

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

Í N D E X

A. SOLER I LLOPART, <i>El Liber super Psalmum Quicumque de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars</i>	3-19
I. Mc LEAN / J. LONDON, <i>Ramon Lull and the theory of voting</i>	21-37
J. A. GLENN, <i>Further notes on two unedited manuscripts of the Livre de l'ordre de chevalerie</i>	39-58
A. GUY, <i>Razón y fe en Llull y Descartes</i>	59-79
Bibliografia lulística	81-83
Ressenyes	85-100
Crònica	101-103

STUDIA LULLIANA, continuació d'ESTUDIOS LULIANOS, revista fundada el 1957 pel Dr. Sebastià Garcías Palou, es publica semestralment.

Consell de redacció:

Sebastià TRIAS (Rector de la Schola Lullistica)
Lola BADIA (Schola Lullistica. Barcelona)
Anthony BONNER (Schola Lullistica. Mallorca)
Fernando DOMÍNGUEZ (Schola Lullistica. Alemanya)
Jordi GAYÀ (Schola Lullistica. Mallorca)
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S.A.)
Armand LLINARÈS (Schola Lullistica. França)
Antoni OLIVER (Schola Lullistica. Mallorca)
Lorenzo PÉREZ (Schola Lullistica. Mallorca)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma de Mallorca (Espanya)

Edició i distribució:

Editorial Moll
Torre de l'Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
Espanya

Preu de subscripció: 1.800 pts. anuals.

Número solt: 1.000 pts.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurit el n.º 19, disponible en fotocòpies).

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma de Mallorca

D.L.P.M. 938-1992

ISSN 1132 - 130X

Imgen 70 - C/. Pere Ripoll Palou, 20 - 07008 Palma de Mallorca

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXII

MALLORCA
1992

EL LIBER SUPER PSALMUM QUICUMQUE DE RAMON LLULL I L'OPCIÓ PELS TÀRTARS

Al «Tractatus de modo convertendi infideles», adreçat al papa Nicolau IV el 1292,¹ Llull expressa sense embuts una idea que és al darrere de tot el tema que motiva el present treball: l'Església, «si posset Tartaros ad fidem convertere, faciliter omnes Sarraceni destrui possent».² La idea no era nova; els contactes entre els khans mongols i la cristiandat no eren rars des dels anys seixanta d'aquell segle i els tàrtars havien demostrat repetidament la seva voluntat d'aliar-se amb els dirigents cristians.³ Però el 1292, quan Llull presentava al papa Nicolau la seva proposta, ja havien caigut les darreres possessions cristianes a Palestina: Trípoli el 1289, Acre i Tir el 1291; aquestes pèrdues eren més que previsibles, però van produir un efecte psicològic formidable a Occident.⁴ La urgència de la lluita contra els sarraïns era cada cop més evident i l'opció pels tàrtars no era una utopia foraviada.⁵

¹ Ho va ser juntament amb l'epístola «Quomodo Terra Sancta recuperari potest», que és una breu presentació del tractat. Sembla clar que ambdues obres constitueixen el que Llull anomena *Llibre de passatge* al seu *Desconhort* (estrofa III, vers 22); veg. les raons que dona S. Garcías Palou, "Sobre la identificació del «Llibre del passatge»", *EL* 25 (1972), 216-230.

² B. M. Raimundi Lulli, *Opera Latina* III (Palma, 1954), p. 106.

³ Veg., per exemple, G. Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i tartari* (Milà, 1930). Una encertada síntesi d'aquestes relacions és la que fa A. Hauf en el pròleg de la seva edició d'Aitò de Gorigos, *La flor de les històries d'orient* (Barcelona, 1989), pp. 5-33. Anterior al moment que ens ocupa però coetani de Llull són els diversos intents (infructuosos) de l'il-khan de Pèrsia Abagha per establir aliances militars amb la Santa Seu contra els mamelucs; potser la circumstància més espectacular es va donar en l'ambaixada al segon Concili de Lió (4 de juliol de 1274, on era present el rei Jaume I), durant el qual els enviats de l'il-khan es van fer batejar.

⁴ Sembla que el «Tractatus» té com a rerafons aquest fracàs sonat; hi podem llegir el següent: «[...] et maxime in isto tempore in quo omnes sunt in tristitia de amissione Terre Sancte [...]». *Opera Latina* III, p. 106.

⁵ Hi havia un altre motiu per ocupar-se dels tàrtars; Llull repeteix sovint aquest argument: si els

Però l'interès del beat pels mongols havia crescut d'una forma progressiva.⁶ A la seva obra, les primeres referències, molt vagues, són al *Llibre contra Anticrist* i a la *Doctrina pueril*;⁷ al *Blaquerna* ja es concreten una mica més.⁸ Sembla que no és fins a final dels anys vuitanta que l'atenció a la possibilitat que representava aquest poble asiàtic no adquireix una certa profunditat, després present en moltes obres dels anys noranta (com el «Tractatus» ara esmentat) i de la primera dècada del segle XIV. És clar que aquest interès té una fita fonamental en un opuscle que porta per títol *Liber super Psalmum Quicumque Vult*, també conegut per *Liber tartari et christiani*, l'objecte d'aquesta monografia.

El primer que hauríem d'intentar aclarir de l'obreta (que per cert gairebé no ha merescut l'atenció dels lul·listes) és la data de composició.⁹ Podem afirmar, d'entrada, que el llibre depèn de l'*Art demostrativa*, encara que no l'esmenti d'una manera explícita, ja que en un moment donat les Dignitats apareixen enumerades tal com segueix:

«Manifestum est, quod per causam deveniatur ad notitiam effectus, et e converso, et etiam per Divinas Proprietates; quae sunt *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria, Perfectio, Justitia, Largitas, Simplicitas, Nobilitas*: nam per has et plures alias Proprietates, quas omnes convenit esse in DEO, habetur vera Demonstratio nostrae Fidei.» (*MOG* IV, 351 = Int. v, 5b).

S'esmenta només catorze Dignitats (i no setze, com és més corrent en l'etapa quaternària); però entre aquestes figuren *simplicitas* i *nobilitas*,

sarraïns aconseguissin de convertir aquest conjunt de pobles asiàtics a la fe musulmana, aleshores la cristianitat sencera estaria en perill davant d'unes forces desproporcionadament grans. Que l'alarma no era infundada ho demostra que l'il-khan persa Ghazan es va convertir a l'Islam el 1295, amb unes conseqüències nefastes. Veg. la valoració que en fa sir S. Runciman, *A History of the Crusades*, cito segons la versió espanyola (Madrid, 1973), vol. III, pp. 367-8.

⁶ És un fet conegut però que no ha centrat gaires estudis lul·lians; els treballs més interessants que s'hi refereixen són: Bonner, "Notes de Bibliografia i cronologia lul·lianes", *EL* 24 (1980), pp. 72-86; Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull* (Paris, 1980), pp. 208-215; Perarnau, "Un text català de Ramon Llull desconegut: la «Petició de Ramon al Papa Celestí V per a la conversió dels infidels»", *ATCA* 1 (1982), pp. 9-45; i Hauf, *ob. cit.* Jordi Gayà té en premsa un treball, *Tártaros y cruzados. Ramon Llull en Oriente, 1301-2*, que s'ocupa de la qüestió però centrant-se sobretot en el període que indica el títol.

⁷ A la *Doctrina pueril*, Llull en fa una simple menció (*ENC* 104, pp. 166-167). Al *Llibre contra Anticrist*, també hi ha alguna referència (veg. Perarnau, "Un text..." citat a la n. anterior, pp. 22-23, i *id.*, "El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Llull", *ATCA* 9 (1990), pp. 7-182).

⁸ Els passatges en què en parla són *ENC* 58-9, pp. 153, 156, 217.

⁹ El P. A. R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae* (Avinyó, 1778), vol. I, p. 370, al catàleg d'obres, indica que el *Liber tartari* va ser escrit a Roma el 1285; segueixen aquesta indicació Longpré (Lo iv/8); Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle* (Paris, 1933), vol. II, p. 152; Avinyó (Av 34). Platzeck (Pla 46) el situa escrit a Itàlia entre 1282-7. Veg. més endavant la hipòtesi de Bonner sobre la redacció de l'obra.

que són dues de les quatre que diferencien la llista de Dignitats de l'*Art abreujada d'atobar veritat* de la de l'*Art demostrativa*.¹⁰

Al llarg del *Liber super Psalmum Quicumque* només s'esmenta dues obres, la «Regulam et Artem de Propositionibus» (*MOG* IV, 351 = int. v, 5b) que no pot ser altra que el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*, i el «Libro de articulis» (*MOG* IV, 354 = int. v, 8a) que ha de ser per força el *Liber de quattuordecim articulis fidei* que depèn també de l'*Art demostrativa*.¹¹

Si, doncs, el llibre pertany al segon cicle de l'Art, és indubtable que no pot ser posterior a 1289, ja que l'etapa de l'*Ars inventiva veritatis* comença amb la redacció d'aquesta obra a final de 1289 o ja al 1290. L'obra ha d'haver estat escrita dins el cicle precedent, entre 1283 i 1289. En aquest període de temps, el 1287 es dona un fet rellevant en la història de la relació entre Occident i els tàrtars: aquella primavera va arribar a Roma un ambaixador de l'il-khan de Pèrsia Arghun. A la ciutat eterna, en aquell moment, també hi era el beat. Hem de considerar la possibilitat que la redacció del llibre que ens ocupa tingui alguna cosa a veure amb aquesta probable coincidència.

I. L'ambaixada de Rabban Sauma i el beat Ramon

Per una d'aquelles fortunes històriques que de vegades costen de creure, hem conservat un relat siria anònim anomenat *Història del patriarca Mar Jabalaha III i del monjo Rabban Sauma*, escrit per un nestorià a l'Azerbaidjan, no gaire després de la mort de l'esmentat patriarca el 1317.¹² El llibre permet de seguir amb un mínim de detall la història de l'ambaixada que ens interessa.

¹⁰ En efecte, entre una i altra versió de l'Art, Llull varia el significat de les quatre últimes lletres de la sèrie BCDEFGHIKLMNOPQR; a la primera versió tenim «O misericòrdia, P humilitat, Q senyoria, R paciència»; i a la segona, «O simplicitat, P noblesa, Q misericòrdia, R senyoria» (les dues últimes, omeses al nostre text).

¹¹ En el primer cas, la correspondència és indubtable perquè no hi ha cap altre títol d'obra lul·liana que contingui la paraula «propositio»; l'obra és datada per Bonner entre 1283-1287 al seu catàleg (*OS*, II, 550). En el segon cas, existeix un "Liber de articulis fidei" que és només una part del *Liber Apostrophe*, datat el 23 de juny de 1296, i que pertany ja al III cicle de l'Art; l'obra esmentada, doncs, ha de ser el *Liber de quattuordecim articulis fidei*, datat per Bonner entre 1283-1285.

¹² El relat va ser traduït i anotat de forma profusa i excel·lent per J.B. Chabot, "Histoire du Patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma (traduite du syriaque)", *Revue de l'Orient Latin* I (Paris, 1893), pp. 567-610, i II (1894), pp. 73-142, 235-304, 566-643. Conté la història del viatge de Sauma a Europa; segons que declara l'autor anònim, per a aquesta part utilitza una font de primera mà: «Comme nous ne nous sommes pas proposé de raconter ou de transcrire tout ce que Rabban Çauma a fait ou a vu, nous avons omis beaucoup de ce qu'il avait écrit lui-même en persan; et, parmi les choses que nous avons citées ici, les unes sont plus abrégées, les autres moins, selon que les circonstances l'exigeaient.» (Chabot, *ob. cit.*, II, pp. 121-122;

Arghun havia accedit al poder el 1284 després d'haver destronat el seu oncle Tegüder.¹³ Se'l considera un home amb una posició religiosa eclèctica: simpatitzava amb el budisme, el seu visir Sa'ad ad-Daulah era jueu, i el seu millor amic era el catòlic nestorià Mar Jabalaha. Arghun, el 1285, va escriure al papa Honori proposant-li una acció conjunta contra els mamelucs d'Egipte, però no va aconseguir cap resposta. És per aquest motiu que dos anys després l'il-khan decidí trametre a Roma un ambaixador, Rabban Sauma, monjo nestorià d'origen xinès.

Sauma i els seus companys van sortir del port de Trebisonda el març de 1287 i van fer la seva primera escala a Constantinoble cap a l'abril, on van ser rebuts per l'emperador Andrònic II. Després, l'ambaixada de l'il-khan desembarcà a Nàpols, on va contemplar una batalla naval entre Carles Martell¹⁴ i Jaume d'Aragó, rei de Sicília; sembla que només hi ha una batalla d'aquesta mena que concordi amb les dades del relat i és la que va tenir lloc al golf de Nàpols el 23 de juny 1287. Això implica que Sauma no va arribar a Roma abans de final de juny o principi de juliol.¹⁵

A Roma, Sauma va ser rebut per dotze cardenals, dels quals no va treure l'aigua clara. Desconeixien del tot l'extensió i el pes específic del cristianisme en el món mongol,¹⁶ i no van entendre el significat polític de la seva ambaixada:

«Comme le roi est uni d'amitié avec Monseigneur le Catholique, qu'il a la pensée de s'emparer de la Palestine et des régions de la Syrie, il vous demande du secours pour prendre Jérusalem. Il m'a choisi et envoyé pour cette mission, parce que, étant chrétien, ma parole aurait plus de crédit auprès de vous.»¹⁷

el subratllat és meu). D'altra banda, la concordança entre dades conegudes per altres fonts i dades que dona l'anònim permet de confiar en allò que se'n narra.

¹³ Per a l'accés d'Arghun al poder veg. Runciman, *ob. cit.*, III, p. 364; Hauf, *ob. cit.*, p. 29. Tegüder, tot just coronat el 1282, s'havia convertit a l'Islam (amb el nom d'Ahmad) i havia demostrat la seva intenció d'aliar-se amb el soldà d'Egipte Kalavun. Això modificava completament la política tradicional dels il-khans a la zona, la seva tolerància oficial en matèria de religió i fins la seva relació de dependència amb el gran khan de Pequín, Kubilai. Amb el consentiment de Kubilai, els cercles cortesans van fer caure Tegüder.

¹⁴ Fill de Carles II i regent del reialme durant la captivitat del seu pare a mans de Jaume d'Aragó, rei de Sicília.

¹⁵ Unes línies després l'autor ens diu que, havent abandonat Nàpols, «en route ils apprirent que Monseigneur le Pape était mort»; el papa, però, havia mort el tres d'abril. Chabot fa notar: «Si, comme je viens de le dire, nos voyageurs étaient à Naples à la fin de juin, ils ont dû sans aucun doute apprendre dans cette ville la mort du pape [...] J'aime mieux donner ce sens à la phrase présente: «Or, pendant le voyage, ils avaient appris la mort du pape». Le récit d'ailleurs été très écourté en cet endroit, par le traducteur syriaque.» (*ob. cit.* II, p. 89, n. 1) Sembla segur, doncs, que l'ambaixada tàrtara no va arribar a Roma abans de final de juny de 1287.

¹⁶ «Rabban Çauma dit: "Sachez, Pères, que beaucoup de nos pères [nestorians] sont entrés dans les contrées des Mongols, des Turcs et des Chinois, et les ont instruits. Aujourd'hui, beaucoup de Mongols sont chrétiens; il y a des enfants des rois et des reines qui sont baptisés et confessent le Christ.» Chabot, *ob. cit.* II, p. 92.

¹⁷ *Ibid.*

La *Història* ens relata tot seguit com els cardenals sotmeten el monjo nestorià a un minucios interrogatori sobre qüestions doctrinals. Cansat d'una discussió que no és l'objecte del seu viatge, visita les principals esglésies de la ciutat, i després inicia un periple per diversos països amb la finalitat d'entrevistar-se amb els «rois qui sont au-delà de Rome».

A. Bonner ha estat el primer a assenyalar que, amb tota probabilitat, Llull havia de coincidir a Roma amb aquesta ambaixada.¹⁸ El primer cop que la *Vita coetanea* parla d'una anada de Llull fora dels territoris de la Corona d'Aragó diu:

«18. Post haec iuit Raimundus ad curiam Romanam, causa impe-trandi, si posset, a domino papa et cardinalibus, huiusmodi monasteria pro diuersis linguis discendis per mundum institui.

Sed cum ipse ad curiam peruenisset, inuenit papam tunc recen-ter mortuum, dominum scilicet Honorium papam.

Propter quod derelicta curia, direxit uersus Parisius gressus suos [...]» (*ROL* VIII, 283)

El papa Honori IV va morir el tres d'abril de 1287 i, per tant, podem situar exactament la data d'aquest primer viatge a Roma. Crec que, segons aquest text, hem d'entendre que Llull va arribar a la cort pontifi-cia quan la mort del papa s'acabava de produir o bé quan la notícia encara no s'havia difòs gaire; segurament, doncs, dins del mes d'abril. Una altra cosa és interpretar el temps que implica «*propter quod* derelicta curia». Em sembla que cal no atribuir a aquest tipus d'expressions una precisió que no pretenen de tenir; la frase pot voler indicar dies o fins alguns mesos; segurament, significa també que, a Roma, Llull no s'hi va estar anys. Per tant, és possible (i fins probable) que Llull fos a Roma encara a final de juny, quan Rabban Sauma va arribar a la cort. Aquesta ambaixada per força havia d'impressionar Llull, que era a la cort per demanar la fundació de col·legis de missioners i que, com assenyalaria al començament, ja al *Blaquerna*, dins l'estratègia missional del papat, ha- via explicat la necessitat d'establir unes relacions serioses amb els tàrtars.¹⁹

¹⁸ A. Bonner, *art. cit.* a la n. 6, pp. 77-78.

¹⁹ Vegeu-ne una mostra: «Dementre que la spia stava en aquella terra, manament fo fet de part del apostoli al bisbe que precuràs tots anys † tartres e x' frares quel apostoli trametia en aquell bisbat per ço quels tartres mostrasen lur lenguatge als frares, e los frares lo lur als tartres, segons que era ordenat en cort; e que lo bisbe feés un monestir fora la ciutat on esteguesen, e hom los donàs certa renda per tostemps. [...] Esdevench-se una vegada que, dels † tartres qui aprengueren nostre lenguatge e qui enteneren nostra fe, se convertiren los xxx; e'l apostoli tramès-los ab v' frares al Gran Cha. Aquells xxx; ab los v' frares qui hagren après lenguatge tartaresch, foren denant lo Gran Ca, e preycaren la fe dels crestians, e convertiren moltes gents en sa cort, e lo Gran Cha gitaren de la error en què era, e meteren-lo en dupte; e per lo dupte sdevench, après un temps, a via salutable.» *ENC* 58-9, pp. 153 i 156.

Es tracta, doncs, de la primera possible coincidència del beat amb l'ambaixada (i, de fet, del primer contacte mínimament directe amb l'opció tàrtara). Però Llull i Sauma poden haver coincidit posteriorment, a París, perquè s'esdevé que tots dos, des de Roma, marxen cap a la ciutat del Sena i hi fan una estada força llarga en el cas del primer (almenys fins a final de 1289) i d'algunes setmanes en el cas del segon.

L'ambaixador de l'il-khan va abandonar Roma, bo i esperant l'elecció del nou pontífex. Segurament a principi d'agost arribava a Gènova, on seria escoltat amb interès. A principi de setembre era a París; el rei Felip IV el va rebre amb tots els honors. Obtingué del rei la seguretat que dirigiria un exèrcit a Terra Santa i el nomenament d'un ambaixador, Gobert de Heleville, que l'havia d'acompanyar per acordar l'aliança amb l'il-khan.²⁰ Però no es va concretar res. L'ambaixada va sojornar a París un mes. El relat transmet l'admiració de Rabban Sauma per la capital, la seva universitat, les seves esglésies i les relíquies que s'hi conservaven. Cap a mitjan mes d'octubre abandonava la capital francesa i es traslladava a Bordeus, centre de la part continental del regne d'Anglaterra, on era en aquell moment el rei Eduard I.

I ara vegem quins van ser els passos del beat Ramon. La *Vita*, després d'aquell «propter quod derelicta curia» que hem comentat, ens diu:

«Veniens ergo Raimundus Parisius tempore cancellarii Bertoldi, legit in aula sua commentum *Artis generalis* de speciali praecepto praedicti cancellarii.» (*ROL* VIII , 283)

El text es refereix a Bertold de Saint Denys, elegit canceller de la universitat de París el desembre de 1288. Tampoc en aquest cas hem de donar a la frase un valor temporal absolut: Llull va ser a París durant la cancelleria de Bertold (gràcies al qual va ensenyar a la universitat), però això no impedeix que ja hi fos des d'abans i fins i tot que coincidís a París amb l'ambaixada de Sauma, el setembre de 1287.²¹

²⁰ Runciman, *ob. cit.* III, p. 366. «Le roi de France reprit: "Si les Mongols, qui ne sont pas chrétiens, luttent avec les Arabes pour s'emparer de Jérusalem, à plus forte raison convient-il que nous nous combattons, et, s'il plaît à Notre-Seigneur, nous irons avec une forte armée."» Chabot, *ob. cit.* II, p. 106.

²¹ Sobre aquest passatge de la *Vita* i sobre la mateixa qüestió cronològica diu Riedlinger a *ROL* V, pp. 114-115: «Ex eo, quod papa Honorius IV die 3 Aprilis 1287 mortuus est et «cancellarius Bertoldus», qui non potest esse alius nisi Bertaudus de sancto Dionysio, tantum versus finem anni 1288 adeptus est cancellariam, clarissimi auctores, ut J.B. Sollier, B. Hauréau, G. Golubovich, L. Riber, P. Glorieux, E.W. Platzeck, concludunt Raimundum anno 1287 advenisse Parisios ibique usque ad annum 1289 permansisse. Quin immo H. Denifle, quem O. Keicher sequitur, pro certo habet Raimundum non ante finem anni 1288 Parisiis adfuisse, referens mentionem temporis cancellarii Bertoldi ad tempus adventus; quod tamen non necessarium videtur, cum sufficiat, quod Raimundus tempore praedicti cancellarii Parisiis legitur.»

A. Bonner ha assenyalat una altra possible coincidència de Llull i dels tàrtars a Roma força temps després: durant la primavera de 1288. L'ambaixada va passar l'hivern de 1287 a Gènova; allí tingué lloc una entrevista important amb el cardenal Joan de Tusculum,²² que els havia de facilitar una audiència immediata amb el nou papa, Nicolau IV, escollit el febrer de 1288. Sauma i els seus van participar activament en els actes religiosos de la setmana santa d'aquell any; el nestorià va celebrar missa davant del nou papa i d'un gran nombre de gent encuriosida. El diumenge de Pàsqua, després d'haver-se confessat, va rebre la comunió de mans del sant pare Nicolau.

Bonner ha remarcat semblances entre l'escena final del *Liber super Psalmum Quicumque* i la participació de Sauma en tots aquests actes litúrgics, i ha suggerit que Llull potser era encara a Roma en aquell moment i que hi va escriure l'obra impressionat pels fets.²³ Així, segons aquest estudiós, Llull hauria estat a Roma des de la primavera de 1287 fins a la tardor de 1288. Però el paralelisme entre esdeveniment i relat que remarca Bonner em sembla forçat. El que va passar a Roma la setmana santa de 1288 és que un monjo cristià oriental, nestorià (que ja havia dit missa davant de la Cúria), el dia de Rams va combregar de mans del papa; no es tractava pròpiament d'un tàrtar i, molt menys encara, d'un infidel. La diferència no és insignificant.²⁴ És més probable, doncs, que Llull marxés a París durant l'estiu de 1287 (o no gaire més tard) i escrigués el seu llibre a la capital francesa.²⁵

II. El *Liber super Psalmum Quicumque* en la producció lulliana de París (1287-89)

Això no obstant, recollint una part de la hipòtesi de Bonner, crec que l'ambaixada de Rabban Sauma podria haver motivat la redacció de

²² Chabot, *ob. cit.* II, p. 112.

²³ A. Bonner, *art. cit.* a la n. 6, p. 78. El tàrtar protagonista del *Liber*, després d'haver estat adoctrinat per Blaquerua, es dirigeix a Roma; hi arriba mentre el papa celebra una missa solemne davant d'una multitud de religiosos i prelats. Colpit per la cerimònia, es decideix a demanar allà mateix el bateig; el rep de mans del Sant Pare i pren el nom de «Largus». Després demana al Papa cartes per al sobirà dels tàrtars.

²⁴ Que no és necessari recórrer a un fet contemporani concret per explicar el relat del *Liber* és més evident si tenim en compte fets com els esdevinguts al segon Concili de Lió (1274), i que ja hem referit a la nota 3, en què uns ambaixadors de l'il-khan Abagha van demanar el baptisme. La comunió de Sauma no és, ni de bon tros, tan extraordinària.

²⁵ En la seva primera estada a París, Llull va desplegar una activitat extensa i intensa d'acostament a la universitat i a la cort, i d'elaboració d'obres, per a la qual va haver de menester força temps; la hipòtesi de Bonner implica una estada a Roma d'un any i mig, i una estada a París de només un any que sembla massa curta. Veg. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), pp. 46-53. Tinc en curs d'elaboració un estudi monogràfic sobre les relacions entre Ramon Llull i Pere de Lletotges que aportarà dades noves sobre la primera estada del beat a París.

l'obra que ens ocupa i, fins i tot, podria haver tingut una influència important en l'actuació del beat. Perquè el cas és que Lull, durant la seva primera estada a París (1287-9), manifesta un interès especial per la qüestió tàrtara. Al *Llibre de meravelles*,²⁶ hi ha un passatge conegut on Lull es retrata i fa una precisió de primera mà sobre els propòsits del seu sojorn a la capital francesa:

«—Fill —dix lo ermità—, i· hom qui lonch temps havia trebayllat en la utilitat de la Sgleya romana, vench a París, e dix al rey de França e a la Universitat de París que en París fossen fets monestirs hon fossen apreses los lenguatges de aquells qui són infaels, e que hom en aquells lengatges treledàs la *Art demostrativa*; e que ab aquella «*Art demostrativa*» hom anàs als tartres, e que a aquells hom preycàs e la «*Art*» mostràs; e que de aquells hom a París hagués, e que la nostra letra e lenguatge lurs mostràs, e que puxes a lur terra lurs trematés. Totes aquestes coses e moltes de altres demenà aquest hom al rey e a la Universitat de París, e que fos confermat per lo sant apostoli e fos obra perdurable. Per aquesta manera, fill, se poria créxer la fe romana; *car qui convertia los tartres e aquells de Licònia els altres gentils, aquells destrouiren los sarrayns*; e enaxí, per via de martiri e per granea de caritat, tot lo món poria ésser donat a crestianitat.»²⁷

Fixem-nos que segons el text la finalitat darrera de l'estada és la creació de monestirs de missioners i la difusió de l'Art, coses ambdues que la *Vita* assenyalava com a objectius de l'anada infructuosa a Roma. Però aquí, si més no, crida l'atenció la importància que es concedeix a l'evangelització dels mongols. Coincideix en els objectius i en l'opció pels tàrtars (encara que, segurament per raons d'estratègia, no mencioni explícitament l'Art) una *Epistola ad Universitatem parisiensem*, escrita durant aquesta estada a la ciutat del Sena.²⁸ La lletra fa referència a com els filòsofs àrabs procuren de pervertir els cristians «sicut ego scio, quoniam expertus sum», i a continuació:

²⁶ El llibre sembla almenys començat a París; veg. Bonner *OS* II, p. 14.

²⁷ *ENC* 46-7, pp. 107-108; els subratllats són meus.

