com que el còdex Spinola (Munic, Clm 10507) té unes certes característiques que Perarnau coneix bé, sembla que se li poden trobar coetanis en tres altres manuscrits, un de Roma, un de Fermo i un de Munic mateix.

D'altra banda, el manuscrit muniquès clm 10551, escrit en lletra humanística italiana, ha posat sobre avís Perarnau per la seva factura tan remarcable, de manera que ha estat possible localitzar a Viena dos còdexs que se li poden agermanar. Aquests manuscrits vienesos, Vind. 5168 i 5169, remetent a l'ambient paduà de Joan de Bulons i, a més, ens revelen el non d'un copista, el del prevere Bartolomeo, fill de Nicola Barbieri. Finalment a la Biblioteca Statale de Lucca Perarnau ha vist dos còdexs

lullians que estan relacionats amb Pàdua. El segon, ms. 2641, no acabo de veure per què; el primer, ms. 1072, per tal com conté la *Declaratio artis generalis* de Bulons i la *Grammatica secundum artem generalem* de Joan Ros, amb uns exemples que pretenen ser italians.

L. Badia

27) i 28) Vegeu el n.º 7 més amunt.

31) 32) i 34) Vegeu el n.º 10 més amunt.

35) Aquest treball s'inscriu en la línia d'investigació oberta per Josep Perarnau amb els seus dos volums d'*Els manuscrits lullians medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek" de Munic*, I Volums amb textos catalans, II Volums de textos llatins (Barcelona: Facultat de Teologia, 1982-1986) i, sobretot, amb les seves ja imprescindibles "Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek", de Munic", *ATCA*, 2 (1983) 123-170. Santi promet d'entrada, en efecte, d'incidir, guiat per l'esmentat estudiós, en la qüestió del lullisme present al nord d'Itàlia abans de l'arribada de Joan de Bulons a Pàdua el 1430 en temps del bisbe Fantini Dandolo. D'aquesta data era, seguint treballs recentment envellits del pare Batllori i abans de la publicació de les novetats de Perarnau, la documentació més antiga coneguda d'activitats lullístiques en terres de la península veïna i deixava al descobert el rerafons cultural d'on Nicolau de Cusa, segons Charles Lohr, va pouar el seu lullisme, precisament a Pàdua, entre els anys 1417 i 1423.

Santi reix a traçar, amb tota la provisionalitat que la cosa requereix, una línia que va d'aquell centre de conservació de manuscrits lullians que el mateix beat va instituir a Gènova a casa del seu amic Perceval Spinola, fins a la Pàdua visitada pel Cusà. La línia té més discontinuïtats que connexions irrefutables, però fa tota la impressió que les recerques van per bon camí; entre altres coses perquè ens duen al cor dels moviments espirituals d'inspiració franciscana que van acollir des de 1317, a València, la transmissió viva del llegat lullià (p. 263). I Gerson no s'equivocava, doncs, quan barrejava el 1425 Lhull amb Ubertino da Casale i Gioacchino da Fiore (p. 247): la posteritat de tots tres creixia en el mateix humus.

Hi ha unes congregacions benedictines, per una banda, i dos tractadets lògics d'escola lulliana, vinculats a aquestes congregacions, per una altra. Pel que fa a les primeres, cal advertir d'entrada que Santi té punt a fer desaparèixer la paraula Itàlia: els monestirs de què parlarem pertanyen a les "Regions Meridionals de l'Imperi", ja que allò que prava són les connexions amb altres centres d'àrea germànica o, si de cas, de l'arc mediterrani que arriba fins a Occitània i Catalunya. Així doncs, la primera

revelació del nostre article és l'existència d'una comunitat monàstica benedictina d'origen eremític en terres lligurs, la de San Gerolamo della Cervara prop de Santa Margherita, documentada des de 1318. El monestir que allotja la comunitat i la biblioteca que ens interessa es comença a construir el 1360 sota la protecció del bisbe de Gènova Giovanni Scettem. Hi ha membres de la família Spinola entre els benefactors i els monjos de la comunitat, la qual sembla que es caracteritza per les seves clares afinitats amb un cert franciscanisme "avançat". Hi ha un prior lullista, Beltramo de Correnti, un milanès que és a la Cervara entre 1417 i 1418 i que després acabarà d'abat a San Giovanni de Parma. La comunitat de la Cervara s'imposa com a congregació benedictina per la regió lligura al llarg del XIV i s'acaba integrant al segle següent en la de Santa Giustina de Pàdua, la qual era un centre d'espiritualitat molt actiu, fundat per Ludovico Barbo el 1419. La rica biblioteca de la Cervara, ara totalment dispersa, va ser catalogada en aquesta ocasió i els dos llibres supervivents porten notes de possessió que expliciten l'ingrés a la nova estructura administrativa. Tot això pot no voler dir res, però creiem, amb l'autor, que indica un camí. Els dos tractadets lògics, presents en un dels dos còdexs de la Cervara localitzats fins ara, el 1001 de la Riccardiana, que Santi analitza, semblen donar-nos-en esperances.

