

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Núm. 79

SUMARIO

| | |
|---|--------------|
| L. BADIA, <i>Ramon Llull i la tradició literària</i> | pág. 121-138 |
| LI. CABRÉ, M. ORTÍN i J. PUJOL, “ <i>Conèixer e haver moralitats bones</i> ”. <i>L'ús de la literatura en L'Arbre exemplifical de Ramon Llull</i> | pág. 139-167 |
| J. TUSQUETS i TERRATS, <i>El llenguaje, como argumento, en la apologética de Ramón Llull</i> | pág. 169-210 |
| J. ROSSELLÓ LLITERAS, <i>Don Juan Díaz de la Guerra y el Seminario de Mallorca (Segunda parte)</i> | pág. 211-241 |
| Bibliografía lullística | pág. 243-248 |
| Ressenyes | pág. 249-262 |
| Llibres enviats a la Schola Lullistica | pág. 263-264 |
| Crònica | pág. 265-267 |
| Índex del vol. XXVIII | pág. 269-277 |

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 GAYA (Schola Lullistica. Mallorca)
Anthony BONNER (Schola Lullistica. Mallorca)
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S.A.)
Lola BADIA (Schola Lullistica. Barcelona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Schola Lullistica. 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 suscripción: 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)

RAMON LLULL I LA TRADICIÓ LITERÀRIA *

I. *El punt de vista crític*

Els professors d'història de la literatura tenim l'obligació de mostrar una mica de fe en la nostra disciplina acadèmica, és a dir que, posada a la prova d'haver de parlar ara davant de vostès d'un tema com el que ha estat proposat, "Història i lullisme", no he vacillat ni un moment en la tria de l'àmbit on havia d'inscriure la meva contribució: intentaré de presentar-los de forma passablement digerible l'estat actual de les meves reflexions i recerques sobre les relacions de la literatura lulliana amb els diversos gèneres expressius més o menys codificats, vigents a la Corona d'Aragó i als altres indrets de la Romània freqüentats pel beat a cavall dels segles XIII i XIV.

Cal observar d'entrada que el plat fort del que em proposo de dir no fa referència a la història literària de la Corona d'Aragó i de la Romània en general, sinó a l'obra del propi Llull, perquè, com vostès ja deuen sospitar, un professor d'història de la literatura que ensopega amb un conjunt de textos tan incatalogables, formalment divergents i ideològicament singulars com els del nostre beat, no pot aplicar les seves receptes d'ofici sense replantejar-se-les de dalt a baix i, sobretot, sense haver intentat seriosament entendre quin és el joc literari que proposa un autor tan sorprenent.

Un cop avançat això, doncs, quedarà en certa manera justificat que m'endinsi per l'espès bosc de l'obra lulliana a la recerca de pistes i indicis que em serveixin per a respondre les preguntes d'història literària que jo mateixa em plantejo en relació amb el beat. Si en fer-ho deixo de banda altres aspectes de la seva polifacètica figura, no em sigui alleuat a orgull de secta; caldrà responsabilitzar-ne el punt de vista o la tria metodològica.

* Text de la lliçó pronunciada a l'acte d'investidura com a *magistra* de la *Maioricensis Schola Lullistica* el dia 9 de març 1988.

ca, perquè poden estar ben certs que en l'àmbit que m'he assignat em considero deixeble del doctor Jordi Rubió i Balaguer, que ens va ensenyar als estudiosos de les belles lletres a no pretendre ja mai més de separar el Llull pensador i apologeta del Llull literat.

Així doncs, en atenció al mestratge de Jordi Rubió, començaré a reflexionar a partir de la declaració de principis que aquest estudiós va fer a la seva ponència del primer Congrés Internacional de Lullisme de Formentor el 1960, i que porta com a títol "L'expressió literària en l'obra lulliana". Aquest text ha estat recollit, amb tots els altres que Rubió va dedicar al tema que ara m'ocupa, a les pàgs. 300-314 de *Ramon Llull i el lullisme*, volum II de les *Obres de Jordi Rubió i Balaguer* (Montserrat, 1985).

Deia, doncs, Rubió a propòsit de la literatura lulliana:

Insisteixo, en aquesta intervenció meua, a parlar d'*expressió [literària, en lloc de literatura]*. És a dir: vull deixar ben entès que, al meu sentir, l'obra de Ramon Llull mai no és *literatura* en el sentit contingent que pot tenir el mot després que Verlaine en fixà despectivament el significat. Ramon Llull sempre és un teòleg en funció missionera.

D'aquesta distinció entre *literatura*, en sentit despectiu, i l'etiqueta "expressió literària", per a designar el conjunt de les formes consagrades per la tradició que Llull utilitza per a vehicular els seus missatges doctrinals, n'acullo l'esperit i no la lletra. Les connotacions de la paraula *literatura* van canviant amb els temps. El mot en qüestió, a oïdes de Jordi Rubió —un home que es va formar estèticament al tombant del segle XIX al XX—, podia arrossegar ressons encara operatius del programa simbolista de Paul Verlaine. No oblidem que l'exaltació noucentista de la poesia com a via de recerca de pregoneses metafísiques és una herència romàntico-simbolista que va arribar a ser sentida molt vivament a Catalunya no únicament als anys vint i trenta, sinó ben entrats els cinquanta, gràcies al prestigi de Carles Riba en els cercles literaris resistents on es movia Rubió.

D'altra banda, la dicotomia entre una autèntica poesia caçadora d'essències i una literatura entesa com a passatemps més o menys trivial que comença i acaba en ell mateix, és una vella lliçó que Benedetto Croce va saber aplicar extensament a la història de la literatura, quan va instituir una memorable terminologia que distingia entre "poetes" i "versaires" (els seus "rimatori"). Sobre els segons planava inexorablement l'ombra del menyspreu, en la mesura en què no havien assolit ni tan sols d'escarrassar el misteri de la poesia autèntica: els versaires, només són "literatura", en sentit despectiu.

Aquest no és el moment d'intentar de fer una radiografia ideològica de certs clixés estètics implícits en els judicis de Jordi Rubió. És suficient d'haver comprovat —i els asseguro que ho he fet abundantment a les pàgines del seu llibre, per tants conceptes admirable, *De l'Edat Mitjana al Renaixement. Figures literàries de Catalunya i València*, publicat a Barcelona el 1948—, d'haver comprovat, deia, que instintivament el nostre crític reclamava als escriptors antics de la Corona d'Aragó un compromís estètic gairebé de caràcter moral amb la poesia, fins al punt d'arribar a recriminar-los una mena de mollície teòretica, digna de ser estudiada. L'única cosa que m'interessa de posar de relleu ara és que el respecte que el programa lullà desvetllava en Rubió és el responsable d'aquest status tan especial que li reserva: Llull, ens diu Rubió, no és un literat; és, en canvi, un filòsof, un místic i un apologeta que empra de tant en tant una "expressió literària" de manera purament vehicular. És a dir, que està al marge o, millor, pel damunt de les grandeses i les misèries de la literatura, ja que les formes que caracteritzen aquesta darrera apareixen en la seva obra només accidentalment.

Si considerem la qüestió des d'un altre punt de vista, assumint que la literatura és un invent dels segles XVIII-XIX i recordant, d'altra banda, com han fracassat al llarg del present segle els intents més seriosos de definir-la *sub specie aeternitatis*, potser ja ens sonaran diferentment les connotacions del terme i no temerem de crear cap confusió ni d'ofendre les aspiracions del beat si el pugem al carro dels literats. I és que de literatura a Europa en sentit modern als segles XIII i XIV no n'hi havia pas: els diversos gèneres romànics, dels lírics, als èpics, als narratius, eren segurament allò que més se li assemblava, però no eren precisament vistos pels seus autors i consumidors com a constitutius d'un cos textual autònom i nacionalment significatiu. Recordem que a la baixa Edat Mitjana predominava àmpliament la idea que la poesia —el terme literatura hem quedat que no existia— no és altra cosa que l'embolcall de la veritat. No hi ha text literari, doncs, sense ficció, ni ficció digna de ser tinguda en compte sense un pòsit ocult d'autenticitat. Totes aquestes coses l'Edat Mitjana les havia heretades de la tradició neoplatònica i les havia anat reforçant a base de llegir i interpretar el llibre per antonomàsia, la Bíblia.

Així doncs, el nostre Ramon Llull encapçalant les històries de la literatura escrita en llengua catalana és una creació historiogràfica engendrada a l'Europa del Vuit-cents que, en la mesura en què encara funciona —consulteu els programes educatius a l'ús—, no cal negar d'entrada. Jo personalment crec que caldria afegir que hi ha anat a parar tan a contrapèl Ramon Llull al sac de la història de la literatura escrita en català, com tots els altres escriptors del seu índex de noms. Pregunteu-ho, si no, a sor Isabel de Villena, de qui es parla tant darrerament, o als poetes bilingües del XV.

Admetent, doncs que no necessàriament hem de trair Llull si l'estudiem des de la història de la literatura, la primera cosa que es fa palesa és que, en obrir un dels seus textos novellístics, poètics o homilètics, de cop i volta, som en un terreny que no és l'habitual: per descomptat, tot i que Llull escrivia també en llatí, no som en el terreny de la literatura llatina medieval, sempre emparentada d'alguna manera amb la supervivència dels *auctores*; però és que tampoc no som del tot, cosa que resulta més alarmant, en el terreny de la tradició romànica suara esmentada. A grans trets podríem dir que tots els referents a elements de la tradició, que són constants, d'altra banda, apareixen en Llull com transfigurats. És, en part, el que fa 30 anys Joaquim Molas va formular, en una terminologia saussureana aleshores enlluernadora, en relació a l'adaptació lulliana dels llocs comuns de l'amor cortès trobadoresc: hom utilitza un *significant* convencional, de caràcter profà, per a vehicular un *significat* nou, de caràcter religiós. En aquest cas concret, però, com indica el crític esmentat, ens trobem davant d'un artifici literari que ja s'havia popularitzat al llarg del segle XIII entre els trobadors mateixos a través de la identificació de la dama amb la Verge Maria; les fórmules d'exaltació de l'estimada terrenal, posem per cas, es transfiguraven, ja en trobadors com Giraut Riquier o Cerverí de Girona, en elegants lloances de la Mare de Déu.

En Llull abunden les mostres del recurs de la "sacralització" o "contrafacta espiritual"; en les seves obres rimades i una mica arreu, especialment al *Llibre d'amic e Amat*. Però la distorsió de l'element tradicional en la literatura lulliana va molt més enllà i es produeix, a més, de maneres sotmeses a una constant i sistemàtica variació. Heus ací també perquè m'interessa metodològicament de no desvincular Llull del que convencionalment anomenem història de la literatura: perquè, a la llarga, em proposo de trobar la manera de mesurar, o almenys de circumscriure, les variades modalitats de la distorsió lulliana en relació amb la tradició; pel que fa a la pràctica i també pel que fa a la teoria, ja que el nostre beat no es va estar de formular més o menys extensament les seves idees a propòsit de diversos sectors doctrinals que actualment associem amb la literatura: el llenguatge (de l'afat i la gramàtica), la retòrica i l'oratòria sagrada.

No sé si, empesa per la deformació professional que m'imposa el meu ofici, sento la imperiosa necessitat de tractar d'un tema tan fàcilment volatilitzable com el que acabo d'anunciar ben aferrada a uns esquemes històrico-cronològics que em forneixin, d'entrada, una hipòtesi mínima. És per això que ja fa alguns anys que m'acullo a la periodització interna de l'opus lullianà descrita per Anthony Bonner als seus *Selected Works of Ramon Llull* i en alguns treballs puntuals d'*Estudios Lulianos*. Aquesta periodització es fonamenta en els diversos cicles de l'Art, detectables superficialment a través de la transformació de les seves figures i alfabetes, i

respon a uns successius canvis d'estratègia mental i operativa (rarament de plantejaments de fons) que, si per una banda obeeixen a raons de caràcter filosòfic, d'una altra no deixen de manifestar-se també a través de la tria d'unes determinades formes per a la vehiculació dels continguts.

Així doncs, parlo amb Bonner, en primer lloc, d'una fase pre-artística. Aquesta se situa entre els anys 1272-1274 i ocupa la darrera part dels nou anys d'estudi de Llull, posteriors a la conversió i anteriors a la visió de Randa i a la primera sistematització de l'Art; són els anys de la redacció d'aquella obra colossal i tan misteriosa encara que és el *Llibre de contemplació en Déu*.

Després s'observa una primera etapa de creació de pensament artístic, l'anomenada fase quaternària, atès el nombre base de les combinacions literals que se'ns hi proposen. Aquesta fase va del 1274 i 1289 i apareix articulada en dos cicles, cada un presidit per un títol bàsic de l'Art: el cicle de l'Art *abreujada d'atropar veritat*, entre 1274 i 1283 i el cicle de l'Art *demonstrativa*, entre 1283-1289. Els anys anteriors al 1290 són els més prolífics literàriament parlant, segurament perquè Llull confia més obertament en les formes profanes de la literatura romànica, com són ara la novella i la poesia. El *Llibre del Gentil* i el *Blaquerna* pertanyen, en efecte, als anys de l'Art *abreujada*; mentre que el *Fèlix* als de la *Demonstrativa*.

A partir de 1290 i fins a 1308 trobem Llull tot dedicat a aconseguir una nova forma per a la seva Art, que la faci més manejable (la fase comença després de la primera experiència negativa d'ensenyament a París); la insistència en les combinacions ternàries dona el nom a aquesta fase artística, alhora que indica també una clara preferència lulliana per certes abstraccions estrictament teològico-trinitàries, que l'aparten del protagonisme que la teoria elemental (que funciona sobre el quatre, el nombre dels elements) havia tingut en l'etapa anterior. El resultat final dels nous esforços lullians és l'*Ars generalis ultima* (recentment editada per les ROL en el seu volum XIV). Durant aquesta fase decau el que en podríem dir producció literària pròpiament dita, ja que comptem tan sols amb la novelleta allegòrica inclosa dintre de l'*Arbre de filosofia d'amor*, i alguna obra en vers com ara el *Desconhort* o el *Cant de Ramon*. L'*Arbre exemplifical* contingut a l'*Arbre de ciència* (1296), la *Rhetorica nova* (1301) i el *Liber de praedicatione* (1304) mostren clarament que el beat està descobrint cap al final d'aquesta fase la utilitat que un bon ús de la predicació pot tenir per a la difusió dels seus programes.

Després de la segona estada a París i de l'anada al concili de Vienne (1309-1311), Llull abandona la redacció de les grans summes artístiques i es consagra a la solució de problemes concrets lògics i filosòfics. A París escriu les darreres obres d'alè literari, com ara el *Liber natalis* o el *Phantasticus*, per una banda, i alguns textos preparatoris del concili, per l'altra:

la quasi-autobiografia que és la *Vida coetània*, el poema *Lo concili*. Entre els opuscles de Mallorca, Messina i Tunis, fins a 1315, es compta, com tindrem ocasió de comentar més endavant, un corpus homilètic força notable, que cal adscriure des d'ara mateix al full de serveis del Llull literat.

Com he dit més amunt, hi ha dues vies per a descriure i intentar mesurar les divergències de Llull en relació amb la tradició i les distorsions-transfiguracions que hi opera: l'anàlisi de les obres que els moderns considerem literàries i l'estudi de les teories lullianes sobre el que per a nosaltres és literatura. Precisament perquè la primera via és més fressada que no pas l'altra i per tal de continuar pel camí ja emprès per Jordi Rubió, dedicaré un xic d'atenció ara a la segona opció esmentada, centrant-me en dues qüestions: la retòrica i l'homilètica.

II. La retòrica

Més amunt he apuntat que, posat a teoritzar, Llull no s'està de muntar explicacions sobre què és el llenguatge: és ben sabut, i darrerament la cosa ha fet vessar bastant de tinta, que el beat és el redescobridor del sisè sentit, altrament anomenat afat o sentit de la paraula. Si fés arrencar les meves consideracions teòriques d'aquest punt, me les hauria d'arreglar per reconstruir les connexions entre aquesta assumpció lulliana i la natura que ell mateix atribueix a les tres arts liberals que afecten directament el llenguatge: gramàtica, lògica i retòrica, en aquest ordre d'importància. M'urgeix, però, de parlar ara tan sols de la darrera d'aquestes arts, la més literària, i d'assajar de situar-la al lloc que li correspon dintre de les preocupacions teòriques del beat a partir aproximadament de 1300. En excloure momentàniament les altres arts del trivi, em prometo a mi mateixa de cercar en un futur no massa llunyà el lleure necessari per a recomposar-les dintre del panorama del pensament lullià, sempre des de l'òptica d'historiador de la literatura repetidament alludida.

Si abordem el tema de la retòrica segons Llull, és inevitable d'invocar encara l'autoritat de Jordi Rubió, que va dedicar un treball ja clàssic a aquest tema, recollit al volum de les seves *Obres Completes* esmentat més amunt. L'article està centrat en l'exposició dels continguts de la *Rhetorica nova*, però, a més, l'autor ens ofereix un recorregut cronològic per les successives formulacions lullianes d'aquesta art liberal, que només té un buit important: el del capítol corresponent a aquesta disciplina en l'*Ars generalis ultima*.

Si com el mateix Rubió afirma, les presentacions de la retòrica de la *Doctrina pueril*, de l'*Arbre de Ciència* o del text rimat *Aplicació de l'art general* (Mallorca, 1301), són tan linials que es fa difícil obtenir-ne aclarir-

ments sobre la relació teoria-pràctica d'aquesta art liberal en Llull, no podem pas dir el mateix de l'"aplicació" corresponent de l'*Ars generalis ultima* ni de la *Rhetorica nova*. Malgrat que la segona és anterior a la primera, començarem per l'"aplicació" 86, perquè la monografia, de la qual tant podríem esperar, no és pròpiament una retòrica sinó la primera de les arts de predicació lullianes; en això resideix entre altres coses la seva singularitat; ens n'adonem amb nitidesa ara que, com veurem, tenim accés a tota l'obra homilètica del beat.

"La retòrica és una art que ha estat trobada, ens diu Llull, per tal que el retòric acolorixi i ornamenti les seves paraules" (tradueixo de la pàg. 363 de l'*Ars generalis ultima* publicada per Alois Madre al volum XIV del ROL). El "color" i l'"ornat" són dos termes tècnics de la retòrica medieval, dotats d'una significació ben precisa: l'un fa referència a les figures de dicció, l'altre al conjunt dels mitjans que poden embellir l'estil. El sentit que el nostre autor atorga a aquests dos mots, però, és un altre, ja que el seu text continua: "I com que aquesta art és general, per això la retòrica és un subjecte general per a ordenar les seves paraules, per exemple, quan es diu «la bonesa és gran», o «la bonesa és eterna»". Com en el cas dels "modes" de la gramàtica, de què Llull parla en un sentit molt particular a la mateixa *Ars generalis ultima*, aquí Llull transgredeix el sentit habitual dels tecnicismes; per a ell color i ornat són dos sinònims que designen el punt de vista del retòric, el qual, com anirem veient, contempla el discurs des de la recerca del que nosaltres en diem la bellesa.

Vegeu com ho expressa Llull una mica més avall:

Igualment com el lògic troba les conjuncions naturals entre el subjecte i el predicat, de manera que en el sillogisme hi hagi una conclusió vera, així el retòric investiga les conjuncions naturals entre subjecte i predicat, de manera que un subjecte bell pugui ser ornamentat pel seu predicat natural.

Però la bellesa, la *pulchritudo*, a l'*Ars generalis ultima*, és un principi implícit i la seva definició és aplicable a la definició dels principis explícits. Així doncs, la bonesa, la grandesa, etc., són belleses, exceptuant la contrarietat i la minoritat (*Ars generalis ultima*, pàg. 340).

Si Llull assumeix el lloc comú del pensament medieval segons el qual la bellesa és el fulgor de la veritat, no hi ha dubte que el màxim acoloriment i el màxim ornament del discurs s'aconseguirà formulant frases com les que ens ha proposat, ja que contenen l'expressió més precisa i més exacta de la veritat última de tot: l'equivalència entre les dignitats de la figura A. Per això Llull ens aclareix com podem augmentar encara més la

bellesa: “I ja s’ornamenta més quan s’ajunten entre elles [les dignitats], dient així: «la bonesa és gran i eterna»”.

De moment el primer contacte amb la retòrica lulliana ens ha situat en plena metafísica i ens ha ensenyat que la màxima bellesa del discurs s’ha de buscar en el llenguatge filosòfic. Això té una conseqüència notable en la mena de recerca que m’he plantejat, perquè Llull s’apressa a aclarir que podem obtenir bellesa amb “l’ornamentació d’un principi a través dels seus correlatius”, o amb l’“ornamentació d’un relatiu amb els altres relatius”, la qual cosa implica que siguin retòricament ornades frases com la següent: “el bo, el gran i l’etern produeix el bonificat, el magnificat i l’eternat”. Resulta, doncs, que les famoses “paraules estranyes” lullianes (esmentades en els dos *loci* clàssics de l’*Art amativa*, ORL XVII, 6-7, i del *Compendium seu commentum super Artis demonstrative*, MOG III, 450 = Int. vi, 160), els seus insòlits tecnicismes filosòfics, no tan solament no han de ser vistos com a monstrositats lèxico-flexives, sinó que cal que els considerem motius d’“ornamentació retòrica”.

Tots els paral·lels que vulguem buscar a aquesta proposta en la tradició literària fallen per la base perquè Llull canvia les cartes del joc. No ens serveixen, per tant, el *dir strano e bello* que el Petrarca dels *Trionfi* descobria en les extravagàncies de l’*ornatus difficilis* (en sentit estricte) d’Arnaut Daniel. Tampoc no ens serveix gaire comparar la retòrica d’uns mots triats, els del lèxic artístic lullià, amb la teoria de Dante sobre la dignitat i la noblesa dels mots de contingut més alt (els *magnalia*) de tot discurs poètic, que segons aquest autor són tres: *salus*, *venus*, *virtus*. En la proposta lulliana trobem a faltar, entre altres coses, aquella sensibilitat fonètica que duïa Dante a fixar uns requisits sonors per a la tria de les paraules de bellesa preclara, els *grandiosa vocabula*, que vehiculen els *magnalia*.

No té sentit en termes lullians, doncs, que intentem desacreditar des de la defensa de la “bellesa del llenguatge” els possibles excessos de les seves “paraules estranyes” (magnificatiu, magnificant, magnificador, magnificar, magnificable, magnificat, magnificativitat, magnificança, magnificabilitat, etc.), tot esgrimint nocions com la de cacofonia, posem per cas. No existeix aquest concepte en la seva retòrica, ja que el que és bell ho és pel que significa, no per com sona o per cap altra raó que se’ns pugui ocórrer. Això és precisament el que ens diu Llull a continuació a l’aplicació 86 de l’*Ars generalis ultima* que estem veient.

Un cop fixat el marc ontològic de la retòrica, Llull passa a un nivell inferior, en el qual apareixen ja substantius concrets. És el primer pas per baixar d’una retòrica adreçada exclusivament a l’enteniment a una retòrica que parli a la imaginativa. El primer substantiu concret que apareix en un exemple és “reina” i serveix per fer veure com es pot crear una frase bella atribuint un predicat bell a un subjecte bell, fins i tot, explici-

tant alguns accidents bells del subjecte en qüestió, com quan diem: “La senyora reina té una corona bella i parla paraules belles”. En el pas dels principis generals a les coses concretes, doncs, el retòric ha de fer intervenir una tria si vol produir bellesa, ja que no tot és mecànicament bell com en el món dels principis generalíssims (recordem que només cal excloure contrarietat i minoritat). Per això, als paràgrafs següents se’ns donarà un seguit d’exemples de com funcionen aquestes tries. És a través d’aquests exemples de tries que emergeixen ara, finalment, elements que ens recorden la retòrica tal com l’entén la tradició.

La bellesa de la reina, en efecte, ens pot fer pensar en els llocs comuns dels elogis femenins medievals, de la *descriptio puellae*, a les lloances de dames dels trobadors, a les lloances de la Reina del cel. L’exemple següent, per la seva banda, ens remet directament al tòpic del *locus amoenus*, ja estudiat en les seves dimensions lullianes per Rubió. És ara que Llull empra l’expressió “veu significativa”: cal que el retòric triï vocables “significativament” bells, com per exemple “abril i maig”, mots que són millors que no pas “octubre i novembre”, per tal com remetent a la idea de primavera (i Llull parla ara de flors, fulles, cants d’ocells, fonts, rius, rierols, prats, arbres i ombres). El valor “significatiu” de la primavera enfront de la tardor resideix en les seves implicacions ontològiques: la primavera és “la renovació dels temps i de les coses generables”, és a dir el principi de vida, de la continuïtat en l’ésser de les coses del món subllunar, sotmeses a naixement i mort, i en el pensament lullià allò que és, pel mer fet d’ésser, és també bo i bell.

Mirant-lo des d’un altre punt de vista, però, el fenomen no és més que un cas de “traducció artística” d’una dada cultural heretada de la tradició. Es tracta d’un cas especialment interessant, ja que Llull fa un ús abundant del tòpic del *locus amoenus* en les seves novel·les i els seus aforismes. Heus ací com, finalment, hem trobat un punt concret on el pensament artístic de Llull sobre retòrica dóna raó d’un procediment seu genuïnament literari.

Els altres exemples de tries retòriques que ens ofereix el nostre capítol de l’*Ars generalis ultima* tenen tots algun element d’aquesta mena, bé que no n’hi ha cap que sigui tan explícit com el de la primavera. Així doncs, Llull també ens proposa de fer un discurs bell parlant dels oficis de la gent. És bonic parlar de clergues savis, generosos i castos; de cavallers valents, bons i nobles, que manegen cavalls i espases; de mercaders que trafiquen amb or, plata i mercaderies precioses; de pagesos que tenen relació amb camps, horts, plantes i animals. En tot això, diu el beat, el retòric ha de seguir unes regles, les que fan que sigui bell relacionar mercader amb or i pagès amb eina de ferro i camp. Sembla que aquí tornem a topar, baldament sigui per al·lusions remotes, amb un tòpic ben conegut de les retòriques a l’ús: l’anomenada *rota virgiliana*, que estableix que hi

ha tres estils literaris, el sublim, el mediocre i l'humil; als quals corresponen tres subjectes temàtics, el cavaller, el pagès i el pastor; els quals, al seu torn, fan servir tres eines, l'espasa, l'arada i el gaiato; que viuen en tres llocs diferents, etc. Es tracta d'una doctrina retòrica que els segles mitjans van heretar dels comentaristes de les tres grans obres de Virgili, l'*Eneida*, les *Geòrgiques* i les *Bucòliques*: "cecini pasqua, rura, duces".

Llull ens planteja un panorama d'oficis quadripartit, amb cavallers, clergues, mercaders i els pagesos i els pastors reduïts a una categoria única, que fa pensar més en el *Blaquerna* o en les classificacions enciclopèdiques de les arts mecàniques, que no pas en les obres del poeta llatí que acabem d'esmentar. Entenem que la bellesa que el beat descobreix en el discurs harmònic sobre els oficis que ens suggereix, resideix en el fet que es correspon amb un ordre social, al seu entendre, natural i just. Emetre un judici sobre les possibles "al·lusions remotes" de Llull al Virgili dels comentaristes medievals ens sembla una temeritat; tan sols gosaria dir que fóra molta coincidència que a Llull se li hagués ocorregut de formular en un capítol sobre retòrica una descripció de l'harmonia del tractament literari dels oficis dels homes, sense haver sentit parlar absolutament mai de la *rota virgiliana*.

Després d'una selecció d'altres casos de tries retòriques que passo ara per alt, Llull ens recomana que llegim la seva *Rhetorica nova* i que fem un ús escaient dels proverbis. Finalment, a les qüestions del final de l'*Ars generalis ultima*, Llull, tot repassant la matèria exposada, com sol fer en aquesta mena de seccions de les seves obres, pregunta de bell nou pels proverbis i també pels exemples, cosa que ens recorda la conclusió de Rubió que, de tota la retòrica heretada per l'Edat Mitjana de la tradició clàssica, el beat pràcticament tan sols en recull la teoria de l'exemple. Després del que acabo de dir a propòsit de l'aplicació 86 de l'*Ars generalis ultima*, però, la conclusió en qüestió es pot matisar sumant a la llista dels temes de la retòrica convencional que Llull maneja, els elogis de la *reina-descriptio puellae*, el *locus amoenus* i la *pseudo-rota virgiliana*.

III. La predicació

Arribats a aquest punt, tanmateix, crec que cal fer cas de la recomanació lulliana suara al·ludida i fixar l'atenció en la *Rhetorica nova*, la qual, com ja he dit i contràriament al que el seu nom indica, no és una monografia sobre la tercera art del *trivium*, sinó el primer tractat de predicació escrit per Llull.

Als anys de consolidació de l'Art en la seva versió ternària (de 1290 a 1308 aproximadament), en efecte, Llull, tal com he apuntat més amunt, va reorientar les energies que dedicava a la literatura cap a la predicació,

com si hagués descobert en el sermó el vehicle ideal per a la divulgació massiva del seu missatge. Això el va dur a redactar sermons, però també a escriure tractats sobre la manera de fer-los. Si descomptem la temptativa inicial en aquest terreny que és l'*Arbre exemplifical* de l'*Arbre de ciència*, aquests tractats són tres i pertanyen a fases successives de la preocupació de Lull per la matèria en qüestió. La primera obra teòrica de Lull sobre predicació és, com acabo de dir, la *Rhetorica nova*, la versió original catalana de la qual, escrita a Xipre el 1301, no ha arribat fins a nosaltres; l'hem de llegir en els descendents de la traducció llatina que hom en va fer a Gènova el 1303. Això s'esdevenia tot just un any abans que Lull emprengués la redacció del seu segon llibre sobre l'art de fer sermons, el *Liber de praedicatione*, escrit en llatí a Montpeller el 1304.

Aquesta obra portava ja com a apèndix la mostra d'un producte literari nou en l'horitzó lullian, entès com a gènere independent: cent-vuit sermons dominicals, sobre Crist, la Mare de Déu, els sants i les benaventurances. Lull va reincidir dues vegades en el gènere en qüestió de manera més o menys anecdòtica, fins que entre l'octubre de 1312 i el febrer de 1313 va produir un nou corpus de sermons, els que Fernando Domínguez anomena la *Summa sermonum* en la seva recent edició d'aquest materials en versió llatina al volum XV dels *ROL*. Aquests corpus de 182 sermons cal considerar-lo lligat amb la tercera i darrera obra teòrica de Lull sobre el sermó, l'opuscle *Art abreujada de predicació/Ars brevis praedicationis*, datat el febrer de 1313, inèdit encara en la versió llatina, i publicat en la catalana per Curt Wittlin el 1982. Així doncs, el *ROL* XV completa, d'entrada, el panorama homilètic lullian posant a l'abast del lector bona part del material inèdit d'aquest sector: barrejant versions catalanes i llatines, en efecte, només ens manca una edició de la *Rhetorica nova* per poder dir que tenim tota l'obra lulliana sobre el sermó en lletra de motllo.

Que la predicació té alguna cosa a veure amb la literatura medieval i en concret amb l'escripta en català, ens ho diu la importància que sempre hem atribuït a textos com ara les *Homilies d'Organyà*, o els *Sermons* de Vicent Ferrer; el fet que Lull no sigui conegut a les nostres històries de la literatura com un dels autors importants de sermons, només depèn de la circumstància que la seva obra de predicació s'està publicant tot just ara. L'homilètica lulliana constitueix, no podia ser altrament, un producte ben singular, sobre el qual no posseïm encara, a causa del retard amb què se n'ha emprès la publicació, una monografia definitiva.

Atenent-nos als exemples catalans que hem esmentat, la predicació lulliana hauria d'estar més acostada al model vicentí que no pas al de les *Homilies*, ja que cronològicament el beat pertany a l'era del sermó escolàstic; concretament a l'era de la gran expansió de la predicació popular dels ordes mendicants, especialment dominicans i franciscans. Amb això ja veiem que Lull, que no era clergue d'ofici, entra en el terreny

del sermó de manera atípica. El futur predicador dels segles XIII i XIV, generalment pertanyent al clergat regular, per bé que no exclusivament, rebia una formació específica en qüestions de teologia, pastoral i també lògica i retòrica, que el capacitava per a parlar en públic, davant d'auditoris universitaris culturalment formats i també davant d'auditoris populars. Entorn del sermó medieval creix, així, una espessa selva de tractats de tècnica oratòria, les *Artes praedicandi*, de repertoris d'"exemples", imprescindibles per a l'exposició de la doctrina davant dels incultes, de manuals de moral, els llibres "sobre vicis i virtuts" i també, naturalment, de col·leccions de peces ja elaborades, que poden ser esquemes "predicables" que un mestre presenta a un aprenent i, més sovint, reports de sermons pronunciats per les grans figures del sector.

Quan Lluïl es va posar a redactar el seu primer text obertament teòric sobre l'art de fer sermons el 1301, sabia perfectament que estava emprenent un camí com a mínim agosarat: el de competir amb un segle d'homilètica escolàstica i amb les legions organitzades dels mendicants. Per això és interessant de veure com justificava d'entrada al pròleg de la *Rhetorica nova* la seva irrupció en el món de les *Artes praedicandi*:

Com que la paraula és el mitjà i l'instrument amb el qual els qui parlen i els qui escolten concorden en un fi, resulta que, com més ordenades siguin les paraules i més ornamentades, més dignificades seran per una major bellesa i, com més belles siguin les paraules, més agradables seran també per als qui les escolten. Com més agradables són, més necessari és que per causa d'elles els qui parlen i els qui escolten s'uneixin acordadament en un fi. I com que l'art de la retòrica està ordenada per a això, el subjecte de la dita art serà la paraula ordenada, ornamentada i bella.

Des de fa molt de temps hauríem volgut donar notícia de com ordenar i ornamentar les paraules i compondre sermons segons l'Art general, però no hi hem pogut donar l'abast per altres afers que no podíem evitar, sobretot perquè tots els sermons mateixos requereixen una escriptura àmplia, ja que per la matèria que els és pròpia tendeixen a dilatar-se en gran manera; per això hem tret a la llum aquest llibre en forma de compendi, en el qual, respectant l'ordre i el procés que són deguts, obrim una via fàcil i molt útil de compondre i desenrotllar sermons bells i naturals de moltes matèries i variades (Tradueixo de la transcripció del ms. 6443c de la Biblioteca Nacional de París, que Mark D. Johnston va incloure com a apèndix de la seva tesi doctoral).

Lluny de sortir al pas del problema, diguem-ne sociològic, que he apuntat, el beat fa arrencar la seva tractació de consideracions teòriques

generals. Un cop afiançades aquestes, en efecte, la tractació podrà davallar amb seguretat a les d'ordre pràctic. Aprenem, doncs, que la "bellesa" retòrica està al servei de l'eficàcia de la comunicació, que l'únic mitjà de comunicació que es pren en consideració és el sermó, que Llull ja fa temps que té ganes de dedicar-se a fer sermons d'acord amb la seva Art, però que hi ha un obstacle que el detura: l'excessiva longitud que imposa el gènere tal com el practiquen els predicadors del seu temps. El llibre que se'ns ofereix és una "dreuera" per arribar a fer sermons de forma fàcil. I amb això entenem que el beat comença a proposar que la seva Art supleixi completament el llarguíssim curriculum escolar d'un predicador convencional. Els successius tractats de predicació lulliana, segons que sembla, van per aquest camí; amb el benentès que certes "dreceres" poden acabar conduint a indrets totalment insospitats.

Rubió ja va mostrar fins a quin punt aquesta singular natura de "dreuera" de la *Rhetorica nova* topa amb el propòsit de "respectar l'ordre i el procés que són deguts", en el sentit de "deguts dintre del que és habitual": la nostra monografia només s'assembla accidentalment a les *Artes praedicandi* i a les altres formulacions medievals de la tradició retòrica clàssica; sovint fins i tot hi entra en flagrant contradicció.

El *Liber de praedicatione*, la segona obra teòrica de Llull sobre homilètica, publicada com he dit abans per Abraham Soria Flores, és un manual més arrodonit i arquitecturat que no pas la *Rhetorica nova*, que ens fa la impressió d'un primer esbós de tractat de fer sermons, qui sap si efectivament fet una mica a corre-cuita, com suggereix el pròleg que hem transcrit. Aquesta impressió se'ns confirma si observem que el llibre té una part teòrica i una part pràctica netament diferenciades. En la primera d'aquestes distincions, Llull exposa àmpliament l'Art, en la segona descriu les nou condicions necessàries per a fer un sermó i les acompanya de cent-vuit sermons propis. Segons Soria Flores la característica principal d'aquesta obra lulliana és que el seu autor no vol imposar normes estrictes per al sermó: dóna tan sols unes orientacions generals perquè el predicador faci funcionar l'Art, la qual ja té en ella mateixa matèria doctrinal i moral i arguments per a explicitar-la.

Aquesta consideració és important perquè un predicador medieval, encara que es preparés per a predicar al poble i no a auditoris selectes, havia d'aprendre a obeir, com és sabut, una colla de requisits imprescindibles: aïllar un *thema* de la sagrada escriptura, generar una introducció al sentit general del sermó i una divisió en parts. Cada una de les parts havia de ser desenrotllada harmònicament i al final calia recollir els ensenyaments que se n'havien anat desprenent. Una de les dificultats principals del sermó residia en la divisió del tema, que sovint consistia en unes poques paraules; calia aplicar tot de tècniques d'enginyositat gramatical i dialèctica per extreure'n un esquema vàlid de tres o quatre parts,

que després s'havia d'exposar en prosa rimada perquè l'auditori el recordés. Després venien les tècniques de la dilatació i de l'argumentació, que són les que permetien d'omplir aquest esquema. Aquí és on entraven en funció les autoritats i els exemples.

Llull, per contra, no confina la predicació a l'exegesi escriptural, sinó que la creu vàlida per a exposar tota la doctrina que cap dintre de l'Art, per això els consells i les observacions que llegim a les nou condicions del sermó del *Liber de praedicatione*, tot i que mencionen preceptes convencionals com ara l'exposició o la divisió, són més sovint de caràcter conceptual que no pas formal. La maniobra a grans trets lliga perfectament amb les idees del beat sobre la retòrica de la significació. El resultat és que els fragments de discurs doctrinal que Llull anomena sermons, en puritat no són homologables amb el que la tradició designava amb aquest nom. Són sermons "artístics". Ja ho anuncia el beat al pròleg del *Liber de praedicatione* mateix, quan diu que el fa per tal que (tradueixo) "qualsevol predicador fàcilment pugui «trobar» per ell mateix qualsevol sermó de qualsevol matèria amb el supòsit que conegui les coses que es contenen en l'Art [general]". I no oblidem que més avall se'ns diu que el predicador amb aquesta tècnica adquirida "podrà imprimir costums gloriosos en els oients bé, afectuosament i clarament. I els mateixos oients podran adquirir més fàcilment les virtuts i allunyar els vicis i fins i tot extirpar-los, per tal com coneixeran com és que les virtuts creixen i decreixen, i igualment dels vicis i dels pecats". Els oients han d'anar entenenent a través dels sermons els mecanismes que regulen la natura última dels vicis i de les virtuts: han de poder ser mentalment penetrats pels esquemes artístics.

Només faltaria, per tal que Llull acabi de consumir el que jo proposo d'anomenar des d'una perspectiva "literària" la seva transgressió-suplantació de la tradició homilètica, que escrigui al *Liber de virtutibus et peccatis/Art major de predicació*:

A tot sermó pertany tema de la Sancta Scriptura e per açò nós entenem a fer temes del general manament que Déus ha fet per Moysés, ço és a saber con diu: "Ama ton senyor Déu de tot ton cor..." [Deut. 6,4]. Aquest manament és general a tots particulars manaments e per ço d'aquest manament entenes culir les temes d'aquest libre.

Si fullegem els sermons que segueixen, veurem que els temes de l'Esriptura senzillament han desaparegut: al seu lloc hi trobem esquemes doctrinals pelats vehiculats per l'oposició entre vicis i virtuts o pels mots de les pregàries bàsiques (Parenostre, Avemaria) o dels preceptes didàctics del catecisme (Benaventurances, Dons de l'Esperit Sant, etc.).

Gràcies a l'edició que Fernando Domínguez ens ofereix al volum XV del *ROL* del corpus de sermons lullians dels anys 1312-1313 i gràcies també al seu documentadíssim pròleg, tenim ocasió d'explorar a fons aquesta sorprenent proposta lulliana de suprimir el tema del sermó; un requisit que en la tradició escolàstica a l'ús és una marca formal de gènere totalment inexcusable.

Em sembla evident que la paraula *tema* ha acabat perdent, en el *Liber de virtutibus et peccatis*, del qual hi ha una versió catalana encara inèdita, el sentit que li atribuïa la tradició homilètica de la seva època: desplaçat semànticament, el terme designa aquí un requisit purament superficial que cal afegir a un sermó ja construït sobre el canemàs artístic perquè sigui recognoscible com a tal des de fora. La substància, però, és tota en els deu principis generals, esmentats per Llull al pròleg, que el "sermoincinator" projecta sobre la matèria dels vicis i les virtuts per tal de fer avinent al poble la seva naturalesa intrínseca.

Encara hi ha, però, algunes coses més per dir. *L'Art abreuçada de predicació*, la darrera de les obres teòriques de Llull sobre homilètica, citada més amunt, va ser escrita el febrer de 1313, tot just un mes després de la *Summa sermonum*, que inclou el *Liber de virtutibus et peccatis/Art major de predicació*. Aquesta obreta depèn molt estretament del llibre en qüestió, fins al punt que comença dient que:

Con la *Art mayor de predicació* ... sia molt longua en algunes parts e obscura, per ço fem aquesta *Art abreuçada*, en la qual es implicada la *Art major*, la qual es en aquesta contenguda e per aquesta pot esser entessa e declarada.

Domínguez, al seu pròleg a l'edició dels sermonaris lullians de 1312-1313 esmentada, ja descobreix en el *Liber de virtutibus et peccatis* l'embrió d'un nou mètode artístic: aquest inici esdevé ara criatura perfeta a l'*Art abreuçada de predicació* perquè en certa mesura Llull recupera el 1313 l'arquitectura (perduda? oblidada?) de l'*Ars generalis ultima* (1308). De tal manera que l'opuscle ens ofereix una figura de la predicació amb quatre cercles concèntrics dividits en vuit zones que exhibeixen les corresponents lletres de l'alfabet (BCDEFGHI). La novetat és que el cercle tingui quatre corones i que totes les zones de la més exterior portin la lletra A, que és Déu. A la figura A de l'*Ars generalis ultima*, les corones són tres i les zones nou; la lletra A no entra mai en les cambres. En la declaració de l'alfabet de l'*Art abreuçada de predicació* el beat llegeix cada lletra de tres maneres: les dignitats, els vicis i les virtuts (prescindeix dels principis relatius, de les qüestions i dels subjectes). Entenem, doncs, que la figura d'aquesta obra no pretén de reprendre exactament la de l'*Ars generalis*;

n'és com una variant simplificada i refeta per a les necessitats de la predicació.

Jo diria que Llull amb l'*Art abreuçada de predicació* reix realment de perfeccionar el *Liber de virtutibus et peccatis* retrobant el vell procediment de la figura, les definicions i els mesclaments. La rotació de la figura genera unes cambres quadrilaterals que, ens diu el beat, poden servir per a llegir tant temes bíblics com sermons de vicis i virtuts. Heus ací, finalment, com la recuperació mitigada de la combinatòria permet ara de retornar a l'ús dels temes de l'Escriptura. Em sembla que Llull havia de sentir, almenys amb la mateixa intensitat que els erudits del segle XX, l'"escàndol" de la supressió radical del tema bíblic en el sermó. Per a un estudiós de la fortuna de les formes literàries, aquest esforç de recuperació de les aparences de la forma d'un gènere per part de Llull és una mostra molt interessant de la seva manera de procedir.

Des d'un punt de vista merament operatiu, l'*Art abreuçada de predicació* proposa una mena de solució salomònica al problema del tema dels sermons; la meitat dels exemples desenrotllen pel sistema de les cambres proposicions bíbliques com *Et homo factus est* (Jo. 1.14) o *Petite et dabitur vobis* (Mt. 7,7) i l'altra meitat desenrotlla de forma purament artística la natura dels vicis i de les virtuts. Cada sermó de la segona part, però, comença amb un pseudo-tema del tipus: *Car Déus és just hages justícia*. El procediment, d'altra banda, ja era present al *Liber de virtutibus et peccatis*.

IV. Final

Si ja han tingut la paciència de seguir-me fins aquí, els demano tan sols ara que em permetin de llegir una pagineta de conclusions provisionals.

En primer lloc, voldria fer-los avinent que la consideració de la predicació lulliana és un tema pràcticament inèdit entre els historiadors de la literatura catalana. Les raons del desconeixement d'aquest sector lullià ja les he dites: la majoria de les obres homilètiques s'estan publicant i estudiant tot just ara i l'obra peonera en aquest terreny de Jordi Rubió i Balaguer no distingia encara clarament entre retòrica i homilètica lullianes. És en aquest sentit que m'he permès de plantejar-los una nova esquematzació de la presència dels materials literaris dintre del corpus total dels escrits lullians.

Segonament, m'agradaria de posar l'accent en un fenomen que potser no ha estat prou tingut en compte per la crítica: la riquesa de l'entrellaç d'elements de les diverses branques de la tradició literària que trobem a l'interior dels textos teòrics lullians sobre retòrica i homilètica, que són els que he tractat aquí.

Pel que fa a la retòrica hem vist com, per començar, el Llull de la versió més completa i madura de l'Art, la *Generalis ultima* de 1308, fa dependre aquesta noció, no d'unes tècniques concretes i precises, sinó dels mateixos principis generals de l'Art. La retòrica, hem vist, no és altra cosa que el discurs vist des de l'òptica de la bellesa i la bellesa, essent un principi implícit, no és altra cosa que el resplendor de la veritat. El discurs més ver és també el més bell i el més retòric i això implica que el llenguatge artístic més tècnic adquireixi, en virtut de la seva significació, una categoria estètica que certament la tradició no li atribuiria.

Quan Llull davalla del nivell de les majors abstraccions al dels substantius concrets, en descobrim una sèrie de vies per a la consecució de la bellesa retòrica que impliquen unes tries radicals, ja que en el món de les coses concretes, no tot és necessàriament bell com en el món dels principis generals. Entre els exemples de tries proposades per Llull, he esmentat el tema de la lloança de la reina-*descriptio puellae*, el del *locus amoenus*, ja tractat per Rubió, entre d'altres, i el d'una curiosa pseudo-*rota virgiliana* que no he sabut veure mai comentat enlloc. Senyal, doncs, que Llull tenia presents certes receptes pròpies de les *poetriae* i de les *artes dictaminis*, però que no tenia cap escriptol a transformar-les i distorsionar-les fins a fer-les cabre dintre del seu Art. D'això em sembla que Llull en diu una aplicació de l'Art o a l'Art. També pot servir per a designar el fenomen un terme no-llulià, com és ara el de "traducció artística" d'unes proposicions tradicionals.

Admetent, doncs, que Llull manifesta una certa manca de prejudicis a l'hora de manipular i distorsionar a la mesura de les seves necessitats les receptes literàries de la tradició, proposo, per acabar, una darrera reflexió sobre les metamorfosis del tema preceptiu del sermó medieval en els escrits teòrics i pràctics de Llull sobre la matèria. Hem vist que el sermó depèn en Llull en primer lloc, com la retòrica mateixa, de la qual en realitat és una part, dels principis generals artístics. De l'*Arbre exemplifical* de 1296 a l'*Art abreujada de predicació* de 1313 hi ha en les obres lullianes d'homilètica tot un estira-i-arronsa a propòsit de la reducció del sermó a la mecànica artística. Aquesta reducció, aplicada al peu de la lletra comporta necessàriament la transformació del sermó en una peça literària que no té absolutament res a veure amb el que la gent estava acostumada a sentir predicar des de les troncs. Els sermons que es predicaven des de les troncs tots començaven amb uns mots bíblics: el tema. La temptació de carregar-se d'un cop de ploma aquesta servitud del gènere literari sermó a l'exegesi bíblica és ben present en l'obra del beat, com hem tingut ocasió de veure. És, però, alligador de comprovar que al final de tot de la història preval la necessitat de reintegrar, almenys en la forma externa del sermó, el requisit del tema bíblic o d'alguna cosa

que se li assemblí: ni Llull ni ningú a l'Edat Mitjana podia obtenir un mínim de credibilitat entrant en els dominis dels gèneres literaris establerts com un almogàver a cavall en l'obrador d'un vidrier.

Lola Badia

Universitat de Barcelona.

“CONEIXER E HAVER MORALITATS BONES”. L'ÚS DE LA
LITERATURA EN L'ARBRE EXEMPLIFICAL DE
RAMON LLULL

La idea per al treball que segueix va néixer de la lectura d'un article on Robert Pring-Mill examina el primer dels fragments narratius de l'*Arbre exemplifical* [= AE], per mostrar com una matèria pròpia de la ciència de l'època esdevé, en mans de Llull, una peça literària.¹ Un procediment així pot fer-se extensiu a tots els exemples de l'AE, mirant de relacionar-los, no ja amb la ciència en general, sinó particularment amb els llocs corresponents de l'enciclopèdia lulliana que formen els catorze arbres primers de l'*Arbre de ciència* [= AC]. Es pot veure així com Llull aconsegueix de convertir la seva matèria científica en literatura didàctica útil als predicadors.²

DE L'ARBRE DE CIÈNCIA A L'ARBRE EXEMPLIFICAL: CIÈNCIA, MORAL
I LITERATURA

Com és sabut, l'*Arbre de ciència*, escrit a Roma entre l'octubre de 1295 i l'abril de 1296, es presenta com una enciclopèdia científica de caràcter divulgatiu. La seva intenció, confessada al pròleg i a les qüestions finals, titulades precisament “de l'hàbit d'esta ciència”, és la transmissió

¹ Robert D. F. Pring-Mill, “Els «recontaments» de l'«Arbre exemplifical» de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura”, *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Oxford: Dolphin, 1976), pp. 311-323.

