

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

Í N D E X

| | |
|---|---------|
| A. H. MARÓSTICA, <i>Ars Combinatoria</i> and time: Lull, Leibniz and Peirce | 105-134 |
| A. SOLER I LLOPART, Orígens, composició i datació del <i>Llibre d'amic e Amat</i> | 135-151 |
| M. BEUCHOT, Retórica y lulismo en Diego de Valadés | 153-161 |
| A. MADUELL, Ramon Llull, teòleg de la Immaculada | 163-180 |
| Bibliografia lul·lística | 181-188 |
| Ressenyes | 189-208 |
| Crònica | 209-210 |
| Necrologies | 211-215 |
| Índex del vol. XXXII | 217-227 |

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°. 19, disponible en fotocòpies).

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

ISSN 1132 - 130X
DL: PM-675-1992

ARS COMBINATORIA AND TIME: LLULL, LEIBNIZ AND PEIRCE*

I. Introduction

In the present study I explore some connections between three very important philosophers: Lull, Leibniz and Peirce. The following line of argument is related, almost exclusively, to their commonly shared idea of *ars combinatoria* (considering everything at a high level of abstraction) and their shared view of time, which is totally consistent with that idea of *ars combinatoria*. Accordingly, I shall defend the following: first, that Lull, with his *Ars generalis* (1274-1308), influenced Leibniz in his conception of *ars combinatoria*, present mainly in *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), and in *On Universal Synthesis and Analysis* (1683). Second, that Leibniz influenced Peirce about the issue in several writings.¹ Third, that Lull with his *ars combinatoria* (especially in his ternary period) influenced Peirce in his division and classification of signs.

* AUTHOR'S NOTE: I owe thanks to Anthony Bonner for his generous and thoughtful criticism of an earlier version of this paper. Though my debts are far wider, I particularly wish to acknowledge the help of Andreas Müller, who called my attention to the similarity between Lull's and Peirce's semiotics. I want also to express my gratitude to Harald Pilot, who helped me with explanations and bibliography related to Leibniz's conception of time.

¹ *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI, ed. Ch. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge, Mass., 1931-5); Vols. VII-VIII, ed. A. Burks (Cambridge, Mass.), 1958. Abbreviated CP followed by volume and pages. In this case, see CP 2.227-273, with writings dating from 1897, and his *Syllabus* from ca. 1902.

The first claim has been already convincingly argued by several scholars, but the second and third claims have been neither endorsed, nor argued, by anyone.

Finally, I shall claim that all of them share a similar conception of the structure of time, if we consider that structure from the topological point of view. And I shall show that such conception of the structure of time is totally consistent with their view of an *ars combinatoria*.

PART 1: COMBINATORY MECHANISMS

II. Llull

The *ars combinatoria* of Ramon Llull is a method by mean of which he tries to find and explore (by using certain rules) all possible combinations (or manifestations) of primitive concepts; the so-called divine dignities. This method was conceived as a new way of answering, with mathematical infallibility, questions of any type, and, consequently, of obtaining true knowledge.

The *ars combinatoria* evolves from an initial stage (quaternary period) to a second more simplified one (ternary period). The *Ars generalis ultima* (or *Ars magna*), the *Ars brevis* (a summary of the former) and *Logica nova*, in which Llull compiles all the main logical features of the structure of the Art, are the principal works of the ternary period. This structure is an “artistic” one, not a logical one (in the sense of traditional or Aristotelian logic), and it is realized mainly through his *ars combinatoria*. In fact, for Llull, as for Leibniz and Peirce, the *ars combinatoria* is a part of that logic that permeates the mind and the universe, allowing man to know the latter by using the former in such a way that there are no definite limits in his approach to the truth.

Llull was a strong realist. The basic concepts in the *ars combinatoria* are the dignities which, in turn, are actually God’s properties operating in nature.² Entities, having in different varieties those properties, constitute a ladder of being. So, we first have God, then the angels, and successively heaven, human

² In the *Ars generalis ultima* (ternary period), Llull makes a distinction between the attributes of God or dignities in their abstract forms: *bonitas*, *magnitudo*, *eternitas* (whose semblance in the world is *duratio*), *potestas*, *sapientia*, *voluntas*, *virtus*, *veritas* and *gloria*, and in their concrete forms: *bonum*, *magnum*, *durans*, *potens*, *sapiens*, *volens*, *virtuosum*, *verum*, *gloriosum*.

beings, and so forth, down to the lowest creatures and the four elements (earth, water, air and fire).³

In every period, quaternary and ternary, combinations are the essential basis of Llull's *ars combinatoria* as a logical system. The mechanism of these combinations are given mainly by the figures. The constant figures in both periods are the first figure (Figure A) and Figure T. The first one expresses the absolute principles or divine dignities; the second one expresses the principles of relation.

Figure A stands for God, Who is represented by a point at the center of a corresponding circle. The circumference of that circle is divided into sixteen compartments (quaternary period), or nine compartments (ternary period). Llull labelled these compartments with the letters of the alphabet, from B to R, standing for the dignities of God. With these divine attributes Llull forms (in the quaternary period) one hundred and twenty binary combinations. He obtains this number by using (in the *Ars compendiosa inveniendi veritatem*) combinations without repetitions of sixteen concepts taken two at a time, thus obtaining,

$$\binom{16}{2} = \frac{16 \cdot 15}{2 \cdot 1} = 120.$$

In this way he gets, for example, BC (Goodness is great), BD (Goodness is eternal), and so on (see Graph 1). In the *Ars demonstrativa*, Llull uses combinations with repetitions of sixteen elements taken two at a time, and so, he obtains,

$$\binom{16+2-1}{2} = \binom{17}{2} = \frac{17 \cdot 16}{2 \cdot 1} = 136.$$

In these two works of the quaternary period, Figure T differs from the other figures because it has only fifteen compartments: B, E, H, L, O, C, F, I, M, P, D, G, K, N, Q (see also Graph 1). It has five triangles of different colors inscribed in a circle with a T at its center.

³ In the quaternary period, the four elements of the Elemental Figure (which is square) have different colors: earth is black, water is green, air is blue, and fire is red. It is curious that the components of Figure A, representing the dignities of God, are written in blue. Blue is the color of heaven. The color red is used for the vices (of Figure V of Virtues and Vices, in which the virtues are blue), and for falsehood (Z). However, red is also used for three principles of Figure T (beginning, middle and end), and for that portion of Figure S which represents the acts of memory forgetting, intellect not knowing, and will loving and hating. It looks as if the color red were related to Hell, or to the passions of the body (because blood is red as well).

The typical method of Figure T is first to go from the universal to the particular (descending), and second, to go from the particular to the universal (ascending). In this way, the intellect can ascend to the universal or descend to the particular, according to the case in question.

In any Art (ternary or quaternary periods), with the exception of his *Ars demonstrativa*, in which he uses combinations with repetitions of m elements taken n at a time, all the main combinations are without repetitions (of m elements taken n at a time). I think that the main reason is that Llull's Art is a method by which all sciences become demonstrable, universally and incontrovertibly. Thus, in his *Ars demonstrativa* the artist can use not only propositions like "Goodness is great" (BC), that provides some information, but also "Goodness is good" (BB), that provides no information. In demonstrations, in general, we can allow all these types of combinations. But when Llull uses the Art as a method of "finding truth", he only allows combinations without repetitions. This is so, because the propositions involved must provide some information. We can find these combinations without repetitions in the secondary figures in the quaternary period. However, in the ternary period, in the Third figure of the *Ars brevis* or the *Ars generalis ultima* Llull starts with combinations without repetitions of the nine letters that are common to Figures A and T. Thus, we get a triangle of thirty six combinations.

$$\binom{9}{2} = \frac{9 \cdot 8}{2 \cdot 1} = 36.^4$$

⁴ However, the examples given by Llull suggest that we can combine principles from either Figure A or Figure T individually, or from both figures together. From the compartment BC in the triangle, we can get, in Figure A, goodness (B) and greatness (C), or in Figure T, difference (b) and concordance (c). Continuing the use of small letters for the principles of Figure T, we would have the following permutations of four elements taken two at a time (i.e. B, C, b, c):

$$4 P 2 = \frac{4!}{(4 - 2)!} = 12,$$

or BC, Bb, Bc, CB, Cb, Cc, bB, bC, bc, cB, cC, cb. All these relations are new. In the Fourth Figure, we again have new relations. Insofar as we have nine letters in the alphabet, the combinations without repetitions of nine letters taken three at a time generate eighty-four compartments:

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

They are BCD, CDE, ... BCd, CDc, ..., etc. For a more complete account of the issue, see Anthony Bonner, *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols. (Princeton, N.J., 1985), Vol. I, pp. 587-597.

In Graph 2 (a), we have the triangular representation of the nine letters that are common to Figures A and T.

Llull used different types of geometrical figures. For the principal figures, A or T, in any period, he used circles. In the quaternary period, he used a square for the elementary figure. The secondary figures of A and T in which the combinations are performed are triangular. But, in the ternary period only the Third Figure is triangular; it has the combinations of the principles of Figures A and T (see Graph 2 (a)). The Fourth Figure is a combination of the other three figures (see Graph 2 (b)). As a matter of fact, in this ternary period (after 1290), there is a simplification and systematization of the Art: for example, the elementary theory which was foundation of the Art in the quaternary period disappears, and analogy is replaced by the syllogism, which is not the same as the Aristotelian syllogism.⁵ Moreover, in the ternary period, Llull reduced the number of figures from twelve to four, in which change the only figures left from the quaternary period are A and T. The principles of Figure A are essential, they are the divine attributes of God (or dignities). The principles involved in figure T are the accidental ones, or relative predicates.⁶

Based on the possible combinations of the three circles of the Fourth Figure, the final form of Llull's, triadic combinatorial mechanism was represented by the *tabula generalis* (presented in the work of that name, and found complete in his *Ars generalis ultima*, and in an abbreviated form in the *Ars brevis*), in which he represented all the possible combinations without repetitions of the components of both Figures A and T.

The first *tabula* allowed us to obtain eighty-four triadic combinations without repetitions:

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

(See Graph 3)

⁵ The Aristotelian and classical syllogisms are different. The Aristotelian syllogism has three figures, depending on the position of the middle term in the premises. The classical medieval syllogism has four figures, derived from splitting the first Aristotelian figure into two. Thus the first figure is now MP, SM / SP, and the fourth figure is PM, MS / SP. Llull's logic, in turn, has four figures (in the ternary period): A T, the Third Figure and the Fourth Figure. Figures A and T allow one to obtain propositions, the third figure gives us the immediate inferences, and the fourth figure generates syllogisms (mediate inferences). In addition, Llull's syllogism depends not only on the form, but on the meaning of the letters employed.

⁶ The principles of any figure are expressed through an alphabet of sixteen or nine letters (according to the period). They are not variables but shorthand notations.

These combinations constitute the so called “compartments”. Each of them are at the head of a column containing further variations. Every column, in turn, contains twenty combinations without repetitions:

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

(See Graph 4)

The total number of possible compartments we can obtain are:

$$84 \cdot 20 = 1,680$$

The complete reproduction of the 1,680 combinations could take, at least, four pages. This is the reason I only present, as an illustrative example, the twenty combinations of the first column. The letter *t*, which appears in lower case among the other upper case letters, indicates that all the letters before the *t* belong to Figure A, and the other letters after *t* belong to Figure T. In order to show the triadic character of the *tabula*, A. Bonner⁷ suggested that we could use upper case letters for the Figure A, and lower case letters for the Figure T. For example, instead of writing BCtB, we could write BCb.

The essence of the Art does not consist only in combinations, but in the metaphysical reduction of all created things to the dignities, which are the transcendental aspects of reality, and the comparison of particular things in the light of the dignities. And, through the application of the divine attributes (or dignities) the multitude of different objects of the mind can be reduced to one supreme mental unity, the Divine Unity.

It must be stressed that Llull’s Art, in any period, is mainly an ascending method, going from the positive to comparative stages, in which we can recognize the manifestations of the dignities in this world (going from *bonus* to *melius*). Then it goes from *melius* to *optimum*, i.e., from comparative to superlative stages, where we arrive at the dignities themselves. In the quaternary period, Llull uses analogical arguments. In the ternary period he uses syllogisms. Therefore, if we can master the combinatorial art, a general science would be possible. It is noteworthy that the same possibility was defended by both Leibniz and Peirce. And what is most remarkable is that they grounded that possibility by also appealing to their new versions of an *ars combinatoria*.

⁷ *Op. cit.*, Vol. I, 596.

III. Leibniz

In this section I shall be concerned only with the topics developed by Leibniz which have some important connections with Llull's combinatorial methods and Peirce's ideas on this issue.

Leibniz's idea of constructing a universal and automated language is related to certain very important topics, such as:

1. Leibniz's conception of logic.
2. Leibniz's *Ars combinatoria*.
3. Leibniz's alphabet of human thoughts.

1. According to Leibniz, logic can be understood in two ways: as an *ars inveniendi* and as an *ars demonstrandi*.

As an *ars inveniendi*, the function of logic is to find or discover truth, following a systematic and progressive order. As an *ars demonstrandi*, logic investigates the eternal elements of truth. Here, the function of logic is to demonstrate already discovered truths. Accordingly, the *ars inveniendi* has a synthetic character and the *ars demonstrandi* an analytic one. It is obvious that not only the terms⁸ but also the meanings ascribed to them are closely related to Llull's *Ars inveniendi* and *Ars demonstrativa*.

2. The theory of combinations or *ars combinatoria* is almost the totality of Leibniz's *ars inveniendi*.

The application of the logic of combinations to inventive logic is carried out by Leibniz in the following way:

Let any term be analyzed into formal parts, i.e. let there be a definition given, and let these parts again be a definition of the terms of the definition, down to simple parts, i.e. indefinable terms.⁹ The irreducible terms are represented by the simplest signs.

In *De arte combinatoria*, Leibniz uses numbers as those simple signs. The definition of a term is the combination of its constituent simple terms. Leibniz represents that combination as a product of numbers, i.e. of those numbers representing the simple terms. Leibniz combines these first order terms in pairs

⁸ According to Leibniz, the terms are «items before the mind». This is how this idea of Leibniz is characterized in H.-N. Castañeda, «Leibniz's Concepts and their Coincidence *Salve Veritate*», *Nous* 8 (1974), 385.

⁹ Leibniz, *De arte combinatoria*, Av. I, 195, in *Leibniz's Logical Papers*, ed. G.H.R. Parkinson (Oxford: Clarendon Press, 1966), p. 4.

(terms of second order). Correspondingly, combining terms of first order in triples, Leibniz obtains the third order terms, and so forth. In this way, every term of a high order will be represented as a product of numbers. Thus, each term has its own characteristic number. Moreover, that product will be as well the definition of the term represented by that product.

In *De arte combinatoria* Leibniz explains the mechanism of his combinatory system; all the factors or divisors of a given term are its possible predicates; they express not only the qualities that form the comprehension of a given term, but those factors are also involved in the definition of that term. Then, the terms of that combination are its prime factors. In order to find them, we can use the general formula, $2^k - 1$, where k is the number of prime factors that are elements in the definition of a given term. For example, the number of partial combinations when $1 \leq k \leq 4$ is the following:

$$\begin{aligned} 2^1 - 1 &= 1 \text{ combinations, for } k=1 \\ 2^2 - 1 &= 3 \text{ combinations, for } k=2 \\ 2^3 - 1 &= 7 \text{ combinations, for } k=3 \\ 2^4 - 1 &= 15 \text{ combinations, for } k=4 \end{aligned}$$

Thus, 15 would be the total number of possible combinations. Accordingly, to find all the divisors of a given number (for instance, 210) is equivalent to finding all the possible predicates of a given subject (where 210, in our instance, represent that subject). To achieve this goal, Leibniz proceeds as follows:

- (a) Take all the prime factors of that number: 2, 3, 5, 7.
- (b) Take the combinations of the four prime factors taken two at a time: 2·3, 2·5, 2·7, 3·5, 3·7, 5·7.
- (c) Take the combinations of the four factors taken three at a time: 2·3·5, 2·5·7, 3·5·7, 2·3·7.
- (d) Finally, take the combinations of the four factors taken four at a time: 2·3·5·7. This product is 210.

This part (a)-(d) looks like an application of Llull's combinations without repetitions to arithmetic:

$$\binom{4}{1}, \binom{4}{2}, \binom{4}{3}, \binom{4}{4},$$

In 1683, Leibniz writes again about the same subject in *On Universal Synthesis and Analysis*. Here the analogy with Llull is even more obvious: Leibniz uses letters as Llull did, and he considers combinations without repetitions as did his predecessor. Let us assume that we have a notion $y = abcd$; it has as simple elements (the factors already discussed before) the notions a, b, c, d . If we form combinations without repetitions of these four elements taken two at a time, we get:

$$(i) \quad \begin{array}{lll} a b = e & a c = m & a d = n \\ b c = p & b d = q & c d = r \end{array}$$

(ii) The combinations without repetitions of the four elements taken three at a time will be:

$$\begin{array}{ll} a b c = s & a b d = v \\ a c d = w & b c d = x \end{array}$$

We have again $\binom{4}{2}$, $\binom{4}{3}$ and $\binom{4}{4}$. Furthermore, all these combina-

tions are the predicates of $y = a b c d$.¹⁰

3. In his *ars combinatoria* Leibniz made a parallelism between logic (*ars in-veniendi*) and metaphysics. The simplest or prime terms are the monads, and the composite terms are the *phenomena bene fundata*, or events, or states of affairs in this world. The subject and predicate compose a proposition in which the *predicatum inest subjecto*. Thus, Leibniz's combinations are primarily of dignities.

Leibniz himself acknowledged Llull's influence on his work. For example, as early as 1666, in his *Dissertatio de arte combinatoria*, he mentioned Llull's combinatorial system (*Ars magna*), and said: "To us it seems thus: the terms from whose complexions [or combinations] there arises the diversity of cases in the law are persons, things, acts and rights..."¹¹

Sometimes Leibniz criticized Llull's *ars combinatoria*, complaining that Llull had chosen arbitrarily the simplest terms for his alphabet. According to Leibniz, the simplest (or first) terms have to allow us to reproduce all possible thoughts (of course, by the combinations of those terms). Leibniz even gave a list of such terms. They were conceived as constituting the alphabet of human thoughts which, in turn, was the basic vocabulary of his *universal language*. Leibniz believed that starting from the terms of the alphabet, and using appropriate combinations, all reasoning could be reduced to a quasi-mechanical operation.

¹⁰ The analogy with Leibniz's earlier *ars combinatoria* of 1666 is direct. Leibniz himself was aware of such an analogy: «I have said more of this in my *De arte combinatoria*, when I had scarcely entered on manhood...» (Parkinson, *op. cit.*, p. 11.) As a matter of fact, in 1686, Leibniz presented another version of his *ars combinatoria*, introducing a mixture of geometry, arithmetic and algebra.

¹¹ «*Dissertatio de arte combinatoria*, Applications of Problems I and II» in G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, ed. L.E. Loemker (Dordrecht: Reidel, 1969), p. 83.

Here is present again Lull's vision of the possibility of constructing an algebraic mechanism which, starting from the symbols of the basic vocabulary, combines the symbols of a language. For Leibniz, the universal language is that language which was used by Adam in Paradise and was lost because of the confusion of languages at the Tower of Babel.

It must remain clear that the universal language was not conceived as a disguised arithmetic that would require a perfect mental calculus. It is a real language, that we can speak and write, but its structure is a logical one. However, this complex project of constructing a universal language was never really accomplished because it required the prior solution of some crucial problems, such as, for example, the creation of a *characteristica* and the construction of an *Encyclopaedia*, problems which Leibniz did not succeed in solving.

IV. Peirce

Peirce's theory of signs is ultimately based on his categories of Firstness, Secondness and Thirdness. In fact, they are categories, not only of our perceptual experience, but mainly of the most general modes of being. Following Peirce's notation for categories,¹² I shall use the numbers 1, 2 and 3 to designate these categories. Thus:

- 1 = Firstness, a mode of being that does not have reference to anything else and is classified under the heading "quality". Its manifestations include feeling, emotion, and imaginations.
- 2 = Secondness, a mode of being that is the experience of effort and that is classified under the rubric "fact" or "actual fact" (whereas Firstness was classified under the rubric of "possibility"). Its manifestations include perception, experience, individual existence, existent objects, events, etc.
- 3 = Thirdness, a mode of being that links 1 and 2 under the heading of "law", "continuity of process", "mediation", and "habit". Its manifestations include thought, mind, and cognition. Thirdness conjoins the inner world of fancy with the outer world of fact or actual behavior. It is the synthesis or mediation that springs out of plural consciousness.

Before and after 1905 Peirce has given two types of definitions of signs: (a) one gives only the triadic elements involved in the process of semiosis. I shall call it "static definition":¹³

¹² CP 8.376.

¹³ R. Marty, in his forthcoming *The Category of Relational Structures as Foundation of Peirce's Phenomenology and Semiotic*, calls this type of definition «global triadic».

A *sign* or *representament*, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its *object*, as to be capable of determining a Third, called its *interpretant*...¹⁴

(b) The other type of definition that I shall call “dynamic definition” (R. Marty calls this type “analytic”), is the one in which we consider the relations among the elements of the process of semiosis. For example, in Ms. 318 (c. 1907), Peirce wrote:

A sign is anything, or whatsoever mode of being, which mediates between an object and an interpretant; since it is both determined by the object relatively to the interpretant, and determining the interpretant in reference to the object, in such wise as to cause the interpretant to be determined by the object through the mediation of this sign.

I claim that Peirce’s combinations of n-trichotomies are based on his static type of definition of sign. This is because, in those trichotomies, Peirce only considered the elements of the process of semiosis: sign, object and interpretant. He does not take into account the relationship among the elements of that process.

Peirce’s basic classification of signs, according to the elements of the sign-action (or semiosis), and considering which categories are involved in each of them, is shown in Graph 5.

Peirce then arranged these classes of signs in a triangular table, according to the affinities they share. He obtained ten classes of signs by applying the following restrictions: starting with the top row of Graph 5, we can only associate down and to the left. As a result, Peirce obtained three triadic divisions (Peirce’s three-trichotomies of signs).

Peirce gave two triangular tables. The first one is as follows: (see Graph 6).

| | |
|----------------------------------|---|
| I. Qualisign, | e.g. a feeling of red |
| II. (Rhematic) Iconic Sinsign, | e.g. an individual diagram |
| III. Rhematic Indexical Sinsign, | e.g. a spontaneous cry |
| IV. Dicent (Indexical) Sinsign, | e.g. a weathercock or a photograph |
| V. (Rhematic) Iconic Legisign, | e.e. a diagram, apart from its factual individuality |
| VI. Rhematic Indexical Legisign, | e.g. a demonstrative pronoun |

¹⁴ CP 2.274.

- VII. Dicot Indexical Legisign, e.g. a street cry
- VIII. Rhematic Symbol (Legisign), e.g. a common noun
- IX. Dicot Symbol (Legisign), e.g. a proposition
- X. Argument, e.g. a syllogism

In a partial draft of a letter to Lady Welby (December 28, 1908), Peirce talked again about his first three-trichotomies of signs. He presented there his second triangular arrangement (see Graph n. 7).

I shall modify the numbering given by Peirce. In order to fit the combinatorial mechanism, my numbering will be from right to left (see Graph 8).

In fact, we get a modification of Peirce's arrangement in Graph 4.

Moreover, Peirce says in that draft of the letter to Lady Welby (in reference to his second triangular arrangement of Graph 7) that the number in the upper left describes the Object of the Sign, the number in the upper right describes its Interpretant, and the lower number describes the sign itself. Combining Peirce's categories with modalities, we can consider that 1 signifies the possible modality, that of an Idea, 2 signifies the necessary modality, that of an Occurrence; and 3 signifies the necessary modality, that of a Habit. This characterization is based on Peirce's idea of a sign as a mediation between the interpretant of the sign and its object. This is why we have, for example, 3 1 in which

2

3 describes the object, 2 describes the sign, and 1 describes the interpretant.

Thus, we obtain

| | | | |
|---|---|----|-----------------------------|
| O | S | I | My classification, however, |
| 3 | 2 | 1. | |

follows Peirce's definition of sign, in which he considers a sign as a type of First, the object as a type of Second, and the interpretant as a type of Third.

Thus in my classification I obtain

| | | |
|---|---|----|
| I | O | S |
| 3 | 2 | 1. |

Considering my ordering, we can arrange in a combinatorial way Peirce's three-trichotomies of signs in the following way:

| | | | | | |
|-------|---|---|---|---|---|
| | S | - | O | - | I |
| X: | 3 | - | 3 | - | 3 |
| IX: | 3 | - | 3 | - | 2 |
| VIII: | 3 | - | 2 | - | 2 |
| VII: | 2 | - | 2 | - | 2 |
| VI: | 3 | - | 3 | - | 1 |
| V: | 3 | - | 2 | - | 1 |
| IV: | 2 | - | 2 | - | 1 |
| III: | 3 | - | 1 | - | 1 |
| II: | 2 | - | 1 | - | 1 |
| I: | 1 | - | 1 | - | 1 |

The three-trichotomies yield the well known ten classes of signs (see Graph 6). The first column (S) stands for the sign (or for the sign related to itself). The second column (O) stands for the object (or for the sign related to its object). The third column (I) stands for the interpretant (or for the sign related to its interpretant). (See also Graph 5.)

The next trichotomies considered by Peirce yield twenty-eight classes of signs (letter to Lady Welby of December 14, 1908). They are the six-trichotomies into which Peirce expanded the division of signs, object and interpretant by considering two types of objects (immediate and dynamical) and three types of interpretant (immediate, dynamical and final) which are the past, present and future meaning of the sign, respectively.

In fact, the formerly considered three-trichotomies of signs are only a subset of the six-trichotomies of signs later introduced.

We can then have a new arrangement in which in the first column, the column related to the sign, we will find one qualisign, six sinsigns and twenty-one legisigns (whereas in the former arrangement we have, in the first column, one qualisign, three sinsigns and six legisigns):

| | | S | IO | DO | II | DI | FI |
|------|-----|---|----|----|----|----|----|
| X | 28: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 |
| | 27: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 |
| | 26: | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 |
| IX | 25: | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 |
| | 24: | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| VII | 23: | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| IV | 22: | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| | 21: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 1 |
| | 20: | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 1 |
| | 19: | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 | 1 |
| | 18: | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 | 1 |
| | 17: | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 |
| | 16: | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 |
| | 15: | 3 | 3 | 3 | 3 | 1 | 1 |
| | 14: | 3 | 3 | 3 | 2 | 1 | 1 |
| | 13: | 3 | 3 | 2 | 2 | 1 | 1 |
| VIII | 12: | 3 | 2 | 2 | 2 | 1 | 1 |
| | 11: | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 | 1 |
| | 10: | 3 | 3 | 3 | 1 | 1 | 1 |
| | 9: | 3 | 3 | 2 | 1 | 1 | 1 |
| VI | 8: | 3 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 |
| III | 7: | 2 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 |

| | | | | | | | |
|----|----|---|---|---|---|---|---|
| | 6: | 3 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| | 5: | 3 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| | 4: | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| V | 3: | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| II | 2: | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| I | 1: | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |

Even though Peirce did not give a triangular arrangement of these combinations, it is very easy to construct all the arrangements given in the six-trichotomies following the same pattern as for the three-trichotomies (see Graph 9).

In this arrangement, 28 corresponds to X of the three-trichotomies 22 corresponds to IV, 1 corresponds to I, and so forth. Furthermore, we would have the 4, 3, 2, 1 arrangement of Peirce's previous triangle for the ten signs of the three-trichotomies (see Graph 6).

Another triangular arrangement for the six-trichotomies could be as in see Graph 10.

All commentators have been very concerned with Peirce's ten-trichotomies of signs that yield sixty-six classes of signs. Most of them, no matter their differences, agree on one crucial issue: those ten-trichotomies are final.¹⁵

My position is exactly the opposite. In other words, I think that the ten-trichotomies are not final. My main reasons for this claim are:

(a) To consider the ten-trichotomies as final would be in contradiction to Peirce's conception of Tychism and Synechism involved in his metaphysical conception of evolution. According to Peirce, Synechism (or continuity) is that position that positively claims that, given any fact, there is a law that can explain that fact. Tychism, in turn, is the theory according to which, given any law, there is always a fact which that law cannot explain.

(b) The theory of Tychism and Synechism are closely bound up with Peirce's doctrine of the categories of Firstness, Secondness and Thirdness, mainly because these categories are the ones through which Peirce thought that the universe should be interpreted.

(c) Peirce's combinatorial system is related also to Semiotics because the latter, according to him, covers any possible sign in the world. Peirce claimed that human beings live in a universe of signs. In fact, the universe itself can be

¹⁵ For example, A. Burks and P. Weiss, «Peirce's Sixty-six Signs», *Journal of Philosophy*, Vol. XLII, no. 14 (1945), 383-8; G. Sanders, «Peirce's Sixty-six Signs?», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 6 (1970), 3-16; T. Kondo, «Peirce's Interpretant: An Introductory Survey» (in Japanese) (1986), 79-94. R. Marty, *op. cit.*, is an exceptional case.

viewed as an enormous system of signs. Then if we analyze the different components of semiosis (“an act which is or involves a cooperation of the three subjects such as a sign, its object and its interpretant”)¹⁶ we can know better the real laws operating in nature (here is also involved Peirce’s own brand of realism).

(d) Considering (a)-(c) together as being essential to the principles ruling Peirce’s trichotomies, we will have:

– Tychism: everything in the universe evolves. The universe is composed of signs. Therefore, we will always have new types of signs that the former classifications did not cover. For example, the three-trichotomies do not consider signs according to the division of different types of interpretants, or different kinds of objects. This is a novelty that the three-trichotomies did not take into account. Furthermore, the six-trichotomies did not consider, for example, the different types of objects according to modalities.

– Synechism: we always are able to find a classification that encompasses those novelties. For example, the six-trichotomies encompass the signs taking into account the three types of interpretants and the two types of objects. And the ten-trichotomies consider the types of objects according to modalities.

Nevertheless, we cannot stop there. Tychism and Synechism require continual novelties and further classifications encompassing those novelties.

Even Peirce himself explicitly acknowledged the necessity of moving forward to new classifications and new trichotomies. For example, in a letter to Lady Welby (December 23, 1908), he wrote: “Each of these two Objects [Immediate and Dynamical] may be said to be capable of either of the three Modalities [possible object, actual fact or occurrence, and a necessitant].”¹⁷ Peirce considered here the six-trichotomies as incomplete, and he needed to move forward for more complete trichotomies, for example, the ten-trichotomies.

In the ten-trichotomies, we get sixty six combinations of signs:

| | S | IOP | IOA | ION | DOP | DOA | DON | II | DI | FI |
|-------|---|-----|-----|-----|-----|-----|-----|----|----|----|
| 66: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 |
| 65: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 |
| 64: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 |
| 63: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 |
| 62: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| 61: | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| 60: | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| [...] | | | | | | | | | | |

¹⁶ CP 5.384.

¹⁷ See A. Burks and P. Weiss, *op. cit.*, p. 387.

| | | | | | | | | | | |
|----|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 7: | 2 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 6: | 3 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 5: | 3 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 4: | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 3: | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 2: | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 1: | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |

In this arrangement S stands for “sign”, IOP for “immediate object as a possible object”, IOA for “immediate object as an actual object”, ION for “immediate object as a necessary thing”, DOP stands for “dynamical object as a possible object”, and so forth.

The first triangular arrangement for the ten-trichotomies should now appear as in Graph 11, and the second triangular arrangement as in Graph 12.

It is crucial to emphasize that if we examine the patterns of all these trichotomies we will discover a remarkable similitude with Lull’s *ars combinatoria*. It is generally accepted (after Burks and Weiss stated it) that n -trichotomies yield $1+n+(n+\dots+2+1)$ or $(n+1)(n+2)/2$ classes.¹⁸ But if we look at it from Lull’s point of view, those trichotomies are combinations with repetitions (as in the *Ars demonstrativa*) of three elements taken 3, 6, or 10 at a time:

$$\binom{3+3-1}{3} = \binom{5}{3} = \frac{5 \cdot 4 \cdot 3}{3 \cdot 2 \cdot 1} = 10$$

$$\binom{3+6-1}{6} = \binom{8}{6} = \frac{8 \cdot 7 \cdot 6 \cdot 5 \cdot 4 \cdot 3}{6 \cdot 5 \cdot 4 \cdot 3 \cdot 2 \cdot 1} = 28$$

$$\binom{3+10-1}{10} = \binom{12}{10} = \frac{12 \cdot 11 \cdot 10 \cdot 9 \cdot 8 \cdot 7 \cdot 6 \cdot 5 \cdot 4 \cdot 3}{10 \cdot 9 \cdot 8 \cdot 7 \cdot 6 \cdot 5 \cdot 4 \cdot 3 \cdot 2 \cdot 1} = 66$$

I do not think that Peirce used Lull’s combinations without repetitions (even though Peirce was trying to find the truth as Lull did before him), mainly because:

¹⁸ See Charles S. Peirce, *Manuscripts and Letters*, ed. R.S. Robin (Boston: Univ. of Massachusetts Press, 1967).

(i) Combinations without repetitions would require $\binom{m}{r}$ where $r \leq m$.

But, in Peirce's case, for the three-trichotomies the number of signs would become too restrictive, since $\binom{3}{3} = 1$, i.e. only one combination would be obtained.