²⁸ Es tracta, en realitat, d'un conjunt de tres cartes; la segona és adreçada *ad regem Franciae* i la tercera *ad quendam amicum*. Les tres sol·liciten la fundació de monestirs de missioners. Veg. les *Epistolae* a E. Martène i U. Durand, *Thesaurus Novus Anecdotorum* (París, 1717), vol. I, cols. 1315-1319. De vegades, hom ha datat aquestes cartes vers 1300; Hillgarth (*ob. cit.*, p. 50, n. 12) raona la pertinença a la primera visita a París de forma convincent: «The petitions in the letters correspond to the passage from the *Libre de meravelles* cited in the text [l'ara citat], and the omission of the theme of the crusade, constantly present in Lull's writings from 1291 onwards, makes the early date virtually certain.» Veg. també les raons de Bonner, *art. cit.* a la n. 6, p. 80, n. 34.

«[...] et praeterea Judaei et Saraceni, prout possunt, conantur Tartaros in suas sectas inducere: et si contingat, quod absit, ut Tartaros esse Judaeos, vel Saracenos, vel eos condere per se sectam, timendum est ne cedat in totius christianitatis incomparabile detrimentum, sicut accidit de secta Macometi, qua inventa, Saraceni irruerunt super nos, et quasi tertia pars christianitatis cecidit. Innumerabilis est illa Tartarorum generatio, in brevi quidem tempore multa sibi regna et principatus manu bellica subjugavit. Videte, reverendi patres et domini magistri, imminere periculum toti ecclesiae Dei, et nisi sapientia et devotio vestra qua tota christianitas sustinentur Saracenorum perfidiae opponat clypeum salutarem, et si negligat impetuosum torrentem Tartaricum refrænare.»²⁹

Comprovem, doncs, la mateixa preocupació pels tàrtars que al *Fèlix*, formulada ara a l'inrevés: plantejant el perill que l'«impetuós torrent tàrtàric» sigui guanyat per a la causa de Mahoma (com de fet, pocs anys després, el 1295, l'il-khan Ghazan es va convertir a l'Islam). La proposta lul·liana es concreta així:

«[...] videlicet quod hic Parisius, ubi fons divinae scientiae oritur, ubi veritatis lucerna refulget, populis christianis fundaretur studium Arabicum, Tartaricum et Graecum, ut nos linguas adversariorum Dei et nostrorum docti, praedicando et docendo illos, possimus in gladio veritatis eorum vincere falsitates et reddere populum Deo acceptabilem et inimicos convertere in amicos.»

I acaba demanant també que es porti aquesta petició al rei de França.

Almenys podem afirmar que, coincidint amb la presència a Roma i a París de l'ambaixada de Rabban Sauma, l'opció pels tàrtars era centre de les preocupacions de Llull; una altra cosa (potser la menys important) és assegurar que el fet concret sigui al darrere d'aquestes inquietuds.

L'opuscle apologètic que ens ocupa no només observa una relació estreta amb les inquietuds esmentades, sinó que apareix vinculat també amb d'altres obres produïdes en aquell moment. El cas més rellevant és, sens dubte, el de la connexió que descobrim entre l'opuscle i la versió llatina del «Llibre d'amic e Amat». Aquesta versió és precedida pel llibre del tàrtar i el cristià a tots els manuscrits (amb una sola excepció, fàcil de justificar);³⁰ i en aquest sentit té una autoritat especial el còdex que

²⁹ Martène-Durand, *ob. cit.*, col. 1318.

³⁰ Es tracta del ms. 1717 de la Biblioteca Universitaria de Pàdua, un còdex força tardà, datat a

Llull va regalar al dux venecià Pietro Gradenigo molt probablement el 1289.³¹ D'altra banda, el *Liber amici et Amati* comença «in mediae res» amb el capítol 99 del *Llibre d'Evast e Blaquerna* («Quomodo Blaquerna *Librum amici et Amati* compilavit»).³² Aquest capítol i el mateix preàmbul del llibre pressuposen una certa familiaritat del lector amb el personatge; un coneixement que només pot tenir pel *Liber super psalmum Quicumque*, de manera que aquest esdevé el context immediat del *Liber amici et Amati*. Els dos fets permeten de suposar que Llull va voler relacionar les dues obres i que la traducció llatina de la segona és contemporània de la composició del tractat apologetic i que la difusió d'ambdues es va fer al mateix temps.

Hi ha alguns indicis que fan pensar que el beat, a París, hi podria haver escrit també el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* (Bonner la situa 1283-87; *OS* II, 550). Aquesta obra apareix relacionada diverses vegades amb el llibre que ens ocupa i amb la versió llatina del «Llibre d'amic e Amat»: les tres apareixen a la segona part del ms. venecià tot just esmentat; reapareixen als manuscrits Clm. 10553 i 10525 de Munic; el *Liber propositionum* i el *Liber super Psalmum* són també al manuscrit lat. 16113 de la Nationale de París, l'un a continuació de l'altre; el còdex forma part de la col·lecció que va pertànyer a Pere de Lletotges, un personatge que va tenir un paper decisiu en la primera estada del beat a París.³³ Aquesta recurrència podria indicar una voluntat de Llull de difondre les tres obres al mateix temps i podria assenyalar també que totes tres són coetànies. Recordem que ja J. Rubió havia assenyalat que els manuscrits més antics del beat (com és aquest cas) conservaven una «seriació cronològica» que calia atribuir al mateix desig de compilació de l'autor.³⁴

Arribats a aquest punt potser fóra bo fer un petit quadre cronològic que resumís les dades que han anat apareixent i que es refereixen, sobretot, a les primeres estades de Ramon Llull a Roma i a París:

l'èplicit el 15 d'abril de 1415 (conté el *Liber amici et Amati*, folis 1-31, el *Liber Apostrophe*, 31v -72, i el *Liber de anima rationali*, 72v -176). El ms. 516 de la Biblioteca de l'Arsenal de París (s. XIV) dona el *Liber amici et Amati* de forma fragmentària i és impossible de saber si aquest era precedit pel *Liber super Psalmum*. La versió llatina del «Llibre d'amic e Amat» ha estat editada per Ch. Lohr i F. Domínguez, «Raimundus Lullus, "Liber amici et amati": introduction and critical text», *Traditio*, XLIV (1988), pp. 325-72.

³¹ És el ms. 200, cl. VI de la Biblioteca Marciana de Venècia; veg. per a la data Bonner, "Nota suplementària a «Problemes de cronologia lul·liana»", *EL*, 21 (1977), pp. 221-2.

³² El protagonista rep al seu recés la visita d'un ermità que a la novel·la havia tingut un cert paper dos capítols abans. *ENC* 58-59, p. 256.

³³ Veg. els meus treballs: "Els manuscrits lul·lians de Pere de Lletotges", *Llengua & Literatura* 5 (1992), en premsa; i el ja citat sobre Ramon Llull i Pere de Lletotges.

³⁴ J. Rubió, "Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul·lià", *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona, 1985), pp. 167-190.

Abril-maig 1287. Llull arriba a Roma, procedent de Montpeller; es troba que el papa Honori IV acaba de morir (3 d'abril).

Juny-juliol 1287. Arriba a Roma l'ambaixada de l'il-khan de Pèrsia encapçalada pel nestorià Rabban Sauma. Primera possible coincidència de Llull amb la missió tàrtara.³⁵

Estiu-tardor (?) 1287. Llull marxa a París.

Setembre 1287. Rabban Sauma és a París per entrevistar-se amb Felip el Bell. Segona possible coincidència de Llull amb Sauma.

Estiu-tardor (?) 1287-hivern 1289. Sojorn de Llull a París. Hi escriu les següents obres: les tres *Epistolae* que presentarà a la Universitat, al rei i a un amic; la *Disputatio fidelis et infidelis*, que conté un pròleg adreçat a la universitat de la capital francesa; el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*³⁶; molt probablement el *Liber super Psalmum Quicumque* i potser el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*; i el *Llibre de meravelles*. I encara va fer traduir el «Llibre d'amic e Amat» al llatí i el *Llibre d'Evast e Blaquerna* al francès.³⁷

Hem parlat fins ara de l'aproximació entre tàrtars i cristians als anys 1287 i 1288,³⁸ i també del lloc que ocupa el *Liber super Psalmum Quicumque* en la producció lul·liana d'aquells anys; convé, per tant, que analitzem amb un cert detall com el beat concebia l'opció pels mongols en el context històric i de la seva obra prèviament determinats.

³⁵ A. Bonner (*OS*, II, p. 550) atribueix als *Cent noms de Dieu* la datació «1288-Roma»; en nota assenyala que parteix de la datació que proposa Platzeck a la seva «Miscelánea luliana», *Verdad y Vida*, vol. XXXI, 381-454, p. 402: l'obra (amb una petició al «sant Payre Apostoli e als seynors cardenals» *ORL*, XIX, p. 79) hauria estat presentada a Nicolau IV el 1289, durant una hipotètica estada del beat a la cort pontifícia; estada que Platzeck postula per obtenir el nombre de cinc que aparentment requereix la declaració del *Desconhort*. Bonner, que es malfia de la indicació d'aquesta obra en vers i en canvi sosté que Llull era a Roma la primavera de 1288, pensa que es més probable que el beat presentés els *Cent noms* el febrer de 1288, quan Nicolau IV acabava de ser escollit. La revisió que he fet de l'estada de Llull a Roma (i el que sabem de Llull fins a l'any 1290) fa impossible les datacions de Platzeck i Bonner. No és ara el moment d'entrar en el problema, però hem de ser prudents a extreure gaires conclusions de l'endreça al papa; i, per si de cas, val la pena d'indicar que sabem que Llull va ser amb Nicolau IV el 1292 i que en aquella ocasió li va adreçar l'espistola «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» (veg. la nota 1); S. Galmès ha indicat una cosa semblant (*ORL*, XIX, pp. xxvii-xxxvii).

³⁶ Veg. el que en diu A. Bonner, *art. cit.* a la n. 6, p. 79.

³⁷ Veg. el treball sobre Ramon Llull i Pere de Llemotges citat més amunt.

³⁸ Val la pena dir alguna cosa sobre com va acabar l'ambaixada tàrtara. Passat el Diumenge de Pàsqua, i sempre segons la *Història del patriarca*, el papa va obsequiar Sauma amb relíquies, presents i cartes per al catòlic Mar Jabalaha, l'il-khan Arghun i d'altres personatges de l'imperi. A mitjans d'abril de 1288, Sauma i els seus companys van abandonar Roma i van retornar cap a Pèrsia. Però el cert és que no hi va haver cap acord clar sobre l'empresa. Arghun va enviar encara dues altres ambaixades per concretar una ofensiva contra els mamelucs per a l'any 1291: la primera després de la Pàsqua de 1289, presidida pel genovès Buscarello de Gisulfo, i l'altra cap a final d'aquell any; tampoc no va obtenir cap resposta satisfactòria (veg. Runciman, *ob. cit.* III, pp. 367-8). Llull pot haver coincidit amb alguna d'aquestes legacions (a final de 1289, B. de Gisulfo era a París), però sembla que l'interès que hem vist que demostra el beat pels tàrtars és anterior i, si l'hem de fer coincidir amb algun fet concret, s'escau més amb l'ambaixada de Sauma.

III. Estructura i contingut del *Liber super Psalmum Quicumque*

La part central de l'obra, el diàleg entre Blaquerna i el tàrtar, és construïda sobre l'estructura del símbol de la fe del pseudo-Atanasi, correntment denominat amb les paraules inicials *Quicumque vult*.³⁹ Quatre capítols inicials narren la història del tàrtar que cerca la veritat;⁴⁰ segueix el comentari detallat (en trenta-cinc parts) dels diversos versets del credo, al qual s'afegeix un capítol suplementari sobre l'Eucaristia; tanquen el llibre la conversió i el bateig del protagonista.⁴¹ El text del credo es dona de forma íntegra i presenta variants insignificants respecte al text que ha establert el seu editor (i estudiós més exhaustiu), J.N.D. Kelly.⁴²

El credo és format per 42 versicles, cadascun dels quals conté una proposició. Se centra en dos dels grans misteris de la fe: la Trinitat i l'Encarnació; els dos temes es distribueixen en dues parts ben diferenciades: els versicles 3-27 per al primer; els 30-41 per al segon, i encara en aquest darrer podem distingir els versicles 30-37 que fan referència a la doble natura de Jesús, i els 38-41 que en fan a d'altres punts fonamentals de la fe (mort i resurrecció de Jesús, el Judici final, la resurrecció de la carn).⁴³ Els dos primers versicles, el 28^e i 29^e, i el darrer (introducció, mitger entre una part i l'altra, i conclusió, respectivament) són advertèn-

³⁹ Potser el primer a assenyalar-ho ha estat Longpré, (Lo iv/8). Aquest credo, en el llibre, és anomenat «psalmus», això és, «himne, càntic». «[...] et inventit eum circa horam primam in ecclesia dicentem Psalmum: *Quicumque vult salvus esse etc.* [...] Tunc Blanquerna tradidit ei Librum Psalmodum, ubi scriptus est Psalmus *Quicumque vult salvus esse et c.* [...]» (MOG iv, 351 = int., 5). Encara que en els seus orígens no va ser redactat com a himne, des d'antic ocupa un lloc important en la litúrgia; així ho assenyala K. Reinhardt: «Desde el siglo VIII aproximadamente contienen los *Salterios*, además de los Salmos de David y otros himnos (cánticos bíblicos, *Te Deum*, *Pater Noster*, *Gloria*, *Symbolum apostolicum*, *Symbolum Nicaenum*), también el *Symbolum Quicumque*. Como salmo o himno de Atanasio se vino cantando desde esa fecha en el oficio litúrgico, normalmente el domingo a la hora de prima; en el movimiento de reforma de Cluny, incluso se cantaba todos los días.» *Pedro de Osuna y su comentario al símbolo «Quicumque»* (Madrid, 1977), pp. 30-1.

⁴⁰ El títol d'aquests capítols és, segons l'edició de la MOG (iv): «De consideratione cujusdam tartari», «De tartaro et judaeo», «De tartaro et saraceno», «De tartaro et christiano».

⁴¹ «De oratione tartari ad Dominum», «De licentia redeundi quam accepit tartarus a Blanquerna», «De baptiatione tartari».

⁴² Kelly, *The Athanasian Creed* (Londres, 1964), pp. 17-20. Per exemple, en el llibre, el versicle 30 és (tant a MOG iv (364 = int. v, 18) com al ms. lat. 200, clas. vi de la Biblioteca Marciana de Venècia, que Llull mateix va enviar al dux Gradenigo, f. 184v): «Est ergo fides recta ut credamus et confiteamur quia dominus noster Jesus Christus Dei Filius Deus et homo est.»; en el credo, les quatre últimes paraules són «et deus *pariter* et homo est» (Kelly, *ob. cit.*, p. 19). L'editor anota: «In v. 30 many MSS fail to give *pariter*, and in fact the ancient ones are almost equally divided. In some which originally contained it the word has been erased by a later hand, and this seems to prove that objection was taken to it in the 8th and 9th centuries. Possibly the reason was that the creed was now being used in psalters and the verse lent itself better to singing without *pariter* [...]» (*Ibid.*, p. 22).

⁴³ Al llibre de Llull, del capítol II al XVIII es parla de la Trinitat (MOG iv, 352-364 = int. v, 6-18a), del XIX al XXVII de la natura de Jesucrist (364-8 = int. v, 18b22a), i del XXVIII i XXIV dels altres punts esmentats (368-371 = int. v, 22a-25a).

cies de la necessitat de compartir la fe catòlica tal i com s'exposa al «Quicumque» per assolir la salvació.⁴⁴

El símbol del pseudo-Atanasi va ser concebut originalment com un compendi de l'ortodòxia catòlica amb finalitats catequètiques, adreçat sobretot als clergues i, secundàriament, als laics.⁴⁵ Considerat procedent del sud de la Gàl·lia (de la regió d'Arle i en connexió amb el monestir de Lerins), J.N.D. Kelly ha proposat com a època de composició la centúria que va del 435 al 535.⁴⁶ Aquest investigador subratlla que originalment el credo va ser dirigit contra el nestorianisme que cap a mitjan segle ve suscitava l'alarma a la cristiandat oriental.⁴⁷

«What is really impressive, however, is that verse after verse, when analysed, is found to contain precisely the arguments which were used either to refute Nestorianism itself or to define the orthodox position against Nestorian misrepresentations.»⁴⁸

Un cop hem apuntat els trets que defineixen el credo «Quicumque», cal que ens preguntem per què Llull va adoptar aquest esquema per parlar dels tàrtars i de la seva conversió. Constatem de seguida que el coneixement dels mongols que Llull evidencia en el llibre és força limitat; vegem-ho en la presentació del protagonista:

«Quidam Tartarus habitans in finibus Saracenorum, valde sapiens et eruditus in Philosophia, semel jacens in suo cubiculi consideravit suo statu, scilicet quomodo diu vixerat sine Lege et desideravit frui Lege, ut per eam perveniret ad sempiternam vitam beatitudinis: dum autem anxietas hujus considerationis eum urgeret, proposuit ire ad quendam sapientem Judaeum, quem agnoscebat, ut indagaret veritatem de ejus Lege [...]» (*MOG* IV, 347-8 = int. v, 1-2)

⁴⁴ «Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem: quam nisi quis integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.» (vers. 13); «Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.» (vers. 28); «Haec est fides catholica: quam nisi quis fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.» (vers. 42).

⁴⁵ Kelly, *ob. cit.*, pp. 35-7.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁷ «The west had been thoroughly alerted against the errors of Nestorianism, for Cassian had written a detailed critique of it c. 430 at the request of the deacon Leo, who had supplied the material. Once on the papal throne, Leo (440-61) took vigorous steps to keep church leaders in north Italy, Gaul and Spain apprised about the theological ferment in the east and the decisions of Chalcedon.» *Ibid.*, p. 113.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105. Veg. per aquesta qüestió tot el capítol viè d'aquesta obra.

Notem la indicació que aquest tàrtar vivia «in finibus Saracenorum»; certament, és una precisió que dona versemblança a la història, ja que el tàrtar visita successivament un jueu, un sarraí i un cristià (i no és menys cert que aquests tàrtars eren els que més interessaven el beat per la seva proximitat amb els sarraïns, i que aquests eren, bàsicament, els súbdits de l'il-khan). Tanmateix, l'únic tret que caracteritza el tàrtar és que no té cap religió positiva, i això Llull ho atribueix als pagans en general.⁴⁹ En realitat, Llargus el tàrtar no es diferencia gaire del prototip de gentil que Llull mateix descriu amb detall al *Llibre del gentil e dels tres savis*.⁵⁰

Llull, doncs, adreça a un pagà molt vagament caracteritzat un tractat catequètic i un model de discussió sobre punts bàsics de la fe que té la pretensió de ser complet (en aquest sentit, és revelador que el beat senti la necessitat d'afegir un capítol «De Eucharistia» (*MOG* iv, 371-2 = int. v, 25a-26b) al final de l'exposició del «Quicumque»).

No hem de passar per alt que el símbol pseudo-atanasià més que repassar la història de la salvació, desenvolupa de forma minuciosa les bases trinitàries i cristològiques de la fe. Precisament per això des d'antic va ser utilitzat en la controvèrsia de l'Església llatina amb les confessions cristianes orientals; recordem que les diferències fonamentals entre l'Església llatina i aquestes se centren precisament entorn dels misteris de la Trinitat (procedència de l'Esperit Sant, església oriental) i de la persona de Jesús (apol·linarisme, nestorianisme i monofisisme).⁵¹ Se sap que el símbol ja era traduït al grec abans de 1252, i probablement ho va ser a final del segle XII.

Adonem-nos, doncs, que el *Liber super Psalmum Quicumque* (com a comentari del credo «Quicumque») no és simplement una obra sobre els dos punts més controvertits de la fe catòlica (tant amb altres cristians,

⁴⁹ D'una banda, concorda amb el que Llull diu dels mongols en altres textos. Al *Llibre de passatge* ja citat (1292; *Opera Latina*, iii) o a la *Peticció de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, presentada entre el 6 de novembre i el 12 de desembre de 1294, el beat demostra un coneixement més gran de la realitat religiosa entre els mongols; en aquest darrer afirma: «Seria, encara, cuiuén cosa que la esgleya feés son poder a conquerre los tartres per disputació, lo qual conquerimén seria leuger per so cor no an ley e car sostenen que en lur terra pot hom prehicar la fe de Christ e encara que quisuol pot éser crestià sens que no n an paor de seynoria [...]» (*ATCA* 1, pp. 36-37). De l'altra, com diu J. Perarnau «[...] el fet de no posseir llei positiva és un tret genèric, amb el qual Llull defineix tots els gentils en el capítol 72 de *Doctrina pueril* i que, en conseqüència, atribueix a tots els pagans [...]» (*Ibid.*, p. 37, nota). Veg. també per aquest aspecte Urvoy, *ob. cit.*, pp. 213-5.

⁵⁰ Així comença aquesta obra: «Per ordenament de Déu s'esdevenç que en una terra hac un gentil molt savi en filosofia, e considerà en sa vellea e en la mort e en les benanances d'aquest món. Aquell gentil no havia coneixença de Déu, ni creïa en resurrecció, ni après sa mort no creïa esser nulla cosa.» (*OS* 1, p. 108).

⁵¹ «From the very start of the great debate about the double procession western writers were fully concious of the trump card they had in the Quicumque, in which Athanasius himself seemed to give the controverted doctrine his blessing. [...] It is easy to point to other occasions in the late 12th and early 13th century when eastern ecclesiastics were brought face to face with the Athanasian Creed. Perhaps the most formal took place in 1234, when the envoys of pope Gregory IX invoked its authority in full council with the Greeks at Nympha.» Kelly, *ob. cit.*, pp. 45-6.

com amb jueus i musulmans); en fer servir el símbol pseudo-atanasià en un text apologètic, Llull se situa implícitament en el mateix i únic context apologètic en què aquest credo havia estat emprat: la defensa de la fe catòlica enfront dels cristians orientals.

És molt enraonat que sigui així. Llull no s'adreça directament als tàrtars, que són un subjecte passiu de l'obra, sinó als cristians orientals que hi estaven en contacte. Crec que l'obra es pot entendre com una exposició de l'ortodòxia catòlica (segons l'entenien l'Església llatina) que els orientals havien de transmetre als mongols. En una obra molt poc posterior, i que he esmentat a l'inici del present article, el *Llibre de passatge* (1292), Llull exposa amb un cert detall el procés que creu que cal seguir: primer, és responsabilitat directa de l'Església retornar els cismàtics a la fe catòlica; segon, els cristians orientals, convenientment dirigits, han de ser els actors de la conversió dels tàrtars, perquè de fet són intermediaris (ja ara) entre aquests i els catòlics; finalment, amb l'ajut d'uns i altres i l'esforç de la cristiandat, la submissió dels sarraïns no ha de ser difícil. Diu el beat al sant Pare, referint-se als missioners que cal formar:

«Isti autem viri sancti conentur quantum possint ad uniendum scismaticos ad catholicos et ad destruendum scismata eorum que leviter destrui possunt et, unicis scismaticis, ad fidem catholicam Tartari leviter acquiri possunt quia sine lege existunt. Et, unicis scismaticis et Tartaris conversis, omnes Saraceni leviter destrui possunt.»⁵²

I a la segona part del llibre, el «Tractatus de modo convertendi infidelis», declara:

«Ad uniendum scismaticos Ecclesia sancte multum Dominus Papa cum suis fratribus debet laborare, quia, per eorum unionem, possent leviter devinci Tartari et omnes alie nationes.»⁵³

I no podem oblidar que el contacte efectiu entre cristians orientals i mongols l'havien posat de manifest els tàrtars que s'havien convertit al cristianisme i l'ambaixada del monjo nestorià Rabban Sauma. Per això ens hem de preguntar: ¿És només una casualitat que Llull faci servir un credo sobre el qual «no hi pot haver cap dubte raonable que tenia el

⁵² *Opera Latina* III, p. 96.

⁵³ *Ibid.* 102.

nestorianisme en perspectiva»,⁵⁴ en una obra que parla de la conversió dels tàrtars, al mateix moment que circula per Europa un ambaixador dels tàrtars que és nestorià? És arriscat respondre la qüestió i convindria no extreure conclusions fàcils de la coincidència; per exemple, ens caldria saber amb detall com es desenrotllava coetàniament la controvèrsia amb els nestorians i com Llull en podia tenir notícia.⁵⁵ Però almenys no podem obviar el fet: la redacció del llibre és contemporània o posterior de la missió de Sauma i del coneixement que va generar de la realitat cristiana (nestoriana) entre els mongols.

En qualsevol cas, la utilització del «Quicumque vult» revela que Llull pensa més en les confessions cristianes orientals que no pas específicament en els tàrtars.⁵⁶ La solució que Llull dóna al problema em sembla d'un gran discerniment i d'una claredat meridiana: adreçar-se als mongols era gairebé impossible i comportava, si més no, tenir en compte unes diferències culturals enormes; adreçar-se als cristians orientals com a mitjancers era aprofitar no només una mateixa concepció de l'univers (compartida amb jueus i musulmans), sinó una fe gairebé idèntica. Dit d'una altra manera, equivalia a no haver d'ampliar i modificar els pressupòsits de l'Art (si és que això era possible), que es basaven en la visió de l'univers comuna i subjacent en les tres religions monoteistes.

De manera que, un cop més, hem d'admetre que Llull observa una coherència rigorosa amb els seus plans missionals, i que és posseïdor d'una perspiciàcia que els homes moderns, injustament, li hem negat moltes vegades.

Albert Soler i Llopart
Universitat de Barcelona

⁵⁴ «there can be no reasonable doubt that [...] has Nestorianism in view», Kelly, *ob. cit.*, p. 105.

⁵⁵ El coneixement del cas nestorià que el beat posa de manifest augmenta amb el temps. A la *Doctrina pueril* (ENC 104, p. 166, cap. 72) parla dels nestorians com si fossin gentils sense cap religió determinada. Això contrasta amb el coneixement que en demostra tenir a la *Disputació de cinc savis* (veg. la nota següent).

⁵⁶ Recordem que anys abans, el beat havia escrit un llibret sobre el problema específic dels cismàtics grecs, el *Liber de sancto Spiritu* (MOG, II), datat per Bonner entre 1274-83 (OS II, 545). Anys després, a la *Disputació de cinc savis* (Nàpols, 1294, publicat a ATCA 5, i MOG II), parla amb força detall de la qüestió grega, nestoriana, jacobita i monofisita. Veg. Garcías, *Ramon Llull en la historia del ecumenismo* (Barcelona, 1986), pp. 43-50 (per al primer) i pp. 65-7 (per al segon). Veg. també D. Urvoy, *ob. cit.*, pp. 177-207; el repàs que fa aquest estudiós a la qüestió em sembla una mica massa general, almenys, com per fer afirmacions tant contundents; més endavant, en parlar de l'atenció de Llull al cas mongol (pp. 208-215), s'esdevé una cosa similar.

RESUM

In the first two sections of this article the author analyzes the circumstances surrounding the composition of the *Liber super Psalmum Quicumque Vult*: the place and date of its composition in Paris 1287, its relationship with other works written in there in the years 1287-9, and its relation to the Mongol embassy to the West of those same years. The last section studies the structure and contents of the work, and shows how it was directed more towards Near Eastern Christians, conceived as intermediaries in the task of converting the Mongols.

RAMON LULL AND THE THEORY OF VOTING¹

1. Introduction

Ramon Lull's reputation among mathematicians and scientists has had less lustre than among students of language and literature. He does not feature in histories of Western mathematics. His obsessions with comparisons of objects in pairs and with the magnificent but impossible dream of the *General Art* led Donald Michie, an eminent computer scientist, to label Lull «one of the most inspired madmen who ever lived» (Gardner 1982, p. ix). Martin Gardner, the well-known mathematician and *Scientific American* columnist, wrote that Lull's life was «much more fascinating than his eccentric logic» (Gardner 1982, p. xiv). We aim to show that, in a branch of applied mathematics which has been permanently established only since 1951, Lull was inspired but not mad. He shared with Lewis Carroll (another of Gardner's favourite people) the unfortunate characteristic of being so far ahead of his time that nobody understood what he was talking about. His sole disciple was Nicolas of Cusa who transcribed the only known copy of Lull's most important paper, and who made an original contribution of his own, just over a century after Lull's death.

