

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

J.E. RUBIO I ALBARRACÍN, Les raons necessàries segons l'Art <i>Demostrativa</i>	3-14
A. BONNER, L'Art lul·liana com a autoritat alternativa	15-32
V. BAGNO, El lulismo ruso como fenómeno de cultura	33-44
L. BADIA, La <i>Disputatio contra judeos</i> d'Inghetto Contardo	47-50
D. URVOY, Encore une question de méthode	51-52
Bibliografia lul·lística	53-55
Ressenyes	57-68
Crònica	69-74

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

Consell de redacció:

Jordi GAYÀ (Rector de la Schola Lullistica)
Anthony BONNER (Vice-rector de la Schola Lullistica)
Lola BADIA (Schola Lullistica. Barcelona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Schola Lullistica. Alemanya)
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S.A.)
Armand LLINARÈS (Schola Lullistica. França)
Sebastià TRIAS (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 nº 19, disponible en fotocòpies).

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

ISSN 1132 - 130X

DL: PM-675-1992

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXIII

MALLORCA
1993

LES RAONS NECESSÀRIES SEGONS L'ART DEMOSTRATIVA¹

El tema de les relacions entre fe i raó ha estat un dels més controvertits dels estudis lul·lians en totes les èpoques. Des que l'inquisidor Eymerich llençara l'acusació de racionalisme contra Llull, la visió de quin és exactament el seu pensament, en un punt tan important, ha restat enterbolida per a una gran part dels lul·listes i investigadors posteriors. I el tema és realment crucial, ja que, en relació amb ell, trobem un *leitmotiv* dels més recurrents de l'apologètica lul·liana: l'ús de «raons necessàries».²

No hem d'oblidar que el pensament lul·lià, manifestat de forma estructurada en la seua Art, amb un resultat gairebé impensable per a l'època, té com a finalitat expressa la conversió dels infidels a la fe catòlica. Evidentment, l'Art lul·liana posseeix *per se* un interès elevat per a l'investigador actual, com a sistema estructurat que és, on cada element pot ser estudiat com a integrant d'una xarxa significativa autoreferencial;³ però aqueix edifici monumental que és l'Art va ser fruit d'una «revelació», la missió de la qual era present en tot moment a l'esperit de Llull: calia convertir a la fe vertadera els menyscreents. I com que aquest era, sense cap dubte, l'horitzó primordial cap on s'adreçava la

¹ Aquest treball s'inscriu en el projecte PS 91-0160 de la DGICYT, que es duu a terme al departament de Filologia Catalana de la Universitat de València.

² No farem ara història d'aquest mètode demostratiu, tan important en la teologia medieval. Veg., per exemple, Jorge Gracia, «The Structural Elements of Necessary Reason in Anselm and Llull», *Diálogos* 9 (1973), pp. 105-129. La bibliografia sobre el tema de les raons necessàries en Llull és molt extensa. En citarem tan sols: L. Eijo Garay, «Las razones necesarias del Beato Ramón Llull, en el marco de su época», *EL* 9 (1965), pp. 23-38; Jorge Gracia, «La doctrina luliana de las razones necesarias a la luz de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas», *EL* 19 (1975), pp. 25-40 (aquest article conté un interessant recorregut per les principals interpretacions que la crítica d'aquest segle ha fet del tema); J. Stöhr, «Las *rationes necessariae* de R. Llull, a la luz de sus últimas obras», *EL* 20 (1976), pp. 5-52.

³ Hom ha remarcat el caràcter estructural de l'Art en fer notar que Llull hi presenta cada concepte com a part integrant d'un grup, on el que interessa és el lloc que ocupa per oposició als altres conceptes que l'envolten i, alhora, el defineixen. Més endavant tindrem ocasió de mostrar-ne algun exemple. Veg. A. Bonner, «El pensament de Ramon Llull», *OS* I, 64 i notes 45 i 46.

mirada de l'autor, és important que l'estudiós no el perda tampoc de vista a l'hora de fer la seua interpretació de l'Art.

La relació entre el funcionament de les raons necessàries i l'Art serà l'objecte del present article. Trobarem en l'Art elements que ens informaran sobre el mètode seguit per Llull a l'hora de convertir els infidels, mètode gairebé automàtic, susceptible d'ésser emprat per qualsevol home cultivat de l'època que tingué autèntic interès per arribar al coneixement de la veritat.⁴

Abans, però, ens cal partir de les idees expressades per Jorge Gracia al seu article sobre les raons necessàries de Llull en relació amb algunes de les seues doctrines epistemològiques i psicològiques.⁵ Com assenyala el professor Gracia, cal entendre la doctrina lul·liana de les raons necessàries dins d'aquest doble marc, l'epistemològic i el psicològic, de manera que haurem de tenir en compte quin és per a Llull el procés cognoscitiu, on, a més de la raó, cal partir d'un altre element: la voluntat de conèixer per part del subjecte; per la qual cosa, en aquest procés, han d'entrar en joc les tres potències de l'ànima racional: la memòria, l'enteniment i la voluntat.

Les raons necessàries no funcionen doncs, exclusivament, amb el concurs de l'enteniment. Cal estudiar aquest funcionament en relació amb les potències de l'ànima racional, i això és el que fa el professor Gracia en l'esmentat article. Les seues conclusions són força lúcides i, pensem, absolutament vàlides. I això és així perquè en mirar l'Art en la seua versió quaternària, hi trobem confirmat aquest funcionament psicològic de base per a les raons necessàries, ja que, en aquesta primera formulació de l'Art, les tres potències juguen un paper fonamental com a eina investigativa de la realitat.

Cal, doncs, començar per una presentació breu del mecanisme de funcionament de l'Art. Agafarem la segona formulació de l'etapa quaternària (segons la divisió d'Antoni Bonner): l'*Art Demonstrativa* (ca. 1283), intent de simplificació d'una primera versió anterior: l'*Art abreujada d'atobar veritat*.⁶

⁴ Com assenyala Jorge Gracia, art. cit., *EL* 19 (1975), p. 32, el propòsit de Llull és convertir, més que no pas convèncer. I convertir, és clar, a la *fe*, que no pot ser altra que la catòlica. Això suposa dues coses força importants per a copsar el que són exactament les raons necessàries: primerament, com veurem tot seguit, que cal, per part d'aquell que cerca la veritat, un interès previ per conèixer-la, siga al preu que siga, la qual cosa indica que la voluntat hi té tant a dir com l'intel·lecte; i, en segon lloc, que les raons necessàries s'adrecen no tant al pensador cristià, que les necessita per tal de reforçar la seua fe, sinó també al filòsof, l'home «d'enginy subtil» que està avesat a l'ús de sistemes conceptuals, però que encara no ha trobat cap que li puga demostrar la necessarietat dels dogmes catòlics.

⁵ Veg. *supra*, nota 1.

⁶ Per a una presentació esquemàtica de la producció lul·liana, dividida en quatre etapes, veg. A. Bonner, ob. cit., pp. 58 i 59. Prenem l'*Art Demonstrativa* perquè en tenim ara una excel·lent edició en català a l'abast, aquesta de Bonner a *OS* I, 273-521. Les diferències amb l'*Art abreujada d'atobar veritat* no són substancials, i l'estudi més interessant sobre el funcionament de la figura S, la més important per

L'obra està dividida en un pròleg i quatre distincions. Al pròleg, Llull presenta l'alfabet de 23 lletres, amb el valor de cadascuna d'elles. La primera distinció tracta de les figures; les primeres figures (12 en total), les més cridaneres al primer colp de vista, tenen un aspecte circular (excepte la primera figura elemental), mentre que les segones figures, auxiliars de les anteriors, estan formades per les combinacions binàries (cambres) dels principis de les primeres.

La segona distinció tracta sobre el condicionament de les segones figures elemental i demostrativa (la figura demostrativa englobant totes les altres); és a dir, en aquesta segona distinció, Llull agafa una per una les cambres binàries d'aquestes dues segones figures, formades a la distinció primera, i explica llur significat, alhora que les condicions que se'n deriven (les condicions per a l'ús correcte de l'Art) en aplicar-hi els principis relatius de la figura T.⁷ Per exemple, el condicionament de la cambra [foc àer] de la segona figura elemental, té lloc amb l'aplicació dels 5 triangles de T sobre aquesta cambra: així, *Déu* és el creador de la cambra, la qual és, per tant una *criatura*, on es manifesta l'*operació* del foc sobre l'aire en donar-li el seu calor (açò és el que Llull anomena «meter lo triangle blau» de T en la cambra). El mateix procés se segueix amb la resta dels triangles en aquesta i en la resta de les cambres, completant així el condicionament de les figures; és a dir, amb el concurs de la figura T, formem les condicions d'aplicació de l'Art.

La tercera distinció tracta de la intenció de l'Art. Està dividida en setze «mous» o formes d'aplicació de l'Art, és a dir, àmbits en els quals es pot fer servir. La quarta i darrera distinció presenta una llarga llista de qüestions que, teòricament, poden ser resoltes pel lector que ha assimilat bé el contingut de les tres distincions anteriors (seria com la part pràctica, després de la teòrica).

Per al nostre estudi ens centrarem especialment en el condicionament de les cambres que facen referència a la figura S en la segona distinció, així com en alguns dels mous de la tercera. En les condicions d'aquestes cambres trobarem ben especificat i condensat, amb el particular mètode algebraic, el mecanisme de les raons necessàries, d'acord amb l'ús correcte i ordenat de les tres potències de l'ànima. Caldrà, doncs, presentar prèviament aquesta figura S.⁸

als nostres propòsits, està bastit sobre la versió de l'*Art Demonstrativa* (Pring-Mill, «Ramon Llull i les tres potències de l'ànima», *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, 1991, 211-240). Veg. també el «Catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull» a *OS* II, 539-589.

⁷ Aquests «començaments» o principis relatius són cinc tríades o «triangles», representats cadascun amb un color per motius mnemotècnics: Déu-criatura-operació (triangle blau), diferència-concordança-contrarietat (triangle verd), començament-mitjà-fi (triangle vermell), majoritat-igualtat-minoritat (triangle groc) i afirmació-dubitació-negació (triangle negre).

⁸ Veg. Pring-Mill, art. cit., on es demostra la base quaternària i elemental d'aquesta figura, una figura quadrangular, tot i el seu contingut trinitari.

La figura S o de les potències de l'ànima està formada per distintes combinacions dels actes de la memòria, l'enteniment i la voluntat. Tenim, segons l'alfabet emprat per Llull:

B: memòria membrant	
C: enteniment entenent	E: actes de B C D
D: voluntat amant	
F: memòria membrant	
G: enteniment entenent	I: actes de F G H
H: voluntat desamant	
K: memòria oblidant	
L: enteniment ignorant	N: actes de K L M
M: voluntat amant o desamant	
O: actes compostos de B F K	
P: actes compostos de C G L	R: actes de O P Q
Q: actes compostos de D H M	

E, I, N i R són anomenades per Llull les quatre «espècies» de S, cadascuna de les quals conté tres individus. La darrera d'elles, la R, ve a resumir les tres anteriors, i per tant tota la figura. Sembla a primera vista que hi ha certes reiteracions una mica inútils: B té el mateix valor que F, C el mateix que G... Però aquest fet està justificat, i no és gens gratuït: Com hem dit adés, l'Art lul·liana es pot considerar com una estructura, on cada element es defineix segons el context en què es troba. No és doncs el mateix la memòria membrant i l'enteniment entenent acompanyats d'una voluntat activa, que amb una voluntat desamant. Cap dels elements no té valor *per se*, sinó segons les combinacions en què entra.⁹

Ja tenim muntat el sistema; ara només és qüestió d'engegar-lo. El seu funcionament no és gens complicat, i es pot resumir en una fórmula: F G (la memòria i l'enteniment), sense la H (és a dir, sense que la voluntat rebutge prèviament) recorren per les cambres de les figures amb la T (els principis relatius) cercant els particulars que volen conèixer. Una volta trobats, donen a la E allò que és amable (l'ànima el membra, l'entén i l'ama), i donen a la I allò que és desamable (l'ànima el membra, l'entén, però el desama). Seguint aquest mètode, arribem a la finalitat de l'Art, que és formar les següents cambres:

⁹ Un altre exemple. La V té un doble significat: virtuts i vicis. Acompanyada de la Y (veritat), significa les virtuts. Si apareix al costat de la Z (falsetat), significa els vicis.

[EAVY|IVZ]

La primera significa «membrar, entendre i amar (E) Déu (A), les virtuts (V) i la veritat (Y)»; la segona, oposada a l'anterior, significa «membrar, entendre però desamar (I) els vicis (V) i la falsetat (Z)».¹⁰

En essència, tota l'*Art Demonstrativa* consisteix en açò: F G, amb la T, descorren per les cambres amb la finalitat última de [EAVY|IVZ]. D'acord amb açò, Llull va especificant el sentit de les quatre espècies de S. Així, tenim:

E concorda amb afirmació
I concorda amb negació
N i R concorden amb dubitació.¹¹

Hi trobem ja un aspecte interessant: per trobar la veritat, la resposta a les qüestions plantejades (les proposades per Llull a la quarta distinció, o les que puga plantejar-se l'artista), cal iniciar el procés amb F G sense H. A primera vista, açò sembla una preponderància de l'enteniment front a la voluntat; senzillament, es tracta de què la voluntat desamant (H) no destorbe el procés. És a dir, l'investigador ha d'eliminar prèviament de la seua ànima qualsevol animadversió cap a l'objecte de la investigació, si vol estar segur de l'èxit; en altres paraules, ha d'estar obert a la possibilitat de canviar els seus esquemes previs si així ho exigeix el resultat de la recerca, ja que el mètode de l'Art es presenta com a infal·lible si hom el sap utilitzar adequadament.

Com pot llavors un infidel arribar a la veritat seguint aquest mètode? Vejam un text, força significatiu, del *Blanquerna*, on Llull ens presenta el que seria un cas paradigmàtic:

¹⁰ El sistema lul·lià, en aquesta formulació quaternària, funciona tot ell a base d'oposicions de contraris. Gairebé sempre que llença una afirmació, a continuació la completa amb la negació de l'afirmació contrària. Per a Llull, un bon mètode d'arribar al coneixement de la veritat consisteix en negar la falsetat: si hom té constància de la falsetat i hom la rebutja, automàticament hom s'instal·la en la veritat. Aquest fet té una importància fonamental, ja que determina fins i tot l'estil de les seues obres literàries. Tenim en preparació un estudi sobre l'ús d'aquest recurs en el *Llibre de Contemplació*. Veg., per exemple, el *Llibre de Contemplació*, cap. 64, v. 18, on Llull arriba a plantejar una justificació epistemològica del pecat, el qual «és subject per lo qual és conegut son contrari» (*OE* II, p. 237).

¹¹ Al llarg de tota la segona distinció es repeteix fins al cansanci que E es correspon amb l'afirmació, I amb la negació, i R amb el dubte. La N, representant de la fe cega (voluntat que ama sense membrar ni entendre l'objecte) apareix com a més pròxima al dubte: «la dubitació no cap en E I, mas en N R tan solament» (*OS* I, p. 354). «Afermar Y (*veritat*) per N és acostar dubitació a l'afermació, e negar Y per N és acostar dubitació a la negació» (*Ibid.*, p. 348). I encara afegeix: «mas afermar Y per E és llunyar dubitació de afermació e de negació». És a dir, la fe tota sola, sense el concurs de la memòria i l'enteniment (E), pot acostar-se perillosament al dubte. L'enteniment pot reforçar la fe, però no substituir-la.

Estant lo cardenal denant l'apostoli ordenant sos oficials qui li ajudassen a tractar son ofici, venc un sarraí molt ancià e molt vell denant l'apostoli, e, de part d'un rei sarraí, representà una lletra a l'apostoli, en la qual lletra lo rei sarraí lo pregava que ell li trametés a dir si era veritat ço que un crestià li havia recomptat de la santa fe catòlica, lo qual crestià l'havia gitat de la fe de Mafumet en què ésser solia, e cor lo crestià li deïa que la fe catòlica no es podia provar per raons, per açò ell no volia ésser crestià, cor no volia lleixar una fe per altra; mas deïa que, per entendre, ixiria de la fe de Mafumet e entraria en la fe catòlica, ab que l'apostoli li trametés a dir si era provable; cor si ho era, ell se faria crestià e adoraria Jesucrist com a Déu, e rendria tota sa terra a l'Esgleia de Roma, per tal que tots aquells de sa terra adorassen Jesucrist. (*Llibre d'Evast e Blanquerna*, llibre IV, cap. 84).

Però el *Blanquerna*, és clar, presenta un programa ideal, l'anomenada «utopia lul·liana». Si es pogués comptar amb aquests dos elements, reis sarraïns predisposats a qüestionar llur fe, i catòlics destres en l'ús de l'Art, les raons necessàries i les llengües orientals, la utopia fóra realitat. Des dels inicis de la seua lluita per la conversió dels infidels, Llull, però, ja és conscient de les dificultats per aconseguir aquest objectiu. I el problema no rau tan sols en la manca de vocació missionera d'una societat europea que està vivint un procés de canvis profunds; Llull es queixa també de la poca disposició dels infidels a acceptar el que per a ell és tan clar com el sol del migdia. No tots els sarraïns (els sarraïns autèntics, de carn i ossos, no pas personatges literaris) són com el rei del *Blanquerna*. Ja en el *Llibre de Contemplació* trobem aquesta queixa:

Plaent Senyor ple de mercè e de pietat e de sanctetat, los heretges e ls descreents qui són en error per la creença en què lurs pares los han nodrits, aquells són molt pus durs de convertir que aquells que segueixen raons e amen provacions, car aquell qui no ama raons, no li valen raons ni arguments, e aquell qui ama raons, vera raó e vera provació li és ocasió que'l git de falsa opinió e de falsa creença.¹²

Al capítol 331 de la mateixa obra, capítol antecedent de la figura S de l'Art, trobem una mica més desenvolupada aquesta constatació de la reticència dels infidels. A més a més, aquest desenvolupament ve ajudat per la utilització del mètode algebraic de representació de conceptes mitjançant lletres. Aquests paràgrafs són de gran importància, ja que, tot fent servir els mateixos conceptes

¹² *Llibre de contemplació*, cap. 77, v. 7. (OE II, p. 263).

referits a les potències de l'ànima que trobem a l'*Art Demonstrativa*, manifesten quin és exactament l'entrebanc que impedeix l'èxit del mètode demostratiu basat en l'ús de raons necessàries, alhora que ens aclareix quines són les condicions bàsiques per a garantir la consecució de la finalitat esperada: la conversió de l'infidel. Les lletres E I N R fan referència a les quatre «espècies» de S que ja coneguem de l'*Art Demonstrativa* (ací anomenades «figures»), amb mínimes diferències no gens pertinents; la lletra A significa «veritat»:

Humil Senyor misericordiós, ple de pietat e de mercè! Entel·lectualment entenem que la primera figura és subjecta a l'A com se demostra per raons necessàries, e la tercera figura és subjecta a l'A com és demostrada per fe e per raons necessàries. On, com açò sia enaixí, doncs los uns crestians han coneixença per la primera figura de la vostra trinitat gloriosa per necessàries raons, e los altres n'han coneixença per fe. On, com los crestians no pusquen demostrar vostra trinitat per raons necessàries sinó per l'E, per açò com los infeels volen haver coneixença de vostra trinitat per la I o la N o la R, ni los crestians la poden demostrar per raons necessàries en les figures on los infeels la volen conèixer ni los infeels en neguna d'aquelles figures no han poder que de vostra trinitat hagen coneixença.¹³

Aquests infidels no poden mai arribar al coneixement de la veritat (que és tan sols una: la catòlica) perquè no usen correctament de llurs potències de l'ànima racional. En efecte, com manifesta clarament aquest paràgraf, el mecanisme de les raons necessàries només pot funcionar correctament, i donar els fruits esperats, quan el subjecte en qüestió hi posa, a més de l'enteniment i la memòria, tota la seua voluntat. No és possible reeixir a conèixer per raons necessàries la trinitat si hom vol prescindir de la voluntat (situació pròpia de l'infidel que vol conèixer per I); igualment que si hom vol arribar a la certesa mitjançant tan sols la voluntat, prescindint de les altres dues potències (actitud del que vol conèixer per N). Tan sols la «figura» E forneix el material psíquic adequat per a conèixer per raons necessàries —coneixement que, com podem comprovar, no és assumpte exclusiu de l'intel·lecte—. Quin és exactament, doncs, el mecanisme psicològic pel qual funcionen les raons necessàries?

Per a respondre, hem de tornar a l'*Art Demonstrativa*, on trobem molt més elaborat el que al *Llibre de Contemplació* era en germen. Ja hem vist que el mecanisme era F G - [EAVY|IVZ]; és a dir, la memòria i l'enteniment investiguen, fins que pot entrar en joc la voluntat activament, amant allò que cal amar (E) i desamant el seu contrari (I). La voluntat, però, té encara un altre

¹³ *Ibid.*, p. 1084.

paper primordial en el procés, abans d'arribar a E: un paper tan important, que sense el seu concurs previ seria impossible la tasca de les altres dues potències, F i G. Si al final del procés entra en joc la voluntat de manera activa (amant en E, desamant en I), al principi, i com a condició *sine qua non*, hem de fer ús d'una voluntat diguem-ne passiva, receptiva. Aqueixa voluntat passiva prèvia i imprescindible es manifesta, ja ho hem vist, en aqueixa «predisposició» a dur a terme totes les passes del procés, en un interès veritable per arribar al coneixement de la veritat, o, almenys, en una actitud oberta que no negue de bell antuvi la possibilitat d'un canvi radical d'idees —podent arribar, fins i tot, com en el cas del sarraí del *Blanquerna*, a la substitució de la pròpia fe religiosa per una altra, si aquesta es revela com més ajustada a la veritat—. Aquesta intervenció prèvia de la voluntat, també es troba sistematitzada a l'*Art Demostrativa*, sota el títol de *suposició*.