(ii) Peirce does not have the problem that Llull had with his combinations with repetitions (*Ars demonstrativa*). According to Llull, BB, for instance, could be interpreted as "Good is good"; but this is an analytic statement which gives us no factual information. However, in Peirce's three-trichotomies, 3-3-3, for example, does not mean "legisign, legisign, legisign". The first 3 is related to the sign (so it is a legisign); the second one is a 3 related to the object of the sign (so it is a symbol); and the third 3 is related to the interpretant (so it is an argument). Therefore 3-3-3 points essentially to an argument.

So, we can say that these are the first three-trichotomies. However, we can obtain further trichotomies that will show new aspects of the sign, the object and the interpretant. All the trichotomies show a quaternary-ternary pattern (see Graph 13).

PART 2: TIME

V. Peirce

Peirce frequently dealt with the problem of time, but he never gave, as far as I know, a systematic exposition of his theory of time. What we find in the mathematical, logical and philosophical manuscripts are sketchy and fragmentary writings.

Peirce is one of the few, who, in the last century, conceived time from a topological point of view, that is to say one in which the only important issues are those related to topological invariants. For example, in a letter to W.E. Story (March 22, 1896), he said that "The science of Time receives a brief chapter, chiefly because it affords an opportunity of studying true continuity". Time is true continuity and it is better understood from a topological point of view than from the metric one. The continuum as it is studied by analysis is, according to Peirce, a pseudo-continuum; only the continuity of time, as it is studied by topology, is the true continuity.

Peirce endorsed a relational view of time. Thus, in Ms. 94 (1894), he claimed that "time is that by the variations of which individual things have inconsistent characters."¹⁹ Thus, to be alive and to be dead are inconsistent states;

¹⁹ Leibniz said something similar in a letter to De Volder (June 20, 1703): «Time is the order of possible inconsistencies.»

but at different times the same body may be alive and dead".²⁰ This is another way of saying that time is the universal interconnection among non-contemporary events. But this is a relational conception of time.

Furthermore, and consistently with his relational view, Peirce conceived time as being cyclical. On the one hand, he defined a cycle as a change which returns onto itself, so that the final state of things is very similar to the initial state. On the other hand, since, first of all, time has no limits, and secondly, one of the properties of time is that any of its portions is bound by two instants, then there must be "a connection of time ring-wise". But time is also a true continuum because the instants in it are individually indistinguishable in their very existence.²⁰

The cyclical theory of time was a common view in the 19th century. Not only Nietzsche, but also Poincaré and Zermelo, defended it. According to Peirce, that theory postulates: (a) the universe is a closed system containing only a finite number n of elementary particles, (b) time has no beginning or end, i.e. it is unbounded. Thus the definite "time direction" loses its significance, (c) time must be relational (Ms. 137, 1904), and (d) the universe will travel this circle only once. This is an obvious conclusion following from Leibniz's principle of identity of indiscernibles. We must then conclude, with Peirce, that time is finite but unbounded.²¹

The relation *before* can be depicted by the points of a circle, provided that we restrict its scope. However, we have to have a singular point outside the circle. We need to exempt one point on the circle from this ordering, to make the whole representation consistent with the cyclical view (see Graph 14).

According to my view, there is a double temporal dimension in Peirce's combinatorial system. First, there is a temporal aspect related to the signs. This is because (i) the process of semiosis (the one that provides the elements of the classification according to the sign, the object and the interpretant) has to converge, because it cannot be an open branch or a straight line. The sign is related to the object and the interpretant, and the object is related to the other elements. This is a closed process, not an open one. Consequently, it can be represented by a circle with those three elements on its circumference. (ii) The object has a temporal dimension, because the dynamical object (or real object) is completely known only piece by piece through the immediate object. The immediate object is only a hint that allows the dynamical object to manifest

²⁰ CP 1.497 (1896).

²¹ For a more complete account, see B.C. van Fraassen, *An Introduction to the Philosophy of Time and Space* (New York: Random House, 1970), ch. III.

itself piece by piece, and this process obviously involves a temporal process. (iii) The relation between the sign and its interpretant is a relation of significance. This means that we can conceive the immediate, the dynamical and the final interpretants as the past, present and future meaning of a sign. Then the concept of interpretant has as well a temporal dimension, and (iv) sign, object and interpretant are manifestations of Peirce's categories.

Second, Peirce himself related his categories to time,²² connecting Secondness to past, and Thirdness to future. Present, according to Peirce, has no independent existence. It is at best something like a point instant;²³ it is half past and half to come.²⁴ In this view, the present would be the zone where the actual (Secondness), the necessary (Thirdness) and the possible (Firstness) mingle.

It seems, therefore, that all the Peircean combinations of signs have a temporal dimension.

To conclude: in Peirce (we will see something similar in Leibniz), Time looks principally like an interconnection among categories and derivatively as an interconnection among the signs of this world.

VI. Leibniz

In Leibniz's work, we find that time is also conceived as relational.

Some scholars, like Russell, believed that time, according to Leibniz, is an ideal entity. This is so because if time is a type of relation, it has no existence apart from the things it relates. But, independently of the accuracy of Russell's interpretation of Leibniz on time, in that interpretation, time is ideal because it is relational.²⁵

The usual view is that Leibniz's time consists solely in relations among *phenomena bene fundata*. Thus, in the *Monadology*, temporal relations are conceived as phenomenal ones; they achieve their reality through being well founded in monads and their states. In this conception, again, time is conceived as relational.

Finally, if we interpret Leibniz's theory of time to be based on relations among monadic states, time will be conceived again as relational.

²² See *Minute Logic*, Chapter I (1902).

²³ *CP* 1.38 (1890).

²⁴ *CP* 6.126 (1892).

²⁵ Bertrand Russell wrongly believed that time is ideal, because he endorsed an ontology which denies the existence of relational facts, such as «a is before b». See H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (New York: Cornell University Press, 1972).

I agree with R. Arthur who claims that Leibniz's theory of time regards time principally as a structure of relations among *monadic states*, and only derivatively as a structure of relations among *phenomena bene fundata*.²⁶ Time is an abstract entity but objective (not ideal in Russell's sense); thus, Leibniz, in his fifth letter to Clarke said that time should be considered in abstraction of things. He distinguished between abstract time and concrete times. The parts of abstract time are themselves indiscernible (real continuum). The parts of concrete time are distinguishable by reference to the states and events occurring at them. Since the monads are the only substances that actually exist, and temporal relations are grounded at the metaphysical level, we can conclude that time is principally a universal interconnection of all monadic states by the relations of simultaneity, before or after. Only derivatively is time an interconnection of events or *phenomena bene fundata*. At this level, time is nothing but "things existing in time" like space is nothing at all without bodies or the possibility of placing bodies (see, for example, Leibniz's second letter to Clarke).

According to Leibniz, time is, from a topological point of view, a real continuum. For example, in the *Metaphysical Foundations of Mathematics* (c. 1714), Leibniz stated that "... a straight line and time, or in general, any continuum, can be subdivided to infinity". Following B. C. van Fraassen,²⁷ we can say that to be straight or to be curved are not topological invariants of a line. Thus the line can also be conceived as a circle with a missing point. This circle perfectly represents one of the main aspects of time: to be unbounded (with no beginning or end). In his fifth letter to Clarke, Leibniz says that we can conceive the possibility that the universe began sooner that it actually did, because time is only an abstract possibility (see Graph 15).

Finally, we need to remember that, according to Leibniz, (1) the simple symbols represent, at the metaphysical level, the monads, and (2) the compound symbols represent the *phenomena bene fundata*, which are the manifestations of the combinations of monads. Therefore, we must conclude, that if the time among monads is the foundation of the time among *phenomena bene fundata*, then Leibniz's combinatorial system has a temporal dimension, because through the combinations, temporal relations are represented. This is because any combination represents either temporal relations among monads, or temporal relations among *phenomena bene fundata*. Therefore the combinations always have temporal connotations.

²⁶ See R. Arthur, «Leibniz's Theory of Time» in *The Natural Philosophy of Leibniz*, ed. K. Okruhlik (Dordrecht: Reidel, 1985), pp. 263-313.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 59-62.

VII. Llull

Llull did not write very much about time. However, I want to claim that, on the one hand, some of Llull's ideas about time can be related to those of Aristotle and of the Aristotelian medieval philosophers. On the other hand, Llull anticipated, even though in a very cryptic way, Leibniz's conception of time as I have interpreted it above.

Aristotle defined "time" in *Physics* (Book IV, 219b) as the measure of motion with respect to before and after (the common medieval definition is very close to Aristotle's). But this definition of time looks like a definition of *duration* rather than of time. Moreover, Aristotle presented, as well, a series of arguments showing that the world and motion have no beginning and shall have no end. Then, time, which is based on motion, shares those properties with motion.

Llull mentioned *duration* as one of the dignities of God in the several formulations of Figure A (i.e. *Ars demonstrativa*, or *Ars generalis ultima*). In the *Ars generalis ultima* Llull said that is possible to express those dignities in an abstract way, in a concrete way, and in symbols (see Graph 16).

"Duration" seems to be that relation that gives an order to the other dignities. It is an abstract entity, which, concretely understood, would be eternity.²⁸

Llull in the alphabet of the *Ars generalis ultima* talks about time as a rule. The rules are general questions included in the alphabet. Thus, the letter *H* is *tempus* and the general question is *quando*?

In the XII Part of *Ars generalis ultima* he defined the terms used in the Art. Definition 23 is a definition of time: "Time is the entity within which created beings are begun and renewed. Or: Time is that thing made up of many nows with reference to before and after." In this definition, Llull seems to be representing a transition between Newton and Leibniz: Time is an absolute, and time is an order among non-contemporary events. Incidentally, Leibniz said, on some occasions, that time is made up (or composed) of many nows.

I think that this conception of time as a relation, has more support in Llull's writings than the Newtonian one. In defense of my position, I want to stress the following:

(a) Time is one of the rules of the *Ars magna*. It is a criterion for ordering events.

(b) It is worth remarking that Giordano Bruno, an important link between Llull and Leibniz concerning combinatoria, said that the rules or questions in Llull's Art are the *syncategoremata* of that Art. In addition, medieval logicians

²⁸ Ramon Llull defined duration as «that thing that allows Goodness and the other principles [dignities] to endure.»

considered *incipit* and *desinit* i.e. “begins” and “ends”, two temporal distinctions, also as *dictiones syncategoremata*. We have to remember that syncategorematic terms or expressions in medieval logic are, more or less, what in modern logic we call syntactical or logical terms. They have no meaning by themselves in isolation, but only in context. The categorematic terms, in medieval logic, are the non-syntactical terms in contemporary logic. They have meaning by themselves in isolation.

Then we can say that time, being a syncategorematic expression, is only a relation among entities which function referentially. So, it would be a relation among *phenomena bene fundata*.

What about the conception of time as a relation among monads? I think that time considered as duration in Figure A, expresses that type of conception. Lull said that the absolute principles or dignities, can be “joined or combined with” one another. Since *duration* is another dignity, it can represent a temporal order in the domain of the dignities. This order is the principal one; it has no beginning or end (duration or time, in a concrete way is *eternal*). This order among dignities is at the base of that other time that provides order to the events of this world. All this is consistent with Lull’s idea that the things in this world are manifestations of the dignities of God.

Even though Lull did not consider the topological interpretation of the structure of time, it is not inconsistent to say that with him time can be conceived as in Leibniz’s case: that is, as a circle with a missing point, finite but unbounded. Thus, Lull’s idea of eternity was related to the concept of no beginning and no end. And since this world is a manifestation of the divine dignities, we can conclude that, in this world, the relation of time is a circular one.

Finally, since what we primarily combine in Lull’s combinatory art are the divine dignities, and those dignities have a temporal dimension, the elements of his *ars combinatoria* have also a temporal dimension. Those combinations involve time as in the combination of BD in the Third Figure, or of BCD in the Fourth Figure (ternary period), because the letter D (Duration) is present in those combinations.

VIII. Conclusions

Let me sketch the main conclusions relating Lull’s, Leibniz’s and Peirce’s conception of *ars combinatoria* and Time.

Lull influenced both Leibniz and Peirce in their ideas of *ars combinatoria*. All of them conceived it as an art or method for finding truth. The *ars combinatoria*, in all these authors, is an important part of logic. In Lull, his *Logica nova* is that logic which studies the “artistic” logical structure of his art.

In Leibniz his *Ars inveniendi* is almost an *Ars combinatoria*. In Peirce, as well, his logic is semiotics or a General Theory of Signs, and so it is related to his *ars combinatoria*. Leibniz and Peirce used, in their *ars combinatoria*, the combinations given by Llull in his Art. Both used too, some of Llull's figures. Leibniz used the rectangular figure related to the four elements. Peirce, in turn, used the same triangular figures in which Llull combined the letters of his alphabet. Llull in his *ars combinatoria* basically combined dignities. Leibniz basically combined monads, and Peirce fundamentally combined categories.²⁹

These three authors had a realistic conception of their *ars combinatoria*. Metaphysical entities, such as the dignities, the monads and the categories, really operate in nature.

It is important to emphasize that Peirce himself acknowledged that Leibniz was the philosopher with whom he identified more than with any other. There is an obvious parallelism between Leibniz's central concern with logic, and Peirce's work on logic. For both, the theory of combinations are essential parts of their logic. The connection between logic and metaphysics is also obvious, not only in Leibniz's work, but in Peirce's as well.

Finally, Peirce, following Leibniz, tried to create an automatic universal language with a logical mechanism in which the *characteristica* plays a central role, making such logical mechanism possible.

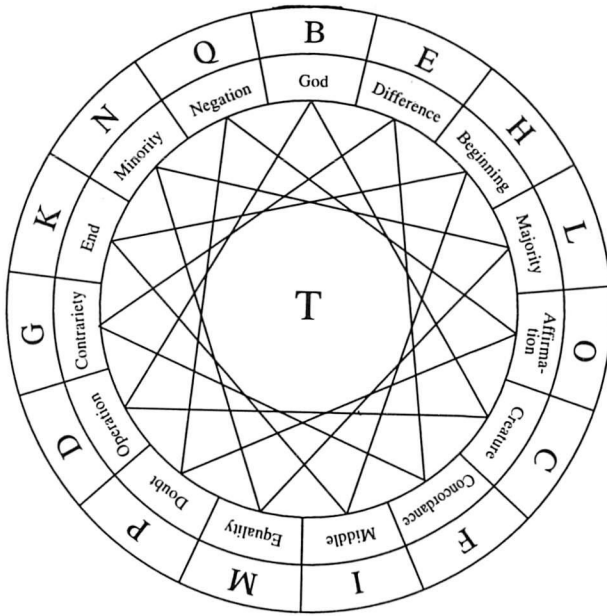
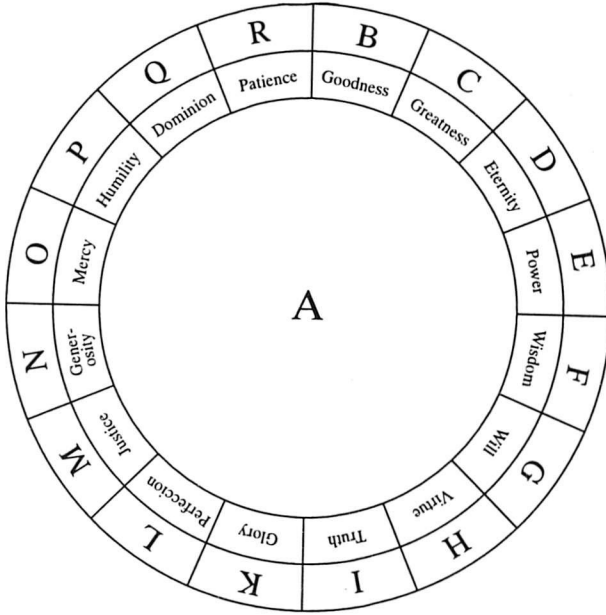
As for time, all of them have a metaphysical theory concerning it; and we can conclude that all defended a relational view of time. Both, Leibniz and Peirce, explicitly acknowledged this point. In Llull, it is a consequence that can be inferred from his writings on the subject. If we consider the topological structure of time, we can state that in these three authors, it is consistent to affirm that time can be conceived as circular, finite and unbounded.

Finally, their conception of *ars combinatoria* is consistent with their views of the topological aspects of time. This is so, mainly because dignities, monads and categories have a temporal dimension.

It is then a historical fact that Llull influenced both Leibniz and Peirce, more strictly speaking in their *ars combinatoria* and, more broadly, in the temporal character that such an *ars combinatoria* has in all three of them.

ANA H. MARÓSTICA
California State University
Los Angeles, U.S.A.

²⁹ Incidentally, Peirce mentioned Llull in his writings mainly on two occasions: in 1893 (*CP* 4.36), when he criticized Llull, and in 1903 (*CP* 4.365), when he spoke of him with admiration.

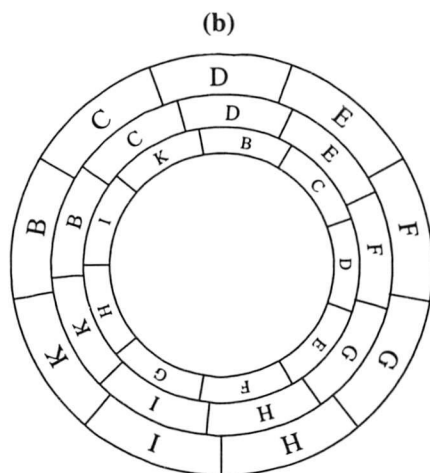


Graph 1

| | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|
| BC | CD | DE | EF | FG | GH | GI | 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 | | | | | | | |

(a)

Graph 2



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

Graph 3

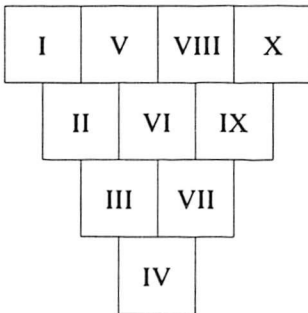
Graph 4

| | |
|----|---------|
| 1 | B C D t |
| 2 | B C t B |
| 3 | B C t C |
| 4 | B C t D |
| 5 | B D t B |
| 6 | B D t C |
| 7 | B D t D |
| 8 | B t B C |
| 9 | B t B D |
| 10 | B t C D |
| 11 | C D t B |
| 12 | C D t C |
| 13 | C D t D |
| 14 | C t B C |
| 15 | C t B D |
| 16 | C t C D |
| 17 | D t B C |
| 18 | D t B D |
| 19 | D t C D |
| 20 | t B C D |

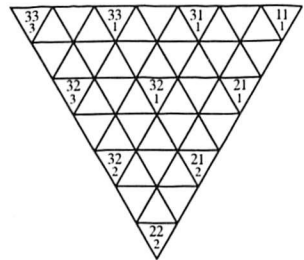
Graph 5

| | | | |
|---------------------------------------|--|--|--|
| 1 The sign related to itself | QUALISIGN It is a mere quality. It is Firstness. | SINSIGN It is an individual object or event. It is Secondness. But it is related to 1, so it is Firstness. | LEGISIGN It is a general type, a law, habit. It is Thirdness, but it is related to 1, so it is Firstness. |
| 2 The sign related to its object | ICON It is an image of its object. It is Firstness, but it is related to 2, so it is Secondness. | INDEX (seme) It is some real relation between the sign and its object. It is Secondness. | SYMBOL It refers to the object that it denotes by virtue of a law. It is Thirdness, but it is related to 2, so it is Secondness. |
| 3 The sign related an interpretant | RHEME (term) It is a sign of qualitative possibility. It is Firstness, but it is related to 3, so it is Thirdness. | DICENT SIGN It is a sign of fact, of actual existence. It is Secondness. But it is related to 3, so it is Thirdness. | ARGUMENT It is a sign of law, of reason. It is Thirdness. |

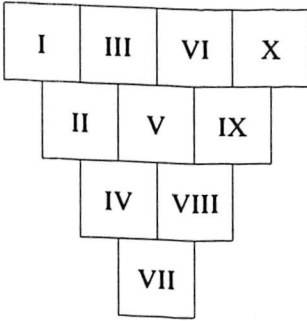
Graph 6



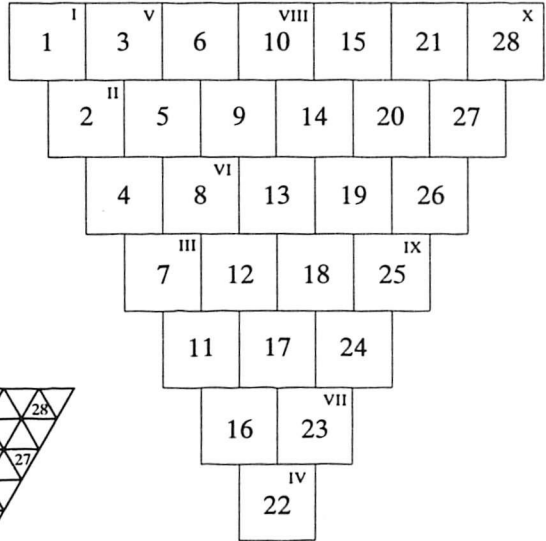
Graph 7



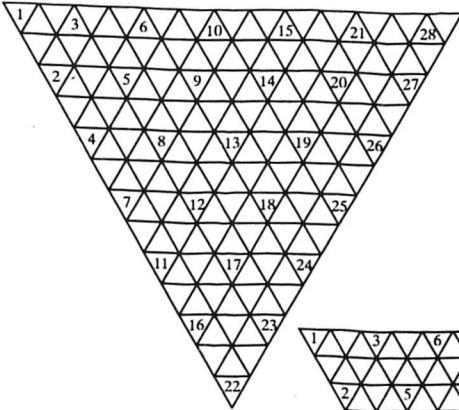
Graph 8



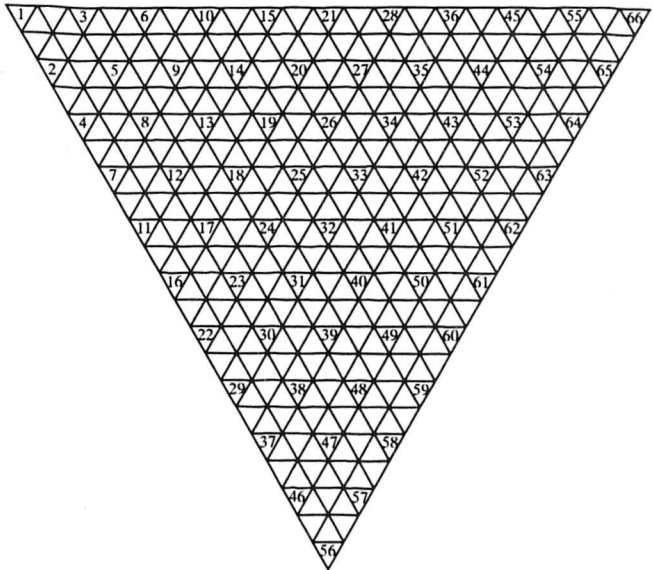
Graph 10



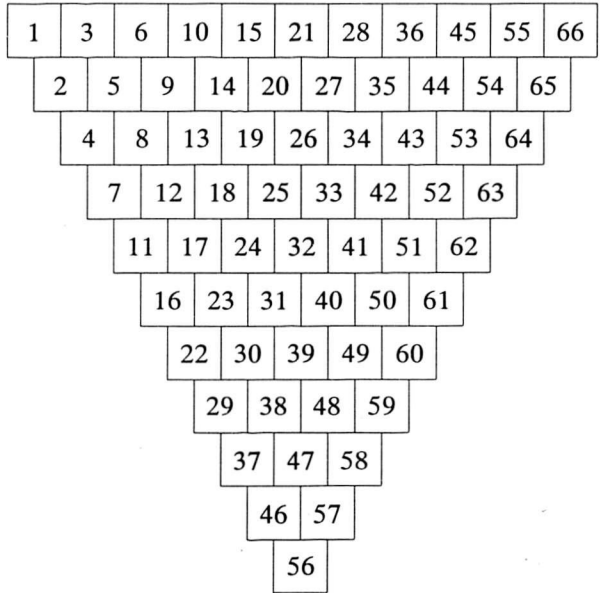
Graph 9



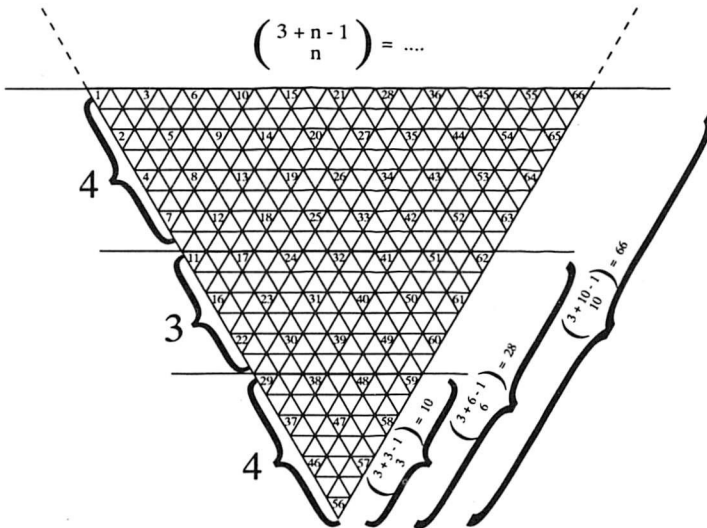
Graph 11



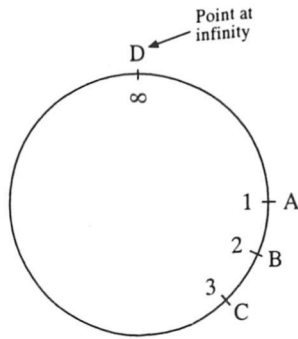
Graph 12



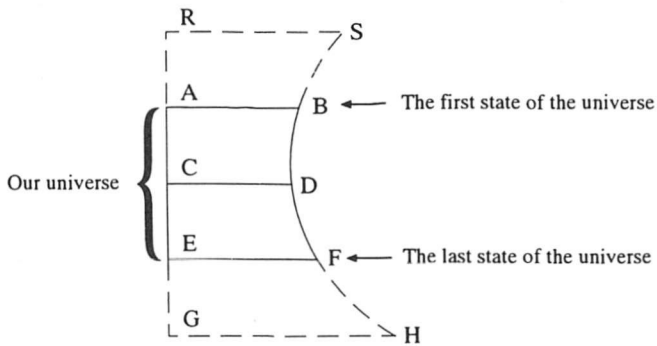
GRAPH 13



Graph 14



Graph 15



Graph 16

| Symbol | Abstract Way | Concrete Way |
|--------|--------------|--------------|
| B | Goodness | Good |
| C | Greatness | Great |
| D | Duration | Eternal |
| . | . | . |
| . | . | . |
| . | . | . |

RESUM

L'autora traça la influència de l'*Ars combinatòria* lul·liana, com a fonament d'una lògica o art inventiva, en Leibniz i en Peirce. Assenyala que tots tres eren realistes, que per tant cercaven un mètode de combinar categories d'entitats existents en la natura, un mètode que amb els dos darrers va donar peu a la recerca d'un llenguatge universal. Finalment sosté que tots tres tenien una visió relacional del temps, que, mirat des del punt de vista topològic, implica que el temps ha de ser circular, finit i sens límits.

ORÍGENS, COMPOSICIÓ I DATACIÓ DEL *LLIBRE D'AMIC E AMAT**

1. *L'amic i l'Amat: metàfora i tema*

Ramon Llull va utilitzar el tema de l'*amic* i l'*Amat* diverses vegades al llarg de la seva extensa obra. Apareix per primer cop al *Llibre de contemplació* (vers 1271-74); és objecte d'un tractament especial al *Llibre d'amic e Amat*; reapareix a l'*Art amativa* (1290) i a les *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* (1294), i torna a tenir un paper essencial a l'*Arbre de filosofia d'amor* (1298). Va ser una troballa productiva, doncs!

L'objectiu del present treball és analitzar l'origen i la formació del tema, del *Llibre de contemplació* al *Llibre d'amic e Amat*. De retruc, la investigació ens ha de permetre de determinar amb una certa seguretat la data de composició de l'opuscle del *Blaquerna*.

He parlat fins ara de *metàfora* i de *tema*. Cal dir que sempre hi ha hagut una certa vacil·lació a l'hora d'anomenar (i per tant de definir) allò que constitueix el nucli del *Llibre d'amic e Amat*; per exemple, Jordi Rubió, en unes pàgines d'altra banda admirables, parla tant del «tòpic» com de l'«al·legoria de l'amic i l'amat».¹ Aquest nucli a què em referia em sembla format per una metàfora, més que no pas per una al·legoria. Una metàfora en el sentit més tradicional del terme: l'*amic* és el «feel e devot crestià» i l'*Amat* és «Déu», com

* Aquest treball s'inscriu en el projecte d'investigació PB91-0662 de la DGICYT (Ministerio de Educación y Ciencia) que es du a terme al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de Barcelona.

¹ J. Rubió i Balaguer, «Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona, 1985), 248-299, pp. 286-9.

diu Lull al capítol 99 del *Blaquerna*.² *Amic* i *Amat* és ja una paraula nova que connota tot el que és propi del significat adoptat; els termes primaris, per la substitució, adquireixen la força significativa de les connotacions dels termes secundaris.³

Per això, en principi, no podem parlar de tòpic, de «lloc comú»; almenys mentre la metàfora no es lexicalitza, no perd connotacions i no té una funció predominantment referencial. És possible que la metàfora de l'*amic* i l'*Amat* arribés a ser un tòpic, però no crec que això s'esdevingui en cap de les dues obres que analitzarem; més aviat caldria revisar les ocurrences posteriors.⁴

Quan la metàfora es fa recurrent i consta d'uns personatges ben determinats i d'un argument força definit em penso que aleshores podem parlar de tema; és el que arriba a ser la metàfora de l'*amic* i l'*Amat*. Així un tema seria un conjunt d'elements estables que sustenta un text: generalment, com dic, inclou un argument i sovint uns personatges, i un significat força delimitat.⁵

De fet, en aquesta definició, he esbossat tot un procés evolutiu que pot ser que es doni en el cas que ens ocupa: primer, cal que s'operi de forma efectiva una substitució, és a dir, que hi hagi una metàfora; després, cal que es constitueixi el tema, amb uns elements estables; finalment, podria ser que el tema esdevingués un tòpic.

² «On, per açò Blaquerna fo en volentat que feés *Libre de Amich e Amat*, lo qual amich fos feel e devot cristià, e-l amat fos Déu», *Libre de Evast e Blaquerna*, ed. S. Galmés (Barcelona: ENC, 1935-54), 4 vols., vol. III, p. 10. Totes les citacions de la novel·la provenen d'aquesta edició; a partir d'ara assenyalo només el volum i la pàgina a què es fa referència (així, III.10). Una definició clàssica de metàfora ens la proporciona H. Lausberg, per exemple: «La *metaphora* (*translatio; metaphorá*) es la substitució (*immutatio*) de un *verbum proprium* («guerrero») por una palabra cuya propia significación *proprie* está en relación de analogía (*similitudo*) con la de la palabra sustituida («león»).». *Elemente der literarischen Rhetorik* (Munic, 1963), traducció castellana (Madrid, 1975), p. 117.

³ En l'al·legoria la significació del primer terme no canvia, sinó que, a través d'aquest i del seu significat propi, se significa una idea o una entitat abstractes.

⁴ Probablement, Rubió parlava de tòpic perquè considerava la metàfora ja evolucionada, no només en el *Libre d'amic e Amat*.

⁵ La paraula *tema* és molt utilitzada i amb sentits ben diferents. Vull emprar-la amb el sentit que li dona, per exemple, C. Segre, *Principios de análisis del texto literario* (Barcelona, 1985) p. 358.

2. *L'amic i l'amat en el Llibre de contemplació*

M. Obrador ja havia advertit que l'*amic* i l'*amat* apareixien, de manera esparxa, cap al final de la magna obra: entre els capítols 272 i 349.⁶ En revisar els passatges en qüestió s'aprecia amb no gaire dificultat com s'ha anat originant el tema. Ens adonem, d'entrada, que no es pot projectar sense més ni més la determinació que es fa al *Llibre d'amic e Amat*, segons la qual l'*amic* és el «feel e devot cristià» i l'*amat* és «Déu». No és convenient perquè en molts casos els termes indiquen simplement l'agent i el pacient de l'acció d'estimar, el subjecte i l'objecte d'amor; en d'altres casos, sense que es pugui assegurar, és possible de fer aquella interpretació; i, finalment, en alguns, la identificació és indubtable.⁷

La majoria de vegades, la relació entre l'*amic* que estima i l'*amat* que rep l'amor apareix en l'argumentació només com una comparació evident, com un exemple. Vegem així al capítol 278 (els subratllats dels passatges on es detecten els termes són meus):

Gloriós Senyor [...] Qui vol amar la vostra gloriosa humanitat, cové, Sènyer, que son remembrament sia semblant en remembrar so que-l remembrament de vostra humanitat remembra, e cové que l'enteniment sia semblant en entendre al enteniment de vostra humanitat, e cové que lo voler vulla so que vostre voler humá vol; *car natura es d'amor que l'amic remembre e entena e vulla so que remembra e entén e vol l'amat.* (278:16)⁸

⁶ M. Obrador, «Proemi», *Libre de Amich e Amat* (Palma de Mallorca, 1904), pp. 9-37. N'he registrat les següents ocurrències (la primera xifra es refereix al capítol i la segona al paràgraf): 272 (20), 278 (16), 281 (4, 19, 28), 287 (12), 289 (26, 27), 290 (3), 307 (pàssim), 312 (10), 338 (11, 12), 334 (24), 349 (24). La llista no té la seguretat de ser exhaustiva; es remunta a la que van donar Antoni Sancho i Miquel Arbona a la nota 232 de la seva edició del *Llibre de contemplació* (OE II, p. 1267); he descartat els casos dels capítols 308 (16) i 312 (30) (el tema no hi apareix enlloc) i he afegit alguna altra aparició.