² Totes les citacions remetien, amb la sola indicació de pàgina entre parèntesis, a l'edició d'OE I, 547-1046. Existeix una adaptació de l'AE al català modern a càrrec de Francesc de B. Moll (Palma de Mallorca: Ed. Moll, 1971). Recentment n'ha aparegut una versió francesa, amb introducció i notes, a cura d'Armand Llinarès (Raymond Lulle, *Arbre des exemples*, París: Honoré Champion, 1986), molt orientada a la divulgació i a considerar el valor moralitzant de l'obra. L'hem ressenyada al n.º 3 de *Llengua et Literatura* (en premsa).

que se li assemblí: ni Lull ni ningú a l'Edat Mitjana podia obtenir un mínim de credibilitat entrant en els dominis dels gèneres literaris establerts com un almogàver a cavall en l'obrador d'un vidrier.

Lola BADIA

Universitat de Barcelona.

“CONÈIXER E HAVER MORALITATS BONES”. L’ÚS DE LA
LITERATURA EN L’ARBRE EXEMPLIFICAL DE
RAMON LLULL

La idea per al treball que segueix va néixer de la lectura d’un article on Robert Pring-Mill examina el primer dels fragments narratius de l’*Arbre exemplifical* [= AE], per mostrar com una matèria pròpia de la ciència de l’època esdevé, en mans de Llull, una peça literària.¹ Un procediment així pot fer-se extensiu a tots els exemples de l’AE, mirant de relacionar-los, no ja amb la ciència en general, sinó particularment amb els llocs corresponents de l’enciclopèdia lulliana que formen els catorze arbres primers de l’*Arbre de ciència* [= AC]. Es pot veure així com Llull aconsegueix de convertir la seva matèria científica en literatura didàctica útil als predicadors.²

DE L’ARBRE DE CIÈNCIA A L’ARBRE EXEMPLIFICAL: CIÈNCIA, MORAL
I LITERATURA

Com és sabut, l’*Arbre de ciència*, escrit a Roma entre l’octubre de 1295 i l’abril de 1296, es presenta com una enciclopèdia científica de caràcter divulgatiu. La seva intenció, confessada al pròleg i a les qüestions finals, titulades precisament “de l’hàbit d’esta ciència”, és la transmissió

¹ Robert D. F. Pring-Mill, “Els «recontaments» de l’«Arbre exemplifical» de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura”, *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Oxford: Dolphin, 1976), pp. 311-323.

² Totes les citacions remetent, amb la sola indicació de pàgina entre parèntesis, a l’edició d’OE I, 547-1046. Existeix una adaptació de l’AE al català modern a càrrec de Francesc de B. Moll (Palma de Mallorca: Ed. Moll, 1971). Recentment n’ha aparegut una versió francesa, amb introducció i notes, a cura d’Armand Llinarès (Raymond Lulle, *Arbre des exemples*, París: Honoré Champion, 1986), molt orientada a la divulgació i a considerar el valor moralitzant de l’obra. L’hem ressenyada al n.º 3 de *Llengua et Literatura* (en premsa).

de l'Art per una via més accessible que la de la formalització lògica de tractats anteriors. Llull, d'entrada, hi fa l'esforç de desdoblar-se, ja que manté les bases abstractes del seu pensament però se situa en uns paràmetres més convencionals, com ara l'anàlisi taxonòmica derivada de la figura de l'arbre, de la qual usa també els valors simbòlics tradicionals. La voluntat de ser entès —representada en el monjo que formula els seus dubtes a Ramon— preveu la necessitat d'aplicar les nocions teòriques a un àmbit d'experiència comú. D'aquí a la utilitat que la ciència pugui tenir com a material adequat a la predicació, només hi ha un pas: l'*Arbre exemplifical*. I recordem que és precisament a partir d'aquesta època que en l'obra del beat s'intensifica l'interès per la predicació com a alternativa per a la difusió del seu pensament.

Efectivament, l'*Arbre exemplifical* permet una aplicació moralitzant dels catorze arbres científics precedents: ordenats jeràrquicament des dels elements fins a Déu, i organitzats cada un en set parts, de les arrels als fruits, traduint la noció simbòlica de creixença (cada part té, doncs, una funció), resumeixen el coneixement de l'escala de la creació. En relació a aquesta estructura bàsica, l'*Arbre exemplifical* i el *questional* tenen una intenció d'adoctrinament; el *questional* ha d'ajudar a "atrotar les veritats de les coses", i l'*exemplifical* ha de ser "bo a preïcar" (556).

Més concretament, el caràcter d'aplicació de l'*Arbre exemplifical* és doble: d'una banda, ha de servir d'instrument per a la comprensió de la doctrina exposada als arbres científics; de l'altra, haurà de permetre, per traducció analògica, d'extreure conclusions morals aplicables a qualsevol terreny de la conducta humana. En mots de Llull, permetrà "haver doctrina a conèixer los secrets naturals e sobre natura" i "haver moralitats bones" (799). Per servir aquestes intencions, Llull usa els procediments retòrics habituals en el didactisme medieval. L'*exemplum*, en mans de Llull, s'alimenta de dues formes diverses: el desplegament narratiu propi dels *recontaments* i l'esperit sintètic dels *proverbis*.³ L'*Arbre questional*, situat

³ Malgrat la disposició enganyosa del primer text —precisament el que comenta Pring-Mill—, hem de considerar aquests termes com a dos procediments alternatius, a vegades combinats, però no com a dos membres necessaris d'un "exempli" complet. Basta comparar amb el text quinze: la frase que hi fa de capçal —dita "proverbi" al primer— ara és anomenada "exempli" (803). De fet, aquest té un sentit general, designa més una intenció comuna, moralitzant, que no el resultat específic de l'aplicació. Per això les confusions terminològiques són freqüents entre "exempli", "recontament" i fins "semblança" (ver. Jordi Rubió i Balaguer, "L'expressió literària en l'obra lul·liana", *OE I* (1957), pp. 85-110, esp. 105 [= *Obres de Jordi Rubió i Balaguer. II: Ramon Llull i el lul·lisme*, Montserrat, 1985, pp. 248-299]). També és ampli el sentit de "proverbi", ja que no fa referència només als textos breus, rimats i de caràcter sentenciosos: per exemple, a l'*Arbre questional*, s'atribueix a un paràgraf conclusiu d'un exemple que inclou proverbis (921).

El més interessant de tot plegat és observar que Llull atribueix als termes implícitament, per la mateixa llibertat amb què els fa servir, un concepte operatiu: fórmula de desplegament (per això el recontament s'arriba a confondre amb tot l'exemple) i fórmula

al final de l'obra, completa aquests procediments i en confirma la utilitat de promptuari moralitzant. És possible, doncs, resseguir una trajectòria que comença per l'assimilació dels continguts científics exposats als primers catorze arbres, passa per l'*Arbre exemplifical*, que els resitua en una dimensió més quotidiana de la realitat, i acaba en el qüestionari, que en revela la intenció última. Exercitar-se en aquest recorregut, que és de fet un procediment intel·lectual, permet d'adquirir i conservar el que Llull anomena l'"hàbit de ciència"; la lectura de qualsevol dels "exemplis" hi obliga, i per això "en pot hom haver universal hàbit a entendre moltes coses plaents a entendre e plaents a oir" (799).

L'AE es subdivideix, com tots, en set parts (els "proverbis" i els "recontaments" s'hi distribueixen simètricament: es van alternant i a la del mig es combinen). Com que vol ser l'aplicació de tota la matèria precedent, cada part consta de catorze unitats per tal de mantenir la correspondència. Aquesta estructura presenta algunes excepcions: el nombre de parts pot augmentar a quinze o disset a causa del desdoblament d'alguns arbres i una, la primera, està formada atípicament per divuit textos referits només a l'*Arbre elemental*. En tot cas el que interessa ara és destacar que aquesta estructura és producte d'una reducció respecte al que seria idealment la transformació de tota la ciència en exemples. Trobem de bell nou, doncs, un criteri utilitari i, subjacent, la confiança que és possible recuperar el que ha estat reduït: "doctrina darem com hom se pusca haver a atrobar novells proverbis e novells recontaments, e estendre son enteniment per la gran matèria d'aquest arbre" (799).

Situem-nos en la perspectiva del predicador que se n'ha de servir. Darrera la correspondència arbòria —que fàcilment reté gràcies a la figura— hi ha el coneixement universal; per aprofitar-se'n, creu Llull, només ha de llegir les mostres d'aplicació. Si ho fa així, adquirirà, com hem vist, "hàbit de ciència", val a dir la capacitat d'aplicar ell mateix qualsevol part de la matèria no *exemplificada* per l'autor. Els exemples, per tant, són modèlics. L'estructura que els sosté, d'altra banda, impedeix qualsevol confusió i, sobretot, implica un procediment mecànic que dona compte del total: es tracta de l'ordre reductor esmentat. La secció de les fulles de l'AE, posem per cas, hauria d'incorporar un exemple per a cada combinació dels vuit accidents aplicats a cada un dels catorze arbres (el resultat de cent dotze textos, dit sigui de passada, destruiria la coherència numèrica del conjunt). Aquest excés és moderat aplicant un sol accident a cada arbre de manera correlativa (quantitat elemental, qualitat vegetal, i

de concentració. I, llavors, haurem de suposar que és possible passar de l'una a l'altre, és a dir, desplegar un proverbi o condensar un recontament. Vegeu-ne un exemple més avall [8].

així successivament fins a completar el catorze canònic).⁴ Tal pràctica, a més d'“esquivar prolixitat”, permet descobrir una mecànica, desenrotllar-la a l'inrevés, multiplicant, i doncs tenir a l'abast totes les combinacions possibles. (Movent-se així per la “gran matèria”, l'usuari s'emplaçarà al lloc desitjat i ja només haurà de construir l'exemple.)

Aquesta mecanització és organitzada externament per la simbologia numèrica d'acord amb l'orientació de l'obra. Així trobem el quadrat del 4 i el 7 a l'estructura de l'AC, i aquest i el 14 a la de l'AE, que, internament, sol presentar decàlegs de proverbis (en una ocasió els elements quadrupliquen la sèrie). No cal insistir en el caràcter general d'aquests coneixements. Sí que convé, en canvi, singularitzar el 18 de les nou dignitats i els nou principis relatius, perquè determina precisament el nombre d'exemples de les arrels de l'AE (a part de dues sèries de proverbis). L'excepció, doncs, revela com s'infiltra l'esperit artístic en la mecànica: per arribar al total, aquesta vegada hem de multiplicar per catorze, ja que els exemples escrits s'apliquen tots només a l'*Arbre elemental* i ens mostren l'actuació de la base del pensament lullià.

Tots els processos intel·lectuals descrits convergeixen en els textos de l'AE. El seu utilitarisme confirma el paper instrumental de la literatura en l'obra del beat; i és d'aquesta servitud que neix la pretensió que la producció d'exemples és regulable,⁵ és a dir que un predicador pot adquirir l'ús literari interioritzant uns procediments (“proverbis” i “recontaments” li ofereixen, com hem vist, dues maneres d'operar). L'originalitat formidable de la proposta convida a deixar-ne l'eficàcia de costat i a intentar analitzar com devia ser aquesta pràctica. L'única possibilitat és resseguir la trajectòria descrita més amunt: de la ciència a la moralitat.

L'AE és el punt de confluència entre la saviesa ordenada dels primers catorze arbres i la primera intenció que guia tota l'obra del beat. D'un cap a l'altre, el pensament lullià es mou sobretot analògicament, i l'“exempli”, per les possibilitats literàries que conté (per exemple, els salts de nivell de realitat), es converteix en l'enllaç idoni. Ara bé, la dependència de l'AE respecte als anteriors no és fàcil de sistematitzar. Podríem establir una gradació amb dos extrems: les flors i les arrels. En el primer cas, si no fos per l'epígraf, seria gairebé impossible imaginar que les flors

⁴ Aquest mateix procediment és aplicat al cos de l'AC en la part relativa a les fulles d'alguns arbres, com ara l'*apostolical*. Llull fa servir, doncs, procediments idèntics tractant la ciència i la literatura.

⁵ Diu Llull a l'*Arbre qüestionari*: “Donada havem doctrina com hom sàpia traer qüestions morals dels exemplis de les rails de l'arbre elemental, per raó de la qual doctrina hom pot d'aquells mateixos exemplis traer qüestions d'exemplis que hom pot fer de les rails de l'arbre vegetal, sensual, e los altres” (852; la cursiva és nostra).

de l'AE tenen res a veure amb les seves corresponents dels altres arbres;⁶ d'altra banda, consultant l'*Arbre qüestional*, costa poc observar que les flors destillen un valor moralitzant amb total desconexió dels continguts científics, com si es tractés d'un dels repertoris sentenciosos medievals anomenats precisament així.

En el cas de les arrels, en canvi, la connexió AC-AE és màxima i afecta l'estructura i el contingut del segon. No podia ser d'altra manera: si considerem que els divuit principis de l'Art constitueixen les arrels de cadascun dels catorze arbres anteriors, a l'AE cal que es respecti aquesta estructura. Com hem vist més amunt, interessa més destacar-hi l'actuació de les divuit arrels que no pas seguir la norma d'un exemple per arbre (només per aquesta peculiaritat formal ja podríem creure, lullianament, que aquesta és la secció més “científica”). Per observar aquesta actuació, Llull tria, lògicament, l'*Arbre elemental*, en tant que graó inicial de l'escala còsmica i d'un coneixement ordenat en relació analògica a aquesta. Semblantment, és a les arrels de l'*Arbre elemental* on els divuit principis són definits *in extenso* i en abstracte, sense cap relació encara amb els quatre elements, com si fossin anteriors als primers constituents de la matèria.⁷

Els exemples, és clar, no poden ni pretenen mantenir aquest grau d'abstracció. Per això, a primer cop d'ull, semblen pures demostracions de les relacions de concordança i contrarietat que configuren la dinàmica dels elements atenent a les seves qualitats *pròpies* i *apropiades*. Sabem, però, que Llull infiltra en el joc que protagonitzen l'aire, el foc, la terra i l'aigua, un dels divuit principis a cada exemple correlativament. Per tant, la dramatització dels elements no es limita a convertir la física medieval en literatura sinó que literaturitza també la ciència lulliana.⁸ Doncs no ha

⁶ Per exemple, els proverbis que corresponen a les flors de l'*Arbre angelical* (834) només hi mantenen un punt de contacte: parlen dels àngels. Però abandonen del tot la ciència artística (l'explicació de l'AC fa ús en aquest cas de la terminologia combinatoria dels correlatius: 728-729) i van de dret a mostrar, amb to sentencios, les qualitats i els defectes dels bons i els mals àngels, respectivament: “Mal àngel consella a enjús, e bon àngel a ensús”. Llevat de la lleu dependència que encara observem en un parell de casos —el tercer i el sisè—, la moralitat domina (cf. la part corresponent de l'*Arbre qüestionar*: 1005).

⁷ I és clar que ho són en l'abstracció del pensament de Llull. Aquest arbre incorpora, a part de la matèria que li pertoca, altres “elements elementals” de la cosmologia lulliana, com els principis i les cent formes, afegides al final sense més explicacions. D'aquesta manera esdevé també el representant natural de la base comuna —les arrels— de l'arbre general, com si es superposessin, en l'únic punt possible, les figures de l'AC i d'un dels arbres en particular.

⁸ Els elements, en tant que base del món creat, permeten tota mena de salts analògics i doncs són idonis no solament per il·lustrar principis de l'Art i del món, sinó també per moralitzar. Frances Yates ha rastrejat aquest procediment d'“exemplarisme elemental” arreu de l'obra lulliana a “L'art de Ramon Llull: una aproximació a través de la teoria lulliana dels elements” dins *Assaigs sobre Ramon Llull* (Barcelona: Empúries, 1985), pp. 29-120, esp. 84 ss.

En el cas que ens ocupa s'hauria de precisar que als exemples trobem, a més dels

de fer estrany que el beat tanqui el capítol amb aquestes paraules: “Dit havem de les rails e donat havem manera segons la qual hom les sàpia aplicar a moralitats, segons que nós les havem aplicades” (804). ¿Com entendre aquesta moralitat si no pensant que la *bonea*, posem per cas, és de fet la inspiradora, el motor, del primer exemple? Fixem-nos com comença: “Lo foc vol que la sua calor sia *bona* en l’aigua *per ço que la sua bonea haja gran virtut*; e per ço dix l’aigua a l’èer que la membràs en la sua malaltia. E adoncs lo monge pregà Ramon que li esposés aquell proverbi” (799; les cursives són nostres). Referències d’aquest estil són rastrejables a tots els exemples, cosa que obvia qualsevol supòsit de casualitat. D’altra banda, les setanta-sis preguntes de l’*Arbre questionnal* referides a aquesta part de l’elemental també fan esment als divuit principis explícitament i correlativa.⁹ Seria enutjós, ara, resseguir aquestes traces en tots els exemples, però convé analitzar-ne un per mostrar la complexitat de la construcció literària.

[1]

L’exemple quinzè de les arrels (reproduït a l’annex), corresponent del principi relatiu *fi*, consta, com l’inicial, de dues parts. A la primera intervenen només, en aparença, dos altres principis relatius: *majoritat* i *menoritat*, que donen compte de la constitució del pebre, un elementat en el qual la participació del foc i la terra domina la de l’aire i l’aigua. Ho explica el mateix Llull en l’exemple sobre *començament*: “Los quatre elements començaren lo pebre: el foc hi posà quatre onces de leugeria e la terra hi posà tres de ponderositat, e l’èer hi posà dues onces de leugeria e l’aigua una de ponderositat” (802).¹⁰ L’acció d’aquestes dues parcelles d’elements obté, doncs, uns resultats —una filla en cada cas— que es conjuguen en el pebre —són les seves mullers—. Ja és més difícil d’entendre, en canvi, que el producte subsegüent —el fill de les dues dones— mati el seu pare. I el lector se solidaritza del tot amb el monjo perplex després de llegir la consecutiva del sastre, les tisores i l’agulla.

elements —corresponents a les branques de l’*Arbre elemental*—, referències als elements ja concretats —els rams— i la presència, és clar, d’elementats —la matèria pròpia dels fruits—. La integració de nivells, permesa per la figuració arbòria, s’entén millor encara si considerem que el centre d’interès de la secció són els principis que nodreixen l’arbre de cap a cap.

⁹ Amb alguna excepció, toca a quatre preguntes per arrel o principi. La primera, per exemple, diu: “Com lo foc sia de *bonea* de duració, çper què fa mal en les substàncies que crema?” I la resposta fa: “Si l foc no fos consumatiu, no fóra generatiu ni feera bé als hòmens” (843; les cursives són nostres).

¹⁰ I cf. la il·lustració de *majoritat* a les arrels de l’*Arbre elemental*: “així com lo foc, qui és major en lo pebre” (561), o l’inici de l’exemple següent al comentat (803).

L'explicació de Ramon, però, és plenament lògica o, millor, analògica. La segona part de l'exemple, en efecte, abandona la ciència i entra en el camp de l'apòleg moral —i, diguem-ho així, del món familiar— per establir un paralelisme mitjançant les relacions de parentiu. L'agulla i les tisores fan el sastre a la vegada ric i respectat, però el seu fill —com el del pebre— s'encarrega que cessin aquests atributs en la mort del pare: l'enterra nu. L'analogia, amb tot, sembla fallar si notem que *menoritat* i *majoritat* no s'apliquen a les tisores i a l'agulla sinó a pare i fill respectivament (que esdevenen, doncs, contraris, com ho són, en un altre nivell, els elements). Si pensem això, però, és perquè no hem parat esment a l'eix de l'exemple, que en realitat és, tal com convé, el principi *fi*, és a dir, "aquella cosa en qui començament ha repòs" i que —afegeix l'*Arbre elemental*— pot ser de tres menes: "una és *fi* de compliment, així com escalfat, qui és *fi* de l'escalfar, [...] És una altra *fi* qui és segons privació, així com *privació de virtut* o de *vista o de l'home qui és mort e fenit*. És altra manera de *fi*, així com finaments de terres e regnats, e extremitats de substàncies" (561, les cursives són nostres). Per tant, *fi*, en el nostre cas, pot significar resultat d'una acció i cessació d'una propietat. Pensem ara que el fill del sastre es deia precisament *privació de la fi d'honrament e de riquea*, i que, en el fons, el fil conductor de les dues parts de l'exemple és l'engendrament, això és, la transmissió generadora —començament, mitjà, *fi*— que dona uns resultats "finals" —els fills—. En el cas del pebre ens trobem amb una matèria estrictament científica, on veiem aquest procés i la seva resolució (podem imaginar que el fill fa referència a la regeneració vegetal o, potser millor, a l'elementat pròpiament dit i resultant dels passos constitutius). També en la història del sastre. Per això la falsa analogia no és tal: simplement hi ha una variació d'ordre secundari justificada des de dins del marc establert, ja que, en el curs del procés (vital), el pare transmet al fill —es posa ell mateix en menoritat— béns i reputació, d'on l'escaiença del seu enterrament. La modificació rau, en definitiva, en el tractament moralitzant de l'apòleg. La propietat del principi *fi* es manté en tots dos casos, però del segon en traiem, a més d'un aclariment del primer, un ensenyament: a part del *memento mori*, una lliçó educativa. Ho confirma de nou l'*Arbre qüestionari* al lloc corresponent al nostre exemple: "És demanat com deuen nodrir los hòmens lurs infants. —SOLUCIÓ: Vé al quinzè palàgraf de les rails de l'*Arbre exemplifical*" (852). Ciència i moral en aliatge, doncs, com dèiem més amunt. La literatura n'és el revestiment, però en últim terme la fusió o, més ben dit, el salt que va de la física a un consell de pedagogia és possible gràcies a l'abstracció característica de l'arrel, que els nodreix comunament.

Exemplari

A continuació analitzem una sèrie d'“exemplis” (reproduïts en annex) amb la intenció de mostrar-ne la varietat de recursos i materials. En aquest sentit hem adoptat diversos punts de vista, i els comentaris procuren incidir en aspectes diferents segons el seu predomini en el text. Sempre, però, en destaquem l'arquitectura, perquè és l'únic lloc on trobem els ressorts que expliquen la hipotètica reproducció mecanitzada. El conjunt és representatiu dels mitjans pels quals s'ha pogut produir el pas de la doctrina científica de l'AC a la seva clarificació i a l'aplicació d'aquest saber a *moralitats bones*. Recorrem, de més a més, a l'*Arbre qüestionari* per tancar el procés i treballar, diguem-ho així, des del nucli de la finalitat lulliana.

[2] “De l'exempli del loc apostolical”.

El recontament número vuit de les fulles de l'*Arbre exemplifical*, que correspon a l'accident de *loc* de l'*Arbre apostolical*, cal valorar-lo sobretot per l'estreta relació que manté amb els continguts doctrinals de l'AC, és a dir, pel fet que el material narratiu utilitzat en prové directament, bé que no de la part que teòricament correspondria. Així, el text és il·lustratiu de com Llull recull materials de diferents arbres i els encadena narrativament a partir d'unes analogies que han de donar compte d'una doctrina científica que mai no hi és exposada directament, de manera que els salts entre nivells de realitat, tan característics dels recontaments lullians, es converteixen en salts interns entre diverses categories abstractes personificades.

En l'AC, a les fulles de l'*Arbre apostolical*, Llull aplica els canons de l'església als accidents de quantitat, qualitat, etc., però l'autor opera una reducció de les possibles combinacions que això donaria pel recurs d'aplicar els vuit accidents únicament al cànon de la Trinitat, per tal de demostrar que en aquesta res no hi és accidental (i doncs el lector pot “discórrer les altres fulles *artificialment* per los generals accidents”: 684; la cursiva és nostra).

En la reducció a què, com s'ha vist, Llull sotmet les fulles de l'AE —l'aplicació d'un accident a cada un dels catorze arbres—, li correspon doncs a l'*Arbre apostolical* el recontament referit a l'accident general de *loc*, amb el qual s'ha d'illustrar la idea bàsica del passatge corresponent de l'AC: que “en la Trinitat de Déu no ha loc, com sia ço que loc no pusca ésser sustentat sinó en coses finides” (687). En l'“exempli”, però, les referències a la Trinitat hi són eliminades, i aquest comença presentant,

per la via de la personificació, com les dignitats divines de poder, saviesa i voluntat participen mútuament i en igualtat en bondat, i com es despleguen simultàniament en agent, agible i obrar, cosa que ha de remetre implícitament, si hom fa la consegüent aplicació analògica, a la mútua participació de les tres persones divines. El que a Llull sobretot l'interessa, però, és insistir en el fet que aquesta participació no està sotmesa a l'accident de *loc*, i és així que utilitza el monjo per, recollint els possibles dubtes del lector, centrar el problema i desplegar narrativament els continguts exemplificats a través de noves analogies. Així, Ramon conta una altra història protagonitzada pels quatre elements en la qual s'igualava el comportament d'aquests en un elementat i el de les tres potències en l'ànima. D'aquesta manera, els "pelegrins", foc, aigua, terra i aire, signifiquen dins la poma "obra qui no està en loc de continent e contengut", perquè aquest elementat "és de tots quatre sens que ella no és contenguda e que ells sien defores, ni ella no és defora e que ells sien dins". I se'n desprèn, doncs, una *significació* anàloga a la de memòria, enteniment i voluntat en l'ànima.

Llull ha utilitzat, així, com a personatges del seu recontament, diverses categories de l'AC: quatre arrels —les dignitats—, els elements i les abstraccions psicològiques. Encadenant-les narrativament, ha descendit des de les dignitats divines fins al camp de la teoria elemental que dona peu a tants recontaments i proverbis per pujar, tot seguit, a les potències de l'ànima racional, en una escala ascendent que condueix, en la conclusió final que Ramon extreu de l'"exempli", novament a les dignitats i d'aquestes a Trinitat i la seva no-accidentalitat. El text, per tant, és en aquest cas prou allisonador: il·lustra la matèria amb semblances que, protagonitzades per personatges de diferents arbres, són equiparables i, doncs, permeten de demostrar, una vegada més, l'ordre que regeix tot l'univers: la mútua participació no-accidental de les tres persones divines es reproduceix en tota la creació i, en conseqüència, en les diverses matèries de l'AC, sense que hi hagi, en aquest cas, un pas ulterior cap al terreny de la moralització (i, de fet, no li cal, donat el caràcter doctrinal dels continguts exposats).¹¹

[3] "De l'exempli del fruit humanal".

La lectura d'aquest exemple no presenta d'entrada especial dificultat. Això no obstant, existeix també una dependència, bé que no tan profunda com en el cas de les arrels, de la matèria de l'AC: sense recórrer-hi

¹¹ Tot això és constatable a través de les quatre preguntes que hi ha al lloc corresponent de l'*Arbre Qüestionari*, perquè cap d'aquestes no es mou del terreny de l'"exempli" mateix (veg. p. 962).

la comprensió no arriba a ser completa (si es produeix, de fet, és perquè la doble composició de l'home encara avui és un coneixement vulgaritzat, ben al contrari del que s'esdevé, posem per cas, amb el contingut de l'*Arbre elemental*). La connexió més evident es dona a la primera part del text: l'home és, naturalment, el fruit de l'*Arbre humanal*, i sobre ell debaten, a l'AE, els seus dos constituents. Ara, per entendre a fons els arguments de la polèmica, cal saber que l'*Arbre humanal* s'articula englobant els arbres precedents.¹² L'exemple recull aquesta essència vertebradora —l'home és un compost doble i quintuple alhora— i, mitjançant l'antropomorfització de cos i ànima, i la dramatització subsegüent —el debat—, planteja un dubte. La transformació de la ciència en literatura obeeix en aquest cas un propòsit didàctic i en última instància, com veurem, apologetic. Així, no es tracta només d'exemplificar sinó de rebatre, perquè l'objecció formulada pel cos té, en efecte, un pes lògic: segons la quantitat, ell és major, més responsable de l'home, que l'ànima. La resposta no es fa esperar: la segona part de l'exemple ens ve a dir que la quantitat no compta enfront d'una superioritat, diguem-ho així, qualitativa. L'analogia és clara: cos és a honrament com ànima a santedat, i aquesta és una virtut superior tot i que mena "tantes bèsties per la carrera". Arribats aquí, podríem pensar que Llull fuig d'estudi o, si més no, que s'allunya de la matèria de l'*Arbre humanal*. Però al capítol dedicat precisament al fruit, hi llegim: "Lo fruit qui és per l'agència és segons la fi, ço és a saber, que home és per ço que Déus sia membrat" i, doncs, l'infern espera els homes que "amen més si mateix honrar que honrar Déu" (635). No podia quedar més justificada l'analogia, ni podem deixar de reconèixer que l'apòleg del bisbe s'hi ajusta a la perfecció: la santedat —això és honorar Déu— és preferible als honors personals. Resumint: contra l'objecció en base a la quantitat s'alça la finalitat, d'on la postilla que tanca el text: l'ànima, com la santedat, acosta més l'home a Déu, mentre que el cos i els honors temporals el condemnen al món sublunar.

Aquesta anàlisi demostra directament, a més de la connexió AC-AE, que la construcció de l'exemple, si donem per certs els continguts de l'*Arbre humanal*, és impecablement lògica: el joc de conceptes abstractes i de relacions la sosté. Quin paper li correspon, doncs, a la literatura? Un d'evidentment utilitari: en primer lloc converteix algunes abstraccions en *dramatis personae* (cos/ànima, honrament/santedat) i segonament, per mitjà de les tècniques narratives, expressa les relacions dels personatges i així d'altres abstraccions que s'hi associen (quantitat, finalitat). La dramatització facilita, és clar, la comprensió d'un saber. D'altra banda, l'eficàcia didàctica de l'exemple reposa, de més a més, en una aportació ara exclusiva-

¹² Veg. p. 616.

ment literària. Fixem-nos, en aquest sentit, que l'apòleg del bisbe, coherent amb l'analogia, de fet l'anticipa i, doncs, convenç tant o més pel realisme que per la relació lògica. La ficció, en definitiva, apropa un grau més la matèria que Llull vol divulgar, i n'extreu encara un segon valor estrictament moralitzant,¹³ unes pautes de conducta referides en aquest cas a l'esfera *apostolical* —una de les moltes parcelles reals que el beat volia reformar—.

[4] “De l'exempli de la branca cristinal”.

La correspondència d'aquest exemple amb les branques de l'*Arbre de Jesucrist* és exacta. L'interès consisteix a veure com Llull debat dins l'AE una qüestió teològica que era objecte de polèmica amb els infidels en l'època, i com, per fer-ho, incorpora dins l'exemple la seva pròpia experiència i el procediment literari de l'allegoria.

La primera part de l'exemple serveix per enfrontar dos personatges —un infidel (un “jueu”) i un ermità llec— entorn de la disputa sobre el misteri de l'encarnació, i per introduir un tema ben lullià: el de la dubitació, la pèrdua de la fe i la desprotecció de Déu malgrat les “moltes afficcions e molts treballs (...) sostenguts per la sua amor”. Sembla que en aquest cas a Llull l'interessa tant de mostrar el context de la disputa com els arguments mateixos, que són els que realment es corresponen amb la matèria exposada a les branques de l'*Arbre de Jesucrist*. L'explicació d'això és que està reproduint en l'exemple una de les seves pròpies disputes amb infidels, i a través de la figura de l'ermità llec ens ilustra sobre els seus propis dubtes i sobre la manera com se li il·luminen. De les quatre “qüestions de l'exempli de la branca de l'*Arbre qüestionel*”, les tres primeres diuen: “¿qual manera tenets en disputar ab los infeels?”, “¿com davalla gràcia del cel?”, “¿haguist anc temptació de la tua fe?” (911).

L'última qüestió es refereix ja al tema mateix de la disputa, i enllaça, doncs, no sols amb la segona part de l'exemple, sinó també amb els continguts científics corresponents de les branques de l'*Arbre de Jesucrist*: “¿saps la manera segons la qual Déus ha presa natura humana?” (911). En l'exemple Llull exposa per boca de l'ermità, sintèticament, els mateixos dos arguments que trobem en aquestes branques: d'una banda, que en l'encarnació no hi ha conversió de les natures, i de l'altra que entre la

¹³ Les qüestions corresponents a aquest exemple en destaquen precisament la doble funcionalitat: la n.º 651 planteja el problema de la superioritat de cos o ànima, i la n.º 653, la de la tria entre santedat o honor (1038).

natura divina i la natura humana de Jesucrist hi ha gran diferència i també gran concordança.¹⁴

L'exemple ha servit, doncs, per reunir en un tot coherent, fet possible pel joc literari: a) una història versemblant, la del jueu disputant amb l'ermità i els dubtes d'aquest, que és de fet una projecció autobiogràfica, tal com les qüestions corresponents posen en evidència; b) un tema de discussió teològica que devia ser present a més d'una de les disputes de Llull amb infidels (altres grans problemes filosòfics i teològics de l'època, com els de la conciliació entre fe i raó —que aquí també s'insinua—, o entre providència i lliure albir, apareixen igualment en altres llocs de l'AE); i c) la resolució del problema recorrent a una al·legoria que sintetitza els continguts lullians prèviament desenrotllats en l'*Arbre de Jesucrist* del mateix AC.

[5] “De l'exempli de la branca espiritual humanal”.

Bona part de l'anàlisi a què hem sotmès l'exemple del fruit humanal seria vàlida per al present: les personificacions de les tres potències de l'ànima —és a dir, les branques de l'*Arbre humanal*— debaten un problema que es resol en darrer terme atenent a la suprema finalitat —la *primera entenció* lulliana—. En aquest cas, però, la relació AC-AE és menor, ja que, llevat del protagonisme citat, no existeix una aplicació de continguts exposats explícitament a l'*Arbre humanal*. (Això es deu en part al fet que en aquest hi ha un mecanisme reductor que tracta les potències amb força independència.¹⁵) En tot cas, les tres col·laboren en l'acte cognoscitiu i participen de les arrels; per això les seves funcions són diferents però proporcionalment iguals. Aquesta ambivalència és, segons l'AC,¹⁶ la font dels errors dels homes i, doncs, la base que sembla suscitar, a l'exemple, els arguments dels contrincants, la polèmica i les dues primeres solucions, que decideixen l'ordre enteniment-voluntat-memòria. Al lector interessat a comprovar el caràcter científic de tot plegat, li bastarà consultar les preguntes corresponents de l'*Arbre questionari* (n.º 961-963: 909-910). Ara no hi entrarem a fons: la peculiaritat de l'exemple, com veurem, aquesta vegada és eminentment literària.

¹⁴ Veg. pp. 747-748.

¹⁵ Això és que s'apliquen, a tall de mostra, els divuit principis a la memòria, les cent formes a l'enteniment i les quatre natures dels arbres precedents a la voluntat. Donant per entès que tals aplicacions es podrien ampliar —projectant els principis a les altres potències i les cent formes a la voluntat, si més no—, Llull manifesta de nou el seu desig d'exhaustivitat i alhora d'economia.

¹⁶ Cf. p. 626.

Amb tal orientació convé llegir el final del text: els arguments alludits i l'ordre provisional, sense ser negats racionalment, demostren les seves mancances en penetrar en l'àmbit de la fe. Per tant, l'autèntic tema amb què ens les havem és la relació fe-raó, un problema epistemològic de l'època.¹⁷ Per això l'exemple proporciona dues solucions, o, més ben dit, retarda la definitiva amb un suspens que sembla traïr l'interès personal de Llull a destacar, a mig camí, el valor de la demostració racional. Fa l'efecte com si l'autor parlés per boca del rossinyol, desvetllant així una dualitat autobiogràfica —l'autocitació del *Gentil* abona aquesta impressió—, si més no en el terreny intel·lectual. Aquesta mena d'autofàgia del jo lullian (integrant-hi vida, pensament i obra) és ja un procediment literari, però no encara el central.

En efecte: l'enfocament global apuntat només és possible gràcies a l'allegoria, que vertebrada el conjunt i ofereix unes possibilitats expressives superiors a les del simple diàleg entre abstraccions (compareu amb l'exemple [2], on l'espina dorsal era una analogia conceptual). Ara les *dramatis personae* realitzen accions en un espai, i així es presenta una *imago mundi* que enquadra el debat de fons i justifica el procediment dilatori. La pujada al cel situa d'entrada l'objecte a conèixer —Déu— i, al final, expressa la defallença de l'enteniment, major com més s'eleva en l'escala còsmica: a l'esfera solar, la llum —reflex de la divina— el fatiga i l'encega: no entén res (i advertim que aquesta descripció, per molt que els protagonistes siguin fictíciament humans, té un caràcter realista). A mig exemple, en canvi, la raó sí que té un valor —aquell que interessava especialment el beat, com hem vist—, i ens imaginem una escenografia literària —una *forest*, un *locus amoenus*, amb el tradicional ocell parlador— emmarcant la conversa. Tot comptat, si bé cap dels procediments anotats —encara hauríem d'afegir-hi la tècnica narrativa i l'apòleg de l'ase— no és especialment original, la seva concentració en aquest exemple situa la literatura en primer pla, no quant a la intencionalitat però sí respecte a la construcció.

[6] “De l'exempli de la branca eviternal”.

Aquest exemple, que gira entorn dels temes de la desesperança i de les penes d'infern, presenta una estructura complicada. De fet, un primer exemple n'arrossega dos més.

¹⁷ Vegeu la darrera pregunta (n.º 964) de l'*Arbre qüestionnal*: “Demanà l'ermità al filòsof si sabia la manera segons la qual creença és lum d'intel·ligència” (910); és a dir, li sol·licita l'exposició del *credo ut intelligam*.

La primera part s'ha de llegir en relació a "Del turment d'amar" de les flors de l'*Arbre eviternal*, més que no pas en relació a les branques. A les flors, en efecte, Llull tracta dels gloriejaments eviternals i dels seus contraris, els turments eviternals, als quals contribuiran l'enteniment i la voluntat en la mesura que l'enteniment entendreà eviternalment que la voluntat vol allò que no pot aconseguir i rebutja allò que té, per la qual cosa s'aïra. La relació de l'exemple amb les branques és més general: es dóna per la distinció entre paradís i infern que Llull introdueix en aquesta part de l'*Arbre eviternal*.

La segona part de l'exemple és l'excusa que l'enteniment presenta a Lucifer, tot explicant la història d'un rei, un cavaller i el seu fill, per mostrar que de desesperança no pot néixer esperança. La paràbola, de contingut més aviat moral, permet l'enllaç amb la tercera història inclosa dins l'exemple, perquè el cavaller mor irat, i és comparat —per l'enteniment de Lucifer, que era la veu narradora, però en segon terme per Ramon, que és qui ho està explicant tot— a "un home qui en sa vida maleï lo seu ésser".

Comença així un fragment autobiogràfic, en què Llull repassa alguns temes que l'obsessionen, en particular el de la seva devoció mariana i el de la seva conversió. El motiu principal de la narració és una llarga i greu malaltia que el va portar a la desesperança i al desamor d'ell mateix, i a imaginar llargament les penes d'infern. El sentiment de desesperança, que relaciona aquesta part de l'exemple amb l'anterior, és ara equilibrat pel de l'esperança en la Verge: "Emperò algun lum poc havia d'esperança en nostra Dona per raó d'un libre que havia fet per la sua amor, en lo qual llibre molt la loava" —es refereix segurament al *Libre de Sancta Maria*, compost a Montpeller el 1290, cinc anys abans que l'AC. També a l'*Arbre maternal* apareix repetidament la confiança en nostra Dona com a refugi de pecadors.¹⁸ L'altre tema, el de la imaginació de les penes d'infern, remet, d'una banda, a les branques de l'*Arbre imaginal*, on es dóna la noció d'imaginació com a actualització dels principis morals a partir d'un estímul, i de l'altra, a les branques de l'*Arbre eviternal*, que fixen la distinció entre Paradís i Infern.

Un exemple llarg com aquest exigeix al lector de recórrer a llocs ben diversos de l'AC. D'aquesta manera l'AE es presenta com un recordatori allusiu de la ciència abans exposada, i això no d'una forma inconnexa, simplement acumulativa de referències, sinó amb l'organització que els procediments literaris donen a cada exemple. En el de la branca eviternal, la relació entre les tres parts que hem pogut destriar es produeix en primer lloc per la presència d'un tema comú, que és el de la correlació

¹⁸ Veg. p. 741.

entre vida actual i vida eviternal; també es produeix pel joc narratiu lulllià, que fa que la figura allegòrica d'enteniment, personatge del diàleg entre Ramon i el monjo (primera història), sigui el narrador de la segona història (la del rei, el cavaller i el seu fill), i ella mateixa faci una comparació del cavaller amb un home que maleí el seu ésser mentre vivia, comparació que serveix d'excusa per enllaçar amb la tercera història, en la qual Ramon explica els fets d'aquest home.

Tema i procediments serveixen a Llull per poder portar el relat cap a la seva pròpia experiència. La complexitat de construcció és possible gràcies a les analogies que hi ha entre tots els éssers al nivell més profund, per sota de les aparences (a l'exemple, anem de l'enteniment de Lucifer a un record personal, passant per un relat d'intrigues polítiques de l'època). La literatura permet de conjugar aquests materials diversos, relacionats per la ciència, i així omplir de sentit l'experiència autobiogràfica que a Llull l'interessa de remarcar.

[7] “Dels proverbis del ram vegetal”.

L'interès d'aquest text és en la seva exemplaritat: no tracta de demostrar la matèria procedent de l'*Arbre vegetal*, sinó de desviar-la perquè adquireixi un valor moralitzant. La connexió amb l'AC és la següent: segons la natura pròpiament vegetal de l'*Arbre vegetal*, els seus rams són *generació, corrupció, privació i renovació*, és a dir, les abstraccions que donen compte del cicle de la vida. A l'exemple, però, no es planteja cap debat biològic, sinó que es busquen els ensenyaments morals despresos del fet que la naturalesa humana també és “vegetal”, val a dir corruptible (cosa que no suposa ni tan sols un salt analògic). D'on que prengui la paraula “privació”, ja que és l'encarregada natural de recordar-nos que podem descobrir en la mancança un valor positiu i, al capdavant, regenerador:¹⁹ si tota cosa temporal —la bellesa del cos i les riqueses— és moridora, ens cal cultivar en aquest segle els valors espirituals. És ben avinent, doncs, que les paraules de “privació” sorgeixin d'una conversa amb “renovació” i a propòsit de la roda de la fortuna, tòpicament associada a la literatura que tracta del *contemptus mundi*; semblantment, el *speculum* és una figura habitual de la didàctica moralitzant. I tampoc resulta estranya en aquest ambient la inclusió, en el segon nivell narratiu, del decàleg de proverbis, els quals hem de considerar autèntiques sentències morals, pouades del cas narrat, més que representants d'una ge-

¹⁹ Que aquest és el sentit de l'exemple ho deixa ben clar la primera de les qüestions que s'hi refereixen: “Demana l'ermità a privació si ella ha neguna entitat positiva” (920).

nèrica fórmula de concentració de la saviesa,²⁰ Llull exhibeix aquí la seva capacitat per construir, amb els materials —literaris— de la narració,²¹ aforismes apodíctics. Encara que la terminologia artística els doni sovint un aire críptic, la funció dels proverbis és inculcar —són rimats— una conducta cristiana. Tot plegat, doncs, un seguit d'elements literaris col·laborant en la contrafactura moral d'un principi biològic.

[8] “De l'exempli de la branca celestial”.

En l'*Arbre celestial* de l'AC, que s'ocupa dels cossos celestes a partir dels quals treballa la ciència de l'"astrolomia", les branques constitueixen una exposició dels dotze signes zodiacals. Tanmateix, res de tot això no apareix al recontament corresponent de l'AE. Efectivament, aquest no pretén de fer més comprensius els continguts astrològics, ni tampoc d'aplicar-los a la moralització per la via de la correspondència analògica. Ben altrament, el text arrenca narrativament i situat en la realitat, sense dramatitzar abstraccions ni a penes fer-hi aparèixer elements de l'*Arbre celestial*. Això no obstant, el lligam directe amb la ciència astrològica hi és i, més encara, se'n desprèn una moralitat que afecta directament aquesta ciència, en relació a les preocupacions lullianes —i de la seva època— sobre el seu exercici: l'afirmació inicial de Ramon que motiva el recontament, i la pròpia conclusió de la història, fan convergir de forma explícita tot el text sobre aquesta darrera idea.

De fet, el text no és sinó un apòleg registrat en el folklore, amb un evident sentit moralitzant, que reflecteix la maliança popular cap als astròlegs. Llull, doncs, parteix ja de la literatura, i s'encarrega únicament de manipular-la per donar-li una dimensió més pròxima a les seves intencions: la màxima inicial, recollida en la conclusió, que fa intervenir el monjo; la por del rei que, davant la predicció de l'astròleg, es mor de la por de morir; la presència insòlita a la cort d'una donzella que s'alimenta de verí i que contradia els judicis de l'astròleg;²² que tot plegat sigui un complot preparat per aquest i un altre ciutadà per fer morir el rei, semblen tocs netament lullians per adaptar aquest esquema narratiu a les seves maneres expressives i per demostrar, no únicament l'ampli marge d'error de l'astrologia, sinó també la perillositat inherent a la facilitat amb què pot ser manipulada. En aquest sentit, és molt significativa la laònica pregunta —de fet una afirmació—, que, referida a aquest text, hi ha a

²⁰ Es distancien, doncs, d'altres fragments "proverbials" en sentit ampli. Veg. *supra*, nota 3.

²¹ Observeu aquesta connexió llegint les preguntes corresponents de l'*Arbre qüestionari* (921), especialment la que fa referència al quart proverbi.

²² Aquest també sembla un motiu tradicional. Cf. l'ed. Llinarès, cit. nota 2, p. 67.

l'Arbre qüestional: “Demanà l'ermità a l'astrologia com engana les gents” (910): Llull no s'està d'atribuir als astròlegs premeditació en l'engany i són, doncs, poc menys que un perill públic (i és per això que en el *Tractatus novus de astronomia* prevé prínceps i magistrats dels judicis dels mals astrònoms;²³ no és sobrer de recordar, encara, que en anys a venir Arnau de Vilanova havia d'interpretar interessadament els somnis de Jaume II i de Frederic de Sicília). Però hi ha més: predint falsament la data de la mort del rei i de la pròpia, aquest “professional” de la ciència atempta contra la voluntat divina i contra la llibertat franca de l'home, tal com explica Llull en un passatge de les branques de *l'Arbre celestial* (veg. p. 715);²⁴ una voluntat divina i una llibertat franca que, en el recontament, parlen per la mà amb què el cavaller que descobreix l'engany talla el cap a l'astròleg.

No hi ha, per tant, en aquest cas, transmutació de ciència en literatura. Ben a l'inrevés, com ja hem dit, Llull parteix de la literatura —l'esquema narratiu del recontament— i, pel seu valor moralitzant, i perquè hi reconeix les pròpies preocupacions, li dóna un lloc i una forma literària definitiva en l'AE. Un valor moralitzant i unes preocupacions que no s'oposen pas a l'astrologia (Llull mateix s'esforçà a reduir-la a l'Art), sinó a un mal ús que la fa perillosa i desaconsellable “per ço cor los hòmens qui'n saben majorment n'usen mal, e per lo poder dels corsos celestials meynsconexen e meynspreen lo poder e la bonea de Déu.”²⁵

Ara bé: donat el funcionament analògic del pensament lullian, un “exempli” com aquest suscita també qüestions alienes a l'astrologia. Totes les ciències poden ser usades amb engany, i, doncs, el comportament de l'astròleg de la història és extensible, en aplicació moralitzant, a d'altres professionals que s'aprofiten —inclòs el guany econòmic— del seu saber: “Demanà l'ermità al malat”, escriu Llull a *l'Arbre qüestional*, “si creixia la sua malaltia per la paor que li faia lo fals metge, qui li deïa que la sua malaltia és gran per ço que li feés paor de mort, per la qual creixqués sa malaltia e que ell n'hagués més diners en curar-lo de gran malaltia” (910).

Pel que fa als proverbis —que apareixen en el tronc, en els rams (aquí juntament amb textos narratius) i en les flors—, cal advertir que, a part de la brevetat que els caracteritza, no tots responen a una construcció semblant, ni revelen de la mateixa manera el seu contingut científic. Llull hi combina diferents procediments: en alguns, la rima amb funció mne-

²³ Reportat per Frances Yates, ob. cit., p. 35.

²⁴ Veg. també aquest proverbí de la flor celestial: “Aquell és heretge qui ha major paor d'En Gèmini e En Càncer que de Déu” (834).

²⁵ *Doctrina pueril*, cap. 74, ed. Gret Schib (ENC, 1972), p. 172.

motècnica; en la gran majoria, el diàleg —que facilita les simetries de construcció—, sigui en forma de discurs directe o indirecte. Els personatges que dialoguen (generalment es tracta de parelles de conceptes fonamentals, apareguts en l'arbre corresponent: terra-aigua, vici-virtut, cos-ànima, etc.) solen repetir-se quan una tirada de proverbis s'ocupa d'una sola qüestió.

El doble ciència-moralitat que caracteriza els exemples narratius també és propi dels proverbis. Llegint les qüestions corresponents es comprova que Llull els assignava en primer lloc una funció moralitzadora, comuna doncs a tots ells, i que en justifica precisament la forma sintètica. D'altra banda, tots els proverbis contenen doctrina científica: molt visible quan el proverbi s'ocupa del que avui encara entenem com a ciència, i molt menys quan s'arriba a aquelles parts de la ciència lulliana que avui anomenaríem ètica o teologia, on el sentit moral es desprèn directament del contingut científic.

D'aquí que hi hagi proverbis que ajunten al seu valor moralitzant una presentació apodíctica, afirmació directa d'un saber:

Aitant durarà eviternitat com eternitat (808).

La sentència serveix com a advertiment (en la qüestió es demana a eviternitat “per què faïa tan gran paor a les gents” (863)), i per entendre'n el sentit n'hi ha prou de recordar que tant eviternitat com eternitat comporten duració sense fi.

En altres proverbis la presentació és paradoxal, i el contingut científic i el valor moralitzant s'aclareixen mútuament:

Negun home és visible (832).

Si el lector contrasta, per exemple, la presentació de l'*Arbre humanal* amb les flors de l'*Arbre sensual*, que són la part de l'AC corresponent al proverbi,²⁶ sabrà que allò que és visible de l'home és la seva semblança, en la qual participen la seva natura elemental i vegetal, però no pas la sensual i la imaginal, i tampoc l'ànima racional que distingeix l'espècie humana. A Llull l'interessa de remarcar en el proverbi el valor moral d'aquest coneixement, com es comprova acudint a la part corresponent de l'*Arbre qüestional*: “QÜESTIÓ: —Ramon, home ¿per què no pot ésser vist? — SOLUCIÓ: Si home pogués ésser vist, pogria la sua ànima ésser vista; e vé al desè proverbi de la rúbrica damunt dita.” (1001).