Així doncs, el còdex florentí que ens interessa, ja assenyalat en el que té de notable per Perarnau, és un miscellani, fonamentalment format per tractats lullians autèntics, de l'*Ars brevis* als *Proverbia Raimundi*, precedits per uns *varia* (uns fragments agustinians, un calendari) i pels dos tractadets propedèutics de matèries lògiques que criden poderosament l'atenció de Santi. Contràriament al que es podia deduir de descripcions anteriors, els textos lògics del ricardià 1001, són dos i no un. El primer, folis 14-17, és la *Loyca discipuli magistri Lulli* i el segon, folis 18-32, unes *Novae et compendiosae introductiones logicae*.

En síntesi, l'aportació de Santi sobre aquests dos opuscles és la següent. Les *Novae introductiones* són un text datable entorn dels anys trenta del segle XIV, construït sobre una adaptació de les *Summule logicales* de Pere Hispà i que recorda la *Logica brevis*, que Santi col·loca encara entre les obres autèntiques de Llull. En qualsevol cas, es tracta d'una introducció escolar a l'Art de Ramon a través de la lògica que pretén, amb paraules de Perarnau, de "normalitzar" Llull, tal com aquest estudiós troba que era moneda d'ús corrent als anys "difícils" del lullisme (1320-1380). La *Loyca*, per contra, és una introducció a la introducció suara esmentada feta a base de la *Summa logicae* del gran Guillem d'Ockham per un mestre lullista italià de finals de segle. Aquesta circumstància situaria la *Loyca* entre les produccions del lullisme que Perarnau anomena "explosiu", posterior a la fase de les persecucions eimericianes. La barreja Lull-Ockham, per estranya que sembli, forma part del clima espiritual

propri de les escoles de què hem parlat. Santi busca connexions amb Catalunya i esmenta uns mots del propi Eimeric, reportats per Perarnau (ATCA I, 1982, 92-93), en els quals l'inquisidor se les heu amb el regalisme heretat dels últims anys del regnat de Pere el Cerimoniós, present entre els cortesans de Joan I. La idea de relacionar aquest regalisme de la cort aragonesa amb el de la bavaresa que acollia Ockham és de Perarnau i és agosarada i apassionant alhora (entre els cortesans de la banda aragonesa hi havia Bernat Metge); allò que entra un xic amb calçador són ja les relacions del regalisme amb la lògica de la *Summa logicae* que ens ocupa i altres tractats afins que s'esmenten, tots obra del franciscà anglès.

Hi ha més aportacions d'evidència, que diuen precisament els anglesos. Com ara el document publicat per De Puig (ATCA II, 1983, 338) en el qual Joan I el 1392 concedeix llicència al lullista Llúria per impartir ensenyaments de filòsofs moderns i antics, és a dir de lògica vella i nova, d'abans i de després d'Ockham, segons la lectura de Santi.

No estic en grau de jutjar el risc de certes hipòtesis, perquè els mateixos estudiosos que remenen uns papers que jo no he tingut ocasió de remenar, no es cansen de dir que tot just són a la fase de llençar xarxes de malla grossa a veure què arpleguen. Cal afegir tan sols que la *Logica brevis* es considera actualment espúria (vg. Charles Lohr, *Franciscan Studies* 32 (1972) 144-153 i *EL* 16 (1972) 1-11, notícia comentada també per A. Bonner a *Selected Works*, vol. 1, p. 77, nota 32). També cal advertir que consultant la *Bibliografia de les impressions lul·lianes* de Rogent i Duran sota els ítems 11-12 i 17 s'haurien evitat algunes incerteses i sembla que errors en la discussió sobre dos textos d'escola lul·liana: la *Logica brevis et nova*, publicada a Barcelona per Pere Posa el 1489 i el *Naturae ordo studentium pauperum*, de Jaume Janer, que era cistercenc i no benedictí segons que sembla, publicada a Barcelona per Pere Miquel el 1491.