⁷ Els germans Carreras Artau ja van assenyalar que al *Llibre de contemplació* els termes indiquen «dos hombres iguales en naturaleza y en especie» (Ca I, p. 587); com veurem no és sempre així.

⁸ En les citacions del *Llibre de contemplació*, la primera xifra indica el capítol i la segona el paràgraf. ORL VII, p. 89. Un cas entre d'altres, ara al capítol 287, en què també es desenvolupa la comparació amb el que s'esdevé en «natura d'amor»: «12. On, com los crestians sien remembrants e entenents totes estes coses damunt dites, si ells amaven, Sènyer, nostra dona acabadament, adoncs repndrien los sarrayns dels falliments que fan contra nostra dona e contra son Fill gloriós amat d'ella molt gloriosament e cara. On, com sia natura d'amor que al amic fa pendre e cercar totes maneres com pusca servir e atrobar son amat, si los crestians amaven acabadament nostra dona, totes maneres pendrien e cercarien com poguessen adur los sarrayns a convertiment [...]» (ORL VII, pp. 176-7)

És molt probable que el terme *amic* s'hagi escollit com agent només per evitar la similitud entre els participis *amant/amat*, que podria resultar equívoca tant pel que fa a la grafia com a la fonètica. Que aquest és el sentit que cal atribuir als termes, i no cap altre de més elaborat, resulta clar fins a l'evidència al capítol 307 del llibre, que tracta de «Com home ama son amic» i s'adreça a «qui vol amar son amic acabadament»; fixem-nos com al paràgraf segon es distingeix entre l'amat, l'amic i Déu, al qual s'adreça l'autor:

Gloriós Senyor! Com l'amat es vertaderament amat per l'amic, adoncs los senys sensuels de l'amic son servidors dels senys sensuels del amat, e los senys entellectuals del amat son servits e amats per los senys entellectuals del amic; car com l'amic ama l'amat, la memoria remembra e l'enteniment entén e la volentat vol les coses necessaries e plaents a l'amat. Mas tota aquesta amor cové que sia ordonada e endressada per ordonat remembrament e enteniment e voler en vos a servir e a loar e a honrar e obeyr. (307:2)⁹

Tot seguit trobem l'equivalència d'*amic* amb *amant* formulada explícitament, i el vincle entre *amic* i *amat* amb Déu, com a necessari receptor primer de tota intenció:

Car si l'amic, Sènyer, no amava primerament vos, no-s puría formar ni afigurar en lo amant vera amor, ni l'amat no puría esser amat vertaderament. (307:3)¹⁰

Però no sempre els termes es mouen en uns terrenys tan clarament profans. Per exemple, al capítol 289 es detecta un acostament a la identificació *amic/fidel*, *amat/Déu*, a partir sobretot de l'equivalència que es fa *amic/sants a la glòria* i *amat/Déu a la glòria*:

⁹ ORL VII, p. 391.

¹⁰ ORL VII, p. 391. És revelador també el següent passatge del mateix capítol en què es tracta del que s'esdevé entre l'amic i l'amat quan l'amor que hi ha entre ells no s'adreça primerament a Déu: «Mas com l'amic no ama, Sènyer, vos e ama l'amat, adoncs ha la sua ánima fals enteniment en entendre l'amat e fals voler en amar l'amat; e com lo amat ha mester misericordia de l'amic, l'amic qui no ha remembrament ni enteniment ni voler misericordiós ni vertader, no es misericordiós a l'amat, car null remembrament no pot esser misericordiós qui en vos misericordia no remembra, ni null enteniment no pot aver misericordia qui en vos misericordia no entén, ni null voler no pot amar misericordia qui en vos misericordia no ama: on, per esta manera son los amats enganats e decebuts per los amants en so que-s confien en lur misericordia a lurs necessitats e en ells gens no-n troben.» (ORL VII, pp. 393-4).

Car la amor d'aquest mon no pot esser sens passio e sens treball del amic e del amat; car si per una manera dona plaer al amic, per altra dona treball e mal al amat, e si per una manera dona plaer al amat, per altra manera dona mal e treball al amic, e on la amor més crex ni major es, majors mals e majors treballs dona. *On, beneita sia, Sènyer, la amor que·ls sants an en gloria; car on major es, majors plaers e majors glories dona e no treballa ni malmena l'amic ni l'amat, enans es gloria e plaer de cascú.* (289:26)¹¹

No podem dir de cap manera que en el *Llibre de contemplació* el tema quedi constituït tal i com el coneixem a partir del *Llibre d'amic e Amat*: en molts casos no hi ha ni tan sols una substitució metàforica; s'aprofita una relació que es dóna en un dels camps essencials per al beat, l'*amància*, molt productiu perquè és evident, acceptable per tota mena de subjectes i aplicable com a argumentació. Per exemple, al capítol 290, trobem referida aquesta relació a la que es dóna entre el cos i l'ànima, a partir de la doctrina de les dues intencions:

Mas com hom asubtila molt fortment son enginy e son enteniment e sab aver conexensa de la natura de la primera entencio e de la segona, adoncs es poderós d'aver conexensa de la amor que lo cors ha a la ánima ni la ánima al cors, car pus hom sapia conèixer en la ánima com ama per la primera entencio ni com ama per la segona e del cors atretal, adoncs pot apercebre e conèixer lo amat e l'amant per la primera entencio e per la segona. On, com hom ha aúda, Sènyer, aital conexensa, *adoncs ha hom conexensa qual es l'amat ni qual es l'amic, e per la conexensa que hom ha del amic e del amat ha hom conexensa de la amor qui es enfre·l cors e la ánima.* (290:3)¹²

Més endavant, al capítol 338, la trobem referida al Crist i al cristià d'una forma explícita i indubtable, però a l'inrevés del que és habitual: el Crist és l'amic i el cristià l'amat, ja que, en aquest cas, la relació agent/pacient és inversa:

¹¹ ORL VII, p. 204. I retrobem una identificació similar al següent paràgraf del mateix capítol: «On, per assò es significat, Sènyer, que la amor que los sants an en gloria es molt gran amor, per so car l'amat no innora la amor del amic, ni l'amic no innora la conexensa del amat.» (ORL VII, p. 204).

¹² ORL VII, p. 207.

On, beneyt siats vos, Senyor Deus; car aitant com l'amat remembra e entén grans los bens e·ls honraments que ha reebuts de son amic e aitant com l'amat remembra e entén la gran amor que li ha son amic, d'aitant es ajudat lo remembrament del amat a recordar e son enteniment a entendre e son voler a amar son amic. [...] 12. Piadós Senyor! D'aitant com l'amat pot membrar e entendre los treballs e los afanys e les ontes e·ls turments e la mort greu e aontada e sens culpa que son amic ha soferta per amor d'ell, d'aitant es ajudat lo remembrament del amat a recordar e l'enteniment a entendre e lo voler a amar l'amic qui ab tantes de dolors e de langors e ab tan greu mort l'à amat e honrat. (338:11)¹³

A la darrera de les ocurrències de l'argument en el *Llibre de contemplació*, al capítol 349, es comprova el pas de la relació profana fins a la identificació de l'amat amb el Crist:

Consolador Senyor! Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que l'amic aitant com més remembra e entén les penes e·ls treballs e·ls plors que sosté per amor de son amat, aytant ha consolació de sos plors e de sos treballs; car per so car lo voler del amic vol so que vol l'amat, ama l'amic los treballs que sosté per so que pusca fer so que vol son amat. *On, com assò sia enaxí, doncs qui vol esser consolat e alegre e pagat fassa tant, que vos siats son amat*, per tal que en la vostra amor sia son gog e son pagament e sa consolacio totes les vegades que per vos a honrar e a servir e a loar serà en treballs e en plors. (349:24)¹⁴

Així, doncs, podem dir que en el *Llibre de contemplació* hi trobem l'origen remot del tema, amb una aproximació a la metàfora de l'*amic* i l'*Amat*, però no pas els orígens de l'opusclet que conté el *Blaquerna*.

¹³ *ORL VIII*, pp. 276-7. Ja abans, al capítol 312, paràgraf 10, llegim: «Tant es cosa excellent e alta e noble amor, que tota res vens e forsa e apodera, e per nulla cosa no es vensuda ni apoderada com es vertaderament formada en l'amic: car enaxí com lo foc ha natura que on hom més de lenya li dona pus fort crex, enaxí es natura de verdadera amor que on pus forment es turmentat l'amic per son amat pus forment l'ama, e l'amic on més remembra e entén treballs e mort per son amat més lo voler ama l'amat e més menysprea los treballs e la mort.» (*ORL VII*, p. 448).

¹⁴ *ORL VIII*, pp. 413-4.

3. El tema, de la novel·la a l'opuscle

El tema de l'*amic* i l'*amat* compareix diverses vegades en el *Blaquerna*, abans de l'opuscle que s'hi consagra: una vegada al capítol 79, sis al capítol 80 i una al 83. Aquestes aparicions forneixen més dades sobre la formació del tema i, fins i tot, sobre la redacció del llibret que ens ocupa; analitzem-les amb un cert detall.

Al capítol 79, el tema és introduït per un dels personatges més sorprenents i interessants de tota la novel·la, Ramon lo foll, una veritable «contrafigura lul·liana». Després de presentar-se a la cort pontifícia amb una agosarada acció joglaresca amb doble significació, és interrogat pel papa Blaquerna. Ell respon:

[...] vull ésser foll per donar d'el [de Jesucrist] honrament e honor, e no vull aver manera a mes paraules per força de gran amor. E per ço cor vostra cort a major honor per la passió de mon Amat, e per la encarnació, que nulla altra cort, cuyt atrobar en vostra cort molts companys qui sien de mon ofici. (II.140)

L'Amat és, doncs, Jesucrist. En set de les vuit aparicions que hem de revisar, el terme té aquest significat precís, i només en una té un sentit més general similar al registrat en el *Llibre de contemplació*. Sembla, doncs, que entre un i altre terme existeix ja una relació metafòrica.

Al capítol 80 trobem el que, sens dubte, podem anomenar un versicle, també de boca del foll Ramon; es tracta, és evident, d'un discurs al·legòric:

Molt fortment cogitaren l'apostoli e ls cardenals en les paraules que'l soldà li hac scrites; e Ramon lo foll dix aquestes paraules: –Tramès fe a contricció sperança que li trametés devoçió e perdó, per ço que la honrassen en los lochs on és desonrat son amat.¹⁵

Al mateix capítol 80, unes línies més endavant, Ramon lo foll fa una declaració molt significativa:

¹⁵ II.146-7. La primera part del versicle 80 del *Llibre d'amic e Amat* exposa la mateixa qüestió que el passatge que acabem de citar: «Cantava l'amat e dehia que poch sabia l'amich de amor si avia vergonya de loar son amat, ni si'l temia honrar en aquells lochs on pus fortment és desonrat; e poch sab d'amar qui s'enuya de malenança; ni qui's desespera de son amat, no fa concordança d'amor, sperança.» A l'opuscle trobem també personificacions, però sempre, d'una manera o altra, es refereixen a l'amic o estan en relació amb ell; el versicle 103 és potser l'únic d'aquesta mena en què no apareix explícitament aquest personatge, però, en tractar-se de potències de l'ànima, és evident que es parla de la memòria i la voluntat de l'amic.

Lo foll viu parlar ·ii· cardenals, he cuydà-se que parlasen de son amat, e ells parlaven de la elecció de ·ii· bisbes qui eren elets *in discordia*; e per açò lo foll dix als cardenals que les pus plaents paraules que sien, són les paraules qui són entre amic e amat. (II.147)

Les pus plaents paraules que sien són les paraules qui són entre amic e amat indica un avenç decisiu en la constitució del tema: no es tracta ja d'un ús dels termes com a comparació a l'interior d'un argument. S'apunta almenys que entre un i altre personatge (ara ja ben determinats) hi ha una relació especialíssima i que aquesta té una forma d'expressió en les «paraules qui són entre amic e amat». Dit d'una altra manera, és un anunci força explícit de l'opuscle.

I no gaire després trobem un altre versicle:

Con tots aquells foren venguts e foren devant lo papa e els cardenals, Ramon lo foll dix: –Encontraren-se l'Amich e l'Amat, e callaren lurs boques, e lurs hulls, ab los quals se fahien senyals d'amor; ploraren, e lurs amors se parlaren.¹⁶

En efecte, en aquest cas (com en l'anterior de les pp. 146-7) ens trobem amb «paraules d'amor e exemplis abreuyats» i de paraules «qui han mester espusició» (III.10); són, en fi, «matàforas morals» (III.11), si volem fer servir tres expressions que utilitza l'autor mateix per definir els versicles del *Llibre d'amic e Amat*. Tant en aquests casos esmentats com en l'opuscle, els textos constitueixen unitats temàtiques i argumentals que fan un sentit complet. En el *Llibre de contemplació* no havíem trobat res de comparable.¹⁷

Immediatament després, Ramon enuncia un altre versicle; en aquest cas (i és l'únic de la sèrie) els termes tenen un sentit més ampli i general; notem que *amic* és substituït per *amant*:

¹⁶ II.148. Trobem la mateixa situació i el mateix tema en els següents versicles de l'opuscle: «29. Encontraren-se l'amich e·ll amat, e dix l'amich: –No cal que·m parles, mas fé·m senyal ab tos hulls, qui són paraules a mon cor, con te dó ço que·m demanes.» «117. Encontraren-se l'amich e·l amat e foren testimonis de lur encontrament saluts, abraçaments, e besars, e làgremes e plors. E demanà l'amat al amich, de son estament; e l'amich fo enbarbesclat en presència de son amat.»

¹⁷ L'exposició del versicle que acabem d'esmentar la fa el juglar de Valor, també present a la cort de Blaquerna, i d'una manera ben velada, per cert, que també pretén de fer pensar: «–Aquest exempli –dix lo juglar de valor– significa ço qui és denunciat per lo soldà e per los axixins al sant pare e als cardenals; e si no se'n segueix utilitat, és injuriada valor, e no són amats los pus honrats creats qui moren per amor, jatsia que més valen amors qui·s parlen, que boques que menuguen–» (II.148).

Dix lo foll: –i. scrivia, e scrivia en un libre lo nom dels amats e amants, e demanà-li un home qui amava, si en aquel libre havia scrit lo nom de son amat; e-l escrivà li dix: «Has menyat menjar qui fos cuyt ab foch d'amor? E has-te lavades les mans ab làgremes de tos hulls? E est embriach e foll per amor que hajes beguda? Fuist anch en perill per honrar ton amat? Has metzina d'amor ab què hom faça tinta ab què scriva ton amat? Sens totes aquestes coses, ton amat no és digne que sia scrit en est libre». (II.148)

Aquesta substitució no s'esdevé ni una sola vegada al *Llibre d'amic e Amat*: *amant* no s'hi registra com a substantiu.¹⁸

En la següent aparició del tema constatem que Ramon lo foll s'identifica totalment amb el personatge de l'*amic*, el substitueix:

Dix lo juglar a Ramon lo foll si crexia la amor que havia a son Amat on més li fahia de plaers son Amat. Respòs lo foll: –Si minvava los plaers que-m fa, seguir s'ia que menys l'amàs, si-l podia més amar–. E cor no-l puria desamar, sa amor no-l puria muntiplicar en amar son Amat; mas los treballs que sostenia, tots jorns crexien, e, on mayors eren, més multiplicaven los plaers que havia en amar son Amat. (II.151)

Remarquem, d'altra banda, que per trobar un sentit complet al passatge hem de prendre sencer el fragment citat, tant el versicle pròpiament dit com el context en què parla el foll; és a dir, el versicle inclou, en aquest cas, uns personatges (Ramon i el joglar) del tot estranys al tema.¹⁹

¹⁸ Al versicle 202 de l'edició que utilitzem (*ENC*, 1935-54, vol. III) apareix el terme *amant*; de fet, però, es tracta d'una *lectio singularis* del ms. Hisp.[cat]67 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic que és pres com a base de l'edició: a tots els altres (tant llatins, com francesos, com occitans) llegim *amic*. Als versicles 165, 201, 291, el terme *amador* substitueix l'*amic*. *Amador* apareix d'altres vegades referit a qualsevol que estima (110, 144); la majoria apareix en plural per designar el conjunt dels amics (3, 77). I, finalment, en d'altres ocasions no substitueix *amic* sinó que n'és un sinònim (358). D'altra banda, l'esment directe de la creu de Jesús sembla poc propi de l'estil de l'opuscle, que tendeix més a la perífrasi i a la metàfora; vegeu com resol el beat els versicles on s'hauria pogut esmentar la creu, núms. 91, 101, 135 i 157, 217.

¹⁹ La relació directa entre treballs i plaers en l'amor a l'Amat apareix amb freqüència en l'opuscle: «31. L'amat enamora l'amich, e no-l plany de son languiment, per ço que pus fortment sia amat e en lo major languiment atrop l'amich plaer e reveniment.»

Encara en el mateix capítol notem una altra substitució del terme *amic* per *amant* (la darrera frase es refereix al cas que s'ha plantejat a la cort immediatament abans):

[...] e Ramon lo foll dix aquestes paraules: –Vencé humilitat ergull, e-l Amant dix a son Amat: «Si tu, Amat, muries, yo hiria plorar a ton vas.» E l'Amat respòs: «Plora denant la creu, qui és mon monument.» Plorá fortment l'Amant, e dix que per massa plorar s'enfoscha la vista de sos hulls e s'esclareix sciència en los hulls de son enteniment. E per açò féu tot son poder l'orde a honrar la glòria de Déu. (II.152)

En el següent passatge trobem un versicle que apareix de forma molt abrupta; el tema té una relació difícil d'apreciar amb el context. Es dona cap al final del capítol 80; el papa i el seu consistori han actuat amb decisió contra un bisbe negligent i han premiat la conducta d'un rei honrat i cristià. Aleshores llegim:

Dix lo foll a l'Amat: –Paga'm, e rit-me guardó del temps que t'e servit-. Muntiplicà l'Amat al Amant ses amors e lo languiment que havia per amor, e dix-li: –Ve't l'apostoli e-ls cardenals qui honren la glòria de lur senyor-. (II.155)

Naturalment, «lo foll» és Ramon. Com ja havia passat, ell mateix s'inclou en el versicle, identificant-se amb l'*amant*; encara que aquest cop, donada la immediatesa del versicle respecte a l'acció narrativa, podríem dir que és l'Amat que es fa personatge de la novel·la. La resposta de l'Amat vol fer veure al foll que el guardó pels seus serveis està en l'augment dels seus amors (inseparables dels dolors) i en la seva mateixa contribució a fer que Blaquerna i la seva cúria «honren la glòria de lur senyor». Per tant, més que no referir-se al cas concret del bisbe i el rei, el versicle clou el capítol «Gloria in excelsis Deo», que és el primer «del ordenament que-l papa Blanquerna féu en sa cort» (II.137) i, doncs, el començament de la reforma de la cristiandat.²⁰

Vegem la darrera aparició del tema, ja al capítol 83:

²⁰ S. Galmés edita aquest passatge a continuació de l'episodi del bisbe i el rei; al meu entendre caldria separar un i altre amb un punt i a part. Després del «versicle», i amb un paral·lisme evident, el joglar de Valor «tramès letres, per devoció, a consolar Valor, qui plorava la desonor que sos enemichs havien lonch temps feta a son senyor»; vista l'actuació del nou papa, el joglar ja pot consolar Valor. El passatge comentat troba correspondències en l'opuscle; vegem, per exemple: «64. Dix l'amich a son amat que-l pagàs del temps en què l'avía servit.

E lo juglar de valor dix: –¿Què val amich qui no veda la desonor de son amat?–. E Ramon lo foll dix que·l amant fo turmentat per son amat, al qual amant digueren si era ora de reposar dementre que·l turmentaven; e ell respòs dient que ab que o sabés son amat, ora era que ell respòs en los treballs que ell sostenia per son amat. (II.181)

La participació del joglar i del foll com a personatges del versicle és, si més no, ambigua, perquè la unitat fa un sentit complet tant si considerem només la resposta de Ramon com si hi afegim la pregunta del servent de Valor.²¹

Com a conclusió de l'anàlisi d'aquestes ocurrencies del tema en la novel·la podem remarcar: 1) Que, a diferència del que s'esdevenia al *Llibre de contemplació*, el tema apareix fixat quant a la seva referència a la relació entre el «feel e devot cristià» i «Déu»; *amic* i *Amat* són ja metàfores. 2) Que s'observa una vacil·lació en la denominació del primer, entre *amic* i *amant*, la qual cosa no s'esdevé mai al *Llibre d'amic e Amat*. 3) Que, en tots els casos, el tema apareix lligat amb les intervencions de dos personatges (especialment de Ramon lo foll). Eventualment, aquests formen part del mateix tema i del versicle; a l'opuscle no trobem cap caràcter humà tan determinat com aquests. 4) Que els versicles i el tema, a través dels dos personatges esmentats, s'acosten al motiu del *foll*; això no es donava en el *Llibre de contemplació* i, en canvi, serà característic al *Llibre d'amic e Amat*, on l'*amic* mateix esdevindrà el *foll*.²² 5) Els assumptes de què tracten els «versicles» detectats al *Blaquerna*, i algunes de les situacions que presenten, els retrobem després al *Llibre d'amic e Amat* (ho hem anat assenyalant en les notes); 6) en canvi, la imatgeria que fan servir és menys elaborada (menys metafòrica) que la que coneixem de l'opuscle.

Comtà l'amat los pensaments, e·ls desigs, e·ls plors, e·ls perills e·ls treballs que havia sostenguts son amich per s'amor; e afigí l'amat, en aquel comte, eternal benahuyrança. E donà si mateix en paga a son amich.» Veg. també el versicle 8. El capítol es tanca amb tres episodis que exemplifiquen l'efecte multiplicador insospitat del «gran bé e de la santa vida qui era en l'apostoli» (II.155), que s'estén més enllà dels dominis de la cort.

²¹ També en aquest cas trobem alguns versicles de temàtica similar: «52. Vehie's pendre l'amich, e ligar, e ferir e auciere per amor de son amat. Demanaren-li aquells qui·l turmentaven: –On és ton amat? Respòs: –Ve·l-vos en lo muntiplicament de mes amors e en la sustentació que·m fa de mos turments.–»

²² El motiu de la *follia* de l'amic apareix per primer cop al versicle 12: «–Amich foll, ¿per què destruu ta persona e despens tos diners e lexes los delits d'aquest món e vas menyspreat entre les gents? [...]». A partir d'aquest moment, quan es parla del *foll* ja sabem a qui es refereix l'autor; així, al versicle 13: «–Digues, foll per amor, ¿e qual cosa és pus vesible: o l'amat en l'amich o l'amich en l'amat? [...]».

Els punts 2, 3 i 6 d'aquestes conclusions permeten d'afirmar que al mateix moment que s'escrivien els capítols 79-83 del *Blaquerna* el tema de l'*amic* i l'*Amat* encara no s'havia definit completament. Els punts 1, 4 i 5, tanmateix, permeten d'observar un avenç significatiu en la constitució definitiva del tema respecte al *Llibre de contemplació*. Podríem dir que aquest grup de «versicles» de la novel·la està a mig camí entre el material encara per elaborar que oferia el *Llibre de contemplació* i el que llegirem a l'opuscle, en el mateix *Blaquerna*. Això, és clar, equival a dir que en aquest moment de la novel·la el *Llibre d'amic e Amat* no existia com a tal.²³ A partir d'aquest opuscle, però no abans, el tema queda determinat per uns personatges concrets, que es troben en una situació especial i que estableixen una relació precisa.

Per tant, si la meua interpretació de les dades és correcta, en el *Llibre d'amic e Amat*, Llull aprofita uns termes que ja havia emprat al *Llibre de contemplació* i desenvolupa un tema que havia esbossat, a partir d'aquells termes, uns capítols abans al mateix *Blaquerna*. El lector aleshores pot reconèixer aquest tema i, ho farà en l'*Art amativa*, en les *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* i a l'*Arbre de filosofia d'amor*.

4. Un *Llibre d'amic e Amat* musulmà

Al capítol 88 del *Blaquerna*, després dels «versicles» que hem analitzat, però abans de l'opuscle que ens ocupa, es parla, amb totes les lletres, del *Llibre d'amic e Amat*. Se'ns explica l'anada a Berberia d'un missatge del cardenal de «Domine Fili Unigenite Jesuchriste» que ha de donar compte de l'«estament del món», fent una atenció especial a la qüestió religiosa. En aquelles terres, el missatger té coneixement de tres coses, la segona de les quals és:

Item atrobà un *Libre d'Amich e d'Amat*, on era recomtat com los devots hòmens fahien cançons de Déu e d'amor, e com per amor de Déu lexaven lo món e anaven per lo món pobretat sustinent. (II.216-7).

Com a resultat de la informació del missatger «traladà hom lo *Libre de Amich e Amat*» (II.217). Però és clar que el *Llibre d'amic e Amat* que tenim al *Blaquerna* no és la traducció d'un llibre musulmà. No ho és en la realitat perquè el llibre és fet des de la fe cristiana! Però tampoc no ho és en la ficció

²³ Dit d'una altra manera: ¿es podria sostenir que els versicles dels capítols 79-83 van ser escrits després dels del *Llibre d'amic e Amat*?

perquè al capítol 99 de la novel·la (l'anterior a l'opuscle) Llull va voler que el llibret fos obra de Blaquerna. En altres paraules, el que Llull avança al capítol 88 contradiu el que de fet és el *Llibre d'amic e Amat* i contradiu el que pretén de ser segons el capítol 99.²⁴

Efectivament, al capítol 99, quan Blaquerna ja viu retirat del món rep la visita d'un ermità; és el mateix que, al capítol 97, just abans que el protagonista abandonés Roma, havia demanat al nou sant Pare que fes Blaquerna mestre d'ermitans (II.256). Aquest personatge li demana ara que, per ajudar els ermitans i reclosos de Roma,

feés un libre qui fos de vida ermitana, e que per aquel libre pogués e sabés tenir en contemplació, devoció, los altres ermitans. (III.9)

A partir d'una experiència extàtica, Blaquerna decideix de fer un llibre d'*amic* i *amat*;²⁵ i és aleshores que el protagonista recorda un llibre musulmà de què li havia parlat «un sserray»²⁶ quan era papa: es tracta d'una obra dels «sufies», els religiosos «qui són més preats» entre els sarraïns, que fan servir

paraules d'amor e exemplis abreuyats e qui donen a home gran devoció; e són paraules qui han mester espusició, e per la spusició puja l'enteniment més a ensús, per lo qual puyament muntiplica e puja la volentat en devoció. (III.10)

El llibre de Blaquerna, compost «segons la manera demunt dita», és el *Llibre d'amic e Amat*.

²⁴ El capítol 99 parla de la inspiració suff de l'obra, cosa que és molt diferent d'una traducció d'un original musulmà. Si interpretéssim el «traladà» del capítol 88 no com a «traduït» sinó com a «copià» la contradicció no seria tan acusada, però existiria. Encara que el *Glossari general lul·lià*, s.v. «treladar», només registra l'accepció de 'traduir' (i igualment el *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, s.v. «preferir»), en Llull són presents les dues accepcions: «e sufferí que tot cavayler qui am ésser en orda de cavallaria lo pusque translatar, per ço que a les vagades liga e recort l'orda de cavayleria.», *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. A. Soler (Barcelona: ENC), p. 165.

²⁵ «Dementre que Blanquerna plorava e adorava, e en la sobirana stremitat de ses forces havia puyada Déus sa ànima, qui'l contemplava, Blanquerna se sentí exit de manera, per la gran frevor e devoció en què era, e cogità que força d'amor no segueix manera com l'amich ama molt fortment son amat.» (III.10). Potser hauríem d'interpretar que en les paraules «On, per açò Blanquerna fo en volentat que feés *Libre de Amich e Amat*, lo qual amich fos feel e devot cristià, e'l amat fos Déu.» (III.10), Llull es refereix no a un títol, sinó a un tema del qual ja ha parlat anteriorment; caldria editar en conseqüència «feés libre de *amich e amat* [...]».

²⁶ El missatger del cardenal que al capítol 88 transmet la notícia de l'existència d'un *Llibre d'amic e Amat* musulmà es converteix al capítol 99 en un «sserray».

D'altra banda, no hi ha dubte que si Llull parla al capítol 88 de la traducció d'un *Llibre d'amic e Amat* musulmà és per després reprendre aquesta dada en la narració. Es dona la circumstància que les dues informacions que acompanyen aquest punt al capítol 88 no només són acollides favorablement a Roma,²⁷ sinó que a més tenen el seu ressò posterior a la novel·la: la primera (referent a l'amenitat i la devoció en els sermons) és recollida al capítol 93 i la tercera (referent a l'agilització de plets) és recollida al capítol 91. Per tant, podem pensar amb raó de causa que la referència a la traducció del llibre anuncia la presència del llibre; i encara més: avança com serà aquest llibre i quina relació tindrà amb l'obra que l'emmarcarà. Segons el passatge citat abans, el llibre explica «com los devots hòmens fahien cançons de Déu e d'amor, e com per amor de Déu lexaven lo món e anaven per lo món pobretat sustinent.» (II.216-7). Això no és el *Llibre d'amic e Amat* (que es correspon molt més amb les «paraules d'amor e exemplis abreuyats» del capítol 99), però sí que té una similitud molt sospitosa amb el tractament que Ramon lo foll i el joglar de Valor donen al tema de l'*amic* i l'*Amat* en els capítols precedents.

Crec que seria possible d'interpretar aquestes paraules com un anunci del que Llull pensava que seria el seu opuscle d'acord amb el que havia assajat als capítols 79-83; se li podria haver acudit, a més, d'incloure'l en la novel·la com una traducció d'un llibre musulmà. Després, Llull es devia adonar que l'opuscle projectat encaixava millor com a obra de Blaqueria ermità: i no només que era lògic que aparegués en la novel·la, sinó que era necessari.²⁸ El capítol 99 es podria entendre aleshores com una rectificació de la idea inicial: aquell llibre del qual s'havia parlat a la cort pontifícia, servirà de model a Blaqueria per a la seva obra. Heus ací una interpretació que permeten les dades i que explicaria la contradicció detectada.²⁹

²⁷ Se'ns diu que com a conseqüència de la informació: «traladà hom lo *Libre d'amic e Amat*, e pres hom manera com per devoció de paraules fossen los sermons pus agradables a les gents, he cor, per l'ordenament que havien los sserrayns, hom abreujàs los plets e ls contrasts qui són enfre nosaltres.» (II.217).

²⁸ Veg. A. Soler, «“Enfre la vinya e-l fenollar”? La composició del *Llibre d'amic e Amat* i l'experiència mística de Ramon Llull», *Caplletra* (València), en premsa.

²⁹ No serà sobrer ara de recordar que no s'ha trobat mai una obra musulmana que pogués ser efectivament el *Llibre d'amic e Amat* a què es refereix Llull en aquest capítol. No s'ha trobat mai un paral·lel aproximat que permeti de sostenir que la referència sigui real. D'altra banda, la inspiració sufí que s'invoca al capítol 99 ha estat objecte d'una llarga polèmica entre aquells que han trobat fonts possibles o evidents d'inspiració en aquests místics musulmans i els que les han negat; cap de les dues posicions no ha estat exempta de prejudicis. L'al·lusió em sembla que fa l'efecte de tenir la intenció d'afegir al text unes connotacions determinades, i no gran cosa més; fins a cert punt, en la línia del que ha dit D. Urvoy («Les emprunts mystiques entre Islam et

5. La data

El *Llibre d'amic e Amat* és un capítol del *Llibre d'Evast e Blaquerna*. D'entrada, aquesta afirmació pot semblar una obvietat, però no ho és: l'opuscle en qüestió no ha estat mai altra cosa que una part de la novel·la que du aquest nom, de manera que la seva datació està inevitablement lligada a la del relat que l'inclou. Almenys no tenim cap dada que permeti sostenir que ha tingut una existència pròpia, independent del *Blaquerna*; en cap de les versions antigues, fetes en vida de Llull mateix: les versions francesa, occitana i catalana ho són de tota la novel·la, i la versió llatina (que sí que ha circulat sola) s'inicia amb el capítol 99 del *Blaquerna*, en què, com he dit abans, un ermità que ja havia aparegut dos capítols abans (quan el protagonista era encara sant pare) visita Blaquerna; en qualsevol cas, totes quatre estan encapçalades per un preàmbul que pressuposa una certa familiaritat del lector amb el personatge i la seva història, i rematades amb un èxplícit que dona pas a l'«Art de contemplació».³⁰

La bibliografia sobre el *Llibre d'amic e Amat* ha sostingut d'una forma general, amb més o menys prudència, que l'opuscle va ser compost abans que el *Blaquerna*. Aquesta posició se sustenta en tres raons. La primera, i principal, interpreta l'opuscle com una transcripció immediata d'una experiència mística concreta del seu autor; una vivència que, per força, ha de ser independent del prosaisme de la redacció d'una novel·la. El segon argument insisteix en les diferències formals entre l'opuscle i la novel·la. Finalment, s'adueix que el més antic dels catàlegs lul·lians, el del fons de la Cartoixa de Vauvert, de 1311, registra per separat les dues obres.³¹

Christianisme et la véritable portée du *Libre d'Amic*», *EL* 23 (1979), pp. 37-44) quan sosté que cal interpretar el passatge com una presa d'actitud, no com una dada. En qualsevol cas la qüestió és oberta.