¹ The authors acknowledge with gratitude the support of the Leverhulme Trust for IMcL's work on the history of social choice; William Riker for an initial lead on Nicolas Cusanus; Alexander Murray for translating Cusanus and reviewing IMcL's translation of Lull's Latin text; and Robert Pring-Mill for reviewing JL's translation of Lull's Catalan text.

2. What is the theory of voting?

The deductive theory of voting is a branch of applied mathematics which explores the properties of different voting systems. It shows that voting procedures are often not so simple as is generally assumed, and that the subject is full of quirks and paradoxes. Perhaps that is why it has appealed to quirky and paradoxical scholars like Lull and Carroll.

It begins with majority rule. Majority rule between two candidates (or options) is a simple concept: it is intuitively obvious that it is «better» to accept the majority's preference (or judgment) rather than the minority's, at least so long as those in the majority are no worse qualified to form an opinion than those in the minority. Though this intuition was not mathematically formalised until 1952 (May 1952), it was perfectly obvious to the inventors of democracy, the Greeks of the 5th century BC.

But if there are more than two candidates or options, what does majority rule mean? Greek democrats seem never to have faced this question. Votes in the Athenian Assembly were always on binary propositions (in other words, motions to take some course of action where the alternatives were just Yes and No). Elections to office, where the problem of multiple candidates would have come up, were rare because Greek democrats had a strong preference for choice by lot over choice by election: evidently they thought the former was more democratic. (See e.g. Rodewald 1975). The first known discussion of a problem of majority rule with more than two candidates comes in a letter of Pliny the Younger, c. 105 AD (Radice 1969, pp. 220-4; discussed by Farquharson 1969, *passim*, and by Riker 1986, pp. 77-87). Pliny realised that in a vote among three courses of action, the outcome if a three-way vote was taken might differ from the outcome by conventional committee procedure, in which one option is paired against another and the survivor pitted against the third. He tried to manipulate proceedings by holding a threeway vote instead of two binary votes: but his manoeuvre was matched by his main opponent, so that the outcome was the same as it would have been without manipulation. This is the first known discussion of what are now called «sincere» and «sophisticated» (or «strategic») voting.

At this point we must break our chronological narrative in order to explain the later work on the paradoxes of majority rule which Lull and Cusanus partly anticipated. In 1770 J.-C. de Borda gave a paper to the Royal Academy of Sciences in Paris in which he pointed out that the «ordinary method of elections» was defective because it could fail to choose the true majority winner. The «ordinary method» was what is now called «plurality» or «first-past-the-post»; it was the method which

Pliny had manipulatively tried to introduce, and which is in use in public elections in Britain, the USA, and a number of other former British colonies. In a plurality election, each voter indicates only his/her first preference; the candidate with the largest number of first preferences is elected, whether or not that number is greater than half of the total votes cast. Borda pointed out that it was quite possible for a candidate whom more than half of the voters thought the worst to be elected under the plurality rule. By implication, his criterion for a good system was that it should select that candidate whom a majority of the voters preferred to each of the others. His recommended procedure was the now familiar rank-order count: each voter gives 1 point to his least-liked candidate, 2 to the next least-liked, and so on up to n , where there are n candidates, to his favourite. In technical literature this procedure is called the «Borda count» in honour of its (supposed) inventor. Borda's paper was published in 1784.

The following year, the Marquis de Condorcet published his enormous *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, the Old Testament of the theory of voting. Condorcet made two discoveries relevant to Borda: first, that Borda's procedure sometimes failed to select the majority winner; second, that the majority winner might not even exist. The first discovery was important because the Condorcet criterion («Compare each candidate against each of the others. Select the one who wins a majority against every other») is the natural, and best, extension of the idea of majority rule to the case of more than two candidates. Borda had himself appealed to it without defining it. The latter alarming discovery is most easily shown in the simplest case (not the one Condorcet himself used). There are three voters, A , B , and C , and three candidates x , y , and z . A prefers x to y and y to z . B prefers y to z and z to x . C prefers z to x and x to y . If they vote on the candidates two at a time, this three-person society will prefer x to y by two votes to one, y to z by two votes to one - and z to x by two votes to one! Whichever candidate the society chooses, there exists another who would beat him/her by a simple majority vote. This situation is called, in a term introduced by C.L. Dodgson (Lewis Carroll) in 1876, a «cycle». Condorcet's solution to the problem of finding the majority candidate, should one exist, is as noted to conduct exhaustive pairwise comparison among all the candidates. For three candidates, this involves three comparisons; for four candidates, six; for nine candidates, 36; for n candidates, $\{n(n-1)/2\}$. The winner is then the candidate who wins all his/her comparisons. Condorcet's successive solutions to the cyclical case, as he wrestled with the problem for the rest of his life, are unclear and obscure, although it has been very recently argued (especially

by Young 1988) that Condorcet does have a coherent solution. Fortunately, exploration of this difficult issue is beyond the scope of this paper.

Condorcet's work was forgotten by around 1820. His and Borda's discoveries were repeated from scratch by Dodgson, who was again utterly neglected. The New Testament was not written until the 1950s, in the form of Arrow (1951) and Black (1958). These works reinstated the theory of voting, as part now of an academic discipline called «social choice»; and pushed the problem of cycles to new depths of paradox and impossibility. (The best reviews, for readers who would like to learn more about social choice, are Black (1958) for Borda, Condorcet, and Dodgson, and Riker (1982) for the 20th-century rediscovery). In what follows we aim to show that Arrow and Black's inauguration of voting theory was not, as has been generally believed, the third, but the fourth.

3. Lull's contribution

By Lull's time, the problem of elections had resurfaced in the Church, and above all in monastic orders, which had to conduct their own elections independently of the hierarchy of the Church. The Rules of the Dominican Order, for instance, which were drafted early in the 13th century, contain elaborate directions for elections to abbacies and other higher posts in the Order (Galbraith 1925, esp. pp. 5, 33, 46, 64, 103, 114, 226-36). The favourite phrase among churchmen was that elections should be decided by the *maior vel [or et] sanior pars*. But this formula was deeply unsatisfactory, as every defeated minority could, and usually did, immediately claim that it was the *sanior pars*, and disputed elections were legion. They culminated in the Great Schism in the papacy between 1378 and 1417, when there were two and at one point three claimants to the papacy. Lull made the most constructive contribution to this debate, which was also one of the first systematic contributions to the deductive theory of voting.

His theory of voting appears in two places that we have found: in *Blanquerna* (c.1282-1287), and a short paper entitled *De arte electionis* (Honecker 1937a, pp. 308-9) written in 1299.

Lull's voting procedure is slipped in to *Blanquerna* at chapter 24, where as elsewhere in the novel the story-line is suspended for a piece of practical advice. The Abbess has died, and the nuns are deciding what to do.

All the sisters wanted to elect their abbess by their usual electoral method, but Natana said that she had heard of a new electo-

ral method, which consisted in art and figures; this art follows the conditions laid out in *The Book of the Gentile and the Three Wise Men*, which follows *The Art of Finding Truth*. «By this method», said Natana, «truth is found, and by this truth we will be able to find which of us is best and most suitable to be our abness».

All the sisters asked Natana to reveal the way in which, through art, they could find and elect the sister best suited to be abness. This was Natana's reply: «I will briefly tell you about the principles of the art of election. This art is divided into two parts: the first part involves electing those who will elect the leader; the second part concerns the way in which they should elect the superior. So I will first tell you about the first part and then the second».

Natana said: «There are twenty of us in this chapter who have the right to vote in the election of our leader. According to the art we must elect from these twenty sisters an odd number, which should be five or seven, because this number is more appropriate for an election than any other; and the number seven is more appropriate than the number five. All the sisters should first take an oath to tell the truth. Then the first sister should be asked in secret which of the nineteen are most suited to be among the seven who can elect the superior. Afterwards, the second sister should be asked, then the third, and so on, in order, until the last. And on each occasion the answer of each sister should be written down. In the end, let it be ascertained which of the sisters have won the most votes, and those who have the most votes will be the seven sisters to elect the abness.

»The second part of the election concerns how the seven electors elect their leader. Firstly, the seven electors should agree upon a certain number and upon certain names for election, as they best see fit. They should compare them with each other according to four conditions, namely: which of them best loves and knows God, which of them best loves and knows the virtues, which of them knows and hates most strongly the vices, and which is the most suitable person.

»Each of the seven electors can choose one person to be in the total number of those from whom the superior will be elected and each elector shall herself be among that number. So that you can understand the art more clearly, let us suppose that the given number of people from which our superior is to be elected is nine. Thus, the seven should be divided into two groups: two in one

and five in the other. The five should decide which of the two should be elected, and write in secret the name of the one who has won more votes. Afterwards, the sister who has won more votes should be compared with another of the five; this other sister should replace the one who has been defeated by reason of fewer votes. The defeated sister should be put in the place of the sister who is compared with the first or the second. This procedure should be repeated, in order, with all the others, and the eighth and ninth candidates, who are not among the electors, should be included in this number. Therefore, taking this number as an example, thirty-six compartments² will be produced in which the votes of each candidate will appear. The candidate to be elected should be the one with the most votes in the most compartments».

When Natana had explained the art of election, one of the sisters asked her: «If it turns out that some candidates have as many votes as each other in the compartments, what procedure does the art recommend?» Natana replied: «The art recommends that these two or three or more should be judged according to art alone. It should be found out which of these best meets the four aforementioned conditions, for she will be the one who is worthy to be elected».

All the sisters were very pleased with the art and the electoral system. They all said that if they followed this art there could be no error in the election. So they all established a rule according to which they would always carry out their elections according to the way explained by Natana, and they began to find out about the art and learn it. After a few days, they had an election according to the art and discovered that Natana was to be abbess.

Natana was elected abbess. She was very upset by being honoured in this way. She blessed God for honouring her above all the other sisters. However, she thought that the sisters might have made a mistake in the art and wanted to see the thirty-six compartments in which the art was arranged, to see if they had made a mistake and that she should not, in fact, be abbess; in which case, they should elect the sister indicated by the working of the art. Natana and the other sisters who had not been among the seven electors checked the method which had been followed according to the art in the election and confirmed that the art had been followed as was indicated. Then Natana began to think

² The Catalan word is 'cambres'. We assume that Lull had in mind the sort of triangular half-matrix he later draws in *De Arte Eleccionis*.

deeply about how she would learn and be able to rule herself and the sisters, and every day she meditated as to how she could manage the convent in right ways (*Blanquerna* ch. 24).

The theory of elections recurs in later chapters, as when Blanquerna is elected abbot «according to the manner of election whereby Natana had been elected abbess». Later still, he is proposed for a bishopric. He does not want it, because it would mean giving up the contemplative life. Most of the electors nevertheless vote for him on the advice of the retiring bishop, but his enemy the Archdeacon leads a faction who do not want him because he might forcibly turn them from secular to regular clergy. The Archdeacon «opposed the holding of an election according to the art». One takes place «without the art», but it leads to a dispute, the majority electing Blanquerna and the minority the Archdeacon. Both sides go to Rome, where the pope rules in favour of the reluctant Blanquerna. Thus people who oppose the correct art of elections come to a suitably sticky end (*Blanquerna* chs 24, 60, and 67).

There are several striking features about Lull's method. Firstly, it is a two-stage method. Like Condorcet and the American Federalists (Madison, Hamilton and Jay) five centuries later, Lull seems to wish to compromise between democracy and giving a more decisive voice to better qualified electors. This may represent Lull's attempt to compromise between the rival principles of *maior pars* and *sanior pars*. Secondly, the election is to be made on multiple (four) criteria. It is not clear from the text, but is at least possible, that Lull realised that multiple-criterion decision-making may lead to difficulties in aggregating from individual to social orderings (for which see e.g. Arrow and Raynaud 1986). Third and most important, it is a method of exhaustive pairwise comparisons. The 36 *cambres* («compartments» or «cells») represent the 36 combinations of two candidates from nine — as it would now be written $n(n-1)/2$ for $n = 9$. Lull was one of the first mathematicians in the West to explore the combinations and permutations of smaller numbers from greater ones. In particular, the principle of selecting pairs of people (or properties) from longer lists appears all over the place in the General Art. Gardner (1982, p. 18) truly remarks that «Lull's mistake ... was to suppose that his combinatorial method had useful applications to subject matters where today we see clearly that it does not apply». However, the application to voting rules is perhaps Lull's most fruitful use of the principle of pairwise combination. Unlike others it is an entirely appropriate application of the mathematics of combinations, not repeated until 1785.

Lull advocates the choice, not of the Condorcet winner but of the candidate who wins most votes when all the pairwise comparisons are added together. That is the natural interpretation of the sentence translated above as «The candidate to be elected should be the one with the most votes in the most compartments». This is in fact a «Borda», not a «Condorcet» procedure. It is identical to the second method proposed by Borda in his paper of 1770. As both Borda and Black (1958, p. 158) showed, Borda's second method must always lead to the same result as his first, the rank-order count. It is exactly the same as running a Borda count with a score of 0 for bottom place, 1 for second-bottom, and so on up to $(n - 1)$ for top. Thus Lull's first procedure, like Borda's second, appears to be a «Condorcet» procedure, because it make comparisons for every pair of the candidates. But instead of simply selecting the candidate who wins all eight of her comparisons, it tots up the votes she gets in each comparison. This is actually a rank-order procedure.³

The electoral procedure in *De Arte Eleccionis* was devised, Lull tells us, at Paris on July 1, 1299. He begins with a triangular half-matrix showing the 36 pairwise comparisons of nine candidates labelled from «b» to «k» consecutively:

bc	cd	de	ef	fg	gh	hi	ik
bd	ce	df	eg	fh	gi	hk	
be	cf	dg	eh	fi	gk		
bf	cg	dh	ei	fk			
bg	ch	di	ek				
bh	ci	dk					
bi	ck						
bk							

³ There is another possible interpretation of the phrase «The candidate to be elected should be the one with the most votes in the most compartments». Lull may have meant «the candidate who wins the largest number of her contests». This is the Condorcet winner if there is one candidate who wins all eight. If there is a cycle, there may be three or more candidates who each win seven and lose one. If there was any other evidence from the text that Lull had this idea in mind, then he would not only have discovered cycles 500 years before Condorcet but also discovered what is now called the Copeland method 700 years before Copeland. But alas we believe that such an interpretation puts too much strain on the text and we settle for the obvious one.

The full text runs:

The art of elections

In the Holy Church, good elections are greatly needed to choose representatives, as the church is to be governed by them and they must fight her enemies –sinners, infidels, and schismatics. These elected representatives cannot do this unless they are good men, well adapted to the service of their Mother, who is good and noble, namely the Holy Catholic Church. For the Church suffers greatly from those who pretend to be her faithful sons, but who are in fact evil men who do harm to their Mother and usurp her possessions.

Therefore we wish to propose a method of electing a representative in accordance with the Third Figure of the General System of Knowledge, such that by following the stages of this method the electors may publicly choose the better person and that, if they do not choose the best, it will be obvious to everyone in the chapter that they are choosing the worse candidate and perjuring themselves without any colour of an excuse. The method of election is as follows.

Let b stand for the first candidate to have entered the Church,⁴ c the second candidate and so on to k , so that the first person to have held church office is called b , the second c and so on. If there are more than nine candidates in the church, the cells in the figure above are multiplied by adding l ; if there are eleven, then m . If there are more candidates than letters in the alphabet, we use numbers, so that one brother is called candidate 1, another 2, and so on in the same way.

First, let all voters take an oath that they will elect the better and more suitable candidate. Next, let the electors sit down, and let b and c stay standing at the side, near enough to hear what the electors say, and so that they themselves are visible to all. Then

⁴ Latin «*quae in ecclesia prius fuit recepta*». This could alternatively mean «the first person to have entered the church» i.e. the first to step into the building, in which case «the first person to have held church office» should rather be translated «the first person to enter the room». The distinction between the two meanings has non-trivial consequences. The first person to enter a set of pairwise votes is always at a disadvantage, if voters vote «sincerely» in accordance with their preferences. So if the interpretation in our translation is correct, Lull's proposal biases selection against the most senior. If the interpretation in this note is correct, it biases against the most punctual, or the most pushy. Unfortunately we cannot decide from the Latin which is correct.

let d ask everyone who is sitting down which of b and c he prefers for abbot, prior, or bishop, and go on until he has asked them all. The votes of the several electors are then counted and if b has more than c let c sit down in his place and b remain standing; or *vice versa*. Then let d be set against b : let c stand up and ask everybody which of b and d he prefers as prelate, and if b has more votes, let d sit down. Let e go with b and let c or d or another ask each voter in the presence of all, which of b and e he prefers for master. Suppose e beats b , then let f go to e or *vice versa*; if b is defeated, let c ask each which of e and f he prefers for master; and so on in order to k , so that with k the election comes to an end whether k wins or loses. Likewise if there are ten in the chapel, the last decision comes with l in order, as just explained.

This method of election is most useful and safe, because it does not involve secret ballots and private pacts, which are more open to fraud than the above method. Those who choose openly are so placed as to be in disgrace with their colleagues if they choose badly. Those who elect in secret are not.

This new method of election is also good in that it is more general than any other method can be, because for every candidate in the chapter a reckoning is made of each elector's wishes in one of the cells of the above figure, and so each elector is happier with the result.

Similarly, by this method of election any person in the chapter might suggest that it would be a good and honourable thing if this method were to be used in electing prelates, and he would obtain friends in the church, bring about peace, and avoid animosity, so that he might be chosen when the election came, and his colleagues would show mutual love, so that in an election one should stand for another and so the standing of the chapter would be raised through the charity, justice, prudence, and other virtues shown by the brethren towards each other.

If an election of persons not present is to be made, it should be done by the aforesaid method.

This method of election was devised in Paris in the year of the incarnation of our Lord Jesus Christ 1299 on the first of July. Thanks be to God.

This procedure, unlike that described in *Blanquerna*, is a Condorcet procedure. Its modern counterpart is the successive voting rule used in, for instance, the Norwegian parliament (Rasch 1987). It uses the matrix

notation previously thought to have been invented by C.L. Dodgson («Lewis Carroll») nearly six centuries later (Dodgson 1876). Because the winning candidate must have beaten at least one other, it cannot select a Condorcet loser. Thus it is clearly better than the plurality rule used in British and American public elections, which, as Borda was the first to show explicitly, can select a person whom a majority of the voters rank last. Such an absolute majority loser is the worst kind of Condorcet loser. If a Condorcet winner exists, Lull's scheme will select him/her. However, it cannot detect the existence of cycles because not every comparison in the matrix is actually used in selecting the winner.

4. Nicolas Cusanus

Lull appears to have been too far ahead of his time to have made any impact. In his *Vita coetana* he complained that nobody understood him when he lectured in Paris because of his «Arabic way of speaking» (Bonner 1985, I, pp. 29, 38). But one person who read *De Arte Eleccionis* may have been the transcriber of the only known copy: Nicolas Cusanus. Cusanus studied first at Heidelberg, then at Padua, where he gained his doctorate in 1423, then at Cologne. Padua was one of the leading intellectual centres of Europe, and Lull's mathematical, as well as his theological, works were on the curriculum there (Sigmund 1963, pp. 22-35). Cusanus was active in the conciliar movement of his time. The Council of Constance (1414-17) was convoked to try to end the papal schism; it succeeded in ousting all three of the current contenders for the title of pope, and electing one of its choice. Its voting procedures were contentious, and included a weighted-voting scheme (voting by «nations») to ensure that the Italian electors did not carry the day by sheer force of numbers. (Most council members were bishops and Italy had the largest number of bishoprics). Thus questions of voting procedure were part of the political agenda of the day.

Cusanus' main work of political theory, *De Concordantia Catholica*, was written while he was attending the Council of Basel (1431-4). It defends the rights of councils to elect popes; and it discusses voting procedures in chapters 36 and 37 of Book III. These chapters deal with the election of a Holy Roman Emperor rather than a pope. Cusanus first discusses the need to prevent «practicis absurdissimas et inhonestissimas» («the most absurd and dishonest practices») and notes that because particular electors come from particular «towns and camps of the empire», «turpiter foedatae electiones per iniustas pactiones fieri dicuntur» («elec-

tions could be said to be disgracefully rigged by unjust pacts»). He then describes his procedure. We quote chapter 37 in full.

535 When the electors of the Holy Roman Empire wish to proceed to the election of a future emperor let them convene on the day arranged. In all humility and with the utmost devotion to the things of God, let them strip themselves of all sin so that Christ should be as Lord in their midst, and the grace of the Holy Spirit whom they have invoked.

After a devout entry to the proceedings let them establish the names of all those persons conceived as worthy, by dint of both external and internal qualities, to function in so majestic an office. So that the election may be made with unrestricted liberty and secrecy, and free of all fear, let the electors then proceed as follows. After first swearing an oath on the Lord's altar to elect the person whom their free conscience shall duly judge best, the electors should get a notary to write, on slips of paper precisely equal in size, the names of the candidates. One name should go on one slip of paper, and after the name a clear digit - 1, 2, 3 and so on - until there is a slip for each of the persons whom their previous deliberations have agreed to be worthy of consideration.

536 Let us now suppose that ten persons, found from throughout Germany, have been thus deemed worthy, and that it is from among these that the most worthy is to be elected by common resolve. One, only, of these names is to be written on each slip. Under or beside the name a number is to be written (from one to ten). Ten slips, each with the name of one of the ten candidates, should then be given to each elector. When the electors have got their slips each of them should go off alone, secretly (with a secretary if he cannot read), and, putting all ten slips in front of him, read the name on each.

537 Let the elector then ponder in his conscience, in God's name, which of all the candidates is least suitable. Let him make in ink a single stroke on the appropriate slip to indicate the number «one». Then let him consider who is the next-least worthy, and write with two simple strokes of the pen the number «two» [in Roman characters - translators]. So he should go on, through the others, until he comes to the candidate who is in his judgment the best. On his slip he will write the number ten —or whatever number corresponds to the total of candidates.

538 It is recommended that all electors write with the same ink and with similar pens and similar strokes, long or short, as they shall agree. In this way no-one's writing will stand out as recognisable from the others', and the electors will therefore be able to act with greater freedom, and general harmony be preserved among them.

539 When the marks have been thus made let each elector take his own bunch of slips in his hand and throw them, with his own hand, into an empty bag hung up in the midst of the electors. When all the slips are in the bag the priest who celebrated Mass should be summoned, and a teller with a writing-block on which the names of those to be elected —ten in the example— are written in the established order. Sitting in the middle of the electors the priest should then take the slips out of the bag one by one, in whatever order his hand may find them, and read out the name and the number written on it. Meanwhile the teller at his side should note down each number as it comes. When they are all recorded the teller must add up the numbers by each name, and the candidate who has collected the highest total will be emperor.

540 By this method innumerable malpractices can be avoided and indeed no malpractice is possible. In fact no method of election can be conceived which is more holy, just, honest, or free. For by this procedure no other outcome is possible, if the electors act according to conscience, than the choice of that candidate adjudged best by the collective judgment of all present. Nor will any surer method be discovered for reaching so infallible a formulation of collective decision. For this method takes account of all comparisons of candidate to candidate - in whatever groupings or combinations - that any elector can make (*quoniam omnes comparationes omnium personarum et omnes mixturae et syllogismi per unumquemque ex electoribus factibiles in hoc modo includuntur*). I have myself been unable to find a better method than this even after much effort; and you can safely take it that a more perfect method cannot be found. (Kallen 1964, pp. 448-50, translated by A. Murray).

What is the relationship between Lull's ideas and Cusanus'? We must first establish how much of Lull's work Cusanus knew. *De Arte Eleccio-*

nis was, and still is, in his library; he may have copied it out himself. He knew of the existence of *Blanquerna*, as it appears on a Latin handlist of Lull's works in Cusanus' library; but he probably had not read it (Hoenecker 1937b, pp. 570-1).

Thus the scheme of Lull's that Cusanus certainly knew was a «Condorcet» scheme of public voting; and Cusanus proposed instead a «Borda» scheme with secret voting. Was this simply because he failed to understand the merits of Lull's scheme? (cf. Kallen 1964, p. 448, fn. to ch. 37) We think not. Cusanus' own words quoted above, together with the high intellectual regard for Lull reflected by his collecting, and probably transcribing, *De Arte Eleccionis*, suggest that he considered Lull's scheme and rejected it. Neither writer gives a mathematical or logical justification for his scheme: such justifications had to await Condorcet and Borda. But there are arguments in favour of both the Condorcet and the Borda principles,⁵ and the debate between them is open to this day. We infer that Cusanus rejected Lull's scheme on principle and not out of misunderstanding.

The issue between secret and open voting is also still open. Both writers wish to eliminate strategic voting, but they make opposite recommendations. This is because they are discussing different situations. Lull is concerned with the members of a cathedral or abbey chapter voting to select their own leader. In this case, the electors are all known to each other, and must continue to live together after the vote. Thus it is reasonable to demand open voting: a voter will then be constrained by his fellow-voters' knowledge of his preferences. In general, this is the argument for open voting in committees where the members must trust one another if business is to be done. Cusanus is concerned with a body of electors meeting once only and suspicious of one another's strategic voting intentions before the election starts. He had first-hand experience of this at the Council of Basel, and it was a well-remarked feature of the conciliar movement. In this case, increasing the amount of information about others' votes available to each voter *increases* the opportunities and incentives for strategic voting of a log-rolling kind. (Log-rolling is vote-trading: «You vote for my pet scheme, or candidate, and I will vote for yours».) It was presumably in part to prevent this that the Councils voted by nations.

In conclusion, then, we find that Lull and Cusanus, both hitherto

⁵ The Condorcet principle is, as already noted, «Compare each candidate against each of the others. Select the one who wins a majority against every other». The Borda principle is «Select the candidate who is on average highest on the voters' ballot papers». If each voter ranks the candidates in order of preference, both the Borda winner and the Condorcet winner (if the latter exists) can be easily calculated.

unknown to historians of social choice, anticipated the work of Condorcet, Borda and Dodgson by over 500 years. Although neither gives full reasons for adopting his favourite scheme(s), both clearly understand some of the logical issues involved. Much remains tantalisingly unknown. Lull was deeply learned in Arab thought, and he no doubt got some of his mathematical ideas from this source. Should we look to the Arab world for the origins of social choice as well as of algebra?