En altres casos la funció moralitzadora és posada en primer terme; així, els proverbis de les flors tenen tots un valor admonitori directe:

²⁶ Veg. p. 600.

A penes és negun home qui fa ço per què és creat. (832)

Pijor és un vici en l'ànima que mil en lo cors. (833)

Més interessant, pel que fa a la relació que la literatura estableix entre ciència i moralitat, és el cas dels proverbis que contenen, condensat, un recontament. Per exemple, el desè dels quaranta proverbis del tronc elemental:

Reptà l'àer lo foc com ell sia tan clar e tan luent, que mal faia com participava ab la terra, qui és negra; e per ço conec lo foc que l'àer havia enveja. (804)

Una ràpida mirada a les relacions entre els quatre elements ens aclareix el sentit del proverbí. Aire i terra es troben en relació d'oposició entre ells, i de contigüitat respecte al foc. Llull utilitza unes qualitats de color i de llum, no distintives, per mostrar en el proverbí aquest joc de relacions, tot animant els elements per poder-los atribuir valors morals, pròpiament humans: l'aire és envejós de la terra perquè tots dos participen del foc en la mateixa proporció, pel que fa a les qualitats distintives. Notem que la part corresponent de l'*Arbre qüestionat* ja sols es pregunta per l'enveja: “QÜESTIÓ: Enveja, ¿com és coneguda? — SOLUCIÓ: Vé al desè palàgraf del tronc damunt dit.” (858).

[9]

En algun cas, un proverbí similar a aquest és desenrotllat literàriament en forma de recontament, tot explotant a fons les possibilitats didàctiques i moralitzants que hi són latents; ho podem veure comparant el desè recontament de les arrels de l'AE amb aquest proverbí del tronc elemental:

Dix l'aigua que ellà era sàvia per ço car ajusta moltes coses, e'l foc dix que ell era liberal per ço car dava moltes coses. (805)

El proverbí, com els altres trenta-nou de la sèrie de què forma part, reposa en l'afirmació d'unes qualitats de dos elements (en aquest cas l'aigua i el foc, que mantenen una relació de contrarietat), qualitats de les quals, d'altra banda, no es diu res en la part corresponent de l'AC: el foc dóna i l'aigua reuneix. Malgrat la contrarietat entre els dos elements, la valoració moral que Llull els atorga (el foc és liberal i l'aigua és sàvia) els iguala i demostra, doncs, la necessària harmonia que existeix en el quadrat elemental. Ara bé, fixem-nos que aquesta mateixa aplicació de valors hu-

mans als elements no solament fa més comprensibles les seves relacions “científiques”, sinó que permet també una aplicació obertament moralitzant a propòsit de l'avarícia, tal com es constata en el passatge corresponent de l'*Arbre qüestionari*: “Los hòmens avars ¿per què són orgulloses?” (859).

Aquest proverbi, però, pot esdevenir “recontable” i pot ser dut més enllà en l'explotació de les seves possibilitats moralitzants i didàctiques. El recontament esmentat té justament com a punt de partida aquestes veritats mateixes, però presentades amb més complexitat dramàtica —la situació de debat entre la rosa i el pebre sobre les afirmacions del proverbi—, la qual cosa en permet el desenrotllament.

El text il·lustra el principi relatiu de *diferència*, i els dos elementats que debaten hi responen, perquè s'associen respectivament la rosa a la terra i el pebre al foc, elements diferents però concordants en secor, qualitat pròpia de la primera i apropiada del segon. A partir d'aquest plantejament, els continguts de la discussió que mantenen són els vistos al proverbi: el pebre defensa el foc (el seu element) i la rosa l'element contrari del foc amb el qual la terra té una relació de concordança (terra i aigua comparteixen la fredor, que la segona dóna a la primera). El fet que els dos personatges no es posin d'acord permet de dur la narració més enllà: necessiten un jutge que atorgui la raó a l'un o a l'altre, i doncs trien secor que, essent qualitat dels dos elements que regeixen la rosa i el pebre, sembla el jutge més apropiat.

Arribats aquí, la teoria elemental que Llull usa tan implacablement ajuda a saltar, per analogia, cap a un altre nivell de realitat pel fet que les relacions entre les *dramatis personae* de la història ja han estat plantejades, com en el proverbi comentat més amunt, des de l'òptica de les relacions humanes. Efectivament, secor declina l'oferiment de jutjar perquè participa més en la terra que en el foc (novament diferència) i doncs és més a prop de la rosa que del pebre. Aquesta tímida aproximació a la moralització queda reblada pel fet que secor justifica la seva poca aptitud com a jutge a través d'un recontament inserit que tradueix en la realitat social el problema plantejat: el jutge, adjudicant el castell al cavaller que li ha ofert els mil florins, no és just perquè hi ha diferència de quantitats i s'inclina més als mil que als cent florins. El punt de partida queda lluny. Ja no es tracta de saber si la raó és de la rosa o del pebre, sinó d'incidir en un problema d'ètica i dret amb implicacions en la realitat. Sobtadament, els personatges amb què s'ha iniciat la narració surten d'escena, i és el narrador —Llull mateix— qui reprèn la història de secor. És a dir, en comptes de retornar a l'inici per treure'n alguna conclusió, l'autor ens installa definitivament en la nova realitat i treu conseqüències al mateix nivell —el rei, aconsellat per un “savi antic”, legisla sobre la matèria—, de forma que de la ciència elemental passem al terreny de la

moralització. Llull, al capdavant, no fa sinó demostrar que la ciència del proverbi analitzat al principi pot, no solament ilustrar una arrel —*diferència* és latent en les dues històries que s'encadenen—, sinó també aplicar-se al terreny de la justícia²⁷ per un sistema de salts analògics eficaces. I que el beat és ben conscient del terreny on ha anat a parar ho demostra la part corresponent de l'*Arbre qüestional*, que dona la clau de la interpretació moralitzant de la història. A la pregunta “És demanat com coneix hom les falsies dels hòmens” és respost, molt significativament, “Vé al desè palàgraf de les rails de l'*Arbre exemplifical*” (851).

CONCLUSIÓ

El repàs de l'exemplari permet algunes constatacions de caràcter general. En primer terme, que la literatura no troba mai la finalitat en ella mateixa sinó que esdevé un instrument amb possibilitats didàctiques. En aquest sentit, com és natural, l'*AE* participa d'una característica comuna a la vasta producció medieval que fa de l'*exemplum* el procediment demostratiu i divulgador per excel·lència, el punt de confluència entre el saber i la realitat: l'apòleg no és res més que la construcció d'un món fictici que admet una segona lectura, una exegesi sàvia. Els exemples analitzats, tot amb tot, mantenen la singularitat pròpia de l'obra lulliana, perquè de fet apunten sempre, en el seu sentit primordial, al que era per a Llull la *primera entenció*. Certament, aquesta interpretació no és sempre òbvia, i sovint hem de recórrer a l'*Arbre qüestional* per imaginar-nos l'autèntic valor pràctic de l'exemple: una anàlisi sistemàtica de l'arbre setzè equivaldria a una radiografia de la intenció de l'*AC*. És clar, d'altra banda, que la preocupació essencial del beat es manifesta diversament; per tant, hem d'entendre que explicar l'activitat dels principis artístics o recordar que aquesta vida ha d'estar al servei de Déu, i fins alludir aspectes concrets que cal reformar o determinades obsessions personals, tot és u. (Poc costaria d'anar documentant a la menuda aquestes facetes amb la simple citació d'altres títols de l'obra lulliana.)

Llavors, es fa difícil distingir ciència de moral, quan la ciència lulliana impregna qualsevol coneixement d'una dimensió religiosa, i quan considera que qualsevol coneixement ens porta a Déu i que, de debò, serveix aquest últim fi. Però justament des d'aquesta òptica —on l'analogia adquireix naturalment la màxima extensió— podem entendre que el beat es

²⁷ Aquesta preocupació lulliana pel dret —civil o canònic— apareix a més d'un lloc de l'*AE* i del mateix *AC*. En aquest darrer, per exemple, a les fulles de l'*Arbre Imperial*, Llull aplica els vuit accidents generals a la compra-venda d'un cavall com a exemple del que hauria de ser la ciència del dret reduïda a l'Art (veg. p. 670 ss.).

proposi convertir els continguts de l'AC en un seguit de mostres, multiplicables *ad infinitum* si n'extraïem el mecanisme, útils a *preïcar*: la ciència en ella mateixa ja és moral i, a més a més, l'analogia universal facilita una aplicació directa a la realitat quotidiana, és a dir, una versió autènticament moralitzant. També des d'aquest punt de vista podem fer-nos càrrec que un lector ignorant del pensament del beat quedi sorprès, i admirat, de la imaginació literària amb què procedeix o de certes connexions que, per lògiques, semblen absurdes; d'aquí també l'hermetisme d'alguns dels textos. I és que, paradoxalment, la literatura, en estar al servei d'un pensament que la vertebra, guanya en llibertat: integra per derivació una sèrie de recursos formalitzadors (tècniques narratives, personificació, allegoria), introdueix la persona de l'autor (vida, obra i preocupacions) i l'esfera de la realitat immediata, i combina, en fi, materials tradicionals de varia procedència (folklòrica, literària, moralitzant). Ara: l'originalitat del conjunt, que no dels constituents aïllats, és tota intel·lectual. Els exemples, doncs, com a via de difusió del pensament, serien una alternativa a una altra formalització, no pas literària sinó basada en la lògica formal, l'Art.

Lluís CABRÉ
 Marcel ORTÍN
 Josep PUJOL

ANNEX [els textos corresponents procedeixen de les OE, vol. 1]

[1]

Lo foc e la terra feeren una filla en lo pebre qui havia nom majoritat, e l'aer e l'aigua feeren en aquell mateix pebre una filla qui havia nom menoritat, e abdues les filles foren mullers del pebre e d'abdues fo un fill qui aucís son pare. E per açò lo sartre maleí les tisores e l'agulla—. E adoncs lo monge dix a Ramon que li exposés aquell exempli. —Sènyer En Monge —dix Ramon—. Reconta's que a un sartre l'agulla engenrà una filla qui havia nom riqueta, e les tisores engendraren una filla qui havia nom honrament. El sartre pres aquelles dues filles per mullers, de les quals hac lo sartre un fill qui a la sua mort no volc donar un poc de drap d'on hom lo cobrís, e meseren-lo tot nuu dejús la terra contra honrament e riqueta. E per açò lo sartre maleí l'agulla e les tesores ab qui havia ajustada la riqueta e donat honrament a son fill; mas les tesores e l'agulla s'excusaren d'aquella maledicció dients que no havien colpa, car ell havia posat si mateix en menoritat de riqueta e d'honrament, e son fill en majoritat; e per açò covenia's que en la mort ell e son fill fossen contraris—. —Ramon —dix lo monge—, e com havia nom lo seu fill?—. Respòs Ramon, e dix que lo fill del sartre havia nom privació de la fi d'honrament e de riqueta. (803)

[2] “*De l'exempli del loc apostolical*”.

Reconta's que poder, saviea e voluntat pregaran egualtat que anàs ab elles en companyia, car elles volien anar en un loc on poguessen haver eguals obres, e egualtat consentí a lurs prec; e dementre anaven cercant lo loc on poguessen haver eguals obres, atrobaren bontat en la qual se meseren, e dix voluntat que ella volia amar bondat de tota si mateixa, e saviea dix que ella volia saber bontat de tota si mateixa, e poder dix que ell volia possificar bontat de tot si mateix, e egualtat dix que igualment volia que bontat fos amada, sabuda e possificada ab tal condició que bonea igualment bonificàs poder, saviea e voluntat; e bondat dix que ella se'n tenia per pagada.

E adoncs dix lo monge a Ramon que ell recontàs la manera, e Ramon dix que la manera estava en ço que totes les cinc dones fossen per una manera un agent, lo qual fos poder, saviea, voluntat, egualtat e bontat, e que per altra manera fossen un agible, e d'abdós que isqués un obrar qui fos totes les dones. E per açò lo monge entès la manera sustentada en l'egualtat de bonificar, possificar, entendre e amar e egualar; mas no podia entendre que aquella manera pogués estar sens loc de continent e contengut, qui en aquella manera estar no podia. E adoncs Ramon dix al monge aquestes paraules:

—Reconta's que'l foc, l'àer, l'aigua e la terra volgueren fer romeria e venir en un loc en lo qual significassen obra qui no està en loc de continent e contengut. E adoncs entraren en la poma, qui és de tots quatre sens que ella no és contenguda e que ells sien defores, ni ella no és defora e que ells sien dins. E dementre ells faïen aquesta significació, atrobaren la memòria e l'enteniment e la voluntat, qui estaven en l'ànima, en la qual pus fortment se faïa la significació. E per açò —dix Ramon al monge— que pus que l'ànima significava pus fortment l'enterioritat que les unes formes divines han en les altres sens terminació de continent e contengut, que'ls quatre elements en la poma, ¡quant més aquella natura qui és més e ensús que l'ànima e pus luny a loc, significa pus fortment exterioritat d'una forma en altra sens existència de continent e contengut!— (828-829)

[3] “*De l'exempli del fruit humanal*”.

Reconta's que'l cors e l'ànima se contrastaren sobre l'home, car lo cors deïa que l'home era son fruit, e l'ànima deïa lo contrari. Allegava lo cors que home era lo seu fruit per ço car ell era de més coses que l'ànima, car ell era de quatre arbres, ço és saber, de l'elemental, vegetal, sensual, imaginal, e l'ànima no era mas un arbre tan solament. E adoncs l'ànima dix al cors que ell no sabia què havia dit santedat a honrament. —¿E com fo això? —dix lo cors.

—Reconta's —dix l'ànima— que un bisbe estava en companyia de deu canonges qui eren hòmens bons, devots e de sancta vida e faïen molt bé l'ofici de l'esgleia. Aquell bisbe hac gran desig que fos arquebisbe, per ço que fos pus honrat e que hagués més de canonges en sa senyoria. Aquell bisbe venc a cort

e tractà que fos arquebisbe, e com fo arquebisbe los canonges d'aquell arquebisbat, qui no eren hòmens bons ni de sancta vida, contrastaren a l'arquebisbe qui ls castigava, e donaren-li gran treball, e digueren que si ell no era de la lur manera, que ells l'auciurien. E adoncs l'arquebisbe dix que santedat fa prelat e no honrament, jatsia ço que santedat no men tantes bèsties per la carrera com fa honrament, e dix que volenter retria honrament per santedat si recobrar-la'n podia. E adoncs dix santedat a honrament que ella valia més ab pau que honrament ab treball—. E encara, dix l'ànima al cors que ella honrava més l'home que ell, car ell posava en home la natura de les bèsties, e ella posava en home la natura dels àngels. (837)

[4] *“De l'exempli de la branca cristinal”.*

—En l'eiximent del sol bençí l'ermità Déu—. —Com fo això, Ramon? —dix lo monge.

—Reconta's —dix Ramon— que un ermità estava en una alta muntanya on loava e contemplava Déu. Aquell ermità era home simple e no havia moltes letres. Esdevenç-se que un jueu venc disputar ab aquell ermità de la fe, lo qual dix a l'ermità que li mostràs manera per la qual natura divina e natura humana podien ésser una persona de Jesucrist sens conversió d'abdues les natures, car si ell li podia mostrar la manera, ell volria ésser cristià. E adoncs l'ermità li respòs, e dix que ell era home simple e que no sabia moltes letres, e que aquella qüestió que ell li faia pertanyia a hòmens qui haguessen moltes letres; emperò ell pregaria Déus aquella nit que li revelàs la manera de l'encarnació; e pregà lo jueu que hi tornàs l'endemà, car ell li'n diria ço que semblant li'n seria e que Déus li n'hauria revelat, car en ell n'havia esperança. E adoncs lo jueu se partí de l'ermità; e l'ermità pregà Déus que li revelàs la manera de la incarnació, la qual per res entendre no podia, ans començà a dubtar en la fe, e dix que pus que ell no entenia la manera, que ell la volia creure. Emperò per lo dubte que havia hagut de la fe, multiplic tant la dubitació de la fe en la sua consideració, que tota aquella nit estec en molt gran passió e temptació, en tant que no poc dormir; e creia que la fe dels cristians no fos vera. E adoncs a Déus se clamava, car no li ajudava de la temptació que havia e car Déus no li coneixia moltes afficcions e molts treballs que havia sostenguts per la sua amor. Dementre que l'ermità estava així en tristor, lo sol eixí molt luent e molt clar, e ell beneí Déu, qui havia creat tan bella creatura; e car beneí Déu en la sua tribulació, aquella benedicció davallà humilitat, saviea e pietat del cel, qui mostraren a l'ermità la manera de l'encarnació; lo qual loà Déu e beneí qui l'havia remembrat en los seus treballs e grans perills. E quan lo jueu fo vengut, dix a ell aquestes paraules:

“Reconta's que saviea, voluntat e poder s'encontraren en un bell verger, qui era plantat de molts arbres bons, grans e virtuosos. Acord fo emprès enfre tots tres que en aquell verger feessen una bella obra. En aquell verger havia un petit arbre, e la voluntat demanà a la saviea si ella sabia en lo poder tan gran virtut, que ell pogués d'aquell arbre petit donar natura a tots aquells arbres del verger qui eren molt grans, en tant que tots de la natura d'aquell arbre petit fossen

vestits. La saviea respòs a la voluntat e dix que ella sabia que'l poder havia virtut de vestir tots aquells arbres del petit arbre, segons la natura dels grans arbres e no segons la natura del petit. E adoncs la voluntat pregà lo poder que ell fos aitan gran en aquells arbres, los quals són bonea, granea, eternitat e les altres divines dignitats, com era lo saber de la saviea e'l seu voler qui aquell vestiment desirava. E per açò la manera de la incarnació estec en l'egualtat del poder, saviea e voluntat, la qual hagren en aquells grans arbres e en l'arbre petit.”

E adoncs lo jueu entès la manera de l'encarnació, e loà e beneí Déu, e desirà ésser cristià e l'honrament de Déu tractar tots temps a son poder. — (816-817)

[5] “*De l'exempli de la branca espiritual humanal*”.

—Reconta's que memòria, enteniment e voluntat volgren pujar al cel e veer Déu e haver la sua amistat, e adoncs fo contrast en elles, car cascuna volc anar primera per ço que enans que l'altra veés la bontat de Déu e la sua granea. Allegava memòria que ella devia anar primera, car ella membrava primerament los objects que l'enteniment e la voluntat prenien, e com los havien leixats, ella los estojava; e per ço devia anar primera. Allegava l'enteniment que ell devia anar primer per ço car ell mostrava a la voluntat los objects, e ell faia lo lum en la memòria ab lo qual la voluntat atrobava aquells. E la voluntat allegava e deïa que ella devia anar primera per ço car ell havia virtut major que l'enteniment ni la memòria, en quant volia amar ço que l'enteniment no pot entendre ni la memòria membrar, adoncs com los hòmens volen remembrar e entendre algunes coses qui ja són estades membrades e enteses en lo temps passat, e en lo temps present no les pot membrar ni entendre, les quals la voluntat vol amar. Dementre que totes tres estaven en aquest contrast, un rossinyol venc en aquell arbre a l'ombra del qual estaven les tres dones, e quan hac entès lo contrast en què elles estaven, dix a elles que no sabien ço que'l gentil dix al crestià e al jueu e al sarraí en un *Libre* que féu Ramon *del gentil e dels tres savis*. “¿E com fo açò?”, digueren les dones. “Reconta's que un cristià e un jueu e un sarraí se disputaven denant un gentil, qui'ls pregà que no disputassen per auctoritats, les quals són membrades e amades e sotsposades, mas segons la natura de l'enteniment no són enteses en quant són cregudes; mas que disputassen segons natura d'argument e demostrativament.”

E adoncs l'enteniment anà primer e féu lum a la memòria e a la voluntat si les posicions que fetes havem eren veres o falses. E adoncs les tres dones ordenaren que intelligència anàs primera; mas contrast fo enfre la voluntat e la memòria qui iria après l'enteniment. Mas lo rossinyol partí aquell contrast e anà la voluntat primera e la memòria darrera, per ço car dix aquestes paraules: “Reconta's que'l temps esdevenidor e'l temps pretèrit vengren albergar a un hostel qui era d'un prohom qui havia nom moviment, e menaren un ase qui portava vianda. Aquell prohom dix que no obriria la porta de l'hostal a l'ase tro que ells se fossen avenguts qual devia entrar primer, o'l cap de l'ase o la coa; e adoncs leugerament lo temps esdevenidor e pretèrit s'acordaren que'l cap de l'ase devia entrar primer segons natura de son moviment; e adoncs entrà

l'ase el cap primer. E après demanà qual d'ells devia entrar primer, e ells digueren que ja era determenat en l'entrament de l'ase; e adoncs entrà lo temps esdevenir primer e après lo pretèrit." Conec, doncs, la memòria, qui ha major concordança ab les coses passades que ab les esdevenidores, que la voluntat devia anar après l'enteniment e ella darrera.

Dementre que les tres dones al cel pujaven, com hagren molt anat e-s foren acostades al sol, l'enteniment fo ujat e no poc soferre la gran calor del sol; e adoncs dix a la voluntat que anàs primera, qui no temia la calor del sol. Anà la voluntat primera e la memòria enapès e l'enteniment darrer, qui res no entenia mas que sotsposava ésser ver ço que la voluntat e la memòria afermaven de Déu e de la sua gran bontat.— (811-812)

[6] *"De l'exempli de la branca eviternal"*.

—Maleí Lucifer lo seu enteniment—. —E com fo això, Ramon? —dix lo monge.

—Reconta's —dix Ramon— que Lucifer tramès lo seu enteniment a Déu per ço que li aportàs esperança. E com l'enteniment fo denant Déu, viu veritat, qui legia en un libre e deïa que Lucifer no havia voluntat que amàs esperança, e per ço car no l'amava, dix que null temps no l'hauria; e per açò l'enteniment tornà a Lucifer menys d'esperança. E adoncs Lucifer maleí l'enteniment, per ço car esperança aportada no havia de la misericòrdia de Déu; e l'enteniment s'excusà, e dix aquestes paraules:

"Reconta's que era un rei molt just e qui entenia la voluntat dels hòmens. En la terra d'aquell rei havia un cavaller qui volia al rei gran mal, e ab un fill que havia tractava la mort del rei; e pregà lo rei que li plagués que son fill fos de la sua cort e que li servís a la taula. Açò li deïa lo cavaller per ço que son fill metzinàs lo rei e que morís, e dix a son fill que après la mort del rei ell tractava que ell fos rei. E per la gran voluntat que'l fill hac a ésser rei, consentí a la voluntat de son pare e no guardà lo seu perill, lo qual li féu oblidar lo consell de son pare e'l desirer que havia en ésser rei, ni'l pare curava del perill de son fill per la gran mala voluntat que havia al rei.

E adoncs lo rei, qui tot ho sabia, dix que contràries voluntats feeren una filla qui havia nom desesperança. Aquella filla donà lo rei al fill del cavaller per muller, lo qual emprenyà sa muller. El rei dix al cavaller si ell creïa que de la muller de son fill nasqués esperança o desesperança; e adoncs lo cavaller conec que'l rei entenia la voluntat dels hòmens, e conec sa mort e no hac en lo rei esperança; car tan era gran la maya voluntat que havia al rei, que no la podia convertir en amar lo rei, e amava més morir desamant lo rei e en desesperança de vida e perdó, que amar lo rei e haver esperança en la sua misericòrdia. E fo enaixí irat en sa mort com un home qui en sa vida maleí lo seu ésser"—. —Ramon —dix lo monge—, com fo això?

—Reconta's —dix Ramon— que era un home pecador e qui molt amava les vanitats d'aquest món, per raó de les quals havia fet a Déu molts desplaers. Esdeven-se que Déus volc usar en aquell home de gran misericòrdia, e donà-li gràcia que conec son falliment, e longament estec en procurar l'honor de Déu

ab tot son poder. Esdevenç-se que aquell home fon malalt longament e de molt greu malaltia; e per ço que en esta vida Déus lo punís fortment, soferí que'l demoni lo posàs en desesperança, en tant que aquell home se desesperà de la misericòrdia de Déu membrant sos grans pecats e la gran justícia de Déu més que la sua gran misericòrdia. E per açò la gran amor que solia haver a Déu perdé, e, per açò car era desesperat, si mateix desamà, e car tots jorn creïa morir per la gran malaltia que havia, imaginava les penes d'infern en les quals creïa estar eviternalment, e afermava la sua damnació pus asertivament que l'home qui té lo pa en la mà e ha creença que menuc. Emperò algun lum poc havia d'esperança en nostra Dona per raó d'un libre que havia fet per la sua amor, en lo qual libre molt la loava. Aquell home imaginà tan longament les penes d'infern, que com fo guarit vijares li fo que hi fos estat, e moltes condicions e secretes d'infern li foren revelats en la sua malaltia. Dementre que enaixí estava malalt e desesperat, un dia s'esdevenç que un gat pres denant ell una rata, la qual denant ell aucís e menjà; e aquell home, per la gran tristor en què estava e per la paor que havia de les penes infernals e eviternals, desirà ésser aquella rata que'l gat menjava, dient que maleit fos lo seu ésser humà, qui tan grans penes e tan durables esperava.— (815).

[7] “*Dels proverbis del ram vegetal*”.

Reconta's que en lo pomer s'atrobaren generació e corrupció, privació e renovació. Corrupció davallava de les cimes e generació hi pujava, e trobaren privació e renovació en lo mig, qui parlaven, de la roda de fortuna, aquestes paraules:

—Reconta's —dix privació— que una dona era molt bella e pintava sa cara e fresava ses vestidures e, en son cap, una corona de perles e de pedres precioses portava. Esdevenç-se un dia que aquella dona se mirava en un mirall e viu-se molt bella e ben ornada, e demanà a la sua bellea, com ella seria morta, on estaria; e la bellea respòs que ella havia hostel pres en los vèrmens, qui menjarien los seus ulls e la sua cara. E adoncs la dona dix aquestes paraules:

1. “¡Ah Déus, qui has bellea en virtut de product e product! ¡Tu és bellea de nostra salut!
2. Està amar bell en bonificar e està bell bonificar en amar, e aital estar està bell en durar.
3. Molt val més bonea qui està, que bellea qui a corrupció va.
4. Pus bella és bonea en cogitar, que en colors ni en fresar.
5. Bellea qui ànima auciu, no ha natura de res viu.
6. Foll és qui bellea serveix en negun cors, qui tost podreix.
7. Aquella bellea res no val qui alberga en mal hostel.
8. Bellea qui viu e no mor, val més que del món son tresor.
9. Bellea d'amic e d'amat no mor si està en bontat.
10. Pus bella és bonea en humilitat que garlanda en cap pintinat.”

Après que la dona hac dites aquestes paraules, ella trencà lo mirall del vidre e dix que ja null temps en ell no-s miraria, per ço car ell havia natura que faïa recordar a moltes dones belles orgull e luxúria. E adoncs la dona féu un mirall de bontat en lo qual sovent se mirava; e com s'esdevenia que ella-s veï bona en lo mirall, ella loava Déus e beneïa; e quan se veia viciosa en lo mirall, ella-s confessava e sos pecats plorava e d'ells se penedia.— (818)

[8] *“De l'exempli de la branca celestial”.*

—Maleí l'astroloمیà son maestre.— —Ramon —dix lo monge—, e com fo això? —Reconta's —dix Ramon— que en una ciutat veng un astroloمیà la fama del qual era gran. Lo rei d'aquella ciutat dix a aquell astroloمیà que guardàs quan devia morir; e l'astroloمیà dix que'l rei devia morir aquell any. El rei cuidà's que l'astroloمیà digués veritat, e per la paor de la mort no podia menjar ni dormir, en tant que per paor se moria. Aquell rei estava ab aquell astroloمیà e ab un seu disciple tot dia en la cambra, e faïa guardar a l'astroloمیà si per ventura havia errat en lo compte ni en l'art d'astroloمیà, per ço car desirava que l'astroloمیà trobàs que ell pogués molt viure; e l'astroloمیà acertava-li tota hora que ell no podia passar aquell any.

Dementre que'l rei estava enaixí en tristícia e en dolor, esdevenç-se que un altre rei li tramès una donzella qui era nodrida ab verín e no menjava neguna cosa sens verín; e l'astroloمیà dix al rei que ell no podia creure que aquella donzella vivís ab verí, car no podia sostener la sua ciència, e majorment que ella era nada sots la senyoria de N'Àries, qui és de complexió humida e calda, la qual és contra lo complexió del verí, qui és seca e freda. Els missatgers qui havien menada la donzella en presència del rei e de l'astroloمیà, donaren a menjar e a beure a la donzella verí; sí que la donzella no havia mal de ço que menjava ni bevia. E adoncs lo rei hac un poc de plaer e pensà's que l'art d'astroloمیà no donàs tota hora ver judici; emperò per la gran paor que havia de la mort, l'experiència de la donzella no gità de son cor la paor de la mort, car trop l'havia imaginada.

E enaixí lo rei estant en paor e en tristor, un savi cavaller qui era molt gran amic del rei, veng veer lo rei e demanà-li què havia. El rei li dix secretament que ell devia morir aquell any, segons que aquell astroloمیà, qui denant li estava, ho deïa per sa ciència. E adoncs lo cavaller conec que l'astroloمیà ab algun hom d'aquella ciutat tractava la mort del rei, car l'astroloمیà deïa que'l rei devia morir aquell any per ço que'l rei morís de paor. E adoncs lo cavaller dix a l'astroloمیà si sabia ell quan devia viure; e l'astroloمیà dix al cavaller que la sua vida no era mas de deu anys. El cavaller dix un dia a l'astroloمیà si ho sabia bé verdaderament ço que deïa, e l'astroloمیà dix que gran temps havia que ell era cert del terme de la sua mort; e adoncs lo cavaller ab una espasa que portava tolc lo cap a l'astroloمیà per ço que'l rei s'alegràs e que conogués que l'astroloمیà mentia e la sua ciència fallia. E adoncs lo disciple d'aquell astroloمیà maleí son maestre, e dix que jamés no hauria fiança en judici d'astroloمیà.— (814)

EL 28, 1988, 186-210

[9] *Parables i Tèrrats*

La rosa e'l pebre parlaven del foc e de l'aigua, e la rosa loava l'aigua per ço car multiplicava bonea de moltes parts ajustant una part ab altra, per ço que bonea fos gran en l'aigua; e lo pebre loava lo foc en quant departia bonea en moltes parts, per ço que, sots lo seu genre moltes substàncies sien bones. Tant estegren lo pebre e la rosa en aquestes paraules, que gran batalla fo enfre ells; car lo pebre deïa que més val aquella substància qui's dóna a molts, que aquella qui's restreny e moltes coses ajusta en si mateixa, de les quals moltes substàncies han fretura; e la rosa deïa lo contrari. E sobre açò la rosa e'l pebre vengren a jutjament a la secor per ço car era qualitat d'abdós; mas la secor s'excusà, e dix que no volia ésser jutge, dient aquestes paraules: "Reconta's que un rei donà jutge a dos cavallers qui contrastaven d'un castell, e aquell cavaller qui no havia bon dret en lo castell, donà mil florins al jutge per ço que jutjàs per ell; e el cavaller qui bon dret havia en lo castell, donà al jutge cent florins per ço que jutjàs per ell; e per ço lo jutge fo més de la part dels mil florins que dels cent, e falsament jutjà lo castell a aquell de qui no devia ésser." Per què ella, qui era més de la part de la rosa que del pebre, no volia ésser jutge. Esdevenç-se que'l rei sabé que'l jutge havia preses mil florins d'aquell cavaller a qui havia jutjat lo castell, e cent d'aquell de qui devia ésser lo castell, e adoncs lo rei féu venir los cavallers en son consell, al qual demanà si coneixia la natura per raó de la qual la un cavaller havia donats mil florins de servei e l'altre cent tan solament, com sia ço que ls cavallers sien eguals en riquea. En lo consell del rei havia un home savi antic, e dix que presumpció era que aquell cavaller qui no havia dats mas cent florins, havia dret en lo castell; e la raó està en ço car aquell qui ha bon dret plany pus fortment la messió que fa en lo plet, que aquell qui no ha bon dret, lo qual despèn volenter per ço que pusca guanyar ço que no és seu. E adoncs lo rei féu ordenament en sa terra que d'aquell qui daria més de servei al jutge hagués hom mala presumpció, e d'aquell qui li daria menys, bona. (802)

1988 el relato de esa singularidad epológica.

Aun así, no puedo prescindir de darle un último vistazo a la obra, un artículo en el *Ateneo* lullán, el de "Cuentos de la tradición oral de los *deheseros*".

En lo que atañe al carácter cultural regional de los cuentos y circunstancias que despertaron el interés por el estudio y cultivo de los idiomas. Nació y se desarrolló en un momento histórico y la que Trist Mercant denomina "la época de los dialectos", que a la par la religión correspondía un tipo de actividad cultural e intelectual que los cristianos; dialectos *lullán* - los *deheseros* - *deheseros* de la

1. *El dialecto Trist Mercant. Historia de su formación y estudio*. *Trist Mercant*, 1985.

EL LENGUAJE, COMO ARGUMENTO, EN LA APOLOGÉTICA DE RAMON LLULL

1.

PRELIMINARES

En el "portal" —llamarle "pórtico" sería exagerar la valía de mi artículo —quiero declarar mi objetivo: me propongo simplemente relatar una de las varias aventuras emprendidas y no siempre terminadas por el más viajero de los teólogos cristianos. Narrar los episodios de su intento, en parte fructuoso, pero, a fin de cuentas, frustrado, de jalonar una Apologética en la que el Lenguaje, en vez de actuar como mero instrumento expositivo y persuasivo, fuese en sí mismo un argumento.

Mi artículo será más parecido a un sencillo reportaje que a un solemne editorial. Seguramente su tono y su horizonte serán muy otros cuando lo inserte en la obra sobre las fuentes, el valor y las perspectivas de la Apologética semiótica luliana que están componiendo conmigo dos prestigiosos colegas. Hoy por hoy prefiero ceñirme a extraer de textos del propio Lull el relato de esa singladura apologética.

Aun así, no puedo prescindir de darle un marco cultural, ni de situar mi artículo en el sistema luliano, ni de reseñar lo cosechado por mis predecesores.

En lo que atañe al encuadre cultural conviene tener en cuenta los factores y circunstancias que despertaron y avivaron en Lull el aprecio y cultivo de los idiomas. Nació y se crió en la recién conquistada Mallorca a la que Trias Mercant denomina "La Mallorca de les tres religions".¹ A cada religión correspondía un idioma: hablaban catalán y latín litúrgico los cristianos; dialectos árabes, los mahometanos; y hebreo, los ju-

¹ Sebastià Trias Mercant, *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX* (Palma: Moll, 1985).

díos. Aprendió en la corte de Jaime I el provenzal,² al que llamó “lengua de pecado” por haber compuesto en ella alguna de sus trovas eróticas y quizá también por ser la de las obras y ritos albigenses. Conoció, quizá más a fondo de lo que se cree, el castellano y ocasional y rudimentariamente otros lenguajes europeos. En la propia corte y en sus viajes tuvo ocasión de advertir que la diferencia idiomática no era ajena al cisma.

Todo ello patentizaba que la “regio” del clásico axioma: “cuius regio, eius religio” debía reemplazarse, en la época de Ramon Llull, por “lingua”: “cuius lingua, eius religio”. Y por lo tanto que cualquier intento misional estaba condenado al fracaso si el misionero no se había familiarizado con el idioma del país y con la mentalidad cultural que bajo el idioma palpitaba. Llull lo tuvo muy claro. De ahí que se aplicase a aprender el árabe y perfeccionar el latín³ y que propugnase incansablemente la formación de misioneros capaces de predicar en el lenguaje y de argumentar conforme a la peculiar mentalidad del auditorio, sarraceno, judío o cismático.⁴

Contribuyó sin duda a centrar su atención en las posibilidades y los problemas lingüísticos el propósito de enriquecer y formalizar su idioma nativo, para adecuarlo a la investigación científica, a la discusión filosófica y al debate teológico. No había tiempo que perder: Castilla (Berceo, Alfonso el Sabio, la Escuela de Toledo) había tomado la delantera.⁵

El ideal misionero fue el común denominador de cuanto escribió y emprendió, a partir de su “conversión”. En sus obras no hay que buscar innovaciones doctrinales, completamente impropias de un misionero. Abundan, en cambio, las innovaciones didácticas que apuntan a la transmisión del mensaje. Aunque todas conciernen al lenguaje —como era de prever, dado que el mensaje suelen transmitirlo la predicación o el debate y dada la preocupación de Llull por los problemas que entraña la comunicación oral—, forman dos grupos claramente diferenciados, según que en la “innovación” predomine el ejemplarismo o la dialéctica.

Las innovaciones ejemplaristas abarcan dos subgrupos, el poético cuyos argumentos intentan patentizar que los seres creados vienen a ser estrofas del poema que ensalza al Creador; y el científico que da una interpretación providencialista a los datos, e incluso a los enigmas, escudriñados en las diversas ramas del saber. Las innovaciones dialécticas —esto es, la combinatoria que el Doctor Arcangélico atribuye a inspira-

² A. M. Badia i Margarit i Francesc de B. Moll, “La llengua de Ramon Llull”, *OE II* (1960), pp. 1299-1358.

³ Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramon Llull* (Madrid: Castalia, 1977), Cap. III “Orígenes del pensamiento luliano”, 2 “Los conocimientos lingüísticos”.

⁴ Para una más amplia visión cultural de la época en la que actuó Llull, consúltense las documentadas y perspicaces obras de Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam* (Palma, 1981), y *Ramon Llull en la historia del ecumenismo* (Barcelona: Herder, 1986).

⁵ A. Badia Margarit y F. de B. Moll, art. cit., p. 1303.

ción divina— comprenden, en vez de dos grupos, dos grados: el simplemente lógico y el algebraico.

La innovación semiótica pertenece al grado lógico de la metodología y se diferencia de los restantes procedimientos, así dialécticos como ejemplaristas, porque el lenguaje es, en él, un intermitente *manantial* de argumentos, mientras que, en los demás, es un *vehículo* de la argumentación.

Situado ya el tema de mi artículo en el área cultural que rodeaba a Llull y en el lugar que le corresponde dentro del sistema luliano, veamos qué puesto hay que asignarle en el conjunto de investigaciones relativas al asunto.

Su iniciador fue Tomás Carreras Artau (no “los hermanos Carreras Artau”, sino sólo Tomás en este caso). A Llull se debe —afirma— “un primer esbozo de gramática lógica, toda ella *a priori*”.⁶ “Llull hace una crítica a fondo del valor significativo de la palabra.” “Además de la exposición ‘historial’, que es la literal, Llull admite otras tres exposiciones encaminadas a revelar el sentido espiritual de las palabras.”⁷

Cierra el ciclo de estas investigaciones Sebastián Trías Mercant, que acoge, sintetiza y enriquece las de Vidal,⁸ Llinares,⁹ Platzeck,¹⁰ Pring-Mill¹¹ y sobre todo Gayà.¹² Bastará, pues, situar el tema de mi artículo en la visión global elaborada por Trías Mercant.

En *Filosofía y Sociedad* subrayó que Llull atribuye dos funciones a la palabra: la de *expresar* el pensamiento —cuya causa es objetiva (la “cosa”)— y la de *comunicarlo* al oyente.¹³

Su *Apologética* se vale de ambas funciones: la *expresiva* que da consistencia al pensamiento y ayuda a sistematizarlo y a elaborar argumentos y la *comunicativa* que los acomoda a las circunstancias culturales e incluso personales de quienes los escuchan y aquilatan.

Para facilitar y dinamizar la tarea *expresiva* Llull acogió vocablos insólitos; usó y abusó de la polisemia y de la alegoría y la anagogía; y fa-

⁶ T. & J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I (Madrid, 1939), p. 471.

⁷ Obra citada, pp. 570-1.

⁸ Josep Vidal, *Aproximació a una lectura semiótica de Ramon Llull*, citada por Sebastián Trías Mercant, *Pensamiento y lenguaje en Ramón Llull* (Barcelona, 2.ª ed. en prensa), cap. IV “El Lenguaje como revelación”.

⁹ Armand Llinarès, “Théorie et pratique de l’allégorie dans le «Libre de contemplació»”, *EL* 15 (1971), pp. 5-34.

¹⁰ Erhard-Wolfram Platzeck, “Raimund Lulls Auffassung von der Logik (Was ist an Lulls Logik formale Logik?)”, *EL* 2 (1958), pp. 5-36, 273-296.

¹¹ Robert D. R. Pring-Mill, *Some Lullian Contributions to the Catalan Technical Lexicon, with special reference to the terminological structure of Ramon Lull's World Picture* (Cambridge, 1956).

¹² J. Gayà, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979), caps. 1, 6 y conclusión.

¹³ Sebastián Trías Mercant, *Filosofía y sociedad* (Palma de Mallorca: Instituto de Estudios Baleáricos, 1973), pp. 153 y 158.

bricó y puso en marcha los artefactos de la *combinatoria*, precursores de las modernas "ordenadoras". Para la finalidad *comunicativa* (más propia del Lenguaje que del Habla) recurrió unas veces al lenguaje popular y otras a un idioma formalizado y procuró que se iniciase la implantación de un idioma universal y que entretanto se fundasen seminarios donde los futuros misioneros aprendieran el idioma y se familiarizaran con las costumbres y cultura del país que evangelizarían.¹⁴

¿Dónde se sitúa, dentro de la que pudiéramos llamar "topología" establecida por Trias Mercant, la Apologética semiótica luliana, tema de mi artículo? Aunque esa Apologética aspira a la proyección comunicativa, nace, arraiga y se desarrolla en la función expresiva, puesto que emplea el habla en calidad no sólo de instrumento persuasivo, sino de argumentación demostrativa. No introduce novedad alguna en la función comunicativa.

Llull no concedió demasiada importancia a esta innovación. Fue en la trayectoria existencial e ideológica de su autor una interferencia *parcial* y *transitoria*. *Parcial* porque la única obra que desarrolla la Apologética del lenguaje —el *De ascensu et descensu intellectus*— no empleó exclusivamente los argumentos semióticos, y en contadas ocasiones les concedió el primer puesto. *Transitoria* puesto que ni antes ni después de dicha obra, sino sólo en ella, el pensamiento cede la palabra al Habla —"innuit affatui"— para que ésta valga como argumento. Incluso el término "Affatus" se inserta rarísimas veces en las obras y opúsculos ulteriores.

2.

PRELUDIOS AL DESCUBRIMIENTO DE "LO SISÈ SENY"

Un rasgo muy característico de nuestro autor, en su faceta de "trobador de llibres" (trobador de libros) cual se autodefine en su *Cant de Ramon*,¹⁵ es su predilección por el "ensayo". Llull fue un ensayista, en el sentido moderno de la palabra.

Ensayó su *Arte*, abreviándolo, amplificándolo, modificándolo sin cesar. Ensayó sus *Dignidades*, aumentando o disminuyendo su número, sus *Enciclopedias*, sus *debates* entre sabios portavoces de distintas religiones, sus *apólogos* que llegan a alcanzar el rango de *novelas* didácticas, sus proyectos de reconquista de Tierra Santa, sus *requisitorias* a papas y reyes y hasta sus listas de *proverbios*.

¹⁴ Sebastià Trias Mercant, *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX* (Palma: Moll, 1985), cap. II "Ramon Llull, filosofia i llenguatge".

¹⁵ Véase el texto, comentado con rigor científico, en Josep Romeu i Figueras, "Interpretació del *Cant de Ramon de Llull*", *Serta Philologica F. Lázaro Carreter* (Madrid: Cátedra, 1983), pp. 449-463.

Todas sus obras —y posiblemente casi todas sus actuaciones apostólicas— tienen su raíz en el *Llibre de contemplació* y pertenecen a una serie. Se someten a estas dos reglas las obras del ciclo en que se inserta la Apologética del Lengaje.

En el *Llibre de contemplació* (1275) hallamos, junto a preludeos e incluso superaciones de lo que traerá el opúsculo *De lo sisè seny lo qual apellam affatus* (1294) —que abre el ciclo de la Apologética del Lengaje— dos sustantivas discrepancias.

Anticipa lo que el citado opúsculo dirá sobre la fisiología del Habla: “La palabra se forma en el aire por el movimiento de la lengua y de los labios de la boca; y es oída en los oídos y de ellos llega al entendimiento y al corazón”.¹⁶

Admite dos formas analógicas del Habla humana: la de los animales irracionales y la de los ángeles. “El Señor —dice— ha concedido a cada animal un lenguaje, peculiar de la especie a que pertenece; y merced a esos lenguajes cada animal entiende a su pareja; y les ha dado voz con la que gocen y se diviertan cantando.”¹⁷ Con todo, el lenguaje de los irracionales nunca es articulado y jamás sobrepasa el nivel de lo sensible e imaginativo.¹⁸ El habla angélica no emite ni transmite voces, sino conceptos, voliciones y afectos espirituales: “los consejos que los ángeles y los demonios dan a los hombres se engendran y se escuchan en el alma”.¹⁹

Merced al Habla conocemos lo presente, evocamos lo pretérito y preveemos el porvenir.²⁰

Afirma que el Habla es un don de Dios,²¹ pero reconoce que el aprendizaje de un idioma requiere un prolongado esfuerzo.²² Dios nos ha concedido ese don para que expresemos y propugnemos verdades (cotidianas, científicas, sobrenaturales) y también para que, en determinados casos o circunstancias, guardemos silencio, calleemos.²³

¹⁶ “La paraula s’engendra e es forma en l’air per lo moviment de la llengua e dels llavis de la boca, e puixes és oída en les orelles, e de les orelles ve l’enteniment en lo cor.” Cap. CXXV, 22 (OE II, 376).

¹⁷ “Benaurat Senyor, Vós havets donats a cascú dels animals llenguatges segons l’espècie de què és, per los quals llenguatges cascú entén son par, e cascú havets donada veu on cantant s’assolaça e es desperta.” Cap. LXXVIII, 11 (OE II, 265).

¹⁸ “Enaixí com l’oïment de les sensualitats està en les orelles, enaixí l’oïment que l’ànima entén està en l’enteniment de l’home.” Cap. CXXV, 8 (OE II, 375).

¹⁹ “Els consells que els àngels e els demonis consellen als hòmens s’engenen e s’oen en l’ànima.” Cap. CXXV, 22 (OE II, 376).

²⁰ Cap. CXXV, 17 (OE II, 375).

²¹ “Vos havets donat a l’home paraula.” Cap. CCX, 16 (OE II, 619).

²² “Lo vostre servidor e el vostre sotsmès s’esforça aitant com pot com pusca entendre lo llenguatge aràbic, per tal que pusca entendre lo significat de les paraules e per tal que... pusca significar veritat a aquells qui són en llenguatge aràbic.” Cap. CXXV, 20 (OE II, 376).

²³ “Que sia obedient a la mia consciència, per tal que sia serf e catiu e sotsmès de veritat, parlant e recontant veritat e callant les falsies e les mentides.” Cap. CCX, 12 (OE II, 619).

Ninguno de los textos citados contradice los asertos de *Lo sisè seny, lo qual apellam affatus*. Al contrario, los preludian.

Pero hay que tomar nota de dos importantes discrepancias que tal vez sería más exacto calificar de omisiones. La primera es que el *Llibre de contemplació* no admite más sentidos que los cinco tradicionales; ni siquiera plantea la posibilidad de agregarles el *affatus*.

La segunda, aunque menos aparente, no es menos importante. Consiste en sostener que la Palabra tiene por única misión servir al pensamiento: ser su sierva, su "ancilla", al modo que la Filosofía era considerada por muchos escolásticos "ancilla Theologiae", sierva de la Teología: "Puesto que la palabra la creasteis, Señor, en el hombre para que revele y signifique lo que éste entiende, por eso la palabra es sierva sometida al entendimiento". "Puesto que el entendimiento está más unido al alma que la palabra, ésta no puede significar ni demostrar tanta verdad como el entendimiento." "El entendimiento capta más cosas a las que la palabra no puede dar nombre."²⁴

Cierto: la palabra da expresión a lo que yo pienso. Pero, además de ser "expresión" —y en tal sentido "sierva"— de mi entendimiento, es depósito de lo que pensé en otras ocasiones, de lo que piensan mis coetáneos y de lo que pensaron mis antepasados.

Y precisamente por ser "depósito"²⁵ constituye un manantial de pensamientos. De ahí que *Lo sisè seny*, distanciándose del *Llibre de contemplació*, asigne al Lenguaje no sólo la manifestación de vivencias y pensamientos personales, sino la función de transmitir y hasta de crear cultura.

¿Son una simple acomodación del *Llibre de contemplació* o se distancian ya del mismo los textos, concernientes a nuestro asunto, de las novelas didácticas *Blanquerna* y *Fèlix*?

Para responder a esta pregunta es indispensable aclarar en qué fechas las redactó Llull. Pienso haberlo conseguido en mi monografía *La data de composició de Blanquerna*.²⁶ La primera redacción de *Blanquerna* se efectuó dos años antes, por lo menos, del pontificado de Celestino V. Pero la obra fue modificada y completada por su autor, a poco del fallecimiento (1294) del papa del "gran rifiuto". Mi monografía demuestra además que Llull elaboró el *Fèlix de les meravelles* antes o poco después de la

²⁴ "Com paraula, Sènyer, sia creada en home per revelar e significar enteniment, per açò és paraula serva e sotsmesa a enteniment"... "Aitant com enteniment és pus aperellat a demostrar veritat que paraula"... "Paraula defall a expondre tot çò que enteniment entén... Enteniment entén en los significats més coses e altres coses que paraula no pot nomenar." Cap. CLV, 3, 4 i 15 (*OE II*, 446 i 447).

²⁵ La función "atesoradora" del Lenguaje está magistralmente expuesta y aplicada en Francisco Marsà, *Cap a una etnolinguística catalana* (Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1987).

²⁶ Joan Tusquets, "La data de composició del «Blanquerna»", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*, 36 (Barcelona, 1975-6), 115-125.

primera redacción del *Blanquerna*; e introdujo en él una importante rectificación antes de que Honorio IV condenase (1286) la secta de los “Apostólicos”.