³⁰ Veg. A. Soler, «Enfre la vinya...*ob.cit.* Tenim un còdex francès de la segona meitat del segle XIV (el ms. lat.14713 de la Bibliothèque Nationale) que dona un *Livre d'ami et d'amé*, però també en aquest cas amb el preàmbul i l'èxplícit esmentats. Només a partir de les edicions llatines de començament del segle XVI (París 1505 i Alcalá de Henares 1517) comença a difondre's el *Llibre d'amic e Amat* d'una forma més independent del *Blaquerna*; abans havien circulat alguns comentaris del text. Veg. per a tot això l'edició crítica de l'opuscle, en premsa a *ENC*, a cura de qui signa aquestes ratlles.

³¹ Els tres arguments ja són presents a M. Obrador «Proemi...*ob.cit.* Han estat recollits, parcialment o totalment, per molts autors; veg., per exemple, Allison Peers, *Foll d'amor. La vida de Ramon Llull* (Palma de Mallorca, 1966); Joan Tusquets «La data de composició del *Blanquerna*», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* XXXVI (Barcelona, 1977), pp. 115-123; Lola Badia «Els problemes del *Llibre d'amic e Amat*», *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona, 1992), pp. 55-71; Fernando Domínguez «El "Libre d'amic e amat". Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària», *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 111-135.

Cap de les tres raons ens ha de fer dubtar. La primera és un veritable prejudici que es basa en raons extratextuals: Llull va escriure al llarg de la seva vida alguns centenars de versicles com els del *Llibre d'amic e Amat* que ningú no ha relacionat mai amb cap experiència mística concreta (a l'*Art amativa*, les *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* i a l'*Arbre de filosofia d'amor*). La segona no té en compte la funció essencial que acompleix l'opuscle en la novel·la i com s'hi insereix d'una forma del tot lògica: ser l'expressió *versemblant* de l'experiència mística del protagonista del relat. La tercera no és significativa si tenim en compte que la versió llatina del llibret circulava autònomament: l'inventari de Vauvert registra un *Liber amici et Amati* i un *Blaquerna*, això és tot.³²

Les dades textuals només autoritzen l'afirmació que l'opuscle sempre ha estat lligat a la novel·la: en conseqüència, la data del *Llibre d'amic e Amat* depèn de la del *Blaquerna*.³³ I, com hem vist, l'anàlisi de les ocurrencies de la metàfora en els capítols 79, 80 i 83 sembla indicar que en aquest punt de la novel·la l'opuscle encara no existia; en aquest sentit, es pot interpretar l'esment explícit del *Llibre d'amic e Amat* al capítol 88 com una vacil·lació en la determinació del que havia de ser l'obra.

El *Llibre d'Evast e Blaquerna* no va ser escrit més enllà de 1289, atès que n'existeixen dos manuscrits que no poden ser posteriors a aquesta data, i amb tota probabilitat va ser acabat cap a 1283 a Montpeller.³⁴ D'altra banda, hi ha indicis que la novel·la va ser composta en un període de temps llarg, entre 1276 i 1283, i que el pla narratiu va ser reorientat en aquest lapse, fet que se sumaria a totes les dades que assenyalen que el *Llibre d'amic e Amat* va ser escrit contemporàniament al *Blaquerna* i per formar part de la novel·la.³⁵

³² He parlat extensament d'aquestes tres qüestions a «Enfre la vinya...*ob.cit.*

³³ Aquesta posició ha estat sostinguda per pocs estudiosos i encara ha estat menys desenvolupada. Antoni R. Pasqual, a les seves *Vindiciae* (Avinyó, 1778), vol. I p. 370, atorga a les dues obres la data de 1283; E. Platzeck (Pla II, p. 16') les situa ambdues entre 1282-87; ni l'un ni l'altre, però, raonen la seva decisió. S. Galmés és, amb tota seguretat, qui més l'ha explicat, encara que amb una certa vacil·lació en les seves raons (al proemi de l'edició del vol. IX de les *ORL* la sosté, al pròleg d'una de les edicions de l'opuscle (Barcelona: *ENC*, 1927) no es pronuncia, i al seu «Dinamisme de Ramon Llull» (*Escrits sobre Ramon Llull*, Barcelona, 1990, pp. 120-169) ho assegura amb força rotunditat). Darrerament, V. Serverat, «Autour de la date de composition du *Libre d'amic e amat* de Ramon Llull», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale de Napoli. Sezione Romanza* 34,1 (Nàpols, 1992), pp. 37-67, també ha fet una aportació en aquest sentit; discrepo de la majoria dels seus arguments, veg. la meua ressenya en aquest mateix volum d'*SL*.

³⁴ Veg. A. Soler, «Encara sobre la data del *Blaquerna*» *SL* 31, (Palma de Mallorca, 1991), pp. 113-123.

³⁵ Veg. A. Soler, «Sobre el *Blaquerna*, la clerecia i una obra misteriosa», *Catalan Review* IV (Barcelona, 1990), pp. 263-277.

La qüestió del lloc de composició de l'obra té una importància relativa. Com se sap, al capítol 90 del *Blaquerna* Lull declara que l'obra ha estat escrita a Montpeller. És poc versemblant que el beat romangués els set anys de la possible redacció del llibre a la mateixa ciutat, entre d'altres coses perquè el 1276 va ser fundat el col·legi de Miramar. El més probable, doncs, és que la major part de la novel·la s'escrigués entre Mallorca i Montpeller, i que almenys la darrera fos redactada a la vila occitana cap a 1283; essent així, i en vista que al capítol 88 l'opuscle encara no sembla del tot definit, podria ser que el *Llibre d'amic e Amat* hagués estat compost també a Montpeller i vers el mateix any.

ALBERT SOLER
Universitat de Barcelona

RESUM

The author analyzes the use of the metaphor of the *amic* and the *amat* in the *Llibre de contemplació*, chs. 79, 80 and 83, *Blaquerna*, and the *Llibre de l'amic e l'amat*. He thus traces the evolution of a concept, which only takes on its definitive meaning in the last of these works. This study, in combination with codicological information, concludes that the *Llibre de l'amic e l'amat* was conceived as a chapter of *Blaquerna* in the year 1283.

RETÓRICA Y LULISMO EN DIEGO DE VALADÉS

Introducción

En el presente trabajo trataremos de exponer las ideas del franciscano fray Diego de Valadés, nacido en Tlaxcala (México), en 1533, acerca de la naturaleza y las partes de la retórica en su libro *De rhetorica christiana*.¹ Al hacerlo, nos interesará además señalar su vinculación y dependencia con respecto de Ramón Llull, el filósofo y teólogo mallorquín del siglo XIV, que dejó toda una escuela, pero del cual sólo se ha encontrado como seguidor en la Nueva España al propio Valadés. Al final expresaremos algunas opiniones sobre el puesto que ocupa en la historia de la retórica y su importancia para la Nueva España.

Exposición

En la segunda parte de su *Retórica cristiana*, Valadés habla de esta disciplina en general (no sólo de la eclesiástica) y trata de sus elementos esenciales, a saber, su definición, su división y sus propiedades principales. En un cuadro sinóptico expone en qué consiste y de qué cosas consta (p. 145). En cuanto a las cosas en las que consiste, i.e. las que son su esencia o naturaleza, aporta, como es conveniente, su definición y una división clasificatoria. Para definir la retórica, atiende a su fundamento, y primeramente aborda la cuestión de si esta disciplina existe. A ello responde afirmativamente, aclarando que es una parte de la filosofía racional, según la concepción aristotélico-escolástica de que las ciencias argumentativas eran la lógica (o dialéctica), la retórica e incluso la poética. Es una concepción de la retórica como teoría de la argumentación. Por lo que hace a la cuestión propiamente definitoria, la del qué es la retórica, responde que es una ciencia que tiene dos modalidades, una es la retórica natural (la

¹ Perugia, 1579. Seguiremos la traducción de T. Herrera *et al.* (México: FCE, 1989).

cual puede ser perfecta o imperfecta) y otra es la artificial (la cual se divide en declamatoria y oratoria).

La división clasificatoria de la retórica que da Valadés secciona esta disciplina con arreglo a los géneros de sus causas: demostrativa, deliberativa y judicial. A la primera corresponde el género demostrativo, que tiene como objetivo la alabanza o el vituperio, si atiende a los bienes o a los males, y pueden ser externos al individuo, o de su cuerpo, o de su alma. El género deliberativo, atento al *quién*, al *a quién* y al *de quién*, persuade o disuade haciendo ver lo posible, lo útil, lo honesto y lo inopinado. El género judicial versa sobre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente, con esperanza de lo bueno o temor de lo malo. Es la división tradicional aristotélica.

Ya la división de la retórica en sus partes constitutivas es en principales y menos principales. Las partes más principales de que consta son aquellas que conforman el trabajo del orador para poder predicar, a saber: la *invención* de argumentos, que pueden ser tristes o agradables, y estos últimos mejores o más eficaces; la *elocución*, que se hace con palabras claras, usuales y propias; la *disposición*, que se hace según arte y tiempo; la *declamación*, que es clara y suave, atendiendo a la voz, al rostro, al gesto, a la distribución y al hábito; y la *memoria*, que puede ser natural o artificial, y versa sobre la división de la pieza oratoria, sobre los lugares argumentativos y sobre las imágenes con que se adorna. Las partes menos principales son las que conforman la pieza oratoria misma, y son: el *exordio*, que usa palabras y signos para hacer a los oyentes atentos, dóciles y benévolos; la *narración*, que expone el tema con tratamiento claro, breve y verosímil; la *división*, en la que se presentan las partes principales del sermón, y según Valadés debe ser sumaria y desnuda o simple; la *confutación*, que confirma lo que se ha dicho, o que refuta lo que se puede alegar en contra; y por último la *conclusión*. Todo esto es acorde a los aspectos que señala como propios al oficio del orador, que son: *enseñar*, mediante la necesidad racional; *conmover*, o mover a la victoria; y *deleitar*, con la suavidad.

Valadés sabe que la esencia de una cosa se expresa en la definición o descripción. Por eso define así a nuestra disciplina: «Es, pues, la retórica la ciencia o facultad o arte del bien decir con la aprobación de los oyentes, en la medida en que pueda hacerse» (p. 147). El género es la ciencia, que en aquel entonces coincidía con el saber filosófico, y de manera más específica la coloca, como sabemos, en la filosofía racional o argumentativa. Se trata de hablar bien o con la aprobación de los oyentes, en el sentido de que eso es necesario para la comunicación humana (la cual, como ahora nos recuerda la *Nouvelle rhétorique* de Perelman, siempre depende de un auditorio concreto). Y se distingue de la dialéctica o lógica en que lo que esa disciplina dice de manera breve y concisa, ella lo dice de manera extensa y adornada. Valadés cita a Zenón (de Citium), del movimiento estoico, escuela de grandes lógicos, quien decía que la primera

se parecía a la mano en puño, y la segunda a la mano extendida. Ambas disciplinas comparten la misma materia, que es todo asunto que pueda moverse a discusión. Valadés aprovecha para introducir aquí la retórica cristiana, a la que le toca la invención, disposición y elocución de los asuntos que tocan a la salvación de las almas.

La retórica aparece estrechamente vinculada con la lógica. Valadés cita a Arias Montano, quien dice que son hermanas gemelas: «Y —añade el franciscano— tanto según el filósofo como según la verdad (como aduce Egidio Romano), la retórica es una consecuencia de la dialéctica. Y aunque este arte se transmite en una recapitulación de preceptos ciertos, sin embargo, a tal grado está de acuerdo con la naturaleza, que todo aquel que se dedica a procurárselo, aunque sea con el menor trabajo e industria, puede aventajar a los demás hombres que, descuidándose de ese arte, no ponen ninguna diligencia en cultivar e ilustrar su ingenio con eficacia, tanto cuanta diferencia hay entre ellos y los animales brutos; pues en las almas de todos los hombres están puestas algunas semillas de esta facultad» (p. 149). Esto coincide con la idea aristotélica de que la retórica se puede dar de manera natural, pero es potenciada al máximo si se cultiva o estudia artificialmente, y por eso es arte, porque se enseña en ciertas reglas, además de ser ciencia porque se estructura de acuerdo con sus principios. Después del elogio que Valadés hace de la retórica en este pasaje, la pone en la parte más noble del hombre, conjuntando su intelecto y su afecto.

La retórica se divide, como la ciencia, en natural y artificial. La natural la poseen muchos hombres que, sin haber cultivado el arte, son capaces de persuadir o disuadir con gran habilidad. Esta retórica natural se divide en perfecta e imperfecta. La perfecta manifiesta un discurso maduro, esmerado y discreto; la imperfecta, un discurso rústico y todavía deficiente. Esta última puede mejorar con los conocimientos que da el arte, con la imitación y el ejercicio. Precisamente la retórica artificial es la que se aprende con el estudio, que da reglas y preceptos poco a poco elaborados por quienes sobresalieron en ella y la han enseñado. Y el arte retórico se divide en declamatorio y oratorio. El que interesa más a Valadés es el segundo, el oratorio, ya que la declamación es más bien ejercicio sobre temas fingidos. El orador es el que actúa en serio, y el retórico el que además profesa el arte.

El arte oratorio «comprende las causas y las partes del discurso, y también la función del orador, la cual se ocupa especialmente en conmover» (p. 153). Guillermo de París (*De rhetorica divina*) y Gabriel (¿Biel?) distinguen entre orador espiritual y secular. El primero intenta conmover al juez para inclinarlo a favor de su cliente. El segundo trata de conmover las almas para inclinarlas al bien y salvarlas para Cristo.

Valadés trata además de la materia o sujeto del arte retórico. Según enseña Aristóteles, todo arte tiene una materia sobre la que versa. «Pero —aclara

Valadés— debe advertirse que Quintiliano refiere varias opiniones acerca de la materia de la retórica: unos dicen que es el discurso; otros, que las cuestiones civiles; otros, que la vida entera; otros le asignan, por alguna virtud, un lugar en la ética. Y concluye diciendo que todos los temas que se le presentan al orador para que los exponga constituyen la materia de la retórica» (pp. 155-157). Quintiliano aduce en su apoyo a Platón (*Gorgias* y *Fedro*) y a Cicerón (*De inventione*). Valadés alude también a otras divisiones hechas por Pedro Hispano, acerca de cualquier arte; pero él las reduce a dos: próxima y remota. Así, la materia próxima de la retórica es el discurso ornado y elegante, y la remota son todas las cosas susceptibles de ser dichas de modo ornado y elegante. Por eso la retórica cristiana puede usar en su materia remota a los filósofos, los poetas, historiadores, oradores, etc., y en la próxima solamente lo que conduzca a la salvación. En ella se incluye lo honesto, lo útil y lo deleitable. El bien honesto es el que se ama por sí mismo, ya sea de modo simple por sí, como Dios, ya sea *secundum quid*, como las virtudes. Lo útil se apetece por causa de otro, como un medio que sirve a ese fin. «Lo deleitable —según Gerson— es un movimiento del alma que surge de la aprehensión de un objeto de manera conveniente» (p. 159). El orador debe aprovechar lo útil y lo deleitable para llevar a lo honesto, que culmina en Dios.

Y, ya que la retórica consiste en hablar bien, y de lo que se puede hablar bien es innumerable, la retórica por así decir no tiene límites, abarca todo. Sólo se pueden de alguna manera determinar sus sujetos y sus aplicaciones. «Los sujetos, que muchos llaman tópicos o términos, en general son nueve: Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sentido, fuerza vegetativa, 'elementativa' e 'instrumentativa'. Se llaman sujetos o materias, porque hablamos principalmente de éstos, o porque de éstos se toman las confirmaciones y refutaciones» (*ibidem*). Aunque, como se trata de retórica eclesiástica, las confirmaciones y refutaciones se toman de las autoridades, de las comparaciones y los ejemplos. Valadés dice que algunos llaman a los sujetos «tópicos», en el sentido de términos, no de esquemas ni de reglas argumentativas; lo cual no deja de llamar la atención, porque para Aristóteles, Cicerón y Boecio los tópicos eran reglas de inferencias y esquemas de argumentos.

Pero lo más notable es percatarnos de que los nueve sujetos de los que habla Valadés son los mismos que los de Raimundo Lulio en el *Ars generalis ultima* y en el *Ars brevis*, ambas de 1308.² Valadés no cita a Lulio, pero es evidente su influjo. Cita, entre otros teólogos y filósofos, a Alejandro de Hales,

² Cf. T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939), vol. I, pp. 429-430; y M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull* (Valencia: Fundación Juan March - Ed. Castalia, 1977), pp. 102-103.

San Buenaventura, Ockham, Gabriel Biel, Pedro de Alliaco, Gerson, Nicolás de Lira, Cardillo de Villalpando, Alfonso de Castro, Santiago de Valencia y Jerónimo de Osorio. Por su seguimiento del mallorquín, Valadés constituye un ejemplo de lulismo en la Nueva España y, hasta donde sabemos, el único que se ha señalado.

Veamos cómo sigue Valadés a Lulio en la cuestión de los sujetos de la retórica. El sujeto Dios abarca no sólo al Dios verdadero, sino también a los dioses de los paganos. Dios es el principio, el fin y el centro de todas las cosas. Añade sus nueve predicados: «bondad, magnitud, duración, potestad, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria» (p. 161). Estos son también los nueve principios absolutos de Lulio, en exacta correspondencia. Esos predicados se dan en triple diferencia: esenciales, causales y finales. Valadés desarrollará la doctrina luliana aprovechándola para su retórica. Ya de suyo participa del ideal luliano de conocimientos universales y enciclopédicos para poder predicar, y trata de dar en estos principios algunas de las ventajas del arte magna de Lulio; y aquí le importa sobre todo brindar los conocimientos más fundamentales para hablar de Dios y de las creaturas.

Los predicados esenciales se dicen sólo de Dios según su naturaleza. Son la bondad, la magnitud y la duración, y se pueden considerar de manera teológica, física y matemática. Así, teológicamente, la bondad es el Padre, la magnitud el Hijo y la duración el Espíritu Santo. Físicamente el primero es la esencia, el segundo el ser y el tercero la existencia. Y matemáticamente el primero es el punto, el segundo el despliegue y el tercero es la perseverancia. La bondad puede ser permanente o fluente, según la tenga la cosa en cuanto a ella misma o hacia las demás. La magnitud puede ser de mole, de virtud, de perseverancia y de sucesión. «La de la mole es propia de las cosas corporales. La de la virtud es de las facultades y fuerzas. La de la perseverancia o constancia es propia de las cosas que no crecen ni decrecen, como la del cielo. Y se llama magnitud de sucesión la que es mudable y sucesiva, como la del hombre, la de los animales» (p. 163). Llama la atención la manera como en esa cosmovisión luliana se quiere operar de manera combinatoria y casi cuantitativa con cosas cualitativas.

La duración, por su parte, puede ser eterna, ininterrumpida y temporal. La primera compete a solo Dios; la segunda a los ángeles, que tienen principio y no tienen fin; la tercera a los que tienen principio y fin, como el hombre y los animales.

Los predicados causales son potestad, sabiduría y voluntad. Teológicamente, el primero corresponde al Padre, el segundo al Verbo y el tercero al Amor. Físicamente les corresponde la mente, el mundo y el nexos; y, matemáticamente, el punto, la línea y la superficie. Aquí se mezcla la mentalidad bonaventuriana, que quiere ver en las cosas el vestigio de la Trinidad, y la mentalidad luliana, que se afana en hacer que las cosas entren en los esquemas del *Arte*. La Mente

corresponde al Padre, porque es el principio; el Mundo corresponde al Verbo porque la creación es hecha por él plasmando en ella las ideas ejemplares de la Mente divina, y el nexo corresponde al espíritu Santo porque, en cuanto es el Amor, vincula al Padre y al Hijo entre sí y con la creación. La potencia de Dios es dividida por los teólogos en absoluta y ordinaria. La primera puede ir en contra de todas las leyes, aun las naturales; y la segunda no va en contra de ellas, sino que respeta el orden establecido por el mismo Dios. Se refleja aquí la preferencia de los franciscanos por la omnipotencia absoluta de Dios —que puede ir no sólo contra las leyes físicas, sino contra leyes lógicas y metafísicas como el principio de no contradicción—, la cual resaltaban por encima de los dominicos y otras escuelas —e incluso contra ellas—. La sabiduría es creada e increada, y lo mismo la voluntad. Distingue la sabiduría de la ciencia, en que la primera es conocimiento de las cosas divinas, y la segunda de las humanas. También distingue la voluntad de beneplácito y la voluntad de signo; la primera es por la que Dios quiere propiamente, y es antecedente y consecuente; la segunda es más bien metafórica, y es quíntuple: prohibición, prescripción, consejo, impleción y permisión.

Los predicados finales son virtud, verdad y gloria. Teológicamente, el primero corresponde al Padre, el segundo al Hijo y el tercero al Espíritu Santo. Físicamente les corresponden el poder, el acto y el nexo; matemáticamente, el centro, el diámetro y el círculo. Las virtudes tienen contrarios (a saber, los vicios) por exceso y por defecto. La virtud se distingue del poder (o facultad) en que ella es un hábito, voluntario en el caso de las virtudes adquiridas, y gratuito en el caso de las virtudes infusas (como las teologales: fe, esperanza y caridad). La verdad se divide en teológica, física y ética. Las verdades teológicas también se llaman católicas, como contrapuestas a las heréticas, y pueden ser racionales o de fe. Las primeras son, por ejemplo, que Dios es bueno, viviente, sabio. Las segundas son, por ejemplo, que es uno y trino, que se encarnó y nos salva, y las demás reveladas en la Escritura, o desarrolladas por el magisterio de la Iglesia (papas y concilios). La verdad física es «la conformidad de una cosa entendida con el intelecto» (p. 177), según Aristóteles. Y la verdad ética consiste en la operación, es decir, es una verdad práctica, y más bien se entiende como veracidad. La gloria «es la delectación final cuando el apetito de cada quien descansa» (p. 179) y también puede ser teológica, física y humana. La primera es la alabanza brotada del conocimiento de las perfecciones de Dios. La segunda es el disfrute del sumo bien, el logro de la naturaleza de una cosa. La tercera se diversifica según la intención de los hombres, pero siempre es gloria vana, vanagloria.

El segundo sujeto de la retórica es el ángel —tal como lo ponía Lulio, y lo recoge Valadés—, el mundo de los espíritus puros dependientes de Dios, sean buenos o malos. Puede entenderse alguien como ángel por oficio, por dignidad

y por naturaleza. Se nos dice que lo primero es cualquiera que es enviado por Dios. Lo segundo es el sacerdote, porque consagra el pan y lo transforma en el cuerpo de Cristo. Lo tercero son los ángeles propiamente. Y tienen tres jerarquías: la suma, está formada por los querubines, los serafines y los tronos; la media, por las dominaciones, principados y potestades; y la inferior por las virtudes, los arcángeles y los ángeles.

El tercer sujeto es el cielo, las esferas celestes. Y puede entenderse física o místicamente (como la morada de Dios, que es espíritu). Para ejemplificar esto último, Valadés cita a San Agustín, quien dice: «Padre nuestro que estás en los cielos, esto es, en los santos y justos» (p. 183).

El cuarto sujeto es el hombre. «Hombre —dice Valadés— es un sujeto en el cual pueden considerarse todos los seres animales sometidos a él, tanto los superiores como los inferiores. Por ello recibió la nomenclatura de microcosmos, porque el insigne creador del género humano plasmó al hombre como otro mundo que tiene participaciones y afinidades con todas las cosas del mundo» (p. 185). Se ve aquí otra vez la influencia de Lulio, quien usaba mucho de esta imagen del hombre como microcosmos, más que San Buenaventura, que atendía más bien a la imagen trinitaria en el hombre (sin negar el trinitarismo de Lulio).³ De este sujeto humano, el orador puede disertar de muchísimas formas, ya desde la etimología del nombre (*humus*, limo), por su soberbia, por el equilibrio de sus temperamentos, por su racionalidad, por ser imagen de Dios, por la mortalidad de su cuerpo y la inmortalidad de su alma, por su libertad y su inconstancia, por sus virtudes y sus vicios, por la gracia de Dios que lo santifica, etc. En cuanto al alma, el hombre tiene intelecto, vida y apetito. En cuanto al cuerpo, tiene lo primero por la cabeza, lo segundo por el corazón y lo tercero por los riñones. Y también por Dios, el cielo y los elementos.

Pasando al quinto sujeto, encontramos que es el imaginativo, que es aquel «por el cual se entiende a los animales más perfectos en los cuales aparecen los juicios de los sentidos interiores: como en los perros la memoria, en las ovejas la discreción, en la zorra el fraude, y cosas semejantes a éstas» (p. 189). No deja de ser curiosa esta idea de la imaginación en los animales como cierta capacidad de juicio.

El sexto sujeto es el sensitivo, por el que se entienden los animales que no manifiestan ningún tipo de juicio como los anteriores, p. ej. los gusanos, las moscas, los topos, etc., que son llamados animales inferiores.

Viene el séptimo sujeto, a saber, el vegetativo, que se refiere a este tipo de vida o alma en las plantas. En ellas el orador puede ponderar su utilidad para la medicina.

³ Cf. M. Beuchot, «Microcosmos y lógica», en *Diálogos*, n. 81 (El Colegio de México, 1978), p. 13.

El octavo sujeto es el elementativo, que comprende los cuatro elementos simples (tierra, agua, aire y fuego) y las cosas compuestas de ellas (que son todas las cosas sublunares), y hay que tratarlas según su imperfección y su perfección. Tienen el más alto grado el oro y la plata entre los metales, el hombre entre los animales que caminan, y el águila entre las que vuelan.

Y, por último, el noveno es el instrumentativo, que abarca a todos los instrumentos, los cuales pueden ser: naturales, artificiales y morales. Los primeros son los que así formó la naturaleza, como el ojo para ver, los pies para caminar, el asno para cargar, etc. Los segundos son obra de la industria, como el martillo para golpear y las tijeras para cortar. Los terceros «son aquellos con los cuales arreglamos o corregimos o depravamos nuestras costumbres, como las virtudes y los vicios. Así, la justicia es el instrumento con el que el justo obra justamente; la injusticia, el instrumento con el que se obra injustamente» (p. 191). Los naturales y artificiales pueden usarse tanto para el bien como para el mal, son indiferentes; en cambio, los morales sólo pueden usarse para el bien si son virtudes, y para el mal si son vicios.

Menciona a los accidentes, que son los nueve de Aristóteles (cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, posición, hábito, dónde, cuándo). También se aplican a las cosas que trata la retórica. Pues se aplican a las substancias e incluso las unas a las otras, como cuando se dice «blancura grande» o «acción fuerte». Sobre todos estos predicamentos, Valadés da la palabra a Agustín Valerio, obispo de Verona, quien los ha organizado en su libro *De rhetorica ecclesiastica*. Con ello termina su exposición de este tema.

Apreciación

La retórica de Valadés es un interesante caso de lulismo en la Nueva España. No es nada frecuente encontrar representantes de esa corriente filosófico-teológica en la historia del pensamiento novohispano. La orden franciscana siguió en filosofía y teología más bien a Duns Escoto, a pesar de tener otros doctores tales como San Buenaventura, Lulio y Ockham, este último, como se sabe, seguido por multitud de discípulos. Esto no ocurre entre los franciscanos novohispanos (no he podido encontrar nominalistas ni seguidores de San Buenaventura). Inclusive el mismo Lulio tuvo en Europa una numerosa escuela. Pero en México ha sido difícil encontrar estudiosos de sus doctrinas, y hasta ahora sólo hemos encontrado a Valadés. El es un digno expositor de algunos elementos del arte luliana, aplicado aquí a la retórica.

MAURICIO BEUCHOT
México

RESUM

This article discusses certain aspects of the work of the –supposedly Mexican– Franciscan, Diego de Valadés, called *De rhetorica christiana* (Perugia, 1579). This work expounds on several ideas of Ramon Llull, which Valadés used to preach to the Indians of Mexico. Llull's presence in this missionary work is strongest in its central and most important part, that which treats of theological matters.

RAMON LLULL, TEÒLEG DE LA IMMACULADA

L'article de Fernando Domínguez, titulat «Els apòcrifs lul·lians sobre la Immaculada»,¹ dóna nova actualitat i torna a posar en qüestió el tema de quina va ser l'objectiva aportació de Ramon Llull en la controvertida història teològica de la Immaculada Concepció.

Segons la formulació literal del seu títol, sembla que l'estudi hauria de limitar-se a descriure les obres immaculatistes atribuïdes a Ramon Llull sense ser d'ell o centrar-se en la seva anàlisi. En realitat es tracta d'un projecte molt més ambiciós, que conté força més d'allò que promet. Aprofita el pretext o l'avinentesa d'aquests apòcrifs lul·lians per esplaïar-se en consideracions col·laterals i pronunciar-se llargament –potser també una mica confusament– sobre l'autèntica aportació immaculatista de Ramon Llull i fins sobre la història general de la teologia de la Immaculada entre els escolàstics.

I tot aquest conjunt, il·lustrat amb abundor de referències bibliogràfiques, sembla haver estat confeccionat com si s'utilitzessin, juxtaposats més que soldats, materials provinents de dues orientacions distintes i parcialment contraposades que no arriben a plasmar una síntesi. Això explicaria algunes aparents contradiccions, amb apreciacions a contrastar, afirmacions que es podrien perfilar millor, inexactituds a puntualitzar, cites a rectificar o llacunes a omplir.

Tot i introduir-lo d'esbiaix, un tema que l'article enfoca de ple és justament l'origen històric de la doctrina teològica de la Immaculada, tema que fa uns anys havia estat força debatut. I com que la intervenció de Ramon Llull en l'afer, que personalment ens semblava haver deixat prou ben establerta, s'hi torna a plantejar gairebé com si fos la primera vegada, talment com si mai no hagués estat estudiada o, si més no, sense haver estat del tot ben compresa, ens permetem reincidir en l'examen d'alguns punts que ja consideràvem ben

¹ *Randa* 27 (Barcelona, 1990), 11-43.

assentats i recordar-los amb l'intent de clarificar i potser establir una mica definitivament –perquè en Llull res mai no sembla del tot definitiu– el paper que correspon al polígraf mallorquí en els inicis d'aquesta doctrina mariològica, sobretot comparat amb els mèrits llegendaris que la inèrcia i la rutina segueixen atribuint a Duns Escot.²

1. Dilema medieval

Per una mena d'instint col·lectiu, els cristians medievals estaven convençuts de la puresa total de Maria. Com a mare de Jesús havia de ser santa, sense cap contaminació de pecat en l'ànima o en el cos. Aquesta intuïció compartida, alimentada pel culte, era una fe popular que s'exterioritzava en actes piadosos i festes litúrgiques. La manca de prou base teològica i bíblica en la devoció era suplerta pel profund convenciment que eren incompatibles, sense cap mena de coincidència possible, Maria i el pecat, ni que fos l'original.

Se sentia el desig de justificar teològicament aquesta creença, però no se sabia com fer-ho. L'Evangelí no diu cap mot sobre una eventual Immaculada, i més aviat en són contràries les referències bíbliques. No costava gaire aduir els coneguts textos escripturístics oposats a qualsevol hipòtesi immaculatista. I com que el dilema, per la via d'autoritats, no tenia solució, només la reflexió teològica, aprofundint en la perspectiva favorable, tenia l'oportunitat d'obrir esclatxes i trobar un punt de claror i convergència entre els anhels del poble cristià i les argumentacions dels doctes. I és justament en el camp d'una teologia màximament racional i raonable on es movia –més decidit, més agut i més imaginatiu que tots els seus contemporanis– el mestre Ramon Llull.

L'ardu objectiu era harmonitzar la convicció popular sobre l'absoluta santedat de Maria i el respecte als postulats teològics de la universitat del pecat original i de la salvació per Jesucrist, i això amb una solució que fos tècnicament presentable i mínimament consistent. Superar el dilema entre devoció i revelació; trobar l'encaix entre teologia convencional i una eventual teologia favorable.

² A les relacions entre Ramon Llull i Duns Escot sobre el tema de la Immaculada es dedicava l'últim capítol del nostre treball «Llull i el doctorat de la Immaculada», *EL* 5 (1961), pp. 61-97; 6 (1962), pp. 5-49, 221-255; 8 (1964), pp. 5-16. En endavant citarem aquest estudi seguint la seva paginació unitària, comuna als articles i a la separata (en la qual l'últim capítol ocupa les pp. 121-132).

2. Algú va ser primer

Dilema no insuperable, algú va ser el primer a resoldre'l. Algú que, sense afirmar-ho perquè sí ni per caprici, després d'examinats amb atenció els arguments contraris, va trobar el desllorigador per fer encaixar instint popular i teologia positiva, per fer harmonitzar pecat universal i doctrina de la Immaculada.

A fer aquesta troballa, acceptada primer per uns quants, difosa més tard per tota l'Església i assumida finalment, de manera solemne, pel papa Pius IX com a cap de tots els catòlics, històricament algú va ser el primer.

A la validesa de la troballa van oposar-s'hi adversaris pertinaces fins a la mateixa vigília de la definició pontifícia, l'any 1854, i encara després d'aquella data, perquè qualsevol arquitectura teològica, com qualsevol sistema ideològic, és sempre impugnable. La solidesa o l'encert de la solució trobada, però, anà obrint-se camí amb suficients garanties de raonabilitat. Assegurat l'èxit de l'operació, resta encara obert el debat de si el mèrit d'haver desbloquejat la qüestió correspon a Duns Escot, que té a favor seu el potent corrent d'una secular tradició franciscana, o a Ramon Llull, solitari inconformista i genial, poc conegut i encara més poc estudiat.