Iain McLean
Professor of Politics
University of Warwick

John London
Research Fellow
Exeter College, Oxford

REFERENCES

- Arrow 1951 Arrow, K.J. *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley
- Arrow and
Raynaud 1986 Arrow, K.J. and Raynaud, H. *Social Choice and Multicriterion Decision-Making*. Cambridge, Mass.: MIT Press
- Black 1958 Black, D. *The Theory of Committees and Elections*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bonner 1985 Bonner, A. ed. and transl. *Selected Works of Ramon Llull*, 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Borda 1784 Borda, J.-C. de. «Mémoire sur les elections au scrutin». *Histoire et Mémoires de l'Académie Royale des Sciences année 1781*: 657-65
- Condorcet 1785 Condorcet, M.J.A.N., Marquis de. *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Paris: Imprimerie Royale
- Cusanus c. 1434 Cusanus, Nicolas (Nikolaus von Cues). *De Concordantia Catholica*. In Kallen, G. ed. (1964) *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, vol. XIV. Felix Meiner, Hamburg

- Dodgson 1876 Dodgson, C.L. «A method of taking votes on more than two issues». In Black (1958) pp. 224-34
- Farquharson 1969 Farquharson, R. *Theory of Voting*. Blackwell, Oxford
- Galbraith 1925 Galbraith, G.R. *The Constitution of the Dominican Order 1216-1360*. Manchester University Press, Manchester
- Gardner 1982 Gardner, M. *Logic Machines and Diagrams*. 2nd edn Harvester, Brighton
- Honecker 1937a Honecker, M. «Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues: nebst einer Beschreibung der Lullus-Texte in Trier und einem Anhang über den wiederaufgefundenen Traktat "De Arte Electionis"». In: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Reihe I Band 6 ed. H. Finke, pp. 252-309. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.
- Honecker 1937b Honecker, M. «Ramon Lulls Wahlvorschlag Grundlage des Kaiserwahlplanes bei Nikolaus von Cues?» *Historisches Jahrbuch* 57: 563-74
- Lull c. 1285 Lull, R. *Blanquerna*. (We have used the Catalan text of *ORL IX*, 1914).
- Lull 1299 Lull, R. *De Arte Eleccionis*. Cod. Cus. 83 Fol. 47^v-48^r. In Honecker 1937a pp. 308-9.
- Lull 1311 Lull, R. *Vita Coaetana*. In Bonner (1985) vol. I pp. 13-48
- May 1952 May, K.O. «A set of independent, necessary and sufficient conditions for simple majority rule», *Econometrica* 20: 680-4
- Radice 1969 Radice, B. ed. and transl. *The Letters of the Younger Pliny*, new edn. Penguin, Harmondsworth

- Rasch 1987 Rasch, B.E. «Manipulation and strategic voting in the Norwegian parliament». *Public Choice* 52: 57-73
- Riker, W.H. 1982 Riker, W.H. *Liberalism against Populism*. W.H. Freeman, San Francisco
- Riker, W.H. 1986 Riker, W.H. *The Art of Political Manipulation*. Yale University Press, New Haven, CT
- Rodewald 1975 Rodewald, C. ed. *Democracy: ideals and realities*. Dent, London
- Sigmund 1963 Sigmund, P.E. *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Young 1988 Young, H.P. «Condorcet's theory of voting», *American Political Science Review* 82: 1231-44

RESUM

Les modernes teories matemàtiques de la votació desenvolupades en la dècada dels 50, es pensava que tenien tres predecessors: Borda i Condorcet al S. XVIII a França, i Dodgson (Lewis Carroll) al S. XIX a Anglaterra. Aquest article mostra que tenien dos predecessors: Ramon Llull, que en *Blanquerna* i l'*Ars electionis* va desenvolupar dues variants del sistema de Condorcet; i Nicolau de Cusa, la biblioteca del qual contenia una còpia de l'*Ars electionis* de Llull, i que en el seu *De concordantia catholica* va desenvolupar una tècnica de Borda. La notació matricial emprada en el projecte lul·lià (i tan freqüent en la seva Art), es pensava que havia estat aplicada a la teoria de la votació per primera vegada per Dodgson uns sis segles més tard.

FURTHER NOTES ON TWO UNEDITED MANUSCRIPTS OF THE *LIVRE DE L'ORDRE DE CHEVALERIE*

The only thorough textual study of the French version of Ramon Lull's Catalan *Libre de l'orde de cavalleria* is Vincenzo Minervini's edition, which includes descriptions of eleven of the French manuscripts and a lengthy set of 16 tables establishing the relationships among these manuscripts.¹ In 1980 Anna Cornagliotti identified another manuscript —JB II 19 dell'Archivio di Stato de Torino— and established its affiliations with the manuscripts studied in Minervini's edition;² and in 1983 Minervini added to his earlier work brief descriptions of two additional manuscripts —Toulouse, Bibliothèque Municipale, MS. 830, and New York, Columbia University, Plimpton MS. 282.³ This essay describes the Toulouse and New York manuscripts more fully and offers extensive evidence for their affiliations with the other exemplars of the *Livre de l'ordre de chevalerie*.

A list of the known extant manuscripts follows:

¹ Vincenzo Minervini, ed., *Livre de l'ordre de chevalerie*, Biblioteca de Filologia Romanza 21 (Bari 1971). References to the edited text are noted throughout my essay by page and line numbers. For the Catalan text see Albert Soler i Lloper, ed., *Libre de l'orde de cavalleria*, ENC A127 (Barcelona 1988).

² «Un manoscritto sconosciuto della versione francese del "Tractat de cavalleria" di Ramon Llull (JB II 19 dell'Archivio di Stato di Torino),» *Miscel·lània Aramon i Serra. II. Estudis Universitaris Catalans* 24 (1980): 157-66.

³ «Postilla lulliana,» *Annali dell'Istituto Universitario Orientale* 25.1 (Naples 1983): 333-41. Minervini notes Ian Short's notice of these manuscripts in *Romance Philology* 29 (1975): 127-28 as well as J. N. Hillgarth's earlier listing in his *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford 1971): 154n21.

- A — Paris, Bibliothèque Nationale, MS français 19810 (14th c.)
 B — Paris, Bib. Nat., MS fr. 1130 (a fragment; 15th c.)
 C — Paris, Bib. Nat., MS fr. 1972 (15th c.)
 D — Paris, Bib. Nat., MS fr. 1973 (15th c.)
 E — Paris, Bib. Nat., MS fr. 19809 (15th c.)
 F — Paris, Bib. Nat., MS fr. 1971 (end 15th c. - beginning 16th c.)
 G — Oxford, St. John's College, MS 102 (14th c.)
 H — London, British Library, Additional MS 22768 (15th c.)
 I — London, Brit. Libr., Royal MS 14.E.ii (ca. 1480)
 M — Toulouse, Bibliothèque Municipale, MS 830 (late 15th c.)
 L — Edinburgh, National Library, Advocates MS 31.1.9 (ca. 1532)
 N — New York, Columbia Univ., Plimpton Collection, MS 282 (early 15th c.)
 T — Turin, Biblioteca Nazionale, MS L.III.14 (end 14th c.)
 T2 — Turin, Archivio de Stato, MS JB.II.19 (15th c.)⁴

Minervini's conclusions about the relationships among these manuscripts (except, of course, for M and N, which he did not include in his edition, and B, which is fragmentary) are offered schematically in a stemma.⁵ Three prints were made in the early sixteenth century: Paris, 1504, by Antoine Vérart; Paris, 1505, by Michel le Noir, apparently simply reset from Vérart's edition; Lyon, 1510, by Vincent Portunaris.⁶

Description

The Plimpton manuscript (N) is described briefly by de Ricci and Wilson: «Jacobus de Cessolis, *Le Jeu des échecs moralisé*, translated from Latin into French by Jehan de Vignay (ff. 1-78); *L'Ordre de chevalerie* (ff. 79-104). Vel. (early XVth c.), 104 ff. (25 x 16 cm.). XVIth c. white vellum binding.»⁷ A summary of the little that is known of the

⁴ I have examined microfilms of all these manuscripts except T and T2. See Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 42-43 for a description of T, damaged by fire in 1904. (In a letter of 8 July 1991, A. Giaccaria of the Biblioteca Nazionale Universitaria, Torino, describes T as «scarsamente leggibile.») For more extensive description, transcriptions, and photographs of T, see Mario Ruffini, «Un Ignoto MS. della Traduzione Francese del "Libre de l'Orde de Cavalleria" di Raimondo Lullo.» *EL* 2 (1958) 77-82. For description of T2 and a thorough study of its affiliation, see Cornagliotti.

⁵ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 69; Cornagliotti offers an expanded stemma of the β-group (164), and Minervini, «Postilla lulliana.» suggests the placement of M and N in his earlier stemma (339-41).

⁶ Regarding these prints, see A. T. P. Byles, ed., *The Buke of the Ordre of Chyualry*, by William Caxton (EETS, OS 168; London 1926) xix-xxii; Minervini's remarks about the prints (*Livre de l'ordre de chevalerie* 24) are brief and inaccurate. I have examined microfilm copies of all three prints, those of 1504 and 1505 from copies held in the British Library, that of 1510 from a copy in the Newberry Library, Chicago.

⁷ Seymour de Ricci and W. J. Wilson, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada* (New York 1935-1940) 2.1805.

manuscript's history follows this description in de Ricci and Wilson.

On the basis of examination of a microfilm copy of fols. 79-104, I add the following observations. N is written in a small facile hybrid text hand.⁸ In comparison with the later hand in Prou, N's hand is more regular, its letters are kept more vertical (esp. *l*, *f*, and long-*s*), and the *e* does not break as is characteristic of later fifteenth century French cursivas. Superfluous marks of abbreviation seem to be virtually nonexistent in this manuscript, and the text is only lightly punctuated. On the other hand, frequent heavily written paragraph marks appear in the text.

Prologue and chapters begin with large capitals, one to four lines high, decorated with small loops and designs around and in the letters and with flourishes extending above and below the letters into the left margin. Pages regularly have 32 written lines, occasionally 31. N is missing at least two leaves between fols. 100 and 101; 100^v ends with the words «les chevaliers soient»⁹ and 101^r begins with the words “vaincre ton orgueil.»¹⁰

The Toulouse manuscript (M) is succinctly described by the *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques*, thus: «Parchemin; 20 feuillets; hauteur, 201 millimètres; XV^e siècle. . . . Dérelié.»¹¹ Study of a microfiche copy of the manuscript and of the manuscript itself in Toulouse has yielded the following observations. In 1951, M was rebound in tan leather by the Atelier de Reliure of the Bibliothèque Nationale in Paris. The leaves of the manuscript itself are about 20.2 cm. high by 13.5 cm. wide; the written space is about 12.2 cm. high by 8.8 cm. wide and is uniformly ruled with 31 lines per page. The hand is small, a set/facile book hand, less *courante* than the hand in N and with greater separation between the letters — a hand appropriate for a decorated presentation book.¹² The first line of each chapter is calligraphically decorated. The folios are numbered as follows: 1^r is marked «1» in the bottom right corner; 2^r is marked «2» at both top and bottom right; 3^r and following recto folios are marked 3/4, 4/5, and so on, throughout the manuscript.

M is tentatively datable between 1469 and the 1480s by its connection with Louis XI (reigned 1461-1483) and especially with the Ordre de Saint-Michel, instituted by Louis in 1469.¹³ The first page is decorated

⁸ For a similar hand, see Maurice Prou, *Manuel de paléographie latine et française* (4th ed. Paris 1924) Album, Plate 19.1.

⁹ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 159.2.

¹⁰ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 165.20.

¹¹ *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements* (Paris 1849-1885) 7.481.

¹² The hand in M is similar to the bastard secretary of Plate 15.1 in M. B. Parkes, *English Cursive Book Hands* (Oxford 1969).

¹³ For an account of the Order see Arnaud Chaffanjon, *Les Grands ordres de chevalerie* (Paris 1969) 22-31.

with a heraldic device, described as follows by the *Catalogue*: «l'écusson suivant en bannière, de gueules au semi de fleurs de lis d'or, avec le collier de Saint-Michel . . . »¹⁴ The latter consists of 15 coquilles d'or (St. James' shells, or scallops) joined by gold and red knots, from which depends a gold medallion depicting St. Michael slaying the dragon. The *Catalogue* posits original ownership of the manuscript thus: «ce sont les armes des Châteaubriant, et le volume a dû appartenir à René de Châteaubriant, chevalier de l'ordre de Saint-Michel, qui vivait en 1489 . . . »¹⁵ The connection with Louis XI is strengthened by the words «Louis par la grace» scrawled in the lower margins of fols. 13^v and 16^r, in addition to a lone «Louis» with a number of other scribbles in the lower margin of 14^r, though these references to the founder of the Order could be mere nostalgia.

Folio 1^r and the first page of each chapter are decorated with «joli encadrements»¹⁶ —foliage in blue, gold, green, and red. In addition, at the beginning of each chapter is a rectangular decoration, approximately 15 lines high by half the written space wide. These comprise a gold outline, enclosing a broader band of red, sometimes with wavy gold lines in it, around a pinkish-cream central rectangle; the decoration of this central area varies as follows:

- Chapter 1 (fol. 1^v): miscellaneous vegetation and three gold-centered, red, roselike flowers having tiny petals.
- Chapter 2 (fol. 3^v): none of the rose-like flowers but larger flowers, three blue and four red; in addition, two leaves with buds, one blue, one red.
- Chapter 3 (fol. 6^r): four blue flowers and five finely drawn strawberries.
- Chapter 4: the beginning missing from the manuscript.
- Chapter 5 (fol. 8^v): three blue flowers, one blue leaf-and-bud, and five flat-ended lozenge shapes (fruit or flowers?).
- Chapter 6 (fol. 11^r): three blue flowers, five red rose-like flowers, one green strawberry (?), and two green leaves with blue dots.
- Chapter 7 (fol. 14^v): five blue flowers and three red rose-like flowers.

¹⁴ *Catalogue général*, 7.481.

¹⁵ *Catalogue général*, 7.481.

¹⁶ *Catalogue général*, 7.481.

Chapter 8 (fol. 19^r): a narrower and browner border than usual; three blue flowers and five finely drawn thistles, green and pink with small bristles.

Various scribal and (apparently) later marginalia appear, some decorative in intent, some mere doodling. The most potentially significant marginal notation is the name «Jacques Lougarre,» which appears several times in the lower margin (4^v, surname twice; 5^r, 5^v). The *Catalogue* identifies this confidently as «nom d'un autre possesseur»;¹⁷ the hand looks later than the scribe's fifteenth-century hand, perhaps 16th century.¹⁸

The Toulouse manuscript is in relatively poor condition and is missing as many as 12 leaves. Mildew or other water damage has affected parts of fol. 1^r and other early portions of the volume, but from fol. 15^r on, the leaves have been generally affected by water stains or other damage; the following have extensive losses of legibility: 16^r, 16^v, 17^r (here a nap has actually been raised on the surface of the parchment), and 18^v.

At least one leaf is missing between fols. 2 and 3: 2^v ends with the words «n'avoit veu»;¹⁹ 3^r begins «dist il.»²⁰ About 10 leaves are missing between fols. 7 and 8, including the end of chapter 3 and the beginning of chapter 4: 7^v ends «aux sangliers et aux» with «autres bestis» written almost off the bottom of the page;²¹ 8^r begins «L'escuier qui desire.»²² A leaf is missing between fols. 14^v and 15^r: 14^v ends «qui sont racine»;²³ 15^r begins «chose diverse.»²⁴ Another leaf is missing between fols. 15 and 16: 15^v ends «chasteté et forcéte»;²⁵ 16^r begins «et appareill[e?] a mal faire.»²⁶

Affiliations

Comparison of N and M with Minervini's Table 1,²⁷ clearly identifies the general affiliations of these manuscripts, N aligning itself consistently

¹⁷ *Catalogue général*, 7.481.

¹⁸ Cf. Prou, *Album*, Plates 21.1 and 22.

¹⁹ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 81.6-7.

²⁰ See Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 85.4.

²¹ See Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 104.2-3.

²² See Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 132.15.

²³ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 155.10.

²⁴ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 158.9.

²⁵ See Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 161.7.

²⁶ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 164.13-14.

²⁷ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 45.

with EGLT in Minervini's α -group of manuscripts, M aligning itself consistently with ACDFHI in his β -group. My Table 1 demonstrates this affiliation by presenting readings from N and M with the items from Minervini's table.²⁸

The place of N in the α -group may be posited by comparing N's readings against those reported in Minervini's Tables 2-8 (which list *lectiones singulares* of E, G, L, and T and demonstrate the lack of evidence for further subgrouping within the α -group), by supplementing that material with further comparisons, and by developing a list of *lectiones singulares* for N itself. To these ends I have compared N with the other manuscripts of the α -group in five more or less randomly selected passages.²⁹

Probably the most obvious result of these several comparisons is the remarkable failure of the members of the α -group to form any clear groupings among themselves, even with the fifth witness (N) added.³⁰ Comparing N with Minervini's lists of *lectiones singulares* leaves most of these readings unique. In Minervini's second table³¹ N agrees with E once, the omission of *gentil* at 96.11; my own comparisons reveal no further unique agreement between E and N. In Minervini's fourth table³² N agrees with L but once, another shared omission;³³ my own comparisons reveal two other unique agreements between N and L: at 85.15 NL read *en tenant* beside EG's *en tenir*, and at 86.11 NL read *affin* beside EG's *pour*. Minervini's fifth table³⁴ reveals only one unique agreement—again, a shared omission—between N and T.³⁵

A comparison with Minervini's third table³⁶ is more interesting. Here, N agrees with G in eight (of 23) instances against ELT; my own comparisons add three items to the list. My Table 2 lists the results of these comparisons. Slight tendencies toward a G-like text appear in N, then, but no indubitable relationship can be demonstrated on this evidence. As

²⁸ References in Minervini's edited text are noted in the first column of each table. Wherever relevant, I have checked Minervini's critical apparatus for variants in T; I have not verified T's readings independently.

²⁹ Fols. 81^v-82^f (Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 85.1-88.20), fol. 84^f (Minervini, *Livre* 96.6-98.8), fols. 94^f-96^f (chapter 5, Minervini, *Livre* 136-43), fol. 97^f (Minervini, *Livre* 145.12-146.18), and fol. 104^f (Minervini, *Livre* 176.5-177.14).

³⁰ For this conclusion about EGLT, see Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 55.

³¹ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 46-47.

³² Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 49-52.

³³ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 52, referring to 121.6-7.

³⁴ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 52-54.

³⁵ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 52, referring to 93.3. My own comparisons have added a number of *lectiones singulares* to Minervini's lists for E, G, and L: for E, 4 readings; for G, 13 readings; for L, 32 readings.

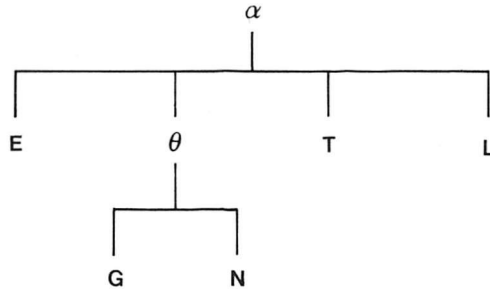
³⁶ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 47-49.

indicated in my Table 3, comparison with Minervini's Tables 6-8³⁷ reveals the same inconsistent tendency toward readings related to G.

The independence of N within the α -group is indicated by Table 4, a list of *lectiones singulares* exhibited by N in the passages used in my own comparisons.

I summarize my findings about the affiliation of N as follows: (1) N is clearly part of the α -group (Table 1). (2) Within that group, N tends to agree with G and against L: Tables 2 and 3 show these tendencies. In addition, the numbers cited in note 44 reflect readings wherein N agrees with G 37 times (against G, 15) but against L 38 times (with L, 18). The substantial overlap in shared readings suggests, however, that it remains impossible to posit a further split in the α -group (EGNT vs. L). Minervini has suggested, on the other hand, that G and N may derive from a common antecedent (θ).³⁸ (3) N nonetheless remains independent of every other member of the α -group (Table 4).

These conclusions suggest the placement of N in Minervini's α -group as follows:



³⁷ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 54-55.

³⁸ «Postilla lulliana» 339.

Because of its missing leaves, M cannot be comprehensively canvassed for its relationship to Minervini's ninth table,³⁹ which establishes two subgroups of the β -group manuscripts: the γ -group, comprising FD (ϵ) and HA (ζ); and the δ -group, comprising CI. To supplement the material in Minervini's Tables 9, 15, and 16⁴⁰ and to develop a representative list of *lectiones singulares* for M, I have compared M with the manuscripts of the β -group in five more or less randomly selected passages.⁴¹

Table 5 lists items in Minervini's ninth table for which M has corresponding readings (nine of Minervini's 21 items). Table 6 adds readings from my own comparisons. A handful of readings from the canvassed passages associates M with readings from Minervini's γ -group (sometimes against, sometimes with C and/or I). Notwithstanding such crossovers between groups—many of them part of the common tradition in any case—the data in Tables 5 and 6 clearly suggest that the δ -group comprises CIM.

M and C agree only once in the items presented in Minervini's Table 16, which presents *lectiones singulares* of C, all from the early parts of the text: the reading *lise* at 86.11 is omitted in both M and C. My own comparisons have garnered additional examples, as Table 7 indicates.

Similarly, M and I agree only twice in the items presented in Minervini's Table 15, which presents *lectiones singulares* of I, again, all from early parts of the text: IM agree on «celuy arbre» against «ce pommier» at 78.6, and IM agree in omitting «et les arbres, qui environ luy estoient» at 78.7. My own comparisons, however, have found a fairly impressive list of readings peculiar to IM in the β -group, particularly in later parts of the text, presented in Table 8.

That M is independent from both C and I, however, is demonstrated by M's exhibiting a significant number of *lectiones singulares* within the δ -group, as indicated in Table 9.

The evidence of the foregoing data suggests the following conclusions about M's affiliations: (1) M is clearly part of the β -group (Table 1). (2) Within that group, M is more closely associated with the δ -group manuscripts CI than with the γ -group manuscripts ADFH (Tables 5 and 6). Such crossovers as do occur demonstrate no consistent patterns of relationship and may generally be explained in terms of independent scribal

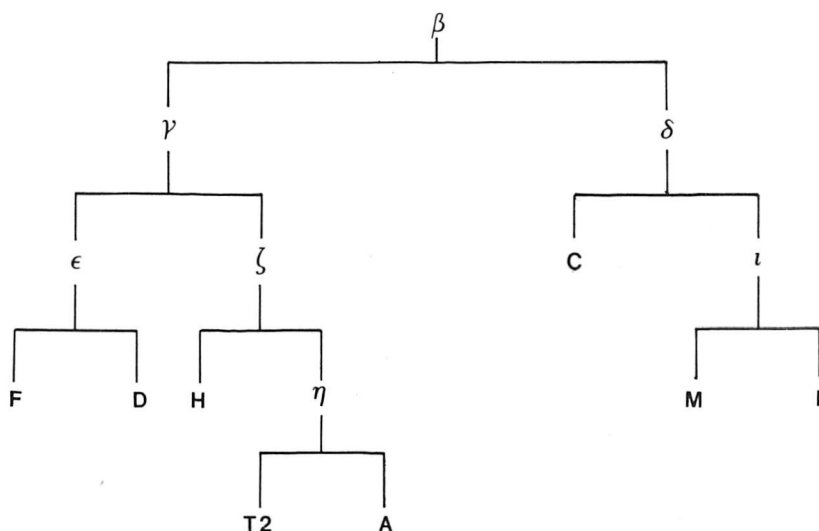
³⁹ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 56-57.

⁴⁰ Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 65-68 (Table 15; 17 of the 48 items in this table occur in passages missing from M) and 68-69 (Table 16; four of the eight items in this table occur in passages missing from M).

⁴¹ Fol. 4^r (Minervini, *Livre de l'ordre de chevalerie* 88.7-89.14), fol. 6^v (Minervini, *Livre* 98.5-99.17), fols. 8^v.20-11^r.13 (chapter 5, Minervini, *Livre* 136-43), fol. 12^v (Minervini, *Livre* 147.6-148.21), and fol. 20^r (Minervini, *Livre* 176.12-178.1).

activity or error or as part of the general tradition. (3) M shares readings uniquely with both C and I, but its relationship to I is more striking than its relationship to C (Tables 7 and 8). (4) M is nonetheless independent of I; more precisely, I appears to be more radically independent of the δ -tradition in C than is M. (5) Such a conclusion, together with the shared IM readings, suggests that M retains some readings, at least, from an earlier point in the tradition than those represented by I, a conclusion corroborating Minervini's suggestion that «[MS I] non derivi direttamente da δ ma da un ulteriore antigrafo intermedio che avrebbe già presentato una parte di quelle innovazioni.»⁴² (6) Nonetheless, M is clearly not a direct antecedent of I.

Incorporating these observations, Cornagliotti's conclusions, and Minervini's «Postilla lulliana» with the stemma in Minervini's edition suggests the following schematic representation of the relationships among the known exemplars of the β -group:



⁴² *Livre de l'ordre de chevalerie* 69; his «Postilla lulliana» agrees with my assessment: «Ne consegue la possibilità di ipotizzare una sistemazione di M accanto ad I in dipendenza di un comune antecedente ω » (341).

TABLE 1

	N (EGLT)	M (ACDFHI)
87.7	par deffaulte de charité	<i>omitted</i>
87.11	plus sage	<i>omitted</i>
89.13	noblesse de courage (after courage] et greigneur EGLT)	<i>omitted</i>
143.8	et faire grans	<i>omitted</i>
156.8-9	se remembre le chevalier de Dieu a ses besoins, et par l'esperance	<i>omitted</i>
166.1	force	ce
172.8	la noblesse	l'ordre
177.8	noblesse et a	<i>omitted</i>
177.11	digne	<i>omitted</i>

TABLE 2

	EL(T)	GN
85.14-15	l'ordonnement	l'ordonnance
120.13-15	il s'ensuiroit que ce qui est et ce qui ne est fust office de chevalier	<i>omitted</i>
121.17-19	justice et luxure sont contraires, et chevalerie est pour maintenir justice, donc chevalier luxurieux est contraire a chevalerie; et se	<i>omitted</i>
126.7	<i>omitted</i>	<i>after cremeur] de Dieu</i>
137.15-18	Et doit l'escuyer moult deligenment escouter, entendre et retenir ces choses en telle maniere que il sache acorder l'office de chevalerie aux choses qui appartiennent a la foy (escouter, entendre et retenir] scavoir L)	<i>omitted</i>

138.19	soit	est
153.3	que il soit loé se il est hardy et	<i>omitted</i>
168.18-19	l'aultre est pechié par trop petite quantité	<i>omitted</i>
175.2-3	se concordent les chevaliers	<i>omitted</i>
176.5-6	<i>omitted</i>	<i>after ordonne] et maintient</i>
177.6	<i>omitted</i>	<i>after gette] hors⁴³</i>

TABLE 3⁴⁴

	EG	LT	N
97.12	Nostre	<i>omitted</i>	Nostre (EGN)
124.5	<i>omitted</i>	<i>after nous] nous</i>	nous (LNT)
128.14	chevalier	chevalerie	chevalier (EGN)
129.14	mais	<i>omitted</i>	mais (EGN)
139.17	le samedi	le sabat T, le sabbaz L	le samedi (EGN)
142.10	recoit	recoivent	recoit (EGN)
164.13	en lui	encline L, enclin T	<i>missing portion of text</i>

⁴³ This reading is shared by M.

⁴⁴ The readings at 97.12 and 142.10 are my additions. My own comparisons, just as they have identified non-N *lectiones singulares*, have also identified additional readings in which N shares: for GLN(T), 4; for ELN(T), 13; for EGN(T), 30. Additional shared readings include EGN without T (2), ET (1), GN (1), and LT (1).

	ET	GL	N
120.7	radreciez	adrechies G, adressez L	radrechies (ENT)
125.7	esgart	regart	regart (GLN)
157.11-12	comment auroit il mercy des hommes non puissans et mesaisiez	<i>omitted</i>	<i>omitted</i> (GLN)
168.20	amoisonnee	amesuree	amoyenne (N)
	EL	GT	N
73	Prologus E, Prohesme L	<i>omitted</i>	<i>omitted</i> (GNT)
80.5	<i>omitted</i>	sa	<i>clause omitted</i> (N)
94.2-3	il convient qu'il ait maistre qui soit cousturier ou charpentier	<i>omitted</i>	<i>omitted</i> (GNT)
112.10	<i>omitted</i>	after povre] gens	<i>omitted</i> (ELN)
143.1	chevalier	<i>after adoubé]</i> <i>omitted</i>	<i>phrase omitted</i> (N)
147.19	en tout	<i>omitted</i>	<i>omitted</i> (GNT)

TABLE 4

	EGL(T)	N
85.2	<i>omitted</i>	<i>after mil]</i> autres
85.5-6	admené en lieu et en temps (temps] tant L)	donné grace
85.6	<i>omitted</i>	<i>after je ay]</i> eu
85.8	de son ordre	<i>omitted</i>

85.14-15	qui est fait pour recouvrer	ouquel est contenu
85.17-18	nouveaulx	<i>omitted</i>
86.1	seront	sont
86.2-3	et ne auront esté obeissans a la doctrine de chevalerie	<i>omitted</i>
86.9	<i>after</i> au] noble	<i>omitted</i>
86.9	<i>after</i> homme] noble	<i>omitted</i>
86.10	en ordre de chevalerie	chevalier
86.11	du dit	de ce
86.11	ce que aucunefois il lise	qu'il
87.13	En après	Et puis
87.15	abile (abile L, habile G)	digne
88.1-2	entre toutes les bestes, esleu cheval et le donna a celuy homme qui fait	fu le cheval donné a celui qui avoit
88.3-4	celuy homme out nom	fu appelle ⁴⁵
88.15	commencemens	commandemens
88.18	commencemens	commandemens
88.19	se commencent	sont
96.13-14	du tort qui luy est fait	se aucun tort y a
96.14	luy soit fait	soit
96.14	satisfacion	corrige
97,title	qui appartient a	de
97.1	chevalier	chevalerie

⁴⁵ This reading is shared by I as are those listed for N in this table at 136.7; 136.10; 142.17; 142.18.