En los capítulos 25-28, que pertenecen a la primera redacción de *Blanquerna*, la abadesa Natana ajustando todas sus “innovaciones” a las enseñanzas de Llull, de quien había sido ferviente enamorada, procuró, ante todo, que sus súbditas “ordenasen los cinco sentidos corporales”. No aludió jamás a un sexto sentido. La “ordenación” del Habla, así como otras “buenas costumbres”, resultaría de la del sentido del oído. He observado que se ocupa mucho menos que el *Llibre de contemplació*, de la fisiología y psicología del Habla.

Blanquerna, pues, está de acuerdo con el *Llibre de contemplació* en lo que concierne al número de los sentidos corporales y a las funciones del oído. No lo está, empero, en lo que atañe a la primacía absoluta del pensamiento sobre el lenguaje. *Blanquerna*, ascendido al solio pontificio, propone al consistorio dar los primeros pasos para que un idioma universal, el latín, suplante y reemplace los idiomas particulares; y no duda de que ello contribuiría decisivamente a eliminar y evitar los errores religiosos, las arbitrariedades jurídicas y hasta las desviaciones científicas (capítulos 86 y 94).

Eso equivale a conceder al Lenguaje la primacía, lógica y epistemológica, aunque no psicológica, sobre el Entendimiento, posición del todo opuesta a la adoptada, según vimos, en el *Llibre de contemplació*. Y muy propicia, si bien se mira, a valerse del Lenguaje como argumento, no sólo como instrumento, apologético.

El *Fèlix de les meravelles*, a pesar de que tiene un concepto preciso y exacto de la finalidad, fisiología y psicología del Habla, no barranta, que ésta constituya un sexto sentido: la integra en las funciones del oído. “Quiere Dios que el hombre halle placer en usar de la palabra para entenderle, amarle y alabarle... El juglar dijo que la Palabra ha de dar conocimiento —a aquellos a quienes hablamos— de lo que el alma piensa, entiende, ama u odia...”²⁷ “Los ángeles hablan sin boca, ni lengua, ni movimiento del aire.”²⁸

Nada puede extraerse, respecto al lenguaje de los irracionales, del *Llibre de les bèsties*, inserto en el *Fèlix*. Se trata de una fábula, pródiga en alusiones políticas, sin transfondo filosófico ni finalidad apologética.

En cambio no debemos prescindir, para “situar” el lenguaje humano,

²⁷ “Per tal que per ausir venga plaer a l'ànima membrant, entenent e amant... E Déu vol que los hòmens atroben plaer en ausir paraules de laor que sien dites de Déu.” “Lo joglar respòs e dix que paraula és per ço que dó coneixença a aquells a qui hom parla de ço que l'ànima membra, entén e ama e desama.” Cap. LVII (ENC III, 69, 70).

²⁸ “E un àngel parla... sens boca e llengua e moviment d'air.” Cap. XVI (ENC I, 148).

de lo que Fèlix opina acerca del lenguaje angélico. "Leemos —dice— en el Evangelio de San Juan que en el comienzo era la Palabra, la cual es la Persona del Hijo de Dios... Así como Dios Padre engendra la Palabra, que es el Hijo, entendiéndose a Sí mismo, así el ángel, amando y entendiéndose a Dios y a sí mismo, habla con Dios, le alaba, y habla con otros ángeles." Incluso en el hombre, el entendimiento habla incorporalmente, a veces y a solas, consigo mismo o con la memoria y la voluntad; y de modo semejante hablan al hombre el ángel o el demonio.²⁹

3.

EL "DESCUBRIMIENTO" DEL SEXTO SENTIDO

Suele afirmarse que el opúsculo *Lo sisè seny lo qual apellam affatus*, carece de preludios, estalló súbitamente en la trayectoria intelectual del Arcangélico. Se aduce como prueba que la *Taula General* terminada el 13 de enero de 1294, o sea, tres meses antes de la terminación de *Lo sisè seny* (17 de abril del mismo año), sigue dando por cierto que los instrumentos del entendimiento humano son los cinco sentidos corporales.³⁰

No comparto esa opinión. Basta recordar los datos del precedente capítulo. El *Llibre de contemplació* concedió a cada especie animal un lenguaje privativo, lo que implica situar el Habla en la zona de lo sensitivo e imaginativo, pues a más no alcanzan los irracionales³¹ y declaró que la palabra es dicción "sentida" y el entendimiento "cosa racional",³² y que "el entendimiento está más cerca del alma que lo está la palabra".³³

Al cabo de un par de décadas, *Lo sisè seny* descubrió lo que casi adivinaba el *Llibre de contemplació*. "Su estudio —dice Perarnau, en su introducción a la edición crítica del texto catalán— me ha llevado a la conclusión de que está destinado a probar que la expresión verbal es un sentido homologable a los cinco ya conocidos y reconocidos".³⁴

Lo sisè seny consta de cuatro "distinciones". En la primera Llull recapituló lo que había publicado sobre la finalidad y estructura del sensorio general y de los cinco sentidos que en él arraigan y a él aportan sus respectivas sensaciones para que las coordine y las objetive, esto es, las atribuya al objeto del que proceden.

²⁹ "E per ço, lo batlle hac coneixença de la manera segons la qual lo bon esperit e lo maligne esperit parlaven ab sa ànima." Cap. XVI (ENC I, 150).

³⁰ *Taula general*, ORL XVI, 472.

³¹ Véase nota 17.

³² *Llibre de contemplació*, cap. CLV, 1 (OE II, 447).

³³ Véase nota 24.

³⁴ Josep Perarnau i Espelt, "Lo sisè seny, lo qual apellam Affatus, de Ramon Llull". ATCA 2 (1983), p. 52.

La segunda “distinción” se ocupa ya del *affatus*. Lo enaltece con dos series de argumentos. La primera serie demuestra que el Lenguaje completa la tarea realizada por los cinco sentidos y por las tres potencias racionales, manifestando las vivencias conscientes (lo que viene de dentro: “dedins”). La segunda serie prueba que, sin la colaboración del *Affatus* no subsistirían ni la comunicación de tipo sensitivo e imaginativo, la única que se da en los irracionales, ni la civilización y cultura, propias de la especie humana.

Tanto los argumentos de la primera serie como los de la segunda se desmoronarían si careciéramos de la *voz* —o de sus sucedáneos— y ésta no existiría si no la produjese un *órgano* corporal. Y puesto que hemos llamado *sentidos* a las potencias que ejercen, mediante un *órgano* corporal, la función de enlazar lo físico con lo psíquico, es lógico que ahora sostengamos que el Habla, que enlaza, mediante un *órgano*, lo psíquico con lo físico, constituye también un *sentido*.

En la tercera “distinción” Llull apura lo dicho en la anterior. Prueba, sucesivamente, que no podemos incluir el Habla en ninguno de los sentidos tradicionales ni, desde luego, en ninguna de las potencias racionales, y concluye, por exclusión, que el Habla es un nuevo sentido, “lo sisè seny”.

La última “distinción” ocupa sólo 34 de las 490 líneas de la edición crítica. Parece escrita a vuela pluma. Define el *Affatus*, llamándole “potencia” y no “sentido”, como si se olvidase del título y razón del opúsculo y de lo demostrado en las anteriores distinciones.

Luego, en apenas seis líneas, esquematiza la estructura dinámica del *Affatus*, reuniendo algunos de los elementos —no todos— señalados a lo largo del opúsculo.

Por fin, en diez líneas, dirige un severo reproche a los antiguos científicos (“buscadores de verdades en las cosas de la Naturaleza”), cuya negligencia ha ocasionado “que durante tanto tiempo se ignorase” el más noble de los sentidos, el único que roza lo divino, puesto que a Dios no podemos verle, pero sí nombrarle, merced al *Affatus*.

He procurado describir objetivamente *Lo sisè seny* para preguntarme con frialdad, sin concesiones, qué papel juega en la elaboración de la Apologética semiótica. Por razones que expondré a renglón seguido, opino que Llull ni siquiera sospechó entonces la posibilidad de la misma, pese a lo cual su “descubrimiento” del sexto sentido posibilitó que, al cabo de más de una década, intentase desarrollarla y sistematizarla.

Dos razones abonan mi parecer. En *Lo sisè seny* acabamos de leer —y ésta es la primera— que Llull se duele de que el más noble de los sentidos no haya ocupado el puesto que junto a ellos merecía; y culpa a los “antiguos investigadores de las ciencias naturales”, no a los antiguos filósofos. En cambio, cuando exponga en el *De ascensu et descensu intellectus* la apologética semiótica, reprenderá a los filósofos antiguos e incluso a

los modernos. Les echará en rostro que “por prescindir del *Affatus* nos han impedido alcanzar un mejor conocimiento de lo pretérito, de lo venidero y de Dios glorioso”.³⁵ O sea que les acusará de haber cerrado el paso a la Apologética semiótica.

Mi segundo argumento se apoya también en el propio opúsculo. Concretamente, en un grave fallo, en una deplorable incoherencia: describe suficientemente la estructura y proceso del *Affatus* instintivo; pero prescinde de describir la estructura y proceso del *Affatus* racional, peculiar y privativo de nuestra especie. Y paradójicamente —he ahí la incoherencia— al exponer las funciones del sexto sentido, se refiere, casi exclusivamente, a las de índole cultural vinculadas al *Affatus* racional.

No escapa tamaña incoherencia a la sagacidad de Perarnau. Leemos en la mencionada introducción a la edición crítica de *Lo sisè seny*: “La comunicación entre individuos de algunas especies animales está ciertamente presente en el opúsculo... Sin embargo, los elementos a los que concede mayor realce pueden reducirse a cuatro: *primero*, la locución tiene por objeto intercomunicar entre individuos, los conceptos interiores de cada uno; ³⁶ *segundo*, en la intercomunicación radica la convivencia humana, como tal: por *effatus* los hombres se aman más entre ellos mismos y se entienden; ³⁷ *tercero*, en esta intercomunicación se fundamenta toda cultura humana, como realidad colectiva...; ³⁸ y *cuarto*, en la locución reposa la comunicación, sobre todo colectiva, con Dios.³⁹ Y concluye: “Por consiguiente, la demostración, aunque dirigida a probar la existencia del sexto sentido —*Affatus*— tanto en el reino animal como en la especie humana, basa sus pruebas principalmente en la relación del Habla con los hechos culturales de las comunidades humanas, sin plantearse el problema de si la comunicación intersubjetiva se da en todas las especies del reino animal, antes bien dando por supuesto que sí, y más aún, que se realiza mediante la voz”.⁴⁰

El proceso del *Habla instintiva* consta de cinco episodios: 1) surge, en el límpido cristal de la conciencia psíquica, una *vivencia* —por ejemplo, el hambre; o un aleteo del polluelo— que conlleva una fuerte carga emisora;⁴¹ 2) el *sensorio común* acoge esta vivencia e inicia instintiva-

³⁵ “*Affatui est facta magna iniuria per philosophos antiquos, etiam per modernos, qui ipsum non posuerunt esse sensum... (et sic) non haberemus notitiam de praeteritis nec futuris nec de Deo glorioso.*” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 36.

³⁶ *Lo sisè seny*: líneas 18, 20 y 458-59, de la edición crítica de Perarnau.

³⁷ *Idem*: línea 229.

³⁸ *Idem*: líneas 318-352.

³⁹ *Idem*: líneas 227 y 478-487.

⁴⁰ *Idem*, p. 52.

⁴¹ “Aquest concebiment de dins la substància és manifestat de fora per veu.” *Idem*, líneas 16-17.

mente su versión acústica; ⁴² 3) el *órgano* —pulmón, garganta, lengua, paladar, dientes, labios— se apresta instintivamente a elaborar el símil acústico; 4) el *instrumento* del *órgano* es la espiración cuyo choque con la lengua, el paladar, etc., engendra la voz; ⁴³ y 5) el propio aire, en calidad de *intermediario* traslada la voz instintiva, inarticulada, al oído propio o ajeno.

Entonces comienza un segundo proceso comunicativo en dirección o sucesión inversa: del símil captado por el oído al sensorio común, y de éste a la vivencia psíquica propia (oírse) o ajena (oír).⁴⁴

El esquema del *Habla racional*, que Llull en *Lo sisè seny* no distingue del anterior, puede reducirse también a cinco tramos; pero, en todos ellos, el protagonista no es ya el instinto, sino el entendimiento que penetra en los recovecos de los sentidos particulares y del sensorio común, auxiliado por la memoria y dinamizado por la voluntad.⁴⁵

Recorramos esos episodios: 1) aparece otra vez, en la diafanidad de la conciencia, una *vivencia* intelectual a la que la voluntad o el instinto —o ambas energías— dotan de carga emisora; 2) el entendimiento, auxiliado por la memoria, busca y halla en el *sensorio común* el signo oral —la palabra— de dicha vivencia; ⁴⁶ 3) el *órgano* (garganta, lengua, paladar, dientes, labios) se apresta a vocalizar el signo oral; 4) el *instrumento* del *órgano*, eso es, sus movimientos coordinados, percute la bocanada de aire emitida por los pulmones y produce la palabra articulada; 5) el propio aire, en cuyo seno reside potencialmente la gama de sonidos articulables, transmite la locución, en calidad de *intermediario*, al oído propio o ajeno. Y el proceso comunicativo se completa recorriendo, a la inversa, las etapas: de la palabra captada por el oído a su objetivación; y de ésta, a la comprensión intelectual.⁴⁷

El cotejo de estos esquemas plantea un problema cuya solución desbrozará el camino. Conviene averiguar la causa de que en el esquema

⁴² "Affatus és part substancial del seny comú." *Idem*, línea 360.

⁴³ "L'orgue de l'Affatus és la llengua e lo seu instrument és lo movement que comença en lo pulmó on se pren la concepció, que subsecivament ve en la llengua... e forma's en la veu on és feta la manifestació de la concepció de dins." *Idem*, líneas 459-463.

⁴⁴ "Auditus no especifica lo son en veu, mas recep aquella veu (ja) especificada per ço que rebí la manifestació defores e que la doni a la concepció de dins." *Idem*, líneas 387-9. "La imaginativa, qui és estesa per l'àer e per les orelles, rep... en la imaginació especial (= humana, la que oye) la semblança... qui és com la vestígia del peu en la cendra." *Arbre de ciència*, OE I, 610-611.

⁴⁵ "Sentir e imaginar... són formes, de les quals l'enteniment produex son entendre." *Arbre de ciència*, OE I, 623. "Sàpies, fill, que l'ànima ab la imaginació pren e ajusta en comú, tot ço que li ofereixen los cinc senys corporals... e ho ofereix, en la fantasia, a l'enteniment, e puixes l'enteniment puja més a ensús a entendre." *Doctrina pueril*, ed. G. Schib, ENC 204.

⁴⁶ "Convé que lo seny comú, que pren virtut de los particulars de la memòria, la prenga d'ella per raó de la locució." *Lo sisè seny*, ed. cit., líneas 270-2.

⁴⁷ "L'Affatus vesteix la veu de la semblança de la concepció, *ibid.*, líneas 473-4.

instintivo no intervenga la memoria, y en el esquema *racional*, por el contrario, sea imprescindible recabar su concurso. Ello se debe al diverso origen de la voz inarticulada y de la palabra. La voz inarticulada (lamento, rugido, trino... etc.), producto del esquema irracional, resulta naturalmente de la compenetración de la zona instintiva con el órgano fonético; en cambio, la palabra "signo" de las vivencias psíquicas y especialmente del pensamiento, es un invento del linaje humano. De ahí que el entendimiento sólo prescinda de recurrir a la memoria para "buscar" la palabra adecuada, cuando se ha habituado a asociarla al pensamiento que pretende manifestar. Y que el genio literario, se distinga por su capacidad de romper el hábito y soltar una palabra imprevisible.

Ningún argumento semiótico puede fluir de la voz inarticulada. Sólo es posible formularlos partiendo de la palabra, o sea, del *Habla racional* cuyo esquema, según acabamos de ver, difiere notablemente del que refleja la producción del bramido o el trino *instintivos*.

Toda palabra posee un valor epistemológico. Hay que distinguir, no obstante, el valor de la *palabra coloquial* del de la *palabra cultural*. La primera, más ingenua que la segunda, expresa —mejor dicho, significa oralmente— mis vivencias conscientes y mis pensamientos. La segunda condensa experiencias y hallazgos de los "hablantes" de hoy y de ayer. Por ejemplo, en la *palabra cultural* "Bondad" palpitan tres correlativos (Bonificador, Bonificar y Bonificable o Bonificado).⁴⁸

El argumento emergido de la *palabra coloquial* será tanto más válido cuanto mayor sea la inmediatez, cuanto menos hayan mediado —entre el fenómeno mental y su expresión oral— el apriorismo, la pasión y otros condicionantes.

En cambio, la validez del argumento latente en la *palabra cultural* es ni más ni menos que la concedida, en cuestiones simples y fundamentales, al tan traído y llevado "testimonio universal", o al "sentido común" balmesiano. Pero confiando en lo que atestiguan unánimemente los lenguajes, en vez de conceder valor universal a la mentalidad acomodaticia de la burguesía escocesa o catalana.

⁴⁸ Habitualmente Lull descubre los correlativos, no en el vocablo, sino reflexionando intelectualmente acerca del concepto Bondad. Respecto a la progresiva aplicación de este método y a la valoración de sus resultados, consúltese el libro —realmente definitivo— de J. Gayà, *La teoría lulliana de los correlativos* (Palma de Mallorca, 1979). Pero ello no quita que en el *De ascensu et descensu intellectus*, Lull aplique al término Bondad la metodología semiótica, desdoblándolo en sus correlativos.

4.

PRELUDIOS DE LA APOLOGÉTICA SEMIÓTICA

En el capítulo precedente alcanzamos resultados de signo opuesto.

Fue un resultado positivo demostrar que el opúsculo *Lo sisè seny*, al concebir el Habla como un sentido que manifiesta exteriormente las vicencias íntimas, sentó la base epistemológica para edificar una apologética semiótica. Y lo fue negativo reconocer que Llull no expresa, ni siquiera insinúa, en dicho opúsculo, el propósito de edificarla.

Transcurrirán once años hasta que —en el *De ascensu et descensu intellectus* (1305) intente, por primera y única vez, demostrar semánticamente los preliminares y los dogmas de la Fe cristiana.

El hecho de que *Lo sisè seny*, cuyos asertos cimentan la argumentación semiótica del *De ascensu et descensu*, nada diga acerca de emplearla con finalidad apologética, nos inclinaría a sostener que no existe una trayectoria precursora de este audaz intento.

Pero que *Lo sisè seny* no sea el inicio, ni constituya una etapa del invento de la apologética semiótica no excluye que otras obras, anteriores y ulteriores, la preludien. Y así es en efecto.

Existen varias líneas o pistas preludiadoras de lo que paladinamente se formulará en el *De ascensu et descensu*. La más significativa es, a mi entender, la que utiliza un juego de Lenguaje para aproximarse cada vez más a la prueba semántica de la existencia de Dios.

Confirmando lo que recientemente ha sostenido Wittgenstein acerca de la función lúdica del lenguaje, Llull juega con el término catalán *res* y con su opuesto *no-res*. *Res* significa, en el catalán arcaico de Llull, exactamente lo mismo que *cosa*; y *no res* significa *no cosa*, o sea la *nada*.

Lo mismo la crónica de Jaime I que la de Muntaner para significar, pongo el caso, que la hueste fue muy numerosa, dicen que hubo “gran *res d'armats*”, eso es, “gran *cosa* de soldados”.

Hallamos este juego verbal en el texto catalán (vertido del original árabe antes de 1275) del *Llibre del gentil e dels tres savis*: “El mundo no puede comenzarse por sí mismo, pues *no res* (= no cosa) no puede dar comienzo a *res* (= cosa), puesto que, si se lo daba, alguna cosa (= *res*) sería *no-res* (= nada).⁴⁹

Por las mismas fechas, en el *Llibre de contemplació*, manantial de todo el *opus* luliano, leemos: “Señor, Vos habéis creado las creaturas del

⁴⁹ “El món no pot haver començament de si mateix, car *no res* no pot donar començament a *res*, car, si ho feia, alguna cosa seria *no res*.” OE I, 1075.

no res, ya que antes de que existieran eran *no res*, y del *no res*, en que eran, las hicisteis ser *res*".⁵⁰

Un apólogo del *Fèlix de les meravelles* (1287) alude al texto que acabo de citar. "Cierta rey envió un caballero a la corte de otro rey, para que riñese en duelo con un escudero que le había acusado de traición. De esa corte vino un doncel que dijo al rey que su caballero había combatido y vencido. Esta noticia la dio el doncel al rey para que éste se complaciese de su llegada; pero le mintió. Si el rey pudo alegrarse de lo que *res* (= cosa) no era, cuanto más pudo Dios, cuyo poder es soberano, crear el mundo del *no-res* (= no cosa: nada)."⁵¹

A primera vista este apólogo parece incongruente. No nos convence la comparación de la ingenuidad del rey con la omnipotencia divina. Pero cambiaremos de opinión si consideramos qué se propuso Llull. Quiso desvelar el enorme poderío de la Nada, del *no-res*. Bastó una mentira —que dentro del sistema ético luliano es la nada, el no-ser, el *no-res* de una verdad— para que el rey acogiera favorablemente al recién llegado. Para vencer el poder de resistencia de la Nada propiamente dicha deberá actuar un poder infinito.

La intención de este apólogo se hace patente en el *Ars inventiva* (1289-90). Al tratar de los "puntos trascendentes", eso es, de los temas en que nuestro entendimiento intenta y consigue sobrepasar, o mejor suplir mediante un *rodeo*, su poder cognoscitivo, abordó el de la "quidditas divina", o sea, el del conocimiento de la esencia de Dios.

El *rodeo* consistió en valerse, una vez más, de la antinomia entre la cosa (*res*) y la nada (*no-res*). Y fue tan eficaz que le condujo a insinuar una nueva "designación" (mejor que "definición") de Dios. Prefiero "designación" a "definición" porque Dios no puede ser definido. Sólo las *cosas* —seres finitos— son definibles y Dios no es *cosa*. Tampoco es definible la Nada, la no cosa, el *no-res*; pero no lo es por defecto, porque *no hay de qué*, mientras que Dios no lo es por exceso, porque hay demasiado *qué* para meterlo en una definición. Dios es, sin embargo, designable, o sea distinguible de todo lo no divino, porque sólo a él se le puede atribuir una peculiar actuación.

⁵⁰ "Senyor, Vós havets creades les creatures de *no-re*, car enans que elles fossen eren *no-re*, e de *no-re* en què eren, Vós fèt-les ésser *re*." Cap. XXX, 7 (*OE* II, 162). Obsérvese que en este y otros textos Llull catalaniza la declinación latina de *res*, *rei*, etc., inventando un singular catalán (*re* = cosa) y añadiéndole *s* (*res*) para el plural.

⁵¹ "Un rei tramès un cavaller en la terra d'un altre rei, per ço que en sa cort faés una batalla ab un escuder qui era reptat de traició. D'aquella terra venc un donzell que dix, al rei que havia tramès lo cavaller, que lo cavaller s'era combatut e que havia vençuda la batalla. Aitals novelles dix lo donzell al rei per tal que li plagués son venir, e aquelles paraules no eren veres. On, si lo rei poc haver alegrança de ço que res no era, doncs ¡quant més Déus, qui ha sobiran poder, poc crear el món de *no-res*!" *ENC* I, 69-70.

Nunca insistiremos bastante en que Dios es designable, pero no definible. Ser definible es un defecto, no lo es en cambio ser designable. El hombre, por ejemplo, es definible (“animal racional”) porque es finito, “terminat” en léxico luliano, y designable (“el animal que habla”).

Dios se *designó*, no se *definió*, a Sí mismo cuando respondió a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros”.⁵² Las mal llamadas “definiciones” teológicas de la Divinidad interpretan o glosan esas palabras divinas. Santo Tomás, apoyándose en la gramática latina, designó a Dios como el “*ipsum esse*” (el Ser sin afijos ni sufijos). Llull, respaldándose en la antinomia *res versus no-res*, insinuó en el *Ars inventiva veritatis* (1289-90), que también se le podría designar a Dios como “el vencedor de la Nada”.

He aquí el texto: “El entendimiento, por su limitada naturaleza, no puede alcanzar el Infinito; pero puede, merced a la eficiencia del objeto, saber que el Infinito es, aunque no puede conocerlo. Puede asimismo el entendimiento trascenderse, afirmando que la divina Esencia (y la divina Bondad, etc.) infinita difiere esencialmente de cualquier entidad finita... Es falso, por lo tanto, que Quien dista infinitamente del no-ser no pueda superar lo que dista del no-ser finitamente... Y si la Entidad Divina no pudiese producir seres finitos, incluso de la Nada, no sería Ella infinita porque la Nada la resistiría... Por consiguiente es necesario proclamar, por una parte, que la Esencia de Dios es infinita, y que las restantes entidades son producidas por Él, puesto que ni algo ni la Nada pueden oponerle resistencia”.⁵³

Acaso ya en tiempos de Llull, algún ateo alegaba que el término Dios carece de contenido —puesto que Dios es indefinible— y por lo mismo son vacuas las pruebas de su existencia. La nueva definición (Dios es vencedor de la Nada) solventa esa objeción que, reproducida por el positivismo semántico,⁵⁴ ciega hoy a mentes tan lúcidas como la de Severo Ochoa. Decir Dios —responde a Pilar Urbano, en muy reciente entrevista— sería simplemente ponerle nombre al enigma.⁵⁵

⁵² Éxodo; III, 34.

⁵³ “Intellectus, de ratione sui, non potest attingere Infinitum; scit autem, de virtute ipsius obiecti, Infinitum esse, quamvis, de ratione sui, Illud non intelligat... Item transcendit intellectus, cum attinget divinam Entitatem (et Bonitatem, etc.) infinitam differre substantiatiliter ab unaquaque bonitate finita... Falsum (est) quod Id quod infinite distat a non-esse non posset superare id quod finite distat a non-esse. Et si, etiam de nihilo, non posset Entitas divina esse producere, Ipsa quidem non esset infinita quia ipsum Nihil resisteret Ei... Necessario habet utramque partem concedere: et quod ipsa Dei entitas sit infinita, et quod aliae entitates sunt ab Eo productae, ut nec aliquid nec Nihil Ei resistere possit.” *Ars inventiva veritatis*, MOG V, 59-60.

⁵⁴ Véase Joan Tusquets, “Com respon Ramon Llull a l’agnosticisme modern”, *EF* (Extraordinari dedicat a la memòria de Fra Basili de Rubí, Barcelona, 1985), 601-621.

⁵⁵ Pilar Urbano, “Entrevista a Severo Ochoa”, *Época*, n.º 142 (Madrid, nov. 1987), 46-54.

Esta línea tan prometedora del juego con los vocablos catalanes significativos de la cosa (*res*) y de la nada (*no-res*) llega hasta las inmediaciones de *Lo sisè seny* y reaparece tras su inserción en el *De ascensu et descensu*.

Leemos en el *Novell llibre de ànima racional*: “Ninguna criatura puede ser creada sucesivamente, pues, si lo fuese, no habría creación de *no res* en *res*.⁵⁶ Y en el *Dictat de Ramon* (1299): “Si Dios no es, (las cosas) no valen *res* (= algo, cosa). Su poder (de Dios) puede más que *res* y que *no res*”.⁵⁷

Reservemos, para su lugar adecuado, los textos ulteriores al *De ascensu et descensu*.

5.

FUNDAMENTOS Y DIVISIÓN DE LA APOLOGÉTICA SEMIÓTICA EXPUESTA EN EL DE ASCENSU ET DESCENSU INTELLECTUS

En los capítulos 3 y 4 establecimos que *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus* vale para construir una metafísica semiótica y la correspondiente apologética. Y efectivamente Lull lo intentó, al cabo de más de una década, en el *De ascensu et descensu intellectus* (1305).

Los contemporáneos del Doctor iluminado reservaban a la Filosofía el cometido de hallar la Primera Causa, aquella de la que penden las “segundas causas” y sus efectos. En cambio la filosofía crítica, iniciada por Descartes, desarrollada por Kant y vigente para todo postkantiano, inquiere las primeras certidumbres.

Agrúpanse éstas en tres tipos situados respectivamente en el plano lógico, el psicológico y el cultural.

Las certezas lógicas se fundan en la evidencia del principio de identidad —lo que es, es— y de su corolario el principio de contradicción —lo que es no puede, en cuanto es, no ser—.

Las certezas psicológicas, en vez de referirse a un principio, entrañan una evidencia fáctica. No admite duda alguna lo que es vivido y captado en y por la autotransparencia reflexiva de la conciencia humana. Negarlo equivaldría a morir y seguir viviendo. Conculcaría no sólo el principio de contradicción, que se extiende también a esta esfera, sino la incompatibilidad bio-psicológica.

⁵⁶ “Neguna creatura pot ésser creada successivament, car, si era creada successivament... no seria la creació de *no-res* en *res*.” *ORL XXI*, 203.

⁵⁷ “Si Deus no és... no valen *res*, e per *no res* és tot quant és.” “Aquell ha poder” pus estès qui pot de *res* e de *no res*.” *ORL XIX*, 266 y 271.

Las certezas culturales provienen del rastro dejado, a través de los tiempos, por las lógicas y psicológicas. La existencia en la toponimia española de denominaciones arábigas constituye una prueba evidente de la invasión mahometana. Ese tipo de certidumbre contribuirá, tanto o más que los otros dos, a la elaboración de la apologética semiótica.⁵⁸

Observemos que en los irracionales no se da ninguna certidumbre, porque su conciencia, aun siendo autotransparente —condición “sine qua non” de la vida consciente— no está impregnada de inteligencia, ni es, por lo tanto autoreflexiva.

Paso a paso, hemos llegado a un punto clave. Entre esa muchedumbre de certezas ¿hay algunas que permitan fundamentar y luego desarrollar una metafísica en la que se recline la demostración de los *preámbulos* de la Fe (“preambula fidei”), eso es, de los asertos en que se apoya la posibilidad de la Revelación? Y en el supuesto de que la respuesta sea afirmativa ¿será posible —recurriendo a otras certidumbres— demostrar los *misterios* revelados?

Como es sabido, Tomás de Aquino responde afirmativamente a la primera pregunta y negativamente a la segunda. La razón humana es capaz de demostrar los preámbulos de la Fe —la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc.—; pero, respecto a los misterios revelados, sólo alcanza demostrar que no son absurdos y que es razonable creerlos.

Llull, fiel a la tradición agustiniana y anselmiana, respondió siempre afirmativamente a ambas preguntas. Adujo pruebas, a su entender irrecusables, para demostrar no sólo la existencia de Dios —pongo por caso— sino el misterio de la Santísima Trinidad. Y en el *De ascensu et descensu intellectus* agregó a los argumentos de tipo comparativo y a los de índole dialéctica, los semánticos, o sea, según hemos dicho reiteradamente, los que se valen del lenguaje como argumento, no sólo como instrumento expositivo de la argumentación.

La pretensión del Doctor Iluminado es doble: demostrabilidad de los misterios y —¡más difícil todavía!— demostrabilidad semiótica. Esta pretensión condiciona su apologética semiótica y la divide en dos partes: la *filosófica* que demuestra los “preambula fidei” y la *teológica* que aspira a demostrar los misterios. La primera coincide, en líneas generales, con la ascensión del entendimiento y la segunda con su descenso. Y se corroboran: las verdades estrictamente racionales son confirmadas por la teología semiótica, y las reveladas lo son por la filosofía semiótica: “Fe y Razón —leemos en su *Doctrina pueril*— se conciertan... para que, si a alguien

⁵⁸ He expuesto más ampliamente la epistemología del lenguaje en mis obras *Assaigs de Crítica Filosòfica* (Barcelona: La Revista, 1928), y *Crítica de las Religiones* (2.ª ed., Barcelona, 1953).

le falla la Fe, le ayude el entendimiento con razones necesarias, y si le falla el entendimiento, le ayude la Fe".⁵⁹

Dedicaré tres capítulos a la *Apologética filosófica del Lenguaje* y dos a la *Apologética teológica del Lenguaje*, no sin reconocer que ambas se embarullan a menudo en el *De ascensu et descensu intellectus*.

6.

APOLOGÉTICA FILOSÓFICA DEL LENGUAJE —1— GÉNESIS SEMÁNTICA DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA

Repito que en el *De ascensu et descensu* Llull adosó los argumentos semióticos a los de índole analógica o dialéctica. Normalmente, los semióticos van precedidos de locuciones del tenor siguiente: "*Affatus dixit*", "*Intellectus innuit Affatui*" (el entendimiento concedió la palabra al Habla), "*Quia intellectus appetit habere scientiam movet Affatui ut dicat...*" (el entendimiento, deseoso de adquirir ciencia, impulsó al Habla a decir...). No es raro, incluso, que el entendimiento confiese haberse equivocado sosteniendo una explicación opuesta a la previamente expresada por el Habla. Puede ocurrir también, cuando se trate de casos parecidos, que Llull explicité sólo en alguno de ellos el fundamento semiótico, confiando en que el buen sentido del lector lo aplicará a los restantes.

Los textos que utilizaré en los capítulos que dedico a la rama filosófica están vinculados siempre al *Affatus*, mediante alguna de las fórmulas sobredichas. Por no quebrantar esta norma me he visto obligado a prescindir de cuestiones muy interesantes.

En este capítulo me propongo recoger lo que el Habla le dice a Llull (no lo que dice Llull al Habla) acerca de cuatro temas que no puede soslayar ninguna tendencia filosófica, a saber: A. el *ser*; B. los *trascendentales*; C. los *predicamentos*; y D. los *predicables*.

A. El "ser".

El verbo *ser* se emplea de dos maneras: lógica y ontológicamente. Lógicamente ejerce la función de atribuir un predicado a un sujeto. Mientras se limite a esa función copulativa no nos crea ningún problema metafísico, como no nos lo crean los símbolos matemáticos o energéticos.

La discrepancia —y con ella la crítica— surge cuando el filósofo se

⁵⁹ *Doctrina pueril*, ed. G. Schib, ENC 173-4.

pregunta si algunos seres existen fuera de la mente, son cosas (*rei*) reales, o si ninguno de ellos es algo más que su presencia, o su recuerdo, o su previsión, en mi mentalidad.

Llull, para demostrar que existen seres extramentales, formula, junto a argumentos incapaces de resistir la demoledora piqueta kantiana, una prueba semiótica que la contrarresta.

Sobresalen entre aquéllos los que reflejan la experiencia vulgar, no depurada por la crítica filosófica: “La planta es un ser real porque aunque no existiese mentalmente en el alma, sería lo que es”;⁶⁰ o el principio de concordancia, uno de los pilares de la Combinatoria: “El entendimiento se sabe superior —en poder y eficiencia— a las potencias sensibles y puesto que éstas van a la cosa objetivamente sabe que él se trasciende mejor y más verdaderamente para comprenderla”.⁶¹

A estas razones agrega un argumento semántico que vence al Criticismo, porque se funda en la expresión oral de lo que capta como realidad la inteligencia: “El entendimiento, a fuer de potencia razonadora, reflexionando sobre su modo de entender descubre que capta la naturaleza de la piedra... Y el *Affatus* denomina esta naturaleza”⁶² y predica sus atributos, por ejemplo, el movimiento “natural” con que la fuerza de gravedad impele la piedra hacia el centro.⁶³

Cuando trataremos de la armonía del universo y de la distinción entre sus reinos, concretaré las cualidades que el *Affatus* predica de los seres reales y de los seres mentales, respectivamente.

Ciñéndonos al texto que acabo de citar, observemos que el movimiento natural y su causa —la fuerza de gravedad— no puede el *affatus* predicarlo de la piedra “mental”. Debe atribuirlos a la piedra “real”.

B. Los trascendentales.

La escolástica medieval asignó un puesto clave a los términos *trascendentales* y a sus correspondientes conceptos y realidades. Su lista varía en los diversos autores y aun en un mismo autor. Cuatro fueron los pre-

⁶⁰ “Quoniam posito quod non esset in anima, hoc quod est, ipsum esset.” *De ascensu et descensu*, ROL IX, 74.

⁶¹ “Et quia intellectus cognoscit quod ipse est altior potentia quam potentiae inferiores in potestate et virtute et istae inferiores ad rem transeunt obiectivae, ideo ipse cognoscit quod melius ac veracius debet ad rem intelligendam pertransire. Quia si non, hoc quod esset inferius esset superius in potestate et virtute, quod est impossibile.” Ob. cit., ROL IX, 88.

⁶² “Intellectus qui est potentia ratiōnativa, reflectendo se supra suum modum intelligendi cognoscit... quod cognoscit naturam lapidis... et istam naturam cognitā Affatus praedicat.” Ob. cit., ROL IX, 33.

⁶³ “In natura lapidis est motus naturalis... Gravitās lapidem movet et facit ipsum descendere ad centrum.” Ob. cit., ROL IX, 35.

feridos por Tomás de Aquino: la Unidad, la Verdad, la Bondad y la Belleza o Nobleza (Unum, Verum, Bonum et Pulchrum vel Nobile).

Tal vez ningún comentarista se ha percatado de que Llull, lejos de prescindir de los trascendentales, los coloca unas veces en el eje y otras en la cúspide de su sistema. Pero su fervor proselitista le impele a identificarlos con las *Dignidades*, atributos divinos aceptados unánimemente por la Teología cristiana, la musulmana y la judía.

En el *De ascensu et descensu* —y en sus obras más significativas— las Dignidades “son nueve: Bondad, Magnitud, Eternidad, Poderío, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria”.⁶⁴ Pero, lo mismo que en el Angélico no siempre son cuatro, en el Arcangélico no siempre son nueve. E incluso, en algunos opúsculos especializados las rebautiza, para acomodarlas a la peculiaridad del tema.⁶⁵

Un simple cotejo muestra que algunos términos de las Dignidades coinciden con los Trascendentales y que los restantes los matizan. Además, así los Trascendentales como las Dignidades se identifican, en los tratados de Llull y de Tomás de Aquino, con Atributos divinos.

Pero hay un argumento más típicamente semántico. Mis lectores, expertos en filosofía escolástica, reconocerán en seguida que las notas peculiares con que Llull distingue las Dignidades son idénticas a las que los escolásticos asignan a los Trascendentales.

Veámoslo. Llull define las Dignidades —y los escolásticos los Trascendentales— valiéndose de una prueba lingüística, sin mezcla alguna de argumentación analógica o dialéctica. *Son términos cuyos superlativos (= su grado máximo) significan exactamente lo mismo.* Se identifican con lo que pudiéramos llamar el superlativo de “ser”, el “ipsum Esse” de Tomás de Aquino. “En Dios existen las Dignidades... sin las que Dios no podría ser Dios... El entendimiento pidió al *Affatus* que denominase actos primitivos a los actos de las Dignidades divinas.”⁶⁶ “La esencia de Dios es la Divinidad... y también la Bondad, la Inmensidad, la Eternidad, etc..., y

⁶⁴ “In Deo sunt... dignitates reales et naturales, sine quibus Deus esse non potest. Quae sunt istae: Divina bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas et gloria.” Ob. cit., ROL IX, 140.

⁶⁵ En la introducción a su *Rethorica nova* las reduce a cuatro: “Ordo, Pulchritudo, Scientia atque Caritas”. Caritas es un matiz de Bonitas; Scientia corresponde a Sabiduría; Pulchritudo es un matiz de Gloria; y Ordo lo es, quizá, de Poderío. (Para el texto de la *Rethorica nova* he utilizado una transcripción del manuscrito latino 64430 de la *Bibliothèque Nationale*, París. Forma parte de la tesis *The Semblance of Significance: language and exemplarium in the Art of Ramon Llull*, de M. D. Johnston, The Johns Hopkins University, 1978, no publicada). En cambio el *Ars consilii*, publicado por Monseñor J. Rius, en *Miscel·lania Lulliana* (Barcelona, 1935), añade algunos principios adecuados para dar consejo.

⁶⁶ “In Deo sunt... Dignitates reales et naturales sine quibus Deus esse non potest... Et intellectus innuit Affatui quod ipsos (actus earum) nominet actus primitivos, veros et ita necesarios quod non possunt aliter se habere.” *De ascensu et descensu*, ROL IX, 140.

en Dios la esencia y el ser (= existencia) son lo mismo.”⁶⁷ “El entendimiento no puede negar eso que afirma el *Affatus*.”⁶⁸

La creación en conjunto y cada creatura en particular reflejan limitadamente las Dignidades divinas: “El entendimiento dio licencia al *Affatus* para que dijese: Los actos de las divinas Dignidades —que se funden en un solo Acto⁶⁹— causaron los actos de los seres creados. El Bonificar divino causa el bonificar creado; y el Magnificar divino, el magnificar creado; y el Eternificar divino, la duración creada, etc... Y por eso, el *Affatus* llama actos increados a los primitivos; y actos creados a los derivados y secundarios”.⁷⁰

C. Los predicamentos.

Los escolásticos, inspirándose en los pensadores griegos y especialmente en Aristóteles, estudiaron detenidamente el concepto, la división y la aplicación de los predicamentos (= categorías, en griego).

Llull para lograr el concepto de *predicamento* acudió al lenguaje y más concretamente a la oración, o sea, a la locución que asigna —positiva, negativa o dubitativamente— algo (o alguien) a alguien (o algo). Lo (o el) que recibe lo asignado es el sujeto; la asignación (explícita o implícita) es el *verbo*, y lo asignado es el predicado. Ya en las primeras páginas del *De ascensu et descensu*, las que tratan del reino mineral, ínfimo peldaño de la escala ascendente, Llull consignó que “el *Affatus* impone nombre a la piedra y la emplea unas veces como sujeto y otras como predicado (= predicamento), diciendo que la piedra es colorada o que el zafiro es piedra”.⁷¹

Los pensadores griegos intentaron clasificar los predicamentos. Y como en buena lógica la división sólo es adecuada cuando sus miembros agotan la divisibilidad, de suerte que resulte inútil o contradictorio añadir o quitar un miembro, discutieron porfiadamente en cuántos y cuáles grupos debían clasificar los predicamentos. Aristóteles, y con él la mayoría de sus

⁶⁷ “Sua essentia est Deitas... etiam Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, etc... quoniam quidquid est in Deo totum est essentia, et in Ipso esse et essentia convertuntur.” Ob. cit., *ROL IX*, 154.

⁶⁸ “Et tunc (intellectus) descendit ad auditum qui audivit ea quae dixit *Affatus*... Et non potvi negare ea quae *Auditus* audivit.” *Loc. cit.*

⁶⁹ Ob. cit., *ROL IX*, 154.

⁷⁰ “(Actus illarum) sunt causae creaturarum. Sicut bonificare divinum quod causat bonificare creatum, et magnificare increatum quod causat magnificare creatum, et aeternare increatum quod causat durare creatum, etc... Et ideo *Affatus* nominat actus increatos primitivos, et actus creatos secundarios et derivatos.” Ob. cit., *ROL IX*, 140.

⁷¹ “*Affatus* ei nomen imponit et de ipso facit quandoque praedicatum, quandoque subiectum, dicendo sic: Lapis est coloratus, saphirus est lapis.” Ob. cit., *ROL IX*, 26.

predecesores y sucesores, distinguieron dos grupos: la sustancia y los accidentes. La sustancia se define como existente por sí misma, y los accidentes porque su existencia depende de la sustancia.

Llull se adueñó de esta fecunda distinción apoyándose, otra vez, en el Lenguaje. Tan pronto como el entendimiento capta accidentes, “el *Affatus* dice que ningún accidente existe por sí, sino que existe por la sustancia”. “Gracias a lo que le dice el *Affatus*, el entendimiento comprende ahora que la piedra es sustancia.”⁷² Basta fijarse —viene a decir Llull— en la palabra “accidente” para comprender el término “sustancia”.⁷³ Previendo que podría objetársele que esos términos no pertenecen al lenguaje corriente y espontáneo, Llull recuerda sutilmente que el Habla distingue el “color” y lo “colorado”.⁷⁴ El color no puede subsistir sin lo colorado; en cambio éste subsiste aunque se descolore. ¿Llegó la sutileza de nuestro autor a inferir del Lenguaje las clasificaciones de la sustancia y de los accidentes? No pudo partir del Habla para clasificar las sustancias, puesto que el entendimiento, para conocer y definir cada sustancia no tiene otro medio que valerse del conocimiento de los accidentes que la delatan.

En cambio pudo e intentó dividir semióticamente los accidentes en las nueve subcategorías señaladas por Aristóteles. Para ello transpuso a términos corrientes la nomenclatura filosófica: la calidad de la manzana puede referirse, por ejemplo, a su frialdad; su relación, a su tamaño; su acción, a lo que es recibido por el gusto como dulzura; su hábito, por la permanencia de esa fuente de sabor; su tiempo y lugar, por verla ahora y aquí... Y recalcó que sólo después de haber escuchado los nombres que el *Affatus* ha impuesto a los accidentes, es capaz el entendimiento de caracterizar y definir la correspondiente sustancia.⁷⁵

D. Los predicables.

Aristóteles bosquejó y Porfirio confeccionó un catálogo lógico (no, ontológico = predicamentos) de las sustancias corporales. Consta de cuatro géneros: inorgánico, vegetal, animal y humano.

Cada género es “predicable” de varias especies, a excepción del hu-

⁷² “*Affatus dicit: nullum accidens est per se existens, sed per substantiam existit... Et sic (intellectus) transit ad attingendum quod lapis est substantia.*” Ob. cit., *ROL IX*, 35.

⁷³ “*Secunda scala est de duodecim vocabulis cum quibus intellectus transit ad attingendum res rerum... Quae vocabula sunt ista:... (5) accidens, (6) substantia.*” Ob. cit., *ROL IX*, 23.

⁷⁴ “*Et tunc intellectus cum imaginatione intellegit lapidem esse coloratum.*” Ob. cit., *ROL IX*, 26.

⁷⁵ “*Et species (sensibiles) repraesentantur imaginationi, et imaginatio species istorum accidentium intellectui representat. Cum quibus, accidentia primo intelligit, deinde transit ad cognoscendum substantiam intellectus.*” Ob. cit., *ROL IX*, 67.

mano que se identifica con la especie “animal racional”. Cada especie se distingue por su peculiar *diferencia específica* y ambas —la especie y la *diferencia específica*— son “predicables” de todos sus *individuos*. Porfirio no se aventuró a “catalogar” las sustancias incorpóreas.

No voy a referirme aquí al cándido, pero genial, “árbol de Porfirio”. Sólo quiero observar que los predicables no son patrimonio del pensamiento griego: en culturas primitivas hallan los etnólogos clasificaciones estructuradas agrupando los individuos en especies y éstas en géneros cada vez de mayor extensión y de menor comprensión.⁷⁶ Ni se aplican exclusivamente a las definiciones filosóficas, o a las sustanciales. En cualquier parcela de la ciencia, del arte o del vivir cotidiano puede arraigar y desarrollarse un “árbol” semejante al de Porfirio.

Esta universalidad nos sugiere que si Llull, en el *De ascensu et descensu* concede al Lenguaje una decisiva intervención en la plasmación de los predicamentos, más le hará participar en la de los predicables.

Así es. El Habla expresa que tal o cual ente es individuo, y merced a ello, el entendimiento conoce que dicho ente está individualizado: “El *Affatus* dice *esta piedra* y el oído lo escucha y el entendimiento capta y conoce que por ellos (el *Affatus* y el oído) es individualizada esta piedra”.⁷⁷

Segundo paso: del individuo a la especie: “El hombre, mientras sostiene con sus manos una piedra cristalina advierte que ésta pertenece a la misma especie (= tiene la misma definición) que otra piedra cristalina... Y esa verdad la predica el *Affatus*... Y así el entendimiento asciende, gracias a esas verdades, hasta concebir la especie de la piedra”.⁷⁸

Tercer paso: “Cuando el *Affatus* nombra la piedra absolutamente, no añadiendo a este vocablo ningún signo particular ni un pronombre demostrativo, entonces el entendimiento concibe el género ‘piedra’”.⁷⁹

Y con admirable concisión, Llull acopla los tres pasos: “Y entonces, el entendimiento inspiró al *Affatus* que dijese:... la especie real no puede existir sin género real, como no puede existir el individuo sin especie”.⁸⁰

Hallamos textos del mismo tenor en cada peldaño de la primera “escala”. Llegado a la “distinción” que trata “Del Hombre”, Llull sortea la dificultad diciendo que “el entendimiento puede conocer de qué manera el hombre es individuo fundándose en lo dicho acerca de la individualiza-

⁷⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México, 1964).

⁷⁷ “*Affatus dicet iste lapis, et auditus hoc audit, et intellectus istum lapidem apprehendit et cognoscit quod ab ipsis individuatus est iste lapis.*” Ob. cit., *ROL IX*, 39.

⁷⁸ “*Homo, tenens lapidem crystallinum in manu, videt quod ipse lapis cum alio lapide sub eadem specie continetur... Affatus hoc vere praedicat... Et sic intellectus ascendit, cum praedictis veritatibus, ad speciem lapidis.*” Ob. cit., *ROL IX*, 40.

⁷⁹ “*Quando Affatus nominat lapidem absolute, non addendo ei signum particulare neque pronomen demonstrativum, tunc... de ipso facit genus.*” Ob. cit., *ROL IX*, 42.

⁸⁰ “*Et tunc intellectus insinuat Affatui ut dicat sic:... species realis sic sine genere reali esse non potest, sicut nec individuum sine specie esse potest.*” Ob. cit., *ROL IX*, 58.

ción, en las otras distinciones”.⁸¹ “Por lo que se ha dicho, las mencionadas distinciones, el entendimiento colige cuál es la especie del hombre.”⁸² “Por lo que se dijo anteriormente, respecto al género de la piedra, de la planta y del león, el entendimiento puede comprender el género en que el hombre, a su manera, se inserta.”⁸³

7.

APOLOGÉTICA FILOSÓFICA DEL LENGUAJE —2—
COSMOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y ETIOLOGÍA SEMIÓTICAS

Voy a tratar en este capítulo tres cuestiones tan estrechamente relacionadas que bien pudieran reducirse a cualquiera de ellas: de la antropología, por ejemplo, puede inferirse la estructura del cosmos y deducirse la etiología, esto es, el origen y aprendizaje del Lenguaje.

A. Cosmología semiótica.

Llull concibió el universo como un edificio jerarquizado y armonioso que refleja, en su conjunto y en cada cosa o persona, las Dignidades divinas. Así lo han concebido muchos de los que otorgan al lenguaje la primacía, o por lo menos un puesto de honor, en la construcción del sistema filosófico.