Vull acabar felicitant l'ATCA per l'adquisició d'un nou col·laborador de l'empenta i la categoria de Francesco Santi; felicitar l'ACTA i de retruc tota la investigació catalana.

L. Badia

36) És comprensible, i és també legítim, que es publiquin llibres "de text" amb el lloable propòsit d'ajudar als freqüentadors de les aules universitàries. Sens dubte, dur a terme una tasca així demana esforç, treball i autocontrol. El llibre del prof. J. I. Saranyana, de qui coneixiem excel·lents treballs, és un resum escolar. Res a dir sobre els seus principis metodològics. En la seva opinió hi ha un "momento estelar" en la història de la filosofia que coincideix amb la figura de Tomàs d'Aquino, i més concretament en la seva doctrina sobre la composició transcendental de *l'ens* en *essentia* i *esse*. Almanco és un bon punt per a donar coherència a una exposició de la filosofia.

Però en aquestes planes no podem deixar de lamentar les dues (248-250) que en el llibre es dediquen a Ramon Llull. El gruix de l'exposició consisteix en una menció del *Llibre de Contemplació*, del qual, després de descriure'l "como una *summa* del saber de su época, pensada para instruir a los seglares", es fa una suposada cita literal (vuit línies) i es dona relació dels temes de les seves deu distincions. Es remata la feina sentenciant que la concepció filosòfica de Llull "acoge el cúmulo completo de las teorías agustiniano-aviceboniantes (sic!) prestigiadas por la Orden franciscana". (A la p. 165 ja ens havia ensenyat que "Raimundo Lulio" era a la llista dels influïts per Avempace).

No es necessita haver llegit massa bibliografia lulliana per endevinar que tant la cita com l'índex temàtic de les distincions es refereixen al *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

Al costat d'aquesta greu equivocació, el fet que lamenti que un text inexistent, com la versió catalana de l'*Art abreuçada d'atobar veritat*, sia "inédito todavía", i que l'*Ars generalis ultima*, un volum de 527 pàgines a l'edició de ROL ressenyada més amunt, sia qualificat d'"opúsculo", es poden considerar com errors venials.

Certament, la història del lullisme no està mancada d'exposicions deformatores com aquesta, o encara pitjors. És greu, però, que en aquest cas ocorri a una obra publicada el 1985 i que presumiblement serà profusament emprada com a llibre de text.

J. Gayà

37) La suggestiva immagine lulliana dell'*arbor scientiarum* costituisce il filo conduttore dello stimolante saggio di W. Tega, che introduce una serie di testi, da Francesco Bacone ad Auguste Comte, sul tema dell'enciclopedia. Il richiamo a Lullo ed alla tradizione lulliana rinascimentale è del resto fondamentale per comprendere gli sviluppi cinque e seicenteschi dell'idea di enciclopedia, fino al progetto leibniziano, come già aveva mostrato lo studio di Paolo Rossi, *Clavis universalis* (recentemente ristampato, anch'esso per l'editore Il Mulino). In realtà, lo studio di Tega non aggiunge materiale né modifica la valutazione di Rossi rispetto agli sviluppi dell'enciclopedia nell'ambito della tradizione strettamente lulliana, né dà sostanza al continuo richiamarsi al nome di Lullo e a tematiche lulliane, nelle prime pagine dell'introduzione, con l'inserimento nella scelta antologica di pagine, che pure avrebbero potuto trovarvi posto, del Lavineta o dalle opere lulliane di Alsted. Questa "lacuna" è tuttavia pienamente comprensibile in uno studio che intende proporsi come accesso al tema affrontato, rivolto ad un pubblico di studenti e studiosi non necessariamente specialistico.

L'interesse centrale di Tega è rivolto a indagare il diverso significato che l'idea dell'unità del sapere viene assumendo in pensatori assai diversi

fra loro, ma accomunati da una ideale tensione enciclopedica. Il punto di partenza è visto proprio nella rinata tradizione lulliana cinquecentesca, nella quale ciò che costituisce il fondamento e la possibilità del sapere enciclopedico è la stretta correlazione fra il procedere della conoscenza umana e la rivelazione di un ordine naturale. D'altra parte i commentatori rinascimentali dell'*Ars brevis*, accentuando l'aspetto logico-enciclopedico della combinatoria, ne facevano emergere l'aspetto di "chiave della realtà" in senso vero e proprio, rafforzato dal confluire nel lullismo di elementi del pensiero magico e cabalistico rinascimentale.