3. Un correcte plantejament

Formular un bon plantejament de qualsevol problema diuen que ja és gairebé mitja solució. En l'afer de la Immaculada semblava sòlidament establert que Llull havia plantejat la qüestió de manera impecable, amb tot el rigor exigible i les paraules precises.³ Doncs es veu que encara no. Domínguez torna a atribuir a Escot el mèrit d'haver plantejat com cal el tema, per primera vegada, «amb claredat meridiana» i contra «la tradició anterior».⁴

Són dades a recordar que Ramon Llull, ja en l'*Arbre de ciència* (1295-6), «es posa clarament el problema de la Immaculada»,⁵ i que en el posterior *Disputatio eremitae* (1298) «es posa el problema amb tota netedat, anant al fons de la qüestió i emprant uns termes precisos».⁶ Com que el pas de quasi 30 anys

³ «Ramon Llull es posa el problema amb tota netedat, anant al fons de la qüestió i emprant uns termes precisos», Maduell (vegeu la nota anterior), 55; «Repetides vegades... s'ha atorgat a Duns Scot el mèrit preliminar d'haver estat el primer a plantejar d'una manera correcta el problema de la Immaculada. Tornem a dir altra vegada que ja Llull posà la qüestió amb perfecta exactitud teològica.» Maduell, 123; cf. 49, 51.

⁴ Domínguez (vegeu n. 1 més amunt), p. 17.

⁵ Maduell, 49.

⁶ Maduell, 55.

no sembla haver-li fet perdre gens d'actualitat, ens permetem de reproduir un fragment que en altres circumstàncies seria excessiu o sobrer: «Repetides vegades, àdhuc recentment, s'ha atorgat a Duns Escot el mèrit preliminar d'haver estat el primer a plantejar d'una manera correcta el problema de la Immaculada. Tornem a dir altra vegada que ja Llull posà la qüestió amb perfecta exactitud teològica».⁷

I no sols és tan correcte el plantejament de Llull com el d'Escot, sinó que són literalment coincidents, gairebé calcats, amb una semblança verbal que crida l'atenció per tanta igualtat. Amb la diferència, a favor de Llull, que la seva formulació, tan nítida i precisa com la d'Escot, és cronològicament anterior.

4. Clara consciència de les dificultats bíbliques

S'ha retret a Ramon Llull que planteja la Immaculada prescindint o sense tenir presents els «arguments d'autoritat que s'esgrimien en contra»,⁸ o bé que la justificava amb una argumentació «racional sense entrar en aquells problemes de fonamentació bíblica i altres qüestions de teologia positiva que tant preocupaven els teòlegs de l'època».⁹

Només sense llegir-lo, o havent-ne oblidat la lectura, pot afirmar-se que Llull ignora els dos substancials arguments bíblics que s'adduïen contra la Immaculada: La universalitat del pecat i la universalitat de la restauració o recreació per l'acció de Jesucrist. Justament perquè els té ben presents i els analitza amb agudes troba la manera de superar la greu dificultat que representaven.¹⁰

Ara bé: Que tot i ser prou conscient de les objeccions bíbliques, no abandoni Llull el seu sistema d'argumentació, amb recurs a les raons necessàries de la seva particular lògica, no sols sembla un procediment perfectament legítim, sinó que enriqueix la investigació amb una nova aportació d'originalitat, sense per això afeblir la consistència de la defensa que en fa. La línia alhora lògica i ideològica que en ell va de Déu a la Trinitat, a la creació, a l'Encarnació i a la Immaculada en funció de la re-creació, per raons necessàries, no deixa de tenir el seu atractiu.¹¹ Seria estrany que Llull, només justament en l'estudi de la Immaculada, abandonés l'habitual mètode i els procediments que aplica en

⁷ Maduell, 123.

⁸ Domínguez, 23.

⁹ Domínguez, 23.

¹⁰ Maduell, 56-60.

¹¹ «La creació exigeix necessàriament l'encarnació i aquesta, alhora, exigeix l'exempció de la Mare de Déu de les tares del pecat original», Domínguez, 23.

altres capítols de la seva teologia. Mantenir-se, però fidel, a la seva particular metodologia no significa ignorar, deixar d'afrontar o de resoldre les típiques dificultats de l'argumentació bíblica.

5. Fonamentació massa racional

També Llull és acusat, dues vegades, de prescindir de metodologies d'altri,¹² i de buscar, per a la Immaculada, una fonamentació racional, poc positiva.¹³ Aquesta manera de procedir, que en ploma de Domínguez sembla una greu acusació, segons el nostre parer constitueix un mèrit. I és que en un capítol teològic tan singular com el de la Immaculada, semblantment racionals són i han de ser Llull com Escot o Ware,¹⁴ en el sentit que no poden limitar-se a procedir com a purs teòlegs positius o bíblics, per ser una doctrina que mai no podrà fonamentar-se en l'Esriptura, i els qui la investiguin hi hauran de trobar una justificació que, sense inspirar-s'hi, simplement no contradigui les dades bíbliques i hi encaixi.

Per això no hauria de considerar-se defecte sinó mèrit destacat que Llull, en la presentació de la seva Immaculada, mostri una «insòlita radicalitat»,¹⁵ una «frescor i claredat meridianes»,¹⁶ no perceptibles en altres teòlegs afirmatius contemporanis o immediatament posteriors.

Dins la mecànica del seu art i la lògica rectilínia de la seva teologia, Déu ha de ser Trinitat, de la Trinitat viva sorgeix l'Encarnació i la creació, i la realitat de l'Encarnació –amb l'eventual interferència del pecat– fa indispensable la Immaculada. Formulada, si es vol, amb metodologia pròpia, però tan legítima i respectable com la de qualsevol altre teòleg.

6. Maximalisme per principi

Després de desacreditar els procediments metodològics emprats per Llull,¹⁷ Domínguez atribueix a Guillem de Ware el mèrit d'introduir una nova metodo-

¹² «... Llull, encara que formula la seva posició en un moment crucial de la controvèrsia, se situa al marge dels seus plantejaments metodològics», Domínguez, 22; «Sense preocupar-se dels plantejaments metodològics i prescindint...», Domínguez, 23.

¹³ «La fonamentació lul·liana és, doncs, racional sense entrar en aquells problemes de fonamentació bíblica i altres qüestions de teologia positiva...», Domínguez, 23.

¹⁴ Domínguez, 23.

¹⁵ Domínguez, 23.

¹⁶ Domínguez, 23.

¹⁷ Domínguez, 22-23; cf. 11-12.

logia en l'afer de la Immaculada,¹⁸ consistent a atribuir a Maria tot allò que li fos favorable o positiu, i el primer a aplicar-la de manera explícita a la Immaculada hauria estat Duns Escot.¹⁹

Quant a això deu ser útil recordar que el mètode maximalista, fonamentat sobretot en les «dignitats», és típic i característic de Ramon Llull. Si Ware va adoptar, en relació a Maria, una actitud maximalista, en Llull és tot el seu sistema que és maximalista, característica que apareix en tractar de la Immaculada, però que apareix amb la més planera naturalitat en tractar qualsevol altra qüestió: «Et quia illa assumptio carnis... fuit in maiori magnitudine bonitatis... quam Deus facere potuit in creatura, oportuit quod ex parte subjecti... fuisset major magnitudo...».²⁰ De manera que el tradicional argument immaculatista del «potuit, decuit, ergo fecit», popularitzat fins en sermons i estampes, sembla d'arrel, d'estructura i d'inspiració molt més lul·lià que no pas escotista.²¹

7. Dos camins de solució

Adequadament plantejat el problema de la Immaculada, amb clara consciència de les serioses objeccions bíbliques, no bastava tenir la voluntat de resoldre'l per honorar més Maria, com seria el cas de la sistemàtica predisposició favorable i maximalista de Guillem de Ware —«si debeam deficere, magis volo deficere per superabundantiam»²²—, sinó que calia aportar una solució elaborada amb rigor doctrinal i solidesa tècnica. Una actitud genèricament favorable, sense una argumentació consistent, no faria avançar el tema ni un sol pas. Calia la imaginació, l'enginy o l'encert de trobar el desllorigador.

I la teologia medieval va elaborar dues solucions o possibles sortides al dilema de la Immaculada, les dues acceptables i parcialment acceptades de fet:

A.- Crist redimeix anticipadament Maria (Duns Escot).

B.- Déu preserva Maria perquè sigui digna mare de Crist (Ramon Llull).

Tant concebre que Maria, unida al Crist, va ser predestinada per Déu abans de la creació i del pecat original, com idear que Crist va redimir-la de manera anticipada, avançant-li l'aplicació d'uns mèrits que serien posteriors en el temps, és oferir sortides, no apodíctiques però prou convincents. En ambdues solucions

¹⁸ «El primer que va canviar radicalment... va ser el franciscà anglès Guillem de Ware...», Domínguez, 16, cf. 17.

¹⁹ «El primer que la formulà d'una manera explícita... i l'aplicà a la Immaculada... va ser Duns Escot...», Domínguez, 17.

²⁰ Maduell, 51.

²¹ Domínguez, 17.

²² Domínguez, 16.

es tracta de fer abstracció i prescindir del moment històric concret per situar-se en la perspectiva de l'eternitat de Déu.

Amb la important diferència subjectiva que la solució d'Escot es limita a oferir la simple possibilitat teològica de Maria immaculada, mentre que Llull, fidel al propi sistema, argumenta per raons necessàries i dedueix que si el Fill de Déu es va encarnar, la seva mare, per esdevenir-ho, havia de ser immaculada, i ho va ser de fet, històricament. En el primer cas, l'agent és el Crist redemptor, mentre que en el segon ho és Déu provident.

8. La simple possibilitat teològica d'Escot

Contra els qui argumentaven en contra, Duns Escot aconseguí demostrar la no repugnància teològica d'una hipotètica Maria immaculada. En justifica la possibilitat, sense pronunciar-se sobre el fet. Potser no en dubta, però tampoc no s'arrisca. Què va passar, històricament —diu—, no ho sé; Déu ho sap, «Deus novit».²³ Sense escrostonar gens la universalitat de la redempció, Maria podia ser immaculada, perquè Crist redimeix tothom, encara que en ella avancés l'acció redemptora, aplicant-la un quant temps abans.

9. El fet històric en Llull

Apuntar una sortida raonable i consistent, quan ningú no trobava solució al dilema, va ser una aportació valuosa, potser substancial, encara que de moment es limités a argumentar la possibilitat teòrica o simple no repugnància de la Immaculada.

Ple de convenciment i amb una actitud distinta, Ramon Llull no sols havia aportat la seva solució doctrinal al problema, sinó que considerava la Immaculada un fet històric, pertanyent al passat. En la perspectiva lul·liana, la possibilitat teòrica de la Immaculada és un plantejament teològic que esdevé història, que es converteix en necessitat de fet i inevitable, en un episodi de la biografia de Maria per raons necessàries.

Quan en l'*Arbre de ciència* estableix la conveniència que Maria fos concebuda sense pecat, la pregunta que formula és més de caire temporal que teològic, o gairebé de teologia de la història: «En aquell temps que Nostra Dona fou concebuda, fou concebuda en pecat original?»²⁴ No s'entreté a justificar la

²³ Domínguez, 17-18.

²⁴ Maduell, 49.

possibilitat de la Immaculada, perquè aquesta possibilitat la suposa d'antuvi. Va més enllà. I aplicant les raons necessàries, en conclou la conveniència. I com que convenia teològicament, va ser un fet històric, produït en el temps. I calia la Immaculada perquè altrament l'encarnació del Fill no hauria estat possible. Però com que l'Encarnació del Fill era un fet, dedueix que va ser precedit pel fet de la Immaculada. El verb posat en temps pretèrit del *Disputatio eremitae* ratifica el seu íntim convenciment.²⁵

10. La primacia del Crist

Duns Escot, defensor de la primacia de Crist com a primer predestinat i primer pensament abans i motor de l'acció creadora de Déu, curiosament no recorre a aquesta predestinació o primacia de Crist per justificar la Immaculada, i es limita a la hipòtesi de la redempció anticipada. Domínguez reconeix que «Llull va ser el primer autor que ensenyà l'associació de Crist i Maria en un decret diví de salvació independent de la caiguda d'Adam i el pecat original consegüent».²⁶ Crist és el primer predestinat en una perspectiva d'intencionalitats divines. Duns Escot no ho té present en l'afer de la Immaculada. Ramon Llull, sense cap referència explícita a Jesucrist primer predestinat, sí que enfoca tota la seva argumentació a partir de la intencionalitat de Déu, per ser la causa final la primera de les causes. I Crist encarnat és la causa final que reclama una mare mai no contaminada pel pecat. La intencionalitat de la causa final com a causa primera, elementalitat filosòfica de forta incidència en el pensament de Llull, actualment sembla oblidada, quasi desconeguda o molt poc presa en consideració.

En l'argumentació immaculatista de Llull no apareix explícitament «Jesucrist com a primer predestinat en l'obra de la creació, junt amb Maria, com a d'altres textos és fàcil de trobar»,²⁷ però, sense aquest esment, sí que «parla en canvi de la doctrina de la predestinació del Crist i Maria»,²⁸ «i és a la llum de la predestinació que la Immaculada ha superat tots els obstacles i ha aconseguit el reconeixement infal·lible».²⁹

Qui vol un fi, primer el concep, després el prepara i seguidament aplica els mitjans apropiats per aconseguir-lo. Qui intenta la «re-creació» de la humanitat,

²⁵ «Concluditur ergo quod beata virgo non contraxit peccatum originale...», cf. Maduell, 51.

²⁶ Domínguez, 23, nota 34.

²⁷ Maduell, 79.

²⁸ Maduell, 79.

²⁹ Maduell, 79.

després de concebre aquest objectiu ordena tan bé com sap la manera d'assolir-lo. I part d'aquesta preparació era preveure i evitar que la dona en qui s'havia d'encarnar el Fill tingué o hagués tingut cap contacte amb el pecat.

Cal reconèixer que aquesta intencionalitat divina en ordre a la «re-creació» de la humanitat, que pressuposa el pecat, no és la intencionalitat divina en la predestinació absoluta del Crist, abans de la creació del món, prescindint de la hipòtesi del pecat original. La mateixa coherència interna de la doctrina lul·liana portà fàcilment a associar Immaculada i predestinació absoluta del Crist, després de redactats, però, els escrits autèntics de Lull.

Precisament en aquest context convé destacar que Lull parla de «re-crear» (tornar a crear) i no pas de *redempció* (comprar, recuperar), contra el costum de la majoria de teòlegs i predicadors. Allà on habitualment es parla de *redimir* —que seria redempció anticipada en el cas de la Immaculada de Duns Escot— Lull fa referència a *re-crear* i *re-creació*, que lliga amb «nova criatura», «nova creació», concepció molt més profunda, d'una perspectiva més global, gairebé còsmica.³⁰

11. El moment de la santificació

Segons alguns teòlegs no partidaris de la Immaculada, Maria podria haver estat santificada en el ventre de la seva mare, abans de néixer, certament, però algun temps després d'haver estat concebuda. Sense citar el nom de Tomàs d'Aquino, però molt probablement tenint-lo present,³¹ Lull argumenta *ad hominem*, per la via directa, contra aquesta seva hipòtesi, reforçant indirectament la seva posició immaculatista. Si no hi ha dificultat a admetre la possibilitat que Maria fos santificada abans de néixer, amb la mateixa facilitat pot acceptar-se que ho va ser abans de la seva concepció, perquè el poder de Déu és el mateix en un temps que en un altre.^{31 bis}

³⁰ Mereix ser destacada l'originalitat i la importància que en els textos de Lull tenen mots com *recreació*, *recreador*, *recreament*, *recreant*, *recrear* a Miquel Colom, *Glossari general lul·lià* (Mallorca, 1985) IV, 318-319, que, sense suprimir *redemçó*, *redempció*, *redemptor*, *redemsió*, *redimir*, *redimit*, *reembre*, *reemçó*, *reemedor*, *reempció*, *reemsó*, *reemut*, *reembre*, aporten una densitat teològica i fins cosmogònica alternativa, si no superior. Cf. el *Llibre de contemplació*, caps. LX-LXII.

³¹ «Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur», Tomàs d'Aquino, *Summa theologica*, III, q. 27, art II (Madrid, 1878) 374.

^{31 bis} «... sicut beata virgo in utero suae matris ... fuit sanctificata ... ut aliqui asserunt, sic Spiritus Sanctus potuit sanctificare ... semen de quo ... fuit concepta, cum Spiritus Sanctus ita magnam habeat potestatem in uno tempore sicut in alio», Ramon Llull, *Quaestiones dubitabiles super quattuor libris sententiarum* (Venècia, 1507), f. 53, c. 96; cf. Maduell, 53.

Aquesta argumentació lul·liana encaixa perfectament i completa la perspectiva, ja esmentada, d'una Immaculada considerada ja un fet històric, esdevingut en un moment i un temps determinat, i no pas elaborada només com a possibilitat o simple hipòtesi teològica.

12. Afil·liació escolàstica

Com si l'acusés d'alguna mena de greu delictes teològic, Domínguez denuncia que Llull, en la defensa de la Immaculada, «prescindeix de tot el muntatge escolàstic»,³² «se situa al marge dels seus plantejaments metodològics»,³³ sense preocupar-se'n «i prescindint de la polèmica escolar parisenca...».³⁴

Que se sàpiga, mai no havia estat obligatori afiliar-se a una determinada escola o aplicar uns mètodes especials com a condició prèvia per fer un descobriment científic. Sense ser un escolàstic convencional, Llull no ignorava l'existència i les doctrines de destacats mestres escolàstics, i el significatiu gest de comentar el llibre de les Sentències indica prou bé que, tot i utilitzar una metodologia singular, Llull no era un marginal i que, quan volia, adoptava també procediments o temàtiques típics dels escolàstics.

Esmentar una hipotètica polèmica parisenca anterior a Llull sembla voler avançar en la data conflictives que es van produir posteriorment, i caure en l'anacronisme d'endarrerir una controvèrsia personalitzada sobretot en la lluita doctrinal entre franciscans i dominicans.

13. Patrimonialisme franciscà

Dos tòpics que són presents en tota mena d'escrits i parlaments relatius a la Immaculada, i dels quals Domínguez es fa ressò en diverses ocasions, és que la doctrina de la Immaculada és una «tesi franciscana», i que els franciscans van influir sobre Llull. Dos tòpics que podrien perfectament ser dos simples prejudicis, i que en realitat fos Llull qui va influir en els pensadors franciscans, i que la doctrina de la Immaculada fos originàriament una «tesi lul·liana».

Algun exemple recent, recollit a l'atzar, d'identificar com a cosa sabuda la doctrina de la Immaculada amb els «franciscans», i no amb Llull, dins un context que espontàniament inclinaria a fer el contrari,³⁵ és la tònica repetida

³² Domínguez, 23.

³³ Domínguez, 22.

³⁴ Domínguez, 23.

³⁵ En la mateixa plana on es parla d'Eimeric i el lul·lisme, la Immaculada no es relaciona amb Ramon Llull sinó que se'n fa tesi franciscana: «Malgrat el triomf de l'espiritualitat franciscana en

centenars de vegades, enduta per la inèrcia d'un tòpic sòlidament implantat, d'un prejudici resistent a desaparèixer.

El punt de la Immaculada, que té efectivament una importància secundària i no pas preferent dins el sistema lul·lià,³⁶ per motivacions partidistes i passionals va inflar-se desproporcionadament fins a semblar un tema central del lul·lisme i prioritari en la vida de l'Església. S'interfereixen i barregen les influències de Lull sobre els franciscans i dels franciscans sobre Lull. Apareixen apòcrifs immaculatistes atribuïts a Lull, segurament redactats per franciscans, perquè franciscans foren en bona part els principals lul·listes. Es mesclen elements de diversos segles i procedències, fins al punt de passar per escotistes concepcions típicament lul·lianes, o atribuir-se a Escot mèrits que corresponen a Lull.

Dins d'aquesta mixtió d'elements, de fet impossibles de destriar netament, el patrimonialisme franciscà domina per l'elemental lògica numèrica de ser un orde nombrós i potent, mentre que Lull, sol i incomprès, va deixar els seus llibres com a esplèndid monument i única herència, però sense cap institució organitzada i encarregada de perpetuar els seus mèrits i les seves doctrines.

14. Coincidència o no amb l'argumentació oficial

Reduïda a breu síntesi, l'explicació de la Immaculada considerada oficial dins l'Església catòlica no és altra que l'oferta per Pius IX en la butlla *Ineffabilis Deus*, del 1854. La declaració pontifícia afirma, en substància, que Maria,

la Corona d'Aragó i del triomf de la tesi franciscana (!!!) sobre el dogma de la Immaculada Concepció de Maria (Duns Escoto, sant Bonaventura), l'Església...», Pere Santonja, «Arnau de Vilanova i la seua relació amb els beguins», *Estudios Franciscanos* 92 (1991), 52; «El corrent de defensa de la Immaculada Concepció, reprendrà força solament després que Duns Scott [sic] n'haurà tranquil·litzat les consciències, mostrant que la *redempció preservativa* és la que dona a Déu la glòria més gran», Miquel López, «La litúrgia i els franciscans», *Catalunya Franciscana* 132 (1991), 165. Hi ha el precedent de Jordi Rubió, *Ramon Lull i el lul·lisme* (Montserrat, 1985), 76: «Hom hi barrejava la fe popular en la Immaculada Concepció que els franciscans (!!) defensaven». Últimament, amb un triomfalisme que ni la documentació conservada ni la mateixa recent beatificació de Duns Escot justifiquen, en terra catalana s'acaba d'estampar que "Nadie discute hoy a Duns Escoto el honor de haber sido el primero que enseñó la Inmaculada Concepción en la Universidad de París...", Josep Pijoan, *Juan Duns Escoto* (Barcelona, 1993) 36. També és significatiu l'article d'Agustí Boada, "Joan Duns Escot, més beat que mai!", *Catalunya Franciscana* 139 (gener 1993) 38, amb un paràgraf titulat *Scot i Catalunya* i un altre on es comenta la defensa de la Immaculada per Duns Escot a París i on s'esmenta, sí, que Lull també anà a París, però només a explicar el seu art, silenciament la seva intervenció a favor de la Immaculada.

³⁶ «... en l'edifici doctrinal lul·lià té una importància secundària», Domínguez, 43.

des del primer instant de la seva concepció, per singular gràcia i privilegi de Déu, i en previsió dels mèrits de Jesucrist, va ser preservada immune de qualsevol taca o tara de culpa original.³⁷

Qui la preserva és Déu omnipotent, en atenció als mèrits de Crist. Segons Ramon Llull és també «Déu, amb el seu poder» qui «preserva Maria, en previsió de la Redempció»,³⁸ que ell anomena “re-creació”. En canvi, per Duns Escot és el Crist qui «amb els seus mèrits, redimeix Maria avançant la Redempció».³⁹

Evangelista Vilanova atribueix a Pius IX, com si li fos pròpia, l'argumentació escotista de la Immaculada,⁴⁰ i a continuació ens adjudica l'afirmació que la precedent argumentació escotista és de Ramon Llull, i que la definició pontifícia de Pius IX dependria d'ella.⁴¹ El nostre veritable punt de vista és que l'argumentació de Pius IX coincideix substancialment amb la lul·liana, per fer agent de la Immaculada Déu i no pas el Crist. En canvi, l'argumentació que presenta Vilanova és l'escotista, impròpiament qualificada de lul·liana. I és per haver adoptat l'argumentació de Llull i no la d'Escot que pot parlar-se d'influència lul·liana en la definició pontifícia de la Immaculada. No tindria cap sentit fer passar Llull per inspirador d'una estructura argumental escotista, com no en té cap considerar lul·liana una argumentació netament escotista. La presentació pontifícia de la Immaculada entenem que és bàsicament lul·liana, mentre que l'argumentació que Vilanova atribueix a Pius IX com si derivés de Ramón Llull, és en realitat de Duns Escot i com a tal no ha estat assumida en la definició pontifícia.

³⁷ Maduell, 81 ss.

³⁸ Maduell, 125.

³⁹ «This notion of the preservative redemption is the mark of the theological system of Duns Scotus», Alejandro de Villalmonete, «Duns Escoto, la Inmaculada y el pecado original», *Collectanea Franciscana* 60 (1990), 153; cf. Maduell, 125.

⁴⁰ «Duns Escoto trastocará la argumentación tradicional que obstaculizaba la doctrina de la inmaculada: precisamente porque María depende perfectamente de Cristo mediador y redentor, el Salvador había de prevenirla, por una aplicación anticipada de sus méritos, de toda culpa original; la mediación de Cristo respecto a su madre exige la concepción de ésta en gracia, sin el débito del pecado original. ...esta argumentación... está en la base de la definición dogmática proclamada por Pío IX...», Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana* (Barcelona, 1987) 838.

⁴¹ «Según A. Maduell, esta argumentación —que está en la base de la definición dogmática proclamada por Pío IX en 1854, después de seis siglos de vivas controversias— no dependería de Duns Escoto, sino de Ramon Llull», Vilanova, 838.

15. La qüestió de les dates

El llibre en què Llull afronta de ple el tema de la Immaculada, amb clara consciència de les serioses dificultats que comportava, és del 1298. L'establiment d'aquesta data pressuposa el previ convenciment que el *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi* és original i autèntic de Ramon Llull. Un examen superficial fa adonar fàcilment que la presentació formal d'aquest llibre és distinta i no habitual en altres obres més conegudes de Llull, i en aquest sentit no seria descartable una hipotètica intervenció aliena en la concepció, redacció o distribució dels seus punts, però la característica versatilitat d'estils i gèneres en Ramon Llull fa que no sembli estrany haver adoptat en aquest llibre una mecànica nova, més escolàstica, per difondre el seu mateix contingut conceptual de sempre, i sense renunciar a tics metodològics que li són habituals.

De fet, no s'han presentat fins ara dubtes contra l'autenticitat d'aquest llibre,⁴² essencial per fixar el pensament de Llull sobre la Immaculada, ni sobre la seva data de composició. D'abans del 1298 hi ha documentats altres textos de Llull que contenen indicis o proclamacions sobre la Immaculada,⁴³ elements que ambienten i preparen harmònicament el text d'estricta teologia immaculalista del 1298, i fan que resulti completament lògic i coherent.

Contrasta curiosament amb tot això que Domínguez, després de deixar clar que «l'any 1298, Llull havia expressat la seva posició en la polèmica concepcionista molt d'acord amb els seus principis»⁴⁴ i que «la seva resposta és formulada clarament i deixa la seva posició fora de dubte»,⁴⁵ i després d'establir que a París —en oberta contradicció— a principis del segle XIV, mai no s'havia formulat per escrit la regla mariana que justificava la Immaculada, i que Duns Escot hauria estat el primer a fer-ho,⁴⁶ concedeixi en última instància que Ramon Llull tindria prioritat indiscutible en l'afer si fossin autèntics els llibres apòcrifs que se li atribueixen.⁴⁷

⁴² Cf. Anthony Bonner, *Obres selectes de Ramon Llull* (Mallorca, 1989) II, 559-560. Descripció de dos manuscrits a Josep Perarnau, *Els manuscrits lul·lians medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek" de Munic* (Barcelona, 1982-6) II, 116 i 134. Sobre les sospites de Borràs i Rullan, cf. Maduell, 114.

⁴³ Maduell, 45-49.

⁴⁴ Domínguez, 24.

⁴⁵ Domínguez, 24.

⁴⁶ Domínguez, 17.

⁴⁷ «No és estrany que els defensors de Llull en aquesta qüestió tendeixin a considerar legítims aquests escrits [apòcrifs], que farien de Llull el pioner indiscutible del controvertit dogma marià», Domínguez, 43.

Sorprèn, efectivament, aquest garbuix de judicis aparentment contradictoris perquè, a part dels apòcrifs, però amb data anterior a qualsevol dels apòcrifs, hi ha l'indiscutit *Disputatio*, de l'indiscutit 1298. Si Duns Escot escriu sobre la Immaculada a principis del XIV i Llull n'havia escrit l'any 1298, en un llibre autèntic i no en cap apòcrif legitimat, Llull és «el pioner indiscutible del controvertit dogma marià».⁴⁸ La desafortunada apel·lació als apòcrifs i a una suposada estratègia d'uns innominats lul·lians a voler-los fer passar per legítims a fi d'es-tintolar la fama d'un Llull immaculatista resulta penosa, lamentable i totalment desenfocada com a conclusió de tot un llarg estudi, davant d'un tractat del 1298 que ningú ha desmentit ni desautoritzat. Que se sàpiga.

16. El privilegi del lloc

I no sols la data del llibre de Llull té prioritat sobre els escrits d'Escot. També compleix l'arbitrària i capriciosa condició d'haver de ser París on s'havia de redactar la defensa de la Immaculada.⁴⁹ París exerceix una estranya fascinació sobre Domínguez i altres, i es veu que aquesta ciutat tenia predestinat i reservat en exclusiva el dret a ser el lloc on calia defensar la Immaculada, perquè, com tothom sap prou bé, “no solament tots els descobriments científics s'han fet a París, sinó que tots han estat portats a terme per professors perfectament titulats i precisament mentre es trobaven ensenyant des de la càtedra”.⁵⁰

Domínguez remarca que el tema de la Immaculada no s'havia plantejat a París fins a principis del segle XIV. Hi ha hagut una estranya insistència a privilegiar París en aquesta qüestió, privilegi que no es reclama en la solució de cap altre problema teològic o científic. Però és que, fins en el cas d'admetre aquesta absurda exigència geogràfica, resulta que va ser justament a París l'indret on Llull redacta el seu principal text a favor de la Immaculada. El podria haver escrit a qualsevol altra de les nombroses ciutats que visità. El lloc de redacció o d'exposició no és allò que importa, sinó el fet mateix de la defensa i la consistència dels arguments adduïts. Però el fet és que Ramon Llull n'escriu, i n'escriu a París, dos o tres anys abans d'acabar-se el segle XIII.

⁴⁸ Domínguez, 43. Vegeu la nota 45.

⁴⁹ Domínguez, 17.

⁵⁰ Maduell, 89.

17. El rastre dels apòcrifs

De vegades sembla que tenir apòcrifs atribuïts sigui un descrèdit o hagi de considerar-se una mena de delictes cultural del mateix autor suplantat, que evidentment no hi ha tingut res a veure. En realitat sol tractar-se d'un excés de fama. Adjudicats a Ramon Llull n'hi ha molts d'alquímia, i són objectivament valuosos els relatius a la doctrina immaculatista que li van ser atribuïts.⁵¹ Personalment admetríem, sense massa dificultats, que determinats apòcrifs lul·lians sobre la Immaculada són més intencionats, consistents i profunds, més acuradament elaborats, que els textos escrits directament per Ramon Llull o Duns Escot. Amb la curiosa particularitat de ser alhora, en el contingut doctrinal, en part lul·listes i en part escotistes, en fecunda i harmònica barreja. L'argument de la predestinació, per esmentar un exemple, hi apareix més ben aprofitat i més convincent, o determinades aportacions que semblaven d'escola escotista eren i han estat lul·lianes en realitat. Aquesta impressió de dualitat d'influències, però, seria tema que caldria analitzar i justificar en detall, i per cada un dels apòcrifs.

L'apuntada barreja d'influències ha perdurat en el llarg i polèmic procés històric de la doctrina de la Immaculada, fins arribar a la mateixa definició pontifícia. De passada hem esmentat un cas recent d'atribució a Pius IX de l'argumentació escotista de la Immaculada adjudicant-ne la paternitat a Ramon Llull.⁵² A través de textos autèntics o apòcrifs, amb condemnes, polèmiques i apologies, la veritat és que els lul·listes, a l'ombra de la bandera de Llull, han marcat un solc profund en la història doctrinal de la Immaculada.

A la fi del seu article, Domínguez desconcerta en afirmar que Llull seria «el pioner indiscutible del controvertit dogma marià»⁵³ si fossin autèntics els apòcrifs que li atribueixen. Estranya i gratuïta conclusió d'un tan llarg article perquè la prioritat teològica de Ramon Llull es fonamenta en escrits autèntics, força anteriors a la data dels textos apòcrifs, anterioritat cronològica que havia

⁵¹ «... en alguns casos, els llibres falsament atribuïts a Llull sembla que hagin llençat damunt seu una taca negra que el desqualificava», Maduell, 114; Domínguez, 25. «... aparición de una literatura luliana apócrifa, ..., redactada por discípulos y partidarios... en la que se adivina el propósito de prolongar la actuación de[1] R. Llull y apoyarse en su autoridad para la defensa de ciertos temas teológicos, por ejemplo: el tema concepcionista...», J. Carreras Artau, *En torno al primer siglo del lulismo*, EL 8 (1964) 87-88. Enrique Llamas, l'any 1973, encara atribuïa a Llull el *De Conceptione*: «Raimundo Lulio es autor de una obra, *Liber de Conceptione Beatae Mariae Virginis*, que vio la luz en Sevilla en 1491», art. *Mariología* a *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, 1973), III, 1422. Cf. Àlvar Maduell, «Polèmica sobre l'«optimisme leibnizià» de Llull a principis de segle», *Estudios Franciscanos* 92 (1991), 530, 532.

⁵² Vegeu notes 40 i 41.