A ello les condujo el hecho de que cualquier idioma, lejos de ser un tropel de voces, es un concierto de términos, proposiciones y razonamientos, regidos por normas sintácticas, que sólo en determinadas circunstancias admite, a guisa de excepción, interjecciones. Si el lenguaje refleja y expresa oralmente el cosmos, a un lenguaje sintáctico corresponde un cosmos estructurado y flexible.

Llull reforzó este argumento —mejor dicho, lo exageró— atribuyendo a la melodiosa armonía de la esfera celeste el origen del lenguaje articulado. Reservemos este asunto para la tercera parte del capítulo. Por el momento, atengámonos a las pruebas semánticas con que afianza la distinción entre los reinos naturales y los jerarquiza mostrando que a partir del segundo reino —el vegetal— cada peldaño asume las peculiaridades del reino inferior y lo sobrepasa con sus propias peculiaridades.

⁸¹ “Secundum quod dictum est in aliis distinctionibus de individuitatibus, potest cognoscere intellectus qualiter homo potest esse individuum.” Ob. cit., *ROL IX*, 100.

⁸² “Per ea quae dicta sunt de specie in distinctionibus supradictis cognoscit speciem hominis intellectus.” Ob. cit., *ROL IX*, 101.

⁸³ “Per ea quae dicta sunt superius de genere lapidis, plantae et leonis, potest intellectus intelligere genus hominis suo modo.” Ob. cit., *ROL IX*, 102.

Las peculiaridades elegidas por Llull para lograr ese doble intento —caracterizar cada peldaño y mostrar que se superpone al anterior— son tres predicamentos —acción, pasión y relación— cuya expresión oral consiste siempre en un verbo. Distingue además, en cada reino o peldaño, las peculiaridades (= verbos) principales de las secundarias.

Los verbos principales conjugados realmente por el reino mineral son: caer, calentar y enfriar, humedecer y secar.⁸⁴ El reino vegetal asume los anteriores y agrega: digerir, arraigar, crecer, ramificar, florecer y fructificar.⁸⁵ El reino animal toma los asumidos y peculiares del vegetal y añade: moverse, sentir, imaginar y vocear.⁸⁶ El reino humano absorbe los anteriores y añade: entender, querer, recordar y hablar.⁸⁷

De esos actos principales se derivan acciones, pasiones, o relaciones, secundarias, pero también peculiares. Por ejemplo, en el vegetal, las acciones “apropiadas” cobijar, alimentar, etc.;⁸⁸ en algunos animales cazar; en muchos construir; en algunos pájaros trinar o gorjear, etc.⁸⁹ En el hombre, merced a la irradiación de la racionalidad, las acciones, pasiones y relaciones secundarias son muy valiosas —hablar, escribir, sembrar, edificar, etc.—, salvo que las utilice para finalidades inmorales —blasfemar, pervertir, asesinar, etc.⁹⁰

Hasta aquí he resumido textos que hacen resaltar la distinción entre los reinos de la Naturaleza. He aquí algunos que recalcan su ascendente superposición: “...en ese sujeto, que es la composición de elementos, actúa lo vegetativo, extrayendo la húmeda nutrición”.⁹¹ “Lo imaginativo se inserta en lo sensitivo, lo sensitivo en lo vegetativo y lo vegetativo en lo elemental.”⁹² En el león “coexisten lo elementativo, lo vegetativo, lo sensitivo y lo imaginativo, de cuyas naturalezas resulta constituida la naturaleza leonina”.⁹³ “En el hombre hay cinco naturalezas, de las que resulta, en común, una naturaleza humana.”⁹⁴

⁸⁴ Ob. cit., *ROL IX*, 27.

⁸⁵ Ob. cit., *ROL IX*, 60.

⁸⁶ Ob. cit., *ROL IX*, 75.

⁸⁷ Ob. cit., *ROL IX*, 89.

⁸⁸ Ob. cit., *ROL IX*, 62.

⁸⁹ Ob. cit., *ROL IX*, 75.

⁹⁰ Ob. cit., *ROL IX*, 90.

⁹¹ “In quo subiecto agit vegetative, de ipso attrahendo humidum nutrimentale, ex quo vivit vegetativa.” Ob. cit., *ROL IX*, 64.

⁹² “Imaginativa in sensitiva est inserta, et sensitiva in vegetativa, et vegetativa in elementativa.” Ob. cit., *ROL IX*, 91.

⁹³ “Et sic in leone existit natura elementativa, natura vegetativa, natura sensitiva et natura imaginativa... Ex quibus naturis est natura leonis constituta.” Ob. cit., *ROL IX*, 80.

⁹⁴ “In homine sunt quinque naturae... ex quibus in communi est una natura constituta, scilicet natura humana.” Ob. cit., *ROL IX*, 95.

B. Antropología semiótica.

Entre los verbos que expresan actos peculiares del reino humano, hay uno (*querer*, en el sentido de resolver libremente) que escapa, por lo menos parcialmente, al determinismo rector de los actos de los reinos inferiores.

La voluntad es una intrusa en el régimen dictatorial de la Naturaleza. Actúa a su aire, siempre acompañada de sus hermanos⁹⁵ el entendimiento y la memoria intelectual.

De ahí infiere Llull que el alma humana es inmortal, no la afecta la muerte del cuerpo; y que no es el "resultado" de un proceso determinista (= la generación).

Leemos en el *De ascensu et descensu*: "Cuando el alma se ausenta del cuerpo, no se ausenta con lo sensitivo y lo imaginativo porque pertenecen a la naturaleza del cuerpo, muerto desde que lo dejó el alma".⁹⁶ "El alma humana se introduce en el cuerpo cuando es creada y desde entonces, y no antes, existe el individuo humano."⁹⁷

Séame concedido añadir un texto del *Arbre de ciència* (1295-6) que anticipa, con rigor y precisión, al que acabo de citar: "Puede el padre decirle al hijo: yo te engendré; pero exceptuando el alma racional, que viene por creación, y por eso los hombres tienen libertad, puesto que si el alma racional viniera por generación, el razonamiento de los hombres quedaría sometido a la Naturaleza —como lo están la vista, el olfato, el gusto, el tacto y el parto— y las acciones humanas no serían meritorias".⁹⁸

Es evidente que en esta demostración se mezclan ingredientes de muy diversa procedencia, pero no lo es menos que el punto de partida —la libertad, inserta en las entrañas del término "querer"; de sus hermanos "entender" y "recordar", y de sus sinónimos— es rigurosamente semántico.

⁹⁵ "Anima ita proprie apprehendit speciem per memoriam et voluntatem, sicut per intellectum, tamen dum est in via, magis obiectat quandoque per unam potentiam quam per aliam, et hoc *ad placitum*." El "ad placitum" que he señalado con cursiva significa que quien lleva la batuta en las intervenciones de las tres potencias humanas es la voluntad. Ob. cit., *ROL IX*, 102. "Enteniment havia dues sors: l'una és Memòria, l'altra Voluntat". *Blanquerna*, *ENC II*, 230.

⁹⁶ "Anima quae recedit a corpore, non recedit cum imaginativa, nec cum sensitiva, eo quia sunt de natura corporis, et corpus est mortuum simpliciter post recessum animae." *ROL IX*, 91.

⁹⁷ "Anima rationalis introducitur in corpore, in instanti, quando est creata, et in illo instanti est individuum, et non ante." *ROL IX*, 100.

⁹⁸ "Lo pare pot dir al fill que l'engendrà, exceptuada (l'ànima nacional) que ve per creació, e per açò han los hòmens llibertat, car si (l'ànima racional) venia per generació, haurien-se enaixí los hòmens a raciocinar naturalment, com a veure, odorar, gustar, tocar e parir, e serien perduts los mèrits." *Arbre de ciència*, *OE I*, 635.

Llull apostilla que el lenguaje, además de expresar la armonía cósmica, promueve la comunicación y la posible armonía en el seno de la sociedad humana y en la relación del hombre con la Naturaleza y con el Creador. “Sin el sentido del Habla, no existiría el lenguaje; y sin el lenguaje, no habría ciencia; y sin ciencia, no tendríamos noción del pasado ni del porvenir ni de Dios glorioso. Sólo nos enteraríamos de lo presente, experimentándolo.”⁹⁹

C. Etiología semiótica.

Bajo este epígrafe no me propongo exponer la contribución del Lenguaje a la exploración de las causas y especialmente a la demostración de la existencia de Dios, sino lo que opinó Llull acerca del origen histórico —mejor dicho, prehistórico— del lenguaje y de su aprendizaje por el niño o el inmigrante.

La solución que da al problema de la invención del lenguaje nos recuerda la cosmovisión de Pitágoras, como, más adelante, su demostración semiótica de la existencia de Dios nos retraerá —así me lo sugiere el profesor Lluís Parramón— a los eleatas.

“El entendimiento inquiere si el cielo (= firmamento) causa el oír en el oído y el hablar en el *Affatus*. Y entonces fija su atención en la viola, la vihuela¹⁰⁰ y la cítara, y mediante ellas conoce que el cielo, con su armonía, o sea, con su melodía, causa el sonido de las vocales y de las consonantes, y causa que el *Affatus* transforme en voz lo que se concibe en la mente, como la potencia vegetativa transforma en carne la comida y en sangre la bebida.”¹⁰¹

Nuestro audaz, pero sensato mallorquín advirtió discretamente que la atribución al firmamento de la causalidad del lenguaje valía sólo como opinión, no como ciencia: “Dado que ni los sentidos ni la imaginación pueden captar ni comprender el firmamento, que está en continuo cambio,

⁹⁹ “Affatu privato, privatur et loquela... et (sine loquela) auditus non posset causare scientiam audiendo; et sine scientia non haberemus notitiam de praeteritis, nec futuris, nec de Deo glorioso. Sed de praesentibus solummodo per experientiam notitiam haberemus.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 36.

¹⁰⁰ “Dióse en la edad Media el nombre de *Symphonia* a la *Chinfonya* o *Vielle*.” (Felipe Pedrell, *Diccionario técnico de la Música*, p. 432, Barcelona, 1984.) Traduzco, pues, “*Symphonia*” por *Vihuela* que no debe confundirse con *Viola*.

¹⁰¹ “Dum sic intellectus considerat, quaerit: Utrum coelum causet audibilitatem auditus et affabilitatem affatus? Et tunc descendit ad violam, symphoniam et citharam obiective, cum quibus cognoscit quod coelum, cum sua harmonia, sive melodia, causat vocales et consonantes in sono. Et causat quod Affatus transmutat hoc, quod concipitur in mente, in vocem, sicut vegetativa quae transmutat cibum in carnem et potum in sanguinem.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 110-111.

el entendimiento no alcanzará ciencia, sino sólo opinión, respecto a lo sobredicho”.¹⁰²

¿Puede extenderse esa hipotética explicación al aprendizaje de un idioma? ¿Es realmente la “melodía” del firmamento la causa de que “mi *Affatus*” transforme en sonido lo que concibe en la mente?

Sería pintoresco admitirlo. A lo sumo podría imaginarse que el firmamento influye en la gestación o el parto. La conciencia personal —y la experiencia docente— dejan fuera de duda para Llull que su hijo “ha de aprender y saber y declinar muchos vocablos”,¹⁰³ que “los infantes aprenden a hablar y a menear la lengua, imitando los vocablos que oyen”¹⁰⁴ y que “muchos santos religiosos desean aprender los lenguajes de los infeas, pero no hay quien funde monasterios destinados al aprendizaje de lenguajes”.¹⁰⁵

8.

APOLOGÉTICA FILOSÓFICA DEL LENGUAJE —y 3— LA EXISTENCIA DE DIOS

Llegamos a un punto crucial porque constituye la cima del ascenso y principalmente porque de él pende el éxito de la apologética filosófica —no de la teológica que no hemos abordado aún—. Para escrutar la cuestión a fondo debemos investigar: A. Qué argumentos empleó Llull, para demostrar la existencia de Dios en obras anteriores al *De ascensu et descensu*; B. Las peculiaridades de la argumentación en esta obra; C. El valor de esta argumentación; D. El valor de la designación de Dios como “vencedor de la nada (= la no cosa, el ‘no-res’)”.

A. Argumentación en las obras anteriores al *De ascensu et descensu*.

En su primera obra Apologética —el *Llibre del gentil o dels tres savis* (1275?)— Llull emplea ya, para demostrar al “gentil”, esto es, al incrédulo, la existencia de Dios, las pruebas que no variarán, ni en su número ni en

¹⁰² “Et quia caelum est in continuo motu et sensus et imaginatio non possunt hoc attingere neque comprehendere, intellectus de illis, quae dicta sunt, non potest facere scientiam, sed tantum opinionem.” Ob. cit., *ROL IX*, 113.

¹⁰³ “E car aquest llibre tracta de moltes coses diverses, apendràs molts vocables a declinar e a saber.” *Doctrina pueril*, ed. G. Schib, *ENC*, 169.

¹⁰⁴ “Car per oir aprenen los infants a parlar e a menar la llengua, segons les paraules que oen.” *Ibid.*, p. 206.

¹⁰⁵ “Molt sant religiós és desirós... e apendre, si era qui l’hi amostràs lo llenguatge... mas no és qui faça monestirs establitz a diverses llenguatges a apendre.” *Ibid.*, p. 196.

su contenido, hasta que redacte, en 1305, el *De ascensu et descensu*. Propuso —de entrada— dos pruebas de índole metafísica que confirmó o completó luego ocasionalmente con argumentos éticos, psicológicos y sociológicos.

Examinemos la primera prueba metafísica. Es el argumento de San Anselmo, acomodado a la combinatoria del *Arte* luliano. Recordemos, pues, el trasfondo y la formulación del argumento anselmiano.

El trasfondo no es otro que la plena confianza otorgada por San Anselmo al entendimiento —y al lenguaje que lo expresa—, sobre todo cuando se trata de juicios analíticos, en los que el predicado está contenido, más o menos explícitamente, en el sujeto.

San Anselmo no ignora que la verdad de todos los juicios analíticos es una verdad lógica, una verdad mental, que sólo la experiencia puede transferir a la realidad. Con frecuencia se lo han recordado los adversarios de su famosa prueba. La certidumbre del juicio “La isla de Jauja es una maravilla” no implica que la isla sea ciertamente real. Nos consta lo contrario: que es una poética invención.

Sin embargo, la regla “El juicio analítico lógico no confiere realidad al sujeto y al atributo” es transgredida —como toda regla, conforme al adagio— por una excepción: la del juicio en cuyo sujeto está contenida, implícitamente, la realidad. Tal es, según San Anselmo, el juicio “El ser perfectísimo es real”, puesto que, si no fuese real dejaría de ser perfectísimo. Cerrar los ojos a esta excepción implicaría negar a nuestro entendimiento la plena confianza que según el propio Kant merece cuando formula juicios analíticos. Sin embargo y a mayor abundamiento nuestro avisado mallorquín, ya en el *Llibre del gentil e dels tres savis* (anterior a 1275), lo apuntaló con una apostilla “ad absurdum” y lo reforzó con la segunda prueba metafísica. Veámoslo.

He aquí el *argumento de tipo anselmiano*: “Es cosa evidente para el entendimiento humano que Bien y Grandeza (= Perfectísimo) se convienen con ser (=real).¹⁰⁶

He aquí la *apostilla* “ad absurdum”: “Y si así no fuese, y fuese verdadero lo contrario, se seguiría que el hombre preferiría naturalmente no ser a ser”.¹⁰⁷

Y he aquí la confirmación mediante la *segunda prueba metafísica*: “Si no existiera algo eterno (= Dios) resultaría que todo existente habría comenzado... y por lo tanto que el comienzo se comenzase a sí mismo, lo cual es absurdo. Ahora bien (puesto que hay que admitir *algo* eterno) lo

¹⁰⁶ “Manifesta cosa és a l’humà enteniment que Bé e Grandesa se convenen ab ésser.” *Llibre del gentil e dels tres savis*, OE I, 1060.

¹⁰⁷ “E si això no era enaixí e era lo contrari, segui-s’hia que tot hom naturalment amaria més no ésser que ésser.” *Loc. cit.*

Eterno concuerda mucho mejor con una Grandeza infinita (= Perfectísimo) que con el mundo".¹⁰⁸

El *Llibre del gentil e dels tres savis* agrega ocasionalmente a estas pruebas metafísicas otras que las completan o las confirman. Por ejemplo: la conveniencia de que nuestras obras sean sancionadas por Dios en otra vida, la creación por Dios del alma espiritual, nuestro anhelo —jamás satisfecho— de plena y segura felicidad, el orden providencial que se observa en el mundo físico e incluso en la historia, etc.

Al cabo de un par de décadas, Llull reunió y sistematizó su saber en el enciclopédico *Arbre de ciència* (1295-6). No hay en éste modificación alguna que afecte a las pruebas de la existencia de Dios. La única diferencia consiste en situar la apostilla "ad absurdum" después de las dos pruebas metafísicas, en lugar de adjuntarla a la primera. Veámoslo.

Argumento de tipo anselmiano (primera prueba metafísica): "Grandeza y Bondad (= perfectísimo) concuerdan con ser (= existencia real). Queda, pues, demostrado que Dios es".¹⁰⁹

Segunda prueba metafísica: "Supuesto que Dios (= Eterno) no existe, todo lo que existe habría comenzado por sí mismo, lo cual es imposible".¹¹⁰

Apostilla "ad absurdum": "Si Dios no es... los pequeños bienes son preferibles a los mayores y los mayores males son preferibles a los menores".¹¹¹

Las pruebas complementarias se hallan diseminadas y a veces acumuladas. Ni en su número ni en su formulación difieren notablemente de las esparcidas en el *Llibre del gentil e dels tres savis*.

Durante los nueve años transcurridos desde el *Arbre de ciència* al *De ascensu et descensu* Llull no produjo ninguna obra apologética y en los opúsculos —por ejemplo, en el *Libre del és de Déu*— no hay modificación digna de notarse.

¹⁰⁸ "Si Eternitat no era nulla cosa, convindria que tot això que és hagués començament... e que començament fos començament a si mateix, e això raó no ho consent... (Ara bé) Eternitat molt millor se convé amb Grandesa que sia infinita que amb lo món." Ob. cit., OE I, 1061.

¹⁰⁹ "Grandeza e Bondat han concordança amb Ésser... És, doncs, provat Déu ésser." *Arbre de ciència*, OE I, 688.

¹¹⁰ "Suposat que Deus no sia... ço que és seria per si mateix començat, la qual cosa és impossible." *Loc. cit.*

¹¹¹ "Si Deus no és... els petits béns són més amables que els majors... e els majors mals són més amables que els menors." *Loc. cit.*

B. La argumentación semiótica del *De ascensu et descensu*.

He aquí, literal y toscamente traducida, la compleja argumentación con la que Llull pretendió demostrar semióticamente la existencia de Dios: “El entendimiento deseó probar que Dios es, para elevarse a tener ciencia de que Dios sea necesariamente. Y cedió la palabra al *Affatus* para que éste hablase el primero diciendo: El Ser Eterno es. Y si no es, el ente que fue primero se principió a sí mismo. Y esto es imposible, porque ningún ente puede principiarse. Porque, si así (ocurriera), sería antes que fuese, lo cual es imposible. Y a este Ser Eterno le llamamos Dios”.¹¹²

Entre la argumentación del *De ascensu et descensu* y las citadas del *Llibre del gentil e dels tres savis* y del *Arbre de ciència* se dan cinco coincidencias: 1.^a, dedican todo un capítulo a demostrar la existencia divina;¹¹³ 2.^a, la demuestran con dos pruebas metafísicas, que serán completadas con razones de diversa índole formuladas ocasionalmente, en el mismo o en otros capítulos; 3.^a, la primera de las pruebas metafísicas es una versión luliana del famoso argumento anselmiano;¹¹⁴ 4.^a, la segunda prueba metafísica se funda en la imposibilidad de que el mundo exista desde siempre; y 5.^a, esta prueba parece apuntalar la primera.

Junto a esas coincidencias, advertimos tres discrepancias, a cual más significativa: 1.^a, Tanto la primera prueba como la segunda son atribuidas al *Affatus*, no al entendimiento, el cual “cedió la palabra al *Affatus* para que éste hablase primero”; 2.^a, Se suprime la *apostilla* “ad absurdum” cuya estructura dialéctica no se avendría con la índole semántica que aquí tienen las pruebas; y 3.^a, Las dos pruebas se funden, para que a ambas alcance el preámbulo que las declara semióticas. Preámbulo tanto más significativo cuanto que por primera y única vez —en el ingente *opus* luliano— la demostración de la existencia de Dios va precedida de una llamada al Lenguaje.

El radical semiotismo de esas pruebas —que en otros capítulos y circunstancias se presentan como fruto del razonamiento intelectual o de la

¹¹² “Desideravit intellectus probare Deum esse, ut ascenderet ad habendum scientiam quod Deus sit necessarie. Et innuit Affatui quod primo sic diceret: Ens eternum est. Et si non est, ens quod primo fuit se ipsum principiavit. Et hoc est impossibile, quia nullum ens se ipsum potest principiare. Quia si sic, esset antequam esset, quod est impossibile. Et istud ens aeternum Deum vocamus.” *De ascensu et descensu*, ROL IX, 155.

¹¹³ *Llibre del gentil e dels tres savis*. Llibre I. Del primer article. *Arbre de ciència*. Vuitena part, De l'arbre apostolical; VI, De les flors de l'arbre apostolical, De Déu ésser. *De ascensu et descensu intellectus*. De nona distinctione; 11, De probatione quod Deus est.

¹¹⁴ He aquí el argumento de San Anselmo: “Deus est Id quod maius cogitari non potest... Qui intelligit sic esse Deus, Eum non esse nequi cogitare”. (*Prologion*, cap. I.) En el *De ascensu et descensu*, el *Affatus* lo reduce a tres palabras: “*Ens Aeternum est*” y substituye a *Immensum* (“Id quod maius cogitari non potest”) por *Aeternum*.

analogía— sería más patente si Llull las formulase así: “Quien dice *ser*, sin añadir nada, dice ser eterno, infinito, etc. Quien dice *ser tal* o cual, o en otros términos, ser finito, une dos términos incompatibles que sólo la dependencia de un Creador eterno, infinito, etc., puede armonizar”.

C. Crítica de la precedente argumentación.

Inevitablemente el lector preguntará por qué Llull se complicó un asunto, ya de suyo muy discutible. ¿Por qué reemplazó, en la primera prueba, el predicado anselmiano —inmenso, perfectísimo, infinito— por “eterno”? ¿Por qué, en esta coyuntura, no prescindió de la prueba metafísica que dio pie a que Tomás de Aquino le acusase injustificadamente¹¹⁵ de confundir la Eternidad con la duración, sin comienzo ni fin (= circular, en el pensamiento griego)?

Hay respuestas oportunistas, muy verosímiles. Por ejemplo, que para el lector de mediana cultura, al que iba destinado el *De ascensu et descensu*,¹¹⁶ esta argumentación mestiza era más conveniente que la acrisoladamente semiótica. O bien, que Llull quiso aprovechar la ocasión de reforzar su “cruzada” contra los averroístas latinos para quienes era lícito profesar, a fuer de creyentes, que el mundo ha sido creado de la nada, sin perjuicio de demostrar, por la razón, que el mundo ni ha principiado ni terminará.

No niego —al contrario, me parece muy probable— que atendió a esos o parecidos motivos. Pero, a mi entender le impulsó también, subconscientemente acaso, una tendencia de índole semántica. Tan semántica que alcanza su máxima fiabilidad porque la atribuimos al eximio cincelador de la lengua catalana que fue Ramon Llull.

D. Designación de Dios como vencedor de la Nada.

Quizás en ningún otro idioma se marca tan expresamente como en el catalán de nuestro autor la oposición entre el Ser y la Nada. Amamantada aún la lengua catalana por la latina, llamaba *res* a la cosa y *no-res* (no

¹¹⁵ El argumento de Llull en contra de que el mundo haya existido desde siempre no consiste en decir que entonces el mundo sería *eterno*, sino en decir que una *duración* ilimitada “no concuerda” con un mundo finito. Llull admite que Dios *pudo* haber creado el mundo desde siempre, pero observa que no habría “concordado” con la infinita sabiduría divina crear un mundo cuya duración no se ajustase a su finitud.

¹¹⁶ “Hay algunos seglares que desean y ansían adquirir las ciencias, pero no conocen los vocablos propios de las ciencias, ni desde su niñez ejercitaron su entendimiento en el aprendizaje de las ciencias, por todo lo cual, cuando se proponen alcanzar las ciencias, les son muy difíciles e incluso muy desabridos los comienzos. Para ellos hice este libro.” *De ascensu et descensu intellectus*. Introducción, ROL IX, 20

cosa) a la Nada. Esta antinomia, que, según hemos visto,¹¹⁷ Llull comentó ya en sus primeras obras y ponderó en las ulteriores, se prestaba a conferir al *No-res* por exceso, al Infinito indefinible, esto es, a Dios, el cometido de vencer al *no-res* por defecto, al indefinible por falta de contenido, esto es, a la Nada. Y en consecuencia a preferir, en la prueba anselmiana y en su versión semiótica, el predicado “eterno” —princiipiador de todo lo principiado— al “lo más perfecto posible”.

Lo corrobora el hecho de que también en el *De ascensu et descensu* hallamos la sugerencia de designar a Dios, más bien que como Ser Infinito o como Ser Perfectísimo, como vencedor de la cosa (“aliquid”) y de la no-cosa (“nihil”), y la hallamos enlazada con la Omnipotencia del Creador: “¿Cómo puede Dios crear de la Nada nuestra alma, siendo así que la Nada no es cosa alguna? Y entonces el entendimiento (para formular su respuesta) se eleva a considerar el Poder divino que es la Dignidad infinita, merced a cuya infinidad puede Dios producir algo de algo, y algo de la nada como cuando creó el mundo que no era. Si Dios no pudiese crear el mundo, que no era, su poder sería limitado, lo cual es imposible”.¹¹⁸ Textos cercanos a su muerte —los citaré en el último capítulo— persisten en designar a Dios como “el vencedor de la nada”.

9.

APOLOGÉTICA TEOLÓGICA DEL LENGUAJE —1— EL MISTERIO TRINITARIO

Vamos a pisar un terreno resbaladizo, el de las relaciones entre la Fe y la Razón y subsidiariamente entre la Iglesia y el Estado, que suscitaron ya en el siglo XIII duras controversias. Dentro de este marco situaremos: A) la posición de Santo Tomás y la de Ramón Llull, respecto a la demostrabilidad del misterio trinitario; B) los argumentos —“razones necesarias”— del Doctor Iluminado; y C) la crítica de los mismos.

¹¹⁷ Véase: 4, Preludios de la apologética semiótica.

¹¹⁸ “¿Quomodo Deus potest ipsam animam creare de nihilo, cum nihil non sit aliquid? Et tunc (intellectus) ascendit ad considerandam Divinam potestatem quae est infinita, ratione cuius infinitatis potest producere aliquid de aliquo... scilicet dare esse, quod non erat, sicut mundum creavit, qui non erat. Si autem Deus non potuisset creare mundum, qui non erat, esset sua potestas limitata, quod est impossibile.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 90.

A. Posiciones opuestas (Tomás de Aquino “versus” Ramon Llull) respecto a la demostrabilidad del misterio trinitario.

Tomás de Aquino que logró bautizar la filosofía de Aristóteles al modo que San Agustín cristianó la de Platón, abrió, entre la Fe y la Razón, un foso que sólo en contados lugares puede vadearse. La azada con que cavó el foso no fue otra que la definición del acto de creer. Creer es tener por verdadero un juicio, no porque nos lo *muestre* la experiencia o nos lo *demuestre* la razón, sino porque sabemos que Dios lo ha revelado.

Algunos dogmas del símbolo cristiano —por ejemplo, la existencia o la unidad de Dios— son demostrables por la razón y a la vez son objeto de la fe. Pero los misterios propiamente dichos cuyo núcleo es el de la Santísima Trinidad, “no son investigables —dice Santo Tomás¹¹⁹— en cuanto *a lo* que se cree; sólo puede investigarse *por lo* que se cree, a saber porque lo ha revelado Dios, porque los milagros confirman que lo ha revelado, etc.”. “Es imposible —añade¹²⁰— que la razón natural consiga demostrar la triplicidad de Personas. Nuestra razón, en efecto, no tiene más remedio para conocer a Dios que partir de lo creado. O sea, que por la razón natural lo único que podemos saber de Dios es que es el creador de todos los seres.” Y refiriéndose probablemente¹²¹ a Llull que pretendía convertir a los infieles demostrándoles con “razones necesarias” el dogma trinitario puntualiza que “cuando alguien, para demostrar la Fe, emplea argumentos que no son concluyentes, provoca el sarcasmo de los infieles”.¹²²

Hasta aquí el Angélico. Llull no ignoró que el dogma trinitario supera inmensamente la capacidad del entendimiento humano: “mi entendimiento reconoce que es demasiado débil y frágil para ello, porque es finito y la Santísima Trinidad es infinita”.¹²³

Confió, sin embargo, en que la Santísima Trinidad se dignaría iluminarle para que su entendimiento alcanzase un conocimiento, en modo al-

¹¹⁹ “(Mysteria) non habent inquisitionem rationis naturalis demonstrantis *id quod* creditur; habent tamen inquisitionem quandam eorum *per quae* inducitur homo ad credendum; puta quia sunt dicta a Domino et miracula confirmantur.” *Summa Theologica*. Secunda Secundae, quaestio II, art. 1 ad primum.

¹²⁰ “Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis Divinarum Personarum pervenire... Ostensum est enim quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest... quod est omnium entium principium.” *Ibidem*. Prima, quaestio XXXII, art. 1.

¹²¹ Véase Joan Tusquets, “Les respostes de Ramon Llull a l’ateisme migeval”. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, volum segon (1988).

¹²² “Cum aliquis ad probandum fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium.” *Loc. cit.* n. 120 supra.

¹²³ “Cognoscit se debilem et fragilem ad hoc, cum (ipse) sit finitus et ipsa Beatissima Trinitas est infinita.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 142.

gundo parejo al de quienes gozan de la visión beatífica, sino similar al de quien vislumbra, desde muy lejos, la meta de su viaje, "lo cual le basta para saber que esa meta existe y que es imposible que no exista".¹²⁴

Lo corrobora con otra poética comparación: "A veces el sol está cubierto. No puede enviarnos sus rayos porque lo impiden espesas nubes. Pero en los ratos en que éstas son menos densas, el sol logra iluminar el aire del lugar donde nos hallamos. De modo semejante la divina Inteligencia ilumina de vez en cuando, mediante su gracia, el entendimiento humano, para que conozca algo de la Naturaleza divina, a saber que esta Naturaleza es trinitaria y no puede no ser, ni ser no trinitaria".¹²⁵

Advirtamos —es de suma importancia— que esta iluminación, sugeridora de las "razones necesarias", es ulterior a la revelación del misterio. La recibe quien ya cree en él. Si no se le hubiese revelado, jamás habría descubierto, ni siquiera sospechado, el misterio trinitario: "Mi entendimiento se acordó de lo que dijo el profeta Isaías: *Si no creéis, no entenderéis*, y entonces quiso ser creyente para, merced a la Fe, poder entender".¹²⁶ Es una posición literalmente anselmiana.

B. Los argumentos (razones necesarias) del Doctor Iluminado.

Llull, al confiar "en que la Santísima Trinidad se dignará iluminarle" y sostener que "la divina Inteligencia ilumina de vez en cuando el entendimiento humano", da a entender que ha recibido una "iluminación" para elaborar "razones necesarias", demostrativas del misterio trinitario. No es la primera vez que Dios le concede una "iluminación". De ahí viene, sin duda, que se le apellide Doctor Iluminado.

Este sobrenatural y enigmático auxilio le hizo ver que era posible deducir el misterio trinitario —una vez revelado, repitámoslo— de la Naturaleza divina o de las Dignidades con las que ésta se identifica. (Recuerde el lector que las Dignidades son el equivalente luliano de los Atributos divinos, o de los Trascendentales elevados a su grado máximo.)

El *De ascensu et descensu* formula los respectivos argumentos, unas veces reduciéndolos a su más simple expresión, y otras desplegándolos en vistosos abanicos de "razones necesarias". Sólo son dos los textos simpli-

¹²⁴ "Non sicut comprehensor, quia hoc non potest fieri, sed sicut aliquis apprehensor, sic quod cognoscat ipsam esse, et ipsam non esse esse impossibile." *Loc. cit.*

¹²⁵ "Quandoque sol est impeditus et non potest bene mittere radios suos ad nos propter nubes spissas, quae sunt inter nos et ipsum; verumtamen quando nubes non sunt multum spissae, sol aliquantulum illuminat aërem, ubi sumus." *Ob. cit., ROL IX, 154.*

¹²⁶ "(Intellectus) fuit recordatus de hoc quod dixit Isaías propheta (Is. 7, 9) scilicet: *Nisi credideritis non intelligetis*. Et tunc intellectus voluit esse creditivus, ut per credere posset intelligere." *Ob. cit., ROL IX, 139.*

ficados. En ellos palpitan, pero no emprenden el vuelo, sendas bandadas de “razones necesarias”. Ambos son pregonados por el *Affatus* —Llull los considera, pues, semióticos— y se fundan respectivamente en la Naturaleza divina y en las Dignidades. Helos aquí, escrupulosamente traducidos:

1.º “Dice el *Affatus* que si en la *Naturaleza Divina* el Naturador no fuese su propia (de la Naturaleza divina, se sobreentiende) acción y el Naturado su propia pasión, el Naturar no podría ser el propio acto... Y así el entendimiento, por lo que dijo el *Affatus* y por lo que él reflexionó, conoce... que la Santísima Trinidad es, y que es realmente necesaria.”¹²⁷

2.º “El entendimiento recordó que *Affatus* dijo que en Dios el bonificativo, el magnificativo, el eternificativo, etc..., son una Persona; y que el bonificado, el magnificado, el eternificado, etc..., son otra Persona; y que el bonificar, el magnificar, el eternificar, etc., son, mediante el Amor, otra Persona.”¹²⁸

C. Crítica de la argumentación semiótica.

Dado el tema de este artículo, conviene aclarar ante todo si los argumentos con que pretende Llull demostrar el misterio trinitario merecen el calificativo de semióticos.

Podemos conceder quizá que la argumentación semiótica prueba que hay que distinguir en Dios tres facetas; pero no, que valga para personificarlas. A dar este arriesgado salto, dedicó Llull el apartado *De divinis Personis*, en el cual prescindió en absoluto de pruebas semióticas, ni una sola vez mencionó el *Affatus* y sólo lo utilizó como instrumento expositivo de razones lógicas.¹²⁹

Observemos que reconoce la necesidad de completar, con “razones” lógicas el primer argumento: “Y así, el entendimiento, por lo que dijo el *Affatus* y por lo que él reflexionó, conoce que la Santísima Trinidad es”.¹³⁰

Nos hallamos, pues, ante el primer fracaso teológico de la Apologética del Lenguaje. Fracaso significativo, porque se produce cuando se intenta

¹²⁷ “Iterum dicit Affatus quod nisi in naturam divina naturans esset propria actio, et naturatus esset propria passio, naturare non posset esse proprius Actus. Sed est proprius Actus... Et sic intellectus per ea quae Affatus dixit, et per hoc quod ipse consideravit, cognoscit esse beatissimam Trinitatem, quae Trinitas est... necessaria.” Ob. cit., ROL IX, 145.

¹²⁸ “Intellectus... recordatus est quod Affatus dixit quod in Deo bonificativus, magnificativus, aeternificativus, etc. sunt una persona; et quod bonificatus, magnificatus, aeternificatus, etc. sunt alia persona; et quod bonificare, magnificare, aeternificare, etc. sunt, per amorem, alia persona.” Ob. cit., ROL IX, 149.

¹²⁹ Ob. cit., ROL IX, 150-1.

¹³⁰ Véase n. 127.

desbordar la Apologética tradicional —que se limita a demostrar los “preámbulos” de la Fe—. Poco le preocupó a Llull este fracaso, que se acentuará al tratarse del misterio de la Encarnación, porque nunca erigió las pruebas semióticas en protagonistas de su Apologética.

Entre los reproches que conciernen a todas las “razones necesarias” —no sólo a las semióticas— con que Llull intentó persuadir a mahometanos y judíos, es el más corriente y ofensivo acusarle de racionalismo. Creer en la Trinidad sería, para el Doctor Iluminado, en vez de un “obsequio” razonable una “exigencia” de la razón.

Me parece injustificada esta acusación. Quienes la esgrimen prescinden de un hecho incontestable, a saber, que la Revelación del misterio trinitario revela también, por lo menos implícitamente, que dicho misterio no empaña, antes bien confirma esplendorosamente, los atributos (= Dignidades) que la razón y la fe “predican” del Creador.

Esta congruencia, o concordancia, sería insospechable, si el misterio no hubiese sido revelado. Pero revelado éste, revelada aquélla al menos implícitamente, ¿por qué ha de ser herético que el entendimiento busque razones para explicitarla? ¿Y que el apologeta opine que sus razones son irrefutables, con tal que no pretenda que le han sido reveladas? Porque lo revelado es la congruencia, no las “razones” en pro de la misma.

10.

APOLOGÉTICA TEOLÓGICA DEL LENGUAJE —y 2— EL DOGMA DE LA ENCARNACIÓN

La principal dificultad para lograr la conversión de los intelectuales (= sapientes) mahometanos, punto de referencia de la Apologética lulliana, era que consideraban absurdos, atentatorios a la unidad de Alá, los dogmas de la Trinidad y la Encarnación. Por otra parte, si un musulmán llegaba a profesarlos —merced a las “razones necesarias” y a un toque de la Divina Gracia— es evidente que su adhesión a los demás dogmas cristianos sería un simple corolario de su fe en la divinidad de Jesús.

De ahí que el *De ascensu et descensu* se cierre con el capítulo dedicado a la Encarnación.

Empieza Llull por reconocer que su entendimiento es incapaz de hallar “razones necesarias” que corroboren este misterio: “El entendimiento deseó conocer (sin apelar a la Fe) si Dios se ha encarnado. Pero reconoció que no podía probar apodícticamente que Dios se ha encarnado, ya que tal encarnación no es natural, y nadie ni cosa alguna puede obligar a Dios a asumir la naturaleza humana”.¹³¹

¹³¹ “Desideravit cognoscere intellectus: Utrum Deus sit incarnatus? Sed cognovit quod

Lo reconoce, repitó. Pero no se resigna, porque también sabe —y a ello apeló en el capítulo anterior— que la revelación del misterio lleva aneja, por lo menos implícitamente, la revelación de que el acto con el cual la libre Voluntad divina resolvió la encarnación del Verbo concuerda con las Dignidades divinas. Y de esta concordancia quiso extraer pruebas que demuestren que Dios resolvió libremente encarnarse: “Ascendió el entendimiento a las Divinas Razones (= Dignidades = Atributos) que son, *por un igual*, causas del mundo y *por dicha igualdad* quiso demostrar la santa Encarnación”.¹³²

He aquí el argumento, en forma extensa: “Las Dignidades, aunque nuestro limitado entendimiento, las distinga, se funden realmente en la simplicidad divina y contribuyeron, por un igual, a la creación del mundo... La Divina Inteligencia conoció que Dios, a fuer de perfectísimo, debe obrar siempre con la óptima finalidad y que la finalidad óptima de la creación es que Dios se haga hombre y este hombre sea Dios... La Voluntad divina *quiso* esta finalidad para la creación del mundo... Y el Poder divino *pudo*, al crear el mundo, adecuarlo a esta óptima finalidad... Luego, si Dios *entendió*, *quiso* y *pudo* crear el mundo con la finalidad principal de encarnarse, Dios se encarnó”.¹³³

Su validez es muy discutible. Con tres décadas de anticipación, Santo Tomás había sensatamente advertido que “nuestra única fuente para escrutar lo que depende de la Libertad divina es la Sagrada Escritura que siempre ve, en el pecado original, el motivo de la Encarnación... Parece, pues, más conveniente decir que, de no existir dicho pecado, Dios no se habría encarnado; pero añadiendo que pudo encarnarse, aun no motivándolo el pecado”.¹³⁴

Lo que me parece indiscutible es que el argumento no se funda, ni siquiera se apoya en el Lenguaje. El fracaso parcial de la apologética semiótica cuando propuso “razones necesarias” para vislumbrar el misterio

ipse non potest probare de necessitate Ipsum esse incarnatum, eo quia talis incarnatio non est naturalis, neque est aliquid quod Deum posset cogere ad recipiendum humanam naturam.” *De ascensu et descensu*, ob. cit., ROL IX, 157.

¹³² “Sed ascendit intellectus ad rationes Dei quae aequaliter sunt causae mundi. Et per illam aequalitatem voluit istam beatam incarnationem probare.” *Loc. cit.*

¹³³ “Divina potestas tantum potuit mundum exaltare in creando, quantum divina intellectus potuit intelligere ipsam exaltationem mundi. Sed intellectus intellexit maiorem exaltationem mundi per incarnationem. Et sic, quia voluntas voluit, eo quia aequaliter vult hoc quod intellectus intelligit, et potestas potuit... incarnatio fuit.” *Loc. cit.*

¹³⁴ “Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt... nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur... Unde, cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quanvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.” *Summa Theologica*. Pars tertia, quaestio I, art. 3, corpus.

trinitario, se trueca en fracaso total cuando las propone para confirmar el de la Encarnación.

La pretensión de demostrar *a priori* semióticamente un hecho histórico, aun cuando no se trate de un misterio ni dependa de la Libertad divina, es —para emplear un término luliano— *incongruente*. Si se me objeta que el lenguaje revolucionario precede e impulsa la Revolución, responderé que este lenguaje *es* ya Revolución.

No habría sido *incongruente*, en cambio, que Llull hubiese descubierto y recopilado las huellas con que la Encarnación ha sellado algunos idiomas acuñando términos nuevos (en Antioquía —escribe Lucas— los discípulos de Jesús empezaron a llamarse *cristianos*),¹³⁵ o bien dando nuevos sentidos a los vocablos ya existentes (p.e., *gracia*). Uno de éstos fue, precisamente, la *encarnación*.

El apriorismo de Llull y su convencimiento de que esta argumentación empírica y complicada no se ajustaba a la mentalidad de los “sabios” infieles le indujo a descartarla.

Le dolía, sin embargo, prescindir totalmente del *Affatus* en el último y decisivo tramo del *De ascensu et descensu intellectus*. De ahí que le desagradiase confiándole la honrosa misión de pregonar —en calidad de instrumento, no de argumento— “la conveniencia de que el Hijo de Dios, y nadie sino Él, se encarnase, y así el Hijo de Dios fuese hijo de la Virgen gloriosa”.¹³⁶ Con estas palabras termina la obra.

II.

AUTOCRÍTICA

¿Qué valor —positivo o negativo— asignó Llull a los diversos resultados obtenidos por su Apologética semiótica? Procuremos indagarlo sirviéndonos de lo que conservó, rechazó o silenció en textos ulteriores al *De ascensu et descensu intellectus*. Disponemos de un material más bien escaso, pero muy significativo. Lo comentaré en tres apartados dedicados respectivamente a lo que Llull conservó, a lo que desechó y a un par de observaciones.

¹³⁵ Actas. 11, 26.

¹³⁶ “Per quinque rationes supra dictas cognovit intellectus quod Deus est incarnatus... Et tunc innuit affatus ut diceret quod soli Filio Dei convenit assumpsisse carnem, ut Filius Dei esset Filius Virginis gloriosae.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 157-8.

A. Autocrítica de signo positivo.

Llull se sentía más que satisfecho —orgulloso— de haber descubierto el sexto sentido —el *Affatus*— y de haberlo definido atribuyéndole la función de manifestar las vivencias psíquicas.

En el libro *De forma Dei* (1311) comparó el Habla angélica con la del hombre. Ambas tienen por causa remota y principal las Dignidades divinas reflejadas innatamente, así en el ángel como en el hombre, por el entendimiento, la memoria y la voluntad. En el ángel las Dignidades divinas mueven esas tres potencias a comunicarse directamente con las de otros ángeles y con las de los hombres. En el hombre, las mueven a que se comuniquen no directamente sino valiéndose del *Affatus* cuya ráfaga, agitando la lengua y topando con la boca, engendra la palabra.¹³⁷

Luego se pregunta con cuál de los sentidos se peca con más frecuencia y con mayor gravedad. Responde que con el *Affatus*. Con más frecuencia, porque el *Affatus* es el sentido “más extenso”: no todo se puede ver, o tocar, etc., pero de todo se puede hablar. Y con mayor gravedad, porque expresa “más intensamente” las íntimas resoluciones, los secretos pensamientos. Esta respuesta, acertada e ingeniosa, confirma “que el *Affatus* es un sentido”. “Y yo —añade Llull— hice un libro en el que demostré que el *Affatus* es un sentido que del sonido hace voz y a través del aire la transmite al oído... Y de eso tenemos experiencia.”¹³⁸

Otro “descubrimiento” al que su autocrítica concede una muy elevada y muy merecida calificación es la designación, mejor que definición, de Dios como el “Vencedor de la Nada”. Designación que arranca de una prueba semiótica: la antinomia, felizmente plasmada en la terminología filosófica catalana que Llull formalizó, del ser (= cosa = res) y la nada (= no cosa = no res).

Aquí los textos se encadenan, de bienio a bienio. En 1309 (*De perversione entis*) escribió que “Dios pudo crear el mundo de la nada, porque es Infinito y la nada no puede resistir a su infinita Voluntad”.¹³⁹ En 1311

¹³⁷ “Sicut homo unus locutus est cum alio, inhaerentes ad ipsam locutionem... generando vocem de sono per Affatum cum lingua et ore, sic et multo melius unus angelus est locutus cum alio per intellectum, memoriam et voluntatem, quae virtutes sunt motae a Formis divinis, inhaerentibus (se sobreentiende «ambos ángeles») ad ipsam locutionem.” *Liber de forma Dei*, ROL VIII, 74.

¹³⁸ “¿Cum quo sensu homo magis peccet? Respondendum est quod cum Affatu. Ratio huius est quia est magis intensus et extensus, cum ipse incipiat in mente et perficiatur in ore... Et in isto passu apparet necessario quod Affatus est sensus... Nos autem de ipso unum librum fecimus, in quo probavimus ipsum esse sensum formantem sonum in vocem datam auditui... Et de hoc experientiam habemus.” Ob. cit., ROL VIII, 100.

¹³⁹ “Theologus ponit quod Deus potuit creare mundum de nihilo, quia est infinitus et suae Voluntati infinitae nihil potest resistere.” *Liber de perversione entis*, ROL V, 501.

(*Liber de Ente*) lo reiteró: “Existe, pues... el Perfectísimo contra cuyo acto la Nada —que es su opuesto— no puede actuar”.¹⁴⁰ Y en 1313, fecha muy cercana a la de su muerte, redactó todavía un opúsculo, le dio el título *De scientia perfecta*, y con el estilo, cada vez más lacónico, de su vejez sentenció que “Dios mismo atestigua que es Perfecto; es el que puede producir ser del no ser y puede producir ser del ser”.¹⁴¹

Además de los textos que refrendan la designación de Dios como “Vencedor de la Nada” —designación que subyace a la prueba semiótica de la existencia de Dios—, los hay que la ilustran o perfilan. Por ejemplo, los que nos sumergen en el abismo de la Nada, para que adquiramos un concepto menos inadecuado de la excelsitud divina: “La Nada es lo que Dios no puede... Dios manifiesta más poder ejerciéndolo sobre la Nada que sobre el ente creado”, *Liber de modo naturali intelligendi*, 1310.¹⁴² “Sólo Dios conoce absolutamente la Nada”, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, 1310.¹⁴³ En el universo “lo más parecido a la Nada es el pecado”, *Liber de forma Dei*, 1311.¹⁴⁴

En lo que atañe a la demostración de Dios, la autocrítica luliana considera, pues, valiosas las “razones necesarias” de tipo semiótico y las refuerza profundizándolas y ampliando sus perspectivas.

En un caso concreto, recurre al comparativismo terminológico; antes de iniciar en Bugía (1307) un debate con Hamar, portavoz de los mahometanos, quiere dejar bien sentado que ambos definen a Dios como “creador”. Para lograrlo, aduce que los filósofos mahometanos llaman a Dios *huuiden mutlach*,¹⁴⁵ lo cual, en árabe dialectal, significa, según Llull, Ser Necesario, al que no sustenta ningún otro ser.¹⁴⁶

B. Autocrítica de signo negativo.

En las obras y opúsculos ulteriores al *De ascensu et descensu* Llull nunca requiere o permite la intervención del *affatus*. La frase “Intellectus innuit *Affatui*...”, “el entendimiento concedió la palabra al *Affatus*” y sus

¹⁴⁰ “Est Optimum... contra quod facere nullum oppositum potest agere.” *Liber de Ente*, ROL VIII, 211.

¹⁴¹ *Liber de scientia perfecta*, ROL I, 229.

¹⁴² *Liber de modo naturali intelligendi*, ROL VI, 217.

¹⁴³ *Liber de reprobationis aliquorum errorum Averrois*, Secunda distinctio; V. ROL VI, 303.

¹⁴⁴ *Liber de forma Dei*, ROL VIII, 98-9.

¹⁴⁵ “Est Ens necessarium, cui nullus praeiacet et Istud est Deus, quod philosophi saraceni in arabico dicunt *huuiden mutlach*.” *Disputatio Raymundi christiani cum Hamar saraceno*, MOG IV, 442 = Int. vii, 12.

¹⁴⁶ Ver Hans Daiber, “Der Missionar Raimundus Lullus und seine Kritik am Islam”, *EL* 25 (1981-83), 47-57, p. 50.

análogas no reaparecen jamás. Con esa severa censura Llull expresa que ha renunciado definitivamente a elaborar una Apologética del Lenguaje, e incluso a utilizar ocasionalmente argumentos semióticos.

Pero —se me objetará— ¿no hemos reconocido que empleó y pulió la antinomia semiótica del *ser* y el *no ser* y la consecuente designación de Dios como Vencedor de la Nada? ¿No se sacó de la manga en el debate con Hamar, el significado de una locución arábica? En el primer caso, aceptó los resultados de la argumentación semiótica; pero no la argumentación que cede su puesto a pruebas de otro tipo. Y en el segundo caso, se trata de una excepción —justificada por las circunstancias.

La autocrítica de Llull fue, en su vertiente negativa, demasiado severa. Acertó relegando para siempre al olvido los argumentos semióticos que pretendían demostrar apriorísticamente los misterios; pero se excedió al aplicar este repudio a las pruebas semióticas de las verdades que constituyen el meollo de la Apologética tradicional.