Dato questo punto di partenza, l'indagine di Tega ripercorre le diverse soluzioni che sono state date al problema dell'enciclopedia. L'ordine naturale ritrovato, in Bacone, mettendo in primo piano i processi conoscitivi e costruendo su di essi l'albero delle scienze; l'ordine della conoscenza, il metodo, posto a fondamento dell'unità del sapere in Cartesio; il tema dell'armonia ontologicamente data fra natura e conoscenza umana, che può essere ritrovata solo da chi ne possiede la "chiave", al centro dei progetti enciclopedici della scuola di Herborn (non a caso le tematiche lulliane ritornano ad occupare un ruolo di primo piano nel pensiero di J. E. Alsted). Esigenze confrontabili con quelle alla base dell'enciclopedia lulliana e dei suoi sviluppi medievali e rinascimentali sono all'origine dello stesso progetto pansofico di Comenio: esigenze non puramente teoriche, ma anche di ordine etico e religioso, per le quali l'unità del sapere è intesa come veicolo dell'unione fra gli uomini.

L'impresa enciclopedica, condotta in titanica solitudine fino ai tempi di Alsted e di Comenio, comincia a mostrare l'esigenza di configurarsi come un progetto collettivo fin dalle pagine che Leibniz dedica, a più riprese, a questo tema; sarà solo nel XVIII sec., tuttavia, che questo elemento, assieme alle mutate condizioni sociali e al completo rinnovamento del quadro delle scienze, porterà il frutto maturo nel *Dictionnaire* di D'Alembert e Diderot, radicalmente diverso dalle grandi architetture barocche del secolo precedente. Una nuova immagine si affaccia: "compilare un'enciclopedia è come fondare una grande città". Tuttavia l'"albero delle scienze", l'immagine più compiuta e versatile dell'unità del sapere, mantiene anche per gli enciclopedisti francesi la sua funzione, pur se solo orientativa e provvisoria, e conserva il suo fascino e una funzione almeno come termine di confronto ancora nei progetti ottocenteschi di enciclopedia: tanto che lo stesso Tega ha poi ripreso quest'immagine fin nel titolo della sua più recente monografia, *L'albero delle scienze da Diderot a Comte* (Bologna: Il Mulino, 1984).

44) Selon son auteur, cette histoire de la pensée à Majorque suit un chemin inhabituel. Toute histoire est la synthèse de travaux monographiques. Or, dans le cas qui nous occupe, ou ceux-ci n'existent pas, ou ils sont de peu d'importance, mis à part ceux consacrés à Raymond Lulle. Ce livre est donc avant tout un essai pour découvrir un domaine en grande partie inédit.

Domaine restreint? D'une certaine façon, puisqu'il ne s'agit que de penseurs natifs de l'île ou implantés chez elle. Mais domaine étendu toutefois, car tous ou presque ont été mêlés aux grands courants de la pensée universelle. De plus, cette histoire ne s'appuie pas uniquement sur l'analyse d'oeuvres proprement philosophiques. "El pensament també s'amaga en obres literàries, científiques, jurídiques, religioses, etc." (p. 11). S'agissant de la pensée à Majorque, son mode d'expression est important. L'auteur ne se cantonne pas aux penseurs de langue catalane, mais considère qu'ont leur place tous ceux qui, dans l'île, "han escrit en castellà, en llatí o en altres idiomes" (p. 13). D'où le développement considérable de cette *Història del pensament a Mallorca*, dont un deuxième volume promis sera consacré au XXe siècle et à des conclusions.

Ce volume s'étend de *La Mallorca de les tres religions* (I^{ère} partie, pp. 15-59) au XIXe siècle (pp. 301-415). On y trouve, bien entendu, Lulle, sans que lui soit accordée pourtant une place exagérée (pp. 44-59), Turmeda (pp. 83-86), mais surtout une foule d'auteurs à peu près inconnus aujourd'hui et dont pourtant la notoriété a été grande en leur temps. Je n'en citerai que deux, particulièrement significatifs: Ferran Valentí (1395/1405-1476), humaniste formé à l'école italienne, traducteur de Cicéron (pp. 126-130); Francesc Marçal (1591-1688), originaire de Mahon, lecteur de théologie à Rome, fervent de Duns Scot et de Lulle, et critique du cartésien madrilène Caramuel (pp. 193-203).