⁵³ Domínguez, 43.

estat admesa pel mateix Domínguez, amb la més pacífica franquesa, en pàgines precedents.⁵⁴

18. Dos defensors de la Immaculada

Tant Duns Escot com Ramon Llull van defensar la Immaculada amb arguments de suficient consistència teològica. Si Escot en justifica la possibilitat contra els qui opinaven que era una pretensió inadmissible, Llull aquesta possibilitat la pressuposa d'entrada i parla de la immunitat de Maria donant-la per feta, com qualsevol altre esdeveniment històric del passat, i a més n'argumenta la pràctica obligatorietat per raons necessàries. No s'hi refereix amb consideracions d'oportunitat o arguments de conveniència, sinó que intenta demostrar-ne l'estricta exigència. D'acord amb això cal reconèixer que, sobre la Immaculada, Ramon Llull va ser indiscutiblement molt més assertiu que Duns Escot, i no pas menys profund.

19. La prioritat cronològica

«La qüestió central —escriu Domínguez— és la de determinar si Llull es va avançar a Escot en la formulació expressa de la tesi immaculatista»,⁵⁵ i sobre aquest punt central no sols Llull es manifesta convençudíssim del fet —i no sols de la possibilitat especulativa— sinó que els seus escrits són més antics.

Tot i això, el mateix Domínguez llença l'afirmació sorprenent que «no és estrany que els defensors de Llull» —com a propugnador de la Immaculada— «tendeixin a considerar legítims» els apòcrifs que li són atribuïts,⁵⁶ afirmació ofensiva envers els al·ludits defensors, i que sembla ignorar o haver oblidat de sobte les diverses referències a l'obra autèntica de Llull, contingudes al llarg del seu mateix article.

Que en èpoques pretèrites determinats lul·listes s'hagin basat en obres apòcrifes per propugnar l'immaculatisme de Ramon Llull no justifica que avui, com a conclusió d'un article seriós, es faci servir el temps present —«tendeixin»— per

⁵⁴ «Ja l'any 1298, per tant, Llull havia expressat la seva posició en la polèmica concepcionista... La seva resposta és formulada clarament i deixa la seva posició fora de dubte...», Domínguez, 24.

⁵⁵ Domínguez, 43.

⁵⁶ Domínguez, 43. Vegeu nota 47.

deixar entendre que també els actuals defensors⁵⁷ recorren a obres espúries, quan la veritat és que se ceneixen rigorosament i voluntàriament als textos autèntics.

Descartades les probables intervencions orals a favor de la Immaculada, poc o gens documentades, cal recórrer als textos escrits. I de Llull hi ha el llibre datat l'any 1298, que es pronuncia afirmativament i assertivament. Si ningú no ho havia fet fins a principis del segle XIV, Llull ho fa a finals del XIII. Clarament planteja la qüestió, clarament la respon i la resol. Què més cal? Què més volen?

Com afirmava Pere Arolas a principis de segle, «Ramon Llull no sólo defendió la Concepción Inmaculada de María, sino que fue el primero de los teólogos escolásticos en defenderla».⁵⁸ Costa d'entendre, per això, la sorprenent afirmació de Domínguez com a conclusió d'un treball, d'altra banda prou documentat, i que sembla precipitada, del tot deslligada del precedent context de l'article.

20. El doctorat de la Immaculada

Durant alguns anys es va debatre a quin teòleg correspondria el títol honorífic de Doctor de la Immaculada. Examinades les diverses candidatures, havíem avançat la proposta de no atorgar i deixar vacant aquesta denominació honorífica, tant per la dificultat de conciliar parers contraposats com per l'època tardana en què es va formular la proposta.⁵⁹ Aquesta proposta abdicatòria de noves lluites anacròniques, en benefici de la pau, no significava pas dubtar de la prioritat cronològica de Ramon Llull sobre Duns Escot i altres teòlegs en la bona defensa de la Immaculada. Volent ser-ne paladí o sense ni somiar-ho, com apunta Domínguez,⁶⁰ Llull consta històricament com el primer defensor, el pri-

⁵⁷ Resulta satisfactori advertir que altres estudiosos aprofiten precedents aportacions teves; no ho és tant que ho facin sense citar-les; i ja és francament molest que quan les citen les atribueixin a una persona que no n'és l'autor. És el lamentable cas de Fernando Domínguez, que en el seu escrit sobre els apòcrifs de Llull, per iniciativa pròpia atribueix apòcrifs a Josep M. Madurell Marimon (Domínguez, 33, 43) i confon sistemàticament aquest historiador amb l'autor de «Llull i el doctorat de la Immaculada», que és qui signa, Àlvar Maduell. Aquesta falta de rigor en els detalls, rigor reclamat a d'altres (per exemple, Fernando Domínguez, «Sobre ediciones definitivas» *EL* 83, 1990, pp. 201-209), no s'hauria d'incrementar insinuant que els defensors del Llull immaculatista tendeixen a considerar autèntics els seus apòcrifs.

⁵⁸ Pedro Arolas, «Ramon Llull y la Immaculada» [sic], *Revista Luliana* 5 (1905) 48.

⁵⁹ «... i per evitar discòrdies i ressentiments deixaria buida la cadira del *Doctorat de la Immaculada* com a càstig d'haver estat oferta oficialment a ple any 1900», Maduell, 131. Evangelista Vilanova, obra citada, 883, tradueix l'anterior text, però substituint l'any 1900 per un impossible 1300.

⁶⁰ «Sense voler-ho...», Domínguez, 22.

mer teòleg lúcid de la doctrina de la Immaculada, sense limitar-se a ser un predicador fervorós o un trobador romàntic⁶¹ de les glòries de Maria.

Si la prioritat cronològica atorgués el dret a utilitzar el títol de Doctor de la Immaculada, com que els seus textos no apòcrifs fan de Ramon Llull «el pioner indiscutible del controvertit dogma marià»,⁶² a ell i no a Duns Escot, ni a cap altre teòleg, correspondria aquest honor. Que per la nostra banda, a causa dels malentesos i les greus confusions històriques, i no per manca de mèrits objectius, insistim a deixar vacant.

ÀLVAR MADUELL
Barcelona

The author presents a rebuttal of some of the arguments presented by Fernando Domínguez in his article on “Els apòcrifs lul lians sobre la Immaculada” (*Randa* 27, 1990, pp. 11-43), not so much with respect to the apocryphal works which form the central part of said article, as with the question of Llull’s own writings on the subject. The author points out that Llull treated the subject in his *Arbre de ciència* of 1294-5 and in his *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* of 1298, thereby antedating Duns Scotus’s writings on the same topic at the beginning of the 14th century.

⁶¹ «... il devient troubadour de Jesús et de sa Mère immaculée», Ramon Sugranyes, *Raymond Lulle docteur des missions* (Fribourg, 1954) 18.

⁶² Domínguez, 43.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) *Raimondo Lullo. Il libro del Natale, El lamento della Filosofia*, trad. Luca Obertello, «Biblioteca Medievale» 9 (Florència: Nardini, 1991), 223 pp.

Conté traduccions italianes del *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* i el *Liber lamentationis Philosophiae*.

Ressenyat a continuació.

2) Lull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Montserrat Vallès, «Biblioteca Didàctica de Literatura Catalana» 25 (Barcelona, 1992), 157 pp.

3) Pereira, Michela, «Un lapidario alchemico: il “Liber de investigatione secreti occulti” attributo a Raimondo Lullo. Studio introduttivo ed edizione», *Documenti et Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* I, 2 (Spoleto, 1990), pp. 549-603.

Conté una edició del *Liber de investigatione secreti occulti* pseudo-lul·lià.
Ressenyat a continuació.

4) Ramis Serra, Pedro, *Lectura del “Liber de civitate mundi” de Ramón Lull*, «Biblioteca Universitària de Filosofia» (Barcelona, 1992), pp. 441.

Conté traduccions castellana i catalana del *Liber de civitate mundi*.
Vegeu la CRÒNICA.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

5) Alemany, Rafael, «Imbricacions entre la intencionalitat i el discurs explícit del “Blaquerna” lul·lià», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 223-240.

Ressenyat a continuació.

6) Arqués i Corominas, Rossend, «Ramon Llull mirall orsià i noucentista. Mecanisme de recepció i d'identificació en l'obra d'Eugeni d'Ors», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 413-432.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

7) Artus, Walter W., «Ramon Llull on the Pre-eminence of Man in a God-centered Universe», *Antonianum* 66 (1991), pp. 140-154.

Ressenyat a continuació.

8) Badia, Lola, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, «Assaig» 10 (Barcelona: Quaderns Crema, 1992), 239 pp.

Ressenyat a continuació.

9) Batllori, Miquel, «Ramon Llull: de la inspiració a la il·luminació», *Arc Voltaic* 19 (Barcelona, 1992), p. 7.

10) Batllori, Miquel, «Prolusione riconoscente», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 5-7.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

11) Bertran i Casanovas, Rosa, «Llull ed il Mediterraneo. Appunti per l'analisi di un mito letterario», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 445-8.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

12) Candellero, Massimo, «Un importante documento biografico lulliano: la “Vita coetanea”», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo in-*

ternazionale, *l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 15-33.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

13) Cirillo, Teresa, «Ramon Llull “Duca e maestro” nel poema di Bartolomeo Gentile Fallamonica», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 339-364.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

14) Compagna Perrone Capano, Anna Maria, «Sulla diffusione del “Libre de meravelles” in Italia: il ms. di Venezia», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 69-103.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

15) Copenhaver, Brian P., «Natural magic, hermetism, and occultism in early modern science», *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg i Robert S. Westman (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990), pp. 261-301.

Ressenyat a continuació.

16) Coulombe, Charles A., «Doctor Illuminatus. The Achievements of Raymond Lully», *Gnosis Magazine* (1991 winter), pp. 52-56.

17) Edbury, Peter W., *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991).

18) Escobedo, Joana, «Les impressions lul·lianes incunables de la “Bibliografia espanyola d'Italia” d'Eduard Toda», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 131-144.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

19) Gavagnin, Gabriella, «Per una lettura del “Blanquerna”», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31*

marzo, 1 aprile 1989, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 209-222.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

20) Heusch, Carles, «Le problème de l'alterité dans le "Libre du gentil et des trois sages" de Raymond Lulle: Paganisme et infidélité», *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, ed. Augustin Redondo, «Cahiers de l'UFR d'Études Ibériques et Latino-Américaines» 8 (París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991), pp. 33-43.

Ressenyat a continuació.

21) Hillgarth, J.N., *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols. (París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991), xx + x + 1.019 pp.

Ressenyat a continuació.

22) Johnston, Mark D., «Ramon Llull's Language of Contemplation and Action», *Forum for Modern Language Studies* 27 (1991), pp. 100-112.

Ressenyat a continuació.

23) Johnston, Mark D., «Exemplary Reading in Ramon Llull's "Libre de meravelles"», *Forum for Modern Language Studies* 28 (1992), pp. 235-250.

Ressenyat a continuació.

24) Lohr, Charles, «Der Naturbegriff Ramon Lulls», *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter*, ed. Willi Erzgräber (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989), pp. 159-168.

Ressenyat a continuació.

25) Lohr, Charles, «La nova lògica de Ramon Llull», *Ramon Llull. Dues lectures*, «Institut d'Humanitats: Opuscles» 1 (Barcelona: Barcanova, 1990), pp. 13-35.

Ressenyat a continuació.

26) Minervini, Vincenzo, «Appunti sui "Començaments de medicina" lulliani», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 106-115.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

27) Molas, Joaquim, «Ramon Llull i la literatura contemporània», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli,*

30 e 31 marzo, 1 aprile 1989, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 399-412.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

28) Nasta, Mihai, «Appunti per la semiosi di sei voci del vocabolario latino di Raimundus Lullus», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 277-293.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

29) Pastine, Dino, «Llull e il pensiero della controriforma», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 387-397.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

30) Perarnau i Espelt, Josep, *Arxiu de Textos Catalans Antics. Taules dels volums I-X* (Barcelona, 1992), 59 pp.

31) Pereira, Michela, «Alchimia lulliana: aspetti e problemi del "corpus" di opere alchemiche attribuite a Raimondo Lullo (XIV-XVII sec.)», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 117-130.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

32) Poli, Diego, «Sul problema della comunicazione in Lullo», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 261-275.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

33) Puig i Oliver, Jaume de, «Sobre el lul·lisme de Ramon Sibiuda», *ATCA 10* (1991), pp. 225-260.

Ressenyat a continuació.

34) Puig i Oliver, Jaume de, «Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda», *ATCA 10* (1991), pp. 298-302.

Ressenyat a continuació.

35) Puig i Oliver, Jaume de, «Els manuscrits del “Liber creaturarum” de Ramon Sibiuda: un inventari tothora obert», *ATCA* 10 (1991), pp. 303-319.

Ressenyat a continuació.

36) Puig i Oliver, Jaume de, «Complements a la valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps», *ATCA* 10 (1991), pp. 358-390.

Ressenyat a continuació.

37) Puig, Arnau, «L'estetica in Ramon Llull», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 191-8.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

38) Riedlinger, Helmut, «Lullus, Raymundus», *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* XXI (Berlin i Nova York: Walter de Gruyter, 1992), pp. 500-506.

39) Roca Mussons, Maria A., «La finestra di Natana», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 241-260.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

40) Rodgers, Eamonn, «The Realism of Ramón Llull's “Blanquerna”», *Hispanic Studies in Honour of Geoffrey Ribbans*, ed. Ann L. Mackenzie i Dorothy S. Severin, «Bulletin of Hispanic Studies. Special Homage Volume» (Liverpool: Liverpool University Press, 1992), pp. 37-41.

Ressenyat a continuació.

41) Romano, David, «Llull e la cultura ebraica. Tentativo de sistematica», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 171-189.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

42) Rosselló Bover, Pere, «El repte històric de l'edició de les obres de Ramon Llull», *El Mirall* 46 (Palma, 1991), pp. 46-48.

43) Rossi, Paolo, *Clavis universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz* (Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1989), 275 pp.

Traducció castellana de la segona edició italiana de l'obra clàssica de Paolo Rossi.

44) Rourera i Farré, Lluís, *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*, «Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials» X (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1986), 127 pp.

Ressenyat a continuació.

45) Ruiz Simon, Josep M., «Presentació», *Ramon Llull. Dues lectures*, «Institut d'Humanitats: Opuscles» 1 (Barcelona: Barcanova, 1990), pp. 9-12.

Ressenyat a continuació sota el núm. 25.

46) Sala-Molins, Lluís, «Llull», *Ramon Llull. Dues lectures*, «Institut d'Humanitats: Opuscles» 1 (Barcelona: Barcanova, 1990), pp. 37-58.

Ressenyat a continuació sota el núm. 25.

47) Saludes i Amat, Anna Maria, «Suggerioni lulliane in Mercè Rodoreda: "Aloma" in *Aloma*», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 433-443.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

48) Scarsella, Alessandro, «Funzioni dell'immaginario medioevale nel "Phantasticus"», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 163-9.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

49) Serverat, Vincent, «Autour de la date de composition du "Libre d'amic e amat" de Ramon Llull», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 37-67.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

50) Sirri, Raffaele, «L'"Ars reminiscendi" di G. B. della Porta», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 365-385.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

51) Soler i Llopart, Albert, «“ORL”, “ROL”, “NEORL”», *La Vanguardia* 10 marzo (1992), pp. Cultura 2.

52) Spampinato Beretta, Margherita, «Lulio in Sicilia», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 145-162.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

53) Tangheroni, Marco, «Llull, Pisa e il progetto di crociata», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 35-6.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

54) Urvoy, Dominique, «Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en occident», *Arabica* 39 (1992), pp. 25-41.

Ressenyat a continuació.

55) Vàrvaro, Alberto, «Note su Ramon Llull narratore», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 199-207.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

56) Vázquez Janeiro, Isaac, «“Gracián”, un “Felix” castigliano del secolo XV. Una recerca sull'innominato autore», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 295-337.

Ressenyat a continuació sota el núm. 5.

RESSENYES

- 1) *Raimondo Lullo. Il libro del Natale, El lamento della Filosofia*, trad. Luca Obertello

La primera consideració que cal fer, davant un llibre com aquest, ha de servir per subratllar l'actualitat creixent del pensament de Ramon Llull. Quan l'estudi de la filosofia medieval ha romput esquemes tradicionals que fixaven massa exclusivament quins eren els autors «importants» i quins els marginals –els *Zwischenwelten*–, homes com Ramon Llull retornen al lloc que els pertoca per mèrits propis. Així, una col·lecció que intenta apropar als universitaris d'ara i de manera complexiva el més representatiu del pensament medieval, ha d'incloure Llull.

Escollir quines obres de Llull poden complir amb aquesta pretensió, no resulta una tasca fàcil. En aquest cas l'elecció s'ha deixat guiar per un segon criteri força interessant: uns escrits en què el pensament lul·lià es projecta sobre un dels temes de més agra discussió del seu temps: l'averroisme. D'aquesta manera Llull no compareix, com tan sovint fou obligat, com un bolet estrany i «fantàstic».

La introducció (p. 7-52) es dedica a presentar el context de les dues obres traduïdes, és a dir, les circumstàncies de l'averroisme parisenc del segle XIV. Defugint les eternes controvèrsies que quasi obligadament solen acompanyar aquest assumpte, l'autor esmenta els moments principals que descobreixen el vertader sentit de la «crisi de la cultura especulativa» que designam amb el nom d'averroisme. La recepció d'Aristòtil, la reestructuració de l'ensenyament universitari, l'aparició de les «escoles» etc. són les circumstàncies que fan formular –entre d'altres, però aquest ben important– l'interrogant sobre la compatibilitat de les doctrines aristotèliques amb la fe cristiana.

Tanmateix, tot això no sembla suficient per a justificar la passió de la campanya lul·liana. O almanco per fer-la del tot coherent amb la resta de les seves

preocupacions. En aquest sentit, crec que l'autor d'aquesta introducció molt lúcidament apunta el nirvi de la irritació de Llull: l'epistemologia averroista condueix a una mística «extàtica» que anul·la no sols l'individu singular, sinó també el Déu «correlativament» trinitari.

La traducció compta amb una profusió considerable de notes que aclareixen tant el pensament i el mode d'expressar-se de Llull, com el context general de la filosofia medieval on se situa el seu pensament.

J. Gayà

3) Pereira, «Un lapidario alchemico: il "Liber de investigatione secreti occulti" attributo a Raimondo Lullo»

Crec que, per a la majoria d'estudiosos, la demostració de la falsetat de l'atribució d'obres alquímiques al beat ha estat un alleujament; ha donat l'oportunitat de decantar definitivament una cosa enutjosa, que Llull mateix havia repudiat, que representava una desviació de la seva «vertadera» doctrina, i que no se sabia ben bé on s'havia de col·locar. Però en els darrers anys ha vingut la prof. Pereira per demostrar que, maldament que fossin espúries, aquestes obres tenien un innegable paper dins el pensament europeu dels ss. XV-XVII. No tan sols ens ha volgut explicar la seva significació filosòfica i científica en nombrosos escrits, sinó que va començar a posar ordre en l'immens popurri d'aquella tradició amb el seu *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull* (vegeu-ne la ressenya a *EL* 30, 1990, pp. 108-110). Ara ens ofereix un dels textos més primerencs i importants d'aquella tradició, precedit d'una introducció que és breu, densa i molt instructiva.

De lul·lià, l'obra té un colofó que l'atribueix al beat, i una segona part bastida sobre un alfabet que recorda l'ús que en fa Llull en les seves obres mèdiques. Però el que més xoca el lul·lista és la dependència remarcable de la primera part sobre el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, fins i tot en l'ús de l'*affatus* tan notable en aquell llibre lul·lià. Les tècniques epistemològiques desenvolupades pel beat són utilitzades a fi d'investigar el «secretum occultum» de l'alquímia. L'editora, a més a més, assenjala tres particularitats del *Liber de investigatione secreti occulti*: l'alquímia és definida no com un procés, sinó com la substància transformadora mateixa; aquesta substància és produïda a partir de l'orina humana (que, en el joc de corresponències entre el cos humà i el món, correspon al mar i a l'aigua, i així és identificable amb la matèria primera de l'univers); i finalment (en la tercera part de l'obra) el procés alquímic és dirigit no tant a la producció d'or i argent, sinó més aviat de pedres precioses, vistes com a cossos perfectes. Així que l'alquímia, sota aquest aspecte, esdevé, com

diu l'editora, una mena de «ricerca della perfezione dei corpi». Fins i tot suggereix que hom podria llegir algunes de les principals obres alquímiques pseudo-lul·lianes com un «tentativo di formulare una filosofia della natura alternativa a quella scolastica» a fi de donar «espressione concettuale alla ricerca della redenzione totale (materia e spirito) del mondo e dell'uomo». Al final de la seva introducció explica les dificultats que esperen l'editor de textos alquímics, amb les sorprenents variants entre una font i altra, que ella qualifica de «testi vivi, in movimento». En comptes de donar un text crític, que potser hauria tardat massa en fer-se, la prof. Pereira ha preferit, per a la primera part, compulsar els quatre mss. més antics i avinents entre si, i, per a les segona i tercera parts, donar un text que és una simple lectura de dos d'aquests mss. Així ens ofereix un text que és un fidel reflex d'un estat –potser l'estat principal– de la transmissió de l'obra.

En fi, un estudi i edició dels més recomanables per als lul·listes que vulguin trobar una finestreta a través de la qual podran començar a contemplar el paisatge alquímic pseudo-lul·lià, i arribar a convèncer-se del seu interès i importància.

A. Bonner

Atti del Convegno Internazionale «Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia. Homenatge a Miquel Batllori. Nàpols 30 i 31 de març, 1 d'abril de 1989.

- 5) Alemany, «Imbricacions entre la intencionalitat i el discurs explícit del “Blaquerna” lul·lià»
- 6) Arqués i Corominas, «Ramon Llull mirall orsià i noucentista. Mecanisme de recepció i d'identificació en l'obra d'Eugeni d'Ors»
- 11) Bertran i Casanovas, «Llull ed il Mediterraneo. Appunti per l'analisi di un mito letterario»
- 12) Candellero, «Un importante documento biografico lulliano: la “Vita coetanea”»
- 13) Cirillo, «Ramon Llull “Duca e maestro” nel poema di Bartolomeo Gentile Fallamonica»
- 14) Compagna, «Sulla diffusione del “Libre de meravelles” in Italia: il ms. di Venezia»
- 18) Escobedo, «Les impressions lul·lianes incunables de la “Bibliografia espanyola d'Itàlia” d'Eduard Toda»
- 19) Gavagnin, «Per una lettura del “Blanquerna”»
- 26) Minervini, «Appunti sui “Començaments de medicina” lulliani»

- 27) Molas, «Ramon Llull i la literatura contemporània»
- 28) Nasta, «Appunti per la semiosi di sei voci del vocabolario latino di Raimundus Lullus»
- 29) Pastine, «Llull e il pensiero della controriforma»
- 31) Pereira, «Alchimia lulliana: aspetti e problemi del “corpus” di opere alchemiche attribuite a Raimondo Lullo (XIV-XVII sec.)»
- 32) Poli, «Sul problema della comunicazione in Lullo»
- 37) Puig, «L'estetica in Ramon Llull»
- 39) Roca Mussons, «La finestra di Natana»
- 41) Romano, «Llull e la cultura ebraica. Tentativo de sistematica»
- 47) Saludes i Amat, «Suggerzioni lulliane in Mercè Rodoreda: “Aloma” in “Aloma”»
- 48) Scarsella, «Funzioni dell'immaginario medioevale nel “Phantasticus”»
- 49) Serverat, «Autour de la date de composition du “Libre d'amic e amat” de Ramon Llull»
- 50) Sirri, «L'“Ars reminiscendi” di G. B. della Porta»
- 52) Spampinato, «Lulio in Sicilia»
- 53) Tangheroni, «Llull, Pisa e il progetto di crociata»
- 55) Vårvaro, «Note su Ramon Llull narratore»
- 57) Vázquez Janeiro, «“Gracián”, un “Felix” castigliano del secolo XV. Una ricerca sull'innominato autore»

El gruixut volum d'actes del *Convegno Internazionale «Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia»*, celebrat a Nàpols la primavera de 1989, i aparegut el gener de 1992, s'obre amb un homenatge preliminar al P. Miquel Batllori a càrrec de Giuseppe Grilli i amb una «Prolusione riconoscente» de l'il·lustre historiador.

El volum inclou vint-i-quatre treballs que, d'una o altra manera, fan referència a Llull, a més d'una secció miscel·lània i una taula rodona sobre sociolingüística. Tres monografies fan referència a problemes històrics que planteja la biografia lul·liana. M. Spampinato examina de forma prou completa les relacions que Llull va tenir amb Sicília i amb Frederic III, i el lul·lisme a l'illa. David Romano fa igualment un estat de la qüestió, en aquest cas sobre els contactes de Llull amb l'hebraisme amb els següents punts: hebreus i hebraisme als temps de Llull, contactes del beat amb els hebreus, hebreus i hebraisme en l'obra lul·liana. El retard de tres anys en la publicació del llibre (segurament no imputable a la voluntat de l'Associazione Italiana di Studi Catalani) fa que un estudi com el de M. Candellero sobre la *Vita coetanea*, que el 1989 contenia algunes idees interessants, ara resulti desferrat per les contribucions de F. Domínguez o M.D. Johnston, entre d'altres.

Tres estudis són dedicats a qüestions diverses de la transmissió de l'*opus lul·lià*. A.M. Compagna fa un estudi exhaustiu de la tradició manuscrita del *Llibre de meravelles* a Itàlia (en català i en italià); presta una atenció especial a l'ordenació irregular de capítols i llibres del manuscrit de la Biblioteca Marciana de Venècia. L'autora vol explicar la difusió extraordinària del *Fèlix* a la península italiana com a obra adreçada a la formació dels predicadors, però oblida aspectes importants de la relació entre Llull, els ordes religiosos i l'homilètica. V. Minervini recupera un manuscrit català dels *Començaments de medicina* que ha passat inadvertit (Fondo antico, francese z.25 [=259] de la Marciana de Venècia); en compara el text amb el del manuscrit de l'Ambrosiana (I 117 sup) i amb el de l'edició maguntina. Tot i que Minervini no té en compte algunes aportacions fonamentals al tema d'A. Bonner o R. Pring-Mill, la dada és naturalment molt important. Finalment, Joana Escobedo fa una revisió i una ampliació de les informacions bibliogràfiques sobre incunables lul·lians que havia ofert E. Toda a la seva *Bibliografia espanyola d'Itàlia. Dels orígens de la impremta fins a l'any 1900* (1927-31, 5 vols.).

L'anàlisi literària més remarcable del volum és la d'A. Vàrvaro, que situa el *Blaquerna* en el context narratiu que li és coetani i detecta discrepàncies i coincidències amb les convencions del gènere. Entre les primeres: la intemporalitat i la indeterminació espacial, l'absència d'acció, l'exhaustivitat narrativa, l'absència d'antagonista, etc.; en aquest sentit, el *Blaquerna* és més a prop de l'àmbit didàctic que no pas del literari. Entre les segones: la narració de la biografia del protagonista (des de la infantesa), el desenvolupament de la trama com a restitució d'un ordre trencat, la importància del diàleg. Les conclusions de Vàrvaro no són una novetat, però el seu assaig no deixa de tenir interès: el *Blaquerna* té al darrere un projecte no literari que el condiciona, Llull és un narrador atípic. Els treballs de G. Gavagnin i R. Alemany segueixen de prop el desenvolupament argumental del mateix *Blaquerna* i ens recorden alguns aspectes de la novel·la com a text intencional.

V. Serverat es planteja el problema de datació del *Llibre d'amic e Amat*. Sosté una redacció llarga per a l'opuscle del *Blaquerna*, que hauria estat començat coetàniament amb el *Llibre del gentil* i el *Llibre de contemplació* i que hauria estat acabat amb la novel·la que l'inclou, abans de 1284. Al llarg del treball, tanmateix, l'autor demostra una tendència perillosa a agafar el rave per les fulles; basa els seus arguments en la detecció d'uns indicis autobiogràfics en el text que són bastant més que forçats (per exemple, l'expressió d'una experiència d'exili i de llunyania que l'autor relaciona amb la primera estada de Llull a Montpeller i amb una hipotètica estada a Roma el 1283-84; o la referència a un eclipsi al versicle 205 com a dada històrica) i en interpretacions de contingut molt discutibles (per exemple, detecta l'ús de figures de l'Art en els versicles per la presència d'alguns dels conceptes que empen aquelles, sense tenir en

compte que precisament allò que defineix l'Art és la limitació del nombre de conceptes i el procediment d'utilització).

A. Scarsella fa una breu i esbiaixada aproximació als conceptes de «fantasia» i «imaginació» en el *Phantasticus*: al costat del significat tradicional i negatiu del terme «fantàstic», apareix en Llull un sentit positiu i pràctic de tradició escolàstica.

D'entre els treballs que es dediquen a aspectes diversos del lul·lisme, cal destacar l'excel·lent introducció que presenta Michela Pereira de la tradició alquímica apòcrifa. En caracteritzar-la, l'autora remarca la centralitat del *Testamentum* en la seva formació i la importància dels textos com el *Liber intentione alchimistarum*, el *Liber lapidarii*, el *Codicillus* i el *Liber de secretis naturae*. El treball havia estat publicat en anglès a *Catalan Review* IV, 1-2 (1990). Isaac Vázquez planteja el problema d'autoria de la novel·la lul·liana *Gracián*, produïda a Castella al segle XV: apunta com a solució a un poeta castellà i franciscà (fra Diego de Moxena o fra Diego de Valencia). Teresa Cirillo dedica el seu treball al poema al·legòric de B. Gentile Fallamonica, de ressons dantescos, en què Llull i la seva doctrina esdevenen objectes literaris; l'autora estudia el text com a mostra d'un gènere compilatiu humanístic i com a producte del lul·lisme italià de final de segle XV. Raffaella Sirri fa un estudi de l'*Ars remiscendi* de G.B. della Porta en les seves tres edicions (1566, 1583, 1602), quant al seu contingut i quant a les relacions amb G. Bruno; posa de manifest com al darrere dels interessos mnemotècnics d'ambdós autors hi ha l'*ars combinatoria* del beat. Dino Pastine analitza la recepció de Llull entre els pensadors de la Contrareforma a mitjans segle XVII. El beat és pres en consideració per aquells que no se situen en la tradició escolàstica aristotèlica; són autors que critiquen o fins condemnen l'Art, però que se senten atrets pels seus mecanismes o per les seves finalitats; l'autor estudia Juan de la Mariana, Juan de Caramuel, Athanasius Kirchner, Sebastián Izquierdo.

Finalment, quatre treballs es dediquen a la recepció de Llull en la literatura catalana contemporània. Joaquim Molas fa precisament un inventari general del ressò que el beat ha tingut en els textos literaris. Rossend Arqués se centra en Llull com a autoritat en el sistema orsià; Rosa M. Saludes ressegueix les traces lul·lianes en l'obra de M. Rodoreda, especialment a la novel·la *Aloma*; Rosa Bertran parla d'un concepte tan confús com el de «mediterrània», en relació amb Llull, en l'obra de Lluís Racionero (!).

Encara caldria fer esment de quatre treballs que prenen Llull com a pretext per a consideracions que, de fet, tenen poc a veure amb els estudis lul·lians. A. Puig fa un intent de caracterització de l'estètica en l'obra del beat des d'una òptica moderna i es mou en un corpus petit i molt vague de citacions lul·lianes. M.A. Roca Mussons assaja una anàlisi simbòlica dels episodis en què apareix Natana en relació amb l'acció narrativa i l'espai arquitectònic en què es

desenvolupen. D. Poli pretén d'estudiar la semiosi lul·liana apuntant objectius molt diversos sense arribar a definir cap esquema coherent a partir del seu propòsit. M. Nasta, en fi, analitza els mots *intellectus*, *imaginatio*, *sensus*, *modum*, *ens*, *forma*, i posa en relleu les relacions entre estructura trinitària de l'univers i llenguatge lul·lià amb la voluntat de trobar paral·lelismes entre Llull i la semiologia moderna.

A. Soler

7) Artus, «Ramon Llull on the Pre-eminence of Man in a God-centered Universe»

Un estudi d'antropologia lul·liana, que analitza els cinc nivells de l'estructura de l'home: l'elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa i d'ànima racional, que fa d'ell l'únic ser que participa alhora en tot el món material i espiritual. El paper de l'home no és tan sols servir Déu «membrant, entenent, amant Déu», sinó també ser «mijan e strument per lo qual les creatures corporals pusquen atènyer lur fin en Déus» com dirà al *Llibre d'ànima racional* (ORL XXI, 166). Així que la unitat substantiva de cor i ànima en l'home és el nexce central de la creació divina.

A. Bonner

8) Badia, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*

Recull dels següents articles, elaborats i publicats entre els anys 1984-1990, introduïts per una justificació general.

I. «Poesia i Art al "Llibre del Gentil" de Ramon Llull» (ressenyat a *EL* 26, 1986, p. 126).

II. «Estudi del "Phantasticus" de Ramon Llull» (traducció al català de la «Introducción» a Ramon Llull, *Libro de Amigo y Amado*, traducció de Martín de Riquer, Barcelona, Clásicos Universales Planeta, 96, 1985).

III. «Els problemes del "Llibre d'Amic i Amat"».

IV. «Ramon Llull i la tradició literària».

V. «La novel·la espiritual de Barlaam i Josefet en el rerafons de la literatura lul·liana» (ressenyat a *EL* 31, 1991, pp. 93-94).