97.1	<i>omitted</i>	<i>after</i> chevalier] ce qu'il doit faire
97.4	commencemens	commandemens
97.7	le fevre ou EG(T), le mareschel L	<i>omitted</i>
97.7	font leur	fait son
97.8	qu'ilz doivent et ont	qu'il la
97.9	et deffendre	<i>omitted</i>
97.10	le Pere	<i>omitted</i>
97.15	Dieu	<i>omitted</i>
98.4	<i>after</i> amys] ainsi L, <i>omitted</i> EG(T)	et sont
98.6	attendons EL, entendons G	devons
136, title	recevoir	entrer en
136.2	se confesse des EL(T) (des] de ses G)	confesse les
136.5	se il est net	quant il sera absolz
136.7	aucune	que ce soit en une
136.9	sollenez	seulement
136.10	ce jour	<i>omitted</i>
136.10	main	pluseurs ⁴⁶
136.11	adoubé a EL(T) (a] <i>omitted</i> G)	fait
136.12	doint	donne
136.15	celuy jour	<i>omitted</i>
137.3	mesprisier	desprisier
137.5	a	ara

⁴⁶ M reads *plusieurs gens* here.

137.12	<i>omitted</i>	<i>after articles] de la foy</i> ⁴⁷
137.13	<i>omitted</i>	<i>after commandemens] de la loy</i> ⁴⁸
138.4	que	<i>omitted</i>
138.4	soient	<i>omitted</i>
138.9	jugié	<i>omitted</i>
138.15	Nostre Dame Sainte	la Vierge
139.10	transible	transitoire ⁴⁹
139.11	vrays	vertus et
139.14-15	sur le mont EGL, <i>omitted</i> T	ou mont
139.16	ameras	<i>omitted</i>
140.4	dix	<i>omitted</i>
140.9	<i>omitted</i>	<i>after penitance] confession</i> ⁵⁰
140.9	·VIJ·	<i>omitted</i>
140.10	<i>omitted</i>	<i>after sacramens] que</i>
140.10	sauver	savoir
140.14	<i>omitted</i>	<i>after bien] tout</i>
141.5-6	a son office	<i>omitted</i>
141.6	en soy	celle
141.8-9	et la vertu	<i>omitted</i>
141.10	vertueus	en vertus
142.3	et	<i>after deffait] ou</i>
142.14-15	et en signifiace de charité	et de charité

⁴⁷ This reading is shared by A and H.

⁴⁸ This reading is shared by A, C, and I.

⁴⁹ This reading is shared by C, I, and M.

⁵⁰ I reads *ou confession* here.

142.17	grant	<i>omitted</i>
142.18	grant	<i>omitted</i>
143.1	fait et adoubé EG(T), (adoubé] ordonné L)	<i>omitted</i>
143.10	seigneur	chevalier
143.11	au chevalier nouvel et	<i>omitted</i>
143.13	<i>omitted</i>	<i>after</i> autres] chevaliers en
176.7	privé	prince
176.7	chevalier	chevalerie
176.10	chevalier	chevalerie
176.13	<i>omitted</i>	<i>after</i> l'ancienneté de] chevalerie et
176.13-14	de chevalier	<i>omitted</i>
176.21	<i>omitted</i>	<i>after</i> honorer] chevalerie et
176.22	chevalier	<i>omitted</i>
176.22	son corps	soy meismes
176.23	bien EGL, honnestement L	<i>omitted</i>
177.11	tort	tout

TABLE 5

	ADFH	CIM
75.1-2	Cy finent les titres des chapitres du livre de l'Ordre de Chevalerie, et après commence (Cy fine le prologue et la table des rubriques de ce livret A)	<i>omitted</i> (Cy finent les articles de chapitres du livre de l'Ordre de Chevalerie M) ⁵¹

⁵¹ In this one instance, M agrees substantially with ADFH rather than with CI. Because the instance is a rubric, it seems to me difficult to base any conclusion against my classification on this piece of information, particularly since the preponderance of evidence points to a CIM classification. A rubric might reasonably be expected to be more readily subject to contamination or independent scribal initiative than would integral parts of the text.

94.8-95.1	<i>omitted</i>	a cousdre d'un charpentier, tout aussi seroit il desconvenable chose que escuyer aprinst (a cousdre] de l'aprendre I, <i>after</i> charpentier] ou d'aultre I)
143.5	scevent	sauront CM, saront I
144.1	Tout	Dont C, Donques IM
149.16	mye (<i>omitted</i> H)	nullement
152.4	<i>omitted</i>	<i>after</i> delinquerunt] Pour povreté plusieurs ont fait faultes CM (faultes] faulceté M), c'est a dire que par povret plusieurs ont delinquié I
159.10	<i>omitted</i>	<i>after</i> sens] et industrie
165.17	<i>omitted</i>	<i>after</i> egal] a lui
166.11	<i>omitted</i>	de corps

TABLE 6

	ADFH	CIM
98.16	font AFH, ⁵² sont D	ont
137.6	<i>omitted</i> (<i>passage missing</i> A)	faire
139.10	transible	transitoire ⁵³
140.10	tous	nous tous

⁵² Minervini's apparatus lists this reading only for F (*Livre de l'ordre de chevalerie* 188), but both A and H clearly read *font* as well.

⁵³ This reading is shared by N.

142.4	<i>omitted</i> DFH, estre honnoré A	honnouer
142.4	<i>omitted</i>	cheualerie

TABLE 7

	ADFHI	CM
88.20	le chevalier	chevalerie
98.11	de raison	<i>omitted</i>
98.12	<i>omitted</i>	<i>after fait</i>] tout
136.20	jangleurs	jangleries
137.3	l'ordre de (<i>phrase omitted</i> A)	<i>omitted</i>
138.1	chinq I, xii A, xiiii DFH	sept
143.10	feste de ADFH (<i>clause omitted</i> I)	<i>omitted</i>

TABLE 8

	ACDFH	IM
139.17-18	le samedi c'est a dire le dimanche ACDF, les dimances H	le dimanche
141.1	l'escuier	<i>omitted</i>
142.24	doit	<i>omitted</i>
143.1	et adoubé chevalier	<i>omitted</i>
143.9	<i>omitted</i>	donner a roys d'armes et heraulx M, donner au heraulx d'armes I
143.9	<i>omitted</i>	comme il est acoustume d'anciennete
143.12	chevaliers	<i>omitted</i>

147.15-16	le adevance ADFH, le avance C	<i>omitted</i>
147.18	et signifie	<i>omitted</i>
177.3	<i>omitted</i>	<i>after comparoison]</i> Donques

TABLE 9

	ACDFHI	M
88.15	l'ordre de chevalerie ACDFH, <i>omitted</i> I	son ordre
98.9	maintiennent la foy	la maintiennent
99.16-17	hαιοit et destruoit ACDFH, destruisoit et heoit I	destruoit
136.7-8	annees ACDF, de l'annee A, annueles I	<i>omitted</i>
136.10	mains hommes CDFHI, mainte honneur H, <i>omitted</i> A	plusieurs gens ⁵⁴
137.16	entendre CDFHI, <i>passage</i> <i>missing</i> A	<i>omitted</i>
138.7	Dieu soit ACDFH, <i>omitted</i> I	Dieu est
138.18-19	<i>after dame]</i> Le second est croire que Jhesucrist soit né	<i>omitted</i>
138.19	tiers ACDFH, iii ^e I	second
140.13	auquelles	en quoy
140.14	tres ce qu'il ACDF, des ce qu'il HI	quant il

⁵⁴ N reads *pluseurs hommes* here.

140.17	l'escuier et	l'escuier qui
141.10	donner	ordonner
142.13	<i>after</i> ceindre] l'espee	<i>omitted</i>
142.14	<i>omitted</i>	<i>after</i> justice] l'espee
148.9	<i>after</i> aussi] le D, comme le ACFH, que le I	<i>omitted</i>
148.17	atout ACDF, avecques H, <i>omitted</i> I	pour
148.19	en la fiance ACDFH, <i>omitted</i> I	a la segnifiance ⁵⁵
177.3	<i>omitted</i>	<i>after</i> comparoison] que d'autres
177.3	doit	<i>omitted</i>
177.4-5	par laquelle il est en l'ordre de chevalerie. Lequel courage	<i>omitted</i>
177.6	<i>omitted</i>	<i>after</i> gette] hors ⁵⁶

Jonathan A. Glenn
University of Central Arkansas
Department of English
Conway, AR 72035

RESUM

Aquest treball sobre la traducció medieval francesa del *Llibre de l'orde de cavalleria* dona una descripció detallada de dos manuscrits no tractats a l'edició de Minervini de 1971, i els situa dintre el *stemma codicum* que aquest editor havia proposat.

⁵⁵ L shares M's reading here.

⁵⁶ This reading is shared by N.

RAZÓN Y FE EN LLULL Y DESCARTES

La idea de confrontar a Llull y Descartes (1596-1650) se me ocurrió en primer lugar, de la lectura de un breve artículo escrito por mi venerable profesor de la Universidad de Grenoble (en 1935-1938), el decano Jacques Chevalier, titulado “Y-a-t-il une philosophie espagnole?”, trabajo aparecido en los *Estudios eruditos in memoriam de A. Bonilla San Martín*, Madrid, 1927, vol. I; el autor de *Cadences* y de la *Histoire de la Pensée* expresó su convicción de la inspiración luliana en la invención cartesiana del análisis geométrico. Por lo demás, desde sus conferencias de 1919 sobre Descartes (publicada en 1921 en París), el catedrático de Grenoble había tenido la intuición de que la búsqueda de un método universal y único debió de ser sugerida a Descartes por la lectura de Llull, tema recordado por Gustave Cohen.¹

En el Colegio de La Flèche, donde fue educado el filósofo del Poitou, los Jesuitas invitaron probablemente a Descartes a leer extractos de l'*Ars magna*, que fue poco después traducido en francés por un cierto De Vassy (*Le Grand et dernier Art de M. Raymond Lulle, fidèlement traduit de mot à autre*, París, 1634). Se sabe, por otra parte, que Jacques Chevalier ha tocado otra vez la cuestión: no sólo en su *Descartes* ya citado, más aun en el tomo II de su *Histoire de la pensée*, titulado *La pensée chrétienne*, París, Ed. Flammarion, 1956, capítulo sobre Llull, pp. 414-421).

Las *relaciones de la razón y de la fe* se hallan, seguramente en la base de la reflexión del pensador francés, así como del pensador catalán; en

¹ G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIème siècle* (París: Champion, 1920), p. 387.

efecto, Descartes no es, de ninguna manera, este “cientista”, más o menos escéptico o ateo, tal como una interpretación demasiado tendenciosa le ha presentado falsamente; es, al contrario, un cristiano convencido (como lo han reconocido entre otros, Henri Gouhier, Jean Laporte, Jacques Chevalier y, más recientemente Jean-Marc Gabaude).

En esta busca de Dios y de la verdad integral, los dos itinerarios de Llull y Descartes ofrecen, a la vez, puntos de semejanza y aspectos de diferencia. Pero es preciso, en primer lugar, descartar un lugar común, según el cual Descartes habría estado en las antípodas de Llull y habría vuelto la espalda al mensaje de aquel definitivamente. Se sabe el hecho brutal: la frase despreciativa para con Llull, que se descubre en la segunda parte del *Discours de la méthode* (1637), donde el autor expone la evolución de su espíritu:

pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent, plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre.²

En el mismo sentido, tampoco se ignora la carta al Reverendo Padre Mersenne (de la Orden de los Mínimos), del 25 de diciembre de 1629,³ que iba ya en el mismo sentido; ni la carta a Isaac Beeckman, fechada el 26 de marzo de 1619;⁴ en esta última, Descartes cuenta cómo había sido importunado, en una posada de Dordrecht, por un pedante intolerable que se jactaba de poder hablar, gracias al *Arte* de Llull, acerca de un tema durante una hora, después acerca de otro tema durante otra hora y así sucesivamente durante veinte horas; este fantástico hombre tenía su facundia de la lectura de un paradójico lulista, más o menos ocultista del siglo XVI, Heinrich Cornelius Agrippa de Nettesheim, que había publicado en Colonia, en 1531, resonantes *Commentaria in Artem brevem Raymundi Lullii*. Lo curioso del caso es que Descartes, que no poseía esos famosos *Comentarios*, pidió a Beeckman su parecer acerca de ese extraño libro, un *best seller*. Su amigo le respondió poco después, que se trataba de una obra mediocre y que el *Arte* de Llull no valía más.

Sin embargo, en esta misma carta de Descartes, del 26 de marzo de 1619, confesaba que el *Ars brevis* le inducía a buscar una “ciencia nueva por la cual, de una manera general, podrían ser resueltas todas las

² *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam et P. Tannery, 12 vols., con suplemento (Paris, 1897-1913), t. VI, p. 17.

³ *Ibid.*, t. II, p. 629.

⁴ *Ibid.*, t. X, pp. 156-7.

cuestiones que se pueden proponer en todo género de cantidad, tanto continua como discontinua, pero cada una según su género”.⁵ Y otra carta, enviada de Amsterdam el 29 de abril de 1619,⁶ se dedica a una declaración similar. Por fin, mientras que, en sus escritos publicados, Descartes no cita jamás nombres propios, es bastante significativo que haga una excepción con Llull, en el *Discurso del método*; es lícito pensar que este maestro mallorquín despertaba su curiosidad, a pesar de la rápida y demasiado superficial opinión peyorativa formulada para con él, tal vez cansado del ruido hecho alrededor del filósofo ultrapirenaico o incluso celoso ante el éxito de su traducción contemporánea...

Mi comparación de los dos próceres se articulará en esta modesta aproximación, en cuatro partes. En primer lugar, su común punto de partida: una *intuición fulgurante* (plenamente religiosa en Llull, más misteriosa en Descartes). Después, el método de ambos, francamente *racionalista* (el de Descartes, finalmente más tímido, porque pone de lado las verdades de la fe, mientras que Llull las cree accesibles al entendimiento, dentro de ciertos límites). En tercer lugar, el ideal de *unidad* (en el conocimiento, en el lenguaje y en la sociedad internacional). En cuarto lugar, la primacía de la *finalidad práctica* (más técnica y material tal vez en Descartes, que sueña con el magisterio de la naturaleza; más confesional en Llull, que trabaja por la conversión de todos los infieles).

La vocación de Descartes, así como la de Llull, es despertada por la experiencia completamente personal de una *intuición repentina*, considerada como excepcional por ambos. Se sabe cómo el brillante y más turbulento senescal de Jaume II cambió bruscamente la orientación de su vida, cerca de 1265, a consecuencia de cinco visiones, consecutivas, de Cristo crucificado: esta aparición, que atribuyó, sin titubear, a la intervención de lo Sobrenatural, le incitó a realizar una mutación radical: era mundano y libertino, se vuelve de una piedad extraordinaria y ardiente, unida a una evangélica atención fraternal hacia los demás; su camino de Damasco le condujo en seguida a la penitencia, a la plegaria y a la caridad; durante nueve años, llevó una existencia totalmente transformada y depurada, aunque quedándose dentro del siglo; se esforzó por adquirir una formación intelectual suficiente, destinada a permitirle satisfacer la tarea que la inspiración divina le había asignado, a sus ojos; a saber, la predicación a los Musulmanes, así como el “ressourcement” de los católicos, de los tártaros, de las iglesias ortodoxas y de los averroístas latinos.

En 1274, una segunda iluminación le ocurrió, en el monte Randa que

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, t. X, p. 164.

le instiga, en el acto, a vender sus bienes, a dejar el mundo y su familia, y a retirarse al monasterio cisterciense de Santa María la Real, donde compuso el monumental *Libre de contemplació en Déu*. Empezó entonces sus periplos misionarios, llevando la buena nueva por todo el Mediterráneo, después hasta Armenia y también a París y a Viena del Delfinado.

Del mismo modo, Descartes, después de un período postescolar de indecisión, de ocio, de elegancia mundana y de curiosidad discontinua por algunas ramas de las ciencias, a todo lo largo de su juventud (aproximadamente desde 1614 a 1619), fue objeto de una revelación insólita, durante la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619 (la noche de San Martín), mientras se hallaba en el ejército, cerca de Ulm, en la soledad de una habitación. Tres sueños le visitaron, acompañados por un entusiasmo extraordinario. El gran filósofo del Poitou ha relatado este episodio extraño, en un opúsculo titulado *Olimpica* (hoy desaparecido, pero minuciosamente resumido por su biógrafo, Adriano Baillet, y también en uno de sus *Inéditos de Hanovre*).

En el decurso de su primer sueño, se veía fantasmagóricamente empujado hacia la capilla de su viejo Colegio, por un huracán sospechoso e incluso demoníaco, gracias al cual Satán ensayaba maniobrarle con malignidad, quitándole, de modo subrepticio, el uso de su libre albedrío. Su segundo sueño le presentó una tempestad de fuego intenso que le fulminó y que interpretó como la incitación a la “sinderesis”, es decir, al remordimiento y al arrepentimiento por haber llevado, hasta entonces, una vida de pecado. El tercer sueño proyectó, a sus ojos atónitos, por una parte, un *Diccionario* (símbolo de todas las ciencias, juntadas en una amplia unidad), y, por otra parte, una colección de poesías escolares (el *Corpus poetarum*), abierta sobre esta doble citación de Ausonio: *Quod vitae sectabor iter?* (es decir “¿Qué camino de vida seguiré?”) y *Est et non* (es decir: “hay que afirmar o negar”, sin rodeos superfluos o ruines). Al despertar, Descartes hizo inmediatamente examen de conciencia y decidió *subito* adoptar una vida totalmente nueva, conforme al Bien, querido por Dios; hizo, al mismo tiempo, el voto de trasladarse al santuario de Nuestra Señora de Loreto, en Italia, cerca de Ancona, para implorar a la Santa Virgen que le alumbrara acerca de esta enigmática noche.

Muchos estudiosos se han preguntado sobre el contenido y el sentido de esta “invención admirable” (*fundamentum inventi mirabilis*), sugerida por los sueños. Foucher de Careil, Luis Liard, Millet, Hamelin y otros creen que se trata de la *mathesis universalis*. Adam piensa que es preciso relacionarla con la idea de unidad de las conciencias. Jacques Chevalier prefiere ver ahí la invitación a buscar el principio de la verdad en nosotros mismos, así como la chispa que reside en el sílex, con la soberana garantía de esta verdad, asegurada por Dios en persona. Sea lo que sea,

nos hallamos ante un fenómeno inusitado de revelación, con un aspecto trascendente.

A semejanza de Llull, Descartes dedicó nueve años a precisar y profundizar este mensaje más o menos sibilino (1619-1628). Desarraigando sistemáticamente todos los prejuicios que la enseñanza escolástica le había inculcado, dudará de todo, pero preservando con respeto y fidelidad los dogmas de la fe y las elementales reglas de la moral corriente; en resumidas cuentas, privilegiará la matemática, que considera como cierta, pero de la cual se extraña que nada se haya sacado de ella, excepto proposiciones puramente formales. Como Llull, Descartes empezará por descifrar “el gran libro del mundo”, de Praga a Alemania, a Italia y a Suiza. Después de haber asistido a la batalla de la Montaña Blanca, que vio la derrota de los checos (1620), abordó los Países Bajos, Baviera, Hungría, Westfalia, Suiza, la Marcha de Ancona (donde cumplió su peregrinaje de Loreto), Roma, la Toscana, el Piamonte y la Saboya, antes de asentarse en París durante tres años, entregándose algunas veces al juego y a los salones, y continuando con diletantismo sus prospecciones científicas.

En noviembre de 1620, regresando de la toma de La Rochelle, se produjo un nuevo viraje en su vida, un poco como la luz de Randa para Llull. En una reunión con el Nuncio del Papa, el cardenal de Bérulle (fundador del Oratorio) le predicó la obligación de emplear en adelante su talento al servicio de la santa causa de la Religión. Con esa meta, Descartes, deseoso de sosiego y de soledad, con el fin de madurar su reflexión, se marchó a Holanda, para rehuir toda vida fútil. En ese país, construyó poco a poco su sistema y obró sus descubrimientos, hasta la víspera de su muerte prematura en 1650, después de expatriarse de nuevo, para Suecia esta vez, a instancias de la reina Cristina. Esos veinticinco años fueron la época de sus más grandes obras: *Regulae ad directionem ingenii* (redactadas hacia 1622-1630, mas publicadas en 1701, mucho después de su muerte), *Discours de la méthode* (1637), que es el prólogo de tres tratados científicos (*Dioptrique, Géométrie, Météores*), *Méditations de prima philosophia* (1641), *Principia philosophiae* (1644), *Traité des passions* (póstumo, en 1662).

Así pues, Descartes y Llull han experimentado, al comienzo de sus itinerarios respectivos, la convicción inmovible de una alta *misión* espiritual a ellos confiada, *ex abrupto*, por Dios mismo. Todavía, si la fuente es probablemente análoga, el acento no es completamente idéntico. En Descartes, por cierto, el espíritu religioso es muy escrupuloso y le conduce, por miedo a desagradar a la Iglesia, a abstenerse de publicar, en vida, su *Traité du Monde* (citado más arriba), donde aprobaba a Galileo. Sin embargo, su retiro a los Países Bajos no se emparenta

perfectamente al de Lull, confinado en su país natal de Mallorca. El refugio en Holanda se acomoda, en efecto, a un mínimo de hedonismo (como prueba su enlace con Helena Jansk —de la cual tuvo a la pequeña Francine, que murió a los cinco años de edad— y su existencia bastante tranquila, durmiendo durante diez horas de un tirón, relajándose santurronamente en el campo verde, como un individualista inveterado, viejo niño mimado, cuidadoso sobre todo de su equilibrio, de su salud y de sus intercambios científicos).

Por el contrario, Lull escoge una vida de ascetismo y de caridad rebosante, por entero polarizada sobre el apostolado, sobre el más candente amor de Jesús y sobre la lucha continua en favor de la salvación de los árabes y de los otros heterodoxos, así como sobre el progreso espiritual y la reforma ética de los católicos. Es un misionero, enardecido de desvelo constante; es un *procurator infidelium*, siempre inquieto por su cometido y verdaderamente dispuesto al martirio. Ajeno a toda búsqueda de quietud, su carácter le inclina a revisar perpetuamente su cultura filosófica y teológica, con el fin de asegurar mejor sus procedimientos de apostolado.

En resumen, mientras que Descartes se revela ser un “honnête homme” (“hombre honrado”), en el sentido del siglo XVII, guardando siempre una estricta ponderación (incluso en su piedad sincera e indudable, más moderada), aspirando sólo a una sabiduría más o menos estoica (cf. su moral provisional), Lull es un incansable propagandista del Evangelio, que gasta, sin precaución, todas sus fuerzas (físicas como psíquicas) para el aumento incesante de la gloria de Dios y para la adquisición de la felicidad eterna de su prójimo; es un “loco de Dios”, que podría gritar, como algunos místicos: “la medida según la cual hay que amar a Dios es amarle sin medida”. Está, de antemano, convencido de la máxima siguiente de Grignon de Montfort, el dinámico apóstol de la Venda en el siglo XVII, que proclamaba en un cantar popular: “jamais nous n'en ferons assez;/Jamais nous n'en pourrons trop faire” (“jamás nosotros haremos bastante,/jamás haremos demasiado”), por la causa de Dios... Esto se debe, me parece, al hecho de que Lull ha recibido del Infinito una llamada muy especial, la que le provoca un ideal de perfección muy exigente, que se aproxima al ideal de la santidad.

En cambio, Descartes, atraído por centros de interés muy varios (aunque mantenidos en el camino recto) —de la piedad auténtica, pero bastante tradicionalista, hasta el eudemonismo, al gusto de las ciencias y técnicas, y a la controversia doctrinal o metodológica con los grandes eruditos— realiza, de hecho, un convenio entre la vida temporal del hombre del mundo, que acepta el siglo tal cual es, con todas sus deficiencias, aplazando su eventual perfeccionamiento a un porvenir lejano (es

porque desaconseja las reformas políticas o sociales, en tanto que son contrarios al orden del rey y de la tradición immemorial), y la vida altruista del hombre de élite, que le incita, dócil a la voz del Infinito, a combatir con la intención de mejorar en seguida la sociedad, las iglesias y los individuos.

No obstante, la larga estancia de Descartes en Holanda no estuvo completamente privada de disgustos. En Utrecht y en Leyden, varios pastores protestantes le acusaron, sea de clericalismo católico, sea de ateísmo, con el pretexto de que atacaba la escolástica aristotélica, enseñada por ellos. Debe requerir el apoyo de la corte de Orange y de la Embajada de Francia, para protegerse contra la amenaza de destrucción de sus libros y contra el proyecto de su expulsión, pedida por sus adversarios irreconciliables. No hay que olvidar, por lo demás, la prerentoria condenación póstuma del cartesianismo por la Congregación del Índice Romano en 1663 ni la interdicción hecha por el Rey al canciller de la Universidad de París, el R.P. Lallemand, en 1667, de pronunciar su panegírico, cuando sus cenizas fueron transferidas a la iglesia San Etienne-du-Mont.

De la misma manera, pero con más crueldad, Llull sufrió muy temprano la incompreensión de la mayoría de los Dominicos (y en particular, del Inquisidor Nicolás Eymerich), incluso de los Papas y Reyes; y ¿qué decir de las persecuciones y encarcelamientos sufridos por él, por parte de los discípulos de Mahoma? Por cierto, los incidentes o baldones que no perdonaron a Descartes constituyeron, para él, sólo un aviso (o una advertencia), mientras que la obtusa oposición de rutinarios y encarnizados conservadores hundió al Llull en un gran desconcierto, del que emergió sólo progresivamente por medio de su tenacidad y la ayuda de la gracia. Este “pobre de Cristo” conoció todas las vejaciones, cuando era, en el fondo, un pacifista.

Al fin, si la impregnación religiosa, que caracteriza la inspiración primordial de Descartes, queda innegable, se debe notar que se traduce en él únicamente en una bastante fría referencia a Dios, Ser de los seres, en la perspectiva bimilenaria del deísmo (pero enriquecida por el teísmo judeo-cristiano-islámico, es decir, por el horizonte de un Dios creador, providente y redentor, soberano juez). Por el contrario, Llull va mucho más lejos y se remonta a Jesucristo, nuestro Salvador, cuyo nombre, no surge jamás de la pluma de Descartes. Por lo demás, el filósofo mallorquín centra en el Hombre-Dios, encarnado en un momento preciso de la Historia y en Palestina, todo su afecto incandescente por la Verdad, exhalando efusiones y suspiros sin fin, de un relieve extraordinario. Sin embargo, se me podría objetar, en este punto, que el autor del *Discours*

de la méthode habría sido capaz de ser conmovido por una tal eyaculación mística, aduciendo aquí la hermosa dialéctica del amor, contenida en su *Lettre à Chanut* del 1 de febrero de 1647;⁷ mas responderé que este análisis trata del amor humano mucho más que del amor divino, y que permanece en un plano objetivo, muy distinto de la dilección comprobada por Llull en lo más profundo de su ser; fruto de la meditación de un sabio, amante de sabiduría, no tiene la llama del místico perdido, nacido en Mallorca.