Modeste, l'auteur écrit: "El llibre proposa un programa de treball més que la síntesi d'unes conclusions" (p. 13). S'il nous invite à de nouvelles recherches, l'ouvrage nous apporte déjà une riche moisson qui, pour être récoltée sur un petit territoire, n'en élargit pas moins notre horizon.

A. Llinarès

CRÓNICA

Reiniciamos en este número la "Crónica", porque queremos que "Estudios Lulianos" no sea sólo una revista de investigación, sino también un Boletín informativo para todos los miembros de la *Maioricensis Schola Lullistica*.

El día 3 de febrero de 1987 el Dr. Sebastián Garcías Palou presenta ante el Consejo Académico de la Schola su dimisión como Rector por motivos de salud. Seguidamente se abre un período de elecciones, realizándose la votación el día 26 de marzo. El escrutinio, presidido por el patrono de la Schola D. Gabriel Quint-Zaforteza, arrojó el siguiente resultado: Dr. Sebastián Trias Mercant, 32 votos; Dr. Jordi Gayà Estelrich, 10 votos; Dr. Gabriel Llompart, 3 votos; Dr. Lorenzo Pérez, 2 votos. Obtuvieron un voto respectivamente los Dres. Antonio Oliver, Sebastián Garcías, Anthony Bonner, Esteva de Sagrera y Manuel Bauzá. Hubo un voto nulo y un voto en blanco. De los 64 Magistri votaron 54.

El día 14 de abril fue investido el nuevo Rector, Dr. Sebastián Trias, en un acto presidido por el Sr. Obispo de Mallorca en el Colegio luliano de la Sapiencia. El Colegio obsequió a todos los asistentes con un ejemplar del *Liber de Fine* de Ramon Llull, reproducción facsímil de la edición que hicieron los colegiales en el siglo XVII. Un ejemplar del mismo será enviado por la Schola a todos los Magistri. Después de la lectura por el Dr. Lorenzo Pérez de una *Memoria* sobre las actividades de la Schola durante el rectorado del Dr. Garcías Palou, el nuevo rector Dr. Trias Mercant expuso la filosofía de su rectorado en el siguiente discurso:

DISCURS D'INVESTIDURA

A tots els Magistri:

La tradició reclama que el president electe d'una institució proposi, el dia de la investidura, les línies mestres del seu programa de govern. Així ho feren el lleó lullia del *Libre de les bèsties*, l'abadessa Natana i l'abat i el bisbe i el papa Blanquerna del *Libre de Evast e Blanquerna*.

Un programa de govern —“Ordinacions”, en la terminologia lulliana— és sempre, segons Llull, la síntesi de la reflexió filosòfica i de l'anàlisi crítica de la realitat social que desitjam ordenar. El papa Blanquerna, “ans que volgués nulles coses ordenar, estec un temps” examinant l'estat de la cort, mentre escrivia “en unes taules que portava, aquelles coses que faïen a mellorar” (Cap. 79,1).

Si descabdellam el fil de les ordinacions lullianes ens adonam que el bessó és el concepte de “mellorar”. Mellorar significa a Ramon Llull, que segueix una tradició molt platònica, l'homologia entre l'ordre públic i l'ordre privat —personal i comunitari—, regit per un criteri de saviesa. A l'*Art de contemplació*, Ramon Llull, quan promet un *Libre de la doctrina del príncep*, correlaciona “el règim de l'alberc e de la persona e de la terra” del príncep (Cap. 115,3). Les ordinacions públiques del bisbe i del papa Blanquerna són la conseqüència de les ordinacions de l'abat Blanquerna. L'ordre públic és la manifestació de l'ordre interior. El règim per a ordenar una “comuna de pau” (Ciutat) segueix el règim d'una comunitat per a la “conversió personal” (Monestir).

Aquesta interrelació pretén construir una comunitat solidària, en la qual el compromís de cada un, contret amb la resta i amb la col·lectivitat, determina un deure de pertinença. Nega qualsevol culte a la individualitat i exclou qualsevol collectivisme aglapidor. Es tracta d'instaurar el principi de la unitat funcional. Quan Llull encomana, en les ordinacions del bisbe i del papa Blanquerna, un ofici a cada un dels canonges i dels cardenals segons els mots i els versets de les Benaventurances i del *Gloria*, significa que la tasca personal no més té sentit en funció de la semàntica total del text; l'esforç personal pertany al fruit de la comunitat.