Claro que no podía prever, con siete siglos de anticipación, que hoy recobrarían su prestigio las fuentes helénicas en que bebió sus pruebas y que el neopositivismo semántico erigiría el lenguaje en origen y medida de la Verdad.¹⁴⁷

C. Observaciones.

Quiero reiterar lo que Llull no se propuso y lo que se propuso en su *De ascensu et descensu intellectus*, y lo que yo no me propuse y lo que me propuse en este artículo.

Llull no se propuso *reemplazar* su Apologética anselmiana, combinativa, por una Apologética semiótica, sino *corroborarla* con argumentos semióticos.

Yo no me propuse extraer de Llull una Apologética semiótica y perfeccionarla podando ramaje y supliendo, con acertados injertos, sus deficiencias. Sólo me propuse hallar y sistematizar las “razones” semióticas que esparció en su *De ascensu et descensu*.

Por eso, en el dintel de esta contribución anuncié, curándome en salud, que sería mucho más parecida a un reportaje que a un artículo editorial.

Joan TUSQUETS I TERRATS, prev.

¹⁴⁷ Joan Tusquets, art. cit. n. 54 supra.

DON JUAN DÍAZ DE LA GUERRA Y EL SEMINARIO DE MALLORCA

(Segunda parte)

El programa de actividad pastoral del obispo Díaz de la Guerra esquemáticamente puede resumirse en los siguientes apartados:

1. Elevar el nivel intelectual del clero.
2. Mejorar la situación del seminario.
3. Fomentar la beneficencia pública.
4. Promocionar a la mujer, procurando que aprendiese labores propias de su sexo y recibiese educación adecuada.

Puede convencer de su sinceridad el hecho de que en Sigüenza cifrase su programa sobre las mismas bases.

Al cortar la excesiva condescendencia de sus predecesores, desde el primer momento de su llegada tiene que moverse en un ambiente frío, cuando no hostil.

Conmovido ante el miserable estado del seminario, se propone sanear su economía, aumentar el número y calidad de los alumnos y dotarlo de profesorado propio. Intenta unir el colegio de la Sapiencia al seminario; las autoridades locales —incluyendo el cabildo catedral— toman pie para iniciar la lucha abierta contra el prelado, sirviéndose de los colegiales que se constituyen en víctima y arma arrojadiza a la vez. Su breve pontificado no conocerá la tregua. Se cruzan escritos entre la isla y la corte de Madrid. Conservamos un informe del Sr. Díaz donde queda resumida su gestión en favor del seminario. No es preciso aceptarlo ciegamente; existen largos procesos y no pocos escritos que corroboran la veracidad del informe.

[DESCRIPCIÓN DEL SEMINARIO]

“Hay seminario en esta diócesis, pero en estado que no basta a los fines del Concilio y de S.M.: su renta consiste en 1496 libras de esta moneda, de que rebajadas 281, quedan líquidas 1.215.

“La dicha renta consiste en tres préstamos [o prestimonio = beneficio eclesiástico], que en el último bienio importan anualmente 900 libras; 590 con que contribuye anualmente el Estado Eclesiástico y tiene de carga anual 281 libras y está debiendo 1.300 de atrasos... Sólo se han mantenido y mantienen ocho becas y sin embargo duran los atrasos que aun con la entera renta de un año no pueden extinguirse.

“El rector cuida de la economía interior, administración exterior y ha de decir la misa cada día, siendo también maestro y presidente de los filósofos y teólogos; y el vice-rector ayuda teniendo especialmente cuidado de los gramáticos.

[LOS SEMINARISTAS]

“Ha podido subsistir el Seminario recibiendo porcionistas¹ ya de ésta ya de la de Menorca e Iviza,² pero esto mismo ha aumentado las ocupaciones del rector y falta de maestros, estando los que lo han de ser a tantas ocupaciones distraídos.

“Sucede frecuentemente que se van quando les parece; estudian poca gramática y moral. — Si se estrecha un poco la disciplina, como lo he procurado desde el principio, se van, como me ha sucedido. — De modo que en el estado presente no hay aquel seminario que quiso el Concilio y desea S.M. para la educación de eclesiásticos dignos.

[PROPONE DOS REMEDIOS]

“Dos medios unidos lo pondrían en estado de serlo: uno la unión del beneficio simple de la Candela, vacante; otro la unión del Colegio de la Sapiencia que fundó el canónigo Bartholomé Llull en 1633 que sólo tiene diez colegiales, aunque se fundó para doce. Estos colegiales nombran en-

¹ Se daba este nombre a los seminaristas no becarios que sufragaban su pensión o porción correspondiente.

² Aunque Ibiza nunca ha formado parte de la diócesis de Mallorca, sin embargo los naturales de aquella isla en diversas épocas han venido a estudiar en el Seminario de Mallorca.

tre sí mismos rector y administran los bienes de dicho colegio; si estos diez se uniesen a los ocho dotados del seminario, éste resultaría tanto mayor quanto serían unos mismos los gastos comunes que ahora son diversos; la disciplina sería mayor y quanto se observa mejor en comunidades numerosas, tan fácilmente se disuelve en las pequeñas.

[ESTADO DEL COLEGIO DE LA SAPIENCIA]

"En las visitas presentan sus libros bastante prueba cómo de la menos recta administración de sus rentas, sin lo que se harían verosímiles en tan corta comunidad de jóvenes gobernados y sus vienes por sí mismos.

"Han cesado en la mayor parte estos inconvenientes y otros mayores por las visitas anuales y cuidado de mis antecesores. — En la última resultó aun un atraso de más de 400 libras y mucho desarreglo en la librería y en los libros del archivo.³

[REMEDIO]

"Esto de raíz se evitaría si becas y bienes pasasen al Seminario, donde baxo un rector y vice y correspondientes maestros vivirían sin otro cuidado que el de la virtud y el estudio.

[POSIBILIDADES]

"El nuevo edificio del seminario no sólo basta para recibir estos diez, sino aun para 28 ó 30 más. Omito la emulación que debería nacer entre los seminaristas, siendo más y que es una de las mayores utilidades de las comunidades grandes y medianas.

[SOLUCIÓN A POSIBLES DIFICULTADES]

"No concibo dificultad grande en dicha unión. Dicho canónigo en el referido año presentó un breve del papa para cuya egecución, que se reducía a la formación del colegio y unión de un préstamo llamado media primicia de la villa de Artá,⁴ probó estava actualmente edificando a pro-

³ Tal vez por este motivo no estaban cubiertas todas las plazas de colegial en esta época.

⁴ La bula de erección del colegio y la agregación de la media primicia de Artá se

pías expensas unas casas con el fin de erigir un colegio para 12 estudiantes pobres y que estava ya capaz de contenerlos con su rector; que en esta diócesis había mozos hábiles, dóciles y muy capaces para filosofía y theología que por pobres no podían estudiar, y que instruidos serían de mucha utilidad a la Iglesia y al Estado; que el dicho préstamo no excedía de 150 ducados de oro de cámara ni pedía personal residencia...

"En vista de dicho breve y justificación el vicario general del Sr. Santander incorporó dicho préstamo a dicho colegio que en fuerza de dicha bula erigió, concediendo facultad a dicho Lull para poner la primera vez los colegiales y rector a excepción de dos cuya provisión se reservó el papa, debiendo ser los colegiales naturales de esta diócesi y uno debiese ser de la familia de Lull y de dicho fundador y otro natural de la villa de Artá, con otras condiciones que pertenecen a el tiempo de permanecer en el colegio y elección de colegiales.

[LAS CONSTITUCIONES]

"Las Constituciones del colegio que dexó el fundador presentadas por sus albaceas y aprobadas en 1635 por dicho mi antecesor, se reducen a que a gloria de la Santísima Trinidad, de la Virgen María SS. Apóstoles Pedro y Pablo y el B. Raimundo Martir (así llama a el venerable Raimundo Lulio) se erigía el colegio para estudiantes pobres que con el temor de Dios, santidad y letras, pudiesen disponerse para el sacerdocio, prestando antes de entrar juramento que intentaba ser sacerdote, y si intentase otra cosa se saldrá y sino pagaría los alimentos; que sean doce los colegiales, dos criados y el cocinero; fuesen pobres de esta diócesis, de sangre limpia, fuesen de 18 años, diestros en gramática, sin impedimento canónico para el sacerdocio, ni huviese sido novicio de alguna religión, teniéndose por pobres los cuya renta no pasase de 24 libras y la de sus padres de 300.

"Previene el modo de hacer la elección de los colegiales, que ha de ser del más idóneo y huviese de subsistir por ocho años en el colegio, no pudiendo ser dos de una misma villa a excepción de la de Artá; prescribe el modo de elección de rector, consiliarios, vestido, honestidad, comida, vida y costumbres de los colegiales y su residencia en el colegio.

"Ordena el rezo y ejercicios de los colegiales, conferencia de filosofía en los martes y en el viernes de theología, y que cursasen en el Estudio General, Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y Compañía de Jesús, y que en los dos últimos años de su residencia debiesen oír cada día

hallan publicadas por M. Gelabert, *Constitutiones in lulliano baleari Majoricae collegio B. V. Mariae Sapientiae observandae*, Palmae, 1892, pp. 119-133.

la lización del Arte General de Raimundo Lulio en el Estudio General o en el lugar donde se explique y en el sábado defender y conferenciar sobre lo oído en la semana a fin de que pudiesen obtener cátedra en el Estudio General.

”Que no pudiesen enagenarse los réditos del Colegio, sin consentimiento del obispo y jurados del reino, patronos del colegio; que cada año los patronos nombren un visitador canónico de la cathedral o doctor theólogo y que empezase su visita el día de San Lucas y durase doce días y no más.

”Nombra para patronos el obispo y en su defecto el vicario sede vacante y jurados de la ciudad... y últimamente manda que el primero del mes se tenga junta para reforma de abusos.

[DICTAMEN DEL PRELADO]

”Todo lo referido puede observarse y aun mejorado pasando dichos colegiales a el seminario casi sin alteración alguna: los fines del fundador, calidades de los colegiales, conferencias, vida y costumbres, son las mismas en el seminario, y las conferencias todos los días no feriados.

[EL ORDINARIO TIENE AUTORIDAD PARA AUTORIZAR LA UNIÓN SOLICITADA]

”Parece bastarían las facultades del Ordinario que le erigió y aprobó las constituciones para la unión, siendo además patrono que ha nombrado el visitador y confirmado todas las providencias de visita annual con que se han corregido los abusos y dado mejor forma en lo que ha convenido...

”De modo que si alguno puede tener algún derecho en la unión, fuera del Ordinario como tal y como patrono, sería S.M. por el último concordato; siendo los jurados compatronos puramente honoríficos, pues nada de la ciudad contribuyeron a dicha fundación ni en el gobierno del Colegio nunca han tenido más parte que nombrado el visitador por el Ordinario, pasarle la noticia al rector.

[CONVIENE QUE EL REY INTERVENGA]

”Si esto no obstante puede serbir de embarazo, nada hay más fácil que quitarlo a S.M. con sólo aprobar dicha unión; en qualquier modo siempre convendría, porque es absolutamente necesaria la protección de S.M. a los Ordinarios para facilitar la ejecución de lo que toca a sus facultades, especialmente en este país.

[FRUTOS DE LA UNIÓN]

”De este modo se lograría un seminario de un número competente de seminaristas escogidos, con maestros capaces, y se lograría establecer aquella virtud y letras que S.M. desea en ejecución del Concilio en los ministros de lo sagrado.

”De los porcionistas se recibirían aquellos solos cuya habilidad y aplicación a una instrucción sólida los hiciese acreedores a ser recibidos, sin que por sujetarlos a la disciplina conveniente, saliesen como lo han hecho en mi tiempo, y sin la necesidad que hay de tenerlos al presente para que pueda subsistir el Seminario o obligue en algún modo a tolerar lo que en otras circunstancias no se permitiría, o a tener sólo seminaristas que se contenten de tan poca gramática, como moral en muy corta utilidad de la Iglesia y Estado.

[PECULIARES CIRCUNSTANCIAS DE ESTA DIÓCESIS]

”Es tanto más necesario en este país, separado por todas partes del continente y a donde se educan los de las otras dos islas, Menorca y Yviza.

”El estado de aquella en lo temporal me llama especialmente la atención por la religión y el amor a la monarquía.

[CONSECUENCIAS NEGATIVAS DE LAS DEFICIENCIAS DEL SEMINARIO]

”Me duele haver sabido que muchos por el estado de este Seminario se han ido a estudiar a Francia para lograr la instrucción y crianza que en ésta no pueden lograr.

”Si así continuase, temo que algún día se sienta el perjuicio en lo espiritual y interés del Estado perdiendo poco a poco el amor a su nación y reputación en que la deben tener.”⁵

En la parte final de esta relación expone otra ventaja que supone la unión del Colegio al Seminario: disponer del edificio para convertirlo en hospital para los pobres de la isla, tras las pertinentes reformas y ampliaciones.

En cuanto a la conveniencia de unir el beneficio de la Candela de la catedral a una domería, en otra exposición dirigida al rey el prelado decía:

⁵ ADM, Seminario, Correspondencia del obispo Díaz de la Guerra con la Corte, 6 mayo 1773.

“La pretensión de los domeros era desatendible, por las varias razones que expuso... no siendo justo ni conveniente que unas vicarías destinadas a exhonerar las cargas y obligaciones de los canónigos y dignidades de esa catedral, se hayan de aumentar con las rentas de un beneficio de fundación particular y de libre colación.

”Que mucho más útil y conveniente sería unirle con todas sus rentas y obligaciones al Seminario Conciliar establecido en esa isla de Mallorca, pues sobre las utilidades comunes a todos los seminarios, tiene la particular de recibir en calidad de porcionistas a los naturales de las islas de Iviza y Menorca, que no tienen proporción de estudiar en su país por falta de maestros, y cuya enseñanza exige el mayor cuidado y atención, así por este motivo como por estar sujeta la isla de Menorca a la dominación temporal de los ingleses.”

La petición del obispo obtenía respuesta favorable del rey, en documento datado en San Lorenzo de El Escorial a veinte y seis de octubre de 1773.⁶

A fines de este mismo año —en la copia se omitió la fecha— el obispo agradece al rey la concesión precedente; le informa del destino dado al dinero recibido e insiste todavía en las necesidades del Seminario, proponiendo un plan para enjugar el déficit que arrastra:

“Haviendo hecho la unión del beneficio, he destinado sus frutos a la redención de capitales que exceden de 120 mil reales, además de diez y ocho mil que tiene de atrasos...

”Hay depositados en la tabla de esta ciudad 15 ó 16 mil reales, poco más o menos, frutos de los beneficios vacantes y por su pequeñez puestos en secuestro hasta la unión entre sí o con otro lugar o destino pío. — Si este dinero se aplicase a redimir capitales, presto estaría el Seminario en estado de redimirlos todos y pagar los atrasos...

[LOS BENEFICIADOS NO HAN CUMPLIDO CON EL SEMINARIO]

”Pero aun los réditos de éstos aun en términos de la más rigurosa justicia parecen pueden y deben aplicarse. Porque de las cuentas por mí vistas de 19 años, resulta que un gran número de beneficios no han pagado a el Seminario aquel tanto por ciento que se destinó a su dotación: la causa ha sido la cortísima renta y entidad de los beneficios, cuyos poseedores han evitado el pago, y los administradores no lo han solicitado por ser de pocos maravedís en un sin número de poseedores que nega-

⁶ ADM. Id., id., 26 octubre de 1773.

ban poseer tal y tal pequeño censo, y cuya utilidad no podría cubrir en casi nada las costas de la exacción.

"De suerte que la Mitra, Cabildo y curatos son casi los únicos que han pagado; de suerte que por una justa compensación o retención de una carga real no pagada, parece se pueden los frutos de las vacantes aplicar a el Seminario acreedor."⁷

Los adversarios del obispo no se mantuvieron impasibles ante tamaños favores recibidos del rey; aunaban sus esfuerzos para neutralizarlos o por lo menos para retrasar su puesta en vigor y menguar su eficacia.

No resultan exageradas las palabras de D. Tomás del Mello que el 20 de febrero de 1776 escribe al Sr. Guerra diciendo que "la Cámara ha visto el dilatado expediente formado en ella con motivo de la unión del Colegio de la Sapiencia al Seminario Conciliar de esta diócesis y destino del edificio de aquel para hospicio de esta isla..."

"En vista de las representaciones, de los muchos documentos con que se han acompañado, de lo expuesto por la ciudad, por el cabildo de esta cathedral, por el cabildo eclesiástico secular, por los colegiales y de varios recursos y papeles que sobre el asunto se han pasado a la cámara con reales órdenes..."⁸

[LABOR DEL OBISPO PRO SEMINARIO]

Por fortuna tenemos una síntesis elaborada por el mismo D. Juan Díaz de la Guerra al final de su pontificado (fecha en Palma el 21 de marzo de 1776) para informar a S.M. sobre la propia gestión en favor del Seminario y del Hospicio y de las diversas vicisitudes del asunto.⁹

"Conociendo a evidencia la resistencia de los dos cabildos, eclesiástico y de la ciudad, y excitado por una resolución de V.M. a beneficio de los seminarios conciliares que me comunicó el Conde de Ricla, representé al consejo de la Cámara con fecha de 6 de mayo de 1773, el infeliz estado de este Seminario Conciliar, que ni siquiera merece el nombre de Seminario: su decadencia en los estudios, y empeños que había contraído por su pobreza, sobre no tener sino ocho colegiales, al paso que en su fundación se prevenía que debían ser diez y seis, y la grande utilidad que se seguiría con la unión del beneficio llamado de la Candela que vacó en mes reservado por muerte de D. Nicolás Conrado.

"Al mismo tiempo expuse la conveniencia de la unión del Colegio de la Sapiencia que fundó en el año de 1633 el canónigo D. Bartolomé Llull,

⁷ ADM. Id., id., sin fecha (post 26 octubre 1773).

⁸ ADM. Seminario, Díaz de la Guerra.

⁹ ADM. Id., id., Correspondencia con la Corte; id., Correspondencia con el cabildo cathedral.

al mismo Seminario Conciliar, para su mayor aumento y ponerlo en estado floreciente respecto de conformar las constituciones de aquél con las del Seminario y poderse conservar en éste los llamamientos activos y pasivos que hizo el referido canónigo; viviendo los colegiales con una misma disciplina, y bajo la dirección de un mismo rector y maestro, y con unos mismos gastos comunes, además de la utilidad que traería el estado de que mis súbditos de Menorca viniesen en el Seminario, por cuyo defecto pasaban a Francia.

[VENTAJAS DE LA UNIÓN]

“Entre las muchas utilidades que manifesté, resultantes de la unión del Colegio de la Sapiencia al Seminario Conciliar, una fue el destino del edificio de aquel Colegio para hospicio, atendida la suma falta que hace esta piadosa obra en esta isla y reino.

“El Consejo de la Cámara, reconociendo las grandes ventajas que de preciso habían de resultar de las antedichas uniones, y destino del Colegio de la Sapiencia para hospicio, consultó a V.M. en 31 de julio del mismo año 1773, lo que estimó por conveniente, y V.M. conformándose en todo con el parecer de la Cámara por Real Cédula de 26 de octubre siguiente se dignó prestar su real consentimiento para que en uso de mis facultades nativas procediese a decretar y executar la unión del beneficio de la Candela y la del Colegio de la Sapiencia al Seminario Conciliar, con sus rentas, derechos y obligaciones, y a formar las constituciones que considerase más arregladas y oportunas para el mejor gobierno del Seminario en lo sucesivo, manteniendo para las plazas del Colegio unido, las calidades y llamamientos activos y pasivos dispuestos por el fundador...

[EJECUTA EL DECRETO DE UNIÓN]

“Decreté las uniones antedichas en 3 de diciembre del mismo año, y en el propio día se executaron, pasando los colegiales de la Sapiencia al Seminario Conciliar, sin el más leve indicio de alteración pública, al paso que la Ciudad, Diputados del Común y síndico personero amenazaron turbaciones en un recurso que hicieron a la Real Audiencia, quien disimulando este agravio (que en otros recursos se ha repetido sin haberse tomado providencia para atajar tan escandalosa insolencia) y sin embargo de la declarada y pública oposición del Comandante General, acordó el cumplimiento de la Real Cédula, pero no pudo la ejecución, por impedirlo su mismo Presidente encargado por V.M. de prestar todo el auxilio necesario.

[OPOSICIÓN DE LAS AUTORIDADES]

"Esta oposición tan declarada del Comandante General a las reales resoluciones de V.M. procurada descubiertamente por el Ayuntamiento de la ciudad, me obligó a recurrir al mismo Consejo de la Cámara, solicitando su protección, y a donde también recurrieron aquéllos, y expresaron cuanto contemplaron conveniente para lograr sus intentos y revocación de la antedicha real cédula.

[INTERVENCIÓN DE LA CÁMARA]

"La Cámara después de año y medio excitada por el Consejo, como resulta de documentos, en presencia de todo lo expuesto y de los documentos que se juntaron al expediente por resolución que me comunicó con fecha de 9 de agosto del año inmediato de 1775, y consta en documento, acordó que la Real Cédula de 26 de octubre de 1773 tuviese su debido cumplimiento en todas sus partes, avisándome de que con la misma fecha se escribía al Ayuntamiento de la Ciudad, que la mente y disposición de la Real Cédula de ningún modo le perjudicaba sus derechos, porque la unión del Colegio al Seminario Conciliar, era conservándose indemnes sus calidades y llamamientos activos y pasivos dispuestos por el fundador, sin otra novedad que la mutación material del sitio, y con objeto de mejorarlo en lo posible; y que esperaba la Cámara del celo de la Ciudad coadjuvaría en cuanto estuviere de su parte al logro de estos fines en que se interesa el servicio de Dios y de V.M.; y que yo continuaría en promover el Seminario Conciliar hasta su total complemento por lo mucho que en él interesa la Iglesia, y especial encargo de V.M. a los mismos objetos protegiendo la disposición de los cánones.¹⁰

[SE REFORMA EL COLEGIO PARA HOSPICIO]

"Como en la expresada Real Cédula de 26 de octubre de 1773 se mandaba el acuerdo con el Comandante General y Real Audiencia para

¹⁰ En el Archivo Diocesano de Mallorca se conservan diversos expedientes incoados a raíz de las concesiones reales de que habla: *Sobre el recurso hecho por el Muy Illtre. cabildo de la Sta. iglesia catedral a la Real Audiencia por cuatro becas del Seminario, año 1775*; va unido bajo cuerda a otros dos expedientes, ambos del mismo año; la copia de los recursos precedentes del año 1775: *Recurso hecho a la Real Audiencia por el Muy Illtre. cabildo de la Sta. Iglesia Catedral sobre la junta celebrada por su Ilma. en trece de septiembre 1775 con asistencia de los Diputados Conciliares del Seminario de San Pedro; Junta celebrada en la Audiencia de este Palacio Episcopal por Su Ilma. con asistencia de los Srs. diputados conciliares del Seminario de San Pedro en el día 13 de septiembre de 1775.*

disponer lo conveniente acerca del establecimiento del hospicio en el Colegio de la Sapiencia desocupada, tuve que sufrir la dilación de pasados cuatro meses para acordar el modo cómo se había de hacer la obra, y sin embargo de que tenía ofrecido costear su importe, se me propusieron tantas dificultades y tales, que a no haber cedido en un todo se imposibilitaba el fin y objeto recomendado por V.M., y llegó a tanto la insolente cavilación que por haber remitido dos sujetos a que viesen el edificio desocupado para imponerme y certificarme de su capacidad a fin de disponer la obra necesaria, el Teniente de Rey Corregidor prohibió con penas personales y pecuniarias a todos los albañiles y carpinteros de esta ciudad que trabajasen en el mencionado edificio.¹¹

"A repetidas instancias mías se acordó últimamente la obra, empezando por el edificio desocupado en la inteligencia de que en menos de seis meses estaría en estado de poder admitir ducientos pobres como resulta de documentos, y disponiendo entretanto lo que se había de añadir y que pedía mucho más tiempo para ponerse en estado de servicio.¹²

¹¹ ADM. Seminario, Correspondencia ut supra.

¹² "Exmo. Sr. Antonio Mesquida, albañil maestro mayor de la ciudad y obras reales. En atención del auto de 1 diciembre de 1775 que de orden de V.E. se me notificó por medio del escribano mayor de la Real Sala, Onofre Gomila, ha formado los presentes diseños o planos que son como se siguen: El primero comprende todo el colegio y las diez casitas que son parte integral del mismo edificio, lo que se me previene con dicho auto, y al pie de él la explicación de las oficinas correspondientes y el número de pobres y sus sexos, que pueden colocarse, sin la estrechez que pueda ser nociva a su salud.

El 2.º plan que me pide V.E. comprensivo a dicho colegio, y de las casas que insinua estar pronto a comprar su Ilma. con designación específica de las oficinas competentes al número de pobres de ambos sexos que sin incomodidad perjudicial a su salud ni transcendental a odiar este pío recogimiento; viendo yo que el expresado territorio es corto para poderlo formar sin que tengan fácil comunicación ambos sexos, respeto de no poder hacer más que una luna de patio capaz para el desahogo correspondiente, no lo he formado separado pero he formado el

3.º que presento y comprende toda la mansana que es el edificio que fue colegio, y las casas que insinua Su Ilma. compraría y las de Rotger y Brotat, y viendo con este territorio la figura de la mansana tan irregular como se ve en las líneas de puntos del plano del piso inferior que pasan por A B C D CH F G, he tomado la línea recta de los extremos de las dos partes que confrontan a las dos plazas de delante de la Casa Sagrada del Temple, señaladas en H I, añadiendo al edificio el territorio que se ve en dicho plan, pues esto podrá hacerse con permiso de S.M. y a la otra parte CH F G, que confronta a la callejuela de los Botones con tres líneas por ser este muy estrecho, y de otra manera sería muy perjudicial al edificio, y vecino por la luz y ventilación.

Cuyo plan he formado en términos que se pueda hacer edificio perfecto para tan piadoso destino, el que se dexa ver quitadas las cubertillas de la L que cubre las casas que dice Su Ilma. comprará y la del primer plan destinado a hospicio del edificio que fue colegio y el último o 3.º se dexa ver quitada la cubertilla M que cubre las casas de Rotger y Brotat.

Respeto pero a la capacidad y número de pobres que deban colocarse en cada uno de dichos tres planes y el valor de sus obras y de las casas que se han de comprar con separación hasta comprender toda la manzana, digo:

Que el edificio del primer plan que es el del colegio con sus casas integrales, es notorio lo corto de su terreno en el plan se comprende su estrechez y en el edificio su incomoda habitación, pues, en el piso inferior padece muchas humedades por todas partes, a causa

"Inmediatamente se empezó el trabajo, de forma que desde 16 de enero hasta 13 de este mes de marzo se han ocupado cada día gran número de trabajadores entre maestros y ayudantes, y hubieran sido muchos más si la estación del tiempo hubiese permitido mayor acopio de materiales.¹³

de no entrar el sol en él, y sólo tiene habitable el piso principal, porque los desvanes, los más de ellos son bajos y todos de teja vana, de manera que para hacerles habitables interinamente deben hacer unos cañisses de cañas por debajo, y rebosarlos de yeso, y con que se haga esto, y la obra que se ve colorado de amarillo, que en todos tres planos es obra nueva, pueden alojarse 69 pobres, esto es, 35 hombres, 26 mujeres y 8 doncellas y la obra será de valor de 2.500 libras. El segundo plan que es la agregación de la obra del territorio destinado a él, será de valor de 50.000 libras y las casas dice Su Ilma comprará, son de valor de 6.700 libras y a el se podrán alojar 343 pobres, esto es, 124 mujeres y 84 doncellas, 109 hombres y 26 muchachos, el expresado número se puede alojar, esto es, que las mujeres y doncellas ya estarán con el arreglo y desahogo correspondiente, pero los hombres padecerán la falta de desahogo del patio y los empleados la mayor vigilancia, y trabajo del gobierno de ellos, respeto que para subir y bajar de un piso a otro deberá ser por la escalera principal.

El tercero y último plan que es y contiene el edificio completo de todo el hospicio y manzana en que se incluyen las dos casas de Rotger y Brotat, que son de valor de 8.100 libras, será de valor la obra de su agregación a dicho segundo plan, desmontados los despojos de dichas casas, en 13.000 libras, cuyos despojos son de valor de 2.800 libras y en todo este podrán alojarse 410 pobres, a saber, las dichas 124 mujeres, 84 doncellas y 26 muchachos y 176 hombres, con el bien entendido de que en todos tres planes, cuenta a cama por cada uno, y entonces estarán con el arreglo y desahogo correspondiente.

Pero viendo que el valor de dichas obras ha de ascender a la cantidad de 65.500 libras, y puede ser en parte notado de exceso, diré a V.E. sin nota de molesto, los motivos de cada una de por sí y son

La del primer plan que es de valor de 2500 libras lo es por motivo de que se han de hacer la escalera, lugares comunes y pilares con arcos que se ven en el plan a el fin a que se dirige la obra, sólida y de duración, pensando siempre en mañana de manera que a los comunes se ha de dar salida al mar, que podrá ser por una acequia que se halla cerca del edificio y la obra del segundo plan que es de valor de 50.000 libras también lo es por motivo que a toda ella hago los techos de bóveda, a excepción del piso superior, que hago de madera, que porque no ha de ser pesado y a más de incluirse en dicha obra las casas que dice Su Ilma. compraría se incluye también más de dos tercios, que ocupa todo el edificio del colegio, que es el huerto, el patio actual y hasta la callejuela de los Botones, que todo es edificio inútil, habiéndose de hacer este segundo plan, y también se incluye la obra del oratorio y una grande cisterna o depósito de agua capaz para el consumo de todo el hospicio entero por 8 ó 9 meses que puede padecer esterilidad aquel paraje, no siendo se haga noria, en que no he dado, respeto de acarrear el gasto anual o diario que necesita para mantenerla y más en este paraje, que los pozos son muy hondos y al mismo tiempo no perder terreno y también se ha de hacer la escalera principal, y el lugar común de los hombres, que se hará con desagüe al mar como el del primer plan y sacar todas las aguas de las oficinas y patio de dichos comunes, pues de esta manera se hacen las obras de provecho, y con mira al fin a que se dirigen, para no acarrear gastos venideros escusables.

Y la del tercer plan que comprende la adición de las casas de Rotger y Brotat que es de valor de 13.000 libras, lo es porque también ha de ser todo de bóvedas como el antecedente.

De todo lo cual este es mi sentir, según mi conciencia y pericia. Palma y enero 8 de 1776. = Antonio Mesquida." ADM. Seminario, Díaz de la Guerra.

¹³ "Excmo. Sr. = Muy señor nuestro: He dado orden a el maestro Mesquida para que sin dilación tome de mi mayordomo el dinero que necesite para executar la obra que expresa en el edificio destinado por S.M. que es lo mismo que el primero plan y a mi mayordomo para que se lo entregue, para que con efecto lo tengan las repetidas órdenes

[GASTOS SUFRAGADOS POR EL OBISPO]

"Asegurado con la Real Cédula de V.M. mandaba executar en todas sus partes por la Cámara, después de una prolongada discusión, gasté en preparativos para el hospicio y materiales para la obra, 108.839 reales de vellón, como se acredita por documento, en cuyo estado el Comandante General con fecha del día 13 del corriente me pasó copia del acuerdo tomado por la Real Audiencia en el extraordinario celebrado el día inmediato, por el que se resolvió pasarme oficio para que suspendiese la obra que a expensas mías se hacía en el Colegio de la Sapiencia, despidiendo cuantos trabajaban en ella y remitiese la llave al Real Acuerdo; respecto de haber tenido presente una orden del Consejo de la Cámara comunicado a su presidente por Don Thomás del Mello con fecha de 20 de febrero inmediato (a que llama el Acuerdo Real Cédula de V.M.), y en que entre otras providencias le participa haber acordado la Cámara que la Real Audiencia mantenga sin destino el edificio del Colegio de la Sapien-

de S.M. Repito igualmente que estoy pronto a comprar las casas de la manzana a excepción de las de Rotger y Brotat como tengo escrito repetidamente a V.E. para que sirvan a el hospicio en el estado que progresivamente vaya teniendo y con que algún día llegue el caso tener efecto todos los planes, o los que a el tiempo de la ejecución parezcan más oportunos, y convenientes; lo que espero manifestará V.E. a el Real Acuerdo, para que con efecto permita empiece la obra en el edificio destinado por S.M. y tome las providencias que convengan, para la compra de dichas casas, pues está pronto el pago.

Debo manifestar sin embargo a V.E. que las notas de pobres de los curas abrazan los que no son ni serán de hospicio nunca, habiéndoles pedido la razón por clases para que constasen, con distinción, los que en otras ocasiones habían confundido los alcaldes de barrio, como manifestó en la segunda junta uno de los señores ministros destinados a ella.

Igualmente se trató en ella a presencia de V.E. que los verdaderos pobres de cada parroquia forense que no vaguean no debían venir a el hospicio, citándose para esto la práctica del obispo de Barcelona.

Igualmente se tuvo presente lo que se toca con la experiencia que el hospicio disminuiría los pobres, no con su recogimiento, sino por evitarlo aplicándose a el trabajo los ociosos, pordioseros y vagos, que es la mayor utilidad de los hospicios, y que el gran bulto que hacen cuando se empieza por los catálogos como ahora en la ejecución se desaparece y efectivamente lo he visto en mi casa siempre que se ha creído que verdaderamente se trataba de hospicio, disminuyéndose en más de dos tercios los pordioseros.

Finalmente el hospicio en Mallorca será lo mismo que en las capitales y producirá las mismas utilidades, desde que con efecto se empiece y tendrá el mismo progreso que en ellas, y a su tiempo el fin que se desea. Remitiéndome en los modos prácticos o a las juntas o en el modo que convenga, con que haré ver en lo posible la constante inteligencia en que he estado siempre y estoy de que algún día se llenen las piadosas intenciones de S.M. del mismo modo que en Madrid y en su obra verdaderamente real de Nápoles, y en el sitio destinado por S.M. y añadido.

Repito a V.E. mi verdadero deseo de servirle y de que nuestro Señor le guarde muchos años. Palacio episcopal y enero 10 de 1776. = Exmo. Sr. = Besa la mano de V.E. su seguro servidor y capellán. = Juan, obispo de Mallorca. = Exmo. Sr. Marqués de Alós, Capitán General de este Reino." ADM. Seminario, correspondencia del Sr. Díaz con la Corte, 10 enero 1776.

cia, cuidando de su conservación, interin que por la Cámara se mande otra cosa.¹⁴

[INTERRUPCIÓN DE LAS OBRAS]

"En la misma tarde del día 13 mandé a mi mayordomo que pasase al referido colegio, despidiese todos los maestros y ayudantes, pagándoles sus jornales hasta aquel día, y recogiese la llave del sobrestante de la obra.

"Así lo ejecutó despidiendo pasados de sesenta hombres entre maestros y peones, que en la actualidad trabajaban en el edificio y el día siguiente remití la llave al Comandante General Presidente.¹⁵

¹⁴ "D. Antonio Peña, mayordomo del Ilmo. Sr. D. Juan Díaz de la Guerra, obispo de Mallorca, del Consejo de S.M. etc. certifico como de los libros de mi cargo resulta que costaron cinco mil treinta y ocho libras de hierro, veinte y ocho fardos de vergalina y cuatrocientas cuarenta y dos libras de cobre que se condujeron de Holanda para la obra del hospicio, setecientas setenta y tres libras quince sueldos.

Que seiscientos noventa y cinco cuarteras habas conducidas de Génova, que están aprontadas para mantener los pobres del hospicio, dos mil quinientas nueve libras.

Que nueve mil setecientas setenta y cuatro varas de tela de cáñamo y lino compradas para disponer camas y camisas etc. para los mismos pobres, cuestan dos mil ochenta y cinco libras, doce sueldos, sin contar las hechuras de ciento diez gergones que están ya hechos, ni la de ochocientas sábanas y ochocientas camisas que se están cosiendo por hacer este trabajo la escuela de las niñas que paga Su Sria. Ilma.

Que dos mil cuatrocientas ochenta libras hilo de lino y cáñamo compradas a el propio fin cuestan ochocientas treinta y cinco libras y ocho sueldos.

Item los jornales de albañiles y peones que han trabajado en la obra del hospicio desde el 16 de enero proximo que empezó hasta el día de ayher que se suspendió con los materiales necesarios suben a 984 libras 1 sueldo 5 dineros en cuya partida no entran 200 libras en que está ajustado un horno de cal que se está trabajando para dicha obra ni lo que costará la prevención de piedra sacada para la misma, que según se me informa serán 300 carros.

Cuyas partidas unidas suman 8162 libras 18 sueldos.

Que 100 quintales de cáñamo que se acaban de comprar para emplear a los pobres del hospicio en las hilazas, tejido, etc. costaron 975 libras. Palma 14 de marzo de 1776." ADM. Seminario, correspondencia, íd., 14 de marzo de 1776.

¹⁵ "Noticia que manifiesta las piezas y herramientas que efectivamente y actualmente se hallan para la obra del hospicio, la que se mandó suspender el 13 marzo de 76 y empezada en 16 enero del mismo, cuyas herramientas están satisfechas y pagadas por mí el sobrestante de dicha obra:

Palas de hierro 6. Azadones con punta 3. Id. de redondos 4. Carretas para transportar piedra 4. Id. a medio concluir 3. Id. hechas para transportar argamasa 3. Gavetones para lo mismo 11. Baldes para transportar agua 13. Pozales de madera 4. Gavetas para amasar yeso 2. Picazones 3. Cavallos de madera 1. Pariguelas 3. Cañiz de pasar tierra 1. Cubo grande 1. Cabrias con su guarnición de hierro 1. Garruchas 3. Loscas para los que manejan los carretones 6. Escaleras 3. Romana grande 1. Cuñas hierro con sus chapas para desaparar piedras de los edificios que se va deshaciendo, las que tienen de hierro 28 libras, 4. Poleas 4.

Además de todo lo nominado se hallan diferentes pertrechos como escobas, espuertas, cuerdas de cáñamo, de esparto, listones para albañiles, tablas de pino y en fin diferentes piezas cortadas de madera y obras empezadas. Palma y marzo 13 de 1776." ADM. Seminario, correspondencia, íd., 13 de marzo de 1776.

[HA FRACASADO EL PROYECTO DEL OBISPO]

"Atendida, señor, la constitución de esta isla y obispado, no es fácil decidir cuál de las dos casas pías sea más precisa y necesaria: si la erección de un hospicio, o el arreglo del Seminario Conciliar para que se pueda lograr el fruto que se prometió el Santo Concilio; pero ciertamente es innegable que uno y otro hacen suma falta en esta isla separada del continente y por lo mismo representé a V.M. cuánto consideré conveniente para que este reino pudiese lograr el beneficio público que resulta de iguales establecimientos bien ordenados.

"Y si bien tuve el consuelo de que V.M. no solamente se diese por satisfecho de mis desvelos, sino que también promoviese mis deseos ya con las uniones del beneficio de la Candela y Colegio de la Sapiencia al Seminario Conciliar con encargo de disponer constituciones y reglas para su buen gobierno en lo sucesivo, y ya con el destino del edificio desocupado para hospicio.

"Me hallo en el día con el grande desconsuelo de observar frustrados todos mis conatos por las providencias de la Cámara, que no se han terminado precisamente a retardar, y aun a imposibilitar la piadosa erección de hospicio, sino también a estorbar que en el Seminario Conciliar no se establezca la disciplina más conveniente, como me lo encargó V.M. para la educación e instrucción de la juventud hasta impedirme el uso de las facultades que por derecho de pastor y maestro me corresponden en mi obispado, y que expresamente me conserva el Santo Concilio.¹⁵

[SANEAR LA ECONOMÍA]

"Para satisfacer el encargo de V.M. en la expresada Real Cédula de formar las constituciones que considerase más arregladas y oportunas para el mejor gobierno del Seminario en lo sucesivo, y al que me hace la Cámara en su resolución de 9 de agosto del año inmediato, de que continúe en promover el Seminario hasta su total complemento, observando su infeliz estado, y que se había rebajado la contribución del 4 por cien impuesto en su fundación hasta el uno por cien y que éste se pagaba todavía según la tasa antigua, que en el día corresponde a un medio por ciento; que se mantenían únicamente ocho becas sin haber cuidado de

¹⁵ Recurso elevado por el obispo de Mallorca Don Juan Díaz de la Guerra al rey sobre la suspensión de las obras del nuevo hospicio que se edificaba en el edificio del Colegio de la Sapiencia, 21 marzo 1776. ADM. Sapiencia, Díaz de la Guerra.

umentarlas hasta 16 que es el número de la fundación; y en fin que estaba ejecutado por los réditos vencidos de tres censos sin arbitrio para satisfacer aquella deuda; en la Junta Conciliar del 27 de julio de 1774 expuse la necesidad de aumentar la contribución con uno por ciento que no alterando la tasa se reducía a un medio por ciento; para satisfacerse en parte las deudas contraídas, y completar el número de becas de la fundación y así se decretó sin que los Diputados Conciliares manifestasen contrario dictamen.

[AUMENTA EL NÚMERO DE BECAS]

"Por el mes de enero del año siguiente 1775 considerando que con los réditos de los censos extinguidos con la aplicación de frutos del referido beneficio de la Candela, y de tres vacantes del Colegio unido y para lo que había mandado a mi mayordomo que prestase mil libras al Seminario, se podían ya mantener cuatro becas de las ocho que faltaban y debían estar de muchos años provistas; publiqué edicto llamando a concurso en la forma regular y de estilo, y citados los diputados conciliares para el concurso y oposición al thenor de la constitución 6^a de las que rigen, que no quisieron asistir, proveí aquellas en cuatro estudiantes pobres, virtuosos y de fundadas esperanzas para ser útiles a la Iglesia.

[LOS DIPUTADOS CONCILIARES SE ABSTIENEN]

"Los Diputados del clero que tienen igual derecho que los de mi cabildo consintieron en la provisión, pero éstos pretextando vulnerados sus derechos que reducían a que no les había llamado para expedir la convocatoria, como si aquella fuese otra cosa que ejecución de las constituciones estampadas, cometida al ordinario, y como si les hubiese inferido el mayor agravio, recurrieron a la Real Audiencia para impedir la posesión, y hallaron en ella tan benévolo receptor que el día que habían de posesionarse los provistos, amanecieron en mi casa los oficiales y testigos de estilo para hacerme saber letras de contención, que no admití por ser la causa clara y evidente según disposición del Concilio, y por más razones que expuse a V.M. con el expediente íntegro.

[EL CABILDO DEMORA DELIBERADAMENTE LOS PAGOS]

"Al mismo tiempo que mi cabildo seguía con el mayor vigor su recurso sobre las cuatro becas posesionadas, un individuo del mismo que con la

ejecución y apremio había dado causa al aumento del uno por ciento en la junta de 27 de julio de 1774, volvió a ejecutar el Seminario por el resto de su crédito con tal furia que para evitar el desaire del sequestro o entrego de prendas, tuve la precisión de mandar a mi mayordomo le prestase pasadas de 600 libras.

"Con este motivo acudió repetidamente por el mes de marzo el rector del Seminario al Cabildo haciéndole presente la ejecución que había sufrido y la estrechez con que se hallaba, y suplicando le mandase pagar la contribución que le debía por los frutos del año antecedente que ya disfrutaba el cabildo; pero éste al primer memorial respondió que el rector del Seminario lo acordase a su tiempo y al segundo, que acudiese a los comisionados nombrados para los negocios del Seminario.¹⁷

[EL MAL EJEMPLO CUNDIÓ]

"El fin y objeto de estos efugios era no pagar unos ni otros como efectivamente nada han pagado hasta ahora porque sin embargo de estar condenado por mi provisor el cabildo su tesorero se resistió; y pedido el auxilio a la Real Audiencia, ésta lo negó excitando contención.

"Y como en causa tan clara y de su naturaleza tan ejecutiva no pudo admitirla mi curia, se paró el expediente en la Real Audiencia y logra el cabildo su principal intento que era de no pagar para oprimir el seminario.

"A ejemplo del cabildo se negaron los paborde, bien que los tres que no son canónigos, condenados por mi provisor, sin embargo de no ser sus rentas pingues, se hallaron a pagar, persistiendo en su resistencia los dos canónigos D. Antonio Nicolás Lobo, magistral, y D. Nicolás Villalonga, lectoral, aquel por el tiempo que fue paborde y éste porque lo es.

"A su imitación el monasterio de Bernardos, llamado el Real, se resistió también al pago, que siempre había ejecutado desde su fundación.¹⁸

¹⁷ *Causa civil entre el Seminario Conciliar de San Pedro, procurador Onofre Pujol escribano, y el Muy Ilte. Cabildo de la Santa Iglesia de Mallorca.* (Reclama 403 libras 4 sueldos 1 dinero importe de la contribución que corresponde en el año 1775 por frutos del anterior 1774 con la regulación de 2%. El Seminario lo necesita para pagar el procurador de la Causa Pía Luliana que reclama el pago de deudas). ADM. Seminario. *Sobre el recurso hecho a la Real Audiencia por el Muy Ilte. Cabildo de la Sta. Iglesia catedral sobre contribución al Seminario*, id., id.

¹⁸ Además de los monjes de la Real también se resistieron a pagar los monjes de la Cartuja; existen sendos expedientes.

[TRISTES CONSECUENCIAS]

"De manera que no se puede creer lo que padece este infeliz Seminario, que en lugar de percibir lo que se le debe de justicia rigurosa, le imposibilita la Real Audiencia para siempre el cobro porque negando el auxilio que se le pide no hay arbitrio para precisar a los que se resisten; y no parece razón que solamente la mitra y curatos hayan de sufrir la contribución, al paso que el cabildo percibe mayor porción de diezmos que cualquiera de los dos, lo que me ha obligado a recurrir a V.M. con los tres expedientes para que V.M. mismo me imparta el auxilio y para mayor evidencia de la Justicia pida los expedientes a la Real Audiencia.

[AUMENTA EL SUELDO DE LOS FORMADORES]

"La observación de que los colegiales se habían aumentado hasta cincuenta y seis, comprendidos los convictores, y de que para su gobierno y sujeción no sufragaban al rector ni vice-rector, ni éstos solos podían dar las lecciones, presidir conferencias, cuidar de la economía interior y exterior, y de cuanto es necesario en un Seminario bien ordenado dentro y fuera, y principalmente en éste que es la única casa en donde el que no es vecino de esta ciudad puede poner un hijo o dependiente con seguridad de una competente educación, y sin los peligros que son comunes a todas partes; me obligó a proponer en la Junta Conciliar celebrada el 13 de septiembre del año inmediato de 1775, la necesidad de maestros dentro del Seminario, a imitación de los que he visto dentro y fuera de España, sin embargo de haber universidades y de distinta clase por todas sus circunstancias que la de Mallorca; porque aunque el estudio interior y su vigilancia no exigiesen maestros, se hacen necesarios y precisos para el gobierno de dentro de el seminario, para acompañarlos cuando salen de casa y sufrir las demás cargas necesarias.

[INTRODUCE MAESTROS EN EL SEMINARIO]

"Y si bien no asintieron a la propuesta dos diputados del Cabildo, D. Nicolás Villalonga y R. Ramón Togoras, canónigos, se conformaron el doctoral y los diputados del clero, y consiguientemente por decreto del mismo día designé tres maestros con asistencia continua en el Seminario para que uno de ellos enseñase el dogma, teología moral y ritus, otro la teología escolástica y otro la filosofía, encargando la enseñanza de la gramática y retórica al vice-rector con el miserable salario anual a cada

uno de los tres aumentados de cincuenta libras mallorquinas, que son 674 reales vellón, reservándome la facultad de señalar los autores por donde habían de explicar sus respective facultades, como cosa que privativamente me pertenece en fuerza de la disposición conciliar, y al mismo tiempo decreté la contribución por los frutos percibidos en el año antecedente, y la convocatoria para proveer las cuatro becas remanentes hasta el complemento de las diez y seis de la fundación, dando de todo cuenta a la Cámara con fecha de 15 del mismo mes de septiembre y difusamente de todos los motivos que me habían impulsado, como se acredita por la copia de documentos.¹⁹

[FUGA DE LOS COLEGIALES]

"Pocos días después de puestos los maestros en el Seminario, los siete colegiales que con la unión del Colegio de la Sapiencia pasaron al mismo Seminario, se huyeron sin motivo ni causa que se les hubiese dado en veintidos meses de permanencia, y recogieron en la casa de la Universidad en donde soltaron las becas azules propias del Seminario y asumieron las encarnadas antiguas.

"Tres veces les amonesté paternalmente para que se restituyesen al Seminario sin temor alguno, y como no quisiesen obedecer fue preciso formar autos que remití a la Cámara y en que mi provisor proveyó uno en 23 de septiembre para que se restituyesen con apercibimiento y por no haber obtemperado, proveyó otro en 14 de octubre siguiente para que dentro del día se restituyesen al Seminario, con apercibimiento de que en caso contrario se declararían sus becas por vacantes.²⁰

¹⁹ "Día 13 de septiembre de 1775 Su Ilma. convocó los Srs. canónigos D. Nicolás Villalonga Mir, lectoral, D. Antonio Bisquerra, doctoral y D. Raymundo Togoras, proponiéndoles que siguiendo lo mandado en el Sagrado Concilio Tridentino, quería elegir lectores y maestros que enseñasen los seminaristas en el Seminario, en donde habitasen y comiesen. Y con su renta respective y también completar el número de los seminaristas. — Respondió uno de los canónigos que había orden del rey de no poderse graduar, como no se estudie en la universidad, y que el Seminario no tenía bastantes caudales para tanto importe. A lo que satisfizo Su Ilma diciendo, no le diese esto cuidado, que los señores canónigos contribuirían a uno por ciento de sus réditos (antes no pagaban sino mitad) y el Seminario tendría para pagar; y lo demás, a su cargo. — Y luego pasó a elegir al Sr. Dr. Jaime Obrador en lector de teología dogmática, y disciplina eclesiástica con 60 libras anuales; al Sr. Dr. Bartolomé Mulet en lector de teología escolástica con otras 60 libras, al Sr. Guillermo Ramón por lector de filosofía con 50 libras, con habitación y mesa del Seminario y al señor Dr. Juan Barceló vice prior del mismo Seminario por maestro de retórica y gramática con 50 libras." Dalmacio Moll, *Verídica y fiel narración*, op. cit., pp. 351-352.