VI. «"Raimundi Lulli Opera Latina", XV: Ramon Llull i la predicació» (extensa ressenya de *ROL* XV).

VII. «L'aportació de Ramon Llull a la literatura en Llengua d'Oc: per un replantejament de les relacions Occitània-Catalunya a la Baixa Edat Mitjana».

VIII. «A propòsit de Ramon Llull i la Gramàtica» (ressenyat a *EL* 30, 1990, pp. 95-96).

Aquesta obra, que complementa la síntesi que va publicar conjuntament amb A. Bonner: *Ramon Llull. Vida, pensament, obra literària* (Barcelona: Empúries, 1988), i que de fet es fonamentava en les anàlisis que ara s'apleguen, l'autora ressegueix el riquíssim repertori de recursos literaris que hi ha a l'obra del beat i el relaciona amb els diferents gèneres que es desenvolupen a la cultura occidental. Aquest sembla que és la via indispensable per intentar entendre, tant a nivell teòric com pràctic, quina és la manipulació de la literatura que fa R. Llull: els elements de la tradició literària que, després d'ésser assimilats pel beat, evolucionen d'una manera que no els és habitual; en Llull apareixen sempre «transfigurats».

L. Badia emprèn la recerca amb una actitud i uns pressupòsits que estan en la línia dels de J. Rubió i Balaguer, F. Yates, R. Pring-Mill, J. N. Hillgarth i A. Bonner. Es tracta d'acabar-se al text sense prejudicis metodològics i sense defugir cap eina de treball o punt de vista, per llunyà o inconnegut que sigui, si la interpretació de l'obra en el seu context així ho requereix.

És tenint present que el sistema de Llull és sempre coherent i que les transformacions a què està sotmès responen a la necessitat d'adequar-lo a diferents públics, adoptant uns mitjans expressius que li permetin arribar al major nombre d'àmbits possibles, que entendrem l'ús del literari com a vehicle de l'Art i les obsessions lul·lianes.

I. Lola Badia ens presenta el *Gentil* com una Art menor, un «híbrid de literatura i Art» útil per a discussions religioses i com una apologia de l'ús de la raó per a la conversió. Els tecnicismes artístics hi són substituïts per l'al·legoria. Un *locus amoenus* que no actua com a pur marc narratiu, sinó que, interpretat segons les pautes que ens forneix el pensament del beat, esdevé indèstriable de la concepció del món que hi exposa.

II. El *Phantasticus* és pres com a exemple de l'objectivació amb què apareix la figura de Ramon en les obres del període parisenc. L'estructura de discussió dialogada seguida d'una Art adequada a les circumstàncies del moment, on s'analitzen els fonaments ètics del comportament del mateix Llull i la «demostració» que la seva opció vital és l'única viable, ens permet observar des de la ficció narrativa un moment històric-cultural concret: l'ensulsiada de l'època de la unitat del saber, l'emergència de l'individualisme i de la crítica que responen a l'esperit propi de la tardor medieval.

III. L'autora considera que l'opuscle és el fruit d'una elaboració profunda en què concorren molts elements, suggeriments literaris, filosòfics propis de l'univers del beat i sobretot d'Art lul·liana, cosa que li confereix unitat a nivell doctrinal.

IV i VI. Aquests treballs mostren l'entrellaçament d'elements de diverses branques de la tradició literària que hi ha en els textos teòrics de Llull sobre la retòrica i l'homilètica i com l'ús del literari es distorsiona. Després d'observar l'aplicació del preceptes a la pràctica, ens n'adonem que som davant la «traducció artística» de conceptes i gèneres tradicionals (*descriptio puellae*, *locus amoenus*, *pseudo-rota virgiliana*, sermó) que després de passar per les mans del beat tenen poc a veure amb els seus orígens. En l'article VI, a més, comprovem que la reducció que Llull fa de l'homilètica a la tècnica artística allunya el producte resultant d'allò que era convencional i el fa difícilment assimilable a les *artes praedicandi*.

V. L'autora estableix els paral·lelismes existents entre la novel·lística lul·liana i els relats modèlics de difusió universal coneguts a l'època del beat: la història del descobriment de la veritat del que fou anomenat Buda, desdoblant als temps mitjos en dos sants de culte canònic. Relació que fa evident l'actualització que fa Llull del canemàs didàctic que li proporcionen aquests relats afegint-hi tot allò que és útil als seus propòsits apologètics.

VII. Nova visió de les relacions occitano-catalanes a la baixa Edat Mitjana que constata l'existència de contactes prou significatius com per permetre parlar d'un lul·lisme occità al llarg dels segles XIII-XV, reflectit en l'existència de manuscrits lul·lians en aquesta llengua.

Montserrat Lluch

15) Copenhaver, «Natural magic, hermetism, and occultism in early modern science»

Aquest estudi és un intent de posar l'estudiós al dia dels debats suscitats per Frances Yates al seu *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (i subsidiàriament pel seu *The Rosicrucian Enlightenment*). És una guia utilíssima sobre les investigacions dels darrers vint anys sobre màgia, hermetisme, alquímia, astrologia i ocultisme als ss. XVI i XVII, una guia que intenta destriar quin era el paper de cada una d'aquestes tradicions en el pensament tant filosòfic com científic de l'època. Un parell d'exemples potser donaran una idea dels temes tractats. Suggereix (pp. 264-5) que l'alquímia fou més important per a la teoria de la matèria de Newton que l'hermetisme. Per a Ficino i Lefèvre d'Étaples (p. 268), els textos hermètics eren més aviat expressions d'una *prisca sapientia* que tractava sobre pietat i teologia, que una font de coneixements màgics. La seva suposada gran antiguitat feia d'aquests textos peces claus en una «genealogia d'autoritat» (p. 271). Argumenta que la màgia natural de l'època actuava com una mena d'«ocultisme empíric» confirmat per un «ocultisme teòric» (p. 280).

Discuteix (p. 285) una tendència d'aquests segles de fer d'«hermètic» un sinònim d'«alquímic». Això només són petites mostres dels temes tractats, tots molt suggestius per a l'estudiós que s'interessi en la història del pseudo-Llull alquimista i mag. També demostra l'enorme valor dels escrits de Frances Yates en suscitar, potser més que cap altre, un debat sobre el paper de les ciències ocultes al Renaixement i el primer Barroc, debat paral·lel al que va suscitar sobre el paper de les ciències en el pensament del beat.

A. Bonner

20) Heusch, «Le problème de l'alterité dans le "Libre du gentil et des trois sages" de Raymond Lulle: Paganisme et infidélité»

L'autor, en un treball que no aporta gaire novetats, insisteix en l'esforç de representació de l'«altre» que s'observa en el *Gentil*; un «altre» que es concreta en el paganisme, que és un element essencialment metodològic, en el judaisme i en l'Islam. Adverteix, però, que aquesta voluntat de representar l'alteritat i de comprendre-la en profunditat no té altre objectiu que destruir l'altre, de minar-lo en els seus fonaments. Heusch caracteritza l'apologètica lul·liana com una mena de maièutica. Cal advertir al lector que, contra el que diu l'autor, no tenim ni el més mínim indici històric que Llull vagi ser present a la Disputa de Barcelona.

A. Soler

21) Hillgarth, *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*.

Normalment prenim contacte amb el nostre passat cultural a través de les seves manifestacions més importants i representatives. És clar, però, que allò de «més important i representatiu» es construeix amb la nostra escala de valors, o més aviat amb la dels nostres predecessors que han embalat el paquet de cultura que volem estudiar. És igualment clar que aquesta escala de valors —i per tant la nostra visió d'aquell passat cultural— no serà la mateixa per als nostres fills que fou per als nostres pares. L'única manera de deslligar l'estudi del passat cultural d'aquest embalatge modern i variable, i arribar a comprendre com funcionava dintre el seu propi marc, és estudiar-lo no des del punt de vista dels seus emissors, sinó del dels seus receptors. Què llegia la gent? Quins llibres tenien a casa seva, al convent, a l'església parroquial? La tasca immensa d'escorcollar més de mil inventaris i catàlegs (la gran majoria publicats aquí per primera vegada) per donar-nos la resposta referent a Mallorca durant els més de tres segles que van

des de la conquesta de Jaume I fins a mitjans s. XVI, ens l'ha donada el prof. Hillgarth amb aquesta nova publicació.

Els inventaris i catàlegs pròpiament dits, ocupen el segon tom, on són dividits en tres apartats: els convents i monestirs (caps. I-XI), les esglésies i capelles (XII-XXXV), i particulars (1-917). Inclouen no tan sols llibres, sinó també mapes i portolans, per la seva importància entre la societat i el comerç mallorquí de l'època. El tom es completa amb quatre índexs: de persones, llocs i temes; d'autors i obres no semítiques; d'autors i obres en hebreu i àrab (compilat per dos col·legues especialistes); i d'incipits.

El primer tom situa tot el material recopilat en el seu context històric, social i cultural. El lector potser veurà millor el seu contingut a través dels títols dels seus capítols:

- I. Majorca 1229-1550: The Economic and Social Background
- II. The Libraries of the Religious Communities
- III. Books owned by the Cathedral and the Parish Churches
- IV. Private Owners of Books: General Considerations
- V. Professional Collections: Law, Medicine, Philosophy, Theology
- VI. «Studia humanitatis»
- VII. The Traditional Background: Religion, Literature, Technical Works
- VIII. Lullism in Majorca
- IX. Majorca as an Intellectual Centre: Tendències and Limitations.

El primer capítol és dens i extraordinàriament suggestiu sobre el rerefons econòmic i social de l'illa. Els dos següents donen una visió de la cultura eclesiàstica de l'època, amb contrastos curiosos, com la superioritat cultural –sobretot al s. XIII– dels frares sobre els seglars, i com l'observació al final d'aquests capítols: «No eren les cases religioses més importants de Mallorca els responsables de reunir, i amb tota probabilitat de conservar, les obres dels més grans pensadors mallorquins, sinó grups de monjos i ermitans. Sense ells probablement no tindríem avui alguns dels principals tresors de la literatura catalana medieval.»

Però és amb el cap. IV que entram en el cor del llibre, i que descobrim una riquesa d'informació corprenent. Estadístiques extretes dels 917 catàlegs i inventaris del segon tom són organitzades en quadres i taules que ens demostren quins autors eren els més llegits, quines categories de llibres foren llegits per quines classes socials, i tot això dividit en sis períodes històrics: 1258-1400, 1401-1450, 1451-1475, 1476-1500, 1501-1525, 1525-1550. Aquestes estadístiques són analitzades, no tan sols sincrònicament dins el context més ample d'estudis similars a Sicília, França i Anglaterra, sinó també diacrònicament dins una evolució continuada de la societat illenca. Així que el prof. Hillgarth ha sabut evitar un dels esculls de la història «de longue durée», que sovint ens presenta un quadre general com una cosa fixada per sempre en el temps. Aquestes estadísti-

ques per a Mallorca ens proporcionen dades sorprenents, com el fet que abans de 1400 (i sobretot dels programs de 1391) la quantitat de llibres en hebreu i àrab arribava a la meitat de tots els llibres inventariats (634 entre 1266), i els conversos formaven la quarta part dels posseïdors de llibres (grup superat només pels clergues). Pel fet que un bon nombre de posseïdors eren notaris, juristes i metges, l'aportació d'aquests capítols als camps de la història del dret i de la medicina serà notable.

Particularment importants per als lectors de *SL* seran els capítols VI-VIII. El capítol sobre l'humanisme, després de començar definint aquest concepte, sovint emprat tan vagament (el títol del capítol és significatiu), i després de descriure el panorama dels països catalans, situa l'humanisme mallorquí sota els apartats de gramàtica, els autors clàssics llatins, els italians, els grecs, i Erasmus-Vives. És un capítol ric en observacions i suggeriments interessants.

El cap. VII, que versa sobre pietat popular i sobre literatura, tracta temes complexos, on de vegades es fa difícil trobar fites clares entre categories com literatura religiosa, història i literatura «tout court». Està fet amb gran sentit comú i sensibilitat, i el capítol constitueix una exposició excel·lent de l'ambient en el qual es movia Ramon Llull, que és el protagonista del capítol següent. Aquest capítol, central per als lectors de *SL*, no només tracta la situació general a l'illa, sinó que tracta el paper que hi van tenir figures individuals com Eimeric, Llobet, Mario Passa, Pere Deguí, Ferran Valentí, Joan Valero i Arnau Descós. Un apartat tracta de l'arribada de manuscrits a Mallorca, i un altre analitza l'evidència dels inventaris. Aquí tenim, senzillament, la millor i més completa història del lul·lisme mallorquí de l'Edat Mitjana i del Renaixement que s'ha fet. Serà, d'aquí endavant, un punt de referència obligat per als estudiosos.

Per acabar ressaltaria tres aspectes d'aquesta obra. Primer, la seva extraordinària riquesa d'informació; és una mina en la qual els investigadors estaran excavant durant generacions. Segon, la igualment extraordinària varietat de temes que l'autor ha hagut de tocar per dur a terme la seva anàlisi de la situació cultural a l'illa. Ens guia a través d'obres litúrgiques, teològiques, jurídiques, mèdiques, humanístiques, lul·lístiques, obres en àrab i hebreu, etc. amb una mestria envejable. Tercer, ha combinat una muntanya astoradora d'estadístiques amb visions generals, no tan sols de la cultura mallorquina mateixa, sinó de la seva situació dintre marcs més amples. Així que el lector té aquí una anàlisi des de tots els enfocaments, des del microscòpic fins al gran angular.

Finalment, caldria ressaltar que aquest és el primer estudi sobre lectors i lectura que s'ha duit a terme per a Espanya a l'Edat Mitjana i el Renaixement. Així que amb aquesta obra, Mallorca es posa al capdavant d'un aspecte important dels estudis històrico-culturals ibèrics.

A. Bonner

- 22) Johnston, «Ramon Llull's Language of Contemplation and Action»
 23) Johnston, «Exemplary Reading in Ramon Llull's "Libre de meravelles"»

El primer d'aquest treballs comença amb reflexions sobre un passatge del *Llibre de contemplació* (315.2) en el qual Llull distingeix tres «figures» d'oració: la sensual, quan hom anomena i parla de Déu i les seves virtuts; la intel·lectual, quan hom recorda, entén i ama Déu i les seves virtuts; la tercera quan hom fa bones obres, «usant» les virtuts de Déu. Llull insisteix que la unió entre les tres «figures» no tan sols és desitjable, sinó que així cada una en surt enfortida en el seu ús de les dignitats. Llavors ve una reflexió sobre les tres premisses bàsiques de la teoria de la comunicació a la *Retòrica nova*: les paraules són belles quan es refereixen a coses belles; la comunicació efectiva depèn de les condicions morals sobre les quals es basa; la meta final de tota comunicació és promoure la unió amorosa entre comunicants. Acaba amb una breu anàlisi del *Llibre d'amic e amat* com a «manual per a la pràctica d'aquest llenguatge d'amor a través de l'enteniment contemplativa». L'article és interessant i suggestiu. Només discrepo amb l'asseveració (impresa l'any 1991) que «no general survey of Llull's literary and linguistic ideas is available; my studies cited in the previous notes are contributions to a book nearing completion...», quan ja feia tres que estava al carrer un manual en el qual Lola Badia havia fet exactament això, coronant tota una sèrie d'estudis previs.

L'altre article és un estudi de l'ús que fa Llull d'exemples i semblances al *Llibre de meravelles*. Té observacions interessants, però pateix d'una extraordinària desconexió de la bibliografia recent sobre l'obra, i sobretot estudis que versen sobre temes específics que tracta.

A. Bonner

- 24) Lohr, «Der Naturbegriff Ramon Lulls»

Un treball sobre el concepte de *natura*, que en Ramon Llull és allò a través del qual cada cosa individual procura arribar a la seva perfecció. Ho fa com a cosa concreta que procura arribar a l'abstracta (*homo* a la *humanitas*). És una línia ascendent que va des de l'individual cap a l'espècie i al gènere, i en darrer terme a la Unitat còsmica. Explica que l'home lul·lià és un microcosmos no en el sentit corrent a l'Edat Mitjana de la unió de components antagònics, sinó com a centre i finalitat principal de la Creació. Com Déu, però en un sentit més limitat, la seva activitat —que deriva del dinamisme de tot ésser— li permet crear, no tan sols altres homes, sinó també les coses que fabrica, les seves idees, etc. Analitza en detall el paper dels correlatius en l'estructura dinàmica de l'home,

i com això, a través del coneixement del seu propi ésser, li permet aproximar-se a un coneixement de Déu. Finalment destaca el paper de Crist com a intermediari entre Déu i l'home, i clau de volta de la Creació. El treball, per tant, tracta del «Naturbegriff» tal com s'aplica a l'home, i ens brinda no tan sols aclariments sobre el concepte de *natura* en Llull, sinó també la seva visió de l'home.

A. Bonner

- 25) Lohr, «La nova lògica de Ramon Llull»
- 45) Ruiz Simon, «Presentació»
- 46) Sala-Molins, «Llull»

El volumet recull dues lectures impartides el mateix any 1988 en circumstàncies diferents. El terme de «lectures» en aquest cas no sols indica el caràcter dels escrits, sinó que conserva tot el seu significat de proposta hermenèutica. Els dos autors són prou coneguts pels seus estudis sobre el pensament lul·lià. La bibliografia respectiva defineix bastant clarament quines han estat les claus interpretatives que han seguit i en conseqüència quins els temes preferits. Tot això queda ben clar en els dos textos ara impresos. El prof. Lohr reitera la seva opinió sobre les arrels aràbigues del mètode lul·lià i que ha vengut resumint amb el lema de «arabicus christianus». D'aquest mètode –al servei del propòsit missioner– se'n deriven les línies de força del sistema: una metafísica de l'acció, una lògica «nova», una natura «activa», una raó teològica de caire anselmià...

El prof. Sala-Molins –un altre estil, no un altre Llull– arranca la seva lectura de l'afirmació rotunda de l'«agentia», del fer. El mètode de l'Art és la proposta que pot garantir l'anàlisi del «funcionament» de l'objecte, l'instrument que pot inventariar de l'implícit a l'explícit totes les relacions que enxarxen els éssers, resistint-se a la capavallada que amenaça engolir «la irreductible alteritat».

Qui vulgui discutir les opinions dels autors, millor si acudeix a altres escrits seus. Qui vulgui remoure la seva inclinació per Llull, farà bé en repassar aquestes planes.

J. Gayà

- 33) Puig i Oliver, «Sobre el lul·lisme de Ramon Sibiuda»
- 34) Puig i Oliver, «Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda»
- 35) Puig i Oliver, «Els manuscrits del “Liber creaturarum” de Ramon Sibiuda: un inventari tothora obert»
- 36) Puig i Oliver, «Complements a la valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps»

El primer d'aquests quatre articles, tots apareguts a *ATCA* 10, després de repassar altres aspectes del lul·lisme dels ss. XIV i XV (Eimeric, la qüestió de la Puríssima, Gerson), se centra en la figura de Sibiuda, i demostra com va manllevar, no tan sols arguments, sinó sovint passatges específics, del *Liber apostrophe* del beat. Llavors tracta de possibles relacions entre Sibiuda i altres manifestacions del lul·lisme d'aquests segles (Thomas Le Myésier, Janer, etc.), i assevera —sembla que amb raó— que «Sibiuda és el més gran normalitzador de Llull a principis del segle XV». En el segon treball publica cinc documents que acrediten la connexió de Sibiuda amb l'Estudi General de Tolosa entre 1429 i 1435. El tercer treball és un inventari de 45 mss. del *Liber creaturarum*. El quart treball continua el ressenyat a *SL* 31 (1991), 185, 208-9.

A. Bonner

40) Rodgers, «The Realism of Ramón Llull's "Blanquerna"»

Es tracta d'una reflexió sobre el tema ja tan vist i revist de l'«utopisme» i el «realisme» en el *Blaquerna*. Les conclusions són les previsible. L'autor no té en compte la bibliografia més elemental.

A. Soler

44) Rourera i Farré, *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*

L'accèssit concedit a aquest treball del professor Lluís Rourera pel «IV Premi Joaquim Carreras i Artau» és prou garantia de la seva vàlua. Constitueix un capítol important de la història del lul·lisme de final del segle XIX i primers anys del XX. El treball de Rourera resta dividit en quatre capítols i una conclusió, cada un dels quals defineix una etapa cronològica de la tasca científica de Bové i un cercle ideològic de la seva investigació lul·liana. «Els inicis» (pp. 11-35) giren entorn de la controvèrsia de Bové sobre el lul·lisme de Sibiuda. El capítol II sobre «lul·lisme» (pp. 37-57), ric i fecund en polèmiques, se centra en la «Revista Luliana». El III, que Rourera titula «Nova "presentació" del lul·lisme» (pp.59-76), malgrat que fa referència a distintes activitats de Bové, és una aproximació analítica a l'obra *El sistema científico luliano. Ars Magna. Exposición y crítica*. L'últim capítol, el més extens (pp.77-111), planteja la tesi boveriana de l'actualització de Llull. Encara queda lloc per a un apèndix que cataloga els «Manuscrits procedents de Bové que són guardats a la Biblioteca de la Facultat de Teologia de Sant Pacià» (pp. 115-119).

Aquesta divisió formal no impedeix a Rourera l'examen de l'evolució ideològica de Salvador Bové, que mai no és un canvi progressiu d'idees, sinó una maduració reflexiva d'un lul·lisme que havia intuït des de la seva joventut. La concepció lul·lista de Bové és el resultat d'una dialèctica d'amistats i afinitats i de controvèrsies. Rourera deixa prou clar que l'actitud de Bové respon sempre a la fidelitat mai no discutida, malgrat algunes crítiques respectuoses, del magisteri de Menéndez Pelayo, del P. Pasqual i del bisbe Joan Maura.

Rourera també perfila la història temàtica del lul·lisme boverià i explica com aquesta temàtica, que és típica de l'època, s'estructura doctrinalment en una pluralitat de matisos i variants, entre els quals cal destacar els següents:

La preocupació bàsica de Bové és la d'un Llull conciliador de la ciència d'Aristòtil i de Plató i, per tant, de l'harmonia lul·liano-tomista actualitzada. Rourera insisteix repetidament sobre aquest tema i ens mostra com la investigació de Salvador Bové, des de l'estudi de Sibiuda (1896) fins a l'esforç per a presentar a Lovaina un Llull d'acord amb la ciència moderna, passant per *El sistema científic lul·liano* (1908) i per *El espíritu de santo Tomás de Aquino en sus relaciones con el problema filosòfic actual* (1911), mai no defalleix. Rourera ens fa comprendre, a més a més, que la investigació boveriana canvia a mesura que avança i permet distintes perspectives, que ell anomena «preliminars», «nova "presentació"» i «nova "visió"» del lul·lisme de Bové. Insisteix en ressaltar l'esforç de Bové per apropar el pensament de Llull als corrents de la filosofia moderna i afirma que «en l'assimilació dels filòsofs més recents (...), Bové està més preocupat d'assimilar la filosofia recent que no la de la fidelitat a la lletra i a la història del lul·lisme» (p. 84). Potser Rourera oblida que la fidelitat literal a la història del lul·lisme —no sé si per bé o per mal— ha estat sempre la de modernitzar Llull, acostant-lo als corrents dominants en cada moment històric. Tampoc no ens diu Rourera si l'actitud conciliadora de Bové és una imitació de la mateixa actitud del P. Pasqual, és un seguiment de les idees del bisbe Maura o una aplicació de la fórmula neoescolàstica, pròpia de l'època, del *vetera novis augere*. El que sí ens deixa entendre Rourera és que el tomisme de Bové, en desembocar al neoescolasticisme distintament del tomisme oficial, recrea una filosofia més lul·lista que lul·liana.

Entorn d'aquest tema capital, Rourera subratlla la influència positiva que Bové exercí sobre els editors mallorquins de les *Obres de Ramon Llull*, tot i que més tard consideràs aquestes obres perilloses per a la finalitat científica que ell perseguia. Per això, pressionava el bisbe Campins de Mallorca perquè aconseguís l'edició de les obres llatines de Llull, base del seu sistema filosòfic-teològic.

Rourera analitza també la tesi boveriana de la filosofia lul·liana com a filosofia nacional de Catalunya i els suports i les crítiques que va provocar. Llull és el representant filosòfic de l'ànima catalana i la filosofia lul·liana, la filosofia

nacional de Catalunya, tesi contestada per Clascar i Miquel d'Esplugues, prevista per mossèn Algarra i acceptada si més no per Carreras Artau.

L'antiarabisme lul·lista de Bové és igualment suggerit per Rourera com a contrapunt de la tesi Ribera-Asín. Aquesta tesi suposava una dificultat per als qui, com Bové, situaven les fonts de Llull en els autors escolàstics –hauríem d'afegir «cristians», perquè Llull té molt a veure també amb un escolasticisme àrab– i per als qui assimilaven la santedat de Llull a l'ortodòxia cristiana del seu pensament, contra els quals l'arabisme podria esser –creien equivocadament– un obstacle.

El professor Rourera ens permet conèixer el projecte de Bové, no realitzat, d'una història del lul·lisme, escrita després pel seu deixeble Avinyó, i, sobretot, ens il·lustra detalladament sobre les controvèrsies boverianes amb lul·listes i antilul·listes del seu temps.

L'estudi de Rourera sembla històricament complet. Tot i això, hi trobam a faltar algunes observacions hermenèutiques. Certament aquestes pertanyen a un plantejament diferent del que ha fet l'autor. Però, ens hauria satisfet saber fins a quin punt el lul·lisme de Pasqual és implícit en les tesis de Bové, fins on arriba l'autoritat ideològica del bisbe Maura o si, malgrat les petites suggerències de les pàgines 67 i 84, l'apriorisme kantian de Jaume Borràs influí en Bové, per exemple.

S. Trias Mercant

54) Urvoy, «Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en occident»

Aquest article parteix d'una hipòtesi historiogràfica ben precisa: la de l'existència en la història del pensament d'una seqüència que aniria d'Aristòtil a Leibniz (i a la informàtica moderna) a través de la mediació de determinats pensadors esotèrics àrabs (Gabir, Ibn al-Sid i al-Buni) i de la introducció en el pensament llatí per part de Llull d'alguns procediments especulatiu utilitzats per aquests pensadors. El punt de mira del seu autor enfoca només un dels fragments, el més conjectural, d'aquesta hipotètica seqüència: la possible relació entre les tècniques combinatòries usades pels pensadors àrabs esmentats –sobretot les lligades a la construcció de figures circulars– i l'art lul·liana. Es podria dir, per tant, que l'objectiu bàsic de l'article és, en definitiva, el mateix que el d'anteriors treballs de Dominique Urvoy en el camp del lul·lisme: estudiar els lligams existents entre el pensament de Ramon Llull i el seu interlocutor privilegiat, l'Islam.

Urvoy dedica la major part del seu estudi a analitzar l'origen i les transformacions d'aquestes tècniques combinatòries àrabs. Unes tècniques a les quals s'hauria arribat a partir de la síntesi de la visió científica aristotèlica que considera el món natural com a format a través de la composició d'elements simples (els quatre elements de la física) i les especulacions místiques (típiques del judaisme i l'islamisme) segons les quals les lletres de l'alfabet materialitzen la paraula divina i són la base de la creació.

L'autor comença exposant alguns dels procediments especulatius utilitzats pel personatge emblemàtic del pensament màgic àrab, Gabir (segle X), tècniques com la combinació lògica de lletres simbòliques, l'agregació de nombres a determinades figures geomètriques (quadrats màgics) amb la finalitat de fer aparèixer les propietats ocultes de les coses i l'establiment de correspondències entre les diverses esferes de la realitat, i, en concret, entre els moviments celests (circulars) i les barreges elementals.

Posteriorment, Urvoy analitza l'aprofundiment que l'obra d'Ibn al-Sid (1052-1127) significa respecte a la de Gabir pel que fa a l'establiment de les condicions de possibilitat del sorgiment d'un simbolisme circular com a suport de raonaments combinatoris. L'autor se centra en dues idees-clau: (1) l'ús per Ibn al-Sid del simbolisme circular per representar el moviment de la realitat (i del coneixement) a través de l'esquema d'emanació-retorn i (2) la seva representació circular del creixement dels nombres a partir de la unitat. Segons Urvoy ambdues idees es troben relacionades entre elles i, al mateix temps, ho estan amb la del sorgiment dels éssers naturals a partir de les revolucions dels planetes. A més, Ibn al-Sid hauria trobat un nou ús de la figura circular: la seva utilització com a signe gràfic que significa un territori conceptual tancat que pot representar intel·ligències, ànimes o éssers naturals (les tres etapes d'emanació a partir de l'U a les filosofies neoplatòniques).

Segons Urvoy, les obres de Gabir i Ibn al-Sid mostren la manera en què el pensament àrab transcendeix l'àmbit tècnic que el concepte de combinació té a Aristòtil, anant a parar a un nou àmbit, el d'un llenguatge simbòlic vàlid i eficaç per ell mateix. En aquest nou àmbit, els pensadors àrabs experimenten amb diverses possibilitats expressives (nombres, figures rectilínies, figures circulars). I progressivament la combinació entre aquestes possibilitats expressives és aprofundida com a mitjà privilegiat per revelar les propietats ocultes de les coses. En aquest gradual aprofundiment, s'estableix una certa especialització en l'ús de les figures: els quadrats màgics manifesten les propietats estàtiques de la realitat, les figures circulars, el seu dinamisme. A pesar d'això, ni Gabir ni Ibn al-Sid utilitzen les figures circulars com a suport d'una tècnica combinatòria realment eficaç. Aquest ús eficaç, en canvi, sí que es trobaria subjacent en determinats exercicis màgics d'un autor posterior, al-Buni (mort el 1225), que Urvoy, reprent la tesi d'un article anterior («Sur les origenes des figures de

l'«Art» lullien», *Cahiers de Fanjeaux* 22, 1987), insinua com a possible connexió directa o indirecta entre les tècniques combinatòries àrabs i les de Llull. (La referència a al-Buni com a possible origen d'algun dels procediments lul·lians ja havia estat apuntada per Juan Vernet, a «El mundo cultural de la corona de Aragón con Jaime I», recollit a *Estudios sobre historia de la ciencia*, Bellaterra, 1979.)

En concret Urvoy presenta dues figures d'al-Buni. La primera, formada per quatre cercles concèntrics, representa les correspondències entre determinades agrupacions de lletres de l'alfabet àrab, els signes del zodíac, els òrgans del cos i els quatre elements. La segona, també formada per quatre cercles concèntrics, representa la multiplicació dels nombres a partir de la unitat. Al-Buni, segons Urvoy, pressuposa que, a través d'aquestes figures i de la seva interrelació, es poden establir relacions fàcilment racionalitzables, com «preferència», «anterioritat» o «conveniència», entre els seus diversos components i que, per tant, servirien com a suport a raonaments «combinatoris» que portarien a terme una funció semblant a les figures de l'Art lul·lià.

A la segona part de l'article, Urvoy presenta les figures de la primera de les arts lul·lianes, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, a partir de la hipòtesi que Llull perllonga i reinterpreta els procediments combinatoris de la màgia àrab i, molt concretament, els d'Al-Buni. Però les diferències són tan notòries que Urvoy es veu obligat a afirmar que el perllongament lul·lià és acompanyat d'una radical reinterpretació. Al meu entendre, aquestes diferències són tan grans que mostren que la mateixa hipòtesi sobre la qual es basa el treball no és un fonament sòlid. Deixant de banda la inexistència de finalitats màgiques en la utilització de les figures per part de Llull i el sentit radicalment diferent de l'ús de l'alfabet en el Beat en relació amb aquests autors, a l'*Ars compendiosa* cap de les figures circulars lul·lianes no remet a un esquema d'emanació-retorn, ni representa les diverses esferes de la realitat en les seves correspondències, ni explica l'acreciment de la realitat a partir de la unitat. D'altra banda, les insinuacions d'al-Buni sobre la possibilitat de portar a terme una «construcció» especulativa a partir de les seves figures em semblen insuficients per mantenir, com fa Urvoy, que les figures agents de Llull amplifiquen i orquestrin els elements de comparació d'aquesta possible construcció, una construcció que, de fet, segons sembla, al-Buni mai no va arribar a portar a terme.

Crec, en definitiva, que els elements que dóna Urvoy per confirmar la hipòtesi d'una relació causa-efecte entre Llull i els pensadors esotèrics àrabs són insuficients. Tot i així l'article té la virtut de fer palès que la voluntat de Llull d'establir uns procediments de raonament basats en uns principis compartits amb l'islamisme podia passar, com efectivament va passar en les seves primeres obres, per l'establiment d'argumentacions recolzades en l'exemplarisme elemental i, en concret, en les relacions que s'estableixen en les combinacions d'elements.

I també té la virtut de mostrar que existeixen precedents en el món àrab de l'ús de figures geomètriques com a suports dels elements del discurs. Crec que els materials que es donen a l'article no permeten anar més enllà. I crec també que, en qualsevol cas, tot intent d'estudiar l'origen dels procediments artístics lul·lians hauria de tenir present un principi metodològic que Urvoy no té en compte: que l'Art lul·liana té un prehistòria en la mateixa obra de Llull (el *Llibre de contemplació*), una prehistòria que explica les condicions de possibilitat del sorgiment de molts elements posteriors del seu pensament i que ajuda a situar l'ús de les figures i de la combinatòria en el lloc que li correspon.