El concepte de *suposició* és un dels components de la primera figura de X, on apareix oposat al concepte de *demostració*. Ambdós són de cabdal importància per a perfilar el mecanisme de les raons necessàries. Llull ho deixa ben clar: sense una suposició prèvia, no és possible arribar a la demostració —cosa semblant al que ocorre, *mutatis mutandis*, amb el mètode científic actual, on cal partir d'unes hipòtesis prèvies que després hauran de ser verificades—:

Al començament que S encerca Y, comença ab N, sotsposant que possíbol cosa sia atrobar Y per lo triangle negre, e après la suposició descorre ab F G sens H per les cambres d'esta Art en les quals no vol metre H per ço que enfre F G e M, qui ama Y, no haja contrarietat; e can per lo descorriment és formada la E qui ha Y, adoncs la E dóna la Z a la H per ço que I sia mijà per lo qual E haja Y e la H haja Z, e que la fi sia de E Y.¹⁴

Com podem veure, aquesta pre-suposició és obra de l'«espècie» N, formada pels «individus» K (memòria oblidant), L (enteniment ignorant) i M (voluntat amant o desamant, en aquest cas amant). És a dir, abans que la memòria i l'enteniment comencen llur recerca (F G), cal començar pressuposant (N) la veritat (Y) a la qual es vol arribar («Al començament que S encerca Y, comença ab N, sotsposant que possíbol cosa sia atrobar Y...»). Per això, F G descorren «sens H», ja que la voluntat desamant impediria l'actuació d'aqueixa suposició prèvia que, dins de N, ve representada exactament per la M, és a dir, la voluntat amant («...no vol metre H per ço que enfre F G e M, qui ama Y, no haja contrarietat»). La fi del procés és la integració en E de tots aquests elements, fins

¹⁴ *Art Demostrativa*, OS I, 348. Recordem que Y=veritat, i Z=falsetat.

ara dispersos: voluntat per una banda (M pertanyent a N), memòria i enteniment per una altra (F G pertanyents a I). En E tenim les tres potències actuant ja conjuntadament, membrant entenent i amant la veritat, fora ja de tot dubte. Per això N es correspon amb suposició, i E I amb demostració, el seu concepte oposat a la figura X: si E replega l'aspecte positiu de M, la voluntat amant, tot integrant-lo amb la memòria i l'enteniment, I fa el mateix però amb el seu significat negatiu, la voluntat desamant, de manera que quede patent no sols on es troba la veritat, sinó també on es troba la falsetat, per tal de poder fugir de la segona i arribar així a la primera. La demostració és doncs possible tant a través de l'afirmació (E), com de la negació (I):

Subposició mediate Y N és començament de demostració mediate E I, e per açò és la subposició començament, e la demostració és la fi, e la Y N E I són los mijans per los quals la Y de N se transfigura en la Y de E I mediate lo triangle vermell.¹⁵

La suposició és, doncs, cosa de la voluntat. És també el principi de la demostració, per la qual cosa és prèvia a la tasca de l'enteniment. La voluntat, a través de M, va al davant de l'enteniment, manifestat per C:

Per la cambra de [A S] és denotat com G descorra per les cambres de A ab la T, sotsposant M ço que ama, per tal que E pusca haver les cambres de A, per les quals C ha influència a pujar; *cor con M desama en lo començament suposició, adoncs C perd lo mijà per lo qual no pot venir a la demostració*, e és enaixí con lo foc qui no pot passar a l'aigua sens mijà; e si la suposició és contra A e ses cambres en la conclusió, convertesca.s M en H contra la suposició, e la D am lo contrari de la suposició per ço que C haja Y en les cambres de A.¹⁶

La voluntat és el mitjà pel qual l'enteniment pot arribar a la demostració de la veritat.¹⁷ Sense el concurs previ de la primera, el segon no pot acomplir la seua tasca. On és, doncs, el pretés «racionalisme» de Llull? Una volta més, queda patent que és fruit tan sols d'una lectura errònia, parcial o precipitada dels seus escrits. El mecanisme de funcionament de l'Art pot semblar fred pel que té

¹⁵ *Ibid.*, p. 368.

¹⁶ *Ibid.*, p. 378. El subratllat és nostre.

¹⁷ Llull utilitza, en aquests textos, el triangle vermell de T: principi (començament), mitjà, fi. La suposició és el començament de la demostració, perquè és prèvia; però també és el mitjà pel qual hom arriba a la demostració, la qual és el fi (en el sentit de causa final) del procés.

de meticulós i per la seua presentació algebraica; però, a la base, hi ha quelcom d'intuïtiu, un element irracional previ, sense el qual el mecanisme no s'engega. Aqueix element l'aporta la M, la voluntat amant que pressuposa una certa veritat abans fins i tot que la memòria i l'enteniment la facen present a l'esperit. I aquestes pressuposicions no poden ser fornides, evidentment, més que pel dogma catòlic, per la *fe* catòlica. Per això, convertir l'infidel, dur-lo a la veritat, és convertir-lo a la fe catòlica, dur-lo a la veritat del dogma catòlic, després d'haver recorregut el camí que, partint d'una voluntat passiva o predisposició prèvia, el mena a través de la memòria i de l'enteniment de nou a la voluntat, aquesta vegada activa, i concordant harmoniosament amb les altres dues potències, sense contrarietat de cap tipus. En això consisteix la «lògica circular» de les raons necessàries.

Cal que ens fixem una mica més en la natura exacta d'aqueixa pressuposició. Sabem el que volem demostrar (la trinitat, l'encarnació...); però, què és exactament el que cal pressuposar? Llull també ens ho indica, amb el seu llenguatge particular:

A endreçar los errats se covenen estes cambres:
[EAVY|IVZ|MAVY].¹⁸

Les dues primeres cambres ja les coneguem: representen la finalitat de l'Art, i, en el cas que ens ocupa, la finalitat de les raons necessàries, és a dir, la demostració de la veritat tant a través de l'afirmació com per la negativa. La tercera cambra representa la suposició, concepte oposat i previ al de demostració. Llull l'explica un poc més endavant:

Per la terça cambra és significat a tu, home qui est en Y, con subposes que Y ha major poder que Z, e V blava que V vermella, e per açò M deu amar A, qui ab V Y se cové e ab V Z se descové; per la qual conveniència e inconveniència és possíbol cosa que tota error pot esser destruïda per la primera cambra e per la segona, cor si no ho era, esser, perfecció, Y e majoritat no haurien concordança, ni privació, imperfecció, Z e menoritat no.s convenien, e açò és impossíbol.¹⁹

El que cal suposar prèviament són uns arguments de congruència, indemostrables, una base comuna per a qualsevol persona de seny normal i

¹⁸ *Ibid.*, p. 385.

¹⁹ *Ibid.*, p. 385.

interessada per trobar la veritat: que la veritat és superior a la falsetat, i que les virtuts són superiors als vicis; conseqüentment amb açò, com que Déu concorda amb la veritat i amb les virtuts, cal amar Déu com a pas previ i necessari en la recerca. Aquest Déu té la seua pròpia figura en l'Art: la figura A. Amar Déu, premissa imprescindible per arribar al coneixement de la veritat, és amar les seues dignitats (setze en aquesta formulació de l'Art), després d'haver contemplat la relació que guarden entre elles, una relació de concordança mútua sense cap contrarietat. Aquesta és la base comuna de la qual és necessari partir en tota disputa amb els menyscreents: Déu i les dignitats divines. No és casualitat: Llull sabia bé que aquesta era una base acceptada tant per jueus com per musulmans, i és per això que tota la seua apologètica parteix de les dignitats divines.

Aquest és el mecanisme de funcionament de les raons necessàries. Hem de partir d'una suposició, N, per arribar al ple coneixement, E. Si ens quedem en N, en la fe pura, la qual rau en la voluntat, i no volem passar a activar la memòria i l'enteniment, la nostra fe corre el risc de degenerar en dubte: serà una fe dèbil. La fe, ajudada amb la memòria i l'enteniment, és una fe forta.²⁰ Aquesta fe vindrà en ajuda del propi enteniment, quan aquest no puga pujar més amunt en el coneixement de la veritat: si primer passàvem de N a E, ara tornem de E a N.

En la cambra de [S Y] és atrobat com S encerca Y. On, con la B remembra aquella cambra, e segons aquella s'enforma C a encercar Y, adoncs està C en molt gran subtilitat en la Y que entén; e con C no pot entendre, recorre a la R e remou ses parts d'aquella R per ço que montiplic E; e si per la destrucció de R la C no pot atrobar la Y que encerca, transforma.s E en N, la qual N no descreu ço que E no pot entendre, entenent C que tot ço qui no pot esser entès no és negable ni descriëble, cor si ho era, possíbol cosa seria que C pogués entendre totes coses en qualque temps ho volgués E; e açò és impossíbol.²¹

En resum, hem pretés mostrar quin és el mecanisme psicològic de funcionament de les raons necessàries, d'acord amb la doctrina exposada en l'*Art Demonstrativa*. Queda clar que la fe té un paper important en aquest funcionament, ja que, en realitat, si no hi ha una voluntat prèvia de creure allò que

²⁰ Veg. *supra*, nota 10.

²¹ OS I, p. 379. És important fer notar que en una obra diguem-ne més «tècnica», com és l'*Art Demonstrativa*, trobem aquesta afirmació clara i contundent dels límits de l'enteniment. L'enteniment no pot entendre-ho tot; quan arriba al seu límit, ha de recórrer a la N, a la voluntat, a la fe, per tal de pujar més amunt en el coneixement.

l'intel·lecte analitzarà, la raó necessària no donarà el fruit esperat: la conversió de l'infidel a la fe vertadera, a la fe catòlica. L'«espècie» E de la figura S representa el resultat esperable, la finalitat de les raons necessàries: arribar a una plena harmonització de les tres potències, la memòria membrant, l'enteniment entenent i la voluntat amant la veritat dels dogmes de fe. Però, abans d'arribar a aquest punt, hem hagut de fer un recorregut ordenat per les cambres de les figures de l'Art, amb la T com a instrument. A més, el procés cognoscitiu tampoc no s'atura en l'E: donades les limitacions de l'enteniment humà, un ent finit, no pot copsar plenament la realitat infinita de Déu. Per això cal tornar a la N, al principi del procés, però ara ja allunyats del perill que tenia aquella fe cega, encara no passada pel tamís de les altres dues potències: el dubte. Aquesta fe enfortida pren el relleu de l'enteniment i el puja cap a d'altres altures en la contemplació, les quals, tot i que no les puga comprendre, les creu com a certes.

Com a conclusió de més ampli abast, el present estudi mostra que és imprescindible estudiar els temes lul·lians més significatius per mitjà tant de les seues obres literàries com de les seues obres més científiques, sense oblidar en cap moment les que configuren els diferents cicles de l'Art. Una ullada a l'*Art Demonstrativa* ens ha permès d'esbrinar el funcionament exacte de les raons necessàries en Llull. Com posarem de manifest en successius estudis, podem trobar, fins i tot, un paral·lel entre els recursos literaris en Llull i les doctrines de l'Art. Sols amb una visió global i de conjunt, que abaste els distints aspectes de la seua producció, podem copsar el pensament del Doctor Il·luminat en tota la seua complexitat i riquesa.

Josep Enric RUBIO I ALBARRACÍN
Universitat de València

RESUM

The theme of Llull's necessary reasons should be studied from the psychological point of view, as suggested by Jorge Gracia. In the *Art demonstrativa* we find a formulation of the psychological mechanism behind the functioning of necessary reasons, by means of the correct and ordered use of the three powers of the soul. The concept of «supposition», furnished by species N of Figure S, indicates the action of the will prior to that of the memory and understanding. The final «demonstration», which is produced by E I, presupposes a joint harmonic action of memory, understanding and will, removed from any danger of doubt. As a result, faith appears as concordant with reason, as an aid in the cognitive process.

L'ART LUL·LIANA COM A AUTORITAT ALTERNATIVA¹

En l'obra de Ramon Llull hi ha una cosa que ens pot semblar xocant. En un autor medieval dedicat enterament —hom gairebé podria dir monolíticament— a la predicació *ad extra et ad intra* de la fe cristiana, trobam una manca sorprenent de referències a tot l'aparat d'aquesta fe. Potser la millor manera de veure fins a quin punt aquesta situació és anòmala i inclús dramàtica, és demanar-nos què sabria un home vingut d'una altra civilització sobre la cristiandat i la cultura occidental del segle XIII si només tingués accés a la immensa majoria² de la vasta producció del beat (devers 265 obres). Sabria, i això sí amb gran insistència, tot el que es podria deduir dels articles de la fe: l'existència d'un Déu a la vegada unitari i trinitari, l'Encarnació, la verge Maria, la passió i mort de Jesucrist, la resurrecció, etc.³ També hi trobaria preceptes i oracions cristians com els deu manaments, els set sagraments, els set dons del Sant Esperit, el *Pater noster*,⁴ etc. De cites d'autoritats, pràcticament només en trobaria les tres següents, que veurà repetides també amb certa insistència: (1) «si hom pogués demostrar nostra fe, hom perdria mèrit»;⁵ (2) «si no creieu, no entendreu»;⁶ i (3) «ama Déus ton senyor de tot ton cor, de tota ta ànima, de tota

¹ Voldria donar les gràcies a Lola Badia, Josep Maria Ruiz Simon i Lluís Cabré, que molt amablement han llegit aquest article, i que m'han fet observacions i correccions força útils.

² Dic «immensa majoria» perquè, naturalment, hi ha excepcions, que sempre semblen justificar-se com a concessions a una estratègia del moment. Hom pensa, per exemple, en les obres parisenques dels anys 1309-1311, dedicades a combatre l'averroisme. Altres dues categories —les cites bíbliques en els sermons dels anys 1304-5, i els *exemplis* del *Llibre de les bèsties*— tractarem més envant.

³ Vegeu-ne la bibliografia citada a *OS I*, pp. 177-9, nn. 3 i 7.

⁴ Veg. *OS II*, p. 205 n. 87, i les obres i introduccions del *ROL XV*.

⁵ L'he citada segons la versió que en dóna Ramon Llull al *Desconhort*, xxv. L'original diu *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebebet experimentum*, i és de Gregori el Gran, *Homiliae in Evangelia*, 26 (*PL* 76, 1197).

⁶ *Nisi credideritis, non intelligetis*, Isaïes, 7,9.

ta pensa e totes tes forces,»⁷ sense poder adonar-se ni tan sols que el primer és d'un papa (Gregori el Gran), i els altres dos de la Bíblia. Fins i tot podria recórrer aquesta gran majoria d'obres lul·lianes sense saber que existís tal cosa com una Bíblia ni autoritats doctrinals com els sants Pares. No parlem ja d'aquest espèc bosc narratiu de la història de la fe i de les vides dels sants que va proporcionar tants *exempla* als escriptors de la Edat Mitjana. Igualment podríem recórrer la immensa majoria d'obres del beat sense trobar referències a la cultura escrita que l'envoltava, i a les qüestions que tothom discutia i comentava en obres teològiques, filosòfiques i literàries. Aquest visitant, després de digerir tantes obres lul·lianes, potser es trobaria un mica perplex davant una cosa tan ahistòrica, abstracta, descontextualitzada i autoreferencial.⁸ En canvi —i és un fet que vist d'aquest punt de vista crida poderosament l'atenció— podria reconstruir bastant bé el funcionament de la societat contemporània,⁹ fins i tot més bé que en les obres de la gran majoria d'altres teòlegs o filòsofs del seu temps. Però aquesta societat, per moltes escenes de família, de burgesos rics, de prelats, de cavallers, de prostitutes a les entrades de les ciutats, de mercats, d'ermitans i de discussions devora la Sena que tingués, seguirà essent una societat sense textos i pràcticament sense tradicions.

Per entendre fins a quin punt aquesta situació és anòmala, ens hem de situar en el context de l'Edat Mitjana. Pel que fa al pensament i a la literatura, es podria caracteritzar els dos segles i mig que van des de 1050 a 1300 com una època de recontextualització, en quatre sentits: (1) de la transició des d'una societat gairebé completament oral cap a una en la qual la paraula escrita tenia un lloc privilegiat;¹⁰ (2) de la recuperació de textos, sobretot de la filosofia i ciència grega i àrab; i (3) de la producció de nous textos, amb la formació durant aquests segles d'una nova cultura europea, tant literària com filosòfica i

⁷ Citam segons el text del *Llibre de virtuts e de pecats*, NEORL I, 10. L'original, *Dilige dominum Deum tuum toto corde tuo, et tota anima tua et tota mente tua ac totis viribus tuis*, es troba a Deut. 6,5, i repetit a Marc 12,30 i Lluc 10,27. Vegeu sobre aquest punt l'estudi important de Jordi Gayà, «El conocimiento teológico, como precepto, según Ramón Lull», *EL* 18 (1974), pp. 47-51.

⁸ Lull mateix sembla conscient d'aqueixa crítica. Al *Liber de praedicatione* (ROL IV, 11) diu: «Sed antequam ulterius procedamus, volumus nos de aliquibus excusare, de quibus non intendimus pertractare. Et ista sunt, de quibus nullam faciemus mentionem, videlicet auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes et etiam interpretationes. Ratio huius est, quia ista possunt in divina pagina reperiri.»

⁹ Sobre la base de passatges del *Llibre de contemplació*, la *Doctrina pueril*, *Blaquerna*, *Fèlix*, l'*Arbre de ciència*, el *Phantasticus*, i algunes poesies.

¹⁰ Aquell loc privilegiat era una cosa que la civilització occidental no havia conegut des de l'època hel·lenística. Pel que fa a la transició de l'oralitat a una cultura escrita, però que encara conserva un residu oral, vegeu Walter J. Ong, «Orality, Literacy, and Medieval Textualization», *New Literary History* 16 (1984-5), 1-12, com també el seu llibre, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (Londres, 1982).

teològica; (4) i de la organització d'universitats com a centres codificadors de les tasques intel·lectuals i de formació d'una classe clerical per a la qual l'escriptura era la seva eina professional.¹¹

Abans de seguir endavant, altres dos aspectes d'aquesta retextualització medieval necessiten comentari. Al centre —i com a model— dels estudis medievals era la teologia, que es dedicava a comprendre i comentar la *sacra pagina*, amb l'ajuda dels escrits dels sants pares. Però el fet que contenien una sèrie de contradiccions aparents impulsava no tan sols unes tècniques característiques d'interpretació, sinó també una progressiva fragmentació de l'estudi, i sobretot la pedagogia, en una multitud de «qüestions» suscidades per aquestes contradiccions aparents. A fi de recolzar-la i facilitar-ne l'estudi, es van cercar les «sentències» dels sants pares sobre cada una d'aquestes «qüestions», la més famosa compilació de les quals va ser la de Pere Llombard. Així en l'ensenyament van predominar no lectures seguides dels textos de base, sinó les de florilegis i compilacions no tan sols de sentències, sinó també de receptes espirituals, de decisions canòniques, d'*exempla* per a predicadors, de vides de sants, etc.¹² Aquesta fragmentació pedagògica i intel·lectual es va accentuar encara més amb la base de la formació universitària medieval, que era, com se sap, les *quaestiones disputatae*.

El segon aspecte de la retextualització medieval és que, pel seu origen en l'estudi de la *sacra pagina*, va seguir tenint un caire essencial de treballs de comentari. Només hem de mirar l'enorme producció de comentaris de Sant Tomàs¹³ sobre la Bíblia, Aristòtil, Boeci i Pere Llombard per entendre la importància que tenia. Era l'única manera d'absorbir els textos nous i compaginar els uns amb els altres.

Tota aquesta retextualització va fer que l'ensenyament universitari medieval es basàs exclusivament en *auctores*. En gramàtica eren Priscità i Donat; en retòrica Ciceró; en dialèctica Aristòtil, Porfiri i Boeci; en medicina Galè, Constantí l'Àfrica i Avicenna; en dret canònic, Gracià; en teologia, com hem vist, la Bíblia i els sants pares reunits a les *Sentències* de Pere Llombard.¹⁴ Però el que és difícil de comprendre per a l'estudiós modern és l'*auctoritas* que tenien aquells *auctores*. En teoria no podien errar, ni contradir-se, ni seguir un pla

¹¹ Vegeu l'obra clàssica sobre el tema, Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age* (París, 1957).

¹² M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (París, 1976), p. 352. Vegeu també *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982), p. 17.

¹³ Anomenats *scripta, expositiones, postillae, glossae, o sententiae*. Vegeu-ne el catàleg a A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work* (Nova York, 1974), pp. 355 i ss.

¹⁴ A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages* (Londres, 1984), p. 13.

defectuós, ni estar en desacord amb l'altre. Dic «en teoria» perquè de fet en certs camps com la medicina, hi havia fortes discussions entre seguidors d'una o altra autoritat, i molts dels desacords eren precisament els temes de les *quaestiones disputatae* universitàries. Però la necessitat de fer dominar una autoritat era tan forta que els glossadors i comentaristes de vegades havien de fer vertaders jocs malabars d'exposició a fi d'acomodar la lletra del text a la veritat acceptada, o fer acordar dues autoritats aparentment contradictòries.¹⁵ I aquesta actitud impregnava tota la producció filosòfica i teològica medieval. L'originalitat no tenia cap valor;¹⁶ els pensadors més prestigiosos només cercaven la manera més adequada de compaginar les seves *auctoritates* i resoldre les *quaestiones* que la seva lectura suscitava.

Així que els textos escolàstics sovint presenten cadenes de cites d'*auctores* a fi de justificar una o altra posició. Per tant era un món intertextual en un sentit molt més directe que no el que se'n dona en la crítica moderna; era de fet fonamentat sobre la intertextualitat, que constituïa la seva justificació i raó de ser.

Vist tot això, és clar que el contrast amb Ramon Llull no podria ser més xocant. Durant anys s'ha dit —i en aquest verb reflexiu impersonal m'incloc a mi mateix— que allò era degut a un intent de deixar les tàctiques tradicionals de l'apologètica, i sobretot la dominicana a la Corona d'Aragó. Allò, com Llull segurament s'havia adonat de la famosa disputa de Barcelona de 1263,¹⁷ i possiblement de la *Pugio fidei* de Ramon Martí —obra tan obsessionada en rematar cada *auctoritas* jueva sobre cada qüestió¹⁸— no conduïa més que a arguments interminables sobre interpretacions d'aquests textos. Ell mateix ens ho diu:

Iste liber factus fuit hac intentione, videlicet, ut Christianus et Saracenus per rationes, non per auctoritates, ad invicem disputarent; nam

¹⁵ Minnis, *op. cit.*, p. 36, i M.-D. Chenu, obra cit. n. 12 més amunt, pp. 351 i ss.

¹⁶ La discussió clàssica de la relació obra/autor a l'Edat Mitjana és a C.S. Lewis, *The Discarded Image* (Cambridge, 1964), pp. 210 i ss.

¹⁷ Vegeu els dos llibres de Robert Chazan: *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response* (Berkeley/Los Angeles, 1989), i *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and Its Aftermath* (Berkeley/Los Angeles, 1992).