²⁰ *Información de testigos en seguida de la denuncia hecha por el Rdo. rector de el Seminario Conciliar sobre haberse huido de dicho Seminario siete seminaristas en el día 22 de septiembre de 1775.* ADM. Seminario, Díaz de la Guerra. Dalmacio Moll, *Verídica y fiel narración*, op. cit., p. 353 y ss.

"Tampoco obedecieron y el día 23 del mismo mes a instancia fiscal declaró el provisor la vacancia de las becas y mandó darme cuenta para su provisión.

[LAS BECAS DE LA SAPIENCIA SE DECLARAN VACANTES]

"Tardé en publicar la convocatoria hasta el día 28 del mismo mes de octubre para ver si los fugitivos se reconocerían y volverían al Seminario; observando pero que continuaba su resistencia, expedí aquella con inserción casi literal de la constitución, y concluido el término llamé para la oposición, y concurso a los Diputados Conciliares con arreglo al Santo Concilio y constitución VI del Seminario, pero éstos no quisieron asistir ni para la provisión que efectivamente hice de las diez becas, de las cuales tres se hallaban vacantes desde antes de la unión, y las siete en fuerza de la providencia del provisor.

[CÓMO SE PROVEYERON LAS BECAS]

"La provisión de becas, en fuerza de las Constituciones que regían antes de la unión, tocaba a los mismos colegiales con aprobación y confirmación del prelado quien también confirmaba y aprobaba los demás oficios pertenecientes al gobierno interior, sin que la ciudad que afecta perjuicios haya tenido jamás la menor intervención, de manera que por la ordenación de visita del año de 1722, que se observaba, se mandó que en los casos de vacante, que el prelado nombrase visitador o persona que asistiese al concurso, para que informado de sujeto imparcial, mandase aprobar o reprobar los exámenes; infiriéndose de esto que aun existiendo individuos que pudieran tener voz activa, quedó ésta limitada a los términos de dicha ordenación.²¹

"Y como no existiendo eligentes que tengan voz activa, es indubitable en todas las elecciones que el nombramiento pertenece a el que tiene derecho de confirmar, por consiguiente teniéndole el prelado, en fuerza de las mismas Constituciones, no se me puede disputar la facultad de que usé, proveyendo las diez becas vacantes con nombramiento de sujetos para su obtención.

²¹ ADM. Seminario, Díaz de la Guerra.

[CONDUCTA DE LOS COLEGIALES]

"Los individuos que se huyeron, asumidas las antiguas becas encarnadas, se trataron como colegio y comunidad separada, otorgando poder a procurador, que en su nombre me pidió nombrarse visitador para el día de San Lucas, como antes de la unión se observaba, y el mismo día que se publicó la convocatoria, al tiempo de salir de casa, intentó detenerme para notificarme ante testigos una protesta; y sin embargo de haberle dicho que la pusiese en la secretaría, tuvo la insolencia de echármela dentro del coche al tiempo de entrar en él, bien que uno de mis capellanes impidió que no cayese dentro; y antes ya intentó apelar al metropolitano de los autos de mi provisor en que mandaba con apercibimiento la restitución de los fugitivos al Seminario y por su resistencia, la vacancia de las becas.

[PRETEXTO DE LOS COLEGIALES]

"No hallando los fugitivos motivo de apariencia para sincerar su escandalosa huida, repiten los mismos que el Corregidor de la ciudad, y algunos pocos regidores asociados insinuaron en dos billetes que me dirigieron, reducidos a que en fuerza de la orden de la Cámara de 9 de agosto del año inmediato, debía yo haber separado una porción de sitio del Seminario mejorado, con distinto rector, becas encarnadas y proporción para estar con la misma independencia del resto del Seminario, que antes de la unión.

"Y como no podía dejar de conocer que con estas cabilaciones hacían notorio agravio a la real deliberación de V.M. recurrieron también al motivo de haber puesto maestros en el Seminario, con orden de que leyesen y explicasen la letra de Santo Tomás, procurando con esto persuadir contra toda verdad, que estaban imposibilitados de profesar la doctrina de Raymundo Lulio, y de poder asistir a la universidad, siendo así que ni uno ni otro se le había prohibido, ni siquiera a los originarios del Seminario Conciliar en que hay profesores de las tres escuelas, tomista, escotista y lulista, y todos concurren a la universidad a oír sus respective cátedráticos, como lo expuse a la Cámara con fecha de 8 de diciembre del año inmediato, y de que es copia el documento adjunto.

[NUEVO RECURSO DEL PRELADO A LA CÁMARA]

”Los reiterados encargos de V.M. y de la Cámara para que continúe en promover el Seminario hasta su total complemento, la extrema necesidad de éste por no haber contribuido en cosa alguna mi cabildo y dignidades en quasi dos años, sin haber podido lograr auxilio de la Real Audiencia para compelerlos, y la precisión de haber de sostener yo solo esta casa tan recomendable y útil a toda la isla, me precisaron otra vez a recurrir a la misma Cámara con fecha de 10 de enero último, para que enterada de la opresión que padecía el pobre Seminario, le protegiese como me había ofrecido, y expidiese las órdenes más ejecutivas para hacer efectivas las cobranzas, y tener con qué subsistir.

[QUEJAS DEL PRELADO]

”Mis súplicas, señor, dirigidas para el cumplimiento de las piadosas intenciones de V.M. explicadas en la citada Real Cédula de 26 de octubre de 1773 y de los reiterados encargos de la Cámara para promover el Seminario Conciliar, lograron de la misma por orden que me comunicó con fecha de 20 de febrero inmediato el despacho que acredita el documento adjunto.

”Redúcese a prevenirme haber acordado dar orden al Ayuntamiento de esta ciudad para que inmediatamente haga se restituyan los colegiales del Colegio llamado de la Sapiencia, al Seminario Conciliar, según y como lo estaban la mañana del día 22 de septiembre del año inmediato en que se retiraron sin que por este antecedente hecho se les moleste; y que restituidos así, representen a la Cámara lo que tengan por conveniente y esperen su providencia.

”Que la provisión de las diez becas respectivas a los del Colegio de la Sapiencia queden sin ningún efecto.

”Que suspendiendo los efectos de la providencia de 19 de septiembre respectiva a la escuela y libros que deben estudiar dichos colegiales, excuse esta novedad dejando a éstos que continúen en el estudio y uso de libros que hasta ahora han tenido, interín que se establece el método de estudios para esta isla y universidad de Palma.

”Que en fin suspenda los efectos del auto de 13 del mismo mes de septiembre, respectivo al nombramiento de maestros para el Seminario, aumento de salarios y contribución del Estado Eclesiástico, y que oyendo a los Diputados del Cabildo y Clero, se examinen y liquiden las rentas ciertas que tiene el Seminario, individuos que hay y debe haber, sus gastos y lo que se necesita para su manutención y dotación, y a este fin

se propongan los medios y arbitrios que se estimen convenientes con la posible brevedad y se dé cuenta a la misma Cámara de lo que se acuerde.

"No parece creible esta providencia combinada con la Real Cédula de V.M. y con la orden posterior de la Cámara para que aquella tuviese cumplimiento en todas sus partes, encargándome continúe en promover el Seminario hasta su total complemento.

"La providencia pero es cierta y ejecutada en la parte que comprende la restitución de los fugitivos, quienes el día 13 de este mes de marzo, acompañados del secretario de la ciudad se presentaron al rector del Seminario para que los admitiese; y como éste los viese vestidos con las antiguas becas encarnadas, no teniendo noticia de la orden de la Cámara, respondió que veneraba las providencias de aquel tribunal, pero necesitaba de especial orden de su inmediato superior, el obispo y habiendo venido a darme noticia de lo ocurrido, le previne que se exhibiese pronto para admitirlos con la condición de presentarse con las becas azules con que se huyeron del Seminario y se apartasen del embargo que tenían puesto a las rentas unidas, precisas para mantenerlos; ellos se conformaron y el rector los admitió como estaban antes de huírse pero hasta el día no ha tenido efecto el desembargo.

"Así la Cámara ha premiado a unos mozos que debiéndose criar con virtud sólida para el estado eclesiástico han sido formalmente inobedientes a su prelado y pastor, desatentos a sus paternales amonestaciones e insolentes a las providencias de su legítimo e inmediato superior y a los de V.M. para que viviesen en el Seminario Conciliar bajo las Constituciones y regla que considerase convenientes para su régimen y gobierno en lo sucesivo y también a repetidos acuerdos de la Real Audiencia para su restitución.

[ASUNTOS PRIVATIVOS DEL OBISPO]

"El cumplimiento de los demás extremos que comprende la orden de la Cámara, como agenos de su conocimiento y privativos de mi jurisdicción, lo he suspendido hasta tener resolución de V.M. porque el conocimiento de la validez o nulidad de la provisión de las becas declaradas por vacantes en auto dado por mi provisor, como causa eclesiástica, pertenece al metropolitano a donde se apeló y a su inmediato tribunal.

"La enseñanza y libros para estudiar en los seminarios conciliares, es privativa de su respectivo prelado a quien está encargada por el Santo Concilio; la doctrina y educación de sus individuos y respecto a ellos no pueden obligar los métodos que se prescriben para las universidades.

"Y porque la Cámara con la providencia perjudica las facultades que me concede V.M. en la citada Real Cédula de 26 de octubre de estable-

cer las reglas y método que estime por más conveniente para el gobierno del Seminario en lo sucesivo.

"Y en fin la suspensión de los efectos de mi auto de 13 de septiembre del año inmediato acerca de la contribución del cabildo y estado eclesiástico, tan precisa y necesaria para la subsistencia del Seminario, y cuyo conocimiento me concede el Santo Concilio, con la seguridad de que como debo ser el primero que pague la contribución impuesta, arbitraré aquella con toda equidad y justicia; arruina de raíz el mismo Seminario que tanto recomienda V.M. porque no puede subsistir en el estado actual sin la contribución pronta y ejecutiva como así lo previene el Santo Concilio y disposiciones canónicas del Estado Eclesiástico.

[EL BINOMIO: SEMINARIO-HOSPICIO]

"Repetidas veces tengo expuesto a V.M. las muchas y grandes necesidades que se experimentan en este mi obispado, y la suma falta que hacen un hospicio y casas de educación, y considerando más atendible la indigencia de estos piadosos establecimientos porque con ellos se puede socorrer a muchas miserias y en el modo posible conseguir una decente educación, señaladamente para el Estado Eclesiástico, prefiriendo en todos mis cuidados el adelantar y promover el Seminario Conciliar y el de establecer un hospicio.

"Para esto he ocupado muchas veces la atención de V.M. y la del Consejo de la Cámara con el único objeto de asegurar uno y otro establecimiento a beneficio de estos naturales.

"Ofrecí emplear los réditos de la mitra en estas piadosas obras tan del real agrado de V.M. como la Cámara con su última providencia de 20 de febrero inmediato me impide la continuación de los dos establecimientos; no me queda otro recurso que a la real justificación de V.M. para que enterado de todos los hechos que he considerado conveniente exponer en comprobación de mi conducta, se sirva declarar que esta ha sido conforme a sus reales intenciones y en lo demás resolver lo que fuese de su real agrado.

[SÚPLICA FINAL Y FECHA]

"Así lo suplico a V.M. y a Dios guarde su real católica persona para alivio de sus vasallos, aumento de la monarquía y de la Iglesia Católica. Palma y marzo 21 de 1776.—Señor. A la Real Persona de Vuestra Majestad su menor vasallo.—Juan, obispo de Mallorca." ²²

²² ADM. Seminario, Díaz de la Guerra, pp. 5-15.

VERSIÓN LULISTA

Es una gran fortuna tener la versión de los hechos en síntesis redactada por el obispo, pero todavía es mayor poder cotejar la narración del obispo con la del vicario capitular, Nicolás Villalonga, quien durante la sede vacante de Mallorca por traslado del Sr. Guerra a la diócesis de Sigüenza, se propuso desandar todo el trayecto recorrido durante el pontificado de éste.

En escrito dirigido al rey el 25 de octubre del año 1777 repite sustancialmente los hechos, aunque sus apreciaciones son diametralmente opuestas: el único móvil del obispo era la total aniquilación del Colegio de la Sapiencia por ser el foco principal de la escuela lulística:

“...Los fines a que el Rdo. obispo había dirigido sus preces para conseguirlos, era destructora de la comunidad más floreciente que por espacio de 140 años había tributado al reino los sujetos más sobresalientes en virtud y letras”...²³

“...No dejó de reconocer la Ciudad que este método se dirigía únicamente a extinguir el número de colegiales, porque si por una parte no quería permitir la elección de los que faltaban y por otra instaba la separación de los que existían, no podían dirigirse a otra cosa semejantes providencias...”

“...Si se recorren menudamente todas las causales que el Rdo. obispo elevó a la superior comprensión de V.M. para graduar asequible, útil y conveniente la unión del Colegio de la Sapiencia al Seminario Conciliar, habrá que recurrirse a su celo y bondad para disculpar su credulidad y el hecho de representar a V.M. como ciertos y seguros unos supuestos que están muy distantes de serlo...”²⁴

ALGUNOS INTERROGANTES

En base a lo dicho en las páginas precedentes, creemos conveniente contestar algunos interrogantes que pudiera tener el lector o, simplemente corregir criterios formados a lo largo de la historia con la lectura precipitada o tendenciosa de los hechos narrados en los mismos.

²³ Sin regatear el mérito que justamente tiene el Colegio, debemos advertir que se trata de una enorme exageración, comprensible al tratarse de un documento de tal índole.

²⁴ ADM. Seminario, íd., pp. 16 final, 18 v y 24.

¿BENEDICTO XIV FUE ANTILULISTA?

Algún malicioso podría pensar que la postura de Benedicto XIV frente a la causa de Ramón Llull era un ajuste de cuentas: el P. Fornés en su *Liber Apologeticus* impugna la obra de fr. Benito Jerónimo Feijoo²⁵ y de paso también impugna la obra de Benedicto XIV, lo mismo hace el cisterciense fr. Antonio Raimundo Pasqual en otra obra también dedicada a impugnar las cartas de Feijoo.²⁶

Dedica a refutar a Benedicto XIV el apartado XI de la disertación V. Como el pontífice se fundamenta para desaprobado el culto de Ramón Llull sobre la bula de Gregorio XI, sobre la honradez de Nicolás de Eimeric, sirviéndose para ello, principalmente, de los comentarios de Brémond en la bula, Pasqual insiste sobre el mismo tema. Niega por esto, que ni en Gerona ni en otra parte haya una copia auténtica de la bula original de Gregorio XI.

Así mismo afirma que no ha podido consultar la obra *De inconstancia in fide* del cardenal Albizzi, y que por lo tanto desconoce lo que este autor dice referente a la actuación del Santo Oficio acerca de Ramón Llull.

En la conclusión Pasqual asegura que Benedicto XIV al faltarle datos ciertos y servirse de otros falsos, leídos en los autores consultados, se equivocó lastimosamente sobre los asuntos de Ramón Llull, "quedando por su tono tan decisivo engañado aquel doctísimo purpurado".²⁷ Estas afirmaciones no sentaron bien al pontífice, quien en la *Avendo Noi* se burla irónicamente de Pasqual.

Ahora bien, el interés mostrado por Benedicto XIV no nace de ninguna intención menos recta, sino del gusto que sentía el insigne purpurado y luego el doctísimo pontífice por estudiar y resolver casos difíciles y complicados; y hemos de convenir que la causa de nuestro preclaro compatriota requería una gran pericia en teología, derecho canónico e historia, cualidades que se concentraban en la persona del pontífice en cuyo estudio hallaba gran fruición.

²⁵ Fr. Benito Jerónimo Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continua el designio de el "Teatro crítico universal" impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes* (Madrid, 1781). Trata de Ramón Llull en la carta 22 del tomo I, pp. 229-232; carta 13 del tomo II, pp. 181-227, y carta 29 del tomo III, pp. 352-393.

²⁶ Antonio Raymundo Pasqual, *Examen de la crisis del padre don Benito Gerónimo Feijoo sobre el arte luliano*, 2 vols. (Madrid, 1749-1750).

²⁷ Tomamos la referencia de L. Pérez, "Intervención de Benedicto XIV en la causa luliana", *Anthologica Annu* 14 (1966), 179-241, p. 194.

¿D. JUAN DÍAZ DE LA GUERRA FUE ANTILULISTA?

Era tomista declarado y entusiasta de la doctrina del Doctor Angélico, pero esto no implica ser contrario a otra escuela.

Quiso introducir la enseñanza de la teología de Santo Tomás en el Seminario porque creía que era la más conveniente, pero referente a la doctrina de Ramón Llull no se pronunció en cuanto a su ortodoxia; en cuanto a la conveniencia de que la estudiaran los aspirantes al sacerdocio, baste tener en cuenta que el Fundador del Colegio de la Sapiencia únicamente prescribía a los colegiales que durante los dos últimos años de permanencia en el Colegio estudiaran *Ars Magna* del Maestro, pues sería consciente de que existen muchos pasajes difíciles de comprender, y mucho más para mentes jóvenes en período de formación.

Esta dificultad viene testificada por los mismos postuladores de la Causa que hicieron lo imposible para evitar la revisión de las obras, y no es que dudasen lo más mínimo de la ortodoxia, pero estaban convencidos de que debido a su dificultad serían mal interpretadas. El presidente de la Causa Pía Luliana, D. Miguel Serra y Maura, escribía al postulador: "...esto es alguna disposición para tener lugar de preparar el ánimo de de su santidad a que se incline a condescender a lo que deseamos, si Vs.Rs. lo llevan por el camino que deben, que es solicitar que no se trate de libros sino de la Causa del culto únicamente, y que se dexen los libros para la Congregación del Índice o de la Santa Inquisición, a donde toca una vez que *non constat de auctore prout in casu et ad effectum*".

En otro escrito del mismo Serra Maura se pueden leer estas palabras: "Porque vamos al *editorum* de las obras: ¿Quiénes, cómo y cuándo se revisarán y aprobarán los ocho tomos y especialmente el tercero? ¿Quiénes son que lo puedan entender y cómo, si todos los lulistas que se han dedicado a estudiar, no lo alcanzan, —y perdone V.R.— que acá todos lo confiesan? ¿Y cómo han de examinarlo si no lo entienden, y cuándo será el día que lo habrán leído los revisores y comprendido tanta obra?... No tenemos consuelo los devotos del beato Raymundo y a todos falta la esperanza si no hace Dios un milagro o no mudan Vs.Rs. de medio insistiendo en el *non constat de auctore*".²⁸

Con lo dicho es fácil comprender que no se pueden estudiar las obras de Ramón Llull para formación filosófica y teológica en un Seminario; en todo caso se podrán leer y comentar como ampliación de lecciones aprendidas o para constatar cómo tratan otros autores una misma materia, siempre que previamente se haya estudiado la cuestión de forma más asequible.

²⁸ Igualmente tomamos la referencia de L. Pérez, "Intervención", pp. 212-213.

En cuanto a la ortodoxia de la doctrina luliana no hemos visto ni una palabra escrita por el obispo Díaz de la Guerra; referente al culto que en Mallorca se le tributaba el prelado no quiso tolerarlo sencillamente porque en Roma ni lo habían autorizado ni vieron con buenos ojos la actitud del obispo tolerante: es el mismo Benedicto XIV: "Che non poteva (el obispo) dare per approvato dalla Sede Apostolica il culto di Raimondo Lullo, sapendo che non era che puramente tollerato; nel quale stato di cose non era in grado di prendere nesun partito per l'editto del vescovo..."²⁹

¿POR QUÉ DECRETÓ LA UNIÓN DEL COLEGIO?

Decir que el obispo decretó la unión del Colegio de la Sapiencia al Seminario para destruir el principal foco de lulismo que había en Mallorca es desconocer por completo la realidad de las cosas.

Buscar segundas intenciones en quien tan reiteradamente ha manifestado sus proyectos que lleva a término sufragando enormes cantidades de dinero no estaría exento de malicia, mayormente cuando tenemos la oportunidad de constatar cuál fue la conducta del Sr. Díaz en la diócesis de Sigüenza, en la que igualmente dedicó sus esfuerzos a la formación del claro y a la beneficencia pública.

Afirmar que el Colegio era el principal foco de lulismo de Mallorca además de ser falso puede resultar ofensivo para la Provincia Franciscana de la Inmaculada de Mallorca, de cuyos conventos salieron los principales personajes destacados de los siglos XVII y XVIII, mientras que del Colegio no descuella ninguno si exceptuamos —con gran ventaja sobre los demás— a fr. Antonio Raimundo Pasqual, monje cisterciense y abad de La Real.

Ya en 1748 los albaceas de la manda pía de Juan Amer, que mandó instituir tres nuevas colegiaturas en el Colegio de Ntra. Sra. de la Sapiencia, para que fuesen colegiales perpetuos y se dedicasen a la enseñanza de la doctrina de Ramón Llull, entre otras cosas decían:

"Fue el que concibió esta santa intención un sujeto de los más doctos en cánones, leyes y metafísica que se haya conocido en este reino, dentro de la presente centuria, de quien era la hacienda.

"Este sujeto, catedrático de prima, ya en la erección de la Universidad, todas las veces que razonaba con otros aficionados a la doctrina

²⁹ Benedicto XIV, *Avendo Noi*; José Miralles Sbert, "Ofença i desagravi", *Revista Luliana* 2 (1902), 289-293; 330-334.

luliana, y al bien del Colegio de la Sapiencia sobre la poca o ninguna inteligencia de dicha doctrina en este reino, y de lo dejado que estaba ya el colegio cuando el rector Ballester se determinó a fundar la casa de San Felipe Neri, casi llegaba a blasfemar de dicho rector lo que pueden asegurar personas fidedignas... Tenía bien visto haber errado el Sr. canónigo Llull en no dejar sujeto perpetuo para el gobierno de aquél... Porque no imposibilitándose los llamados y sucesores de vivir separados y tener cura de almas, no harían más en la explicación y enseñanza de la doctrina luliana que habían hecho hasta entonces los que habían habido cátedras, y que viviendo toda su vida juntos se aplicarían con mayor fervor al estudio de la misma y la explicación de ella sería más sólida por la frecuente conferencia entre de sí sobre su inteligencia.”³⁰

Los colegiales después de acabar su carrera preferían dedicarse a la cura de almas, procurándose alguna rectoría y colaborando con los párrocos en calidad de vicarios, lo cual era una bendición para la diócesis, pero su actuación en cuanto a difusión y enseñanza de la doctrina lulista era prácticamente nula; en todo caso podían propagar la devoción al Beato, pero no era éste precisamente el plan trazado por el canónigo Bartolomé Llull.

¿FUE EL DOGMA DE LA INMACULADA?

Para algunos el principal motivo de fricción entre la escuela tomista y la lulista era la doctrina inmaculista: “No se deduzca de aquí que haya la más mínima oposición entre las doctrinas teológicas del Beato Ramón Llull y las de Santo Tomás. — Idénticas ambas en el fondo, sólo se diferencian en la exposición; pero las pasiones de escuela, que habían llegado en aquel tiempo a su mayor grado de furia y animosidad, sostenían *pro aris et focis* sus propias opiniones como si fueran verdaderos dogmas, siendo el punto principal de sus discusiones el misterio de la Concepción inmaculada de Maria, siempre sostenido con gloria por los PP. Franciscanos contra los PP. Predicadores”.³¹

Es tan patente la devoción del obispo Guerra a la Inmaculada Concepción que hasta sus mismos adversarios le ridiculizan debido a las procesiones que organizaba y presidía con los niños de las escuelas sufragadas por él mismo. Sus visitas a la capilla de la catedral eran constantes y devotas.

³⁰ Biblioteca de la Real B.B.I. - 161 fols. 224-227.

³¹ G. Gelabert, *Constituciones* (ver n. 4 arriba), p. 35.

RECAPITULACIÓN

Don Juan Díaz de la Guerra al llegar a Mallorca encontró un ambiente muy tenso por motivos ajenos a su pontificado.

Se había previamente informado del estado y necesidades de su diócesis.

Desde su toma de posesión intentó llevar a término el programa que se había trazado a pesar de la casi nula colaboración de las autoridades y cabildo.

Referente al seminario:

Pretendía situar el Seminario a la altura deseada por el Concilio de Trento, donde hubiese alumnos y maestros y no fuese una simple casa de huéspedes, "seminaria discentium vel docentium ad commune ecclesiae bonum promovendum".³²

Quería dejar la enseñanza bajo el control del obispo: él prefirió la doctrina tomista y los autores y maestros que la seguían, "docebunt autem praedicti (magistri) quae videbuntur episcopo expedire".³³

También procuró facilitar el acceso al Seminario aumentando el número de las becas; para ello era imprescindible el aumento de las rentas, "certi redditus erunt necessarii".

Un medio adecuado para ello era la unión de beneficios eclesiásticos al Seminario, como también la agregación de colegios análogos: el de la Sapiencia.

Tampoco olvidó las necesidades de los pobres: quería convertir el edificio del Colegio de la Sapiencia en hospicio para pobres, comprando las casas contiguas y pagando las reformas de su peculio.

Todos sus esfuerzos quedaron frustrados ya que apenas trasladado a Sigüenza, las cosas volvieron precipitadamente a su primitivo estado.

Únicamente se mantuvo en pie la agregación del beneficio de la Catedral de la iglesia catedral para incremento de las rentas del Seminario.

El comportamiento de los lulistas después del traslado del Sr. Guerra dejó bien justificado el apelativo de *fanáticos* que solían darles los tomistas: aprovecharon la sede vacante para destituir y marginar a cuantos habían recibido favor del obispo.

El tiempo, juez inexorable, ha dado razón al obispo Guerra: en 1830, suprimida la Universidad Literaria, se introducen los maestros en el Seminario para que impartan la enseñanza, aunque ya no será la que elija el prelado, sino la que se imponga desde Madrid.

³² Sessio XXIII, cap. XVIII *De reformatione*.

³³ *Ibid.*

En 1879³⁴ el papa León XIII, publica una encíclica cuyas palabras iniciales AETERNI PATRIS, son las mismas que Sto. Tomás emplea para encabezar la *Summa Theologiae*, para alentar el movimiento de recuperación de la filosofía escolástica y la restauración de la misma, que tan buena acogida alcanzó en nuestra diócesis a juzgar por los escritos publicados en el *Boletín Oficial del Obispado* y los artículos firmados por el que fue profesor del Seminario y más tarde obispo de Mallorca, el Ilmo. D. José Miralles Sbert.³⁵

En 1976 el Colegio de la Sapiencia cierra sus puertas por falta de vocaciones,³⁶ y desde el cinco de marzo de 1976 hasta final de julio de 1980 uno de los colegiales habituales, de acuerdo con los responsables del edificio, lo convierte en asilo para pobres y marginados, alojando durante este espacio de tiempo dos mil novecientos pobres o marginados.³⁷

Juan ROSSELLÓ LLITERAS

EDICIÓ, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES
LULLIANES

1) Lluís, Ramon. *Antologia poètica y Libro del amor*, del Anónimo de Ana Maria de Saxwedra. Edició i traducció de Jordi Gayà Estelrich. "Biblioteca de Autors Catalans" (Barcelona: Fundació Caja de Barcelona, 1967), 214 pp.

Conté una traducció castellana de la *Vida i cançons* i del *Llibre d'amor e amat*.

2) Lluís, Ramon. *Blauquesa*, ed. Antoni Tàrradellas. *Textos de Jordi Gayà Estelrich* 35 (Barcelona: Joan Guàrdia, 1967), 130 pp.

Conté una adaptació de *Blauquesa* per a les escoles.

3) Lluís, Ramon. *Ferret*, ed. Josep Ramon i Figueras. "Biblioteca del versitari" 8 (Barcelona: Facultat de Catalans, 1968), 18 pp.

Reservat a emmarcar.

4) *Paranen i Espel*, ed. Jordi Gayà Estelrich. *Des de les lletres de Salamanca: Biblioteca Universitaria* 164, 131 (1985), pp. 427-432.

Conté l'edició d'una versió d'arrabada del paraben i l'última *Doctrina d'infants*.

³⁴ El 4 de agosto de 1879.

³⁵ Jordi Gayà Estelrich, "Estratègia d'infiltració: respecte a l'*Aeterni patris*", *Comunicació*, 17 (1981), 5-14.

³⁶ Diario "Baleares", 9 enero 1976.

³⁷ Jorge Font Font, *El pontificio colegio luliano de Ntra. Sra. de la Sapiencia* (1635-1985) (Palma de Mallorca, 1985), p. 43.

BIBLIOGRAFIA LUL·LISTICA

I. EDICION, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) Llull, Ramon, *Autobiografia y Libro del Amigo y del Amado*, ed. Ana María de Saavedra, Miquel Batllori, "Biblioteca de Autores Catalanes" (Barcelona: Fundación Caja de Barcelona, 1987), 111 pp.

Conté una traducció castellana de la *Vida Coetània* i del *Libre d'amic e amat*.

2) Llull, Ramon, *Blanquerna*, ed. Antoni Taltavull, "Lectures Moby Dick" 35 (Barcelona: Joan Granica, 1987), 185 pp.

Conté una adaptació de *Blanquerna* per a lectors juvenils.

3) Llull, Ramon, *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueras, "Biblioteca Universitària" 8 (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1988), 187 pp.

Ressenyat a continuació.

4) Perarnau i Espelt, Josep, "Dos textos breus de Salamanca, Biblioteca Universitària, Ms. 2311", ATCA 4 (1985), pp. 427-432.

Conté l'edició d'una versió abreviada del pseudo-lullà *Doctrina d'infants*.

II. ESTUDIS LUL·LISTICS

5) "Bibliographia Franciscana", *Collectanea Franciscana* 15 (Roma, 1986), pp. Llull N.º 4036-4161.

6) *Medioevo latino. Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII* 6 (1983), Llull pp. 286-293.

7) "Montpellier, la Couronne d'Aragon et les Pays de Langue d'Oc (1204-1349)", *Actes du XII Congrès d'Histoire de la Couronne d'Aragon. Montpellier 26-29 septembre 1985. Mémoires de la Société Archéologique de Montpellier* 15 (1987), 265 pp.

8) Alegret, Joan, "Comentari al Llibre I, «De Matrimoni», del Libre d'Evast e Blaquerna de Ramon Llull", *BSAL* 41 (1985), pp. 37-46.
Ressenyat a *ATCA* 6 (1987), 491-2.

9) Andrés, Melquíades, *Historia de la teología española. I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983), 748 pp.; Llull 447-470.
Ressenyat a *ATCA* 6 (1987), 383.

10) Assis, Yom Tov, "The Papal Inquisition and Aragonese Jewry in the Early Fourteenth Century", *Mediaeval Studies* 49 (Toronto, 1987), pp. 391-410.
Ressenyat a continuació.

11) Backus, Irena, "Agrippa on «Human Knowledge of God» and «Human Knowledge of the External World», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1983), pp. 147-159.

12) Barlassina, Pietro, "La struggente lezione di Raimondo Lullo", *Studi Cattolici* 26 (Roma, 1982), pp. 482-4.

13) Barthélemy, Pascale, "L'oeuvre alchimique de Guillaume Sedacer. Édition et étude", *École Nationale des Chartes. Positions de thèses* (Paris, 1985), pp. 9-16.
Ressenyat a continuació.

14) Basili de Rubí, *Expansió cultural del franciscanisme a Catalunya en la dècada 1926-1936* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1985), 72 pp.; Llull 49-60.
Ressenyat a *ATCA* 6 (1987), 396.

15) Batllori, Miquel, *Humanismo y Renacimiento* (Barcelona: Ariel, 1987), xiii + 201 p.
Ressenyat a continuació.

16) Batllori, Miquel, "Los jesuitas y la combinatoria luliana", *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, "Storia e Letteratura" 158 (Roma, 1983), pp. 212-217.

17) Batllori, Miquel, *Ramon Llull*, "Gent Nostra" 49 (Barcelona: Nou Art Thor, 1987), 50 pp.
Ressenyat a continuació.

18) Beckmann, J.P., "Logica nova (lat.: Die neue Logik), Raimundus Lullus", *Lexikon der philosophischen Werke*, "Kröners Taschenausgabe" 486 (Stuttgart, 1988), pp. 415-16.

19) Bianca, Concetta, "La biblioteca romana di Niccolò Cusano", *Scrittura Biblioteche e Stampa a Roma nel Quattrocento. Atti del 2.º Seminario, 6-8 maggio 1982*, ed. Massimo Miglio, "Littera Antiqua" 3 (Ciutat del Vaticà, 1983), pp. 668-708.

Ressenyat a ATCA 6 (1987), 519.

20) Boquet Espluges, Claudio J., "Ramon Llull y la astrología", *Papeles de Campanar* 3 (Valencia, 1987, octubre), pp. 22-27.

21) Brummer, Rudolf, "Una qüestió debatuda: Ramon Llull va escriure llibres en àrab?", *Miscel·lània Antoni Badia i Margarit* 3, "Estudis de llengua i literatura catalanes XI" (Montserrat, 1985), pp. 55-69.

Ressenyat a continuació i a ATCA 6 (1987), 492.

22) Brummer, Rudolf, "Die «vita principalia» als allegorische Gestalten bei einigen Autoren des XIII Jahrhunderts: Huon de Méry, Rutebeuf, Ramon Llull, Bono Giamboni", *Estudis Romànics* 19 (1984-6), pp. 185-6.

Ressenyat a continuació.

23) Canal i Morell, Jordi, "Quan la literatura és només ideologia. A propòsit de l'obra de Lluís Racionero", *Els Marges* 37 (1987, maig), pp. 37-52.

Ressenyat a continuació.

23a) Badia, Alfred, "Lluís Racionero novel·la Ramon Llull", *Crítica, somni, projecte, recerca*, "Punt de vista" 9 (Barcelona: La llar del llibre, 1987), 316-323.

24) Cuatrecasas, Juan, "La pedagogía de la personalidad en la obra de Ramón Llull", *Letras* 5 (Buenos Aires, 1982), pp. 51-6.

- 25) Domínguez, Fernando, "Ars generalis ultima (lat.: Die letzte "Fassung" der allgemeinen Kunst), Raimundus Lullus", *Lexikon der philosophischen Werke*, "Kröners Taschenausgabe" 486 (Stuttgart, 1988), pp. 36-7.
- 26) Fall, Yoro K., *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne. Les cartes majorquines: XIV-XV siècles*, "Hommes et Sociétés. 2. Histoire et anthropologie" 6 (París, 1982), Llull, pp. 31, 60-3, 111-2.
Ressenyat a ATCA 6 (1987), 494-5.
- 27) Flor, Fernando R. de la, "Mnemotecnia y hermetismo luliano en el primer XVIII español: el «Asombro elucidado de las ideas»", *El Crota-lón. Anuario de Filología Española* 2 (1985), pp. 199-213.
Ressenyat a ATCA 6 (1987), 497-8.
- 28) Foix, Josep Vicenç, "Textos de J. V. Foix sobre Ramon Llull", ed. Manuel Carbonell, *Randa* 17 (1985), pp. 179-193.
Ressenyat a ATCA 6 (1987), 493.
- 29) Gallego, Jordán, "Lulle, Raymond (1235-1316)", *Dictionnaire des religions* (París: Presses Universitaires de France, 2.^a ed., 1985), pp. 972-4.
- 30) Ghini, E., "Il «Libro dell'amante e dell'amato» di Raimondo Lullo", *Rivista di Vita Spirituale* 35 (1981), pp. 100-104.
- 37) Guy, Alain, *Historia de la filosofía española* (Barcelona: Anthropos, 1985), 582 pp.; Llull 29-42.
Ressenyat a ATCA 6 (1987), 382-3.
- 32) Hillgarth, J.N., *El problema d'un imperi mediterrani català 1229-1327*, trad. J.M. Sobré, "Biblioteca Raixa" 135 (Palma: Moll, 1984), 123 pp.
Ressenyat a continuació.
- 33) Imbach, Ruedi, "Das «Centheologicon» des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszzenzen: Hinweise und Materialien", *Traditio* 39 (1983), pp. 466-477.
- 34) Llinarès, Armand, "Amor carnal i amor espiritual en Ramon Llull", *Llengua i Literatura* 1 (1986), pp. 9-29.
Ressenyat a continuació.
- 35) Llinarès, Armand, "Le système des sciences de Ramon Llull d'après l'«Arbre de ciència»", *Actas del IV Seminario de Historia de la Filo-*

sofía Española. Salamanca, 24-28 de septiembre de 1984 (Salamanca, 1985), pp. 535-545.

Ressenyat a continuació.

36) Marijuán, Pedro C., "Llull y el procesamiento de la información", *La Vanguardia* (Barcelona, 1988, 6 de març).

37) Mellizo, Carlos, "La prueba ontológica de Ramon Sabunde (c. 1436)", *Anuario Filosófica* 18 (1985), pp. 169-179.

38) Mettmann, Walter, *Die volkssprachliche apologetische Literatur auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter*, "Vorträge / Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften" G 282 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987), 75 pp. (Llull pp. 8-20).

Ressenyat a continuació.

39) Montserrat Quintana, Antonio, *La visión luliana del mundo del derecho* (Palma: Institut d'Estudis Balearics, 1987), 350 pp.

Ressenyat a continuació.

40) Pascual Pont, Miquel, *Bartomeu Caldentey, fundador de la primera impremta mallorquina* (Felanitx: Ajuntament de Felanitx, 1987), 113 pp.

Ressenyat a continuació.

41) Piscione, Enrico, "A proposito dell'amore mistico in Raimondo Lullo", *Sapienza* 36 (1983), pp. 88-92.

42) Pérez Martínez, Lorenzo, "Un nuevo texto acerca de un atentado contra el culto de Ramon Llull (1699)", *BSAL* 41 (1985), pp. 333-359.

43) Riera i Sans, Jaume, "Estudis sobre el judaisme català. Anys 1970-1984", *Calls* 1 (Tàrraga, 1986), pp. 93-132.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

44) Riera i Sans, Jaume, "Estudis sobre el judaisme català. Anys 1929-1969", *Calls* 2 (Tàrraga, 1987), pp. 181-209.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

45) Riera i Sans, Jaume, "Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)", *Calls* 2 (Tàrraga, 1987), pp. 113-143.

Ressenyat a continuació sota el n.º 10.

46) Santi, Francesco, "Die dreissig Jahre des Raimundus-Lullus-Institut (Freiburg i. B., 17-19 febbraio 1987)", *Studi Medievali* 3.^a Serie, 28, I (Spoleto, 1987), pp. 503-8.

47) Scheffczyk, Leo, "Das «Ave Maria» des Abtes Blanquerna bei Raimundus Lullus als Beispiel einer apostolischen Marienverehrung", *De cultu mariano saeculis XII-XV. Vol. V. De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XIV-XV* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1981), pp. 105-126.

48) Sugranyes de Franch, Ramon, "¿Bartolomé de las Casas discípulo de Raimundo Lulio?", *Études de Lettres* (Lausanne, 1986), pp. 3-17.

Ressenyat a *ATCA* 6 (1987), 496-7.

49) Tormo Sanz, Leandro, "De Llull a Serra. Contribución de las Balears al descubrimiento y cristianización de las Indias", *Missionalia Hispanica* 41 (1984), pp. 323-340.

Ressenyat a *ATCA* 6 (1987), 496.

50) Tusquets, Joan, "Vestigis lullians en la vida i les obres de sant Ignasi de Loyola", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 37 (1977-8), pp. 5-21.

51) Vilanova, Evangelista, *Història de la Teologia cristiana. Dels orígens al segle XV*, "Collectània Sant Pacià" XXXII (Barcelona: Facultat de Teologia i Ed. Herder, 1984), 787 pp.; Llull 637-47.

Ressenyat a *ATCA* 6 (1987), 384-5.

52) Willibrord, Christian van Dijk, "Raymond Lulle: un fou de Dieu", *Franciscains. La famille multiple de saint François* (Paris: Éds. du Cerf, 1981), pp. 85-9.

RESSENYES

3) Llull, *Poesies*, ed. J. Romeu.

Aquesta reedició d'una obra publicada el 1958 per Editorial Selecta és una antologia comentada de l'obra versificada lulliana susceptible de ser llegida com a literatura. Dintre del seu gènere, és un treball modèlic, ja que posa a l'abast del lector culte una informació seleccionada, entenedora i completa, tant pel que fa a les presentacions de cada un dels poemes, com per l'anotació que els acompanya, la qual ha estat molt encertadament impresa pels editors a les pàgines parells del llibre, encarant les senars que porten el text. L'únic problema, doncs, que suscita el llibre és el fet que els darrers trenta anys no han passat en va pel que fa a la bibliografia lulliana; i no vull dir que aquesta bibliografia canviï substancialment les lectures que Romeu dona per vàlides. Hi ha detalls, però, com el de tremolar encara sota l'empenta de l'onda sísmica provocada pel terratrèmol de les noves datacions proposades per mossèn Tarré el 1941 de textos com ara el *Desconhort*. La bibliografia recent ha bandejat la col·locació d'aquest poema al 1305 i ha tornat a la idea tradicional de Roma 1295, al mateix temps que l'*Arbre de ciència*: hi ha moltes coses de les que va afirmar Tarré que ja no són admeses amb la virulència que el seu article els donava, i no únicament en el camp de les datacions.

L. Badia

7) "Montpellier, la Couronne d'Aragon et les Pays de Langue d'Oc".

Els estudis continguts en aquest volum, tots de caire històric, hauran d'interessar el lullista per conèixer un poc més el context en què es desplegarà l'activitat de Llull. S'hi trobaran aportacions que van des del camp

de la història política, fins a l'econòmica. Ens interessa destacar la contribució de J.R. Webster sobre "Els anys formatius dels franciscans i carmelites a Montpeller i Perpinyà" (pp. 241-253). És un treball que ens ajuda a precisar la implantació d'aquestes ordes a les dues ciutats més importants del Regne de Mallorca.

J. Gayà

10) Assis, "The Papal Inquisition and Aragonese Jewry...".

43) Riera, "Estudis sobre el judaisme català... 1970-1984".

44) Riera, "Estudis sobre el judaisme català... 1929-1969".

45) Riera, "Les llicències reials per predicar...".

Quatre estudis importants per a comprendre l'ambient en el qual Ramon Llull es movia en aquella porció de les seves campanyes apologetiques que va dirigir als jueus dels dominis catalans. En vista de la gran dispersió d'escrits sobre els jueus catalans, les dues bibliografies de Jaume Riera i Sans, publicades a la nova revista *Calls*, seran d'una enorme utilitat per als investigadors. Són organitzades cronològicament per anys i volen incloure tots els escrits publicats als països catalans (limitació que l'autor mateix lamenta, explicant que de moment no està "en condicions de fer ... la gran bibliografia" de tots els escrits sobre el judaisme català). Cada entrada bibliogràfica va seguida d'una breu descripció crítica, i els dos articles van seguits d'un índex d'autors. Amb una tercera part que promet sobre el període des de mitjan segle passat fins a 1928, quedarà enllestida una obra que serà d'ara endavant una eina indispensable per als estudis judeics a Catalunya.

L'article d'Assis és interessant com a descripció de l'ambient general de les controvèrsies a la Corona d'Aragó durant els segles XIII i XIV, i del paper de la Inquisició. Entre altres referències bibliogràfiques valuoses a les notes, se'n troba una (n. 8) d'un article de M. Kayserling sobre "Raymond Lulle convertisseur des Juifs" fins ara desconegut, segons sembla, per als lullistes. L'article de Riera sobre "Les llicències reials" és molt més específic, i per al lullista té especial interès el fet que la llicència acordada al Beat l'any 1299 només és la segona llicència personal de la qual tenim constància documental (la primera fou donada a Pau Cristià un mes després de la famosa disputa de 1263). També descriu les circumstàncies jurídiques que rodejaven les predicacions cristianes als jueus (d'una banda, a fi d'obligar aquests a escoltar el predicador, i d'altra banda per assegurar que tal ocasió no es decantàs en una mena de pogrom). Però un ressenyador de *EL* no pot deixar sense comentari el fet que a la primera pàgina parla de "l'anònim *Libre del Gentil e los Tres Savis*" i d'una altra obra de "l'autèntic Ramon Llull", el *Dictat de Ramon*, contrast justificat, segons sembla, pel fet que el primer és "utòpic"

i el segon més realista. Després dels articles de J.N. Hillgarth a *EL* 25 (1981-3) i de Vicente Servera als "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), ja no es pot aplicar el terme "utòpic" al Beat sense més precisions. En el sentit de Servera, el *Llibre del gentil* és certament utòpic; de fet presenta un *exemplum* idealitzat de com s'haurien de dur a terme tals disputes. I pel que fa a l'anonimat, el *Llibre del gentil* es troba citat a deu altres obres de Ramon Llull, que van des de les gairebé contemporànies *Ars universalis* i el *Liber principiorum philosophiae*, fins al *Liber de fine* de 1305 i el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* de 1309, i també es troba citat al catàleg de le Myésier de 1311. Així que si no és autèntic, hauríem de reconstruir una altra figura paral·lela a Ramon Llull, que escrigués gairebé les mateixes obres, que, no content amb ésser una figura tan grandiosa com l'altra, necessitava montar una trama complicadíssima a fi d'enganar el personal, i que va tenir la sort de trobar un co-conspirador en Thomas le Myésier.

A. Bonner

15) M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento*.

El P. M. Batllori, en una nota al final del llibre, ens explica com s'ha procedit a l'edició d'aquest recull d'estudis seus, alguns d'ells fins ara encara inèdits. Però ja és conegut per altres volums semblants del mateix autor, que, si bé aquests treballs no són nous per la data de redacció, sí que els renova totalment la meticulositat científica amb què el P. Batllori els prepara per a la impremta.

L'eix del llibre, com indica el subtítol, gira sobre l'intercanvi cultural hispano-europeu durant el Renaixement. Reprenen de la presentació de R. García Cárcel la menció dels tres aspectes que es poden destacar del conjunt de temes tractats: — reivindicació de la presència del Renaixement a Espanya; — participació de la Corona d'Aragó en el descobriment d'Amèrica; — replantejament del concepte de Reforma Catòlica.

Pel que fa al lullisme hom hi trobarà referències a Antoni Canals, Ramon Sibiuda i sant Ignaci de Loyola. En tractar del "supuesto lulismo" de Cristóbal Colón esmenta les prou conegudes referències a la teoria lulliana de les marees. És en aquest mateix context que ens recorda ben categòricament "que el proyecto testamentario del maestro Ramon de dejar en ella [Génova] una colección completa de sus libros, igual que en la ciudad de Mallorca y en París, no se cumplió nunca".

J. Gayà

17) Batllori, *Ramon Llull*.

Una biografia popular, però escrita per un mestre del lullisme modern, i per tant amb una visió equilibrada, amb punts d'interès fins i tot per a

l'especialista, i escrit amb l'elegància habitual de l'autor. Cal destacar la tria riquíssima d'illustracions, que no es limiten a les conegudíssimes del *Breviculum*, sinó que inclouen fotografies dels llocs per on va passar el Beat (Gènova, Nàpols, Messina, etc.) i retrats contemporanis dels personatges amb els quals va estar en contacte. Així que constitueix una introducció de les més recomanables sobre la vida del Beat. Només és de doldre que l'autor hagi estat mal servit pels editors, que han desplaçat un bon tros del text (els paràgrafs que van de "Des del Port Pisà" a la p. 44 fins a "mes encara per principis e regles de santa teologia" a la p. 46 haurien d'estar col·locats enmig de la p. 39, després de "des d'on divulgar-les quan i com li calgués"), error que causarà problemes per als lectors desprevinguts.

A. Bonner

21) Brummer, "Una qüestió debatuda: Ramon Llull va escriure llibres en àrab?"

Tema interessant que ja havia estat encetat per A. Llinarès en referència al *Libre de contemplació* dins la seva ponència a Miramar (impresa a *EL* 24, pp. 109-127). Aquí Brummer vol aplicar la mateixa tècnica a les altres obres que s'han citat com a possiblement redactades en àrab. Tracta deu dels dotze escrits discutits a Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam*, pp. 100-106, alguns dels quals, com ja havia indicat el mateix Garcías Palou, són descartables pel fet que les indicacions que tenim només parlen d'intencions i no de realitats (*l'Ars inventiva veritatis* i *l'Art amativa*) o es refereixen a misterioses notes marginals als Mss. ("és en saraynès"). Amb altres obres el Prof. Brummer nega una possible versió àrab afirmant que tal cosa "és més que dubtosa", que "és absolutament inversemblant", o que les indicacions que ens ho fan pensar "són totalment sense importància", afirmacions que al cap d'un parell de planes esdevenen "és una altra prova", "cal concloure", etc. Fins i tot arriba a asseverar (p. 67) que "és absolutament inversemblant que" Llull escrivís una obra en llatí i llavors la traduís al català, oblidant que acaba de citar el cas de la *Lògica del Gatzell*, i oblidant el cas de la *Lògica nova*.

Amb dues obres, el *Libre del gentil* i el *Libre de contemplació* ofereix arguments més detallats. Amb el primer, però, els arguments es redueixen al final en dos punts: una afirmació segons la qual el que diu Llull al començament de l'obra "no és res més que una ficció", i un embolic sobre l'èxplícit, on creu que el verb "translladat" té a veure amb "traduït" (veg. "traslladar" 2 al *DCVB*; per a l'èxplícit en general, veg. *EL* 21, p. 38 i la p. 304 dels meus *Selected Works*). Però és amb el *Libre de contemplació*, quan reprèn els arguments de Llinarès, que l'article pitja terreny més sòlid i té més interès. Perquè realment és un poc misteriosa la relació

entre les versions catalana, llatina i àrab. ¿Fins a quin punt estava imitant el trobador que “es gaba de bé esser enamorat per tal que sa cançó ne sia mellor?” I si era així, ¿de què “es gabava”? ¿D’haver escrit una primera versió en àrab que no havia existit mai, o d’haver-ho fet tot sol, quan en realitat un altre (l’esclau?) l’havia ajudat? ¿D’haver traduït de l’àrab al català una obra tan immensa en els vuit o nou mesos entre Pasqua i el primer de l’any? A més a més, ¿d’on va sortir la versió llatina? ¿La va fer un altre ajudant? Fins i tot dubt que una edició crítica de les versions catalanes i llatines ens aclarís el misteri, perquè em sembla que el final de l’obra només es troba a dos Mss. medievals, els catalans de l’Ambrosiana i de la Sapiència de Palma, els èxplícits dels quals ja són coneguts de tothom.

A. Bonner

22) R. Brummer, “*Die vitia principalia...*”.