En verdad, las relaciones de la razón y de la fe son bastante diferentes, según que nos refiramos a uno o a otro de esos dos maestros. En Llull, el gran designio, concebido como dimanando de la iluminación inefable y divina, que ha determinado la radical inversión de su vida, es completamente religioso y confesional. Para devolver los Infieles a la gran familia católica, la razón es totalmente capaz de probar la verdad de los dogmas, con la condición de que emplee el método que preconiza: el *Arte*, recibido del Espíritu Santo. El filósofo catalán no desdeña la luz natural, con lo cual abandona la vieja lógica escolástica, y utiliza el cálculo de los círculos lógicos. Se puede hablar del racionalismo luliano, en el sentido metodológico de la palabra; algunos le han calificado de optimista.

En cambio, en Descartes, el proyecto de investigación y de vida parece un poco más limitado; su meta es la obtención de la verdad natural, cuya caución suprema es el Dios abstracto de los filósofos y sabios (según la expresión pascaliana), por medio de un recurso vigilante a la vida interior personal, liberada de sus fantasmas corporales o ideológicos; en el pensador del Poitou, no es directamente cuestión el “Dios de Abraham, Isaac y Jacob”. Por cierto, ese Dios no es sólo, en su pensamiento, el eje del universo, el primer motor, el fundamento de nuestros conocimientos; es también amor; su omnibenevolencia para con todas las criaturas nos promete en el más allá la inmortalidad del alma y la plena justicia, en función de nuestros méritos.

Esa convicción en Descartes se expresa en una doble fórmula, que reúne dos instituciones inmediatas: *cogito, ergo sum. Sum, ergo Deus est.* Pero el movimiento de nuestra alma hacia el Señor se para allí, una vez reconocida esta filiación divina que nos libera de la nada y del absurdo. La Encarnación y, más generalmente, todas las aportaciones de la teología positiva y de la teodicea son acalladas, por el efecto de la discreción doctrinal que se impone el maestro para con todo lo que traspassa la religión natural. Será necesario esperar a Malebranche y Leibniz, dos

⁷ *Ibid.*, t. IV, pp. 600-617.

cartesianos empero, para que el movimiento del alma creyente sea continuado y se ensanche en adoración de Jesús.

Además, en las *Regulae ad directionem ingenii* como en el *Discours de la méthode*, en las *Meditationes de prima philosophia* y en los *Principia philosophiae* o en otros libros, Descartes separa categóricamente los dos campos de la filosofía y de la religión, es decir, de la razón y de la fe. Escuchemos esta confesión de extrema humildad intelectual, en la primera parte del *Discours de la méthode*:

Je févérais notre théologie et prétendais, autant qu'un autre, à gagner le ciel; mais ayant appris comme une chose très assurée que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et d'y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme.⁸

Del mismo modo, en el *Abrégé de la Quatrième Méditation*, Descartes escribe:

il est à remarquer que je ne traite nullement, en ce lieu là, du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite des bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux, et je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seul de celles qui regardent les vérités spéculatives et qui peuvent être connues par l'aide de la seule lumière naturelle.⁹

Y en el cuerpo mismo de esta misma Cuarta *Meditación*, Descartes insiste sobre los límites de nuestra razón y sobre su incapacidad constitutiva para comprender

pourquoi Dieu fait ce qu'il fait ...(...)... et pour quelle raison et comment il le fait... (...); car il ne me semble pas que je puisse, sans témérité, rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu.¹⁰

⁸ *Ibid.*, t. VI, p. 19.

⁹ *Oeuvres choisies de Descartes*, ed. Garnier, p. 72.

¹⁰ *Ibid.*, p. iii; 4^{ème} Méditation, *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IX, p. 44.

Es preciso, sin embargo, confesar que la confianza de Descartes en la razón parece haber variado un poco, en el decurso de su vida. Por ejemplo, en sus *Réponses aux Secondes Objections*, se puede leer:

Quoi-qu'on dise ordinairement que la foi a pour objet des choses obscures, toutefois cel s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle, par laquelle nous croyons; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe; et ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle et, souvent même, plus évident à cause de la lumière de la grâce.¹¹

Del mismo modo, otra concesión a los poderes de la razón es formulada, en la *Réponse aux instances de Gassendi* (carta a Clerselier del 12 de enero de 1646), sobre las *Cinquièmes Objections*. Se encuentra en ese pasaje la siguiente declaración:

même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu, avant que de nous déterminer à les croire.¹²

Después de todo, es posible preguntarse si la respetuosa puesta de lado de la teología revelada no proviene, en Descartes, de su aversión a la teología escolástica que le ha sido enseñada. El *Manuscrit de Göttingen* llega incluso a decir:

et assurément la théologie ne doit pas être soumise à nos raisonnements, que nous admettons dans la mathésis et dans les autres vérités, alors que nous ne pouvons pas la comprendre; et plus nous la conservons simple, mieux elle nous apparaît comme satisfaisante pour nous.¹³

El texto latino dice: *quanto eam servamus simpliciore, eo meliorem habemus*.

¹¹ *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IX, p. 116.

¹² *Ibid.*, t. IX, p. 206.

¹³ *Ibid.*, t. V, p. 176.

Podríamos añadir a esta aserción muy alusiva otro texto de Descartes, relatado por Burman

nous pouvons sans doute et même nous devons démontrer que les vérités théologiques ne répugnent pas aux vérités philosophiques [hay que notar aquí el rechazo, como en Llull, de la teoría averroísta de la doble verdad...]; mais nous ne devons en aucune manière les soumettre à notre examen. Et, par là, les moines ont donné occasion à toutes les sectes et hérésies, je veux dire par leur théologie scolastique, qui devrait être exterminée avant toutes choses.¹⁴

Esta oscilación de Descartes podría tal vez justificar la hipótesis emitada por Ferdinand Alquié, según la cual “Descartes croyait possible de démontrer, dans une certaine mesure au moins, l’accord de la foi et de la raison; nous savons, par Baillet,¹⁵ qu’il projecta, vers 1628-1629, d’écrire un *Traité de la Divinité*”.¹⁶

Por lo demás, en la tercera de las *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes, que es generalmente favorable a una teoría voluntarista, parece sin embargo confesar que nuestra inteligencia es capaz, si apela a un método estricto, de descubrir algunos dogmas.

Pour moi, ce qui a été révélé par Dieu, nous y croyons comme à une connaissance plus certaine encore, puisque la foi, qui porte toujours sur des choses obscures, est un acte non de l’intelligence, mais de la volonté, et que, si elle a des fondements dans l’entendement, ceux-ci peuvent et doivent être trouvés avant tout par l’une ou l’autre des voies déjà dites, comme nous le montrerons peut-être un jour plus amplement.¹⁷

En ese gran esfuerzo racional, la aspiración a la *unidad* aparece, en Descartes así como en Llull, como una cosa esencial y permanente. Se sabe como toda la vida de Llull testifica esta meta fascinante: unidad de las creencias y de los hombres; unidad de los métodos en el seno del *Arte Magna* novador; unidad mística del Amigo y del Amado. Descartes, en

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, t. I, p. 153 y pp. 170-1.

¹⁶ Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Alquié (Paris, 1963), t. I, p. 158. *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne, rédigée en Juillet 1914, postume*, Charles Péguy, *Oeuvres en prose* (1909-1914) (Paris: Pléiade, 1961), pp. 1359-1360.

¹⁷ Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, (Paris, 1963), t. I, p. 157.

sus *Regulae*, hace suyo este apego apasionado al tema de la unidad. Releemos, en este punto, la Regula XVIII.¹⁸

La multiplicité des règles provient souvent de l'impéritie des maîtres, et les choses qu'on peut ramener à un seul principe général sont moins claires si on les divise en plusieurs règles particulières.

Cuatro páginas densas son dedicadas entonces a desarrollar este precepto, aplicándolo a las matemáticas, a través de las cuatro operaciones: de la adición, de la sustracción, de la multiplicación y de la división. “Il faut savoir”, proclama Descartes “que l'unité, dont nous avons déjà parlé, est ici la base et le fondement de tous les rapports”.¹⁹

Las tres últimas *Reglas* (XIX, XX y XXI), de las cuales, desgraciadamente, sólo conservamos los títulos, insisten sobre este imperativo, como demuestra el título de la Regla XXI:²⁰

S'il y a plusiers opérations de cette espèce, on doit les réduire toutes à une seule, c'est-à-dire à celle dont les termes occuperont le plus petit nombre de degrés, dans la série des grandeurs en proportion continue, selon laquelle ces termes doivent être ordonnés.

Se ve cuan constante es el anhelo de *orden* en Descartes y como se halla de nuevo subyacente en su perpetua voluntad de unificación. Se descubre en todas partes este anhelo en él; tal es el caso del *Discours de la méthode*:²¹ “Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci, dans cette méthode, a été tel. Premièrement, etc...” Charles Péguy lo ha visto bien: Descartes se esfuerza en sustituir el caos de la multiplicidad por la disciplina y la claridad de la unidad.²²

La unidad de las ciencias está ligada íntimamente a la unidad, más profunda aún, del pensamiento, que tiende siempre a reducir lo complejo a lo simple, objeto de intuición, es decir de evidencia. Y todo este proceso nos invita, como en Llull, a remontarnos a la unidad suprema en Dios, fundamento primero y último del ser, del obrar y del inteligir. Es así porque al límite, la lógica, así reformada, tiende a confundirse con la metafísica, cuya base y ápice son constituidos por el Autor del Uni-

¹⁸ *Oeuvres choisies de Descartes*, ed. Garnier, p. 379.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 383; *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. X, p. 468.

²¹ Sexta parte, ed. Gilson (Paris: Vrin), p. 124.

²² *Note conjointe...*

verso; el descubrimiento de la geometría analítica y de la física matemática —que unifican la extensión y el número— representan una primera aproximación, por decirlo así, una muestra, de esta grandiosa ascensión hacia lo Uno.

Lo mismo ocurre en las *Meditaciones* y en el prólogo a la traducción francesa de los *Principia*, donde el esquema del *Arbol* parece totalmente tomado de Llull, más aún que de Porfirio. Este leitmotiv vuelve de nuevo en un opúsculo redactado por Descartes al final de su vida, la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*,²³ en forma de conversaciones entre tres personas investigando la verdad: Polyandre (hombre provisto sólo del buen sentido), Epistemón (un poco más culto) y Eudoxe (truchimán de Descartes). En este texto se encuentran estas afirmaciones reiteradas:

Les connaissances qui ne dépassent pas la portée de l'esprit humain sont unies entre elles par un lien si merveilleux et peuvent se déduire les unes des autres par des conséquences si nécessaires, qu'il n'est pas besoin de beaucoup d'art et de sagacité pour les trouver, pourvu qu'on sache commencer par les plus simples et s'élever par degrés jusqu'aux plus sublimes.²⁴

En esta ardiente ascensión hacia la unidad, Llull y Descartes buscan ambos el acceso a una *lengua única* por todos los hombres, capaz de procurarles una mejor comprensión mutua. El *Libre d'Evast, e Aloma e Blanquerna* (redactado hacia 1283) evoca en el capítulo 94, Libro IV, titulado (en función de las palabras del "Gloria") "Tu solus Dominus", el obstáculo a la predicación que constituye la diversidad de las lenguas. El "apóstol" (es decir, el Papa Blanquerna) se pregunta "a cual entre los lenguajes, valdría mejor reducir todos los otros para que las gentes se entiendan".²⁵

El cardenal propone imponer el uso del latín, esperando otro remedio a la torre de Babel: "en efecto, el latín es el más general lenguaje". Pero el chabelín objeta que eso sería demasiado difícil y demasiado largo; el apóstol concluye que, en todo caso, hay que trabajar asiduamente por descubrir una lengua común, con el fin de facilitar la conversión y la concordia de todos los hombres.

Como lo ha apercibido muy bien Sebastián Trías Mercant,²⁶ en

²³ *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. X, pp. 496-7.

²⁴ Avant-propos, *Oeuvres choisies de Descartes*, ed. Garnier, p. 385.

²⁵ Edición de la traducción francesa por Armand Llinarès (París: PUF, 1970), p. 258.

²⁶ *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX* (Palma: Moll, 1985), p. 51.

Llull, la adhesión al catolicismo “exigia la possessió d’un llenguatge apte per a la comunicació. El llenguatge es converteix així en l’instrument imprescindible per al diàleg doctrinal”. La *Retorica nova* afirma netament: “Verbum sit medium et instrumentum per quod loquentes et audientes in unum conveniunt”.

De ahí la importancia del acercamiento universal de las gramáticas nacionales que subtienden los diversos lenguajes. Este tema es igualmente presente en el *Commentum Artis*, en el *Liber predicationis*, en el *Libre de l’ès Dèu* o en el *Liber de quatuordecim articulis fidei*, etc. A los ojos de Llull, un lenguaje técnico, apropiado a la filosofía y a la teología, sería pues, indispensable; esperaba haberlo inventado en la muy rica combinación de todos los signos de su *Arte*, que había dotado audazmente de muchos neologismos, muchas veces emparentados con el vocabulario árabe. Muy consciente de las deficiencias de los lenguajes naturales, Llull ambicionaba llegar a un lenguaje totalmente formalizado. Joaquim Carreras i Artau, desde 1946, ha estudiado la valiente tentativa de Llull para constituir una lengua universal. Pero Josep M. Vidal ha mostrado los límites de este ensayo intrépido, que se deben, según él, a los prejuicios teológicos del filósofo mallorquín, que han perturbado el funcionamiento del cálculo lógico, muy interesante e imparcial, forjado por el maestro.

Una similar *preocupación lingüística* existe en Descartes, pero sin finalidad directamente religiosa. Por ejemplo, en una carta, dirigida por él a Mersenne, el 25 de noviembre de 1629, se interroga sobre las condiciones de una lengua universal; se resumen todas en

établir un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l’esprit humain, de même qu’il y en a un naturellement établi entre les nombres.

Pero Descartes es poco optimista acerca de las posibilidades para realizar este proyecto:

n’esperez pas de voir jamais cette langue en usage; cela présuppose de grands changements en l’ordre des choses, et il faudrait que tout le monde une fut qu’un paradis terrestre, ce qui n’est bon à proposer que dans le paradis des romans.²⁷

²⁷ *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. I, pp. 80-82.

Por último, en nuestros dos autores, lo que predomina es una finalidad sobretodo *práctica*. En Llull, el cuidado cotidiano del Bien Común, es decir, del perpetuo progreso espiritual y material de la cristiandad —y de la urgente conversión de los Infieles— constituye el motor de su meditación. Evidentemente, no se trata de la acción por la acción, es decir del activismo, en breve, de la simple promoción de nuestra instintiva tendencia a obrar y a desplegar ciegamente al máximo todas nuestras fuerzas, por el único placer del juego de nuestras pulsiones musculares o psíquicas. Al contrario, el filósofo mallorquín se ha fijado una noble meta, propiamente religiosa: la conversión y la salvación de los musulmantes y ateos de su tiempo, dentro del *hic et nunc*. Este deseo de obtener un resultado útil a la santa causa lleva a Llull a hacer obra de moralista y de pedagogo eficaz (cf. la *Doctrina pueril*); exhorta incansablemente a los hombres a hacer el bien y a amar a Dios lo que, para él, es la misma cosa. Según él, el pensamiento racional no tiene su meta en sí mismo, y todo diletantismo intelectual debe ser radicalmente proscrito. Armand Llinarès ha insistido mucho sobre este aspecto, sugiriendo que “correspond a su tempérament extraverti”;²⁸ según él, la acción “conditionne sa philosophie dans le fond et la forme, c’est-à-dire qu’elle lui propose des sujets de réflexion et des méthodes pour les aborder”.²⁹

En efecto, basta ver las incesantes iniciativas de Llull; sus trámites acuciantes y continuos cerca de las Órdenes Monásticas, de los Soberanos, de los Papas o de las Universidades; sus viajes de misiones resonantes en África musulmana; su constante afán por popularizar su *Art* casi-carismática; sus continuas exhortaciones hacia la práctica de las virtudes; sus esfuerzos por simplificar su método, con el fin de ser mejor comprendido por todos, para transformar a los humanos. Su obra entera no es una fría exposición de erudición; es una parenética vibrante, que incita al prójimo a una *metanoia*, a una conversión. Sueña en la reforma moral y apologética que predica a los musulmanes y a los averroístas latinos, para persuadirlos a juntarse en el regazo de nuestra Santa Madre la Iglesia, en todos los planos.

Pero no es un pragmatista, ya que cree en la verdad, independientemente del éxito o de nuestra íntima conveniencia y satisfacción; Llull no piensa que sea verdadero lo que sale bien o lo que nos complace expresamente; no siendo escéptico, mas plenamente convencido de su fe, busca la máxima eficacia para derramar a manos llenas el mensaje de Cristo:

²⁸ Armand Llinarès, *Raymond Lulle. Le majorquin universel* (Palma: Moll, 1983), p. 104.

²⁹ *Ibid.*

es porque investiga los símbolos sensibles y las figuras más aptas para tocar los espíritus y los corazones. *Talis doctrina es valde utilis*.³⁰

También es porque Llull convida a los responsables de la ciudad a promover, sin tardar, reformas políticas e instaurar una paz duradera entre las naciones. El *Arbre imperial* está dedicado totalmente a esta realización de la armonía universal, indispensable para que los hombres puedan consagrarse completamente a honrar y servir a Dios (Séptima Parte, VII):

Lo fruit del arbre impèrial es pau de gent, per ço que en pau pusquen estar e Dèu membrar, entendre e amar, honrar y servir; car gents qui sien en guerra e en treball los uns contra los altres, no son en disposició com Deu pusquen molt amar, honrar e servir; en encara que 'ls uns no poden haber caritat a si mateix ni als altres, tant son ocupats per los treballs e les guerres de les terres.³¹

Se sabe como, a ese fin, Llull recomienda la prepotencia del Papa y de los concilios por encima de los reyes y pueblos; ávido de concretar hasta precisar las reglas de la asamblea internacional anual, que deberá regir un mundo así pacificado.³²

Esta propensión a la realización práctica del ideal se ha acentuado a medida que la vida de Llull avanzaba. Citemos este trozo del *Libre de Amic e Amat* (VI, 3, 17), evocando (como en Platón, describiendo el retorno del liberador a la caverna, para libertar a los prisioneros) el deber de los espirituales a volver a bajar a las vicisitudes de lo sensible, para mejor purificarlo y rescatarlo. “L’amic e les dones tornaren en lo món, e anaren per longues terres tractar honor a l’Amat, e havien molts treballs”. Se recuerdan los versos de Lamartine: “ Il faut se séparer, pour penser, de la foule, / Et s’y confondre pour agir.”

Este cuidado de la actividad fecunda es, por lo demás, como lo ha visto Bergson y, después de él, Juan Domínguez Berrueta y Jacques Chevalier,³³ el test sobre el cual se disciernen los grandes místicos; por el contrario, los falsos místicos son incapaces de adaptarse a lo real o mejorarlo; se estancan en su idiosincrasia, cortados del mundo, puramente imaginativos. El auténtico místico orienta su apostolado en función de

³⁰ El «*Liber predicationis contra judeos*» de Ramon Llull, ed. J. M. Millás Vallicrosa (Madrid-Barcelona, 1957), p. 150.

³¹ *Obres essencials*, t. I (Barcelona, 1957), p. 673.

³² *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blaquerna*, Cap. 95.

³³ J. Domínguez Berrueta, y J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique* (Paris: Denoël et Steele), 1934.

las necesidades de su momento histórico y de su arraigo cultural y geográfico, incluso si tiene por telón de fondo la superación final con el provecho de lo universal y eterno. No confía en lo que Shopenhauer llamaba el *Wolkenkuckucksheim* (“el país de los cucos en las nubes”); lucha contra la materia humana y se esfuerza, con todo su impulso, para levantarla y alzarla hacia el Infinito. Como lo ha visto bien Joaquim Xirau,³⁴ la utopía de Llull no es un huida a lo irreal o a la simple quimera; es una voluntad de encarnación, con el fin de poner en pie un “nuevo imperio”, una sociedad mundial de justicia y de concordia, centrada sobre el Evangelio. Su combate es análogo al del caballero que, en lugar de perderse en su meditación solitaria e intemporal, baja a la arena y vuela al socorro de la viuda y el huérfano. Es un dinámico abogado de lo Verdadero, que se empeña en hacer compartir a cada uno la enseñanza providencial de rectitud y buena dicha espiritual.

Por su parte, Descartes no es un simple teórico; quiere, él también, hacer progresar el mundo. En la sexta Parte del *Discours de la méthode*, señala “la loi qui nous oblige à procurer, autant qu’il est en nous, le bien général de tous les hommes”.³⁵ Quiere edificar un sistema que nos haga “maîtres et possesseurs de la nature”, una filosofía directamente práctica. Piensa que justamente su método, en la medida en que es capaz de reformar la medicina, podría contribuir al mejoramiento y alivio de la vejez en sí misma. De ahí su decisión de “communiquer fidèlement au public tout le peu qu’il aurait trouvé” (p. 123); quiere, en efecto, “profiter au public” (p. 126). Pero esta finalidad de utilidad que asigna a sus investigaciones es menos ambiciosa que la de Llull; se limita, ante todo, al adelanto de las ciencias y técnicas que pueden disminuir los males sufridos por los hombres y conferirles más impacto sobre el universo en el cual son sumergidos en este bajo mundo; como diría Pascal, se queda en el orden del *esprit*, sin alcanzar el orden del *corazón*.

Sin duda, en el nivel de las *Meditaciones*, el designio propiamente religioso no está ausente; pero se limita a la esfera de la teología natural, en su lucha contra el ateísmo. No se observa por otra parte, en Descartes, ninguna veleidad por proponer las reformas referentes al régimen de la sociedad; el filósofo francés es, al contrario, de una timidez o prudencia que raya en el conservadurismo y el tradicionalismo más inveterados; quiere “confiar el orden del mundo y las jerarquías sociales”; la paz internacional no figura tampoco en sus objetivos.

Dicho esto, Descartes se diferencia de la mayoría de los filósofos anteriores, que se contentaban con describir lo real; por su parte, como

³⁴ *Vida y obra de Ramón Lull* (México, 1947), IV «Utopía».

³⁵ *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IV, p. 61.

Francis Bacon más tarde y Karl Marx, tiene la esperanza y la voluntad de sacar de este “real” el mejor partido posible, con el provecho de los humanos, por medio de los descubrimientos que podrá hacer, del conocimiento más claro y más exacto de sus leyes... En resumen, se trata de un docto, de un sabio, que no es un puro especulador, sino que trabaja sin relajamiento para constituir técnicas capaces de hacer más dichosa la marcha de la humanidad; cuenta con el porvenir para conquistas cada vez más potentes, en este campo todo práctico; en cuanto a la piedad, le reserva su papel ancestral de guía de la espiritualidad, abandonándola, sin embargo, en lo que concierne a las controversias puramente dogmáticas, a la capacidad de los hombres de Iglesia, cuya misión específica es tal. Pensándolo bien, como dice su prólogo, ya citado, de la traducción francesa de los *Principia philosophiae*,³⁶ Descartes quiere obtener “les fruits qu’il se persuade qu’on peut tirer de ses *Principes*”, es decir, adquirir con el tiempo una perfecta “connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse”.³⁷

Hay que concluir, ahora. La actitud de Llull ante el problema central de las relaciones entre la razón y la fe se inspira, en gran parte, en la fórmula anselmiana: *credo ut intelligam*; pone muy alto el poder de la razón y aconseja *dimittere credere per intelligere*, en un cierto nivel de su itinerario, poniendo lo irracional al pie de la escala.

La posición de Descartes consiste, como la de los averroístas latinos, en separar la razón y la Revelación, pero sin sostener de ninguna manera que sean antagonistas; el filósofo francés reclama sólo toda su libertad de investigación en el campo racional, sin ingerencia de la teología, por la cual profesa, a pesar de todo, una sincera y profunda deferencia. Es curioso constatar que la obediencia de Descartes para con el magisterio eclesial, es más grande aún que la de Llull, que se aventura francamente y sin complejo en la esfera de los dogmas, para justificarlos en nombre de la razón.

Ambos sobreponen los dos planos; pero Llull introduce un pasaje legítimo entre ellos, mientras que Descartes los considera como dos mundos cerrados sobre sí mismos: esta separación de la Iglesia y del saber filosófico y científico, un poco como la separación de la Iglesia y del Estado en ciertos regímenes políticos, asegura la completa libertad de las dos instancias y facilita el progreso intelectual, liberado de toda traba; en este último punto, nuestros dos autores están de acuerdo para recusar todo argumento de autoridad; se muestran así muy modernos, queriendo

³⁶ *Ibid.*, t. IX, p. 18.

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

rendirse sólo a las evidencias de la experiencia y del razonamiento...

No obstante, Llull y Descartes ofrecen, en la base de su perfil psicológico, una analogía patente: la de una recepción agradecida de una comunicación transcendente, que despierta y estimula sus pasos, sosteniéndolos durante toda su existencia. En el fondo, el entusiasmo de Descartes no es menor que el de Llull; si éste se queda resplandeciente, todo penetrado del origen divino de la llamada que ha oído y de la respuesta que le ha dado por la forja del *Arte*, Descartes, él también, guarda hasta el final este *tonus* ante los resultados favorables de su misión, más laica: “et il me semble”, declara, en la sexta Parte del *Discours de la méthode*,³⁸ “que, par là, j’ai trouvé des cieux”.

A lo largo de esta busca en pos de lo Verdadero, que ambos, hitos de la razón y de la fe, llevan con perseverancia, ambos manifiestan la misma virtud de *generosidad*: virtud que Descartes ha celebrado, entre otras, en el *Traité des passions* y que Llull ha predicado constantemente (por ejemplo, en el *Libre del gentil e dels tres savis*, donde la delicadeza mutua de los interlocutores es inigualable). Ambos dan pruebas también de la virtud de *ánimo*, físico y moral). Llull trata del ánimo, explícitamente, durante una parte extensa del *Libre de contemplació a Déu*; por otra parte, sufre con resignación y impavidez, las desilusiones y los ataques que le son dispensados; igualmente, acepta por anticipado, *aequo animo*, soportar un eventual martirio.

Por su parte, Descartes hace frente con valentía, pero él también sin odio, a sus numerosos detractores (católicos, protestantes o agnósticos). En la nave de Emden, se engalla con dignidad delante de los truhanes que querían arrojarle por la borda. Sus cartas a la Princesa Isabel son un compendio de ánimo, ante las dificultades de la vida y en la espera apacible de la muerte. En resumidas cuentas, ambos son hombres voluntariosos, que no se doblegan bajo la tempestad y la adversidad: nos recuerdan a *Polyeucte* y *El Cid*; de hecho, los caracteres de Llull y de Descartes tienen alguna cosa de corneliano, sobre todo el de Llull que, apasionado de la vida monástica, practica diariamente la renuncia a los placeres, conservando con tenacidad el sagrado proyecto que se ha fijado; como Miguel de Unamuno, es un filósofo “cordial”, en el sentido fuerte de la palabra. Conviene añadir que su común racionalismo metodológico no les impide jamás admirar la Creación y complacerse en la gran Naturaleza, como la formación franciscana de Llull y la educación jesuítica de Descartes los inclinaban a esta alegría, en contra de toda *acedia* y de todo jansenismo antes de la letra.

³⁸ Ed. Gilson (París: Vrin), p. 124; *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IV, pp. 63-64.