¹⁸ Vegeu Eusebi Colomer, «El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura», *Fe i cultura en Ramon Llull*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» II (Mallorca, 1986), pp. 9-29, i el meu treball, «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme», *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-7 d'abril de 1988*, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 171-185.

authoritates calumniantur ratione diversarum expositionum.¹⁹

En una altra obra s'explica encara més clarament:

Moltes actoritats de sans pot hom applicar a aquestes probacions que nós entenem donar. E car neguna auctoritat vera no pot éser contra raó necessària, per so no curam tractar en aquest tractat d'auctoritats, com sia assò que auctoritats pusca hom espondre en diverses maneres e aver d'èles diverses oppinions, per les quals se multipliquen paraules e esdevé l'entenimén en confusió, adoncs com los uns hòmens disputen ab los altres per auctoritats.²⁰

I finalment la seva declaració més lapidària:

Disputar per auctoritats no ha repòs.²¹

Com es pot apreciar, tots tres tenen a veure amb «disputar», però fins i tot limitant-nos a aquest camp de l'apologètica, resulten ser declaracions programàtiques bastant fortes, i totalment inusuals al seu temps.²² Als capítols sobre el mateix tema al *Llibre de contemplació*, Llull va arribar a dir que per a la gent d'enteniment gruixut val més discutir «ab auctoritats e ab miracles de sants» que «ab raons ni ab arguments naturals,» car l'home «neci de gros enginy pus prop és de fe que de raó.»²³

Aquesta oposició entre autoritats i raons, tan desfavorable per a la primera, sembla amagar qualche cosa més que una simple qüestió de tàctica davant musulmans i jueus. Un passatge de la *Doctrina pueril* potser ens pot començar a donar una pista.

¹⁹ *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* (MOG IV, 476 = Int. vii, 46).

²⁰ *Disputació de cinc savis*, ATCA 5 (1986), 33-34.

²¹ *Proverbis de Ramon*, 248,5 (ORL XIV, 271).

²² Sant Tomàs també diu al començament del seu *Summa contra gentiles* (cap. 2) que per manca d'acord entre musulmans, pagans, jueus i heretges sobre autoritats, que *necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur*, però llavors segueix amb centenars de cites en el text de l'obra.

²³ Cap. 187,10 i 12 (OE II, 548). Vegeu Marcel Salleras, «L'art d'esputació de fe» en el *Llibre de contemplació en Déu*, *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-7 d'abril de 1988*, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 187-197, i especialment p. 191. En l'apartat sobre «disputar» a l'*Art demostrativa* (OS I, 391) Llull arriba a dir que: «En tota disputació se cové que hom desput per actoritats segons N [= voluntat amant o desamant, enteniment ignorant, memòria oblidant!], o per raons segons E I [= voluntat amant o desamant, enteniment entenent, memòria membrant].»

No som en temps de miracles, cor la devoció era major de convertir lo món en los Apòstols que no és ara en lo món en què som; ne rahons fundades sobre actoritzat no reeben los infeels; donchs conivent és a convertir los infeels lo *Libre de demostracions* e la *Art de atrobar veritat*, la qual lus sia mostrada, per tal que ab ella los combata hom lur intel·ligència, per ço que conègan e amen Déu.²⁴

Aquesta equiparació, diguem-ne metodològica, entre miracles i autoritats, es reforça en un passatge de *Blaquerna*, on la Fe explica que:

Temps és vengut que [los sarraïns] no volen reebre auctoritats de sants, ni miracles no són per los quals eren inluminats los innorants de mi [Fe] e de ma ssor [Veritat]. E per ço cor les gents requeren rahons e demostracions necessàries, vayg a mon frare [Enteniment], qui es poderós, per la virtut de Déu, a provar los .xiiii. articles.—

Respòs Blanquerna dién que fe hi perdria sos mèrits si-l enteniment demostrava los articles per los quals fe ha inluminament a creure contra enteniment. Mas Fe dix a Blanquerna que no era cosa cuvinent que la principal rahó per què hom vol convertir los infeels, sia per ço que la fe, ne sia ocasió de major mèrit. —Ans cové que sia secundària entenció, e que la principal entenció sia que Déus sia conegut e amat...²⁵

Aquí tenim un nexa d'idees que ens pot començar a aclarir les coses. Per una banda, miracles i autoritats pertanyen al camp de la fe, sobre la base de la qual l'home pot haver major mèrit, com explica Blaquerna en una paràfrasi de la primera de les tres cites que repeteix insistentment.²⁶ Per altra banda, tenim les «raons» que permeten que Déu sigui conegut i amat. I en aquesta oposició entre fe i raó, el contingut de la fe resulta ser, en terminologia típicament lul·liana, declarada una «segona entenció», mentre que és la raó que permet conèixer i amar Déu, i per tant assolir la «primera entenció». He de confessar que aquesta declaració em va sorprendre quan la vaig llegir per primera vegada. Però llavors vaig veure que és una posició doctrinal àmpliament discutida i defensada per Ramon Llull. L'explica en moltes obres, però potser la seva declaració més clara es troba en una *Disputació* que va escriure sobre les *Sentències de Pere*

²⁴ Cap. 83 (ed. Gret Schib, p. 197)

²⁵ ENC 50-51, p. 217.

²⁶ Vegeu n. 5 més amunt. És la primera de les tres cites que Llull sempre repeteix.

Llombard,²⁷ on diu que «Homo principaliter no sit creatus ad se, nec per consequens ad habendum meritum per fidem, imo principaliter est creatus ad intelligendum, diligendum et recolendum Deum».²⁸ Aquest caire, en certa manera egoista de la fe (és a dir que fa que l'home només es preocupi de la seva pròpia salvació), és ben presentat al *Llibre d'amic e amat*:

[L'amic dix a l'amat] que fortment se meravellava de les gents, qui tan poch l'amaven, e-l conexien e-l honraven... E-l Amat li respòs dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat home per ço que-n fos amat, conegut, honrat. E de mill hòmens, los çent lo temien e-l amaven tant solament; e de los çent, los ·xc· lo temien per ço que no-ls donàs pena, e los ·x· l'amaven per ço que-lls donàs gloria. E no era quaix qui-l amàs per sa bonea e sa nobilitat.²⁹

Que recorda la història de la santa dona musulmana, Rabi'a, que es passejava amb llenya en una mà i un poal d'aigua en l'altra, a fi de cremar el Paradís i extingir els focs d'Infern, per fer que la gent estimàs Déu desinteressadament.

Aquí convendria fer un petit incís per explicar que aquesta posició del beat no té res a veure amb un racionalisme que oposa fe i raó, i que llavors es decanta per la segona. Llull sempre insisteix que s'han d'ajudar mútuament, i que si bé la raó és l'eina principal per assolir la «primera entenció», de fet cap de les dues no podria pujar cap a les esferes divines sense l'altra. Per això el passatge abans citat de *Blaquerna* acaba dient:

... e que enteniment pusca husar de sa virtut per ço que jo-n [es Fe que encara parla] sia major e en pus alt grau. Cor aytant con l'enteniment pot pujar més ha ensús per entendre los articles, d'aytant pusch yo sobre puyar més a ensús sobre l'enteniment, e creu ço que ell no pot entendre.

cosa que Llull explica amb la bella imatge de l'oli de la fe que sura sobre

²⁷ És la *Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis questionibus Sententiarum Petri Lombardi*.

²⁸ *MOG* IV, 229 = Int. iv, 5. Afirmacions similars es troben al *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (*ROL* IX, 221), i, més llargament argumentades al *Desconhort*, vv.25-6. A *Fèlix*, cap. 79 (*OS* II, 261), explica un altre caire de la qüestió, quan es queixa perquè, si fos ver el que diu un clergue, «seguir-s'hia que l'humà enteniment no pogués ne degués tant entendre Déu, al qual és creat per ço que l'entena, com faria entendre aquestes coses mundanes, a les quals no és principalment creat per ço que les entena; e açò se seguira de la memòria e de la volentat, que es seguiria de l'enteniment.»

²⁹ V. 218 (*ENC* 74, p. 60).

l'aigua de l'enteniment, i com més puja la segona, encara més puja la primera.³⁰

Si aquí és l'enteniment que ajuda a la fe, abans del ja citat passatge de *Disputació sobre les Sentències de Pere Llobard*, Llull presenta la situació inversa: «Fides est instrumentum et jurementum ut intellectus intelligat Articulos, ut legitur: “nisi credideritis, non intelligitis”».³¹

Com funcionen els mecanismes d'aqueixa ajuda mútua és un tema que no ens toca discutir ara; només hem de retenir el fet que l'home és creat principalment a usar les tres potències de la seva ànima per entendre, amar i recordar Déu.³²

Per a reprendre el fil dels nostres arguments, hem vist com Llull oposa autoritats a raó en la seva predicació *ad extra*, és a dir, sota la rúbrica de «disputació». Mirem ara el que fa amb la predicació *ad intra*. Aquí la situació és tan o encara més dramàtica. Els sermons a l'Edat Mitjana (com normalment avui en dia) eren bastits sobre cites bíbliques. Llull bé ho sabia, perquè al pròleg del seu *Llibre de virtuts e de pecats* diu que «A tot sermó pertany tema de la sacra Scriptura.»³³ Però això ens ho explica en bell mig d'una obra que conté 136 sermons, cap dels quals és construït sobre un tema bíblic! Com s'enginya per salvar tal contradicció? Senzillament dient a continuació que el seu *thema* és el precepte general donat per Déu a Moisès, que resulta ser la tercera de les tres frases citades al principi d'aquest article: «Ama Déus ton senyor de tot ton cor, de tota ta ànima, de tota ta pensa e totes tes forces.»³⁴ Llavors explica que, «Aquest manament és general a tots particulars manaments, e per ço d'aquest manament entenem culir les temes d'aquest libre.» I és aquest «manament» o «precepte»³⁵ és el que justifica la abans mencionada «primera entenció», i per

³⁰ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, 276, i *Liber de ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 154, citat a Eusebi Colomer, «El pensament...» (veg. n. 18 més amunt), p. 28.

³¹ Per aquesta segona de les tres frases que cita tant, vegeu n. 6 més amunt.

³² És per això que els actes de les tres potències de l'ànima, representats en la Figura S, tenen tanta importància en l'etapa quaternària de l'Art.

³³ NEORL I, 10.

³⁴ Vegeu la n. 7 més amunt. La introducció de Fernando Domínguez al tom XV dels ROL, que té la versió llatina del *Llibre de virtuts e de pecats*, tracta extensament de les innovacions lul·lianes en el camp de la predicació. Moltes de les observacions i cites aquí provenen d'aquella introducció.

³⁵ Com recorda Jordi Gayà en l'article citat a la n. 7 més amunt, pp. 47-48, el beat «no se limita a interpretar el pasaje como un consejo», sinó que també a l'*Ars mystica* (ROL V, 286) el dóna com a precepte. Però encara així, hi ha un bon tros entre dir que és un precepte, i afirmar que ha estat la finalitat principal de la creació.

tant obre la porta a la raó.³⁶ I quan Llull parla de «raó», parla de l'Art, que és la seva manera d'estructurar i presentar-la, cosa que li permet defugir les *themata* normal dels sermons, i bastir el *Llibre de virtuts e de pecats* amb els seus mecanismes combinatoris, aquí aplicats únicament a les virtuts i els vicis.³⁷ Amb això està seguint una línia ja traçada a *Blaquerna*, on havia explicat que:

A preycar era útil cosa provar per ranons naturals la manera segons la qual vertuts e vicis són contraris, ni com una virtut se concorda ab altra e un vici ab altre, ni per qual natura pot hom mortificar un viçi ab una virtut o ab dues, ni com una virtut pot hom vivificar ab altra; e aquesta manera és en la *Art abrevyada d'atrobare veritat*.³⁸

Llull, en un altre escrit, oposa clarament aquesta mena de predicació *per moralem philosophiam* a l'altra, *per auctoritates*, i demana quina de les dues és major? La contesta, que no pren partit per cap dels dos, és que «són dues les terres en les quals es sembra la predicació: en una brota la intel·ligència, i en l'altra la creença.»³⁹ Però a l'*Ars generalis ultima* dóna una altra resposta, més contundent. Diu que el predicador deu actuar així en predicar, «perquè per tals coses, l'enteniment dels que l'escolten és més ferm per entendre que per creure autoritats dels sants, puix que en creure l'enteniment opera fora del seu acte natural, que és l'entendre.»⁴⁰ Cosa que explica en una altra obra, dient que la teologia és ciència en dos sentits, «un *apropiat*, segons la fe donada per Déu, i la *pròpia*, perquè a l'enteniment no és propi creure, sinó entendre.»⁴¹ Una altra

³⁶ Amb això, havent comentat les tres cites que, com diguérem al principi d'aquesta conferència, són les úniques que Llull repeteix amb certa freqüència, podem veure que les emprà precisament per justificar la manca de cites!

³⁷ En una versió simplificada, com toca amb un públic no necessàriament instruït. Vegeu *ROL XV*, pp. lxxvi-lxxvii, per a una descripció dels mecanismes utilitzats, que tenen, per cert, certa semblança amb la combinatòria de virtuts i vicis emprada al *Llibre del gentil e dels tres savis*.

³⁸ *Blaquerna*, cap. 93 (*ENC* 58-59, 241), citat per Domínguez a *ROL XV*, p. xliii.

³⁹ «Quaestio. Utrum praedicatio sit major per auctoritates quam per moralem philosophiam? Solutio. Duae sunt terrae in quibus seminatur praedicatio: de una oritur intelligentia, et de altera oritur credentia.» *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (*MOG V*, 713 = *Int. v*, 355), citat per Domínguez a *ROL XV*, p. xlvi.

⁴⁰ «Praedicator sic debet agere in praedicando, sicut facit intellectus in inveniendo ea de quibus scientia est. (...) Nam per talia intellectus audientium firmior est per intelligere quam per credere auctoritates sanctorum, eo quia in credendo intellectus agit extra suum actum naturalem, qui est intelligere; nam unumquodque magis gaudens et contentum est, quando suo proprio actu uti potest.» *ROL XIV*, 386.

⁴¹ «Respondit Raymundus dicens, quod teologia sit scientia duobus modis, scilicet appropriate et proprie; appropriate, secundum fidem a Deo datam (...) et est scientia proprie, quia intellectui non est proprium credere, sed intelligere.» *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis questionibus*

vegada oposa fe i enteniment, col·locant l'enteniment com a «primera entenció».

Abans de deixar la predicació lul·liana, hem de mencionar —només de passada, perquè discutir-ho a fons requeriria tot un altre article— els únics contraexemples notables a la manca de *themata*. Són els sermons del *Liber de praedicatione* o *Ars magna praedicationis* de 1304 i el *Liber praedicationis contra Judaeos* de 1305.⁴² Com ha mostrat un estudi recent, això té la seva justificació en una nova tècnica amb la qual el beat vol provar de «reduir» o «aplicar» les cites bíbliques a les seves raons necessàries, «perquè les autoritats no són contra la raó, quan són veres...»⁴³ Més tard, al *Llibre de virtuts e de pecats*, a continuació del passatge citat més amunt, diu que «als sermons qui-s contenen en est libre poden esser aplicats tots sermons qui sien de la sacra Scriptura cultis.»⁴⁴ Així que simplement ha trobat una manera de subordinar els *themata* homilètics als seus procediments artístics.

En conclusió, Ramon Llull, tant en la predicació *ad extra* com *ad intra*, deixa *auctoritates* per a la raó, i fins i tot quan les cita, és perquè ha trobat manera d'aplicar-hi les seves raons. I les seves raons —i això ho sabem perquè sempre ens ho diu— es troben sempre a l'Art, a un subconjunt de l'Art, o es deriven d'ella. És en aquest aspecte on l'obra del beat es diferencia dels altres intents de l'Edat Mitjana de provar l'existència de Déu o d'alguns o tots els Articles de la Fe més racionalment. Si comença —sobretot al *Llibre de contemplació*— com el *fides quaerens intellectum* de Sant Anselm, aviat s'aparta d'ell, no en el sentit de deixar aquesta recerca, que de fet mai no abandonarà, sinó en el sentit d'englobar aquesta recerca dins un sistema autònom i molt més general. El mateix es podria dir de la distància entre el sistema lul·lià i el remarcable *De arte catholicae fidei* de Nicolau d'Amiens,⁴⁵ que hom ha citat com a possible precursor,⁴⁶ o les *Regulae de sacra theologia* d'Alà de Lilla.⁴⁷ El beat ens proposa una ciència de les ciències, un mecanisme en torn del qual

Sententiarum Petri Lombardi, MOG IV, 226 = Int. iv, 2.

⁴² El primer publicat a ROL III i IV, i el segon a ROL XII, pp. 1-78.

⁴³ Thomas E. Burman, «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. A la p. 218 ell cita el passatge del *Liber de fine* (ROL IX, 259) traduït aquí.

⁴⁴ NEORL I, 10.

⁴⁵ PL 210, 595-618.

⁴⁶ Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age* (París, 1947), p. 462

⁴⁷ Ed. N.M. Häring, «Magister Alanus de Insulis, *Regulae caelestis iuris*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48 (1981), pp. 97-226. Vegeu el treball fonamental de Charles Lohr, «The pseudo-Aristotelian "Liber de causis" and Latin theories of science in the twelfth and thirteenth centuries», *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (Londres: Warburg Institute, 1986), pp. 53-62, pel que toca al lloc d'aquestes obres en la història del pensament científic i teològic.

podem agrupar, estudiar i explicar *tots* els altres coneixements. A més a més, ho fa sempre mirant cap endins, fent referència al cor artístic de la seva obra. No vol que ens distraiguem mirant per la finestra cap al paisatge d'altres pensadors; ens diu una i altra vegada que la solució es troba aquí mateix, dins aquesta habitació aïllada del món exterior, però dins la qual trobarem totes les eines intel·lectuals (i espirituals) que necessitem. Així que ens proposa un sistema que podríem anomenar *endoreferencial*, enlloc d'un *exoreferencial* com era normal a l'època, és a dir, un sistema basat en una intertextualitat interior.

Però cal demanar-nos, què pretén amb tal programa? Crec que podem descartar, per raons evidents, l'egoisme com a motiu. Crec que també hem de descartar la innocència del principiant que és original només perquè desconeix el que passa al seu entorn. Potser que li va passar una cosa així al seu primer viatge a París, on va topar tan desagradablement, com diu la *Vida coetània*, amb «el comportament dels escolars» i «la fragilitat de l'enteniment humà.»⁴⁸ Però ja en el segon viatge, ve preparat per convèncer el món universitari. En aquests dos anys de 1297 a 1299 escriu tres obres a fi de demostrar que la seva Art es pot aplicar a resoldre les qüestions que s'hi discutien: eren la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* que tractava dels 219 articles que havien estat condemnats pel bisbe de París l'any 1277, la ja citada *Disputació sobre les Sentències de Pere Llobard* que tractava les qüestions que fonamentaven l'ensenyament de la Facultat de teologia, i el *Liber super quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis*, que sempre m'ha semblat una mena de «test» que li va fer al nou deixeble, Tomàs le Myésier, a fi de veure si el sistema lul·lià era capaç de mantenir-se en peu a la capital intel·lectual d'Europa.⁴⁹ Al mateix temps va escriure tres obres per a demostrar l'aplicabilitat del seu sistema a les ciències, potser amb la finalitat de convèncer la Facultat d'Arts: eren el *Tractat d'astronomia*, el *De quadratura e triangulatura de cercle* i el *Liber de geometria nova et compendiosa*. També hi va produir una nova versió del seu sistema per fonamentar-ho tot; era l'*Ars compendiosa* (o *Brevis practica Tabulae generalis*).⁵⁰

⁴⁸ OS I, 30.

⁴⁹ Com ha observat amb raó Ruiz Simon, mai no deixa d'intentar respondre a les qüestions que plantegen els seus contemporanis. Però normalment ho fa de manera més amagada, no enfrontant-se obertament a les *quaestiones disputatae* del moment.

⁵⁰ Per a edicions d'aqueixes set obres, vegeu OS II, 559-561, al qual s'ha d'afegir edicions noves del *Tractatus novus de astronomia* i de la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, aparescudes a ROL XVII; i una traducció francesa del *De quadratura et triangulatura circuli* una part de la qual es publicà en Armand Llinarès, «Version française de la première partie de la "Quadrature et triantulature du cercle"», *EL* 30 (1990), pp. 121-138, i la resta a Raymond Lulle, *Principes et questions de Théologie*, ed. Armand Llinarès, trad. René Prévost, «Sagesses chrétiennes» (París, 1989).

Mirant una altra vegada la segona d'aqueixes obres, la *Disputació sobre les Sentències de Pere Llombard*, crec que podem aclarir el que el beat pretenia fer. Al pròleg de l'obra, diu que «Ramon, mentres que estudiava a París i considerava l'estat pervers del món, es dolia fortment, principalment del fet que ell, amb l'Art general que Déu li havia donat a fi d'il·luminar les tenebres d'aquest món, encara no havia pogut moure el govern de l'Església de Crist, tal com volia.» Devora la Sena topa amb un ermità estudiant de teologia, que es queixa dels dubtes i dificultats que troba en les qüestions de les *Sentències de Pere Llombard* que està llegint. Llull ofereix d'ajudar-li amb «una certa Art general que Déu m'ha mostrat en una muntanya, amb la qual, de bon grat, per a l'honor de Déu i la teva pau, intentaré resoldre les teves qüestions.»⁵¹ Dues vegades aquí explica que l'Art és un do de Déu. És una afirmació que repeteix en moltes obres, i que representa un dels moments claus de la *Vida coetània*.⁵² És evident que per a Ramon Llull tenia una importància decisiva, però per a nosaltres al segle XX, sembla un fet més aviat compromès, desoncertant. Allò de ser il·luminat té mala premsa avui. Fins i tot la paraula té connotacions de «foransenyat» o «tocat de la bolla», i amb Ramon Llull, que segueix patint de tal reputació en certs cercles, la cosa es posa més compromesa encara. Però, si volem comprendre el paper social, espiritual, pedagògic i apologètic de Ramon Llull dintre el món del seu temps, hem de tenir aquest factor ben present, sense cap nerviosisme per possibles connotacions als nostres dies.

Mirat així, és clar que dins una societat com la cristiana o musulmana de l'Edat Mitjana, com a l'Índia d'avui, allò de la il·luminació era no tan sols ben considerat, sinó que tendia a fer del receptor un objecte de veneració, un personatge l'ensenyança del qual tenia garanties d'una espiritualitat i saviesa superiors. Per fer-ho entenedor dins el món acadèmic d'avui, era com tenir la titulació més elevada possible, cosa que feia del il·luminat una nova *auctoritas*.

Però la il·luminació de Llull (parlam ara de la il·luminació de Randa, no de

⁵¹ «Raymundus Parisiis studens et considerans perversum statum hujus mundi, multum doluit et potissime super hoc quod ipse per Artem generalem, quam Dominus Deus illi dederat pro illustrandis tenebris hujus mundi, republicam Ecclesiae Christi nondum potuerit promovere, ut optabat. (...) [L'ermità diu que ell] Parisiis diu studuisset in Theologia, ut cum libris in quibus studuerat melius posset cognoscere et amare Deum (...) Veruntamen, inquit, quia in isto scripto edito super Libros sententiarum, quod nunc lego, invenio quasdam dubias et difficiles quaestiones, quarum veritatem non possum videre, sum valde afflictus in tantum quod in aliis veritatibus, quas intelligo de Deo, non possum quiescere. (...) Raymundus respondit: cogito de quadam Arte generali quam Deus mihi ostendit in quodam monte, cum qua libenter ad honorem Dei et tuam pacem tentabo solvere tuas quaestiones.» *MOG* IV, 225 = Int. iv, 1.