Una investigación sobre los pecados capitales en la literatura medieval no puede prescindir de los presupuestos literarios en la literatura romana y en la patrística cristiana. Así nos muestra Brummer la división septenaria de Gregorio Magno como resultado de la tradición anterior y a la vez como base de toda especulación sobre este tema en la Edad Media. Sobre estos presupuestos se funda también la representación alegórica de los vicios o pecados capitales en cuatro autores del siglo XIII: dos poetas franceses, el catalán Ramon Llull y un jurista florentino. Después de analizar textos de lírica francesa, presenta el autor (p. 7) textos en prosa de Ramon Llull (empezando por el Cap. 354 del *Libre de contemplació*) en donde la temática elegida se muestra en términos totalmente diferentes a los poetas franceses pero perfectamente integrado dentro de la tradición gregoriana del septenario de vicios. En contra de la opinión de Llinarès, que pretende ver aquí una jerarquía distinta y una visión original de los pecados capitales con respecto a los datos de la tradición cristiana anterior, resalta Brummer el carácter tradicional de la concepción luliana a pesar de las diferencias en el escenario y en la amplitud alegórica de su presentación literaria. Brummer apunta otros textos dentro de la obra luliana en los que ve repetido el sentido de esta primera obra. El reducido tratamiento del tema (dos páginas) no puede, por supuesto, abarcar toda la variedad y amplitud de la temática de virtudes y vicios dentro de la obra luliana, que es bastante más compleja de lo que en un artículo de este tipo pudiera expresarse. Lo interesante y relevante del mismo radica en el tratamiento luliano de la representación alegórica en el marco de la literatura romance de finales del siglo XIII y su integración dentro de la tradición cristiana medieval por un erudito de la calidad y precisión del Prof. Brummer.

F. Domínguez

23) Canal, "Quan la literatura és només ideologia. A propòsit de l'obra de Lluís Racionero",

23a) Badia, "Lluís Racionero novella Ramon Llull".

La difusió i el comentari de l'obra sedient literària de Lluís Racionero i Grau no hauria de tenir, en principi, cap punt d'interferència amb la present publicació especialitzada, ja que aquí no ens dediquem als estudis sociològics sobre l'adotzenament indiscriminat dels gustos del públic lector català contemporani: no és la nostra feina explicar per quins set sous la més grollera de les mistificacions pseudo-històriques pot arribar a tenir un índex de vendes tan sorprenentment elevat i a fascinar —cosa més alarmanant— alguns consumidors que ocupen, ai las, llocs de govern. Personalment, com a mesura profilàctica que recomano fervorosament a tothom que estimo, he evitat de llegir amb deteniment cap obra de l'esmentat autor; la mesura no ha impedit, però, que regals tan ben intencionats com mal encaminats hagin introduït alguns exemplars no desitjats a les meves lleixes reservades a la ficció catalana contemporània. D'altra banda, la transmissió oral m'ha vehiculat una informació, més extensa fins i tot del que hauria volgut, sobre el contingut concret d'obres tals com *Cercamon*, *Raimon o el seny fantàstic* o *La Mediterrània o els bàrbars del Nord*. Breu: que els escrits de Racionero penetren pertot (fins allà on no són volguts, verbigràcia a casa meva i als arxius de la meva memòria natural) i s'acaba fent inevitable emetre judicis, mal que sigui per compromís professoral amb estudiants necessitats de guia. I no parlem de quan, com a soferts usuaris de la cultura catalana, ens escau d'haver de donar raó a algun col·lega estranger perplex de l'aberrant fenomen sociològicocomercial.

Doncs bé, afortunadament per a nosaltres, els qui hem de donar consells i emetre judicis sobre la qüestió esmentada, disposem de més d'un text imprès que ens resol el problema. En primer lloc recomanem la lectura atenta del treball que l'historiador Canal publica a *Els Marges* perquè, entre altres coses interessants que veurem, recull i completa tota la crítica sobre l'anomenat "projecte ideològic global" de Racionero que el precedeix, de manera que el seu dictamen no és un estirabot passatger sinó el resultat d'una línia de judici madura i compartida. També recomanem, com a complement, el treball sobre la qüestió d'Alfred Badia, publicat posteriorment, que té la impagable virtut de reforçar les opinions d'un historiador, denunciador de grolleres maniobres ideològiques, des de l'òptica d'un analista de les formes del pensament especulatiu que no fa escarafalls davant de la fabulació pseudo-històrica. La conclusió que jo formularia de tot plegat és que els productes Racionero, per molt que es venguin, són absolutament impresentables i, en termes generals, fan un flac favor a la nostra minoritària i maltractada cultura.

Canal esmenta el boom de la novel·la històrica a fora i a dintre de les lletres catalanes i inicia el seu discurs crític anunciant que vol mostrar com la mistificació del passat català que opera Racionero comporta unes opcions polítiques nítides, d'un oportunisme rapaç. La construcció ideològica del nostre autor es basteix sobre unes oposicions binàries teòricament bastant suades: la més prolífica és la que identifica el nord amb el mal i el sud mediterrani amb el bé. Aquesta oposició engendra una mena de mecanisme explicatiu general que, aplicat a Catalunya, provoca la idealització de l'any mil, quan tot era pau, meravella i democràcia i els catalans covaven a les valls dels Pirineus l'ou d'un projecte universal que la barbàrie franca va afollar. Els diversos determinismes simplistes que justifiquen la idealització esmentada, curiosament analitzats per Canal, contrasten brutalment amb les conclusions dels historiadors, els quals han aconseguit d'explicar aquests darrers vint anys com el feudalisme de model local que s'imposa a Catalunya al segle XI de fet resol, diguem que positivament, una llarga època de desordres i violències brutals que la noblesa mancada de vertebració política exercia sobre la pagesia. En aquest sentit, quan Racionero identifica el feudalisme amb el nord i, per tant, amb el mal, torna als plantejaments més primaris que supura el postromanticisme més passat de moda i anulla d'un cop de ploma els esforços d'alguns esbarts d'esforçats historiadors que des de les pàgines de publicacions com ara *l'Avenç* intenten de divulgar l'estat actual de les seves investigacions sobre la qüestió.

Per a algú que creu que la recerca històrica ha d'anar lligada a la construcció d'un discurs teòric aclaridor i debellador d'impostures i pòsits rancis d'ideologies depassades, les grapejades de Racionero costen molt de pair, perquè reforcen les visions distorsionades de les coses i agreugen el divorci que hi ha entre les opinions falsejades que arriben a la bona gent i el treball dels recercadors que —no sé si ho sap la bona gent— solen anar de bona fe, no com d'altres.

Tot això val per les malèvoles ximpleries que divulga impunement Racionero: el català i el valencià no vénen del llatí, sinó que són llengües germanes des de la prehistòria, els moros no van conquerir Espanya sinó que la van seduir a base de cultura, els regnes de taifes eren una prefiguració de l'actual estat de les autonomies, et sic alia. Canal mereix una condecoració: és una prova de paciència que ratlla l'heroïtat el fet d'haver-se molestat a desemascarar totes aquestes interessades fallàcies. El normal per a una persona formada és anar-les detectant com aquell que resol el "joc del errors" d'una revista de passatemp: benvingut sigui l'exercici d'automaceració de Canal, els que no hem tingut el seu coratge ens solidaritzem amb els resultats del seu treball.

Canal explica com en el fons del fons Racionero construeix una Catalunya sublim allà on històricament hi hagué un petit gran caos amb

aquell mecanisme tan conegut de suplir les deficiències reals per la projecció a l'ideal: quan fem aigües per tots cantons ens apremem a proclamar que som els millors. Aquesta sublim inanitat no és altra cosa que la prefiguració d'una Catalunya d'avui mateix i de demà, suposadament conservadora i més o menys convergent. Voldria creure que l'embadaliment de certs alts càrrecs del partit d'aquesta darrera tendència per Racionero és un fenomen superficial i passatger, que té poc a veure amb, posem per cas, els seus programes de política econòmica. Altrament aniríem aviats.

Si em permeteu, però, el desemmascarament de les fallàcies interessades no és tot. En el treball de Canal hi ha encara un aspecte notable: la fabulació de Racionero falla per dintre, és incongruent, està mancada d'una elaboració suficient que la faci una estructura autoregulada. Canal diu que l'aplicació dels universals explicatius del tipus "nord dolent, sud bo" (o també "centralista dolent, autonomista bo") és tan grollera que no arriba a engendrar un producte digne del nom de literatura. Aquí és on cal passar a la lectura que fa Alfred Badia del llibre de Racionero sobre un Raimon que pretén de ser el Ramon Llull dels lectors d'aquesta revista, la cita bibliogràfica del qual va ser recollida amb el n. 20 al primer fascicle de l'any 1986. No crec que els difícils pressupostos dels estudis lullians hagin de contribuir sota cap forma a la glossa i el comentari dels paperots del Raimon de Racionero. Deixeu-me tan sols observar que Badia va llegir la novella en qüestió excel·lentment ben disposat, vull dir que se li veu com d'entrada se sotmet al joc de les falsificacions amb ganes de trobar-los una solta o altra, sobretot literària.

El resultat és el següent: la literatura es redueix a una cuina truculenta i acumulativa d'efectismes fàcils, capaç de mantenir superficialment l'atenció. Tota la resta no va enlloc. L'estil pròpiament dit esdevé un desgavell de metàfores absurdament rebuscades, el "missatge" que enclou el text naufraga lamentablement per sobreposició d'incoherències internes. El món intel·lectual que presenta, la meravellosa Mediterrània àrabo-catalana descrita per Racionero és un paquet sincrètic on triomfen tots els esoterismes més llampants, de la càbala als ocultismes hermètics, passat pel gnosticisme i l'alquímia. La retroprojecció històrica de certes aspiracions sincrètiques del món modern és transparent i buida com una campana. Badia diu que la maniobra de Racionero busca l'adhesió hipnòtica del lector i prou; també diu que no és pecat de buscar l'enlluernament i la fascinació, però no pot tolerar, en canvi, que el resultat sigui una incongruència descurada. Llull apareix com un "titella esquizofrènic" que, per exemple, fa campanyes de difusió d'un catolicisme romà en el qual no creu, ja que a estones és panteïsta i fins arriba a adorar el sol in articulo mortis. Badia parla del Raimon de Racionero com d'un "geni irresponsable com el Mozart de Milos Forman". La idea no és dolenta, però crec que fa un favor gratuït a Racionero: el Mozart de Milos Forman ens

molestarà més o menys, però és un caràcter repulsivament coherent i forma part d'una pel·lícula tècnicament molt ben feta, que no cau en ridículs com: "la nau llisquívola era el ganivet que tallaria el cordó del melic aquí i escumejant que lligava Llull a la platja". Aquí no sentim ni la música de Mozart ni la de Salieri: només brams d'ase. El problema és que els brams d'ase arribin al cel...

L. Badia

32) Hillgarth, *El problema d'un imperi mediterrani català 1229-1327*.

Encara que sia amb cert retard, volem indicar l'ajut que aquest escrit del prof. Hillgarth aporta als estudiosos de Ramon Llull. El mestre, en efecte, es mou i es relaciona d'una manera molt estreta en el marc d'uns moments decisius per a la història de la Corona d'Aragó en la Mediterrània. El quadre general que la historiografia sol presentar es defineix cabalment com d'expansió al llarg i ample de la Mediterrània, sia gràcies a les actuacions polítiques, sia a bord de les naus comerciants. Les anàlisis d'episodis concrets o dades puntuals poden ajudar a engrair aquesta visió panoràmica, amb el perill evident de no deixar lloc als replantejaments de conjunt que és obligació de la historiografia emprendre de tant en tant. I és aquí on el llibret en qüestió s'inseriu i prova la seva vàlua. Hom no ignora, per altra banda, la reeixida dedicació de l'autor a la història medieval de la península ibèrica, que es constata una vegada més en aquesta obra.

J. Gayà

34) Llinarès, "Amor carnal i amor espiritual en Ramon Llull".

Armand Llinarès ha llegit i rellegit moltes vegades el *Libre de contemplació* i l'*Arbre de ciència* i, després de cada una de les lectures, ha esbrinat un nou tema de reflexió. Tots els temes, però, coincideixen en definir els aspectes més humans del pensament de Ramon Llull. D'aquesta manera Llinarès ha arribat a configurar, enfront del Llull més racionalista del simbolisme de l'Art o el Llull més controvertit d'una dogmàtica teològica, un Llull més proper a la realitat de la vida i fàcilment comprensible per a tothom des del llenguatge de les metàfores de la vida quotidiana. L'estudi sobre "Amor carnal i amor espiritual en Ramon Llull" és un exemple més d'això que acab de dir.

La introducció i la conclusió de l'estudi de Llinarès es mosseguen la cua. Constitueixen dues perspectives d'una mateixa tesi: A Llull no hi ha una ruptura de la personalitat; no hi ha un Llull abans de la conversió i un Llull distint després. Si bé en el Llull jove la follia era un amor pecaminós envers dels plaers de luxúria i en el Llull de la maduresa la

follia és un amor a Déu, el “Ramon lo foll” és sempre el mateix: l'amor mai no és excentricitat i extravagància, sinó un donar “sentit a la vida”. Llull és un “home llargament turmentat per l'amor carnal que dóna un sentit a la seva vida transformant-lo en un amor espiritual” (p. 11); transformació que suposa, no obstant, “una gran afinitat entre l'amor humà i l'amor espiritual, en la mesura que tant l'un com l'altre són fets d'afectivitat” (p. 22). Per aquesta raó, no existeix un doble llenguatge ni una doble estratègia: “Cavaller i trobador en la seva època mundana, Llull no deixa pas de ser-ho després de convertir-se” (p. 21). Es tracta de traslladar al món de l'esperit tot l'escalf de l'ànima enamorada.

L'amor espiritual és un transsumpte de l'amor mundà. Per això, Llinarès dedica un llarg espai a descriure l'amor carnal i diferencia quatre capítols fonamentals: la finalitat primària de l'amor carnal (procreació) i la seva desviació (luxúria com a recerca del plaer pel plaer); les causes fisiològiques, psíquiques i morals de la luxúria com a fet pròpiament humà individualitzat; les conseqüències de la luxúria, distintes entre l'home i la dona; la visió femenina contra el matrimoni, no com a fet negatiu, sinó com a argument *a contrario* a favor de l'orde de religió.

Tot el pensament de Llull sobre el tema no resta reduït a les dues obres citades. És cert, sobretot en referir-se a l'amor espiritual, que Llinarès fa algunes incursions dins altres obres lullianes; però, caldria una major atenció, respecte a l'amor carnal, a altres textos de Ramon.

S. Trias Mercant

35) Llinarès, “Le système des sciences de Ramon Llull d'après l'«Arbre de ciència»”.

El texto de Llinarès, objeto del presente comentario, constituye cronológicamente la segunda parte (setiembre de 1984) de una trilogía que se inicia (junio de 1984) con “L'arbre de science, de Raymond Lulle” en *Actes du Colloque sur R. Lulle, Université de Fribourg* (véase *EL* 27, p. 254, y la reseña a pp. 262-3 por M. Salleras) y acaba (1986) con la introducción a *Raymond Lulle, Arbre des exemples* (véase *EL* 27, p. 109, y la reseña de S. Trias Mercant a pp. 115-6). La trilogía constituye una armonía repetitiva con variaciones sobre el mismo tema. Estas variaciones modifican aspectos circunstanciales de un mismo programa de investigación, idéntico en los tres textos. Se trata de definir la estructura del *Arbre de ciència*; la arquitectura de cada uno de los árboles sobre el ejemplo del árbol elemental; la integración de los conocimientos de la época en los siete primeros árboles; la definición de la jerarquía de los conocimientos religiosos en los siete árboles siguientes. La diferencia del artículo que hoy comentamos respecto de los otros dos radica en que no describe el

Arbre de ciència, sino el “sistema de las ciencias” en el *Arbre*. Por esta razón no incluye su ilustración (*Arbre exemplifical*) ni su realización práctica (*Arbre qüestional*).

S. Trias Mercant

38) Mettmann, *Die volkssprachliche apologetische Literatur...*

Este cuaderno de setenta y cinco páginas reproduce una conferencia pronunciada en Düsseldorf el 18 de abril de 1984 por el catedrático de Filología Románica de la Universidad de Münster/Westfalia y reconocido especialista en literatura medieval gallego-portuguesa y francesa. En ella quiere llamar la atención el autor sobre una apologética religiosa en lengua vernácula que se desarrolló durante la Edad Media amplia y casi exclusivamente en la península ibérica debido a la especial situación de esta porción de Europa en donde la convivencia de tres religiones fue más intensa. Mettmann intenta ejemplificar las líneas generales de ese género literario en tres autores: uno de ellos —Ramon Llull— más conocido y otros dos —Pedro Pascual y Alfonso de Valladolid— prácticamente desconocidos en la faceta a tratar. El autor limita expresamente la temática al dogma cristiano de la trinidad que estaba en el centro de toda discusión por su carácter distintivo y peculiar frente a los otros dos credos. El opúsculo es sin duda alguna más original e informativo cuando diserta sobre los dos autores castellanos; las páginas dedicadas a Llull están formuladas con precisión para un público culto no especializado en temas medievales (sesión académica) pero ofrecen al especialista en temas lulianos pocas aportaciones de interés pues se limita a referir temas muy comunes de la obra luliana prescindiendo de elemental literatura sobre el tema e ignorando ediciones de la última década. Habla, como no, fundamentalmente del *Llibre del Gentil* llamando la atención sobre su posible origen en la Disputa de Barcelona de 1263 y sus posibles relaciones con la literatura contemporánea en lengua francesa (p. 10). El *Gentil* no es tanto un ejemplo anacrónico de tolerancia sino una nueva y original concepción de apologética cristiana según los postulados de la filosofía luliana que se diferencia sensiblemente de aquella más formal y beligerante propagada por los órdenes mendicantes. El aspecto más interesante de este artículo para el lulista es quizá la llamada de atención del autor a la plausible y directa relación del *Llibre del Gentil* con los capítulos 186-188 del *Llibre de contemplació*, que, como bien anota Mettmann, están en el centro de la obra y, por tanto, no sólo son de relevancia especial para la estructura numérica del voluminoso tratado sino un complemento necesario de cara a la comprensión exhaustiva de la intención del *Llibre del Gentil* y sus relaciones con la obra primeriza luliana. En el primero de estos tres capítulos se da con claridad y sin ambages res-

puesta a una pregunta que en el *Gentil* parece quedar en el aire: por qué la religión cristiana es la verdadera y las otras dos son falsas. El segundo se ocupa de cómo se han de hacer las disputas entre representantes de las diferentes religiones y se dan los criterios por los cuales se ha de medir la verdad de una religión respecto a la otra. Allí se apunta la importancia de la estructura artística de las dignidades y su significado fundamental para la consecución de la verdad; también se recalca su carácter *novell*, pues a base de una *novella manera* y unas *novelles raons* pretende Llull organizar la disputa con el infiel. Con una breve referencia a la débil repercusión posterior de la apologética luliana terminan las páginas dedicadas a Llull en este artículo, que, como repito, tiene más interés por las páginas posteriores que dedica a autores y obras menos conocidos.

F. Domínguez

39) Monserrat Quintana, *La visión luliana del mundo del derecho*.

Hasta ahora, el pensamiento jurídico luliano ha sido poco estudiado y los autores que han tratado este tema lo han hecho en obras de carácter general o bien en estudios especializados sobre materias muy concretas. Hacía falta una obra dedicada exclusivamente a investigar, con rigor y método, las doctrinas jurídicas lulianas, un estudio que abarcara todo este campo y no sólo un aspecto parcial del mismo. Hoy podemos decir que este vacío ha sido llenado por el Dr. D. Antonio Monserrat Quintana con su tesis doctoral "La visión luliana del mundo del derecho", aportación valiosa que cubre substancialmente el conocimiento del área filosófico-jurídica del Beato Ramón Llull.

En esta tesis doctoral, con la correspondiente referencia a la vida de Llull y al espectáculo que la Cristiandad ofrecía en aquella época, siglo XIII, se estudian las cinco obras del Sabio mallorquín específicamente destinadas a la aplicación de su "Arte" al derecho —*Liber principiorum juris, Ars juris, Ars de jure* o *Ars juris naturalis, Ars brevis juris civilis* y *Ars notatoria*—, pero también se analizan aquellas referencias al derecho que se hallan en muchas otras obras lulianas, en principio muy distantes de las cuestiones jurídicas, porque este pensamiento de Llull aparece disperso a lo largo de varias de sus numerosas obras, intercalado entre ideas místicas, teológicas, filosóficas, sociales, caballerescas, anécdotas realistas y situaciones autobiográficas, y se llega a la conclusión de que el Doctor Iluminado fue un profundo conocedor del derecho con ideas sorprendentemente modernas, un adelantado de su tiempo precursor en algunas materias de derecho. Monserrat Quintana investiga el opus luliano y encuentra en él, con el fondo teológico que le caracteriza, una doctrina sobre los principios generales del derecho, a los que Llull identifica con

el derecho natural, superior al derecho positivo por su autoría divina, una teoría sobre el origen de la autoridad o poder, que, procediendo de Dios, reside en la voluntad popular, las tesis de la primacía de la ley sobre el poder, la libertad e igualdad esencial entre todos los hombres, sin exclusiones, la igual dignidad del hombre y la mujer, la independencia judicial, la función social de la propiedad, la postura crítica que el Beato Ramón adoptó ante la pena de muerte, condenando su aplicación por razones religiosas, y un ferviente deseo de pacificación del orbe en aquella época tan agitada, que llevan al Ermitaño de Randa a tomar una actitud claramente contraria a la guerra, aunque se ve obligado a admitirla en casos muy concretos. También considera nuestro lulista, aunque sin el desarrollo que otros han dado a este tema, que Ramón Lull, guiado por este afán constante de paz, fue uno de los principales progenitores del Derecho Internacional Público al concebir lo que con posterioridad sería la sociedad de naciones, el arbitraje internacional, las Nunciaturas Apostólicas, las negociaciones diplomáticas y la unidad de idioma.

Sin duda nos hallamos ante una interesante obra de investigación del pensamiento luliano en el campo del derecho, con abundancia de notas ilustrativas a pie de página, una completa bibliografía y, como colofón, la reproducción del manuscrito inédito "Ars de Iure", cuyo original se encuentra en la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

R. Bauzá

40) Pasqual Pont, *Bartomeu Caldentey, fundador de la primera imprenta mallorquina.*

Bartolomé Caldentey, natural de Felanitx (Mallorca), con la colaboración de Nicolás Calafat, nativo de Valldemossa, montó la primera imprenta mallorquina, que se inauguró con la edición del *Tractatus de Regulis Mandatorum* (= *Regulae Morales*) de Juan Charlier de Gersón, la cual vio la luz pública el 20 de junio de 1485. A 31 de enero de 1487, salía de dicha imprenta la *Obra de Contemplació de la Passió de Jesucrist*, escrita por Francisco Prats. El 14 de agosto de 1487, Caldentey y Calafat publicaban una edición de la *Gramática Latina* de Juan de Pastрана. El 8 de noviembre de 1488, Caldentey acabó de imprimir, por primera vez, el *Breviario propio de la Diócesis de Mallorca*.

En agosto de 1985, el Ayuntamiento de Felanitx conmemoró el Quinto Centenario de la Primera Imprenta Mallorquina, fundada por Bartolomé Caldentey, hijo ilustre de aquella ciudad. Para aquel acto, el Regidor de Cultura, D. Cosme Oliver, encomendó al P. Miguel Pascual, M.SS.CC., una conferencia ilustrativa de la efemérides. Y para que quedara constancia bibliográfica del Quinto Centenario, el Sr. Alcalde y el Regidor mencionado encargaron al conferenciante que preparara la edición de un opúsculo sobre la persona y la obra cultural de Caldentey.

En la edición que salió más adelante, el P. Pascual presenta a Bartolomé Caldentey como hijo eminente de Felanitx, *Magister* por la Universidad de París, como introductor de la imprenta en Mallorca, y como promotor de la doctrina luliana. Una característica notable de este trabajo es que está basado principalmente en la investigación de documentos que han permitido al autor aportar datos importantes para el mejor conocimiento de Caldentey, de su gran colaborador Francisco Prats, antes apenas conocido, y del ingenioso Nicolás Calafat. Ha podido documentar además circunstancias concretas sobre el lulista Pedro Dagui, Mario de Passa, y sobre la situación de las escuelas lulianas sostenidas por Caldentey, y sobre la Escuela Luliana oficial, en la cual enseñó también el Maestro Caldentey.

L. Pérez

43, 44) i 45) Vegeu el n.º 10 més amunt.

LLIBRES ENVIATS A LA SCHOLA LULLISTICA

- Aguirre Baztan, Àngel, i altres, *La antropología cultural en España. Un siglo de antropología* (Barcelona, 1986), 503 pp., que conté S. Trias Mercant, "Etnografía y Folklore en Mallorca", pp. 213-240.
- Aristote, *Les attributions (catégories). Le texte aristotélicien et les prologomènes d'Ammonios d'Hermeias*, ed. Yvan Pelletier (Montréal: Bellarmin - París: Belles Lettres, 1983), 250 pp.
- Bonnet, Nicole, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*, préface d'André Devaux (Montréal: Bellarmin - París: Eds. du Cerf, 1987), 324 pp.
- Elredo de Rieval, San, *El espejo de la caridad. La amistad espiritual* (Buenos Aires: Editorial Claretiana, 1982), 360 pp.
- Gama Caeiro, Francisco da, "Sobre heresias medievais: en torno aos «Decretos» de Sueiro Gomes" (Coimbra, 1983), 16 pp.
- Gama Caeiro, Francisco da, "Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Media: algumas observações", separata de *Revista Española de Teología* 44 (1984), 113-135.
- Gama Caeiro, Francisco da, "Fontes portuguesas de formação cultural do santo (S. Antonio de Padua)", separata de *Itinerarium* (Braga, 1982), 31 pp.
- Gama Caeiro, Francisco da, "A cultura portuguesa no ultimo quartel do seculo XIV", conferencia na Sociedade Historica da Independencia da Portugal, pp. 367-387.
- Guerrico de Igny, *La luz de Cristo. Homilias para el año litúrgico* (Buenos Aires: Editorial Claretiana, 1983), 475 pp.
- Latourelle, René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle* (Montréal: Bellarmin, 1986), 393 pp.

- Menard, Camil, *L'esprit de la nouvelle alliance chez Saint Paul* (Montréal: Bellarmin, 1987), 372 pp.
- Rousseau, Felicien, *Courage or Resignation and Violence. A return to the sources of ethics* (Montréal: Bellarmin, 1987), 265 pp.
- Ryan, Eugene E., *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation* (Montréal: Bellarmin, 1984), 192 pp.
- Sabourin, Léopold, *La Christologie a partir de textes clés* (Montréal: Bellarmin, 1986), 227 pp.
- Scot, Jean, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, ed. et trad. Édouard Jeuneau (Paris: Eds. du Cerf, 1972), 475 pp.

CRÓNICA

Continuamos con el *Curriculum* de los nuevos *Magistri*:

Fernando M. Domínguez Reboiras. Desde noviembre de 1979 es colaborador científico del Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg y responsable de la redacción de las *Raimundi Lulli Opera Latina*. Esta actividad absorbe casi completamente su investigación, orientada a temas lulianos. Debemos destacar, por una parte, sus ediciones de obras de Ramon Llull (ROL XV, 1987, y los XVIII y XIX, en prensa, así como "Obres de Ramon Llull. Nova edició". Tom. I: *Libre de virtuts e pecats* i *Art abreuçada de predicació*, también en prensa. Por otra parte, cabe subrayar sus estudios lulísticos, entre los que conviene recordar: *El «Libre d'amic e amat»*. *Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària* (1986); *Algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307-1308)* (1986); *L'édition latine de Raymond Lulle* (1987); *Idea y estructura de la «Vita Raimundi Lulli»* (1987).

Josep M. Vidal i Roca. Es profesor de lengua y literatura hispánica en un instituto de bachillerato y en la Delegación en Baleares de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Su investigación se centra exclusivamente en aspectos semiológicos de la obra de Ramon Llull. Iniciaba esta investigación en 1968 con su tesis de licenciatura en teología (*El misteri del nom de Déu a Ramon Llull*) para continuarla en su tesis doctoral en filología románica (*Aproximació a una lectura semiòtica de Ramon Llull*, 1983). Ha publicado además: *Limitacions de l'«Ars Magna» com a sistema lingüístic* (1981); *A propòsit de l'«Affar»* (1981) y *El «Libre de l'affatus» de Ramon Llull* (1983). Actualmente tiene en prensa una edición de *La «Retòrica nova» de Ramon Llull: Introducció, transcripció i notes* y un estudio *Sobre els «Cent noms de Déu»: aspectes de teonomàstica lul·liana*.

Pere-Joan Llabrés i Martorell. Es professor de teologia sacramental y liturgia en el Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, del cual es director desde 1984. Sus tareas se reparten entre la edición catalana de los libros litúrgicos y la investigación luliana. En 1966 es nombrado miembro de la "Comissió interdiocesana per a la versió dels textos litúrgics al català", desde cuyo cargo ha preparado ediciones litúrgicas, adaptadas a las diócesis de Mallorca, Menorca e Ibiza. En esta línea preparó los textos litúrgicos para la nueva Misa y Liturgia de las horas en la fiesta del Beato Ramon Llull. Sus investigaciones lulistas se iniciaron con un estudio, premiado por la Maioricensis Schola Lullistica con motivo del VII centenario de la conversión de Ramon Llull, sobre *La conversión del Beato Ramon Llull en sus aspectos histórico, sociológico y teológico*. Posteriormente ha publicado: *El reformisme evangèlic en Sant Francesc d'Assís i el Beat Ramon Llull* (1982); *Ramon Llull: erudició i mística de l'edat mitjana* (1982).

S. Trias

CICLE DE CONFERÈNCIES

La Maioricensis Schola Lullistica va organitzar, entre dia 10 de febrer i dia 23 de març, un cicle de conferències sobre *Història i lullisme*:

El Dr. Josep M. Sevilla, Magister de la Schola i vice-president de l'Acadèmia de Ciències Mèdiques de Catalunya i Balears, va parlar de *La medicina de Ramon Llull*. Segons el Dr. Sevilla l'estatut epistemològic de la medicina del segle XIX i les primeries del XX era hipocràtic i, per tant, clínic. Aquest esquema no servia per entendre la medicina luliana. La teoria mèdica de Llull comporta un paradigma lògic. Únicament, doncs, des de l'estructura de la lògica i de la lògica matemàtica podem arribar a comprendre els llibres de medicina de Llull.

El dia 24 de febrer el Dr. Manuel Bauçà, Magister de la Schola i professor del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, va dissertar sobre *L'exemplarisme de Ramon Llull*. Després d'analitzar quatre grups de sentències sobre el pensament fontal lullà (dignitats, intenció missionera, correlatius, naturalesa argumentativa de la teologia), va formular la hipòtesi de l'exemplarisme metafísic: les "raons necessàries" com l'expressió significativa a nivell de coneixement de la relació metafísica entre l'acció de Déu i les seves obres.

El dia 9 de març la conferència fou pronunciada per la Dra. Lola Badia, Magistra de la Schola i catedràtica de Literatura medieval de la Universitat de Barcelona. El tema tractat fou *Ramon Llull i la tradició literària*. Partint de l'afirmació que no podem separar el Llull pensador i el Llull literat, perquè Llull no és un literat, sinó un teòleg que usa una

determinada expressió literària, va analitzar la retòrica i l'homilètica lullianes, situant-les dins la fase de l'Art pertinent. La "retòrica" no és la tercera art del *Trivium*, sinó el primer tractat lullià de predicació. Des d'aquesta perspectiva cal considerar el seu marc i el seu sentit ontològic i els procediments genuïnament lullians. Els llibres de predicació, quasi un tema inèdit a l'estudi de la literatura catalana, han d'esser analitzats des d'aquesta perspectiva, advertint la riquesa de les vinculacions entre l'expressió literària i el pensament en la categorització estètica del sermó, per una part, i la seva reducció a la mecànica artística del sistema lullià, per altra banda.

Dia 23 de març tancava el cicle el Dr. Alvaro Santamaría, Magister de la Schola i catedràtic emèrit d'Història Medieval de la Universitat de les Illes balears. El tema fou *Mallorca a l'època de Ramon Llull*. El Dr. Santamaría, després d'afirmar que Llull és una font fonamental per a la història de Mallorca perquè va assistir personalment a la transformació d'un regne que la conquesta incorporava a la cultura cristiana europea, centrà el seu parlament en una anàlisi de la *Vida coetània*. Aquesta obra pateix, diu, d'una certa deficiència estructural a causa d'un repartiment temporal descompensat. Però també, hi trobam una imprecisió cronològica, que contrasta amb els detalls menuts. Silencis importants i errors històrics hi són igualment presents. Considerada subjectivament, l'obra compleix el seu objectiu: ressaltar la imatge de Llull missioner i configurar el carisme de la seva personalitat dialèctica. Creu, per tant, el Dr. Santamaría que Llull no va dictar, en el sentit literal de la paraula, la seva vida, sinó que l'exposà i posteriorment el biògraf la va redactar al seu gust.

S. Trias



El Dr. Miquel Dolç, ex-catedràtic de filologia llatina a la Universitat de Madrid i Magister de la Schola Lullistica, ha estat guardonat pel Govern espanyol amb el "Premio Nacional de Traducción" per la versió catalana de Lucreci. La Schola felicita el professor Dolç i li desitja nous èxits a la seva llarga carrera de filòleg, assagista i poeta.

S. Trias

INDEXS GENERALS
(Volum XXVIII, 1988)

ESTUDIS

| | |
|---|------------------|
| Badia, L., <i>Ramon Llull i la tradició literària</i> | 121-138 |
| Bonner, A., <i>La cronologia dels anys 1303-1308 i de l'estada a Pisa de Ramon Llull</i> | 71-76 |
| Cabré, Ll., Ortín, M. i Pujol, J., «Conèixer e haver moralitats bones». <i>L'ús de la literatura en L'Arbre exemplifical de Ramon Llull</i> | 139-167 |
| Colomer, E., <i>Ramón Llull y Ramón Martí</i> | 1-37 |
| Morey Mora, G., <i>La localització del primitiu ermitatge de Ramon Llull al puig de Randa</i> | 39-49 |
| Rosselló Lliteras, J., <i>Don Juan Díaz de la Guerra</i> | 51-70, 211-241 |
| Trias Mercant, S., <i>Un nuevo manuscrito del P. Raymundo Pasqual</i> | 77-84 |
| Tusquets i Terrats, J., <i>El lenguaje, como argumento, en la apologética de Ramón Llull</i> | 169-210 |
| Bibliografia lullística | 85-89, 243-248 |
| Ressenyes | 91-114, 249-262 |
| Llibres enviats a la Schola Lullistica | 263-264 |
| Crònica | 115-117, 265-267 |

INDEX D'OBRES RESSENYADES I CITADES
A LES BIBLIOGRAFIES

I. EDICIONS D'OBRES LUL-LIANES I
PSEUDO-LUL-LIANES

- Llull, Ramon, *Blanquerna*, ed. Antoni Taltavull 243
- Llull, Ramon, *L'Art compendiosa de la medicina*, trad.
José M.^a Sevilla Marcos 85, 91
- Llull, Ramon, *Autobiografía y Libro del Amigo y del
Amado*, ed. Ana María de Saavedra y Miquel Batllori 243
- Llull, Ramon, "Raymond Lulle, Vita coetania", *Philoso-
phes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles*, introd.
Charles Lohr, trad. Ramon Sugranyes de Franch 85, 94
- Llull, Ramon, *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueras 243, 249
- Perarnau i Espelt, Josep, "Dos textos breus de Salamanca,
Biblioteca Universitària, Ms. 2311" 243
- Raimondo Lullo. El Libro del Gentile e dei tre Savi*, trad.
Massimo Candellero 85, 92-3
- Raimundo Lullo, Il libro delle bestie*, ed. Loretta Frattale 85, 92-4

II. ESTUDIS LUL-LÍSTICS

- Alegret, Joan, "Comentari al Llibre I, «De Matrimoni»,
del Libre d'Evast e Blaquerna de Ramon Llull" 244
- Andrés, Melquíades, *Historia de la teología española. I.
Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI* 244
- Assis, Yom Tov, "The Papal Inquisition and Aragonese
Jewry in the Early Fourteenth Century" 244, 250

- Aurell i Cardona, Martí, "Chevaliers et chevalerie chez Raymond Lulle" 85, 97
- Backus, Irena, "Agrippa on «Human Knowledge of God» and «Human Knowledge of the External World»" 244
- Badia, Alfred, "Lluís Racionero novella Ramon Llull" 245, 254-7
- Badia, Lola, "Les études lulliennes en Catalogne" 86, 99
- Barlassina, Pietro, "La struggente lezione di Raimondo Lullo" 244
- Barthélemy, Pascale, "L'oeuvre alchimique de Guillaume Sedacer. Édition et étude" 244
- Basili de Rubí, *Expansió cultural del franciscanisme a Catalunya en la dècada 1926-1936* 244
- Batllori, Miquel, *Humanismo y Renacimiento* 244, 251
- Batllori, Miquel, "Los jesuitas y la combinatoria luliana" 245
- Batllori, Miquel, *Orientacions i recerques: segles XII-XX* 86, 99
- Batllori, Miquel, *Ramon Llull* 245, 251-2
- Beckmann, J.P., "Logica nova (lat.: Die neue Logik), Raimundus Lullus" 245
- Bianca, Concetta, "La biblioteca romana di Niccolò Cusano" 245
- "Bibliographia Franciscana", *Collectanea Franciscana* 15 243
- Boisset, Louis, "Un témoignage sur Lulle en 1356: Jean de Roquetaillade" 86, 95-6
- Bonner, Anthony, "La logique dans l'Art Lullien" 86, 99
- Bonner, Anthony, "L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull" 86, 100
- Bonner, Anthony, "L'estat actual dels estudis sobre el pensament de Ramon Llull" 86
- Bonner, Anthony, "Ramon Llull i Mallorca" 86
- Bonner, Anthony i Lohr, Charles, "Raymond Lulle, philosophe et théologien catalan (1232/33-1316)" 86
- Boquet Espluges, Claudio J., "Ramon Llull y la astrología" 245
- Brummer, Rudolf, "Die «vitia principalia» als allegorische Gestalten bei einigen Autoren des XIII Jahrhunderts: Huon de Méry, Rutebeuf, Ramon Llull, Bono Giamboni" 245, 253
- Brummer, Rudolf, "Una qüestió debatuda: Ramon Llull va escriure llibres en àrab?" 245, 252-3
- Canal i Morell, Jordi, "Quan la literatura és només ideologia. A propòsit de l'obra de Lluís Racionero" 245, 254-7
- Cátedra, Pedro M., *Exégesis - Ciencia - Literatura* 86, 100-2
- Cortabarría, Ángel, "Connaissance de l'Islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O. P. Parallèle" 87, 95

- Cuatrecasas, Juan, "La pedagogía de la personalidad en la obra de Ramón Llull" 245
- Domínguez, Fernando, "Ars generalis ultima (lat.: Die letzte «Fassung» der allgemeinen Kunst), Raimundus Lullus" 246
- Domínguez, Fernando, "L'édition latine de Raymond Lulle" 87, 99
- Fall, Yoro K., *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne. Les cartes majorquines: XIV-XV siècles* 246
- Flor, Fernando R. de la, "Mnemotecnia y hermetismo luliano en el primer XVIII español: el «Asombro elucidado de las ideas»" 246
- Foix, Josep Vicenç, "Textos de J. V. Foix sobre Ramon Llull" 246
- Gallego, Jordán, "Lulle, Raymond (1235-1316)" 246
- Ghini, E., "Il «Libro dell'amante e dell'amato» di Raimondo Lullo" 246
- Guy, Alain, *Historia de la filosofía española* 246
- Ha-Levi, Abraham ben Samuel, *El príncep i el monjo*, trad. Tessa Calders i Artís 87, 102-3
- Hillgarth, J.N., "Date de la rencontre de Lulle et d'Arnaud de Villeneuve à Marseille" 87, 95-6
- Hillgarth, J.N., *El problema d'un imperi mediterrani català 1229-1327*, trad. J.M. Sobré 246, 257
- Hillgarth, J.N., "Histoire du Lullisme: recherches récentes" 87, 99
- Hillgarth, J.N., "Le rayonnement de Lulle dans le royaume de Majorque, illustré par ses manuscrits et ses livres" 87, 95-6
- Imbach, Ruedi, "Das «Centheologicon» des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszensen: Hinweise und Materialien" 246
- Imbach, Ruedi, "Lulle face aux Averroïstes parisiens" 87, 97-8
- Johnston, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Llull* 87, 103-4
- Lohr, Charles, "Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle" 87, 97-8
- Llinarès, Armand, "Amor carnal i amor espiritual en Ramon Llull" 246, 257-8
- Llinarès, Armand, "Le système des sciences de Ramon Llull d'après l'«Arbre de ciència»" 246-7, 258
- Llinarès, Armand, "Le travail manuel et les arts mécaniques chez Raymond Lulle" 88
- Llinarès, Armand, "Raymond Lulle à Montpellier. La refonte du «Grand Art»" 88, 95
- Llinarès, Armand, "Variations de Lulle sur l'astrologie" 88, 104-7

- Marijuán, Pedro C., "Llull y el procesamiento de la información" 247
- Medioevo latino. Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII* 6 (1983) 244
- Mellizo, Carlos, "La prueba ontológica de Ramon Sabunde (c. 1436)" 247
- Mestre Mestre, Bartolomé, *Raymundus* 88, 107-8
- Mettmann, Walter, *Die volkssprachliche apologetische Literatur auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter* 247, 259-260
- "Montpellier, la Couronne d'Aragon et les Pays de Langue d'Oc (1204-1349)" 244, 249-250
- Monserrat Quintana, Antonio, *La visión luliana del mundo del derecho* 247, 260-1
- Nadal Moncadas, Bartolomé, *Ramon Llull: Autopsia* 88, 109
- Pascual Pont, Miquel, *Bartomeu Caldentey, fundador de la primera impremta mallorquina* 247, 261-2
- Pereira, Michela, "La tradition alchimique pseudo-lullienne" 88, 99
- Pérez Martínez, Lorenzo, "Un nuevo texto acerca de un atentado contra el culto de Ramon Llull (1699)" 247
- Piscione, Enrico, "A proposito dell'amore mistico in Raimondo Lullo" 247
- Ramírez, Pere, "Raymond Lulle écrivain. Les écrits mineurs" 88, 96-7
- Riera Melis, Antoni, *La corona de Aragón y el Reino de Mallorca en el primer cuarto del siglo XIV. I: 1298-1311* 88, 109-111
- Riera i Sans, Jaume, "Estudis sobre el judaisme català. Anys 1929-1969" 247, 250
- Riera i Sans, Jaume, "Estudis sobre el judaisme català. Anys 1970-1984" 247, 250
- Riera i Sans, Jaume, "Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)" 247, 250-1
- Rumeu de Armas, Antonio, *El Obispado de Telde. Misioneros mallorquines y catalanes en el Atlántico* 88, 111-113
- Santi, Francesco, "Die dreissig Jahre des Raimundus-Lullus-Institut (Freiburg i. B., 17-19 febbraio 1987)" 248
- Scheffczyk, Leo, "Das «Ave Maria» des Abtes Blanquerna bei Raimundus Lullus als Beispiel einer apostolischen Marienverehrung" 248
- Senellart, Michel, "Pour une pragmatique de la communication lullienne" 89, 99
- Servera, Vicente, "Utopie et histoire. Les postulats théori-

- ques de la praxis missionnaire” 89, 97
- Sigal, Pierre-André, “Raymond Lulle et l'éducation des enfants d'après la «Doctrina Pueril»” 89, 97
- Sugranyes de Franch, Ramon, “¿Bartolomé de las Casas discípulo de Raimundo Lulio?” 248
- Sugranyes de Franch, Ramon, “Raymond Lulle écrivain. Les romans” 89, 96-7
- Tormo Sanz, Leandro, “De Llull a Serra. Contribución de las Baleares al descubrimiento y cristianización de las Indias” 248
- Tusquets, Joan, y otros, *Tarzán contra Robot. El neonomadismo y el neosedentarismo protagonistas de la crisis contemporánea* 89, 113-114
- Tusquets, Joan, “Vestigis lullians en la vida i les obres de sant Ignasi de Loyola” 248
- Urvoy, Dominique, “Sur les origines des figures de l'«Art» lullien” 89, 97-8
- Vilanova, Evangelista, *Història de la Teologia cristiana. Dels orígens al segle XV* 248
- Willibrord, Christian van Dijk, “Raymond Lulle: un fou de Dieu” 248

INDEX D'OBRES LUL-LIANES

| | |
|--|--|
| Affatus — Vegeu Lo sisè seny, lo qual apellam affatus | 126 |
| Aplicació de l'art general | 72, 96, 97, 101, 126, 139 i ss., |
| Arbre de ciència | 179, 194, 198, 246, 249, 257-9 |
| Arbre de filosofia d'amor | 97, 125 |
| Arbre exemplifical | 125, 131, 137, 139-167 |
| Ars brevis | 71, 73-5, 101 |
| Ars brevis quae est de inventione juris | 71, 75 |
| Ars compendiosa Dei | 72, 75 |
| Ars compendiosa inveniendi veritatem | 101, 106, 125 |
| Ars compendiosa medicinae | 85, 91 |
| Ars consilii | 188 |
| Ars demonstrativa | 101, 106, 125 |
| Ars generalis ultima | 36, 71-5, 97, 107, 125-130, 135, 137, 246 |
| Ars inventiva veritatis | 91, 101, 183, 252 |
| Ars juris | 260 |
| Ars juris naturalis | 260-1 |
| Ars universalis | 251 |
| Art abreujada d'atrobare veritat — Vegeu Ars compendiosa inveniendi veritatem | 131, 135-7 |
| Art abreujada de predicació | 128, 252 |
| Art amativa | 128, 252 |
| Art major de predicació — Vegeu Liber de virtutibus et peccatis | 128 |
| Blaquerna | 3, 15, 96, 97, 125, 130, 174-5, 194, 243, 244, 248 |
| Cant de Ramon | 125, 172 |
| Compendium seu commentum Artis demonstrativae | 128 |
| De Deo maiore et minore | 21 |
| De erroribus Averrois et Aristotelis | 98 |

| | |
|--|---|
| Desconhort | 125, 249 |
| Dictat de Ramon | 184, 250 |
| Disputatio fidei et intellectus | 75 |
| Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni | 13, 16, 17, 72, 74 |
| Doctrina d'infants | 243 |
| Doctrina pueril | 17, 89, 96, 97, 126, 185-6, 196 |
| Fèlix o el Libre de meravelles | 114, 125, 174-6, 182 |
| Lectura Artis quae intitularur Brevis practica Tabulae generalis | 74 |
| Liber ad memoriam confirmandam | 71 |
| Liber de Spiritu Sancto | 13 |
| Liber lamentationis Philosophiae | 36 |
| Liber praedicationis contra Iudaeos | 12 |
| Liber de acquisitione Terrae sanctae | 1, 2, 251 |
| Liber de adventu Messiae | 13 |
| Liber de ascensu et descensu intellectus | 178, 180, 181, 184, 186-196, 199-207, 209-210 |
| Liber de centum signis Dei | 72, 75 |
| Liber de civitate mundi | 114 |
| Liber clericorum | 72-5 |
| Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto | 2 |
| Liber de ente quod simpliciter est | 209 |
| Liber de fine | 251 |
| Liber de forma Dei | 208, 209 |
| Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae | 75 |
| Liber de modo naturali intelligendi | 209 |
| Liber natalis | 125 |
| Liber de novis fallaciis | 72 |
| Liber de perversione entis removenda | 208 |
| Liber de praedestinatione et libero arbitrio | 75, 107 |
| Liber de praedestinatione et praescientia | 107 |
| Liber de praedicatione | 75, 125, 131, 133-4 |
| Liber de quinque sapientibus | 13 |
| Liber de reprobationis aliquorum errorum Averrois | 209 |
| Liber de scientia perfecta | 209 |
| Liber de Trinitate et Incarnatione | 13 |
| Liber de universalibus | 71 |
| Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi | 71, 75 |
| Liber de virtutibus et peccatis | 134-6 |
| Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior | 13 |
| Liber principiorum juris | 260 |
| Liber principiorum philosophiae | 251 |
| Liber tartari et christiani | 13, 15 |

| | |
|---------------------------------------|--|
| Libre d'amic e amat | 41, 78-81, 124, 243, 246 |
| Libre d'ànima racional | 184 |
| Libre de coneixença de Déu | 13 |
| Libre de contemplació | 96, 97, 101, 105-6, 111, 125, 173-6, 181, 252, 253, 257, 259 |
| Libre de definicions | 71 |
| Libre de demostracions | 13, 35, 36 |
| Libre de les bèsties | 85, 92-4 |
| Libre del és de Déu | 198 |
| Libre del gentil e dels tres savis | 13, 15, 16, 85, 92-4, 114, 125, 181, 196-9, 250-1, 252, 259-260 |
| Libre de l'Orde de Cavalleria | 97, 105, 111 |
| Libre d'home | 97 |
| Lo concili | 126 |
| Lògica del Gatzell | 252 |
| Lògica nova | 75, 103, 252 |
| Lo sisè seny, lo qual apellam affatus | 173, 174, 176-9, 181, 184 |
| Oracions de Ramon | 101 |
| Petitio Raimundi ad Clementem V | 74 |
| Petitio Raimundi in Concilio generali | 36 |
| Phantasticus | 125 |
| Rhetorica nova | 125, 126, 127, 131-3, 188 |
| Summa sermonum | 131, 135 |
| Tractatus novus de astronomia | 107, 116 |
| Vita coetanea | 4, 10, 39, 40, 72, 75-6, 85, 94, 96, 126, 243 |

ABREVIATURES

- AST = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona)
ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bulletí de la Societat Arqueològica Luliana* (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 Lull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Lull, Obras Literarias*, "Biblioteca de Autores Cristianos" (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Lull, 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 Lull* (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* (Paris, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longpré, "Lulle, Raymond (le Bienheureux)", a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (Paris, 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 lulianes* (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^o-84^o).

¹ Es citarà d'aquesta forma "MOG I, 434 = Int. vii, 1", on el "434" es refereix a la pàgina 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 de cita una mica rebuscada perquè, d'una banda, "MOG I, Int. vii, 1" és innecessàriament complicat 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