Por lo que se refiere a sus reflexiones respectivas, el debate queda abierto. Se puede pensar que la idea mayor del *Arte* y del *Arbre de ciencia* ha servido como modelo, en cierta medida, como un papirotazo, un impulso inicial, a la creación científica y técnica de Descartes, así como a la famosa “Característica universal” de Leibniz, su discípulo. Más aún, Tomás Carreras i Artau incluso sugirió que la lógica luliana podría ser la antepasada lejana de la *Gramática Lógica Pura*, inventada por Husserl. En este sentido, ¿cómo no asentir al juicio de Brucker, calificando a Llull de *primus philosophiae reformator*?³⁹ En esta perspectiva, ¿no estaría permitido, a pesar de la ironía de Martin Gardner,⁴⁰ creer que la logística actual ha heredado alguna cosa de Llull?

No he podido leer la obra de J. Bertrán i Güell, *Influencias lulianas en el sistema de Descartes*,⁴¹ a la cual Joaquim Carreras i Artau reprocha algunas exageraciones;⁴² pero, apuesto a que este aspecto de Llull, como profeta del cartesianismo, no ha sido omitido por el autor.

Sin embargo, el *Mecanismo* (o Mecanicismo), que promueve y practica Descartes en su concepción grandiosa del mundo físico, se halla muy lejos del dinamismo, del ejemplarismo y del hilemorfismo de Llull; por lo demás, el cálculo y el automatismo intervienen en Llull sólo en el nivel de la lógica, instrumento privilegiado del descubrimiento y la persuasión de la verdad, frente a los descreídos. El sentimiento y lo Sobrenatural rebasan, a continuación, completamente esta lógica, en la *Weltanschauung* de un catolicismo integral, al cual el filósofo mallorquín se ha apegado siempre. Queda que la audaz fórmula de Juan Pablo Forner, en el siglo XVIII, no está exenta de exactitud: “Descartes, en substancia, no fue más que un Lulio nacido en mejores tiempos”.⁴³

Sin duda el éxito no ha respondido siempre a las esperanzas de Llull; eso tenía por causa, probablemente, que sus medios eran bastante incomprendidos y sus ambiciones, temerarias, si no —algunas veces— ingenuas. En todo caso, Llull y Descartes, frente a los problemas eternos del conocimiento, del ser, de la acción y del destino, han tenido el mérito de tomar una iniciativa audaz, que trastornó en gran parte la tradición escolástica mayoritaria en sus tiempos. Charles Péguy, aun expresando algunas reservas acerca del contenido total y del éxito de la revolución cartesiana, ha hecho un elogio vibrante de su innovador cuidado de *orden* y de método racional, por el cual empezó su dialéctica y que

³⁹ *Historia crítica philosophiae* (Leipzig, 1766), t. IV, 1ª parte, p. 9.

⁴⁰ *L'étomante histoire des machines logiques* (Paris: Dunod, 1964), «L' *Ars magna* de Raymond Lulle», pp. 1-33.

⁴¹ Barcelona, 1930, tesis doctoral defendida en Lovaina.

⁴² Ca II, p. 300, n. 49.

⁴³ J. P. Forner, *Oración apologetica por España y su mérito literario* (Madrid, 1786), p. 202.

determinó un progreso clamoroso en el pensamiento y la evolución humana (aun cuando se puede discutir su punto de llegada, un poco ambiguo). El poeta parisiense afirma, con fuerza, en una fórmula verdaderamente lapidaria: “Descartes, dans l’histoire de la pensée, ce sera toujours ce cavalier français qui partit d’un si bon pas!...”⁴⁴ A propósito de la revolución luliana, tan hermosa y noble, de la qual Turmeda, Sibiuda y Vives recogieron, a su modo, los frutos, diré yo también: “Llull será siempre este caballero catalán que se marchó con tan buen paso!...”

Alain Guy

Université de Toulouse

RESUM

This article discusses Descartes’ debt to Ramon Llull, principally with regard to the latter’s famous method, and it compares aspects of the early development, the philosophy, and above all of the attitude towards faith and reason of the two thinkers.

⁴⁴ *Note conjointe ...*, p. 1.361.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LULLIANES

1) Domínguez, Fernando, «El “Coment del Dictat” de Ramon Lull: una traducció castellana de principis del segle XV», *Studia in honorem prof. M. de Riquer IV* (Barcelona: Quaderns Crema, 1991), pp. 169-232.
Ressenyat a continuació.

2) Lull, Ramon, *Blanquerna*, introd. Joaquín Xirau, Joaquín Molas, «Sepan cuantos...» 595 (Mèxic: Ed. Porrúa, 1990), xxxii + 326 pp.

3) Lull, Ramon, «Le fantastique, ou la dispute de Pierre le cleric et de Raymond le fantastique (1311)», trad. Michel Senellart, *Philosophie. Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion* (París: Institut Catholique, 1991), pp. 17-52.
Ressenyat a continuació.

4) Raymond Lulle, *Le Livre des bêtes*, trad. Patrick Gifreu (París: La Différence, 1991), 83 pp.
Segona edició del llibre ressenyat a *EL* 30 (1990), 213.

5) Raymond Lulle, *Livre de l'ordre de chevalerie*, trad. Patrick Gifreu, «Les Voies du Sud» 1 (París: La Différence, 1991), 77 pp.
Ressenyat a continuació.

6) Raimondo Lullo, *Il libro dell'Amico e dell'Amato*, introd. Josep Perarnau i Espelt, trad. Adelaide Baracco (Roma: Città Nuova, 1991), 109 pp.
Ressenyat a continuació sota el núm. 4.

II. ESTUDIS LULLÍSTICS

7) Badia, Lola, «Ramon, l'astrologia, els alquimistes i altres negocis lullians», *Serra d'Or* 364 (1990, abril), pp. [293] 53 - [298] 58.

8) Bonner, Anthony, «Projecte d'edició de Ramon Lull», *Serra d'Or* 384 (1991, des.), pp. 79-81.

9) Bujosa Homar, Francesc, *Dins el cau de la ciència: un nou intent d'obrir la caixa de Pandora* (Universitat de les Illes Balears, 1991), 17 pp.
Ressenyat a continuació.

10) Burman, Thomas E., «The Influence of the "Apology of Al-Kindī" and "Contrarietas alfolica" on Ramon Lull's Late Religious Poemicals, 1305-1313», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-228.
Ressenyat a continuació.

11) Euler, Walter Andreas, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und N. von Kues*, «Würzburger Forschungen zur Mission und Religionswissenschaft. Religions-Wissenschaftliche Studien» 15 (Würzburg: Echter Verlag, 1990), pp. 296.
Ressenyat a continuació.

12) Hayoun, Maurice-Ruben i Libera, Alain de, *Averroès et averroïsme*, «Que sais-je?» 2631 (París: Presses Universitaires de France, 1991), 128 pp.
Ressenyat a continuació.

13) Hillgarth, J.N., «Ramon Lull's Early Life: New Documents», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 337-347.
Ressenyat a continuació.

14) Lohr, Charles, «Raimundus Lullus, "Liber amici et amati": Corrigenda», *Traditio* 45 (1989/90).
Ressenyat a continuació.

15) Maduell, Alvar, «Polèmica sobre l'"optimisme leibnizià" de Lull a principis de segle», *Estudios Franciscanos* 92 (1991), pp. 493-533.
Ressenyat a continuació.

16) McLean, I. i London, John, «The Borda and Condorcet Principles: Three Medieval Applications», *Social Choice and Welfare* 7 (Springer-Verlag, 1990), pp. 99-108.

Ressenyat a continuació.

17) Pérez Martínez, Llorenç, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 13 (Mallorca, 1991), 55 pp.

Ressenyat a continuació.

18) Pring-Mill, Robert D.F., *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. Lola Badia i Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 22 (Barcelona: Curial - Montserrat, 1991), 358 pp.

Ressenyat a continuació.

19) Ribbans, Geoffrey, «El centenari d'Edgar Allison Peers», *Serra d'Or* 381 (1991), pp. [633] 25 - [634] 26.

Ressenyat a continuació.

20) Sibiuda, Ramon, *Tratado del amor de las criaturas*. Trad. Ana Martínez Arancón, «La Memoria del Fénix» 8 (Madrid: Ed. Tecnos, 1988), 199 pp.

Ressenyat a continuació.

21) Soler i Llopart, Albert, «Ramon Llull al segle XXI», *Revista de Catalunya* 57 (1991, nov.), pp. 139-143.

22) Urvoy, Dominique, *Ibn Rushd (Averroes)*, «Arabic Thought and Culture» (Londres i Nova York: Routledge, 1991), 156 pp.

Ressenyat a continuació sota el núm 12.

23) Yates, Frances, *Ensayos reunidos. I. Lulio y Bruno; II. Renacimiento y Reforma; la contribución italiana*, trad. Tomás Segovia, «Colección Popular» Núms. 438 i 45 (Mèxic: Fondo de Cultura Popular, 1990), 398 i 411 pp.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

1) Domínguez, «El “Coment del Dictat” de Ramon Llull: una traducció castellana de principios del siglo XV»

El treball de Domínguez Reboiras, que consisteix en l'edició i estudi d'una de les primeres versions castelleses d'una obra catalana de Llull, el *Coment del Dictat*, aporta informació sobre dos camps diferents dels estudis lul·lians: d'una banda, el món de la predicació segons Llull, aspecte sobre el qual el mateix Domínguez Reboiras ha realitzat dues importants contribucions, les edicions de la *Summa Sermonum* (ROL XV) i del *Llibre de virtuts e de pecats* (NEORL I); d'altra, la història del primitiu lul·lisme en llengua castellana.

La breu introducció que precedeix el text se centra en tres punts: (1) la gènesi del *Dictat* i el *Coment* en el context de la progressiva preocupació de Llull per la tècnica predicatòria. Les dues obres són escrites l'any 1299, el mateix en què l'autor rep un permís de Jaume II d'Aragó per a predicar a les mesquites i sinagogues. El *Dictat*, definit com a «guió homilètic» pel seu editor, proporciona arguments (en un apartat cadascun) al predicador per a la demostració de sis articles de la fe; l'autor utilitza el vers, present també en altres obres del mateix període, com a mitjà mnemotècnic, que permet alhora ampliar el material en comentaris de to més popular (poc després d'escriure el *Dictat*, Llull compona el *Coment*, una obra en la qual el contingut de cada apartat del primer text és desenvolupat en un comentari en prosa). Seguint la tònica del pensament lul·lià, la demostració d'un article es basa en una argumentació de caràcter racional, a fi que els seus resultats siguin inatacables tant per al cristià com per a l'infidel; el *Coment* desenvolupa un mètode al qual Llull dedicarà obres particulars, la «demonstratio per hypothesim», consistent a provar, segons principis generals comuns a cristians i no-cristians, que la negació d'un article de la fe condueix a conclusions inacceptables.

(2) El segon aspecte analitzat per l'editor és la tradició manuscrita de l'obra. L'absència en les versions castellana i llatina (*Tractatus compendiosus de articulis fidei*, Mallorca, 1300) del *Coment* d'uns versos intercalats posteriorment, amb el comentari corresponent, en l'única i tardana còpia catalana de l'obra (ed. Galmés, *ORL XIX*, 275-324), indica la necessitat de tenir en compte les versions en altres llengües a l'hora d'establir-ne un text crític.

(3) Finalment, l'anàlisi de les dades que ofereix el còdex (British Library Add. 14040) que ha transmès, si bé d'una manera defectuosa i incompleta, la traducció del *Coment*, al costat d'una altra del *Llibre del gentil e dels tres savis*, permet a l'editor formular una hipòtesi sobre l'origen del còdex: si l'autor de l'encàrrec de la còpia, Alfonso Ferrandes de Ferrera, és identificable amb Alfonso Ferrandes, jueu convers de Sevilla citat per Villasandino, l'interès per l'obra lul·liana que manifesten les dues traduccions incloses en el volum pot ser relacionat amb l'ambient intel·lectual dels conversos castellans de finals del segle XIV, interessats en una anàlisi racional de les diferències entre les religions, paral·lela a la de Llull, que contrasta, però, amb la intolerància dominant en les persecucions antisemites contemporànies de 1391.

Maria Toldrà

3) Lulle, «Le fantastique ou la dispute de Pierre le clerc et de Raymond le fantastique», trad. Michel Senellart

Edició d'un versió francesa del segle XVII, conservada al ms. 3501, fols. 9r-20r, de la Biblioteca Mazarina. Senellart la qualifica de maldestre i inútilment xerraire, tot i haver estat feta a partir de l'incunable llatí de 1499, corregit i llimat per J. Lefèvre d'Étaples. No deixa de ser curiós que el segle XVII francès, que va condemnar Llull per boca de Descartes, com bé recorda Senellart, s'interessés per aquest bell opuscle lul·lià, que crec que cal reivindicar per a la nòmina de les seves obres literàries tardanes. El curador de la present edició, responsable del *ROL XVI* (1988), que ofereix l'edició crítica de l'original llatí de Llull, anota a peu de pàgina diverses incidències del manuscrit i de la comparació amb la font que creu necessàries per a la bona intel·lecció del text. Alguns aclariments de context en forma de notes (pàgs. 51-52) i un pròleg de vuit fulls completen el present treball. Senellart presenta Llull essencialment com un missioner i la seva *Art* com una proposta irènica per a la difusió del cristianisme a través de la raó. Tanmateix no oblida l'evolució del pensament de Llull a propòsit de la croada, sobretot pel que fa a

l'actuació del beat durant el concili de Viena, amb el qual el *Fantàstic* té una relació directa. Finalment Senellart descriu el contingut de l'obreta tot glossant els dos conceptes de follia que s'hi debaten, segons la perspectiva «mundana» del clergue Pere o la de la «paulina» de Ramon, altrament dit «el foll d'amor». Senellart relaciona la defensa del proselitisme cristià present al *Fantàstic* amb l'activisme ontològic de l'Art, tot citant L. Sala-Molins.

Lola Badia

- 5) Lulle, *Livre de l'ordre de chevalerie*, trad. Patrick Gifreu
 6) Lullo, *Il Libro dell'Amico e dell'Amato*, trad. Adelaide Baracco

Noves traduccions de dues de les obres més difoses de la producció lul·liana. La del *Llibre de l'orde de cavalleria* és la tercera traducció d'un opuscle lul·lià que du a terme Patrick Gifreu; les altres dues són la del *Llibre d'amic e Amat* (París, 1989) i la del *Llibre de les bèsties* (París, 1991). Com en les altres ocasions, Gifreu ens ofereix una versió acurada, força literal, feta amb un coneixement precís de la llengua antiga. Basa el seu treball en l'edició d'*Els Nostres Clàssics* (Barcelona, 1988). El llibre és acompanyat d'una molt breu presentació i no conté cap nota; s'hi troba a faltar una notícia sobre la llarga tradició francesa medieval que té l'obra.

Il Libro dell'Amico e dell'Amato d'Adelaide Baracco és ja una versió molt més lliure. La traductora ha volgut trobar en l'obra més matisos místics i poètics dels que en rigor conté el text; podríem dir que, encara que correcte en general, el seu treball pateix del desconeixement de la intencionalitat didàctica i filosòfica del beat i d'algun error considerable en la intèrpretació d'alguns termes catalans antics. La versió es basa en l'edició de Mn. Galmés a *Els Nostres Clàssics* (Barcelona, 1954). Encapçala el llibre una introducció convencional de J. Perarnau.

A. Soler

- 9) Bujosa, *Dins el cau de la ciència*

Lliçó inaugural del curs 1991-1992 de la Universitat de les Illes Balears que compara el cultiu en solitari de la ciència medieval (exemplificat amb bells passatges de *Blaquerna* i del *Llibre de meravelles*) que depenia d'autoritats (la revelació o els autors clàssics), amb la naturalesa

més social de la ciència moderna que intentava convèncer contemporanis de la veritat de les seves propostes.

A.B.

10) Burman, «The Influence of the “Apology of Al-Kindī” and “Contrarietas alfolica” on Ramon Lull’s Late Religious Polemics.»

Fa anys ja que Charles Lohr, a l'article «Ramón Lull, “Liber Al-quindi” and “Liber Telif”», *EL* 12 (1968), pp. 145-160, va aportar arguments convincents per identificar aquests dos llibres citats al *Liber de fine* (*ROL* IX, 283) amb dues obres (no lul·lianes) d'apologia cristiana escrites en àrab, l'*Apologia d'al-Kindī* i la *Contrarietas alfolica*. Partint d'aquesta base, Burman suggereix que eren obres que Ramon Lull a la data del *Liber de fine* (1305) acabava de descobrir i que li varen proporcionar nous arguments apologetics, sobretot pel que feia de les creences islàmiques sobre Jesús, Maria i els Apòstols. També afirma que el mètode que es troba al *Liber de praedicationis contra judaeos* del mateix any, i que és tan poc característic del beat, de fer sermons basats en cites bíbliques, igualment parteix d'una idea d'aquestes dues fonts que li van mostrar el camí de reduir (o aplicar) autoritats a les seves famoses raons necessàries. L'autor reforça a cada pas els seus arguments amb nombroses cites dels originals que semblen del tot convincents. Els estudiosos de Ramon Lull sempre hem pensat que si bé una part de les seves reorientacions metodològiques eren degudes a reestructuracions internes del seu sistema, una altra part era deguda a reaccions a estímuls externs. És notable l'aportació de l'arabista que és Burman amb la seva anàlisi detallada i original sobre un d'aquests possibles estímuls i les seves conseqüències. Voldria acabar suggerint que un aspecte de les seves propostes que potser s'hauria de modificar una mica és el cronològic. Al meu entendre hi ha algunes peces d'evidència que fan pensar que el contacte del beat amb aquestes dues obres podria ésser anterior a 1305. Primer, trobam afirmacions bastant similars sobre Jesús i Maria al *De quadratura e triangulatura de cercle* de 1299 (vegeu l'edició de Llinarès, *Raymond Lulle, Principes et questions de Théologie*, París, 1989, pp. 255-6, i el mateix passatge citat a Jordi Gayà, *La teoria lul·liana de los correlativos*, Palma, 1979, p. 132, on diu que «ofrece una nueva estrategia apologetica»). També caldria tenir en compte que l'*Ars magna praedicationis* de 1304 (*ROL* III-IV) basteix els seus sermons sobre cites bíbliques. Però una possible reordenació cap enrera d'un parell d'anys no llevaria gens d'importància a la primera contribució de pes en molts anys a la qüestió de les fonts orientals de Ramon Lull.

A. Bonner

11) Euler, *Unitas et Pax*.

El títol del llibre indica clarament el seu contingut. En efecte, hom pot distingir-hi dos estudis, un dedicat a Ramon Llull (pp. 34-134) i l'altre a Nicolau de Cusa (pp. 135-224). La tercera part (la quarta, comptant amb la introducció) aborda un balanç comparatiu de l'opinió del dos autors (pp. 225-254).

Els dos estudis que formen el gruix de l'obra segueixen un mateix esquema per aclarir el que l'autor anomena «Religionsvergleich», tant en Llull com en el Cusà. Així, s'estudien en cada cas el context històric, la visió que els autors tenien de les altres religions, les doctrines trinitària i cristològiques, com a centres de la confrontació, i les estructures metodològiques que proposaren. Tot això dóna peu a l'autor del llibre per fer unes exposicions ben reeixides i metodològicament ben conduïdes de les línies centrals del sistema lul·lià i del pensament del Cusà. Pel que fa a Ramon Llull, l'autor mostra un ample coneixement de les obres de Llull, àdhuc d'algunes no editades per ara, i de la bibliografia existent.

Pel que fa al propòsit de l'obra, el que primer cal constatar i agrair és la prudència de l'autor. El perill en què es podia caure era, en efecte, procedir a una espècie d'anivellament categorial dels dos sistemes, a la llum del tema que serveix de punt de comparació. En aquest sentit l'autor procura advertir clarament que el seu propòsit no és fer derivar un (el Cusà) de l'altre (Llull) mitjançant la construcció d'una identitat de conceptes que seria irreal.

Totes aquestes raons fan improcedent que ara ens entretenguem en passar compte dels detalls que aquí i allà mereixerien qualche observació. Sobretot en el cas de Llull, és ben conegut que la seva ingent producció pot servir per posar emperons a qualsevol afirmació sobre el seu sistema. Així i tot, em sia permès, no contra l'obra, sinó en motiu de l'obra, renovar un interrogant sobre la creixent tendència a llegir els textos lul·lians amb una coloració irenista que no em sembla del tot conforme amb les condicions de formació ni amb el propòsit del sistema de Llull.

J. Gayà

12) Hayoun, i Libera, de, *Averroès et averroïsme*

22) Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*

Les dues obres que esmentam sorprenen crec que agradablement per la seva brevetat, però també pel seu interès. Encara que una no es limiti a la persona d'Averrois, posades una vora l'altra poden il·lustrar dues maneres d'apropar-se al gran filòsof cordovès.

Hayoun i de Libera ens ofereixen un text molt clar, molt didàctic, potser amb el propòsit d'auxiliar a aquells que s'interessen pel tema per primera vegada en la seva vida. Però, com sol succeir en aquestes ocasions, quan els que escriuen saben el que es fan, el resultat podria esdevenir preceptiu per als que diuen que ja en saben molt. Sense entrar en més detalls, diguem que es dediquen a Averrois no ben bé 40 pàgines del total: biografia, obres, traduccions i doctrina. La síntesi doctrinal presentada es limita —no podia ser d'altra manera en un espai tan reduït— a tractar un grapat de temes centrals: relacions entre filosofia i religió, producció eterna del món, antropologia i la qüestió de la relació revelació/raó arran de la crítica que Averrois fa d'al-Ghazali.

Les altres dues parts amb què es construeix l'obra, són dedicades a la posteritat d'Averrois en la filosofia jueva (són estudiats Isaac Albalag i Moises de Narbona, entre altres) i la filosofia llatina. Després de referir-se a l'embull historiogràfic etiquetat com a «averroïisme», els autors analitzen la presència d'Averrois a Albert el Gran, Tomàs d'Aquino, Egidí de Roma, Ramon Llull i Sigeri de Brabant, per acabar endinsant-se en el Renaixement.

D. Urvoy escriu la seva investigació des d'un altre caire. El seu estudi prossegueix amb la metodologia emprada en treballs anteriors i que consisteix a fer prevaler les condicions socials i polítiques en la interpretació de l'objecte històric. No es tracta, per tant, solament que el pensament d'Averrois sia tractat com un episodi de la cultura islàmica. El fet distintiu estriba en posar de manifest les condicions socials i polítiques en què visqué Averrois, prenent-les com a determinants de la seva obra i fent-les així clau d'interpretació. D'aquesta manera, el que és decisiu per a la lectura que proposa Urvoy, és veure Averrois «in the context of the rationalizing reform of the Almohads». Les referències més recurrents seran les que el relacionen amb Ibn Tumart i amb les seves doctrines teològiques i polítiques. Cobren també un relleu important les funcions de metge i de qadi que Averrois exercí, i que fan palesa la pràctica que es correspon amb la seva teoria.

Tot això es té en compte a l'hora de tractar els punts més destacats del sistema d'Averrois, particularment per aclarir el paper de la raó en la teologia, la doctrina de l'enteniment (interpretada en un marc de teoria sociològica) o les propostes ètiques. El resultat no és iconoclasta, com si hom descobrís un Averrois ocult. Així i tot, són ben nombroses les observacions que conviden a la reflexió, pistes obertes a posteriors inves-

tigacions. En tot cas, el lector haurà de fer un petit retret. La traducció que s'ofereix sovint fa difícil i poc agradable la lectura.

Com era d'esperar els dos llibres esmenten Ramon Llull, encara que molt breument. Tant, que no serà necessari especificar-ne el contingut. En ambdós casos és correcte el que s'afirma.

Hi ha però un detall que no seria bo deixar passar. Urvoy, en esmentar Llull (i Ramon Martí) dóna per títol del paràgraf: «the Medieval Christian Orientalists». Pens que és un encert i una manera molt correcta de definir la postura de Llull enfront de l'Islam. En canvi, Hayoun i de Libera comencen a parlar de Llull com a «chrétien arabe né à Majorque». I això és un greu error. Primer, perquè l'expressió s'aplica usualment a aquelles persones d'origen àrab que tenen per religió el cristianisme. I és prou conegut que la família de Llull era d'origen ben català. Segon, perquè pot conduir a una lectura, al meu parer falsa, de la posició de Llull enfront de l'Islam. Precisament fou Urvoy qui mostrà de manera convincent l'ambigüitat de Llull en aquest punt. I jo afegiria que, per moltes expressions que semblin dir el contrari, la ideologia de Llull era anti-islàmica, com ho era la de la seva societat. El nom de «christianus arabicus», que Llull fa aparèixer en una obra seva i que el professor Lohr posà de moda en un article de fa pocs anys, possiblement ha estat el que han reprès els autors del llibre. En aquest cas la traducció els ha jugat una mala passada. I de pas mostra que no sempre és bo fer servir les metàfores per explicar els fets. Que Llull introdueixi com a «christianus arabicus» un personatge, anomenat Ramon, en el relat d'una suposada discussió entre un cristià i un musulmà, no sembla una raó de prou pes com per fer-ne d'aquest qualificatiu una clau d'interpretació i una definició de Llull. Per ventura el relat de Llull no és més aviat el relat d'un desig? Perquè el que ell desitjava de veres era que gents d'altres pobles, jueus, musulmans o tartres, fossen acollits a l'occident i, una vegada ben instruïts i convertits, anassen a predicar i discutir entre els seus. Potser Llull volgués demostrar amb el seu relat el que podria fer un àrab una vegada convertit i instruït en l'Art.

J. Gayà

13) Hillgarth, «Ramon Lull's Early Life: New Documents»

Article que reuneix, sobre els primers quaranta anys de Ramon Llull, els únics set documents que s'han trobat en els quals ell és citat explícitament. D'aquests set, dos eren desconeguts fins ara, tres foren recentment descoberts per Ricard Soto i Company, i dos s'ofereixen en trans-

cripcions corregides sobre les anteriors del P. Pasqual. Cal afegir abans de continuar que de documents referents a la seva dona, Blanca Picany, o a altres membres de les famílies dels dos, n'hi ha bastants (8 sobre els Llull i 32 sobre els Picany segons Soto). Alguns d'aquests altres tenen la seva significació per a la formació del nostre Ramon, com el de 1246 en el qual un tal Vidal de Picaperes ven un esclau musulmà de Bugia al pare de Ramon Llull, que demostra que l'ambient d'esclaus musulmans i no necessàriament d'origen balear devia esser ben familiar per al fill. Pel que fa als set documents referents a Ramon Llull mateix, crec que val la pena donar-ne una llista cronològica breument comentada.

(1) El 24 de setembre de 1257 Blanca Picany fa procurador el seu marit, document que fa suposar que feia poc que eren casats, i a més a més cita el pare de Ramon Llull com a finat, i per tant el fill ja era cap del casal. Aquest és un dels documents coneguts des del temps de Pasqual, aquí donat en apèndix en transcripció corregida.

(2) A la tardor de 1259 Ramon Llull nomena dos procuradors a fi de recobrar un esclau blanc, batejat, que nomia Bernat i que semblava haver escapat —així que el mateix beat també era propietari d'esclaus.

(3) El setembre de 1264 Llull actua de testimoni en un document on Jaume Picany (probablement el seu cunyat) reconeix un deute. Aquest document era desconegut fins ara.

(4) El 10 de novembre de 1271 Llull i Blanca Picany lloguen a un tal Guillem de Sant Joan (Sant Just segons Alvaro Santamaría, *Ramon Llull y la Corona de Mallorca*, Mallorca, 1989, pp. 105-6) una finca prop de Ciutat que tenien del Bisbe de Mallorca. Aquest, amb el document anterior demostra, que durant els seus nou anys d'estudi i preparació, el beat quedava en relació estreta amb la seva família, en gran contrast amb el següent que data de devers dos anys després de la il·luminació de Randa.