⁵² Vegeu *OS* I, 23, n. 80, per als altres llocs de la *Vida coetània* i d'altres obres on parla de la seva il·luminació divina. Per a la importància d'aquest esdeveniment, vegeu Fernando Domínguez, «Idea y estructura de la "Vita Raymundi Lulii"», *EL* 27 (1987), p. 13. Vegeu també Gabriel Seguí Vidal, «La influencia cisterciense en el Beato Ramón Llull», *EL* 2 (1958), pp. 249-250.

la visió del Crist crucificat que va produir la seva conversió nou anys abans) no era una visió divina o una experiència mística d'unió extàtica, sinó que es va produir quan «de sobte el Senyor il·lustrà la seva ment, donant-li la forma i manera de fer el llibre [...] contra els errors dels infeels.» A conseqüència d'això, tot d'una «començà a ordenar i escriure aquell llibre, que primer anomenà *Art major* i més tard *Art general*. Sota aqueixa Art escrigué després molts de llibres [...] en els quals explicava extensament els principis generals, aplicant-los als més específics.»⁵³ Com queda ben palès, el que rep en la il·luminació, no és una mena de consagració personal, sinó una «forma i manera» (o «forma i mètode» — *formam et modum*), és a dir, l'Art, de la qual ell només és el transmissor que la va plasmant i modificant en una sèrie de llibres amb títols diferents. Aquesta escala de valors queda encara més palesa en la crisi de Gènova, on, davant la necessitat de decidir entre la seva pròpia salvació (amb els dominics) o la de l'Art (amb els franciscans), prefereix salvar «l'Art que li havia estat revelada a honor de Déu i a la salvació de molts.»⁵⁴ Així que en el cas de Llull, l'*auctoritas* residia en l'Art no en ell com a persona.

A fi de veure millor com funcionava allò dintre «les mentalités» de l'època, i dintre la qüestió d'*auctor-auctoritas* que ja hem estudiat, tenim un mecanisme interessant per comparar l'actitud de Llull amb la dels seus contemporanis. Al segle XIII es va estendre un estil nou de pròleg als comentaris dels *auctores*, un que es basava en les quatre causes aristotèliques.⁵⁵ L'*auctor* era presentat com la «causa eficient» de l'obra que es comentava, els seus materials —el substrat de l'obra— constituïen la «causa material», el seu estil literari, mètodes o procediments, i l'estructura de l'obra s'estudiaven sota la rúbrica de la «causa formal», mentre que la finalitat última de l'obra, la raó per la qual havia estat escrita, el benefici que se'n podia treure, es considerava la «causa final.»⁵⁶

Ara bé, Ramon Llull al pròleg de la *Lectura super figuras Artis demonstrativae*, que de fet és un comentari sobre una de les seves pròpies obres, ens explica que:

⁵³ «Subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum (...) contra errores infidelium.» «Coepit (...) ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo *Artem majorem*, sed postea *Artem generalem*. Sub qua Arte postea plures (...) fecit libros, in eisdem multum generalia principia ad magis specifica (...) explicando.» *Vida coetània*, § 14 (ROL VIII, 280-1; OS I, 23).

⁵⁴ «Ars ad honorem dei et salvationem multorum revelata.» *Vida coetània*, § 24 (OS I, 33; ROL VIII, 288).

⁵⁵ Ens referim a l'estudi de Minnis citat a la n. 14 més amunt.

⁵⁶ Minnis, *op. cit.*, pp. 5 i 28-9. A la pp. 14-15 explica que entre estudiants de la facultat d'arts, aquest pròleg s'anomenava *accessus*, entre glossadors de dret romà *materia*, mentre que entre exegetes escriturals *introitus* o *ingressus*.

Com les altres ciències, l'Art té una causa quadruple, és a dir, l'autor, la forma, la matèria i el fi. L'autor es podria dir que és Déu, a la magnificència del qual l'Art està dedicada, mentres que l'autor immediat és un home vil i pecaminós que no té importància. La matèria són les figures i termes de l'Art mateixa. La forma es troba en el descens de l'universal cap als particulars, el qual descens consisteix en el discurs ordenat dels actes de l'ànima per mitjà de la mescla dels triangles de la Figura T en els termes de les altres figures. Aqueixa mescla ordenada dóna lloc al resultat desitjat, que és la necessària afirmació de la veritat o la negació de la falsedat. Això deim que és el fi d'aquesta Art.⁵⁷

Cal prevenir una tendència natural del lector modern de prendre les afirmacions de l'autoria divina de l'Art, i del caràcter «vil i pecaminós» de «l'autor immediat» «que no té importància» com a figures literàries, i la segona afirmació com a simple modèstia de part del beat. Per a ell, com hem vist, l'Art era realment un do de Déu, i la diferència abismal entre la perfecció de l'autor real i la seva pròpia imperfecció era un fet indiscutible. Així que aquí només transmet la seva visió de la seva pròpia realitat. I segons la importància que hem vist que la gent medieval atorgava a les *auctoritates*, el fet de trobar-se com a transmissor de tal obra de l'*auctor* diví condiciona de manera fonamental com ell veia el seu propi paper i la visió que en podien tenir els seus contemporanis. Les seves pretensions, com hem vist, anaven més allà de la conversió dels infeels (maldament que això seguia ocupant al centre de la seva missió vital); també incloïen la predicació *ad intra*, la reforma de la cristiandat i fins i tot, com acabam de veure en la discussió devora la Sena sobre les *Sentències de Pere Llombard*, la introducció dels seus mètodes artístics en la Universitat de París. Sap perfectament que això no serà fàcil,⁵⁸ però persisteix, i a la fi arriba a veure aprovada la seva Art (en forma de l'*Ars brevis*) per quaranta mestres i batxillers de les facultats d'Art i Medicina. Troben que «dicta Ars seu scientia erat bona, utilis et necessaria,» i que hi pogueren trobar moltes coses per a la sustentació de la fe.⁵⁹ Van Steenberghen va comentar, fa més de vint anys, que «la chose n'a rien de surprenant: Lull était un vieillard sympathique et respectable, mais un autodidacte et un original; son enseignement n'était adapté ni aux cadres, ni au programme de la Faculté des arts,»⁶⁰ però crec que el beat era

⁵⁷ *MOG* III, 205-6 = Int. iv, 1-2; vegeu *OS* I, 64-5.

⁵⁸ Vegeu la n. 61 més avall.

⁵⁹ Reproduït a *MOG* I, 109-110. Cf. H. Riedlinger a *ROL* V, 138-141, i J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), p. 155.

⁶⁰ Fernand van Steenberghen, «Raimundi Lulli Opera Parisiensia», *EL* 13 (1969), p. 95.

conscient d'aquest problema. Fins i tot fa dir a l'ermità al final de la ja tan citada *Disputació sobre les Sentències de Pere Llombard*, «Ramon, m'has explicat moltes coses bones i noves, coses que mai no havia sentides. Però donat que tens una manera (*modum*) diferent dels mestres moderns, i jo estic habituat en la ciència segons llur manera, i en alguns aspectes m'han educat contra les teves opinions, i encara no estic ben acostumat ni habituat a les teves raons; per tant, em proposo d'habituar-me a elles diligentment, i, segons el sistema que m'has aportat, fer-les concordar amb els principis de la teva Art.»⁶¹ Així que em sembla que Ramon Llull sabia perfectament que no arribaria a reformar l'ensenyança a les facultats parisenques; el que intentava seria més aviat formar un grup de deixebles o de persones interessades a estudiar les seves obres *dintre* les facultats. És important recalcar també que no cercava deixebles que es reunissin entorn seu, a l'estil d'Abelard, sinó que estudiassin la seva Art.

En aquest sentit, és significatiu que al final de l'obra que aproven, l'*Ars brevis*, Llull, com ja havia fet en altres obres, explica com s'ha d'ensenyar l'Art. Diu que primer s'ha d'aprendre de memòria alfabet, figures, definicions, regles i taula, i segon que l'artista «declar bé lo text als escolans raonablement, e no·s lic ab (és a dir, que no s'aferrí a) les autoritats dels altres.»⁶² Així podríem dir que el que sembla haver aconseguit Ramon Llull a la seva darrera estada a París era que un grup de mestres i batxillers aprovassin la consideració de la seva Art com una mena d'*auctoritas* paral·lela.

Amb això podem donar una passa interpretativa més endavant, i parlar de la relació —desitjada o real— entre Ramon Llull i el seu públic. L'historiador canadenc, Brian Stock, en estudiar la secta dels valdesos de finals del S. XII a Lió, mostra com era un moviment reformista basat en les interpretacions bíbliques del fundador, Pere Valdo. Stock, per tant, l'ha descrita com una «comunitat textual.»⁶³ Les diferències entre aquesta secta populista i els lul·listes d'un segle i mig més tard són gairebé tantes com les semblances, però crec que el concepte de Stock ens pot ajudar a comprendre els objectius del beat

⁶¹ «Ait eremita: Raymunde, dixisti mihi plura bona et nova, quae nunquam audiveram; sed quia habes alium modum extraneum quam habeant moderni magistri, et ego sum habituat in scientia secundum eorum modum, et in aliquibus opinionibus sum nutritus contra tuas, adhuc non bene assuevi nec habituavi tuas rationes; et ideo propono ipsas diligenter habituare et secundum tuum modum per quem ipsas mihi tradidisti, principii tuae Artis concordare.» *MOG* IV, 342 = Int. iv, 118, Vegeu el comentari a aquest passatge de V. Hösle a *Raimundus Lullus. Die neue Logik - Logica nova*, ed. Charles Lohr (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), p. lx.

⁶² *OS* I, 598; *ROL* XII, 253; text similar a l'*Ars generalis ultima*, *ROL* XIV, 524.

⁶³ Vegeu el seu *Listening for the Text. On the uses of the past*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), principalment els caps. 1 i 7, i també el seu «History, Literature, and Medieval Textuality», *Images of Power. Medieval History/Discourse/Literature*, «Yale French Studies» 70 (New Haven: Yale University Press, 1986), pp. 7-17.

i certs moviments lul·lístics posteriors. Si el prenim en el sentit ample de gent que centrava les seves dèries intel·lectuals i espirituals en la interpretació o estudi d'un grup delimitat de textos, potser ens apropam al que Llull volia fer. En lloc de proposar una nova interpretació del text sagrat,⁶⁴ com era corrent entre les sectes més o menys heterodoxes, Ramon Llull proposava una nova *auctoritas*, l'Art que Déu li havia donat, com a subjecte d'estudi.

La idea de formar una comunitat textual —o diverses comunitats textuales— partia, com se sap, del beat mateix, amb el desig expressat al final de la *Vida coetània* i al seu testament de l'any 1313, de deixar depòsits de llibres a París, Gènova i Mallorca com a centres de propagació de l'Art. La història de l'èxit o fracàs de grups lul·listes a aquests i altres centres (com València, Barcelona i Pàdua) durant els dos segles després de la mort del beat fa part de la història del lul·lisme. Però el que és innegable és la existència, en generacions posteriors, de col·lectius de *lullisti* que es dedicaven a l'estudi d'una *ars lulliana*. Així els veia l'inquisidor Nicolau Eimeric en la seva ràbia persecutòria, i així els devia veure Jean Gerson a París quan va fer decretar que es deixàs d'ensenyar aquella famosa *ars*.

Perquè, com ha mostrat Brian Stock, allò de voler muntar comunitats textuales paral·leles a les estructures oficials de l'Església era perillosa, per molt que Llull no volia oposar-se a l'Església. Proposar la formació d'una comunitat textual que no es recolzava en cap altre *auctor* que Déu a través del missatge de l'*ars*, i voler amb això «mostrar ciència al poble», comportava grans riscos.⁶⁵ Per començar, tal empresa, per la seva autosuficiència i proposició de mètodes alternatius,⁶⁶ no tan sols formava una comunitat intel·lectualment i espiritual aïllada de la societat *bien pensant*, sinó per la seva actitud obertament o implícitament crítica respecte als poders públics i l'Església, naturalment suscitaria l'oposició d'aquests estaments.⁶⁷

⁶⁴ El fet de proposar una interpretació alternativa a l'oficial de l'Església automàticament va marginar la missió de Pere Valdo, cosa que el diferenciava notablement de Ramon Llull, amb el seu afany d'unitat i universalitat. Aquest afany seu, però, no fou compartit per tots els seus seguidors —com per exemple els espirituals valencians del s. XIV, amb un afany més aviat de xoc i de marginació.

⁶⁵ Per a l'expressió «mostrar ciència al poble», que ve del *Llibre de virtuts e de pecats*. Vegeu *NEORL* I, p. 16, *ROL* XV, p. 123, i l'anàlisi de Fernando Domínguez a la introducció d'aquest darrer tom, pp. xlii i ss.

⁶⁶ L'oposició de l'inquisidor Eimeric a les «raons necessàries» lul·lianes és ben coneguda. Una altra figura important de l'època, el teòleg de la cúria papal, Agustí Triomf, va denunciar fortament la seva presumpció i incorrecció (vegeu Hillgarth, *Ramon Lull*, citat a la n. 59 més amunt, p. 56; i el seu *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols., París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, vol. I, p. 202).

⁶⁷ Era, és clar, la darrera cosa que hauria volgut Ramon Llull, que va desplegar un esforç enorme i sincer per persuadir tots els estaments de la validesa de la seva missió. Però aquest suport institucional que cercava mai no va arribar amb força suficient per contrarestar tal oposició, o si arribava era de sectors ja de si sospitosos —com era el cas del ministre general dels franciscans, Ramon Gaufredi, conegut com

A més a més, allò d'una comunitat que defuig recolzar-se en *auctoritates* consagrades, i es gira cap a les seves pròpies interpretacions o textos, sempre ha suscitat suspicàcies per ser una cosa que podia escapar al control clerical. Com va comentar l'inquisidor dominicà, Étienne de Bourbon, que ens reconta la vida del fundador dels ja comentats valdesos, la seva missió *officium apostolorum usurpavit*.⁶⁸ El fet que la majoria d'aqueixes comunitats textuais medievals es dedicava, d'una forma o altra, a «mostrar ciència al poble», només servia per fer allò encara més sospitós. I això de no citar ni la sagrada Escriptura ni els seus propis mestres és inacceptable per a l'altre inquisidor, Eimeric.⁶⁹ També aquest inquisidor es queixa que els lul·listes «no volen creure els mestres en teologia, canonistes, legistes, prelats, cardinals, ni fins i tot el nostre senyor sanctíssim, el Papa.» Allò d'una comunitat textual també topava amb una altra estructura social de l'Edat Mitjana, la professionalització i institucionalització de l'ensenyança i estudi de la filosofia i teologia.⁷⁰ Aquesta nova classe clerical, com era d'esperar, tenia poca paciència amb externs que s'entremetien en temes per als quals trobava que no eren preparats. Étienne de Bourbon, ja acusava els valdesos de ser gent *idiote et illiterati*,⁷¹ mentre que Eimeric deia que Llull era *ignarus et scientia imperitus*.⁷² Al final de la seva vida Eimeric es queixava amargament del fet que l'oposició que havia trobat en les seves campanyes contra aquest home *phantasticus et begardus*, havia vingut no de gramàtics, dialèctics, físics, filòsofs, geòmetres, músics, aritmètics, astrònoms, astròlegs, matemàtics o teòlegs, ni tampoc de ducs, governadors, comtes, barons o marquesos, sinó més aviat de mercaders, sabaters, corders, sastres, batanadors, fusters, ferrers, argenters, teixidors, taverners i especiers.⁷³

Però el lul·lisme havia seguit un camí d'una lògica inexorable. El primer pas havia estat la creació d'un sistema *endoreferencial*, que exclouïa cites a autoritats anteriors. L'*auctoritas* d'aquest sistema residia en una Art rebuda de Déu, entorn a la qual l'autor (immediat) practicava una mena d'intertextualitat interior. El segon pas fou la formació de comunitats textuais que es dedicaven a l'estudi i propagació d'aquest conjunt d'escrits, si no a l'exclusió de textos

a simpatitzant dels espirituals. Hillgarth, *Readers and Books*, I, p. 202, comenta que els seus aliats potser li eren més funests que els seus enemics.

⁶⁸ Vegeu Stock «History» (n. 63 més amunt), p. 15.

⁶⁹ Hillgarth, *Readers and Books*, I, p. 198 i n. 48.

⁷⁰ Le Goff (vegeu n. 11 més amunt).

⁷¹ Stock «History» (n. 63 més amunt), p. 15.

⁷² Hillgarth, *Readers and Books*, I, p. 198 i n. 49.

⁷³ *Ibid.* p. 201 i n. 65.

consagrats, almenys de manera paral·lela.⁷⁴ El tercer pas fou el desterrament per l'*establishment* d'aquestes comunitats sospitosament independents i difícilment controlables. Fins i tot, quan Lefèvre d'Étaples i Charles de Bouvelles, a principi del s. XVI, volen reformar o trabucar l'*establishment* escolàstic medieval, empren com a instrument aquest *idiota et illiteratus* que ja s'hi havia oposat dos segles abans. És amb la imatge d'aquesta oposició, ara vista com a cosa positiva, que Ramon Llull torna a entrar en els camins més centrals del pensament europeu.⁷⁵ I durant tot aquest segle i el següent, el beat no deixarà de ser vist com una figura alternativa.

Antoni BONNER
Palma de Mallorca

RESUM

Llull's works are notable for their lack of citation of authorities. The article suggests that Llull wished to establish the Art, which he was convinced had been given to him by God, as an alternate authority, and that this could then become the focal point of a textual community dedicated to the study of its method and message.

⁷⁴ Que s'hi afegesquin altres pseudo-lul·lians, no canvia en res aquesta situació. Les obres espúries sobre alquímia, càbala o la Immaculada (dels lul·listes valencians) empraven el vocabulari i operaven dins el món conceptual lul·lià, i podien ser igualment endoreferencials.

⁷⁵ Giordano Bruno també l'admirava com a *stultus et idiota* (vegeu Michele Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno* Roma, 1986, p. 84).

EL LULISMO RUSO COMO FENÓMENO DE CULTURA

Ramon Llull previó claramente la fama mundial de su *Ars*. De su destino se trata en las estrofas XXXV y XXXVI del poema *Lo Desconhort*. En sus proyectos ecuménicos esperaba convencer a todos los infieles incluso a los ortodoxos de Rusia con los argumentos de su filosofía.¹ Llull menciona a los «rosos» («russos»; «rosogs»; «rossos») en tales libros suyos, como la *Doctrina pueril*² o el *Disputatio fidei et intellectus*.³ En el *Libre de Blanquerna* Llull saluda a la Virgen en nombre de todos los disidentes mencionando también los «rossos» porque era su «procurador».⁴ La previsión se cumplió al cabo de cuatro siglos.

La obra de Llull alcanzó las fronteras de Rusia con gran retraso, en comparación con otros países europeos, porque sólo en el siglo XVII la cultura rusa dejó de aislarse de las influencias occidentales. En este plano los extranjeros —los polacos, los alemanes—, o los ortodoxos ucranianos y bielorusos, con su experiencia multiseccular de contactos intelectuales con el mundo católico jugaron un papel muy importante. Pocos años antes de que en Rusia surgiera el fenómeno del lulismo ruso, se encontró en Moscú K. Kuhlmann (1651-1689), el místico alemán, autor de una obra luliana, influida por las ideas de A. Kircher.⁵ Este lulista alemán, de vida exaltada y aventurera, que redactó y publicó en 1687

¹ Véase S. Misser Vallés, «Ramón Llull y las iglesias orientales disidentes», *Estudios Franciscanos* 62, (1961), pp. 50-51.

² *ENC*, p. 166.

³ *MOG* IV, 6.

⁴ *ORL* IX, 211.

⁵ K. Kuhlmann, *Epistolae duae, prior de Arte magna sciendi sive combinatoria, posterior de admirabilibus quibusdam inventis* (Lugd. Bat. 1672). Estas cartas están incluidas también en la edición: *Kircheriana de Arte magna sciendi sive combinatoria* (Londini, 1681).

un opúsculo dirigido a los zares de Moscovia,⁶ provocó durante su estancia de medio año en el barrio alemán de Moscú tan enorme excitación de la mente, que fue quemado como hereje el día 4 de octubre de 1689. Las autoridades lo hicieron respondiendo a una llamada del pastor de la iglesia luterana moscovita para tranquilizar el *barrio alemán*, donde en realidad vivían no sólo los alemanes, sino todos los extranjeros que trabajaban y residían en Moscú. Según parece su estancia, muy breve, no dejó una huella importante entre los rusos. El lulismo ruso como fenómeno cultural pertenece al siglo XVIII.

Hasta ahora en el norte de Rusia en las bibliotecas privadas de los campesinos creyentes de antigua fe se encuentran los manuscritos de la *Gran y maravillosa ciencia cabalística*. El hecho de que en distintos archivos de Moscú, San Petersburgo, Kiev y Tver se guarden por lo menos 55 manuscritos de esta obra, muestra el raro destino de las ideas lulianas en un país tan lejano y refleja al mismo tiempo un ejemplo del pensamiento ruso medieval, según la cronología de la cultura rusa, en vísperas de las reformas de Pedro el Grande.

En el mismo título (con todas las variaciones se conservan las palabras-clave: *ciencia* —siempre, y *cabalística* —casi siempre) se reflejaron las más importantes etapas del lulismo europeo. El cambio de *Ars* por *Ciencia* es típico para la época del barroco, y el adjetivo *cabalística* recuerda las opiniones de los pensadores renacentistas sobre la combinatoria luliana y las construcciones cabalísticas.⁷ Al mismo tiempo hay que subrayar que la *Gran y maravillosa ciencia cabalística* no es la traducción del famoso tratado apócrifo *De auditu kabbalistico*, muy divulgado en toda la Europa gracias a las ediciones de Llàtzer Zetzner.⁸ El aspecto cabalístico se nota también en la *Introducción de la filosofía* que precede la *Gran ciencia* («Los infieles judíos, que en el reino de España son perseguidos por Raimundo Lulio, cuentan que la sabiduría divina de sus padres Adán, Moisés, Jesús Navino y Solomón, que en el mundo hace mucho que no tienen iguales, han influido en ese Raimundo Lulio, pero dejando las pruebas de los infieles sobre el fiel siervo de Dios los reyes legítimos de Francia y España en sus cartas titular al grande y maravilloso maestro de

⁶ K. Kuhlmann, *Drei und Zwanzigsten Kühl-Jubel aus dem ersten Buch des Kühl-Salomons an Ihre Czarische Majestaten* (Amsterdam, 1687).

⁷ Véase por ejemplo P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnenoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milano-Nápoles: Ricciardi, 1955), p. 101.