La garantia de l'ordre comunitari radica, com he dit abans, en un criteri de saviesa, segons el qual la raó i els costums conviuen en harmonia. Descartes va formular una ètica provisional per tal d'assegurar aquesta harmonia i evitar que la corrupció dels costums engendràs la deformació de la ciència (*Discours de la méthode*, III). Llull és més realista i concreta la fórmula en persones i els criteris en institucions. Un monjo —escriu—, després d'aprendre la ciència i els mals costums del món, tornà al mo-

nestir “e mostrà per obres vicis e per doctrina mostrà sciència”. Però, per mor dels mals costums, els monjos, “de la sciència que aprengueren, usaren malament” (*Blanquerna*, cap. 56,4). Cal, doncs, introduir sempre en les ordinations un principi ètic de correcció. Lull l’objectiva en una figura de la consciència: el confessor, “home honest i savi”, que “ne deja fer consciència al princep” i “lo reprena si fa contra son bon consell”, que és “savi per saviesa” (*Arbre de la sciencia, De l’arbre imperial*, III).

Aquesta filosofia lulliana, ànima de l’Escola Lullista, ha sofert últimament alts i baixos. La primacia d’una direcció personal ha afavorit el prestigi individual dels membres, minvant la solidesa de l’ordre estructural intern i el sentit de pertinença. Mossèn Sureda Blanes ja va advertir que l’Escola no era una societat científica ni un cercle cultural en els quals es valora primordialment la individualitat dels socis, sinó una “escola” en el sentit medieval de comunitat de mestres i escolars.

La comunitat solidària mai no significa una identitat aglapidora del pensament individual, sinó una unitat comprensiva. Afirmava Sureda Blanes que “en virtut d’aquesta unitat subsisteixen totes coses i es mesclen sense mai confondre-se, perquè no és la identitat dels contraris, ni és el zero, ni... la fórmula fitchteana $a = a$, ni la schellinghiana tot és u i el mateix, sinó... la fórmula (del) tot fa u, i és diferent”. Aquesta unitat en la diferència fou traduïda en una norma estatutària de l’Escola. L’article 1 de l’*Estatut* de 1935 defineix l’Escola com a “llar comuna” i “institució d’homes d’estudi” i l’article VIIè del *Statutum* de 1943, avui encara vigent, determina que “els Mestres... seguiran els seus estudis segons les pròpies aptituds i tendències personals; però, perquè la fecunditat intel·lectual depèn principalment de l’intercanvi recíproc, s’intercanviaran estudis, essent l’Escola el centre en el qual convenguin les investigacions dels seus membres i des del qual s’estengui l’intercanvi científic” (*Statutum*, MCMXLIII).

Vull afirmar, doncs, el sentit de pertinença com a criteri de participació col·lectiva i efectiva de tots els Mestres lullistes de l’Escola.

Algunes tendències, antigues i actuals, posen en perill la independència i la neutralitat científica de l’Escola. En ocasions anteriors la solidaritat comunitària dels *Magistri* i l’aplicació del principi ètic de correcció la salvaren. Sureda Blanes, l’any 1953, en resumir les opinions dels Mestres lullistes, afirma: Segons el parer dels Mestres lullistes europeus, espanyols i americans, *considerando que la Schola... ha mantenido contra viento y marea su personalidad jurídica y su absoluta independencia (política)..., no tiene necesidad de afiliarse con la evidente pérdida de su tradicional libertad e independencia. (Comunicación oficial del Rector al Secretario General, 9 de mayo de 1953).*

L’Acta del dia 1 d’abril de 1936 confirma que onze professors “no podran ser admesos per la seva ideologia..., en contra de l’esperit i ideals

de l'Escola" (*Acta*, núm. 3, abril, 1936). Crec que aquesta decisió fou deguda a les circumstàncies del moment. *L'Informe* de 1945 demostrava que, a partir de 1937, l'Escola va obrir les portes a tots els pensadors, *aun no catòlics*, qualsevol sigui la seva ideologia religiosa. Tant els *Magistri* que han cregut i creuen en el "beat" com els qui insisteixen en parlar només "d'En Llull" coincideixen, amb la mateixa passió, per analitzar un mateix pensament, una mateixa obra.