(5) El 13 de març de 1276 Blanca Picany denuncia que «eius maritus est in tantum factus contemplativus quod circa aministrationem bonorum suorum temporalium non intendit et sic eius bona pereunt et etiam devastantur,» i per tant demana que es nomeni un «curator» que tingui guàrdia de tals béns per a ella i els seus fills. Aquest document és donat aquí en apèndix, corregint nombrosos errors de Pasqual (qui, per exemple, havia deixat caure els mots «et sic... devastantur» transcrits més amunt).

(6) Pel maig de 1278 Llull actua altra vegada de testimoni en un document de venda d'una propietat de la família Picany, que demostra que Llull encara era a Mallorca durant una època en què no sabem gairebé res de la seva vida, i que encara era en contacte amb la seva família.

(7) L'any 1284 Jaume II de Mallorca dóna a Ramon Llull, a través

d'un tal Bernat Garau, 30 lliures (una suma considerable a l'època). Aquest nou document corrobora el paper que la *Vida coetània* dona al rei com a protector del beat, i també suggereix que en aquell moment Lull es trobava fora de Mallorca.

Aquest nou article de Hillgarth, a més d'aportar detalls nous, repassa tota l'evidència documental sobre els anys més obscurs de la vida del beat, així que ofereix una síntesi històrica que d'ara endavant constituirà una referència obligatòria per a qualsevol treball biogràfic lul·lià.

A. Bonner

14) Lohr, «Raimundus Lullus, "Liber amici et amati": Corrigenda»

Una fe de 33 errades a tenir en compte per a l'edició crítica del text llatí del *Llibre d'amic e amat* ressenyat a *SL* 31 (1991), 75, 87-90.

15) Maduell, «Polèmica sobre l'"optimisme leibnizià" de Lull a principis de segle»

La investigació lul·liano-leibniziana constitueix un dels punts d'inflexió més importants de la història del lul·lisme modern. Sense dubte Leibniz havia projectat el lul·lisme dins la filosofia moderna. Però la investigació ha seguit quasi exclusivament el camí de la combinatòria en les relacions Lull-Leibniz. El P. Pasqual ja havia escrit, això no obstant, que en el segle XVIII aquelles relacions no poden reduir-se al problema lògic-combinatori, sinó que existeixen certes implicacions metafísiques entre ambdós pensadors. Maduell ens ofereix la polèmica sobre l'optimisme lul·lià entre, d'una part, Bové-Maura, seguidors, precisament, del P. Pasqual, i, d'altra banda, Ambrós de Soldes, que desconfia de les cites del cisterenc mallorquí, i, més indirectament, Francesc de Barbens, que no creu ni en «todos los Reverendísimos Abades Pascuales». La polèmica, que no arriba a tenir un to filosòfic-teològic d'altura, ha de situar-se dins el context de la tradició vindicativa de l'ortodòxia lul·liana. Es tracta d'aclarir que Lull no té res a veure amb l'optimisme heterodox de Leibniz, com pensava Soldes, sinó amb la tradició cristològica i immaculatista franciscana, com pensava Bové. Sense sortir de l'àmbit d'aquesta polèmica, Maduell aclareix també algunes de les seves ramificacions dialèctiques entre el lul·lisme proselitista de Bové, recolzat pel lul·lisme crític de Rupert M. de Manresa, i l'antilul·lisme de Torras i Bages i de Miquel

d'Esplugues que negaven, contra el lul·lisme nacionalista de Bové, la tesi d'un Llull representant característic de la filosofia de Catalunya.

Hem d'agrair a Àlvar Maduella la documentada història d'aquesta polèmica, dominada per la passió més que per la crítica conceptual. Vull afegir que el mestratge, vindicat o rebutjat, del P. Pasqual és, en aquest cas, prou parcialment conegut. Ja que, l'apropament i allunyament filosòfic de Llull i Leibniz és analitzat per Pasqual d'una manera explícita, no a les *Vindiciae*, tot i les implicacions sobre l'optimisme lul·lià, com assenyalen els polemistes, sinó a l'*Examen de la crisis del P. Feijóo* (Dist., VI, ss. 112).

S. Trias Mercant

16) McLean, I. i London, J., «The Borda and Condorcet Principles: Three Medieval Applications»

Primera versió d'un treball fet per a un públic més docte en sociologia que en lul·lisme, que els autors han accedit a refer per a un públic més docte en lul·lisme que en sociologia, i que ara publicam en aquest número de *SL*.

A. B.

17) Pérez Martínez, L., *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*

En el pròleg d'aquest treball, Pere-Joan Llabrés i Martorell exposa que, dia 27 de novembre de 1990, festa del Beat Ramon Llull, l'Excm. Teodor Úbeda, Bisbe de Mallorca, restaurà formalment l'antiga Causa Pia Lul·liana, i explica les diligències que s'han fet ja a Roma per dur endavant el nou procés de canonització de Ramon Llull. A continuació Llorenç Pérez dona un resum històric de la Causa Pia Lul·liana, de la qual es demostra un profund coneixedor. Hem pensat que per al lector de *SL* potser seria interessant donar una síntesi d'aquest treball.

El gran contrari del beat, Nicolau Eimeric, mort en 1399, ja consignà que Ramon Llull rebia culte en el cementeri dels Frares Menors de Mallorca. L'any 1460, Gabriel Desclapès, des de Girona, escrigué una carta que és quasi una biografia laudatòria de Joan Llobet, que havia iniciat el sepulcre de Ramon Llull a l'església de Sant Francesc. En 1484, la senyora Beatriu de Pinós fundà un benefici a la Seu de Mallorca, el qual s'havia de conferir al mestre que llegesqui l'art del *màrtir* Ramon

Llull. En 1492, els jurats de Mallorca escrivien a Ramon Llull, descendent de Mestre Ramon, i li donaven compte de que havien traslladat les venerables despulles del seu avantpassat i demanaven al papa Alexandre VI que volgués canonitzar Ramon Llull «que ha escampada la seva sang amb gloriós martiri». En 1506, el lul·lista Alfonso de Proaza, capellà del Cardenal Cisneros, publicà un *Officium gloriosissimi et beatissimi martyris Raimundi Lulli, ratione cuius meretur ab Ecclesia canonizari*. L'any següent, el canonge Gregori Genovard presidí una processó de rogatives que es dirigí al cim de la muntanya de Randa, i allà mostrà unes relíquies del benaurat Ramon Llull.

En el Concili de Trento (1545-1563) s'intentà condemnar les obres de R. Llull. Gràcies a Felip II, a Joan Lluís Vileta i al jesuïta Jeroni Nadal, dites obres no foren condemnades. Però Francesc Peña, auditor de la Rota i home de gran prestigi, en 1578, publicà una edició del *Directorium Inquisitorum* d'Eimeric juntament amb una butlla de Gregori XIII que prohibia contradir el text establert. Des de llavors la causa de beatificació de R. Llull romangué enrocada. El culte a R. Llull es reduí a Mallorca i a l'orde franciscà. No obstant això, els bons lul·listes no cessaren de treballar per aconseguir que l'ortodòxia del Mestre no fos posada en entredit. Especialment els jurats de Mallorca enviaven a Roma síndics destinats a tal finalitat. En 1595, Felip II, mogut per les autoritats mallorquines, suplicava reiteradament al papa que fes examinar les obres de R. Llull per tal que es demostràs la seva ortodòxia.

La *Causa Pia Lulliana*. L'any 1604, els jurats elegiren el notari Pere Ribot delegat seu per tal que treballàs a favor de la causa de Ramon Llull. L'any 1610, per determinació del General Consell, foren elegides catorze persones per formar una comissió que més endavant assolí el nom de *Causa Pia Lulliana*, els membres la qual comissió prometeren i s'obligaren a procurar dita canonització. Dia 11 de juliol de 1612, amb l'aprovació del bisbe diocesà, s'inicià el primer procés per a la canonització de Llull. Però a Roma, fou nomenada una comissió de teòlegs presidida pel jesuïta Robert Bellarmino, el qual, l'any 1620, sintetitzà així la seva opinió: «Crec que la doctrina de Llull és almenys inútil... Es pot lliurement prohibir fins que no sia corregida i la correcció aprovada pel Sant Ofici...» Cinc anys més tard, el postulant de la Causa escrivia des de Roma que el papa (Urbà VIII) havia manat que, sobre el procés de R. Llull *no es faci res*. A Mallorca, en 1688, la flama de la defensa del culte i de la doctrina de R. Llull es revifà, i els protectors de la Causa de R. Llull demanen als jurats que es nomeni una persona que residesqui a Roma per aconseguir la canonització de R. Llull. La persona elegida fou Fra Josep Hernández. L'any 1699, el bisbe D. Pedro de Alagón dona a

tots els encarregats d'esglésies, permís per recollir almoines per a la Causa de R. Llull.

La Causa Pia Lulliana sota els regidors de Palma. Després del Decret de Nova Planta (any 1715), els regidors de Palma prengueren dels antics jurats diverses funcions, entre les quals destacava la defensa de l'ortodòxia i del culte del Beat. En 1727, els col·legials de la Sapiència reaccionaren contra la morositat dels assumptes lullians, per la qual feia ja massa anys que no s'havia celebrat cap reunió de la Causa Pia. Pel març d'aquest any, el Consistori nomenà diversos protectors, que foren citats a una reunió dos dies més tard, a la Sala Consistorial. Pel setembre, els protectors determinaren donar 102 lliures a Fra Miquel Fornés, per pagar-li el viatge a Magúncia a fi que estudiàs l'Art i la ciència lullianes. L'any següent, amb l'aprovació de l'Ajuntament, enviaren 910 lliures a Iu Salzinger per ajudar-li en l'edició de les *Opera omnia* de Ramon Llull. Durant aquests anys, les almoines per a la Causa Pia plovién de totes parts com a fruit de la devoció del poble al Beat i de les mesures preses pels protectors. Així la Causa Pia augmentava, cada vegada més, el seu capital. Però també aquí sobrevingué la contrarietat. L'any 1744, els regidors de Ciutat ordenaren que l'arca de la Causa Pia fos traslladada a l'Ajuntament. Dins l'arca es trobaren 1.124 lliures. Els protectors dugueren el cas a l'Audiència. El tribunal donà la raó als protectors, i l'Ajuntament hagué de tornar l'arca al Col·legi de la Sapiència, i pagar les despeses del plet. L'any 1747, foren elegits, per residir a Roma, com a postuladors, els franciscans Fra Pere Antoni Riera i Fra Francesc Vic. Fou aquesta la cota més alta de la història de la Causa Pia. Però a Roma, Benet XIV (1740-1758) es mostrà poc favorable al culte de R. Llull, i defensà sempre l'actitud hostil dels dominics i tomistes, com ho demostren els decrets de 1750 i 1753. Per això la Congregació de Ritus, per decrets de 1763, de 1768 i de 1775, «manà que, sobre el culte al Beat, no s'havia d'innovar res», i també advertia que abans d'iniciar un nou procés, s'havien de revisar tots els escrits de R. Llull. A Mallorca, el bisbe Díaz de la Guerra es recolzà en els decrets de Benet XIV i de Climent XIII (1758-1769) i volgué extingir el culte a R. Llull. Per afegitó, el rei d'Espanya, Carles III, amb una reial ordre de 1778, suspengué la causa de beatificació que es tramitava a Roma, i manà que la recollida d'almoines quedava prohibida. La Causa Pia hagué de comunicar al postulador que no fes res més en relació a la causa de beatificació. Malgrat aquests entrebancs, la Causa Pia continuà les seves reunions en el Convent de Sant Francesc i a l'Ajuntament, ja que el bisbe Guerra s'havia apoderat del Col·legi de la Sapiència. En 1795, els protectors de la Causa Pia demanaren al rei Carles IV que donàs permís per continuar la causa a Roma. Degueren obtenir la llicència, puix aquest mateix any

enviaren a Roma el franciscà Antoni Ramis com a postulant de la causa de R. Llull. Al setembre de 1809, Fra Marià Pérez rebé de la Causa Pia una unça d'or per fer algunes diligències per a la causa del Beat, ja que anava a Roma a veure el postulant general dels Observants. Un any més tard, la Causa Pia li enviava 150 lliures per fer imprimir uns escrits que s'havien de presentar a la Congregació de Ritus.

La Junta de la Causa Pia del Beat Ramon Llull. L'exclaustració dels religiosos de tota Espanya i la consegüent desamortització dels seus béns fou un cop molt fort per a la Causa Pia. En 1845, quan els antics protectors ja havien mort, es constituí, en la Sala Consistorial de l'Ajuntament de Palma, una corporació de dotze vocals, la qual prengué el nom de «Junta de la Causa Pia del Beato Raimundo Lulio». Aquella Junta treballà especialment per aconseguir l'aprovació pontificia del rés del Beat i procurà que les festes en honor de R. Llull se celebrassin amb el màxim esplendor. L'any 1884, la Junta se subscriu a les *Obres de Ramon Llull* que publicava Jeroni Rosselló. L'any següent, el vice-president de la recentment fundada *Societat Arqueològica Luliana* proposà que aquesta intervingués per tal que s'acabàs el sepulcre de R. Llull; però la proposta no es pogué dur a terme. En 1902, la Junta decideix sol·licitar del Cardenal Casañas, Bisbe de Barcelona, que demani a la Santa Seu que l'ofici del Beat que es resava a Mallorca, s'estengués a la diòcesi de Barcelona. Mn. Antoni M^a. Alcover va trametre a dit Bisbe de Barcelona un escrit del president de la Junta, D. Tomàs Muntaner, juntament amb un altre del Bisbe Campins. Aquest desig de la Junta trobà fort ressò en el bisbat de Barcelona, però el Capítol de la Seu considerà que l'extensió del rés del Beat a la diòcesi de Barcelona no procedia per les raons que ja s'anotaren abans. La darrera acta de la Junta de la Causa Pia que el Dr. Pérez ha trobat, és de l'octubre de 1903. En el *Boletín Oficial del Obispado de Mallorca* es consigna que la festa del 25 de gener de 1916 se celebrà a compte del Seminari Diocesà, en lloc de la Junta de la Causa Pia. Aquesta havia arribat a la seva fi.

La Causa Pia Lul·liana sota el Bisbat. La Causa Pia ressuscità amb un nomenament de l'Arquebisbe Dr. Miralles de 1934. La nova Junta estava composta per nou persones, de les quals tres eren seglars de la classe noble, cinc canonges de la Seu i un frare franciscà. Aquella Junta es trobaria frenada per les dificultats de la República Espanyola de 1931 a 1936, i per les subsegüents guerres d'Espanya de 1936 a 1939 i de la mundial de 1939 a 1945. Dia 27 de novembre de 1981, el Bisbe de Mallorca, Teodor Úbeda restaurà la Causa Pia Lul·liana, encara que la vertadera restauració es realitzà al 27 de novembre de 1990. Des de llavors, la Causa Pia té les seves reunions, al primer dijous de cada mes, i s'escriuen les actes corresponents. Dia 15 de juny de 1991, el Bisbe

Teodor, com a Actor de la Causa de canonització de Ramon Llull, nomenà postulant Fra Joan Folguera de l'Orde de Framenors resident a Roma i aquest, al 29 de setembre del mateix any, ja havia fet protocolitzar la causa de Ramon Llull en la Congregació per a les Causes dels Sants.

D. Llorenç Pérez acaba manifestant el seu desig i la seva esperança que la nova Causa Pia durà a bon terme la tan llargament sospirada canonització de Ramon Llull.

M. Pascual

18) Pring-Mill, R.D.F., *Estudis sobre Ramon Llull*

Per al lector de *SL* els escrits de Robert Pring-Mill no necessiten ni presentació ni ressenya. Tots coneixem la seva importància, al mateix temps que coneixem les dificultats que presenta aconseguir exemplars d'articles publicats en llocs tan diversos com Frankfurt, Oxford i Felanitx. Per això donam l'enhorabona a aquesta reunió dels seus escrits principals feta per Lola Badia i traduïts al català per Albert Soler. Els treballs que inclou són: (1) *El microcosmos lul·lià* de 1961, (2) «Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el *Arte general*» de 1957-8, (3) «The Trinitarian World Picture of Ramon Llull» de 1955-6, (4) «Ramón Llull y la *De divisione naturae*: una nota sobre la segunda monografía de Miss Yates» de 1963, (5) «La estructura del *Liber de natura* del Beato Ramon Llull» de 1966, (6) «Ramon Llull y las tres potencias del alma» de 1968, (7) «The Analogical Structure of the Lullian Art» de 1972, (8) «Las relaciones entre el *Ars inveniendi veritatem* y los cuatro *Libri principiorum*» de 1973, (9) «Entorn de la unitat del *Libre d'amich e amat*» de 1962, (10) «Els "recontaments" de l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura» de 1976, (11) «La *Doctrina Pueril*: conreu i transmissió d'una cultura» de 1978, i (12) *Pregó de Setmana Santa* a Felanitx el 1970. Les úniques obres que he trobat a faltar són el «Grundzüge von Lulls *Ars inveniendi veritatem*» de 1961, i el resum magistral de la vida i obra de Llull per a l'*Encyclopaedia Britannica*, però amb aquestes petites excepcions (potser deixades de banda perquè repetien material presentat en treballs ja inclosos) tenim ara reunits i traduïts al català tots els escrits importants d'aquest insigne lul·lista.

Tot això ve precedit d'una introducció de l'editora situant els treballs de Pring-Mill en el context dels estudis lul·lístics moderns, mostrant el que aportaren a l'aclariment de les idees i dels mètodes lul·lians, i expli-

cant el que s'ha construït als darrers quinze anys sobre les bases assentades per l'autor. El volum es clou amb una bibliografia selecta dels escrits de l'autor sobre temes lul·lians, un índex d'obres lul·lianes citades, i finalment un de noms de persones. Només ens queda agrair la publicació d'aquest tom que d'aquí endavant serà una eina imprescindible en els estudis sobre el beat.

A. Bonner

19) Ribbans, «El centenari d'Edgar Allison Peers»

Una de les persones que més va fer per difondre els estudis hispànics als països anglosaxons entre les dues guerres fou Allison Peers. No es va limitar a temes castellans, sinó que incloïa literatura portuguesa, catalana i latinoamericana, orientacions a l'època bastant innovadores. Més que científic, fou un divulgador infatigable, amb una bibliografia immensa (amb més de cinquanta títols en forma de llibre), cosa que de vegades intentava camuflar escrivint sota diversos pseudònims (sembla que va arribar al punt de ressenyar alguna obra seva sota un d'aquests pseudònims). Però, com sabem els lul·listes, era, fins a l'aparició de Frances Yates, gairebé l'únic difusor de l'obra del beat al món anglosaxó. Va fer conèixer *Blaquerna*, l'*Arbre de filosofia d'amor* (en part), el *Llibre de les bèsties* i la *Vida coetània*, i va publicar una biografia de Ramon Llull que durant anys va ser la més completa i documentada que circulava. El judici de Ribbans que «el seu criteri estètic, per cert, era més aviat del tipus romàntic endarrerit» és perfectament aplicable a aquests treballs, que a més a més aprofitaren poc els estudis anteriors de Probst, Keicher i Longpré, però que al mateix temps eren infinitament superiors a altres intents contemporanis de divulgar l'obra del beat, i la feren conèixer àmpliament fora dels països catalans, potser per primera vegada des de la gran boga lul·lística-alquimista alemanya del segle XVII.

A. Bonner

20) Sibiuda, Ramon, *Tratado del amor de las criaturas*.

Una traducció elegant del tercer llibre del *Liber creaturarum*, envoltada de resums dels altres cinc llibres de l'obra, precedida d'un llarg pròleg amb una breu bibliografia, i seguida de un apèndix amb mostres

de les dues refundicions de l'obra, la primera feta per Dorland (1499), i l'altra per un jesuïta italià anònim de finals del segle XVIII.

A. Bonner

22) Urvoy, Dominique, *Ibn Rushd (Averroes)*

Vegeu el núm 12 més amunt.

23) Yates, Frances, *Ensayos reunidos*

Traducció castellana dels seus *Collected Essays* de 1982, dels quals la part referent al beat fou publicada en català sota el títol de *Assaigs sobre Ramon Llull* l'any 1985. (vegeu-ne la ressenya a *EL* 26, 1986, 101-2, 116-118).

A.B.

CRÒNICA

A la reunió del mes de desembre de 1991 el Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica acordà nomenar Magistri el professor Ruedi Imbach i el professor Pere Rosselló Bover.

Ruedi Imbach va nèixer l'any 1946 a Sursee, Suïssa. Estudià filosofia a Friburg, Suïssa (1966-1971). L'any 1975 adquireix el doctorat en filosofia, i en 1978 la seva habilitació. Entre 1976-1978 és professor a la Facultat de Teologia de la Universitat de Friburg; en 1979 és nomenat Professor Extraordinari d'Ontologia i d'Història de la Filosofia Medieval, i des de 1985 és Professor Ordinari a la mateixa universitat. També ha estat professor convidat de les universitats de Ginebra, Würzburg i Eichstätt. Durant els anys 1990-1991 és vice-rector de la Universitat de Friburg. La seva investigació se centra bàsicament en la filosofia dels segles XIII-XV. De les seves publicacions cal recordar algunes edicions crítiques en el *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, i nombrosos articles sobre l'averroisme i el lul·lisme, Dante, Ockham, Tomàs d'Aquino, etc. Els coneixements lul·lístics del professor Imbach s'han demostrat en *Theologia Raimundi Lulli memoriter epyglota* (1979), *Lulle face aux averroïstes parisiens* (1987), i el capítol important *sobre el beat al seu Laien in der Philosophie des Mittelalters* (1989). Desde 1990 es coeditor dels volums de les *ROL*.

Pere Rosselló Bover és doctor en filologia catalana (1986) per la Universitat de les Illes Balears, de la qual és professor des de 1988. S'ha dedicat a l'estudi de la literatura catalana moderna. La seva tesi doctoral sobre *L'obra de Salvador Galmés i Sanxo (1876-1951)* (publicada a Montserrat, 1988) dedica una part important a l'estudi de la tasca lul·lística d'aquest escriptor mallorquí. Ha publicat «Notes sobre Salvador Galmés i el lul·lisme», *Affar 2* (Palma, 1983). D'aquest mateix autor ha tret a la llum un recull de diversos treballs sota el títol *Salvador Galmés. Escrits sobre Ramon Llull* (Montserrat, 1990), un article seu que havia quedat inèdit, «“La mort de Ramon Llull”, de Salvador Galmés i Sanxo», *EL*

30 (1990), i una «Contribució a l'epistolari de Salvador Galmès i Sanxo», *Fontes Rerum Balearium. Nova etapa 1* (Palma, 1990). La seva darrera publicació sobre temes lul·lístics ha estat «El repte històric de l'edició de les obres de Ramon Llull», *El Mirall* 46 (Juny-Juliol, 1991).

Ens alegrem força de l'impuls que hom dóna al moviment lul·lista al Brasil. Malgrat sigui encara petit no dubtam que, sota la direcció d'Esteve Jaulent, ànima d'aquest moviment, es convertirà en un arbre esponerós. Copiam seguidament les darreres notícies que ens ha enviat el senyor Jaulent: «O leitor brasileiro, que tambem acompanha esta renascença luliana, dispoe ja, em português, de duas obras do filosofo leigo, ambas em co-edição com Editora Loyola. *O Livro do amigo e do Amado*, foi publicada em 1989, pela Leopoldianum, a editora de PUC de Santos (...). No final do ano passado, a Editora Girodano brindau-nos (...) com o *Livro das Bestas*, magistral tratado sobre a corrupçao política».

NECROLÒGICA

Bartomeu Nicolau i Roig (Villafranca, 1910 - Inca, 1991). Franciscà des de 1925, va estudiar teologia a la Universitat Gregoriana de Roma on presentà la seva tesi doctoral. Fou Ministre Provincial de l'orde (1952-1958) i Comissari general de missions (1961-1977). Dedicà la seva tasca pastoral al moviment «Oasis» i al moviment «Matrimonios de un mundo mejor». Va publicar múltiples articles a l'*Heraldo de Cristo* sobre temes de cristiandat. La seva investigació lul·lista és breu, però important. A *B. Raymundus Lullus propugnator latini sermonis omnibus communis* (1935) explica la tesi d'un Ramon Llull defensor del llatí com a llengua universal, i en *El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano* (1957) defensa la doctrina segons la qual la causa final de l'Encarnació no és per a Llull la redempció, sinó la creació de l'univers.

Mario Martins Gonçalves havia nascut a Zibreira, Portugal, el 1908 i moria a Lisboa el 30 de juny de 1990. Als quinze anys estudia al Seminari de Cujujães, destinat a formar sacerdots per als territoris d'ultramar. L'any 1928 ingressa al noviciat que els jesuïtes tenien a Oya (Galícia), del qual hagué de partir l'any 1932 amb motiu de l'expulsió dels jesuïtes pel govern espanyol de la República. Estudia filosofia a l'Institut Superior de Filosofia Beato Miguel Carvalho de Braga i l'any 1937 comença la teologia a Enghien (Bèlgica), que completarà a la universitat de Salamanca des de 1941. Especialista en filosofia i literatura medievals ha publicat una vintena de llibres. Professor de Metodologia i

d'Història de la filosofia a la Universitat de Braga i col·laborador de les revistes "Broteria", "Revista Portuguesa de Filosofia", "Didaskalia", etc. Membre de l'"Academia das Ciências" i de l'"Academia Portuguesa de Historia" de Lisboa. L'any 1943 ingressà a la Maioricensis Schola Lullistica i participà en el Congrés Internacional de Lullisme de Miramar (1976) amb la ponència *O espiritu de Miramar no Libro de Blanquer-na*. Era un profund coneixedor de la cultura i de la filosofia medievals com ho demostren les seves obres *Correntes da filosofia religiosa em Braga* (1950) i *Estudios de cultura medieval* (1969). Dins aquest context ha investigat sobre Llull publicant *Una obra apócrifa de Raimundo Lulo. "Anima artis transmutatoria"* (1962) i *Una sintese de "Ars generalis" de Raimundo Lulo em versos goliardos* (1978).

S. Trias

ABREVIATURES

- AST* = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona)
ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EF = *Estudis Franciscans* (Barcelona)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (fins al 1990. Vegeu *SL*)
EUC = *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
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
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1989)
Obras = *Obras de Ramón Llull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-3)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original* (Palma, 1906-50)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Av* = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull* (Barcelona, 1935)
Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite», a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Llull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duran, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona)

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*-84*).

¹ Es citarà d'aquesta forma «*MOG* I, 434 = Int. vii. 1», on el «434» es refereix a la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965), i el darrer número es refereix a la primera pàgina de la setena numeració interna de l'edició original. Suggestim aqueixa forma 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.



BIBLIOGRAFIES LUL·LIANES



ELÍES ROGENT I ESTANISLAU DURÀN
**BIBLIOGRAFIA
DE LES IMPRESSIONS LUL·LIANES
VOLUM I (1480 - 1600)**

XVI + 126 pàgs. ISBN: 84-86366-80-1 1.350 Ptes.

VOLUM II (1601 - 1700)

VIII + 122 pàgs. ISBN: 84-86366-81-X 1.350 Ptes.



VOLUM III (1701 - 1868)

VIII + 160 pàgs. ISBN: 84-86366-82-8 1.350 Ptes.



RUDOLF BRUMMER
**BIBLIOGRAFIA LUL·LIANA
(1870 - 1973)**

Traducció de Jordi Gayà Estelrich

XVIII + 104 p. ISBN: 84-86366-89-5 1.500 Ptes.



MIQUEL FONT
Editor
MALLORCA

Apartat 128 Tel. (971) 27 73 00 Fax (971) 41 68 05 E-07080 Palma de Mallorca

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**CAJA DE AHORROS DE BALEARES «SA NOSTRA»
AJUNTAMENT DE PALMA
FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH
INSTITUT D'ESTUDIS BALEÀRICS**