⁸ Véase A. Bonner, «El lulisme alquímic i cabalístic i les edicions de Llàtzer Zetzner», *Randa* 27 (1990), pp. 99-117.

filosofía y religión y las demás ciencias».⁹ Y en el mismo texto, en la sección de *Las preguntas del alumno y las respuestas del maestro* («¿Qué significa la ciencia cabalística? Cábala en lengua hebrea y siria significa Alas de Dios. ¿Por qué esa ciencia tiene un título tan inusual? Los interpretadores de Raimundo Lulio lo dicen de distinta manera. Unos dicen que bajo esa ciencia, igual que bajo unas alas, se refugian todas las demás ciencias, otros dicen que esa sabiduría viene de los cielos del propio Dios, no procede de los humanos, influida no por la ciencia, como en el prefacio dice el propio creador de ella y afirma que la más suprema de las sabidurías procede de Dios»). Se puede decir que igual que el propio Lull se inspiró en alguna medida en los métodos cabalísticos,¹⁰ los ortodoxos se inspiraban en las ideas del filósofo catalán.

Como ya lo mostraron hace un siglo los investigadores rusos¹¹ no se trata de la traducción de *Ars Magna* o de alguna otra obra de Ramon Lull. *Gran ciencia* rusa tampoco es la traducción de cualquiera de los más famosos comentarios de los lulistas de las épocas posteriores, tales como Agrippa von Nettesheim, Valerio de Valeris, Giordano Bruno, Johann Heinrich Alsted, Athanasius Kircher, «tolkovniki», como les denomina el autor de *Gran ciencia*, citándoles o incluso polemizando con ellos. En el mismo texto de la *Gran ciencia* hay muchas pruebas de la originalidad de la obra y de su procedencia rusa. El autor no se limita a la simple popularización de las ideas lulianas y de las afirmaciones de sus seguidores occidentales e intenta hacer un comentario a su parecer conclusivo y convincente: «Cada uno de los lulistas interpreta esta figura a su manera, tergiversando la doctrina de Lulio y polemizando uno con otro; no me gustaría reconciliar o reprocharles, voy a exponer todo lo útil y correspondiente a la ciencia luliana de sus comentarios».

Sin duda la obra pertenece a la segunda mitad del siglo XVII. Lo prueban las alusiones al rey de Francia Luis XIV y al poder del sultán de Turquía, así como las filípicas contra los cismáticos, un hecho notable en la vida religiosa rusa sólo a partir de los años 1666-1667, cuando un concilio reunido en Moscú

⁹ Doy las gracias a José Fernández Sánchez por su traducción de las citas de las obras del lulismo ruso. Hay que subrayar que la lengua y el estilo de los manuscritos que pertenecen al lulismo ruso tienen algunas peculiaridades debido a tres causas: 1) las obras más importantes están escritas por un polaco rusificado; 2) en el ruso todavía no existía el lenguaje filosófico; 3) la lengua rusa del siglo XVII se diferencia de la de nuestros días. El traductor intentó conservar algunos rasgos específicos.

¹⁰ Véase por ejemplo J.M. Millás-Vallcriosa, «La doctrina luliana y la Cabala», *L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* (Louvain-Paris, 1960), pp. 635-642.

¹¹ M. Bezobrázova, «O *Velikoi nauke* Raimunda Lulliya v russkij rukopisij XVII veka», *Zurnal Ministerstva Narodnogo prosvescheniya* 2 (1896), pp. 283-299 (en ruso); N. Sokollóv, «Filosofiya Raimunda Lulliya i eio avtor», *Zurnal Ministerstva Narodnogo prosvescheniya* 8 (1907), pp. 331-8 (en ruso).

anatematizó los viejos ritos y a sus partidarios. Al mismo tiempo la obra está escrita antes del año 1700, porque se menciona el régimen patriarcal de la iglesia ortodoxa rusa, que este año dejó de existir. Uno de los notables rasgos de la *Gran ciencia* es la adaptación a la realidad rusa, realizada desde distintos puntos de vista, y con distintos medios. Se puede mencionar la utilización de las medidas rusas: de peso (*pud, funt, zolotnik*), de longitud (*perst, piad, chetvert, arshin, sazen, versta, milia*), de capacidad (*lozka, charka, kruzka, vedro, chetverik*), de los refranes rusos, el calendario «según las normas de la iglesia ortodoxa», los géneros específicos de la literatura religiosa rusa (*prólogo, zitiya sviatij*), una nota sobre un pensador ruso.

La *Gran ciencia cabalística* es la adaptación, o mejor dicho la obra original de Andrei Bielobodski, literato, traductor, filósofo y reformador religioso de finales del siglo XVII - comienzos del siglo XVIII, de procedencia polaca y de vida aventurera. Sobre su biografía se sabe muy poco, pero al fin gracias a los trabajos de Aleksandr Gorfunkel¹² sabemos que provenía de una familia de hidalgos, pasó los años escolares en varios colegios jesuitas y protestantes, y los años 1665-1679 en Europa Occidental incluso en la Universidad de Valladolid, estudiando filosofía y teología. A propósito hay algunas menciones de su estancia en España en su *Retórica*, por ejemplo se acuerda de un libro que vio en la biblioteca de Valladolid: «No hubiese creído en ello, si estando en España no hubiese visto en la Academia de Valladolid en lengua italiana impreso en Roma un libro sobre esa embajada»). Perseguido por los jesuitas como calvinista y herejarca se vio forzado de emigrar a Rusia. A partir del año 1682 permaneció en Moscú. Bautizado como Andrei Jan Bialobocki pasó a la iglesia ortodoxa rusa. En Moscú Bielobodsky seguía participando en las disputas religiosas e igualmente estuvo acusado de «maestro de herejías» y librepensador. Sus colegas rusos, teólogos y literatos, cuidándose de este erudito, filósofo y poeta de talento, le perseguían a pesar de que prestó juramento de rehusar sus herejías. Según parece se salvó gracias al apoyo de sus poderosos alumnos, todos del círculo reformista del futuro zar Pedro el Grande, a los cuales daba clases de latín. Pero al mismo tiempo es muy probable que justamente gracias a las intrigas de sus enemigos tuvo que pasar cinco años (1686-1691) fuera de Moscú, como intérprete de la embajada rusa en China. Sin duda alguna, Andrei Bielobodsky, acusado de calvinismo, catolicismo, erudito eslavo que conocía el latín, italiano, español, francés, viajero infatigable, que estuvo no sólo en muchos países

¹² A.J. Gorfunkel, «*Velikaya nauka* Raimunda Lulliya i eio chitateli», *XVIII vek* 5 (1962), pp. 337-348 (en ruso); «Andrei Belobodski —poet i filosof kontsa XVII— nachala XVIII v.», *Trudi Otdela Drevnerusskoi Literaturi* 18 (1962), pp. 188-213 (en ruso). Véase también el más reciente artículo de E. Górski «Apunte sobre el conocimiento de Ramón Llull en Polonia», *SL* 84 (1991), pp. 45-48, aunque basado, respecto a las páginas dedicadas a Bielobodsky, en los trabajos de A. Gorfunkel.

Europeos, sino también en Siberia y en China, con profundos conocimientos de teología y filosofía, autor de varios tratados, poemas y traducciones, estuvo preparado para la misión de popularizar la obra de Ramon Llull. Parece que precisamente gracias a este polaco rusificado, panteísta, cosmopolita y erudito, que estuvo, por su tolerancia religiosa, más de una vez acusado de hereje, surgió en la cultura rusa el fenómeno llamado «lulismo ruso».

A Bielobodski pertenece también la traducción bastante exacta del texto latino de *Ars brevis* de Llull y dos obras basadas en las ideas lulianas —*Retórica* y el *Libro de filosofía*. Es muy comprensible el hecho de que la mayoría de las obras de este pensador y poeta sean traducciones o adaptaciones (es autor también de la traducción del libro *De la imitación de Cristo* de Thomas de Kempis, del poema filosófico *Pentateuco* basado en la poesía de los autores alemanes neolatinos Raader y Niess y del polaco Brudecki y algunos más). Tantas veces acusado de librepensador y hereje, Bielobodsky tenía que reducirse a «un foso de traducción», popularizando las ideas de los pensadores preferidos y al mismo tiempo ocultando sus propias opiniones religiosas y filosóficas.

En cuanto a la *Gran ciencia*, la obra principal del lulismo ruso, merecen atención algunos aspectos de la *Introducción*, así como sus peculiaridades en comparación con *Ars Magna*. En la *Introducción* se subrayan algunos rasgos de la obra sumamente importantes y atractivos para el lector ruso del período de tránsito: su carácter universal («Con sus instrucciones es fácil asimilar todas las ciencias, esa ciencia es más digna que todas las demás ciencias. Pues ella sola, sin ayuda, no requiere ninguna ayuda exterior; sin errores, con la seguridad de lo auténtico y de lo claro, habla de todas las cosas con verdad y sabiduría, que ofrece sin gran esfuerzo ni duda, ya que abarca todas las demás sabidurías e indica el camino para conocer la verdad; despeja todas las preguntas y dudas que pueden surgir sobre los asuntos tratados y ninguna sabiduría puede ocultarse de ella»), el triunfo final de las ideas del pensador perseguido y silenciado («el nombre del Creador y sus enseñanzas no se tratan en todas partes, sino ese tesoro se halla enterrado en tierra, ya que ese creador en la Academia Parisina de la Sorbona se atrevió a desenmascarar a todos los maestros antiguos y posteriores de esa ciencia. Por ello muchos miles de sabios sintieron vergüenza y dolor por ser perseguidos por el iniciador de una nueva ciencia. Por ello también él sufrió muchas persecuciones... y al que antes persiguieron, ahora se afanan por atraerle») y las ventajas que proporcionan las ideas de Llull a las tareas misionarias («el Rey de España para atraer a la fe de Cristo anualmente envía a hombres sabios a los antípodos para conquistar con la espada de Lulio muchas tierras para sí y más aún para Cristo»).

El propio Bielobodsky da a conocer a sus lectores que en comparación con *Ars Magna* su *Gran ciencia* tiene dos nuevas partes, dedicadas a las categorías de Aristóteles y sacadas de los comentarios de los lulistas. Así, en la Parte I se

trata no sólo de la «unidad» y de la «perfección», sino también de la «entidad», y en la Parte VI de las otras nueve categorías: de la «cantidad», de la «calidad», de la «relación», de la «acción», de la «pasión», de la «posesión», de la «situación», del «tiempo», del «lugar».¹³ Es muy significativo también el cambio estilístico realizado por Bielobodsky que transformó la forma monológica del tratado en la mucho más viva e inteligible de las preguntas del alumno y las respuestas del maestro, aprovechando el género «interrogatorio» de la sección especial de *Ars Magna* o la forma dialogal del genial *Libre de amic e amat* y de otras obras lulianas. Con este cambio radical está ligado otro rasgo peculiar de la obra rusa, la cual ya notaron los primeros investigadores del lulismo ruso.¹⁴ Paradójicamente el estilo de la *Gran ciencia* es más literario y menos científico que el estilo de *Ars Magna*.

Según la hipótesis de Gorfunkel, Bielobodsky compuso su *Gran ciencia cabalística* en los años 1698-1699. Durante el siglo XVIII en Rusia circulaban también, además de su traducción de *Ars brevis*, realizada aproximadamente los primeros años del siglo XVIII, los manuscritos de la redacción completamente distinta de *Ars brevis* que representa la abreviación de *Gran y maravillosa ciencia* rusa. Su autor era Andrei Denisov (1664-1730), ideólogo de los cismáticos de *Pomorie*.¹⁵ La importancia de las obras lulianas para los creyentes de antigua fe, para los partidarios del cisma, de Raskol, así como el papel de los «viejos creyentes» en la popularización de las ideas de Lull en Rusia es la clave del fenómeno del lulismo ruso.

Las reformas eclesiásticas del patriarca Nikon, apoyadas por el zar Aleksei, pretendían únicamente aumentar el decoro de las funciones religiosas y reactivar la predicación al gusto griego. Pero estas reformas provocaron una violenta oposición entre los disidentes que no renunciaron a la lucha y se separaron de la iglesia oficial no sólo por cuestiones rituales, sino también porque su fe había sido la expresión de una tradición espiritual rusa. En las reformas colaboraban muchos teólogos griegos y sacerdotes ucranianos, a los cuales parecían ridículas algunas peculiaridades a su parecer anticuadas de los particularismos litúrgicos rusos, de las ediciones de los libros religiosos e incluso del modo de pensar de

¹³ Véase V.P. Zoubov, «Quelques notices sur les versions russes des écrits et commentaires lulliens», *EL* 2 (1958), pp. 63-66; «K istorii russkogo oratorskogo iskusstva konca XVII - pervoi polovini XVIII veka», *Trudi Otdela Drevnerusskoi Literaturi* 16 (1960), pp. 292-3 (en ruso).

¹⁴ Véase M. Bezobrázova, «O velikoi nauke Raimunda Lulliya v russkij rukopisij XVII veka», *Ob. cit.*, p. 384 (en ruso).

¹⁵ Véase Arjmandrit Nikanor, «Velikaya nauka Raimunda Lulliya v sokraschenii Andreyta Denisova», *Izvestiya Otdeleniya Russkogo Yazika i Slovesnosti Imperatorskoi Akademii Nauk* 18 (1913), pp. 11-36 (en ruso); V. Druzinin, «K voprosu ob avtore sokrascheniya Velikoi nauki Raimunda Lulliya», *Izvestiya Otdeleniya Russkogo Yazika i Slovesnosti Imperatorskoi Akademii Nauk* 19 (1914), pp. 342-4 (en ruso).

los ortodoxos rusos. Los «viejos creyentes», rechazando «las renovaciones nikonianas», rehusaron aceptar los libros con las correcciones introducidas por Nikon, hacer el signo de la cruz con dos dedos en lugar de tres, arrodillarse a manera griega, etc. Por otro lado, como ha subrayado Dmitri Chizevski, «los viejos creyentes resultaron ser, paradójicamente, los verdaderos reformadores rusos, pues, aún contra su voluntad, llegaron a propugnar la liberación de la Iglesia de la tutela y dirección estatales».¹⁶ Los «viejos creyentes» por regla pertenecían a las mismas capas de la sociedad que los partidarios de la Reforma en el Occidente: los comerciantes, la alta burguesía, los ricos campesinos del norte.

Según parece, precisamente los «viejos creyentes», combatiendo con los partidarios del reinado de Anticristo, se inspiraban en las ideas del filósofo mallorquín. Paradójicamente estos ortodoxos, tan firmes en su fe y tan constantes en la defensa de sus ideales, con la ayuda del lulismo defendían su peculiaridad religiosa indígena contra las innovaciones griegas. Al rechazar los impresos hechos a base de las normas nikonianas, los «viejos creyentes» copiaron las ediciones antiguas o los manuscritos de sus obras preferidas —la más importante causa de la conservación de los manuscritos lulianos en una cantidad sorprendente. Perseguidos por la iglesia oficial, los creyentes de antigua fe intentaban esconderse en los más lejanos rincones de Rusia: en las orillas del mar Blanco, de los ríos y los lagos del norte, en Siberia, en algunas zonas del Báltico. Más de una vez quemados por las autoridades, como el más grande escritor ruso del siglo XVII el protopope Avvakúm, los más fanáticos de los «viejos creyentes» se arrojaron voluntariamente al fuego.

Una de las victorias más importantes de los creyentes de antigua fe, que convenció a Pedro el Grande de que no existía peligro de parte de los «viejos creyentes» y que en consecuencia disminuyó el peligro para los mismos cismáticos, era el triunfo de Andrei Denisov en la polémica religiosa con el emisario del zar el monje Neofito, enviado especialmente para convencerles.

Según Hilario Gómez, «era tan confundente la Dialéctica de los Denisov y tan vasta su erudición, que el emisario científico del fundador de San Petersburgo, el citado Neofito, avergonzado y maltrecho, hubo de abandonar el campo apenas iniciada la pelea».¹⁷

Según sus biografos, el rasgo esencial de Andrei Denisov era su «capacidad de contestar a cualquier cuestión». No es casual que este mismo rasgo se subraye

¹⁶ D. Chizhevski, *Historia del espíritu ruso. 1. La Santa Rusia (siglos X-XVII)* (Madrid: Alianza, 1967), pp. 201-2.

¹⁷ H. Gómez, *Las sectas rusas (Aberraciones religiosas de los eslavos)* (Madrid: C.S.I.C., 1949), p. 91.

siempre en las obras lulianas, así como en la *Gran ciencia* rusa y en su abreviación hecha por el propio Denisov. El conocimiento de la dialéctica, lógica y retórica lulianas le proporcionaron los más convincentes argumentos en favor del cisma. Andrei Denisov con sus famosas *Respuestas de Pomorie* logró convencer al gobierno y a Pedro I de la lealtad de los creyentes de antigua fe. Gracias a su elocuencia, según el decreto de 7 de septiembre de 1705, los cismáticos del mar Blanco sacaron la autonomía y la exención de los dobles impuestos.

Sin duda alguna Denisov emprendió en 1725 la tarea de abreviación de la *Gran ciencia* de Bielobodsky con fines educativos, para ayudar a sus amigos y alumnos a aprender el método luliano: «La gran ciencia cabalística tiene un gran libro que la enseña y no siempre es cómodo llevarla por todas partes y consultarla, por ello aquí la exponemos de manera abreviada». Es muy comprensible que, abreviando el texto de la *Gran ciencia*, Denisov al mismo tiempo omitía algunas afirmaciones de Bielobodsky, para él inaceptables, por ejemplo, las filípicas contra la «herejía de los viejos creyentes». Es muy significativo que Denisov intuitivamente, teniendo en cuenta sus tareas misionarias, recupera el aspecto monologado del estilo de *Ars Magna*, transformado por Bielobodski en la forma de las preguntas y respuestas.

A parte de la *Gran ciencia* de Bielobodski, la abreviación hecha por Denisov y la traducción de *Ars brevis* realizada por Bielobodsky, los «viejos creyentes» del mar Blanco copiaron también la *Retórica* de Bielobodsky. Se han conservado bajo distintos títulos (*Kniga narizaemaya Raimundalulliya pisannij veschei*; *Kniga o razume pisma sviatogo ritorika Raimunda Lulliya rimskogo uchitelia i kavalera*; *Nauka propovedei*) 9 manuscritos de esta obra. Se sabe que los «viejos creyentes» de *Pomorie* la utilizaron en el proceso educativo en las escuelas, aprovechando su fin expresado muy claramente por el propio autor: «Tuve la idea de incorporar aquí todas las alegorías parabólicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, pues como predicador de la palabra de Dios es lo más importante de explicar y no sería difícil para ellos, disponiendo de las interpretaciones parabólicas y de las concordancias de la Sagrada Biblia, por la que es cómodo adquirir memoria, pero sobre todo su utilidad está en que sabrán por sí mismos explicar las alegorías parabólicas más aún mediante la interpretación ajena, por lo cual eligí otro camino y cambié mi intención, intentando con mis fuerzas y con la ayuda de Dios proponer, describir e interpretar claramente todas las cosas en las que se apoyan todas las parábolas».

A base de estos cuatro distintos textos, inspirándose en el método del filósofo catalán, los rusos, según parece, sobre todo los creyentes de antigua fe,

compusieron varios sermones.¹⁸ No es casual que Llull propusiera una nueva sistematización del material homilético, un nuevo tipo de sermón «per moralem philosophiam», como la enseñanza moral no sólo para los cristianos, sino también para los no cristianos.¹⁹ Así, a base de la obra luliana, se aprendía en Rusia el arte oratorio.

Las notas de los lectores, copiadore y poseedores rusos de los manuscritos lulianos a sus márgenes son sumamente interesantes. Casi todas pertenecían a la gente de las capas democráticas: los comerciantes, campesinos, artesanos, igualmente dotados de sed de conocimientos, aunque sus capacidades de adquirirlos se diferenciaban. Si uno de ellos denominó a la *Gran ciencia* «un sano racimo de aromática malvasía», otro fracasó sin aprender la sabiduría luliana, lo que apuntó muy sinceramente: «Hasta aquí llega mi voluntad, lo demás lo abandono; que otros lo lean detenidamente. Yo he compartido la holgazanería y no he adquirido nada, pero el que lo lea con celo asimilará su contenido. Con gran esfuerzo y un alto precio apenas lo asimilé, pero hoy lo doy por nada. Yo que lo he tenido en mis manos tres años, que permanezca en manos honestas. Eso lo escribió Nikifor humilde por naturaleza y fortuna el 17 de junio de 1723».

Lo más curioso de este fenómeno del lulismo muy tardío y muy divulgado es su fin en el ambiente cultural y religioso ruso, tan cerrado en muchos otros casos. Desde el punto de vista informativo la *Gran ciencia cabalística* para el siglo XVIII era muy anticuada, incluso para los lectores rusos poco educados. Al mismo tiempo la obra de Llull no perdió para la época de la Ilustración su valor filosófico. Sebastià Trias Mercant ha probado que Pascual y los demás eruditas del siglo XVIII desarrollaron su teoría de figuras y símbolos geométricos con su doble aspecto lógico y ontológico e introducían el lenguaje luliano en la dialéctica escolar.²⁰ Merece atención también la siguiente afirmación de J. Caro Baroja: «En la primera mitad del siglo XVIII, hasta cierto punto lo que hace es vulgarizar o popularizar lo que en el siglo XVII quedaba, a veces, en ámbitos más restringidos».²¹ Parece que esta observación está basada en el hecho del destino de la *Gran ciencia*, compuesta en los últimos años del siglo XVII por un «pensador solitario», entre los campesinos rusos del siglo XVIII.

¹⁸ Véase V.P. Zoubov, «K istorii russkogo oratorskogo iskusstva kontsa XVII - pervoi polovini XVIII v.», Ob. cit., p. 301 (en ruso).

¹⁹ Véase L. Badia, «Ramon Llull, els sermons i la literatura», *Serra d'Or* 341 (1988), p. 47.

²⁰ Véase por ejemplo S. Trias Mercant, *Filosofía y sociedad (Hacia una ecología del lulismo de la Ilustración)* (Palma de Mallorca: Diputación Provincial, 1973), pp. 121-2; «Hermenéutica y lenguaje de la filosofía lulista del siglo XVIII», *Mayurqa* 6 (1971), p. 371.

²¹ J. Caro Baroja, *Teatro popular y magia* (Madrid, 1974), p. 46.

Hay que añadir que los rusos copiaron los manuscritos lulianos todavía en los comienzos del siglo XIX.

La popularidad de las obras lulianas entre los creyentes de antigua fe se explica por su carácter universal aplicable para servir de manuales de filosofía, lógica y retórica, hasta en las escuelas. Los rusos encontraban también en estas obras de inspiración luliana un método fácil de asimilar todas las ciencias y un lenguaje adecuado para sistematizar sus conocimientos. Hay que subrayar que se trata del segundo contacto muy importante del pensamiento ruso con un pensador hispano con el fin de la formación de un lenguaje y modo de pensar filosófico y científico. En el siglo XV los herejes de Novgorod traducían y estudiaban la *Lógica* de Maimónides enriqueciendo con esta traducción el lenguaje filosófico ruso.²²

Hay que tomar en consideración también el fin misionero de ideas y métodos de Llull, filósofo-misionero, el fin tan importante para los creyentes de antigua fe en su oposición a los partidarios de las reformas del patriarca Nikon.

Según parece existían algunas causas especiales para la recepción de las ideas del filósofo mallorquín en Rusia, sobre todo en esta época. Igual que el propio Llull, nacido pocos años antes de la caída de la Rus de Kiev (1240), uno de los más grandes países cristianos, los «viejos creyentes» se consideraban testigos del «reinado de Anticristo», de los «regimientos de diablos», ansiosos de contemplar «como se apagaba el sol de la ortodoxia». No hay que olvidar también el maximalismo luliano, su ambición de crear un método válido para resolver cualquier cuestión, la unión del misticismo y mesianismo, que se nota en toda su vida y en toda su obra —todos estos rasgos encontraron una amplia resonancia entre los «viejos creyentes». *Ars* luliana, una mezcla armónica de la lógica y la naturaleza —la ciencia cimentada simultáneamente «in logica et in naturalibus»²³ resultó ser comprensible y útil para los comerciantes y campesinos rusos de la época de las reformas de Pedro I, fervientes creyentes y la gente pragmática a la vez.

Al fin hay que mencionar el utopismo, como el rasgo común de la mentalidad luliana y la cismática, o quizás del pueblo ruso en general. El utopismo que se reflejó en todos los proyectos fantásticos del filósofo mallorquín, tan al gusto de los rusos con sus grandes símbolos, teorías, hazañas y fracasos utópicos: Moscú —la tercera Roma, la Santa Rusia, la idea del

²² Para más detalles ver mi artículo «El pensamiento hispánico y sus popularizadores y críticos rusos», *Anthropos* 144 (1993), p. 85.

²³ Véase Frances A. Yates, *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), pp. 107-8.

mesianismo del pueblo ruso, San Petersburgo, las reformas de Pedro el Grande, las doctrinas de los eslavófilos, las ambiciones de los bolcheviques.

No hay nada extraño en el hecho de que los más conservadores de los ortodoxos aprendían y popularizaban *Ars* del doctor iluminado de la Iglesia Católica. El propio Llull explicó muy claramente, en el verso 154 de su *Libre de amic e amat*, que no le interesaban las ideas de los místicos árabes, sino que la forma de expresar estas ideas influyó en su obra. También hay que tener en consideración la semejanza o incluso la coincidencia de los tópicos de todas las grandes religiones de la Edad Media y aún con mayor razón de las distintas ramas del cristianismo.²⁴

A pesar de la semejanza de los lugares comunes de las ideas religiosas, los partidarios y aficionados del lulismo, más de una vez acusados de herejes, cabalistas, nigromantes y brujos, muchas veces provocaron la desconfianza de algunos de los representantes del poder y de la iglesia oficial. Los destinos trágicos de los lulistas occidentales son bastante conocidos, sobre todo el de Giordano Bruno. Para completar el cuadro hay que añadir que en Rusia quemaron a Kulhmann, intentaron quemar a Bielobodsky y no lo hicieron sólo gracias a la protección de sus influyentes amigos, y que Denisov y otros «viejos creyentes», fieles a sus ideales y a la *Gran ciencia* fueron perseguidos e incluso también quemados. Según parece en general en Rusia las tendencias antilulistas representaban a los ilustradores, positivistas, profesores académicos, mientras que a los lulistas pertenecían los herejes, místicos, románticos, simbolistas.

La misión civilizadora de las reformas de Pedro el Grande fue realizada de una manera categórica y voluntarista. El lulismo ruso pertenece a la misma época. Pero ninguna de sus obras fue publicada a pesar de su gran éxito en el público. *Gran ciencia* parecía ridícula y poco científica a los partidarios de la ilustración pragmática. Sin embargo, a despecho de este menosprecio y como oposición a las tendencias dirigentes, seguía existiendo el lulismo ruso, aunque en situación clandestina, en forma de los manuscritos, porque también a su manera reflejaba las necesidades de la época. Los creyentes de antigua fe, simultáneamente reaccionarios y reformadores, conservando y popularizando las ideas de Ramón Llull en sus adaptaciones rusas, profundizaron y ampliaron el pensamiento filosófico en Rusia.

Vsevolod BAGNO

²⁴ Véase Robert D.F. Pring-Mill, *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial, 1991), pp. 236-7.

RESUM

Although Llull was introduced into Russia during the 1680's by a German follower of Kircher (who was burned at the stake for his pains), he had little influence outside the foreign community of Moscow. The real Russian Lullist movement began some ten years later with the Polish writer, translator, philosopher, religious reformer and adventurer, Andrei Bielobodski, when, expelled from Poland by the Jesuits, he settled in Moscow and converted to Russian Orthodoxy. His *Great and Marvelous Cabbalistic Science* based directly on Llull's Art, became an emblematic work of the «old believers», opponents of contemporary liturgical reforms. Three other works also played an important part in this movement: Bielobodski's translation the *Ars brevis*, a *Rhetoric* also by him, and an abbreviated version of the *Great Science* by a certain Andrei Denisov, which omitted some of the more controversial passages of the original. Official persecution prevented the printing of any of these works, but the flight of followers to far-off corners of Russia made for the preservation of a surprising number of Mss. in out-of-the-way monasteries (some 55 of the *Great Science* alone are still extant).

NOTES

LA DISPUTATIO CONTRA IUDEOS D'INGHETTO CONTARDO

Anthony Bonner donava compte a *EL* 29 (1989), 183, 203-4, de la tesi doctoral d'Ora Limor (Universitat de Jerusalem), on es presenta el text de la disputa de 1286 entre el mercader genovès Inghetto Contardo i uns jueus mallorquins. La data, la localització a Mallorca, i els contactes de Llull amb algunes famílies genoveses conviden a ponderar l'abisme que hi ha entre l'argumentació popular i simplista d'aquest text llatí, conservat en nombrosos manuscrits, i les treballades aplicacions de l'Art lul·liana al debat religiós. L'edició bilingüe llatí-francès de la *Disputatio contra Iudeos* d'Inghetto Contardo, que ara Gilbert Dahan ens posa a l'abast des de Les Belles Lettres de París,¹ farà possible l'accés al text: cap lul·lista interessat en els aspectes formals i socials de l'obra del beat hauria de deixar-lo passar per alt.

L'edició de Dahan, seguint les pautes de la col·lecció que l'acull, presenta un text crític i anotat, precedit d'un estudi molt complet sobre la personalitat intel·lectual de Contardo, el rerefons de les disputes judeo-cristianes del segle XIII i els seus llocs comuns, el mètode de lectura contrastada d'autoritats que se segueix a l'obra i els principals punts del dogma que hi són ventilats (la Trinitat, el baptisme, l'omnipotència divina, el diable). Tot aquest aparat erudit fa que el lector sàpiga del cert que es troba davant d'un text que cal atribuir a un individu real que, tanmateix, per la seva condició de laic, ignorant de la «gramàtica» (p. 282,1: «Fortis est grammatica»), és molt probable que no pugui ser considerat l'autor, en sentit modern, de la seva redacció. Dahan no descarta (p. 10) un original vulgar (genovès, no pas català) traduït després al llatí. És més, sembla que hi ha rastres de dues traduccions diferents, una de més descurada i propera a les imprecisions del llenguatge col·loquial, i una altra de més ajustada als canons de la literatura escolàstica. Inghetto és el protagonista del text, el qual està escrit en tercera persona i articular sobre la dramatització de les seves persuasives converses amb els jueus de Mallorca.

¹ Ingetus Contardus, *Disputatio contra Iudeos / Controverse avec les juifs*, introduction, édition critique et traduction par Gilbert Dahan (París: Les Belles Lettres, «Auteurs Latins du Moyen Age», 1993), 231 pp.

Hi ha, doncs, una dimensió de ficció literària al darrera d'aquesta disputa, amb uns personatges, uns ambients i unes situacions: al llarg de les successives converses Inghetto es defineix com a heroi de l'apologètica laica, alhora que l'acció culmina amb la conversió i posterior pas a la militància cristiana d'Astruc Isaïes (p. 259 i segs.). Malgrat la migradesa dels documents que posseïm, Dahan pot afirmar que Inghetto Contardo no és una fantasia didàctica: es trobava a Montpeller el 1278 i a Gènova el 1288 (p.5). El que pertany a la literatura, en canvi, és l'estructuració de la disputa en sis diàlegs successius, on l'intrèpid «mercator» destrueix tots els arguments anticristians que diversos grups de contrincants jueus li oposen. Les converses tenen lloc a la «Logia Ianuensium» de Mallorca, a casa de diversos savis jueus, a la botiga d'un especier i en un «locus solitarius». Aquestes localitzacions impliquen un cert nombre d'acotacions de caràcter costumista, talment petites pinzellades novel·lesques: a la p. 146,25, per exemple, el mestre jueu que parla amb Inghetto el prega d'ajornar la discussió per a poder assistir els seus malalts, ja que és metge. D'altra banda, aquestes acotacions poden arribar a tenir un paper essencial en l'arquitectura del text, com quan l'eficàcia del combat dialèctic d'Inghetto indueix els jueus a dictar la prohibició de disputar amb ell (p. 240,8-12); de tal manera que, quan Astruc Isaïes gosa interpel·lar-lo, tot contravenint-la, el lector ja està preparat per a acollir la victòria del genovès i la renúncia del jueu a la llei mosaica. Remeto al resum argumental de les ps. 47-48, que permet copsar el conjunt de la construcció dialèctica i literària de l'obra.

No hi ha cap informació precisa sobre el procés de redacció del text que atribuïm a Inghetto, però, donades les conclusions de l'anàlisi que Dahan fa de la transmissió, el més versemblant és suposar que les disputes van existir (segurament amb èxits menys aparatosos) i que ell mateix o un escrivà de la Llotja dels Genovesos va fer-ne el report. La prelatió absoluta de la realització oral i els misteris del pas a l'escriptura recorden els orígens dels productes més destacats de la naixent literatura catalana de la segona meitat del segle XIII: una literatura fabricada i consumida en un ambient d'«illiterati», pràcticament ja en vies d'extinció (no oblidem que al segle següent l'ús de l'escriptura creix als nuclis urbans de la Corona d'Aragó). L'exemple més il·lustre és el *Llibre dels feits del rei Jaume I*, pres al dictat del monarca per a la il·lustració dels joves de la cort. Un llibre que, com la *Disputatio* d'Inghetto, és amè, exemplar, ideologitzat, partidista i, sobretot, presidit per una personalitat ingent.

Un altre producte català que respon al mateix clima cultural és, naturalment, l'obra de Ramon Llull, amb l'única diferència que el beat es va proposar de superar la distància que el separava dels homes de lletres dels seus dies (vegeu els famosos nou anys d'estudi de teologia, àrab i gramàtica, segons el relat de la *Vida coetània*). Llull, doncs, es va voler construir ell mateix com a escriptor, seguint models canviants: poeta, novel·lista, polemista, predicador, teòleg

escolàstic... Però també es va voler donar una dimensió, sempre en evolució, de personatge de ficció o, si voleu, es va esforçar per construir la seva pròpia imatge pública. Llegir el llibre «causat» per Inghetto Contardo situa l'estudiós del Lull escriptor davant del primer coetani seu amb qui es poden establir comparacions operatives. Inghetto se'ns afigura com un Ramon sense l'Art: la seva *Disputatio*, tanmateix, respon a un conjunt de circumstàncies personals i socials que retrobem, *mutatis mutandis*, al *Llibre del gentil*, al *Desconhort*, a la *Vida coetània*, i en una llarga escampadissa d'episodis del *Blaquerna*, del *Fèlix*, i d'altres obres lul·lianes.

Pel que fa als aspectes doctrinals, Bonner ja va posar de relleu que Inghetto no té gairebé res en comú amb Lull. L'argumentació de la *Disputatio* és una glossa constant de l'Esclatúra i, com remarca Dahan, la tria de passatges és peculiar en el seu gènere, ja que posa en primer pla *loci* teològicament poc rendibles. Crida l'atenció, per exemple, el paper que s'atribueix a *Prov. 30,18-20* («Tria sunt difficilia mihi, Et quartum penitus ignoro: Viam aquilae in caelo, Viam colubri super petram, Viam navis in medio mari, Et viam viri in adolescentia. Talis est et via mulieris adulterae, quae comedit, et detergens os suum, dicit: Non sum operata malum»). Dahan assenyala que aquest text havia estat ja esgrimit alguna vegada per a justificar el neixement virginal del Messias, però Inghetto el transforma en una font primària d'evidència, de manera que n'allarga l'exegesi a les ps. 148-152, tot adreçant-se al potencial lector del llibre i no pas als jueus de la *Disputatio*. Aquesta mena d'apart confon la tercera persona narrativa amb la veu del protagonista de la ficció i obliga després a reprendre el fil amb un «Veniamus autem ad id quod fuit» (p.152,19). La cultura bíblica d'Inghetto sembla respondre aquí a un lloc comú de la literatura romànica: Cerverí de Girona va versificar *Prov. 30,18-20* als seus *Proverbis* i diversos textos catalans posteriors glossen el passatge, fins al *Tirant lo Blanc*. Al final de l'exposició d'Inghetto, a més, el text de Salomó convergeix amb alguns dels passatges més citats del *Càntic dels Càntics*: «sicut lilium inter spinas»... És evident que caldria fer un cens d'aquestes fórmules bíbliques més difoses en la literatura romànica per tal de poder assentar la tesi que insinuo.

Deia Bonner que, malgrat la diferència radical de mètode, hi ha un punt on Inghetto i Ramon semblen coincidir: l'oració «ecumènica» de la p. 192,1-6, que pot recordar la de l'epíleg del *Llibre del gentil*. A banda d'aquest paral·lelisme, tanmateix, emergeixen d'ací d'allà a la *Disputatio* afirmacions que evoquen textos lul·lians: «Nolo ut michi credatis, nisi tantummodo ueritati. Si consentire uoueritis et non negare, monstrabo uobis» (p. 182, 14-16). Aquesta «ueritas» podria ser la de les raons necessàries, que la «mostren» irrefutablement. Més avall, però, Inghetto es queixa del procediment dialèctic en acte, «quia quod

unus dicit, alter negat» (p. 228, 10); una constatació que és a la base de la revolució metodològica de l'Art.

El que agermana més de prop la *Disputatio* d'Inghetto i Llull, tanmateix, són l'estil descriptiu i expositiu de la prosa llatina, el clima d'època (p.184: mort dels reis de França i d'Aragó el 1285) i els recursos de la dramatització. Així el text s'obre amb un gir que sona familiar als lul·listes: «Contigit quod quidam Iudeus, qui publice vocabatur Rabbi, qui et ipse magister erat Iudeorum, uenit ad logiam Ianuensium et dixit...» (p. 87, 6-8). «S'esdevenç que un Jueu, que públicament havia nom Rabbi e que era mestre de Jueus, venc un jorn a la Llotja dels Genovesos e dix...» Rabbi provoca la discussió i els genovesos li contesten que gosa fer-ho perquè Inghetto és absent, «si esset presens, hiis verbis usus non esses, quoniam uidimus aliquando te loqui secum et non potuisti contradicere neque resistere ei» (p. 88, 3-5). Inghetto encara no ha entrat en escena i el lector ja té una noció del seu prestigi. El prestigi d'algú que parla «secundum mercatorem» i que li tocava d'ignorar-ho tot «de Lege».

De fet, la *Disputatio* demostra que la tenacitat i la intel·ligència del «mercator», il·luminades per la Veritat, superen la «Lex», encarnada pel jueu Astruc Isaïes, esdevingut el cristià Felip. La dramatització d'aquest argument és paral·lela a la del *Desconhort* lul·lià, obra dialogada, al final de la qual Ramon aconsegueix la «conversió» d'un ermità que ha anat encarnant diverses posicions intel·lectuals contràries a les seves.

També recorda el món dels artificis literaris lul·lians la configuració d'Inghetto com a personatge. A la p. 190, 15 ell mateix es qualifica d'«homo simplex et mercator», més endavant hom pondera el seu poder dialèctic: «Bonus praedicator esses, quia bene scires ponere uerba et deaurare» (p. 226, 20-21). I això provoca una escarida autopresentació: «Nec clericus sum neque fui nec alicuius religionis unquam fui, ymmo mercator sum. Sed hec que scio didici a Iudaeis et per gratiam Dei et Messie domini nostri Ihesu Christi» (p. 226, 24-27). Només hauríem de canviar «mercader» per «cortesà» i «jueus» per «sarraïns» per produir un passatge pseudo-lul·lià. La condició del mercader que atenalla dialècticament torna a ser glossada a la p. 244 i abans, a la 238-239, el jueu «devictus» proclama: «Non credo quod, si omnes clerici Maiorica insimul essent, possent neque scirent dicere ea que dicitis et dixistis».

Retinguem, doncs, que, en el terreny dels models literaris, la singularitat del cas Llull cal mesurar-la des d'ara a partir de l'existència d'un altre apologeta laic coetani i gairbé coterrani, capaç de mobilitzar recursos propagandístics que, com en el cas de tantes obres lul·lianes de caire més o menys autobiogràfic, configuren la imatge entre hagiogràfica i llegendària d'un debel·lador d'infidels autodidacta, sorgit d'una ciutat de mercaders i de burgesos.

Lola BADIA
Universitat de Barcelona

ENCORE UNE QUESTION DE MÉTHODE

Le compte-rendu fait par J.M^a Ruiz Simon de mon étude «sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en Occident» (paru dans *Studia Lulliana* 32, 1992, pp. 205-8) me semble reposer sur un malentendu fondamental. Visiblement l'auteur ne conçoit l'histoire de la pensée qu'en termes d'emprunts matériels, de séquences qui pourraient toutes s'analyser ainsi: un sujet A emprunte une idée X à un sujet B antérieur à lui, et la transmet à un sujet C postérieur à lui, soit telle quelle, soit sous une forme un peu modifiée (approfondie, corrigée, amplifiée...) X'.

Il est certain que nombre de phénomènes peuvent s'analyser en ces termes. Pour ne pas me référer à mes seules recherches, je crois, par exemple, convaincantes les démonstrations de Ch. Lohr à propos de l'influence de la logique du *Budd al-'Ārif* d'Ibn Sab'īn sur le cycle de la *Logica Nova* de Llull. Il y a là sans doute «emprunt» de notions et de procédés.

Mais j'ai affirmé par ailleurs à plusieurs reprises qu'il fallait se méfier de cette idée d'emprunt. Et notamment dans le cas de Llull, car on a cherché de tels emprunts chez lui sur la foi de formules dont j'ai montré qu'elles n'avaient qu'une valeur de *topos* littéraire (dans le cas du *Libre d'Amic*) ou de prospectus publicitaire destiné au seul public occidental (dans le cas des *Cent noms de Dieu*).

Je me suis par contre attaché, tout au long de mes recherches, à mettre en évidence des «correspondances», des éléments pouvant servir de «terrain commun». Cela, tout simplement parce que le *seul* présupposé de mes travaux a été de prendre Llull au sérieux quand il affirme vouloir s'adresser au public arabo-musulman. On peut parfaitement faire l'économie de cela et le considérer comme un auteur occidental écrivant pour les seuls occidentaux. Mais c'est mettre entre parenthèse ses affirmations répétées, et bien des épisodes incontestables de sa vie.

Pour revenir à mon étude sur la combinatoire, je n'ai jamais dit que Llull

avait «emprunté» à Ibn al-Sîd ou à al-Bûnî telle ou telle formule, telle ou telle figure. Je n'ai pris ces auteurs que comme les marques visibles d'un cheminement qui se faisait à l'intérieur du monde intellectuel arabo-musulman. Quant aux figures lulliennes, j'ai simplement constaté que «les *souvenirs* (je souligne!) des procédés arabes y sont nombreux», mais que «ces procédés sont radicalement réinterprétés» (p. 37). Cela ne veut pas dire que Llull modifie un objet matériel X, le «bricole» en quelque sorte pour faire un objet X'. Cela signifie que je crois vraisemblable que lorsque Llull élabore ses propres figures (qui dépendent de la préhistoire de *Libre de contemplació*, comme je l'ai toujours dit également), il a en vue un public qui procède mentalement selon d'autres figures, et qu'il y a bien continuité *sur tel ou tel plan considéré* (que j'énonce dans mon article) et *sur ce plan seul*, sans prétendre épuiser la portée de la figure lullienne, entre tel objet intellectuel du monde musulman et celui que nous est proposé par le penseur majorquin.

En résumé, c'est toute la différence entre deux formes d'«influence» possibles: la simple «transmission» et l'«inspiration». J'ai la faiblesse (philosophique!) de croire que la première n'a pas seule existé.

Dominique URVOY

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) *Raymond Lulle. Le livre du gentil et des trois sages*, trad. Dominique de Courcelles (Combas: Éditions de l'Éclat, 1992), 255 pp.

Ressenyat a continuació.

2) *Raymond Lulle. Le livre du gentil et des trois sages*, trad. Armand Llinarès, «Sagesses chrétiennes» (París: Cerf, 1993), 281 pp.

Ressenyat a continuació.

3) *Raymond Lulle. Principes de Médecine*, trad. Armand Llinarès, «Collection Sapience» (París: Klincksieck, 1992), 240 pp.

Conté una traducció francesa dels *Començaments de medicina (Liber principiorum medicinae)*.

Ressenyat a continuació.

4) Pindl-Büchel, Theodor, *Die Excerpte des Nikolaus von Kues aus dem "Liber contemplationis" Ramon Lulls*, «Europäische Hochschulschriften. Reihe XX, Philosophie.» 380 (Frankfurt: Peter Lang, 1992), 315 pp.

Ressenyat a continuació.

5) Lull, Ramon, *Pàgines pedagògiques*, ed. Lola Badia, Albert Soler, «Textos Pedagògics» 31 (Barcelona: Eumo, 1992), lxx i 143 pp

Conté fragments de les obres següents: *Llibre de contemplació*, *Llibre del gentil*, *Doctrina pueril*, *Blaquerna*, *Fèlix*, *Llibre de santa Maria*, *l'Arbre exemplifical*, *l'Arbre de filosofia d'amor*, *Phantasticus*, *Llibre de virtuts e de pecats*.

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LISTICS

6) al-Ghazali, *The Ninety-nine Beautiful Names of God. al-Maqsad al-asna' fi sharh asma Allah al-husna*, trad. David B. Burrell, Nazih Daher (Cambridge: Islamic Text Society, 1992), x + 205 pp.

Ressenyat a continuació.

7) Artus, Walter W., «Two Science Listings in the Writings of Ramon Llull» in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: 8th Congress of Medieval Philosophy, Helsinki 1987 II* (Helsinki, 1990).

8) Artus, Walter W., «Three Indicators of the Christian Character and Spirit Revealed in Ramon Llull's Writings», *Antonianum* 67 (1992), pp. 330-359.

9) Artus, Walter W., «Ramon Llull's Approach and Answers to Atheism», *Antonianum* 67 (1992), pp. 520-8.

10) Bonner, Anthony, «Ramon Llull, el lul·lisme i els estudis lul·lístics», *Actes del sisè col·loqui d'estudis catalans a Nord-Amèrica, Vancouver, 1990* (Montserrat, 1992), pp. 205-214.

11) Bonner, Anthony, «El patrimoni bibliogràfic lul·lià de Mallorca», *BSAL* 48 (1992), pp. 239-250.

Ressenyat a continuació.

12) Contardus, Ingetus, *Disputatio contra Iudeos / Controverse avec les juifs*, ed. Gilbert Dahan, «Auteurs Latins du Moyen Age» (París: Belles Lettres, 1993), 231 pp.

Vegeu la nota anterior de Lola Badia.

13) Fernández Conde, Fco. Javier, «Teología misionera, apologética y polemizante: Judíos, Mahometanos y Cristianos», *Memoria Ecclesiae III. Actas del Congreso celebrado en Burgos (27 al 29 de Julio de 1990)* (Oviedo, 1992), pp. 61-72.

Ressenyat a continuació.

14) García de la Concha, Federico, «Manuscritos lulianos de la Biblioteca Colombina de Sevilla», *BSAL* 48 (1992), pp. 327-338.

Ressenyat a continuació.

- 15) Hauf, Albert, *Ramon Llull i el «Tirant»*, pròl. Pere-Joan Llabrés, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 17 (Mallorca, 1992), 34 pp.
Ressenyat a continuació.
- 16) Kedar, Benjamin Z., *Crociata e missione* (Roma: Jouvence, 1992), 302 pp.
- 17) Lohr, Charles, «Raymond Lull», *Handbook of Metaphysics and Ontology II* (Munic, 1991), pp. 760-1.
- 18) Rosselló Lliteras, Juan, «El Estudio de Lenguas en el Convento de Frailes Predicadores de Mallorca», *Memoria Ecclesiae III. Actas del Congreso celebrado en Burgos (27 al 29 de Julio de 1990)* (Oviedo, 1992), pp. 153-8.
Ressenyat a continuació.
- 19) Santi, Francesco, «Santità dei laici e glorificazione della carne in Raimondo Lullo», *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV convegno internazionale. Assisi, 15-16-17 ottobre 1987* (Perugia: Centro di Studi Francescani, 1989), pp. 141-195.
Ressenyat a continuació.
- 20) Taylor, René, *Arquitectura y magia* (Madrid: Ediciones Siruela, 1992), 225 pp.
Ressenyat a continuació.
- 21) Vázquez Janeiro, Isaac, «I francescani e il dialogo con gli ebrei e i saraceni nei secoli XIII-XV», *Antonianum* 65 (1990), pp. 533-549; Llull 544-6.
Ressenyat a continuació.
- 22) Zambelli, Paola, *The "Speculum Astronomiae" and its Enigma*, «Boston Studies in the Philosophy of Science» 135 (Dordrecht: Kluwer, 1992), xvi + 352 pp.
Ressenyat a continuació.

RESSENYES

- 1) i 2) *Le livre du gentil et des trois sages*, en les traduccions d'Armand Llinarès i Dominique de Courcelles
- 3) *Principes de Médecine*, trad. Armand Llinarès

Per una d'aqueixes fatalitats que passen de vegades en el món editorial, sortiren dues traduccions franceses del *Llibre del gentil* a menys d'un any de distància. Una és del ja ben conegut lul·lista, Armand Llinarès, qui a més a més és bon coneixedor de l'obra i ja havia publicat fa anys una edició del ms. medieval francès de la mateixa obra. La seva llarga introducció és ben plantejada i informativa, i situa bé l'obra dins el context de la producció lul·liana. La traducció és acurada, i ha sabut evitar algunes de les interpelacions de Jeroni Rosselló assenyalades a la meua edició de 1989, però no totes (ha conservat, per exemple, la invocació de Rosselló, els títols més extensos, el copulatiu entre «flors», i alguns altres errors; tampoc no ha tingut en compte l'epíleg important de les fonts llatines i castellanés). Però en general la traducció és correcta, i les notes a peu de pàgina són una ajuda eficaç per al lector que entra per primera vegada en el món lul·lià.

De la traducció de Dominique de Courcelles, no es pot dir tant. A la introducció, entre observacions interessants n'hi ha d'altres d'una inexactitud sorprenent. Com a mostra, parlant del clima en el qual Llull concep l'obra, diu que a Catalunya al S. XIII, «les controverses publiques sont organisées par le double pouvoir spirituel et temporel, celui de l'Inquisition et celui des rois d'Aragon et de Majorque, contre le judaïsme et l'islam. Ces controverses sont surtout philosophiques; les preuves rationnelles constituent la seule base possible de discussion». Té certa obsessió amb la Inquisició (anterior a Eimeric), fa que el beat mori «lapidé», diu que el *Llibre del gentil* (en la seva versió àrab, és clar) és la primera obra que Llull va escriure, diu que Jaume II esdevé rei de Mallorca l'any 1262, i col·loca la disputació de l'any següent a Narbona. Dóna cert aire científic a la seva traducció, explicant que a més del text de les *Obres essencials*,

ha examinat el ms. D de la Biblioteca Pública de Palma, i cita el ms. francès de la Biblioteca Nacional de París, precisament els dos mss. menys fiables de tota la tradició textual de l'obra. Com es pot suposar, per tant, no ha evitat cap de les interpelacions o errors del text de Rosselló. A més a més, la seva versió de la terminologia lul·liana és una mica erràtica: tradueix, per exemple, «accídia» per «mélancolie» (Llinarès posa correctament «acédie» amb una nota a la p. 14 precisant el sentit exacte del terme). En el costat positiu, el volum té un apèndix amb traduccions de fragments de la *Doctrina pueril*, el *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical* tractant temes relacionats amb el *Gentil*, o citant-lo. La bibliografia final només cita obres franceses.

Pel que fa als *Principes de Médecine*, el Prof. Llinarès ha traduït una obra difícil i plena d'aspectes tècnics de la medicina medieval, i ho ha fet amb consciència, amb una introducció i unes notes valuoses i interessants. El text que ha emprat és de *MOG* i no la més crítica de *OS*, però no sembla que allò hagués produït errors d'importància. També ha optat per traduir les lletres A, B, C i D del sistema combinatori lul·lià per les qualitats elementals que representen, «chaud», «sec», «humide» i «froid», mentre que ha deixat la resta de l'alfabet, que representa combinacions de qualitats, tal com era. També afegeix mots explicatius com «simple» o «mélange». Així el que al text català «En E és A començament a B C...» torna en «Dans le simple E, le chaud est le principe du sec et de l'humide...» A vegades també afegeix termes entre parèntesis per aclarir el text, com per exemple, «Dans le mélange des simples E et K, le quatrième degré (de chaud) de E est le principe du deuxième degré (de chaud) de K...» Potser això ajudi al lector que es trobaria atemoritzat per l'original català, que diu, «En los mesclament de E K és 4 de E començament al 2 de K...» Per tant, és una traducció més interpretativa que crítica, però feta amb intel·ligència i coneixement de causa, i que podria ser molt útil per al lector francès que volgués explorar la medicina lul·liana.

A. Bonner

4) Pindl-Büchel, Theodor, *Die Excerpte des Nikolaus von Kues aus dem "Liber contemplationis" Ramon Lull*

En diversas publicaciones el autor había venido ya documentando y explicando la relación de Nicolás de Cusa con Ramon Llull. El Cusano no sólo fue un lector asiduo de la obra de Llull, sino que reunió una considerable biblioteca luliana y dejó constancia de su lectura resumiendo pasajes de las obras del maestro mallorquín.

En la presente publicación se nos proporciona uno de los capítulos centrales de esta relación entre ambas personalidades. Nicolás de Cusa transcribió numerosos pasajes y resumió otros del *Liber contemplationis*, leyendo, casi con toda seguridad, el mismo manuscrito que Llull donara a la cartuja parisina de Vauvert.

En la primera parte de la obra (p. 5-88) se analiza el texto del resumen de Nicolás de Cusa, sintetizando su contenido y anotando los resultados de su comparación con el original luliano. Se añaden algunas páginas sobre la tradición manuscrita del *Liber contemplationis*. La segunda parte (p. 89-150) contiene la edición del manuscrito cusano. Finalmente, en la tercera parte (p. 151-314) se ofrece la transcripción del correspondiente texto de Llull. Esta última parte puede resultar interesante, por ofrecer por primera vez una edición moderna de parte del texto latino del *Liber contemplationis*. En todo caso debe tenerse presente: se trata de una transcripción; comprende únicamente los capítulos 1-49, 214-219; se omiten los fragmentos que no quedaron reflejados en el resumen del Cusano; no se recogen en aparato crítico la numerosísimas correcciones del manuscrito parisino.

Las conclusiones que saca el autor de todo este trabajo resultan más bien escasas. El material presentado pedía ser valorado desde una doble perspectiva posible: bien aplicando un método de crítica literaria, bien procediendo a una comparación sistemática. Para lo primero se carece de cualquier referencia a las teorías en uso y que hubiera sido posible aplicar. Para lo segundo se echa en falta un concepto global sobre el libro de Llull, así como una aproximación al sistema cusano en el momento de la lectura que queda reflejada en las anotaciones.

J. Gayà

5) Ramon Llull, *Pàgines pedagògiques*

Antología de textos de temàtica pedagògica de Llull, dedicada a un públic no especialitzat i poc avesat a la lectura del català antic; els editors han optat, en conseqüència, per regularitzar algunes grafies i acompanyar els textos amb un glossari. D'acord amb aquests principis, la tria s'ha dut a terme entre les obres més difoses del beat, aquelles que inclouen elements que segons criteris moderns poden definir-se com a «literaris», deixant de banda els escrits «artístics»; les obres antologades són: *Llibre de contemplació en Déu*, *Llibre del gentil*, *Doctrina pueril*, *Blaquerna*, *Llibre de meravelles*, *Llibre de Santa Maria*, *Arbre de ciència (De l'arbre exemplifical)*, *Arbre de filosofia d'amor*, *Disputa del clergue Pere i de Ramon*, *el fantàstic* i *Llibre de virtuts e de pecats*.

L'antologia està precedida per un ampli pròleg que situa Llull en el context de la història de l'educació de la baixa Edat Mitjana i comenta els fragments seleccionats. Si bé la gran «summa» lul·liana s'explica en primer terme pel corrent de difusió del saber dels segles XIII-XV que posa en mans dels laics una informació fins aquell moment només disponible per als professionals, l'anàlisi dels textos de tema pedagògic de Llull ha de tenir en compte dos aspectes originals de la producció de l'autor: Llull no és un professional del saber, no posseeix ni s'integra en el rígid i estructurat currículum de mendicants i mestres universitaris; com a substitutiu d'aquest saber oficial, el beat proposa una Art des de la qual es redefeixen les ciències universitàries i confia en la capacitat de l'home «subtil per natura» que, capaç d'aprendre sense l'ajuda d'un mestre, pot seguir l'elaboració del discurs lul·lià (*Llibre de contemplació*); d'altra banda, l'Art, reflex de l'acció divina sobre la creació, és una via de salvació: l'interès de Llull pels mètodes pedagògics està determinat pel problema més general de com facilitar l'aprenentatge d'aquest «saber que salva» i s'ha de relacionar, per tant, amb les successives modificacions de l'Art. La necessitat de connectar amb el públic explica, per exemple, la confiança, que desapareix en els últims anys, en l'ús didàctic de recursos de la literatura contemporània (al·legoria, novel·la, exemples i semblances, trets autobiogràfics); encara que la majoria d'aquestes tècniques siguin conegudes pels predicadors i tractadistes coetanis, Llull en fa usos molt especials: veg. el rebuig de l'exemple històric (*Llibre de santa Maria*) i l'argumentació via «recontaments» de l'*Arbre exemplifical*.

Els autors destaquen en l'obra lul·liana la presència d'elements de l'ensenyament no universitari: les referències a la cura i la primera educació que rep el nen, que inclouen la sovint citada defensa de l'ús del vulgar en l'aprenentatge de les primeres nocions de gramàtica i lògica (*Doctrina pueril*), compatible amb una defensa del llatí com a llengua universal del saber (*Blaquerna*). Al *Llibre de contemplació* s'exposa un pla de reconversió religiosa del món cortès a través de la figura del joglar.

Pel que fa a l'ensenyament superior, l'originalitat de la teoria pedagògica de Llull es mesura amb la comparació amb el sistema professional de les escoles universitàries i mendicants (especialment amb la dels dominicans, de qui el separen punts tan essencials com l'enfocament de l'apologètica cristiana entre els infidels). Els programes escolars lul·lians parteixen de situacions tòpiques en el món universitari més tradicional de l'època; la primacia atorgada a la teologia o la preferència del dret canònic per sobre del civil són aspectes comuns, encara que resulta interessant la proposta de Llull de posar més sovint en pràctica la possibilitat —admesa— que tenen els laics i els clergues seglars d'assistir a les lliçons de teologia dels dominicans (veg. el cas d'Arnau de Vilanova). Com a elements més personals destaquen una heterodoxa classificació de les set arts liberals a la *Doctrina pueril*, que inclou, seguint les passes d'autors com Hug de

Sant Víctor, les menystingudes «arts mecàniques» (*Doctrina pueril*); la insistència en l'estudi de la filosofia natural i la medicina, segurament perquè són unes excel·lents proveïdores d'exemples; la ja al·ludida reformulació lul·liana de les ciències (veg., per exemple, l'organització d'una escola conventual al *Blaquerna* segons els principis de l'Art). Un bon exemple de tractament personal de les eines de la pedagogia tardomedieval és, encara, l'adaptació que fa el Lull més tardà del mitjà per antonomàsia de l'adoctrinament mendicant, el sermó, que esdevé també a les seves mans «artístic» (*Llibre de virtuts e de pecats*).

Maria Toldrà

6) al-Ghazali, *The Ninety-nine Beautiful Names of God*.

La traducció a l'anglès d'aquesta obra d'al-Ghazali, basada en el text crític de Fadlou Shehadi, posa a l'abast dels desconexors de l'àrab un tractat inspirat en el costum musulmà de recitar els noranta-nou noms de Déu, el mateix que inspiraria posteriorment *Els cent noms de Déu* de Ramon Llull.

L'obra d'al-Ghazali es divideix en tres parts: a la primera, presenta la seva teoria del nom, el seu significat, els tipus de noms, l'acte d'anomenar, la predicació, i la sinonímia.

A la segona, dedica un apartat a cada nom. Generalment presenta el nom, una explicació i una aplicació moral («counsel»).

A la darrera part, la més breu, discuteix el problema teològic de la revelació dels noms i les seves limitacions per designar Déu, Sant i Llunyà.

El llibre interessarà tant els investigadors de la influència de les teories gramaticals dels musulmans en Ramon Llull, com els estudiosos de *Els cent noms de Déu*; i d'entrada, planteja l'interrogant de si Llull el va llegir i si tenen punts comuns.

J. M^a Vidal

11) Bonner, «El Patrimoni Bibliogràfic Lul·lià de Mallorca»

La segona part del número 48 del *BSAL* recull les actes del «II Congrés. El Nostre Patrimoni Cultural: la defensa dels fons bibliogràfic, documental i gràfic», que va tenir lloc a Palma del 26 al 29 de febrer de 1992 organitzat per la Societat Arqueològica Lul·liana. Entre els textos de les ponències presentades hi ha la d'Anthony Bonner sobre «El Patrimoni Bibliogràfic Lul·lià de Mallorca», que d'alguna manera complementa i concreta les ponències de Mercè Dexeus

(«El Patrimoni Bibliogràfic dins el conjunt dels Béns Culturals») i de Jaume Bover («Per a una Protecció del Patrimoni Bibliogràfic a les Balears»).

El treball de Bonner es divideix en dues parts. La primera és un brillant resum de la història de la difusió dels textos lul·lians. Bonner ens mostra com, a partir de tres depòsits inicials de textos de Ramon Llull (el de la Cartoixa de Vauvert a París, el de Pere de Sentmenat a Mallorca i el de Percival Spinola a Gènova, del qual no en tenim notícies), a més d'alguns altres menys importants, s'han format les col·leccions de manuscrits lul·lians que avui es troben repartides arreu de diversos estats. Les divisions i els trasllats d'aquests depòsits han facilitat la dispersió dels manuscrits dels textos de Ramon Llull. Així, del fons mallorquí inicial, en va quedar una part a l'illa i la resta va anar a parar a l'Escola lul·liana de Barcelona, a Castella i a Roma. Els manuscrits de Barcelona, finalment, acabaren a Alemanya, ja que foren comprats pels editors de l'edició de l'obra de Llull a Magúncia al segle XVIII. Bonner acompanya aquestes explicacions, que aquí resumim brevíssimament, d'una molt interessant i aclaridora taula que quantifica col·leccions que com a mínim contenguin cinc manuscrits. D'un total de 1042 manuscrits —que es podria ampliar fins a 1200 o més, si adoptàs uns altres criteris— quantifica la repartició dels manuscrits lul·lians en els següents percentatges per països o àrees: Mallorca, 30,04%; Catalunya, 5,66%; la resta de l'Estat espanyol, 3,84%; Itàlia, 23,32%; Països germànics, 19,77%; França, 11,32%; Illes britàniques, 5,18%; i Països escandinaus, 0,86%. La taula, de què ara tan sols hem extret les xifres globals, distingeix entre manuscrits antics i moderns i especifica les ciutats i les biblioteques on es troben manuscrits lul·lians. Aquesta primera part de la ponència d'Anthony Bonner pretén provar i subratllar un fet: la cabdal importància dels fons conservats a Mallorca. Els percentatges abans exposats fan ben palès que Mallorca és l'àrea que posseeix una major quantitat de manuscrits lul·lians. Aquest fet es correspon amb una situació privilegiada pel que fa a la conservació d'edicions antigues d'obres de Llull.

La segona part de la ponència de Bonner ens acarà amb un altre aspecte de la qüestió: la problemàtica conservació d'aquest fons lul·lià. Hem d'assenyalar que tot el que Bonner diu respecte del patrimoni bibliogràfic lul·lià es pot fer extensiu a la resta del patrimoni bibliogràfic conservat en les nostres biblioteques i arxius. Respecte de les col·leccions particulars, l'autor indica dos problemes principals: la venda d'aquest patrimoni a l'estranger sense que les institucions del país (locals o estatals) ho evitin, tal com va passar a principis de segle amb els fons lul·lians de la biblioteca del Comte d'Ayamans i de la Biblioteca Prohens; i la impossibilitat de consultar fons particulars perquè els seus propietaris ho impedeixen, ja que creuen que això els fa perdre valor. Quant a les col·leccions institucionals, Bonner fa tot un «anecdolari negre» de casos viscuts personalment que demostren les condicions d'inseguretat en què sovint

es troben els nostres fons: la desorganització dels arxius que impedeix localitzar els volums, la destrucció pels corcs o per manca de conservació adequada, la desaparició (per robatori?), etc. Bonner planteja la necessitat d'esser realistes i pràctics per solucionar aquests problemes. Per això assenyalava el perill que representa deixar aparcats aquests problemes, tot esperant que siguin els dirigents els que els resolguin. Mesures com un control a l'accés més rigorós, la fumigació o la restauració periòdica i progressiva dels textos en més mal estat no resulten tampoc tan cares ni dificultoses. A aquestes afegeix altres, potser ja més costoses, com la catalogació dels fons, disposar de bibliotecaris més experimentats en el maneig d'aquest tipus de documents i l'adequació dels locals on es conserven. Finalment, indica una altra possibilitat: deixar en depòsit aquests fons en una altra biblioteca o arxiu que reuneixi les condicions adients per conservar-los.

No podem estar més que absolutament d'acord amb la conclusió de l'article: «El patrimoni lul·lístic que tenim a Mallorca és massa valuós per deixar-lo tranquil·lament desaparèixer» (p. 248). Potser l'única cosa que hi afegiríem és demanar a les autoritats polítiques encarregades de la cultura del país que dediquin una major atenció al problema. Això, és clar, sense negligir les nostres pròpies responsabilitats individuals.

Pere Rosselló Bover

12) Contardus, *Disputatio contra Iudeos / Controverse avec les juifs*

Vegeu la nota de Lola Badia a les pp. 51-54 més amunt.

13) Fernández Conde, «Teología misionera, apologética y polemizante: Judíos, Mahometanos y Cristianos»

18) Rosselló Lliteras, «El Estudio de Lenguas en el Convento de Frailes Predicadores de Mallorca»

21) Vázquez Janeiro, Isaac, «I francescani e il dialogo con gli ebrei e i saraceni nei secoli XIII-XV»

Els dos primers treballs versen sobre l'esforç missioner, sobretot dins la Corona d'Aragó, a l'Edat Mitjana. El de Fernández Conde fa un repàs general des de mitjans segle XII fins a l'expulsió dels jueus a final del XV, i el de Rosselló Lliteras és un estudi centrat en l'existència o no d'una escola missionera dominicana a Mallorca al segle XIII. Tots dos pateixen de desconeixements bibliogràfics que lleven convicció a arguments que d'altra manera

haurien estat més interessants. Parlen, per posar només dos exemples, de les interdependències del *Summa contra gentes* de Tomàs d'Aquino i la primera part del *Pugio fidei* (com fa el primer) sense insinuar que ha estat un tema molt debatut, i parlen d'un primer *Studium* dominicà (com fan tots dos) sense donar contra-arguments a la bibliografia més recent. Les aportacions de Pierre Marc, Robert Burns, Laureano Robles, Garcías Palou, Eusebi Colomer, Robert Chazan i el sotassinat han aportat una quantitat de dades i interpretacions noves que s'han de tenir en compte.

L'article de Vázquez Janeiro és una síntesi de tot l'esforç missional i apològic dels franciscans als darrers tres segles de l'Edat Mitjana, dins de la qual dedica un poc més de dues pàgines al paper de Ramon Llull, basades en el llibre de Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam*, i en general correctes i informatives.

A. Bonner

14) García de la Concha, «Manuscritos lulianos de la Biblioteca Colombina de Sevilla»

Aquest treball aporta una dada nova important: l'existència a la Biblioteca Colombina d'un ms. fins ara desconegut pels lul·listes. És el 7-7-8 que conté el *De ascensu et descensu intellectus*, i que abans de la seva compra pel fill de l'Almirall a Pàdova l'any 1531, fou comprat per un tal Franciscus Polentus *ab Isach hebreo Stradarzelo Abraam Benedicti* de la mateixa ciutat l'any 1465. Seria interessant comprovar qui eren aquests personatges (si és que ens podem fiar de la transcripció dels noms; veg. més endavant), i investigar si potser hi havia més contactes entre el conegut lul·lisme padovà del S. XV i la important comunitat jueva d'aquella ciutat. També aporta dades aclaridores sobre possessors i procedències dels mss. que han mancat a la bibliografia anterior.

A part d'aquestes aportacions, l'autor ignora que aquests mss. ja fa anys que foren descrits per F. Stegmüller (llevat del ja assenyalat), i que molts han estat també descrits en altres llocs, com per exemple a les introduccions de diversos toms dels *ROL*. Aquests coneixements l'haurien salvat d'errors de transcripció com *In ista fugam questionem universitas...* en lloc d'*In ista figura continetur universitas...* al Ms. 5-1-42, i d'errors de títols (i per tant d'identificació) d'obres com *Ars compendiosa* en lloc d'*Ars compendiosa Dei* al ms. 7-6-41 (que són dues obres distintes), o com *De questionibus angelorum* en lloc de *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* al mateix ms. Sobretot aquests coneixements l'haurien salvat d'errors de descripció del contingut dels mss. com per exemple, als folis 44-58 del primer ms., on, segons

altres descripcions (Stegmüller, *ROL X*), hi ha un anònim *Explicatio figurae de influxu Dei*, ell fica un *Tractatus novus de astronomia*, i als folis 14-211 del segon, on ell posa només una obra, mentre que Stegmüller hi posa trenta-vuit!

A. Bonner

15) Hauf, *Ramon Llull i el "Tirant"*

Albert Hauf va pronunciar la conferència *Ramon Llull i el "Tirant"* el novembre de 1991, en la festa del beat Ramon Llull que organitza el CETEM, i com a cloenda de l'«Any del Tirant» a Mallorca. En l'opuscle que com és habitual reproduïx aquell acte, Hauf ens proposa un assaig sobre la recepció de Llull en l'obra de Martorell. Obre el treball una anàlisi del concepte de cavalleria al capítol 112 del *Llibre de contemplació* i al *Blaquerna* (per l'aparició de diversos cavallers), que serveix per fer més evident la intenció que hi ha darrere el *Llibre de l'orde de cavalleria*, el principal punt de contacte entre Llull i Martorell; com se sap, el tractat lul·lià sobre la cavalleria és present en forma de «plagi» a la primera part de la novel·la. Les formes i la transcendència d'aquest manlleu directe són analitzades amb detall a la secció tercera; la utilització que en fa Martorell serveix per obtenir una narració arrodonida de l'etapa de formació del protagonista, cosa que posa de manifest el prestigi de què gaudia el text de Llull. L'editor del *Tirant* es pregunta també per la influència lul·liana que hi pot haver darrere de l'espectacular croada nord-africana que emprèn el personatge en la seva maduresa; Hauf hi detecta, si més no, coincidències estratègiques i doctrinals.

Albert Soler

18) Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

19) Santi, «Santità dei laici e glorificazione della carne in Raimondo Lullo»

L'article, després d'una introducció a la vida i al context històric de Llull i de definir el seu pensament com a filosofia de l'acció (teoria dels correlatius), analitza el tema de la santetat des del punt de vista laic introduït per sant Francesc i Joaquim de Fiore; l'autor desenvolupa un discurs al voltant del concepte de la «glorificació de la carn» en la resurrecció a la llum de la

crístologia lul·liana que descontextualitza el pensament del beat, malgrat la utilització de la bibliografia més moderna sobre Llull.

Maria Toldrà

20) Taylor, *Arquitectura y magia*.

Aquesta obra, publicada originalment l'any 1967 en anglès i poc després en castellà en *Traza y Baza* 6, ara surt publicada en versió castellana revisada i ampliada. L'autor, especialista en història de l'art, i sobretot del barroc espanyol, s'interessa aquí principalment a l'Escorial com a construcció simbòlica (segons el que es suposava era el plan del temple de Salomó), màgica, astrològica i hermètica. Investigant la Biblioteca de l'Escorial formada per Felip II, fa notar la quantitat de material sobre tals temes que s'hi troba, com també sobre l'alquímia. Pel que fa a Ramon Llull, fa temps que se sap que l'arquitecte, Juan de Herrera, i fins i tot el rei mateix, eren afeccionats a la seva obra. El que no s'havia demostrat amb suficient insistència, era com l'obra de Llull entrava dins cercles ocultistes entorn a un rei que se suposava tan rígidament catòlic. Juan de Vileta, per exemple, gran defensor de l'ortodòxia de Llull al Concili de Trent i conseller del rei en matèries bibliogràfiques lul·lianes, era convençut que el beat, per inspiració divina, havia no tan sols transmès, sinó també perfeccionat les doctrines d'Hermes Trismegistus. A més a més, és curiós notar com Herrera escriu al secretari de l'embaixada espanyola en Venècia demanant llibres de «Mercurio Trismegisto», Copèrnic i un altre que «anda en italiano de alquimia y cosas naturales que intitulan el *Felix*.» Aquesta amalgama d'hermetisme, coperniquisme i lul·lisme semblaria més adequat per a un seguidor de Giordano Bruno que per una de les principals figures de la cort de Felip II. El llibre de Taylor conté, a més de nombroses i interessants il·lustracions, un apèndix sobre «Los libros herméticos de Juan de Herrera y de Felipe II» amb aportacions valuoses per als lul·listes.

Cal afegir, però, que un altre especialista sobre el tema, Fernando Checa, ha dit que «Taylor es un hispanista solvente y prestigioso, y algo de sus tesis se puede rastrear, efectivamente, en el Escorial. Pero creo que, obsesionado por su idea, ha forzado un poco los datos hasta hacerlos encajar. Por ejemplo, es cierto que el círculo íntimo de Felipe II estaba compuesto por lullistas, pero la biblioteca reunía todos los saberes de la época, no sólo ni especialmente los heterodoxos. Hacia estos, hacia la alquimia o el ocultismo, por ejemplo, sentía la misma inclinación que otros príncipes de la época, no más.» Convé aclarir que Checa ha propugnat la tesi de Felip II com a príncep mecenes de les arts típic del Renaixement, i que tots dos, Checa i Taylor, volen desmuntar el mite de

Felip com a defensor sever de la Contrarereforma i monarca que volia tancar Espanya a possible influències nocives exteriors. Em fa l'efecte, però, que la veritat és curiosament i complicadament entre les tres posicions, com també és la relació renaixentista entre Ramon Llull, un possible saber universal i les ciències ocultes. Com aquests personatges compaginaven tots aquests interessos tan diversos amb la seva autoimatge de defensors de la ortodòxia és un tema que valdria la pena estudiar. Com a guia en el camí que ens duria a tal meta, René Taylor ens ha ofert un llibre molt suggestiu.

A. Bonner

21) Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

22) Zambelli, Paola, *The "Speculum Astronomiae" and its Enigma*

En un momento en que la novel·lació de la Edat Media continua siendo moda, el recensor de esta obra no puede evitar tener la impresión de haber leído la mejor y más auténtica novela del género. En su trama se entrecruzan dos historias, las dos apasionantes. Una sitúa su acción en la primera mitad de nuestro siglo y sus protagonistas son apasionados medievalistas. La otra sucede en el siglo XIII y sus actores principales son entusiastas científicos y teólogos. El objeto que une ambas historias —aquí de nuevo— un libro: el *Speculum Astronomiae*.

La profesora Zambelli concentra en un episodio, en realidad microscópico, la erudición suficiente como para impartir una lección de medievalismo y ofrecer una interpretación de la época medieval. Una lección magistral de microhistoria.

Al principio se trataba de discutir la paternidad del *Speculum Astronomiae*, su atribución a Alberto Magno. El *Speculum* ofrece información sobre una gran cantidad de obras astronómicas y astrológicas procedentes de la tradición árabe e introducidas en Europa en los siglos XII y XIII. En aquella discusión interviene el episodio de la condenación de 1277. Se suscita después el debate entre teología y cosmología sobre las influencias «celestes» en el obrar humano. Se acaba por dilucidar los interrogantes que para el concepto mismo de ciencia plantea el material empírico del que se sirve la predicción astrológica. Todo ello obliga a recordar la recepción de la ciencia árabe, las dificultades en formular correctamente las relaciones de la teología con las ciencias empíricas, la necesidad de la misma teología de dotarse de instrumentos lógicos para formular con precisión sus enunciados. Sería, en fin, interminable el señalar todos los

temas que en las 200 páginas del estudio —prácticamente la mitad son notas— se apuntan y se discuten.

La edición del texto del *Speculum Astronomiae* y su traducción al inglés (p. 208-273) han sido preparadas por la autora junto con otros colaboradores. Como complemento a la edición se ofrecen los textos de las fuentes citadas (p. 275-306). Una amplísima bibliografía (p. 307-333) pone broche final al libro.

J. Gayà

CRÒNICA

SIMPOSI INTERNACIONAL RAMON LLULL

La fundació Ausiàs March, de València, celebra anualment el lliurement del «Premis d'octubre» amb un seguit d'actes acadèmics i culturals d'important rellevància. Entre aquests actes, celebrats els dies 22-30 d'octubre de 1993, tingué lloc un emotiu homenatge al P. Miquel Batllori, *magister* de l'Escola Lul·lística des de l'any 1942, i que coincidí amb la publicació d'un volum de la seva *Obra completa*. El volum ara publicat, el segon de la sèrie, recolleix els estudis del P. Batllori sobre Ramon Llull i el lul·lisme.

Part important de l'homenatge retut fou la celebració d'un *Simposi internacional Ramon Llull*, les sessions del qual tingueren lloc a la capella de la Universitat de València, els dies 17-29 del mateix mes d'octubre. El programa comptà amb les següents ponències: A. LLINARÈS, «Ramon Llull: un majorquin universal»; J. HILLGARTH, «The Life and Significance of Ramon Llull in the Context of the Thirteenth Century»; J. MARTÍ I CASTELL, «Ramon Llull, creador de la llengua catalana»; A. BONNER, «L'Art de Ramon Llull»; J. GAYÀ, «L'abast demostratiu de la virtut»; E. COLOMER, «Ramon Llull, ¿precursor de la informàtica?»; D. URVOY, «Ramon Llull i l'Islam. Els supòsits islàmics de l'art lul·liana»; M. IDEL, «Dignitates and Kavod: two theological concepts in Catalan mysticism»; M. PEREIRA, «Un innesto sull'Arbor Scientiae. L'alchimia nella tradizione lulliana»; Ch. LOHR, «Breviculum ex artibus Raimundi».

El conjunt dels estudis presentats oferiren una panoràmica gairebé exhaustiva dels principals camps de la investigació de l'obra i personalitat de Ramon Llull en els seu estat actual.

NECROLOGIES

DR. SEBASTIÀ GARCIAS PALOU (1908-1993)

Dia 24 d'abril de 1993 moria a la ciutat d'Inca, on havia nascut el 20 de novembre de 1908, el M.I. Sr. D. Sebastià Garcias Palou, Rector de la Maioricensis Schola Lullistica de 1956 a 1987.

La llarga i fecunda trajectòria científica de D. Sebastià s'havia iniciat amb el doctorat en Filosofia a la Pontifícia Universitat de Comillas (1930) i en Teologia a la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma (1935). El 1948 obtingué la plaça de Canonge Arxiver del Capítol de la Seu de Mallorca, on fou elegit Canonge Magistral l'any 1962. El 1959 accedí a la càtedra de Teologia Fonamental del Seminari Diocesà Conciliar de Mallorca.

Ben prest començà la seva dedicació al lul·lisme, tema al que consagrà ja la seva tesi doctoral. L'any 1942 era nomenat magister de la Maioricensis Schola Lullistica, i el 1956 n'era elegit Rector, càrrec que exercí fins a la seva renúncia l'any 1987.

Dels llargs anys d'investigació del Dr. Garcias Palou en són testimoni eloqüent les seves nombrosíssimes publicacions. A més d'algunes edicions i traduccions d'obres lul·lianes, dedicà a Ramon Llull quatre extenses monografies: *El Miramar de Ramon Llull* (1977), *Ramon Llull y el Islam* (1981), *Ramon Llull, en la historia del ecumenismo* (1986) y *La formación científica de Ramon Llull* (1989).

Junt, però, a l'obra escrita, la tasca del Dr. Garcias Palou fou extremadament fecunda en la direcció de la Maioricensis Schola Lullistica. L'any següent al seu nomenament com a Rector, apareixia la revista *Estudios Lulianos*, que esdevindria definitivament l'òrgan del lul·lisme internacional, succeïnt així el treball peoner dels *Studia Monographica et Recensiones* (1947-1955). El mateix any s'anunciava l'inici del projecte més agosarat que se podia imaginar: l'edició crítica de les obres llatines de Ramon Llull; la que el Prof. F. Stegmüller, el seu director, qualificava de «condició essencial per a la moderna investigació lul·lística». De fet el primer volum aparegué amb data 1959.

El 1960, per celebrar els 25 anys de la fundació de l'Escola, tingué lloc el I Congrés Internacional de Lul·lisme. La reunió a Mallorca dels més insignes medievalistes del món era la manifestació de la xarxa de relacions que des de l'Escola el Dr. Garcias Palou havia anat filant, com mostra l'arxiu epistolar que se guarda. La celebració del Congrés deixava clar que la figura i l'obra de Ramon Llull havia aconseguit el ple reconeixement i havia passat a ocupar el lloc que els corresponia en la història de la cultura universal. Igualment, anys després, en motiu del VIIè Centenari de la fundació de Miramar (1976), se va

celebrar allà el II Congrés Internacional, nova mostra de la capacitat organitzativa de D. Sebastià.

Aquesta diària dedicació a l'Escola se reflexava també en la formació d'una important biblioteca medievalística i d'una hemeroteca especialitzada. Aquest constitueix, tal vegada, el servei més valuós que l'Escola pot ara oferir a la cultura a Mallorca.

L'activitat científica del Dr. Garcias Palou fou contemporània d'un dels moments més intensos de la investigació medievalística. Els treballs d'homes com M. Grabmann o E. Gilson, havien donat una visió més ampla, menys «escolar» de la cultura medieval. Era el moment del retorn a l'estudi dels textos originals, de la investigació dels corrents i de la multitud d'autors, fins aleshores silenciats a l'ombra dels grans mestres cap d'escola. Ramon Llull era un d'aquests personatges a recuperar, més per mor de les distorsionades interpretacions de la seva obra, que eran tan freqüents, que no per oblit del seu nom. La tasca havia estat encetada pels germans J. i T. Carreras Artau o per Ph. Glorieux. El Dr. Garcias Palou dedicà molts dels seus més extensos estudis a mostrar com els diferents aspectes de l'obra de Llull s'emmarcaven lògicament en la cultura i en la història religiosa de la seva època. Almanco en el concepte que d'aquella cultura i d'aquella història fou paradigma de la investigació medievalística d'aquella època.

Una plena avaluació de la tasca de D. Sebastià s'haurà de fer tenint també presents les condicions científiques d'aquells anys a Espanya i a Mallorca. En aquest aspecte, l'activitat desplegada a l'Escola Lullística adquirí una dimensió cultural que, junt a la d'altres institucions illenques similars, preparà la fundació de la Universitat de les Illes Balears.

La Maioricensis Schola Lullistica ha rebut en herència l'empenta lul·liana de D. Sebastià, i l'haurà d'administrar en uns temps en què els estudis de la persona i de l'obra de Ramon Llull han assolit una extensió i una consideració fins fa pocs anys insospitada.

J. GAYÀ

Rector de la Schola Lullistica

EL DR. DON SEBASTIÁN GARCÍAS PALOU

Aunque tuve el honor de conocer el fundador de la «Maioricensis Schola Lullistica», el Dr. Francisco Sureda Blanes, la mayor parte de mi vida de lulista ha sido Rector de la Schola el Dr. Sebastián Garcías Palou. Todos sabemos lo que ha hecho don Sebastián para la Schola, dirigiéndola durante casi treinta años,

fundando la revista *Estudios Lulianos*, organizando los dos Congresos internacionales de Formentor y Miramar, acogiendo dentro de la Schola a muchos nuevos Magistros, y animando con su correspondencia y su amistad a los jóvenes que se interesaban por la figura y el pensamiento de Ramon Llull. También son bien conocidos tanto sus libros como los cincuenta artículos registrados en la muy útil *Bibliografía* que se publicó en 1984, seguidos por otras publicaciones todavía por registrar. Como escribió muy bien el Padre Platzeck, Don Sebastián «superavit fundatorem» y es a él que debemos la Schola tal como hoy la conocemos.

Aquí sólo quiero destacar unos puntos que me parecen fundamentales en la obra científica de Don Sebastián. Antes de él —con la importante excepción de los hermanos Tomás y Joaquín Carreras y Artau— se había valorado sobre todo la obra *literaria* de Llull, tratándola, muchas veces, como si fuera cosa aparte de su pensamiento y del Arte. Sus obras filosóficas y teológicas eran menos conocidas y mucho menos apreciadas que *Blaquerna* o el *Desconort*. Armada con una sólida formación filosófica y teológica (a los 27 años era ya doctor en filosofía por la Universidad de Comilla y doctor en teología por la Gregoriana de Roma), el Dr. Garcías podía investigar, realmente por primera vez —al menos en la época moderna—, temas como el Primado Romano o la naturaleza misma de la teología en Ramon Llull. Tenía además la gran ventaja de conocer no sólo a los teólogos occidentales, sino también a los de Oriente. Era el primero en especializarse (y esto desde su tesis doctoral de Roma de 1935) en los escritos de Llull sobre el cisma de Oriente. Veamos, por ejemplo, sus pruebas del conocimiento de la obra de Focio en el *Liber de V sapientibus* en *Estudios Lulianos* 6 (1962) y, con más detalle, en la *Revista española de teología* 23 (1963). Estas investigaciones le condujeron, naturalmente, a escribir su libro *Ramon Llull en la historia del ecumenismo*, que, junto con *El Miramar de Ramon Llull*, constituyen tal vez sus obras más importantes.

No todos los formados en filosofía y teología en los años en que se doctoró Don Sebastián se mostraban conscientes de la importancia del contexto histórico de los autores que estudiaban o de los cambios que necesariamente se introducen en una obra que se extendía, como en el caso de Llull, a través de muchos años. En cambio, ha insistido siempre el Dr. Garcías en fechar las obras lulianas y en relacionarlas entre sí. No era simplemente un historiador de la teología, sino un historiador en el sentido más auténtico y amplio de la palabra. Véase, por ejemplo, «Sobre origen de la supuesta leyenda martirial de Ramon Llull», publicado en *Scripta theologica* 16 (1984), donde, tratándose de un tema muy discutido entre los lulistas, la objetividad del autor le honra sobremanera.

«Non omnia possumus omnes.» Si hubiera recibido su formación en otra época, el Dr. Garcías habría seguramente adquirido el dominio del inglés y del alemán y puede que hubiera aprendido árabe. Pero, como he sugerido, estas

desventajas eran más que compensadas por el conocimiento sólido que poseía de la ingente producción de Lull, tanto en catalán como en latín (y esto en gran parte antes de publicarse las modernas ediciones críticas de las obras latinas), y de los autores medievales que Lull había podido manejar. El conocimiento de las fuentes de la escolástica latina se veía no sólo en los escritos de Don Sebastián, sino también en sus sermones. Recuerdo con añoranza su predicación como Canónigo Magistral en la Seu en las grandes fiestas. Nadie en el futuro va a disfrutar de discursos parecidos, en que la voz de Don Sebastián resonaba desde el púlpito renacentista de Juan de Sales a través de las naves de la gran catedral. En un día memorable, cuando, por ser la Fiesta de la Santísima Trinidad, el sermón versaba sobre el dogma trinitario, los nombres que citaba —San Bernardo, San Agustín, San Bonaventura, Ricardo de San Víctor, Santo Tomás, el II Concilio del Vaticano y (siempre) el Beato Raimundo Lulio— eran acompañados por una serie de no-cristianos, Averroes, Maimonides, e incluso el Corán. No se trataba en absoluto de una mera e inútil procesión de autoridades, sino de obras y autores que conocía bien Don Sebastián y con quienes mantenía un diálogo continuo e intenso. En estos sermones, como en sus escritos, uno escuchaba la voz de una tradición multiseccular de pensadores católicos, una tradición que ha perdurado en Mallorca hasta ahora, y de que —me temo— era Don Sebastián uno de los últimos aunque más ilustres representantes.

J.N. HILLGARTH

Senior Fellow

Pontifical Institute of Mediaeval Studies

Toronto

Magister de la Schola Lullistica Maioricensis

P. ANTONI OLIVER I MONTSERRAT (1926-1994)

El dia 9 de gener de 1994 morí sobtadament el P. Antoni Oliver i Montserrat, C.R., que va ingressar com a *magister* de l'Escola Lul·lística de Mallorca l'any 1957. Havia nascut a Vilafranca de Bonany (Mallorca) el 1926. Cursà els estudis eclesiàstics a l'Orde teatí, a Palma de Mallorca, i fou ordenat de prevere el 1950. A la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma seguí els estudis d'Història eclesiàstica, que clogué amb el títol de doctor el 1954, presentant com a tesi un estudi de les cartes antiherètiques del papa Innocenci III.

Els diversos càrrecs que exercí en el si de l'Orde dels clergues regulars foren acompanyats sempre d'una constant activitat d'investigació i de docència.

Fou professor d'Història eclesiàstica en el Seminari teatí de Son Espanyolet i en el Centre d'Estudis Teològics de Mallorca. Dels seus estudis d'història eclesiàstica en queda constància a revistes, com el *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* i a l'obra conjunta *Historia de la Iglesia en España* (BAC, Madrid, 1982). Publicà també dues monografies dels fundadors de les dues branques de l'Orde teatí, sant Josep Tomasi i Vn. Ursula Benincasa, així com una obra més general: *Los Teatinos (su carisma, su historia, su fisonomía)* (Madrid, 1991).

Durant els anys 1962-64 féu una estada d'investigació al Raimundus Lullus Institut, de la Universitat de Freiburg de Brisgòvia.

La dedicació del P. Antoni Oliver al lul·lisme fou intensa durant tota la seva vida, posant-ho de manifest tant amb les seves publicacions com amb la seva freqüent participació a congressos i actes acadèmics. Participà en l'edició crítica de les obres llatines de Ramon Llull (*ROL XVI*) i la revista *Estudios Lulianos* comptà amb nombroses col·laboracions seves.

En aquests darrers anys havia participat molt activament en les tasques de la Causa Pia Lul·liana, de la qual era membre des de la seva reinstauració.

J. GAYÀ

Rector de la Schola Lullistica

ABREVIATURES

- ATCA = *Arxiu de Textos Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. 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 i ss.)
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)
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 Lull, 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 Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Durán, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927).

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 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se cita 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. Empram 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 vulgués 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 BALEARICS**