J. M^a Ruiz Simon

CRÒNICA

El juny de 1992 la *Maioricensis Schola Lullistica* presentà el llibre *Lectura del «Liber de civitate mundi» de Ramon Llull* del professor Pere Ramis, magister de la Schola. En féu la presentació el Dr. Eudald Forment, catedràtic de metafísica de la Universitat de Barcelona. Entorn del llibre del professor Ramis, el Dr. Forment va teixir una breu exposició de la metafísica lul·liana, en la qual destacà tres aspectes fonamentals: 1) el tema del «racionalisme» lul·lià, 2) la qüestió del «reformisme» de Llull, 3) les bases d'una «filosofia» del reformisme del nostre Beat. Per l'interès que comporten aquests tres aspectes reproduïrem alguns petits paràgrafs de l'esmentada conferència.

Respecte del «racionalisme» afirma Forment: «Para la adecuada comprensión de la metafísica luliana, se hace necesario prestar atención a la *intencionalidad* evangelizadora de su búsqueda de razones necesarias y a la concreta orientación de su diálogo, dirigido a los judíos y a los musulmanes (...). En la metafísica luliana no hay ninguna *reducción de la fe* al contenido racional filosófico, tal como hace el racionalismo. Por el contrario, como indica el profesor Canals, Llull está tan lejos aquí de mostrarse un racionalista, que más bien nos parecería un *fideísta*. En realidad, interpretado en su contexto histórico, nuestro Ramon no es ni una cosa ni otra, sino un *retrasado cultural*, que en su época en la que Tomás de Aquino había replanteado sobre nuevas bases el viejo problema de las relaciones entre la fe y la razón, se mueve todavía en el horizonte teológico del agustinismo (...). Esta actitud de Llull, que le lleva al intento de demostrar por razones necesarias los artículos de la fe católica, se justifica por la siguiente finalidad última, descubierta por el profesor Canals, al indicar que el empeño en hallar un arte al servicio de la fe cristiana, capaz de convencer demostrativamente a todo hombre, es una de las expresiones más singulares y sorprendentes de la convicción del destino *unitario y unificante* de la verdad católica para el linaje de los hombres.»

Respecte del «reformismo» assenyala Forment que «éste sería una segunda actitud central en el pensamiento y en la vida de Ramon Llull, la otra clave para su comprensión profunda (...), mérito que debemos atribuir al libro de Ramis al precisar muy bien el sentido del intento reformador luliano (...). Después de su lectura, no parece ya posible admitir la tesis de Rubió i Balaguer de que Llull fue un “revolucionari en el món de l’esperit i un inadaptat en l’ordre social”.» Forment assenyala que la lectura del llibre del professor Ramis ens permet treure tres conclusions fonamentals:

«Llull asume los conceptos de reforma de su época en la exposición del lamentable y pésimo estado en que se encuentra la Ciudad del mundo...

»La reforma luliana no asimiló de los movimientos reformistas ninguna de las tesis propias de la facción espiritual del franciscanismo, del beguínismo, de fraticelos o movimientos heréticos que les hicieron pasar a la heterodoxia; ni la exaltación de la pobreza como virtud por antonomasia; ni el enfrentamiento a la desobediencia al Papa; ni la incitación o el apoyo a la rebelión contra la iglesia; ni tan siquiera el tono de crítica a las jerarquías, particularmente a los prelados, muestran vestigios de tal sospecha...

»Llull se aparta de los reformistas fundamentalmente en la idea de que la auténtica reforma debe provenir de la misma vituperada Iglesia, la cual debe propiciar, impulsar y guiar a la *Christianitas* hacia su auténtico camino.»

El reformisme lul·lià implica una metafísica de base. «La lectura del libro de P. Ramis favorece la hipótesis de un reformismo asentado en un ejemplarismo metafísico, más acorde con todo el pensamiento artístico luliano, según el cual *cognoscere Deum* implica necesariamente un *mortificare vitia* y un *vivificare virtutes* (...). Parece, por consiguiente, como hace notar Trias Mercant, que una ciudad en la que se ha invertido intencionadamente el orden establecido por Dios debe ser, aplicando la justicia divina, severamente castigada. Sin embargo, en el *De civitate mundi*, Ramon Llull establece que el juicio condenatorio por parte de la justicia divina es compensado siempre por la acción misericordiosa del perdón. También de este acto condenatorio hay una razón necesaria y, por tanto, una demostración en el sentido luliano, porque, como insiste el profesor Trias, si Dios ha producido el mundo a semejanza de las dignidades divinas, también lo restaura en aplicación de esas mismas dignidades. Esta es la tesis del reformismo metafísico defendida por Llull en el *De civitate mundi*. A causa de la recíproca convertibilidad de las dignidades divinas la acción arquetípica se coimplica con la acción salvífica. Si el mundo es ontológicamente bueno por su dependencia ejemplar de la bondad divina, también a causa de esa misma bondad la misericordia divina puede actuar sobre los distintos niveles de perversión, introducidos en la ciudad de los hombres por la nesciencia humana y restaurarlos».

NECROLOGIES

Llorenç Pérez Martínez (1928-1992)

El dia 30 de novembre de 1992, a la ciutat de Barcelona, ens deixà per sempre un bon investigador i excel·lent amic, Llorenç Pérez Martínez. Els dies que seguiren, la premsa de Palma es féu ressò de la seva figura com a home de lletres i als funerals de la Seu, per boca de canonge, poguerem confirmar els seus grans delers: l'església i els papers antics.

Llorenç Pérez, fill de Llorenç i Anna Maria, va néixer a Muro (Mallorca) el 7 d'agost de 1928. De molt jove, als tretze anys, inicià els estudis d'Humanitats i posteriorment Filosofia i Teologia al Seminari Diocesà de Palma de Mallorca (1940-1952). Desplaçat a Roma per ampliar estudis (1952-1954), es diplomà en Arxivística (1953) a la "Scuola Pontificia di Paleografia e Diplomatica" de l'Arxiu Vaticà i, un any més tard, el juny de 1954, obtingué el grau de llicenciat en Història eclesiàstica per la Universitat Gregoriana de Roma. Al retornar a Palma, exercí el càrrec d'Arxiver a l'Arxiu Diocesà de Mallorca (1954-1965), tasca que li permeté realitzar els cursos de doctorat (1956-1957) a la Facultat d'Història Eclesiàstica de la Gregoriana de Roma. A aquesta mateixa Universitat, el 9 de gener de 1965, defensà la seva tesi doctoral, en part inèdita, titulada "Intervención de la Santa Sede en la Causa Luliana" que fou qualificada amb "cum laude". El mateix any 1965, obtingué un altre grau, el de llicenciat en Filosofia i Lletres (secció d'Història) per la Universitat de Madrid, on també realitzà el curs de doctorat en història (1966-1967) encara que mai no arribà a presentar una segona tesi doctoral.

Una valoració racional de la seva obra sempre em serà difícil, donada l'amistat que ens unia i, sobretot, l'ample ventall d'interessos i projectes nous als quals mai no va voler renunciar. Grosso modo, pens que cal dividir la seva tasca en quatre grans apartats: la de Llorenç Pérez professor, bibliotecari-arxiver, editor i finalment investigador.

Com a professor, és recordat amb vertadera simpatia per molts preveres mallorquins que entre 1957 i 1965 assistiren a les seves classes d'Història de l'Església, Patrologia i Història de l'Art al Seminari de Palma. Com a professor contractat, també impartí classes de Paleografia a la Facultat de Filosofia i Lletres de Palma (1974).

El 1969 fou un any clau en la seva vida, pel fet d'esser nomenat director de la Biblioteca de la Fundació Bartomeu March de Palma. No endebades feia tres anys que havia estat pensionat per la mateixa Fundació (1966), amb la finalitat d'investigar els fons manuscrits lul·lians existents a les biblioteques de París, Múnic i Milà. El 1969, la Fundació el tornà becar per estudiar el còdex de les "Lleis Palatines" de Jaume III de Mallorca, existents a la Biblioteca Reial de Brussel·les. La seva tasca al front de la Biblioteca March, no només consistí en una acurada catalogació del fons, transformant-la en una biblioteca moderna, és a dir, útil i viva, sinó que en qualsevol moment es desvisqué per augmentar els fons relatius a Balears. La seva professionalitat el va dur a estudiar i visitar els millors arxius i biblioteques d'Europa.

Com a editor, s'engrescà en la creació d'una revista de fonts històriques relatives a les Balears: "Fontes Rerum Balearium" que ha conegut dues èpoques, la primera (1977-1980) i una segona deu anys després (1990) que tot i mantenir semblants objectius, varià l'administració i redacció, estrenant Consell de redacció. Sota el segell d'"Impresos LO.PE", edità els "Subsidia", entorn a mitja dotzena d'obres de caràcter heurístic que per la seva extensió no era convenient publicar en forma d'article a la revista. El 1989, amb un grup amics, encara s'engrescà en una nova empresa editorial: "El Drac, editorial" de curta vida.

Finalment, només em resta parlar de l'investigador. Al marge de la seva tesi doctoral, treballà en dos grans inventaris depenents de l'antiga Direcció General de Bellas Artes (Comisaría General del Patrimonio Artístico Nacional): "Inventario de Conjuntos Urbanos histórico-artísticos de España" i "Inventario de Arquitectura militar de España" (1966-1969). Un altre gran projecte en el qual participà, fou en la catalogació de la secció Rars, de la Biblioteca Nacional de Madrid (1967-1968). Al llarg de la vida publicà més d'una quarantena d'obres, entre llibres i articles a revistes especialitzades com *Estudios Lulianos*, *Analecta Sacra Tarraconensia* i *BSAL*, que en l'actualitat està catalogant el nou director de la Biblioteca March. Entre les obres més importants destaquen: *El Cristo de Santa Cruz* (1956), *Misión Apostólica de San Vicente Ferrer en Mallorca (1413-14)* (1957), *Los fondos lulianos de las Bibliotecas de Mallorca* (1958-1970), *José Miralles Sbert: las reliquias y relicarios de la Catedral de Mallorca* (1961), *Las visitas pastorales de Don Diego de Arnedo a la Diócesis de Mallorca (1562-1572)* (1962-1969), *Anales Judaicos de Mallorca* (1974), *El Tribunal de la Inquisición en Mallorca. Relación de causas de fe (1578-1806)* (1986) i el seu darrer treball *Nicolau Mayol i Cardell i el seu frustrat testa-*

ment a favor de la Causa Pia Lul·liana (1773) (1992), redactat íntegrament en català.

Llorenç Pérez col·laborà també en diverses obres col·lectives, especialment diccionaris i enciclopèdies, com la *Gran Enciclopèdia Catalana* i *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, i redactà nombroses conferències i debats sobre els seus temes d'investigació. A més fou membre destacat de la "Schola Lullistica Maioricensis", de la "Comissió diocesana d'art i del patrimoni de l'església mallorquina" i President del "Centre d'Estudis Judaics i Inquisitorials de les Illes Balears" (CEJIB).

Dr. Leonard Muntaner Mariano

José Sabater Mut (1913-1992)

El P. José Sabater Mut falleció en Palma de Mallorca el 28 de diciembre de 1992, a los 79 años de edad y 64 de vida religiosa en la Compañía de Jesús.

Había nacido en Palma el 30 de enero de 1913. Ingresó en la Compañía de Jesús, en Gandía (Valencia), el 1 de noviembre de 1928. Cursó Humanidades en Veruela (Zaragoza). Tuvo que exiliarse y proseguir sus estudios en Bollengo (Italia) (1930-1934) con motivo de la expulsión de la Compañía durante la República. Se licenció en Filosofía en Avigliana (1934-37).

Su primer destino fue el Colegio de San Ignacio de Santiago de Chile (1934-40). Su estancia en América Latina le marcó profundamente; de ahí su preocupación social por los marginados. Con sus colaboradores, los congregantes, llevaría a cabo un proyecto muy sincero de aproximación a los gitanos con la construcción de viviendas.

Estudió cuatro años de Teología en Sarriá (1940-44). Fue ordenado sacerdote en Barcelona el 30 de julio de 1943. La tercera Probación la hizo en Gandía (1944-45) y la profesión en Palma de Mallorca el 2 de febrero de 1946.

Su primer y último destino fue Monte-Sión: como profesor de Filosofía, de Literatura y Religión (1945-78); colaborador del Colegio Mayor de La Sapiencia, por cuyos seminaristas sintió siempre un gran afecto; consejero espiritual de los alumnos (1955-85) y director de las Congregaciones Marianas de Palma (1955-85).

Su nombre figura entre los Maestros y Profesores de la "Maioricensis Schola Lullistica", al ingresar en ella el 19 de septiembre de 1948. Fue uno de los seis Delegados permanentes del Consejo de la misma. (V. "Recensio Asseclarum" de la "Maioricensis Schola Lullistica", 1952-1953, p. 3).

Entre sus publicaciones en revistas especializadas, destacan *San Ignacio y el Beato Ramón Llull. Analogías biográficas* (Studia Monografica et Recensiones, de la Maioricensis Schola Lullistica. Fasc. XII-XIII, abril, 1955, p. 239-264), atractivo estudio comparativo, biográfico y psicológico, sobre Ramón Llull e Ignacio de Loyola; el autor manifiesta —además del conocimiento de las obras de uno y otro— su admiración por estas dos figuras históricas. Su lectura puede aproximarnos al talante y carácter del propio José Sabater.

Este artículo, arriba mencionado, es la sección 1ª, de la II Parte de una obra inédita aún, más extensa, terminada en diciembre de 1948, que se titula *Los Jesuitas y el Lulismo*, memoria monográfica que leyó con motivo de su ingreso en la Maioricensis Schola Lullistica. Incluye, en su primera parte, el catálogo histórico de los jesuitas lulistas; en la segunda, las analogías entre Ramón Llull e Ignacio de Loyola.

Studia Monográfica et Recensiones (1950, Vol. IV, pp. 28-32) recogen la *Contestación* del P. Sabater al discurso del Dr. D. Fermín de Urmeneta y Cervera: *El pensamiento social del B. Ramón Llull*, con ocasión del ingreso de éste en la Schola, el 27 de diciembre de 1949.

En la revista *Manresa* (1956, Vol. 28, pp. 371-384) publicó otro artículo *Analogías doctrinales entre San Ignacio y Ramón Llull*, cuyas notas bibliográficas dan fe del espíritu investigador y crítico del autor. Es una aproximación valiosa a la espiritualidad de Ramón Llull.

Con los mismos titulares *San Ignacio y el Beato Ramón Llull*, pero con distinto subtítulo y contenido: *La doctrina ignaciana sobre las dos banderas, los binarios y las maneras de humildad, preludiada por el Beato Ramón Llull en el siglo XIII*, aparece otro ensayo en la revista *Manresa* (1958, Vol. 28, pp. 21-30), en el que el P. José Sabater muestra la coherencia singular entre el autor de *Blanquerna* y el de los *Ejercicios Espirituales*.

Estas aportaciones teológicas-críticas lo sitúan entre los autores que han debatido estos mismos temas, historiadores como de Guibert, José M. March y Miguel Batllori.

No menos sugerentes y actuales son otras páginas, publicadas con el mismo esmero: *Ramón Llull, maestro de oración. Cotejo con San Ignacio* (*Manresa*, 1958, Vol. 30, pp. 211-220).

Todavía, el 3 de febrero de 1990, se sumaba al homenaje que la Schola Lullistica dedicó a los dos beneméritos lulistas, D. Francesc de B. Moll y al R. P. Miquel Colom.

La obra *El rostro de Dios* (Ed. Paulinas, 1955), cuyo éxito le llevó a una 3ª edición con otro título *Dios es así* (1961), es un exponente de su piedad y celo sacerdotal. Va destinado a quienes deseen conocer mejor la Paternidad divina.

El mismo P. José Sabater recogió en varios opúsculos sus artículos periodísticos: *Política y Religión* (1978-1985), *Papas de nuestro tiempo* (1987), *Dios y el más allá, ¿Cristo o la Iglesia?* (1987), *Trasfondo ideológico de la "Transición"* (1978-1985), *Guerra escolar en España* (1978-1985), *El hombre y la familia* (1987).

Dedicó sus últimos años a otra obra, en trance de ser publicada: *Al conocimiento del hombre a través de la poesía. A Dios por la Poesía*, aportación religioso-literaria a la psicología humana, donde hace gala de sus archivos de poesía por la que siempre sintió predilección desde sus años de Humanidades en Italia y luego como profesor de Literatura.

Joan Marquès, S.J.

ÍNDEXS GENERALS

(Volum XXXI, 1992)

| | |
|---|-----------------|
| Beuchot, M., «Retórica y lulismo en Diego de Valadés». | 153-161 |
| Glenn, J. A., «Further Notes on Two Unedited Manuscripts of the “Livre de l’ordre de chevalrie”». | 39-58 |
| Guy, A., «Razón y fe en Llull y Descartes». | 59-79 |
| Maduell, A., «Ramon Llull, teòleg de la Immaculada». | 163-180 |
| Maróstica, A. H., « <i>Ars combinatoria</i> and Time: Llull, Leibniz and Peirce». | 105-134 |
| McLean, I. i London, J., «Ramon Lull and the Theory of Voting». | 21-37 |
| Soler i Llopart, A., «El “Liber super Psalmum Quicumque” de Ramon Llull i l’opció dels tàrtars». | 3-19 |
| Soler i Llopart, A., «Orígens, composició i datació del <i>Llibre d’amic e Amat</i> ». | 135-151 |
| Bibliografia lul·lística | 81-83, 181-8 |
| Ressenyes | 85-100, 189-208 |
| Crònica | 101-3, 209-210 |
| Necrologies | 211-215 |

ÍNDIX D'OBRES RESSENYADES I CITADES A LES BIBLIOGRAFIES

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

- Domínguez, Fernando, «El “Coment del Dictat” de Ramon Llull: una traducció castellana de principis del segle XV», *Studia in honorem prof. M. de Riquer IV* (Barcelona: Quaderns Crema, 1991), pp. 169-232. 81, 85-86
- Llull, Ramon, *Blanquerna*, introd. Joaquín Xirau, Joaquín Molas, «Sepan cuantos...» 595 (Mèxic: Ed. Porrúa, 1990). 81
- Llull, Ramon, «Le fantastique, ou la dispute de Pierre le clerc 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. 81, 86-87
- Llull, Ramon, *Livre de l'ordre de chevalerie*, trad. Patrick Gifreu, «Les Voies du Sud» 1 (París: La Différence, 1991). 81, 87
- Raimondo Lullo. *Il libro del Natale, El lamento della Filosofia*, trad. Luca Obertello, «Biblioteca Medievale» 9 (Florència: Nardini, 1991). 181, 189-190
- Raimondo Lullo. *Il libro dell'Amico e dell'Amato*, introd. Josep Perarnau i Espelt, trad. Adelaide Baracco (Roma: Città Nuova, 1991). 81, 87
- Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Montserrat Vallès, «Biblioteca Didàctica de Literatura Catalana» 25 (Barcelona, 1992). 181

- Pereira, Michela, «Un lapidario alchemico: il “Liber de investigatione secreti occulti” attribuito a Raimondo Lullo. Studio introduttivo ed edizione», *Documenti et Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* I, 2 (Spoleto, 1990), pp. 549-603. 181, 209-210
- Ramis Serra, Pedro, *Lectura del “Liber de civitate mundi” de Ramón Llull*, «Biblioteca Universitaria de Filosofia» (Barcelona, 1992). 181, 190-1

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

- Alemany, Rafael, «Imbricacions entre la intencionalitat i el discurs explícit del “Blaquerna” lul·lià», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 223-240. 182, 193
- Arqués i Corominas, Rossend, «Ramon Llull mirall orsià i noucentista. Mecanisme de recepció i d'identificació en l'obra d'Eugeni d'Ors», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 413-432. 182, 194
- Artus, Walter W., «Ramon Llull on the Pre-eminence of Man in a God-centered Universe», *Antonianum* 66 (1991), pp. 140-154. 182, 195
- Badia, Lola, «Ramon, l'astrologia, els alquimistes i altres negocis lul·lians», *Serra d'Or* 364 (1990, abril), pp. [293] 53 - [298] 58. 82
- Badia, Lola, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, «Assaig» 10 (Barcelona: Quaderns Crema, 1992). 182, 195-7
- Batllori, Miquel, «Ramon Llull: de la inspiració a la il·luminació», *Arc Voltaic* 19 (Barcelona, 1992), p. 7.
- Batllori, Miquel, «Prolusione riconoscente», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 5-7. 182, 192
- Bertran i Casanovas, Rosa, «Llull ed il Mediterraneo. Appunti per l'analisi di un mito letterario», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31*

- marzo, 1 aprile 1989, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 445-8. 182, 194
- Bonner, Anthony, «Projecte d'edició de Ramon Llull», *Serra d'Or* 384 (1991, des.), pp. 79-81. 183, 193
- Bujosa Homar, Francesc, *Dins el cau de la ciència: un nou intent d'obrir la caixa de Pandora* (Universitat de les Illes Balears, 1991). 82, 89
- Burman, Thomas E., «The Influence of the "Apology of Al-Kindi" and "Contrarietas alfolica" on Ramon Lull's Late Religious Polemics, 1305-1313», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-228. 183-4, 193
- Candellero, Massimo, «Un importante documento biografico lulliano: la "Vita coetanea"», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 15-33. 82, 89-91
- Cirillo, Teresa, «Ramon Llull "Duca e maestro" nel poema di Bartolomeo Gentile Fallamonica», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 339-364. 82
- Compagna Perrone, Anna Maria, «Sulla diffusione del "Libre de meravelles" in Italia: il ms. di Venezia», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 69-103. 82, 87-88
- Copenhaver, Brian P., «Natural magic, hermetism, and occultism in early modern science», ed. David C. Lindberg, Robert S. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990), pp. 261-301. 82, 88
- Coulombe, Charles A., «Doctor Illuminatus. The Achievements of Raymond Lully», *Gnosis Magazine* (1991 winter), pp. 52-56. 182-3, 192
- Edbury, Peter W., *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991). 183, 194
- Escobedo, Joana, «Les impressions lul·lianes incunables de la "Bibliografia espanyola d'Italia" d'Eduard Toda», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Uni-

- versitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 131-144. 183, 193
- Euler, Walter Andreas, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und N. von Kues*, «Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religions-Wissenschaftliche Studien» 15 (Würzburg: Echter Verlag, 1990). 183, 197-8
- Gavagnin, Gabriella, «Per una lettura del Blanquerna», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 209-222. 183
- Hayoun, Maurice-Ruben i Libera, Alain de, *Averroès et averroïsme*, «Que sais-je?» 2631 (París: Presses Universitaires de France, 1991). 183
- Heusch, Carles, «Le problème de l'alterité dans le "Libre du gentil et des trois sages" de Raymond Lulle: Paganisme et infidélité», ed. Augustin Redondo, *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, «Cahiers de l'UFR d'Études Ibériques et Latino-Américaines» 8 (París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991), pp. 33-43. 184, 198
- Hillgarth, J.N., «Ramon Lull's Early Life: New Documents», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 337-347. 82, 91-93
- Hillgarth, J.N., *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols. (París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991). 184, 198-200
- Johnston, Mark D., «Ramon Llull's Language of Contemplation and Action», *Forum for Modern Language Studies* 27 (1991), pp. 100-112. 184, 201
- Johnston, Mark D., «Exemplary Reading in Ramon Llull's "Libre de meravelles"», *Forum for Modern Language Studies* 28 (1992), pp. 235-250. 184, 201
- Lohr, Charles, «Raimundus Lullus, "Liber amici et amati": Corrigenda», *Traditio* 45 (1989/90). 82, 93
- Lohr, Charles, «Der Naturbegriff Ramon Lulls», ed. Willi Erzgräber, *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter* (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989), pp. 159-168. 184, 201-2
- Lohr, Charles, «La nova lògica de Ramon Llull», *Ramon Llull. Dues lectures*, «Institut d'Humanitats: Opuscles» 1 (Barcelona: Barcanova, 1990), pp. 13-35. 184-202

- Maduell, Alvar, «Polèmica sobre l'“optimisme leibnizià” de Llull a principis de segle», *Estudios Franciscanos* 92 (1991), pp. 493-533. 82, 93-94
- McLean, I. i London, John, «The Borda and Condorcet Principles: Three Medieval Applications», *Social Choice and Welfare* 7 (SpringerVerlag, 1990), pp. 99-108. 83, 94
- Minervini, Vincenzo, «Appunti sui “Començaments de medicina” lulliani», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 106-115. 184, 193
- Molas, Joaquim, «Ramon Llull i la literatura contemporània», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 399-412. 184-5, 194
- Nasta, Mihai, «Appunti per la semiosi di sei voci del vocabolario latino di Raimundus Lullus», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 277-293. 185, 195
- Pastine, Dino, «Llull e il pensiero della controriforma», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 387-397. 185, 194
- Perarnau i Espelt, Josep, *Arxiu de Textos Catalans Antics. Taules dels volums I-X* (Barcelona, 1992). 185
- Pereira, Michela, «Alchimia lulliana: aspetti e problemi del “corpus” di opere alchemiche attribuite a Raimondo Lullo (XIV-XVII sec.)», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 117-130. 185-194
- Pérez Martínez, Lorenzo, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 13 (Mallorca, 1991). 83, 94-98
- Poli, Diego, «Sul problema della comunicazione in Lullo», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto

- Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 261-275. 185, 195
- Pring-Mill, Robert D.F., *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. Lola Badia, Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 22 (Barcelona: Curial - Montserrat, 1991). 83, 98-99
- Puig i Oliver, Jaume de, «Sobre el lul·lisme de Ramon Sibiuda», *ATCA* 10 (1991), pp. 225-260. 185, 202-3
- Puig i Oliver, Jaume de, «Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda», *ATCA* 10 (1991), pp. 298-302. 185, 202-3
- Puig i Oliver, Jaume de, «Els manuscrits del “Liber creaturarum” de Ramon Sibiuda: un inventari tothora obert», *ATCA* 10 (1991), pp. 303-319. 185, 202-3
- Puig i Oliver, Jaume de, «Complements a la valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps», *ATCA* 10 (1991), pp. 358-390. 185, 202-3
- Puig, Arnau, «L'estetica in Ramon Llull», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 191-8. 186, 194
- Ribbans, Geoffrey, «El centenari d'Edgar Allison Peers», *Serra d'Or* 381 (1991), pp. [633] 25 - [634] 26. 83, 99
- Riedlinger, Helmut, «Lullus, Raymundus», *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* XXI (Berlin i Nova York: Walter de Gruyter, 1992), pp. 500-506. 186
- Roca Mussons, Maria A., «La finestra di Natana», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 241-260. 186, 194
- Rodgers, Eamonn, «The Realism of Ramón Llull's “Blanquerna”», ed. Ann L. Mackenzie, Dorothy S. Severin, *Hispanic Studies in Honour of Geoffrey Ribbans*, «Bulletin of Hispanic Studies. Special Homage Volume» (Liverpool: Liverpool University Press, 1992), pp. 37-41. 186, 203
- Romano, David, «Llull e la cultura ebraica. Tentativo de sistematica», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 171-189. 186, 192

- Rosselló Bover, Pere, «El repte històric de l'edició de les obres de Ramon Llull», *El Mirall* 46 (Palma, 1991), pp. 46-48. 186
- Rossi, Paolo, *Clavis universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz* (Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1989). 186
- Rourera i Farré, Lluís, *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*, «Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials» X (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1986). 187, 203-5
- Ruiz Simon, Josep M., «Presentació», *Ramon Llull. Dues lectures*, «Institut d'Humanitats: Opuscles» 1 (Barcelona: Barcanova, 1990), pp. 9-12. 187
- Sala-Molins, Lluís, «Llull», *Ramon Llull. Dues lectures*, «Institut d'Humanitats: Opuscles» 1 (Barcelona: Barcanova, 1990), pp. 37-58. 187, 202
- Saludes i Amat, Anna Maria, «Suggerimenti lulliani in Mercè Rodoreda: "Aloma" in *Aloma*», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 433-443. 187, 194
- Scarsella, Alessandro, «Funzioni dell'immaginario medioevale nel "Phantasticus"», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 163-9. 187, 194
- Serverat, Vincent, «Autour de la date de composition du "Libre d'amic e amat" de Ramon Llull», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 37-67. 187, 193-4
- Sibiuda, Ramon, *Tratado del amor de las criaturas. Libro Tercero de Libro de las Criaturas*, trad. Ana Martínez Arancón, «La Memoria del Fénix» 8 (Madrid: Ed. Tecnos, 1988). 187, 194
- Sirri, Raffaele, «L'"Ars reminiscendi" di G. B. della Porta», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 365-385. 83
- Soler i Llopart, Albert, «Ramon Llull al segle XXI», *Revista de Catalunya* 57 (1991, nov.), pp. 139-143. 188

- Soler i Llopart, Albert, «“ORL”, “ROL”, “NEORL”», *La Vanguardia* 10 marzo (1992), Cultura p. 2. 188
- Spampinato Beretta, Margherita, «Lulio in Sicilia», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 145-162. 188-192
- Tangheroni, Marco, «Llull, Pisa e il progetto di crociata», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 35-6. 188
- Urvoy, Dominique, *Ibn Rushd (Averroes)*, «Arabic Thought and Culture» (Londres i Nova York: Routledge, 1991). 83, 89-91
- Urvoy, Dominique, «Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en occident», *Arabica* 39 (1992), pp. 25-41. 188, 205-8
- Vàrvaro, Alberto, «Note su Ramon Llull narratore», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 199-207. 188, 193
- Vázquez Janeiro, Isaac, «“Gracián”, un “Felix” castigliano del secolo XV. Una ricerca sull'innominato autore», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, «Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza» XXXIV, 1 (Nàpols, 1992), pp. 295-337. 188, 194
- Yates, Frances, *Ensayos reunidos. I. Lulio y Bruno; II. Renacimiento y Reforma; la contribución italiana*, trad. Tomás Segovia, «Colección Popular» Núms. 438 i 45 (México: Fondo de Cultura Popular, 1990). 83, 100

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Arbre de ciència, 74, 78, 165, 169
Arbre de filosofia d'amor, 99, 135, 146, 150
Ars brevis, 60, 106, 108
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 5, 25, 207
Ars electionis, 24, 28-31
Ars generalis ultima, 106, 108, 109, 125
Ars inventiva veritatis, 5
Ars magna praedicationis (v. Liber de praedicatione)
Art abreujada d'atobar veritat (v. Ars compendiosa inveniendi veritatem)
Art amativa, 135, 146, 150
Art demonstrativa, 5, 10, 108, 121, 125
Blaquerna (v. Llibre d'Evast e Blaquerna)
Cent noms de Déu, 13
Començaments de medicina, 193
Coment del Dictat, 81, 85-86
Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 13, 72
De quadratura e triangulatura de cercle, 88
Desconhort, 3, 13
Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus..., 165, 170, 175-6
Disputatio fidelis et infidelis, 13
Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici, 81, 86-87, 187, 194, 195, 196
Doctrina pueri, 14, 16, 18, 98
Epistola ad quendam amicum, 10, 13
Epistola ad regem Franciae, 10, 13
Epistola ad Universitatem parisiensem, 10, 13

- Fèlix (v. Llibre de meravelles)
- Flors d'amors e flors d'intel·ligència, 135, 146, 150
- Liber apostrophe, 5, 12
- Liber de anima rationali, 12
- Liber de ascensu et descensu intellectus, 190
- Liber de civitate mundi, 181, 209-210
- Liber de fine, 88
- Liber de praedicatione, 72, 88
- Liber de quattuordecim articulis fidei, 5, 72
- Liber de sancto Spiritu, 18
- Liber lamentationis Philosophiae, 181, 189
- Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu, 181, 189
- Liber praedicationis contra Judaeos, 74, 88
- Liber propositionum secundum Artem demonstrativam, 5, 12, 13
- Liber super Psalmum Quicumque vult, 4-19
- Liber tartari et christiani (v. Liber super Psalmum Quicumque vult)
- Llibre contra Anticrist, 4
- Llibre d'amic e Amat, 12, 13, 74, 81, 82, 87, 93, 98, 102, 135-151, 187, 193, 195, 196, 201
- Llibre d'ànima racional, 195
- Llibre d'Evast e Blaquerna, 4, 7, 12, 24-8, 74, 81, 87, 99, 135, 140-151, 183, 186, 193, 203
- Llibre de contemplació en Déu, 62, 135, 137-140, 142, 145-146, 193, 201
- Llibre de l'és de Déu, 72
- Llibre de l'Orde de Cavalleria, 39-58, 81, 87
- Llibre de les bèsties, 81, 87, 99, 102, 181
- Llibre de meravelles, 10, 11, 13, 87, 183, 188, 193, 201
- Llibre de passatge, 3, 16
- Llibre de virtuts e de pecats, 85
- Llibre del gentil e dels tres savis, 16, 25, 86, 184, 193, 195, 196, 198
- Logica nova, 106, 126
- Peticció a Celestí V, 16
- Phanstasticus (v. Disputatio Petri clerici...)
- Quomodo Terra Sancta recuperari potest, 13
- Rhetorica nova, 201
- Tabula generalis, 109
- Tractatus compendiosus de articulis fidei, 86
- Tractatus de modo convertendi fideles, 3
- Vita coetanea, 7, 99, 182, 192



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.

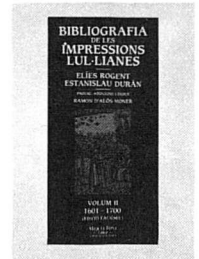
VOLUM II (1601 - 1700)

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

ABREVIATURES

- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (fins al 1990. Vegeu SL)
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, 1991-3)
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)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
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-Schrifttum 1870 1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII 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 set 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*). El catàleg a OS II, 539-589 es pot citar simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se 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.

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