Desig subratllar que la Maioricensis Schola Lullistica és un centre d'investigació i d'estudi i, per tant, asèptic a qualsevol ideologia política i a qualsevol doctrina religiosa. Ramon Llull és per a l'Escola un objecte d'investigació, sense connotacions nacionalistes ni tendències religioses.

L'Escola ha oblidat, des de fa alguns anys, el seu sentit fundacional de mallorquinitat. Mallorquinitat no significa en el pensament dels fundadors "una fidel correspondència al patriotisme...", sinó la "urgència de refermar la nostra personalitat històrica" dins el context de la cultura mediterrània a la qual pertanyem (*Mediterraneum*, 1, 1936, p. 18). Per tal d'evitar desviacions en aquest sentit, l'article IX de l'*Estatut* de 1935 prescriu que l'Escola "no es tancarà mai dins un xauvinisme odiós i estèril".

Reconec que és un deure de l'Escola recuperar, com ja vaig escriure en una altra ocasió ("L'escola lul·lista i la seva tradició cultural", *EL* 23, 1979, pp. 203-6), la "nostra cultura genuïna" des de la "fidelitat a la tradició lul·liana, universalitzadora i ecumènica". Per això, l'Escola, essent mallorquina, és també internacional.

El meu programa és, doncs, ben senzill, encara que difícil de complir. Suposa restaurar el significat originari dels conceptes que integren la denominació titular de la Schola: Mallorquinitat, escola, lul·lisme. Per això hem de *refermar* l'esperit fundacional de l'Estatut i *reformar* totes aquelles normes anacròniques que li resten dinamicitat. Però la refermança i la reforma han de jugar el joc d'un *discurs esfèric*: Els tres elements han de girar immediatament i conjuntament relacionats entre si.

Abans d'acabar, uns records de gratitud:

Vull que l'acte de la meua investidura sigui un petit homenatge a l'únic dels Mestres fundadors de l'Escola encara viu entre nosaltres, el senyor Francesc de B. Moll.

Al meu predecessor en el rectorat, Dr. Garcias Palou, l'Escola, per acord unànime del Consell Acadèmic, li retrà l'homenatge que es mereix.

Mossèn Sureda Blanes, en fundar l'Escola, va crear l'"Agrupació d'Amics de l'Escola Lul·lista". Molts d'aquells amics han mort i altres han seguit camins distints del de l'Escola. Solament han continuat i continuen, des de fa cinquanta anys, aquella fidel amistat la Caixa d'Estalvis de les Balears "Sa Nostra" i l'Ajuntament de Ciutat. Moltes gràcies en nom de l'Escola.

La *Maioricensis Schola Lullistica* necessita avui nous amics. A aquests els convid amb les mateixes paraules que convidava els amics de fa quaranta anys, en una lletra de convit retòrica i barroca, Eugeni d'Ors, Magister il·lustre de la nostra institució: *Que dejen siquiera, como las mariposas, en la mano que las ha tenido un instante, un poco de su polvillo dorado.*

Gràcies a tots.

Sebastià Trias Mercant
Rector.

ABREVIATURES

- AST = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona)
ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Butlletí de la Societat Arqueològica Lulliana* (Palma)
EF = *Estudis Franciscans* (Barcelona)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma)
EUC = *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42)¹
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Roselló, 3 vols. (Palma, 1901-3)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = Ramon Llull, *Obras Literarias*, "Biblioteca de Autores Cristianos" (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original* (Palma, 1906-50)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Av = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull* (Barcelona, 1935)
Bru = R. Brummer, *Bibliografia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, "Raymond Lulle, ermite", a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longpré, "Lulle, Raymond (le Bienheureux)", a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duràn, *Bibliografia de les impressions lullianes* (Barcelona, 1927)

Qualsevol d'aquestes darreres vuit sigles seguides per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3^a-84^a).

¹ Es citarà de la forma "MOG I, 434 = Int. vii, 1", on el "434" es refereix a la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965), i el darrer número es refereix a la primera pàgina de la setena numeració interna de l'edició original. Suggestim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè d'una banda, "MOG I, Int. vii, 1" és innecessàriament complicada per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, "MOG I, 434" seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

ESTUDIOS LULIANOS se publica con la ayuda económica de

CAJA DE AHORROS DE BALEARES "SA NOSTRA"

AJUNTAMENT DE PALMA

FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH