

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

J. GAYÀ, <i>Ascensio, virtus</i> : dos conceptos del contexto original del sistema luliano	3-49
A. BONNER, Ramon Llull: relació, acció, combinatòria i lògica moderna	51-74
F. DOMÍNGUEZ, <i>Principia phisolophiae [complexa]</i> y Thomas Le Myésier	75-91
H. HAMES, Elijah and a Shepherd: the Authority of Revelation	93-102
J. GAYÀ: Notas cronológicas sobre dos obras lulianas de 1304	105-112
A. MADUELL, Pin i Soler traduí el llibre de Zwemer sobre Llull	113-114
Bibliografia lul·lística	115-122
Ressenyes	123-149
Crònica	153-161
Índex del volum XXXIV	163-170

MAIORICENSIS
VOL. XXXIV

SCHOLA
1994

LULLISTICA
Núm. 90

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 (Girona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Raymundus-Lullus-Institut, Alemanya)
Harvey HAMES (Anglaterra i Israel)
Mark JOHNSTON (Amèrica del Nord)
Armand LLINARÈS (França)
Michaela PEREIRA (Itàlia)
Albert SOLER (Barcelona)

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: 2.200 pts. anuals.

Número solt: 1.100 pts.

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

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

ISSN 1132 - 130X

DL: PM-675-1992

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXIV

MALLORCA
1994

ASCENSIO, VIRTUS: DOS CONCEPTOS DEL CONTEXTO ORIGINAL DEL SISTEMA LULIANO

«C'est donc moins un "auteur" qu'il me faudra présumer qu'un groupe ambiant au porteur de parole et posé, relativement à lui, en statut hypostatique, impliquant ou non un vouloir-faire commun».¹

Algo debe a la ya vieja sugerencia de Zumthor el método usado en este trabajo. En él voy a dar amplio margen al «ambiente mental» en el que vivió Ramon Llull. De él creo pueden entresacarse aquellos elementos conceptuales e ideológicos con que podremos llegar a ahondar en el contexto original del sistema luliano. No hay en todo ello ningún propósito de descubrir «fuentes», sino la invitación a recorrer un horizonte que, en mi opinión, resulta muy útil para ir comprendiendo un poco más el texto luliano. De todas formas, el modo como Llull se refiere a este contexto original es bien conocido. No se propone como tarea integrarse en este contexto, lo que caracteriza a la labor escolástica y académica, sino aprovecharlo para construir aquel instrumento que sea más apropiado para su propósito personal.

El *Llibre de contemplació* ofrece muchos motivos para proceder a este análisis. Conocemos los datos iniciales: es con bastante probabilidad el primer escrito de Llull; aparece al término de muchos años de estudio; su historia textual comprende un original árabe y su traducción al catalán; constituye la formulación «pre-artística» del sistema luliano...²

¹ P. Zumthor, «Médiéviste ou pas», *Poétique* 31 (1977), 306-321, p.307.

² Cf. M. de Riquer-A. Comas, *Història de la literatura catalana*, I (Barcelona, 1964), pp.256 ss.

Para avanzar en la dirección antes apuntada, quisiera aportar en el presente trabajo algunos elementos. En primer lugar voy a situar el *Llibre de contemplació* en el marco del objetivo misionero que domina la obra de Llull, proponiendo a continuación en que sentido Llull asume el modelo de la *ascensio* como esquema de su exposición. A fin de comprobar en que contexto se le ofrecen a Llull los elementos que utiliza, se analizan después los temas de la *ascensio* y de *virtus* desde una perspectiva histórica. Este análisis, como resultará evidente, no pretende ser exhaustivo, y se limita a aquellos aspectos que resultan más relevantes en relación con la obra luliana.³

I. EL OBJETIVO MISIONERO, MARCO DEL SISTEMA LULIANO

El planteamiento de un método misionero

De manera casi irremediable hablar de Ramon Llull es hablar de su Arte. Y casi de la misma manera hablar del Arte de Ramon Llull parece ser hablar del sistema formal representativo que él construyó. Este aspecto, no obstante, no puede ser desgajado del conjunto de la obra luliana. Por ello resulta conveniente hacer hincapié en la génesis del sistema, en cual es, en origen, su objetivo principal y de que manera se piensa debe ser alcanzado este objetivo.

Toda la obra y la actividad de Ramon Llull gira en torno al propósito de la «misión». No se trata de algo desconocido en la *christianitas* del siglo XIII, en un momento en que el intercambio cultural con el Islam había alcanzado un grado tal de intensidad que obligaba a abandonar imágenes forjadas en siglos anteriores. Estas circunstancias motivaron un replanteamiento sobre todo del método misional y de la preparación que debería requerirse a los misioneros. Reflejo de esta nueva conciencia fue la creación de *studia*, así como la redacción de obras que proporcionaran una formación intelectual acorde con la cultura de aquellos a quienes se dirigía la misión. Esta tarea fue emprendida de diversas formas. Así, por ejemplo, Ramon Martí contruye su *Pugio fidei* como discusión de los textos aducidos por musulmanes y judíos en apoyo de sus doctrinas.⁴ Santo Tomás de Aquino, por el contrario, escribe su *Summa contra Gentiles*

³ En el trabajo «Significación y demostración en el *Llibre de contemplació*» (en *prensa*) he incluido algunas consideraciones estrechamente relacionadas con los puntos tratados aquí.

⁴ E. Colomer, «Ramon Llull y Ramon Martí», *EL* 28 (1988) 1-37; «Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch», *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttler Mittelalter-Studien 4 (1992), 217-236, ressenyat més avall a les pp. 129-130.

como exposición argumentativa de la doctrina cristiana, dedicando atención particular a las objeciones provenientes de las religiones musulmana y judía.⁵

Sin embargo, este planteamiento «intelectual» de la misión no era el único, y son bien conocidas las críticas que recibió por parte de Llull. Existía otra forma de proponer la misión, la que privilegiaba el testimonio y la convivencia. El ejemplo de San Francisco de Asís puede proponerse como paradigma de este estilo.⁶ Es por ello comprensible que sus defensores e imitadores se hallen principalmente entre los misioneros pertenecientes a la orden franciscana. Había, además, otro factor que apoyaba este programa de la misión centrado en la *imitatio*: la reacción cada vez más generalizada contra el ideal de la Cruzada. La historia de las Cruzadas, en efecto, había ocasionado graves enfrentamientos entre los mismos cristianos y su violencia entraba en abierta contradicción con el anuncio del Evangelio. A la postre la Cruzada era, a los ojos de muchos, incluso un obstáculo para la propagación de la fe cristiana.⁷

Ramon Llull se planteará a lo largo de su vida estos tres elementos convergentes en el concepto de misión. Como tarea se propone redactar libros que puedan servir a la formación de misioneros y promover la creación de «monasterios» donde pueda impartirse esta formación, como fue el caso de Miramar.⁸ Insistirá en la imitación del comportamiento pacífico y martirial de Cristo y sus apóstoles como talante propio del misionero. Por fin, desde una visión realista del juego de poderes de su mundo, aportará proyectos para la empresa bélica de la Cruzada.⁹

Desde este contexto, ¿cuál es el objetivo de la misión?. Para la cristiandad medieval resulta evidente que la misión tiene por objetivo combatir el error.

⁵ La postura de Tomás de Aquino podría resumirse en esta sentencia: «Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat». *De rationibus fidei* 1.

⁶ Cf. Bonaventura, *Legenda sancti Francisci IX (Opera omnia VIII, pp. 531-533)*.

⁷ En uno de sus primeros escritos, el *Ars notatoria*, Llull menciona una supuesta carta del sultán de Egipto al Papa en la que se expresa la extrañeza sobre el uso de la fuerza por parte de los cristianos, mientras «Jesucristo y sus discípulos convirtieron los moradores de Tierra Santa con su predicación y con la efusión de su propia sangre». Esta historia es reiterada en otras obras posteriores. Sobre el tema cf. E. R. Daniel, *The Franciscan Concept of Mission in High Middle Age* (Univ. Pr. Kentucky, 1975); P. Rousset, «La croisade obstacle à la mission», *Nova et vetera* 57 (1982), 133-142. De la «convivencia» entre misión y cruzada, también en el caso de Ramon Llull, habla M. Barceló, «"... per sarraïns a preïcar", o l'art de predicar a audiències captives», *Estudi general* 9 (1989), 117-131.

⁸ S. Garcías Palou, *El Miramar de Ramon Llull* (Palma de Mallorca, 1977); S. Trías Mercant, «La ideología luliana de Miramar», *EL* 22 (1978), 9-29.

⁹ Véanse por ejemplo: *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (ed. E. Kamar, in: *Studia Orientalia Christiana* 6, 1961, pp. 103-131); *Liber de fine* (ROL IX, pp. 250-291); las peticiones presentadas al concilio de Vienne: *Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* VI (ROL VIII, pp. 239-245).

Para ello se privilegia la exposición de la verdad y un modo de vida concorde con ella. Hay, sin embargo, un elemento histórico que condiciona el modo de entender este combate del error. En efecto, en los primeros siglos del cristianismo la teología tuvo que enfrentarse a numerosos errores, herejías y cismas. En casi la totalidad de estos casos se trataba de errores de interpretación, es decir, el error surgía del disenso sobre la interpretación de algún texto. Esta situación se daba también, evidentemente de un modo mucho más grave, cuando los cristianos se enfrentaban a los judíos.

Frente al islam la situación, en principio, era diferente. No existía un texto común acerca del cual discutir la verdad de una interpretación, si bien eran comunes los hechos bíblicos que se asumían como tradición propia. A pesar de todo se halla una vía para adaptar de alguna manera el esquema tradicional. Esta vía consiste en poner de manifiesto «un error de lectura» de los propios textos considerados sagrados. Este método había sido usado frente a los judíos, intentando demostrar una lectura errónea de los textos que habían sido escritos como interpretación fiel del Antiguo Testamento.¹⁰ De modo análogo, frente a los musulmanes la argumentación incidirá en dos aspectos: la versión coránica de los textos bíblicos y la interpretación equivocada que se hace de los textos fundamentales (El Corán).¹¹ Existen, evidentemente, otras clases de argumentos que también son a menudo obligados, argumentos de carácter «moral», es decir, que identifican como origen del error la personalidad de los fundadores (especialmente en el caso de Mahoma).¹²

¿Cuál es la posición de Llull? Podemos decir que Llull personaliza el error. Para Llull la causa principal del error reside en la actitud personal, fundamentalmente en la falta de comprensión.¹³ Entiende que si a la formulación de la profesión de fe –sea cual sea la fe que se trata– no sigue el esfuerzo de compren-

¹⁰ Un reflejo muy vivo de este proceder puede leerse en el relato de la disputa de Barcelona de 1263. Cf. Nahmanide, *La dispute de Barcelone*, (Lagrasse, 1984), pp. 25-62.

¹¹ Ramon Martí ofrece ejemplos de todos estos casos que hemos mencionado: acusaciones mutuas entre cristianos y judíos sobre la «corrupción» del texto bíblico; imputación por parte de los musulmanes de la «corrupción» de los Evangelios en manos de los cristianos; infidelidad de los musulmanes respecto de la valoración positiva que El Corán hace del cristianismo, etc. Cf. J.M. March, «En Ramon Martí y la seva "Explanatio symboli Apostolorum"», *Anuari est. cat.* 2 (1908), pp. 452-455.

¹² Sobre la figura de Mahoma en los textos de Ramon Llull cf. S. Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam* (Palma de Mallorca, 1981), pp. 268-275. Para una visión de conjunto en la Edad Media cf. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, 1962).

¹³ Afirmación, por lo demás, coincidente con la doctrina de su época, como podemos ver por estas palabras de Tomás de Aquino: «Veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit». *Qq. de veritate*, q.1.a.10. Consecuentemente la *infidelitas* se enraza de una manera particular en la voluntad: «Infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem ut in primo motivo». *STh.* II-II, q.10.a.2.

sión, se permanecerá fácilmente en el error. El error es la ausencia de inteligencia de la fe. En el caso de los musulmanes, si estos se detuvieran a razonar su fe no podrían sino reconocer su error. Lo cual supone, a la vez, una seria advertencia para los cristianos que se limitan a creer sin entender.¹⁴

No resulta difícil imaginar por qué Llull privilegia el diálogo, en el que participan activamente ambos interlocutores. En la misión no se trata tanto de una exposición, mucho menos si ésta se basa sólo en argumentos de autoridad, de interpretación textual, sino de un diálogo, de un debate en el que ambos interlocutores van razonando su fe. De ello ofreció Llull un magnífico ejemplo en su *Llibre del gentil e dels tres savis* y en otras de sus obras.

El diálogo misionero deberá permitir poner de manifiesto la «fe verdadera», aquella que es capaz de ofrecer una argumentación razonada de sus doctrinas. De este modo la fe verdadera es aquella que puede ser entendida en todos sus puntos. Hay que advertir, con todo, que el diálogo no agota todo el programa misionero de Llull. Una opinión semejante podría deducirse de una primera lectura de la misión cara a los musulmanes. Sin embargo, esta misión, tal como la plantea Llull, es más amplia. Su propuesta de diálogo se dirige a interlocutores escogidos, los *sapientes*, y no se presenta como necesariamente válida para las «masas». ¹⁵ De modo paralelo, la «misión» interior, el esfuerzo por combatir el error en el interior de la cristiandad, cuenta en la misma obra luliana con escritos de disputa académica y con otros dirigidos al conjunto del pueblo cristiano. ¹⁶ Se trata de dos aspectos diferentes de un mismo programa. El primero, en todo caso, es prioritario, puesto que el esfuerzo intelectual que lo prepara es, a su vez, la fuente de donde se extraerán los contenidos y las formas de la predicación.

En el convencimiento de Llull la buena disposición al diálogo misionero permite partir de un acuerdo de base que servirá para averiguar la verdad o la falsedad de cualquier religión. El contenido de este acuerdo base será, por lo mismo, el punto de partida de la explicación de la fe verdadera, de la teología cristiana. ¹⁷

Este contenido es el núcleo de la intuición del Arte. Su formulación estuvo precedida por un proceso de búsqueda al que dedicó Llull la mayor parte de sus nueve años de formación. El testimonio de este proceso queda plasmado en el *Llibre de contemplació*. En sus páginas se nos ofrecen los ejes fundamentales del sistema luliano.

¹⁴ Llull lo advierte claramente en *Libre què deu hom creure de Deu*, NEORL III (en prensa).

¹⁵ Cf. D. Urvoy, «L'idée de "Christianus arabicus"», *Al-Qantara* 15 (1994), 497-507.

¹⁶ Cf. F. Domínguez, «Introducción», *ROL* XV, pp. ix-lxxxii.

¹⁷ La formulación más contundente, por tardía, de esta tesis se encuentra en *Declaratio Raimundi*, *ROL* XVII, pp. 253-261.

La *ascensio* contemplativa y la comprensión de la fe

¿Qué pretende Ramon Llull al escribir el *Llibre de contemplació*? La respuesta debe darse evidentemente a partir de los propósitos formulados a raíz de su conversión. Llull pretende ofrecer un material que contenga una refutación del islam y mostrar conjuntamente el método con el cual usar este material. En la personalización de estas dos cosas es donde se revela el espíritu más genuino de la obra luliana. Llull propone contenido y método a partir de una formación personal. Llull propone el diálogo para convencer al interlocutor a partir del convencimiento propio. Sólo quien haya alcanzado el entendimiento de la fe propia (cristiana), estará en condiciones de dialogar con el otro (musulmán) y llevarle al convencimiento de la falsedad de su fe.

Según esto puede definirse la contemplación –en el sentido de Llull– como el proceso en el que se desarrolla la comprensión de la fe, y puede señalarse como su objetivo la formulación de razones o argumentos que expliciten esta comprensión. El objetivo misional se cumplirá cuando estas razones o argumentos sean expuestos de modo convincente ante el interlocutor. El *Llibre de Contemplació* nos es presentado como fundamentación y exposición completa de todo el proceso y, por ello mismo, el instrumento misional deseado.

La *Vita coetanea* menciona la división básica del *Llibre de contemplació*¹⁸ en 366 capítulos, uno para cada uno de los días del año. Este es sólo uno de los motivos de distribución, pues al inicio de la obra se añaden muchos más: cinco libros por las cinco llagas, cuarenta distinciones por los cuarenta días de Jesús en el desierto, cada capítulo se divide en diez partes para recordar los diez mandamientos etc.. (Prol.). Curiosamente no se concede ningún significado especial a lo que resulta ser la división básica de la obra: su división en tres volúmenes.¹⁹ Que esta división es básica se desprende de las afirmaciones contenidas en el capítulo conclusivo, y que tiene por objeto explicar el sentido de toda la obra y dar instrucciones para su uso. La división en tres volúmenes sirve al autor para indicar la progresión de todo el libro tanto por la calidad (*bonea*) de lo expuesto (366, 2), como por la dificultad que puede ofrecer su comprensión (366, 12). No se encuentra, sin embargo, ninguna mención sobre la concatenación que integre el contenido de los tres volúmenes. Es más, el primer volumen podría tomarse como una obra acabada en sí: «A vos, sènyer Déus, sia laor e gloria e gracies e mercès, qui avets donat aital compliment e aital acabament a esta Art de Contemplacio, que ella es abastant als homens savis e als homens pecs, e als

¹⁸ Las referencias a esta obra se introducen en el texto mencionando capítulo y párrafo. Se utiliza la edición *ORL*.

¹⁹ I = 1-102; II = 103-226; III = 227-366.

homens religiosos e als homens seglars, e als homens rics e als homens pobres; e cascú pot contemplar, Sènyer, segons sa manera e sa disposicio, per est libre, en la vostra gloriosa essencia divina» (102, 30). Por estas palabras podría pensarse que se refiere únicamente a este primer volumen cuando en el capítulo anterior se dice: «Si a vos vé de plaer, Sènyer, que donets acabament a aquesta obra, la qual es Art de Contemplacio, prec vos, Sènyer, que vos aquest libre fassats esdevenir en diverses parts e en diverses locs, per tal que los catòlics e ls homens religiosos contemplen en vos, segons la art e la manera d aquesta obra» (101, 20). De todas formas habrá que estudiar más a fondo el contenido de la obra para aclarar el sentido de la división.

En este sentido, la tesis basilar del *Llibre de contemplació* parece encerrada en esta afirmación inicial «*les creatures donen significacio e demostracio*» (1, 10). Con ella nos hallamos en el centro de la ciencia teológica medieval. Esta, en efecto, localiza en el *vestigium* de las criaturas la posibilidad de un conocimiento «demostrativo» de Dios. Un conocimiento restringido, ciertamente, cuyas condiciones deben ser adecuadamente precisadas. Llull lo hace desarrollando un método mediante el cual la *significació* es rectamente percibida y correctamente usada para la formulación de la *demostració*.²⁰

El concepto de *ascensio* refiere, en la historia de la teología, este proceso cognoscitivo. Encierra en si dos aspectos: uno menciona la jerarquía ontológica de las criaturas, en una gradación de perfección del *vestigium*; el otro se refiere a la gradación del proceso cognoscitivo e implica un progresivo perfeccionamiento del sujeto. Ambos aspectos se entrecruzan en la obra primeriza de Llull, mientras se distinguen claramente en obras posteriores, como es el caso del *Liber ascensus et descensus intellectus*.²¹ De todas formas, en el *Llibre de contemplació* la que aparece en primer plano es la *ascensio* del sujeto, su perfeccionamiento personal, tanto en el uso de sus facultades, como en la concomitante acción virtuosa.²²

Para Llull la *ascensio* –que pretende la comprensión de la fe– se inicia con una formulación (oral) de esta fe, lo que se concreta en los «artículos de la fe».²³ Se trata de una fe recibida, por ejemplo a través de los propios padres (77, 1). Se da, además, la circunstancia de que en la misma situación se hallan los infieles

²⁰ Para una exposición más extensa de estas reflexiones, cf. n. 3

²¹ *ROL IX*, pp. 20-199.

²² Una primera aproximación a este último tema la presenté en la ponencia «L'abast demonstratiu de la virtut», con motivo del Simposi Lul·lístic (Valencia, octubre 1994).

²³ Ricardo de San Victor, en su *De Trinitate*, presenta su búsqueda de «razones necesarias» en el marco de una reflexión sobre la fórmula de profesión de fe *Quicumque vult*, a la que Llull también dedicó un escrito, el *Liber super Psalmum «Quicumque vult»* o *Liber Tartari et christiani* (*MOG IV*, pp. 347-376).

respecto de su creencia (77, 4.7.9).²⁴ Este tema cabe situarlo en paralelo con el lugar especulativo que posteriormente se atribuirá a la oración sensual, en la que se «dicen» los artículos de la fe (317, 4-6). En obras posteriores esta posición inicial se verá reforzada al poder enmarcarse en el valor epistemológico que conlleva el «hallazgo» luliano de *affatus*.²⁵

Esta perspectiva determina las condiciones en que se desarrollan los primeros pasos de la *ascensio* contemplativa. La consideración de la realidad se propone verificar las afirmaciones iniciales de la fe, comenzando por la afirmación de la existencia de Dios. El contenido teológico de esta afirmación se despliega después en una consideración acerca de los atributos con los que se intenta trazar una definición de Dios.

La adopción de este punto de partida aclara el inicio algo sorprendente de la obra luliana. El primer capítulo del *Llibre de contemplació* se presenta como invitación a la alegría por la certeza que se tiene acerca de la existencia de Dios (1, 1.3). Se trata de una certeza percibida como don, como hallazgo de algo gratuito. Es el don de la fe recibida gracias a que los padres pidieron el sacramento del bautismo (25, 24), «lo mayor do» que podrá ser recibido nunca (25, 19) y que se convierte en llamada a la fidelidad, a la permanencia en la verdad y al ejercicio de la contemplación (25, 24). La misma contemplación es don (7, 16).

A esta certeza de la existencia de Dios le acompañan, en el pórtico inaugural del *Libre de contemplació*, la certeza acerca de la propia existencia (2) y de la existencia de los demás (3). Son tres capítulos que sitúan toda la obra en su vertiente mística como canto de acción de gracias.²⁶

El estilo que usa Llull en este primer volumen es ágil, de párrafos breves, con profusión de exclamaciones y reiteradas comparaciones ponderativas. Tras los primeros capítulos siguen los dedicados a los primeros artículos de la fe cristiana: infinitud (4-5) y eternidad (6-7) de Dios, su unicidad (8-10) y Trinidad

Cf. A. Soler i Llopart, «El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), 3-19, i la obra allí citada: J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed* (Londres, 1964).

²⁴ Podría pensarse que esta insistencia de Llull tiene en cuenta —o se opone— a la doctrina musulmana de la *fitra*, tal como aparece en la sentencia atribuida a Mahoma: «Todos los niños nacen en la *fitra*; sus padres los hacen judíos, cristianos o politeístas», donde *fitra* equivaldría al islam. Cf. *EI* s.v. *Fitra*. Si bien por informaciones orales he podido confirmar la costumbre en la que el padre recita a los oídos del recién nacido la «confesión de fe» islámica, no he podido confirmar con testimonios escritos su vigencia en tiempos medievales, ni su interpretación teológica.

²⁵ Cf. *Liber de ascensu et descensu intellectus* (ROL IX, pp. 20-199), donde dice de *affatus*: «cum ita sit necessarium sicut alii sensus ad scientias acquirendae, et forte magis» (pp. 36). Cf. J. Vidal, «A propòsit de l'“Affar”», *Affar* 1 (1981), 13-20.

²⁶ Estos tres capítulos, unidos con el título «*d'alegre*», quedan próximos a la triple vía usada por Buenaventura en *Itinerarium* I, 2 (*extra nos, intra nos, supra nos*), donde se recoge también el tema de la alegría (*laetari in Dei noitia*).

(11-13). A continuación se tratan cuatro atributos esenciales: poder (14-18), ciencia (19-22), verdad (23-26) y bondad (27-29). El segundo libro (capítulos 30-102) presenta una estructuración más heterogénea. Junto a la consideración de otros artículos de la fe (creación [30-37], redención [60-62] ...) se presta atención a varios atributos divinos (voluntad [63-65], sabiduría [69-71], justicia [72-77]...), a la presentación de una antropología teológica (38-59), o a temas cristológicos (la humildad de Jesucristo [87-92]).

El mero enunciado de los temas tratados por Llull da fe de la centralidad que aquí adquiere la reflexión sobre los atributos de Dios, centralidad que será ya definitiva para todo el sistema luliano. Y sin embargo, no puede afirmarse que Llull proceda a una estricta deducción de estos atributos. Su demostración a través de la reflexión de la realidad creada los presupone de alguna manera contenidos en la afirmación (recibida por fe) de la esencia divina. A lo largo de la reflexión se da pues un doble proceso. Por una parte, una argumentación según la cual la afirmación de Dios no puede hacerse correctamente si no se predicán de su esencia los atributos. Por otra parte, una constatación por la que sale a la luz el testimonio que de tales atributos se desprende de la realidad creada. Todo ello se expone en un estado germinal, podríamos decir. De la misma manera que no hay deducción estricta de tales atributos, tampoco puede hablarse de una elaboración sistemática de su realidad o de su estructuración en la comprensión de la fe, y sin embargo, hay que insistir en ello, se apuntan germinalmente casi todos los elementos necesarios para lograrla.²⁷

En conjunto todo el volumen primero del *Llibre de contemplació* permanece en este marco afirmativo, de posición doctrinal, más que de discusión o demostración. Un intento por recoger estas posiciones nos podría llevar a sistematizar los siguientes puntos: el don de la fe introduce al hombre (al cristiano) en el «camino de la verdad» (25, 5.19; 42, 15; 48, 3; 57, 7), de forma que, para las verdades de la fe, le otorga una certeza firme (56, 21; 57, 9), no meramente imaginativa. Ahora bien, el movimiento que la luz de la fe imprime en el hombre puede ser desatendido y quedarse en su mera formulación. Esta mera aceptación es insuficiente porque el acto de fe interesa a todo el hombre, al conjunto de las tres potencias del alma. De esta manera la comprensión que se propone al creyente como tarea debe alcanzarse en acción conjuntada de entendimiento, memoria y voluntad. Ciertamente, en su camino hacia la comprensión de la fe el entendimiento desempeña su función rectora consciente de su finitud, pero de

²⁷De todos los puntos que podrían ser mencionados hagamos referencia a uno que nos parece particularmente importante. La reflexión sobre *virtuts* o *proprietats* conduce a la afirmación de que la verdad radica en el «*conveniment de proprietats*» (46, 8).

alguna manera sabedor de la capacidad de autotranscenderse que le otorga la fe. En una expresión que recuerda la tesis del argumento anselmiano, escribe Llull a este respecto: «On, com la potencia ymaginativa defalla a ymaginar la gran noblea de la vostra essencia, cové que recorram a la potencia racional, per la qual aferma hom vos esser mellor e pus noble que hom no pot ymaginar ni entendre» (27, 3). En ningún caso esta superación que el entendimiento propone implica el olvido de su propia finitud (42, 21; 67, 17).

Si la comprensión de la fe es tarea que se propone al hombre (en la acción ordenada de sus potencias), su proceso deberá tener lugar según su propio modo de ser, es decir en su definición de ser creado, parte de la realidad creada (y ordenada) por Dios. En el hecho de su existencia creada (cf. 2) es donde el hombre hallará el punto de apoyo de su comprensión de la fe. Así surge el pilar donde se asienta todo el razonamiento luliano: «*les creatures donen significació e demostració*», bien sea de los atributos que definen la esencia divina, bien sea de los restantes artículos de la fe (1, 10; 28, 9 etc.). Siguiendo este mismo argumento se avanza otra afirmación fundamental. Puesto que la realidad del hombre en la acción de sus potencias del alma se mueve entre la realidad sensitiva y la realidad espiritual, el proceso de significación deberá ser abordado también desde esta doble realidad. La afirmación «per les coses sentides son a home significades les coses entellectuals» (56, 11) se convertirá en la médula de todo el desarrollo posterior expuesto en el *Libre de contemplació*. Este desarrollo conllevará incluso una compleja elaboración del esquema psicológico que se apunta ya en estos primeros capítulos (23, 13ss.).

Prácticamente desde su primera aparición, el término «significación» es acompañado del término «demostración» (1, 10) que debe ser tomado en la plenitud de su significado, lo que Llull corrobora con el uso de los términos «razones» y «argumentos». ²⁸ En una oscura referencia a un *Llibre de raons en les tres ligs*, ²⁹ Llull declara haber obtenido a partir de él «vera conexensa de veritat ab raons veres e ab arguments logicals, sens tota falsa opinio» (11, 28-29; cf. 77, 3). Se apunta con ello el verdadero significado de la propuesta comprensión de la fe: tener «vera fe per demostracio de lur saviea e de lur enteniment», en vez de aceptarla «a demostracio de lurs pares» (77, 1-2).

El proceso que se está describiendo es, en definitiva, el exigido por el fin propio del hombre, el alcanzar su salvación, es decir, la gloria celestial (*beatitudo*). Por este proceso nace y se afianza el obrar virtuoso del hombre. Pues, comprender con más claridad las «virtudes» de Dios, no puede sino redundar en el

²⁸ Cf. n. 3

²⁹ Cf. A. Bonner, «Problemes de cronologia lul-liana», *EL* 21 (1977), pp. 35-38.

nacimiento y consolidación de la virtud en el obrar humano. De una manera más inmediata es la humanidad de Jesucristo el ejemplo en que el hombre descubre su propio camino hacia la gloria celestial, la «carrera del paraís» (57,2). El momento inicial de este camino es la fe recibida en el bautismo (57,3). A partir de él surgen las demás virtudes, consolidadas con el vínculo del amor (57,10).

El carácter «personalista» de toda la propuesta luliana aparece, así, del todo claro. La comprensión de la fe forma una personalidad virtuosa cuyo primer sentido es la formulación de razones convincentes, de la propia vida virtuosa y de las verdades de fe que la motivan. Todo ello es posible gracias a la *significació* de la realidad.

Esta personalidad modulada por Llull no es otro que el misionero. Cuando se da la comprensión de la fe, la aportación de razones y argumentos, que guardan relación con la realidad que necesariamente debe ser admitida (la experiencia de la existencia creada en su doble realidad sensitiva y espiritual), y el ejemplo de una vida virtuosa, se dan aquellas condiciones que pueden llevar al interlocutor al vencimiento del error de su fe falsa (77, 9; 81, 29; 101, 21).

De esta breve descripción del primer volumen del *Llibre de contemplació* emergen los tres temas que, en mi opinión, forman el contexto original del sistema luliano: el modelo ascensional, la virtud y la *significació*. Los tres relacionan a Llull con su patria religiosa e intelectual. En los dos primeros se muestra profundamente deudor de la tradición recibida, mientras el tercero le abrirá el camino de la originalidad de su sistema.

II. ASCENSIO: EL MODELO DE SAN BUENAVENTURA

La propuesta de *Itinerarium mentis in Deum*

La teología medieval construye sobre una sólida herencia. El encuentro de la fe cristiana con la sabiduría griega había planteado graves problemas, en el campo del saber no menos que en el de la actuación, cuya solución demandó el esfuerzo de las generaciones patristicas. Sus consecuencias formaron la base de la reflexión medieval.

Uno de los temas medulares planteado fue el de la posibilidad de fundar un verdadero conocimiento en el ámbito de la fe. Y la referencia a Is. 7, 9, el famoso «nisi credideritis, non intelligetis», apareció como lema que señalara los límites, pero también la posibilidad, de un verdadero conocimiento cristiano. Así lo expresó Clemente de Alejandría en el marco de una gnosis que unía saber y actuación, es decir, una gnosis de salvación.

Agustín de Hipona recorrió un camino parecido, tanto en su biografía, como en sus obras. La *ascensio* hecha posible por la fe se muestra como el único camino para llegar a la verdad. Viene a ser, la *ascensio*, el modelo cristiano del conocimiento verdadero.³⁰ Para tal empeño, un sistema filosófico de corte neoplatónico, que es en sí filosofía de salvación, ofrecía el marco teórico adecuado. No es extraño, pues, que su presencia reaparezca ineludiblemente siempre que se trate de teología ascensional.

Después de Agustín, la teología latina conoce uno de sus primeros hitos en la magna obra de Juan Escoto Eriúgena. En ella el esquema ascensional es la horma de metafísica y de teología histórica. Cualquier definición de lo que sea la *ascensio* en la teología medieval, debe incluirla como uno de sus capítulos decisivos. Como tampoco puede olvidarse toda la tradición elaborada por aquellos que hicieron de la *ascensio* su norma de vida. En efecto, en la teología monástica existe no sólo una literatura introductoria y preceptiva, sino un reiterado afán de comprensión teórica.

Para nuestro propósito es en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura donde vemos formulado el ejemplo más claro de lo que podría definirse como «Teología ascensional». Esta obra nos puede servir como paradigma a partir del cual leer el sistema luliano en el sentido propuesto al principio. Incluso las circunstancias en que la narración de Buenaventura coloca el surgimiento de su obra, nos recuerdan el episodio de la *Vita coetanea* que describe la visión de *formam et modum* del Arte, cuando Ramon Llull se hallaba en su retiro *causa contemplandi*.³¹ En su retiro del Alvernia Buenaventura se ejercitaba en la *ascensio in Deum* cuando recuerda la estancia de san Francisco de Asís en aquel mismo lugar y la visión que éste tuvo del serafín de seis alas. En la visión de Francisco, afirma Buenaventura, se ha manifestado el camino (*via*) que debe seguir el proceso contemplativo.³²

Con ello se apunta ya el tema de la obra y, en definitiva, de toda la reflexión teológica de Buenaventura. Lo que se nos propone es un medio para conseguir la *pax exstatica*. El término *pax*, que se repite con insistencia en el prólogo para describir el mensaje de Jesús y para caracterizar toda la actuación de Francisco de Asís, define el término sobrenatural (*beatitudo*) al que el hombre está desti-

³⁰ L. Wittmann, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins* (München: J. Berchmans V., 1980), p. 760. Uno de los textos de Agustín, cuya comparación con el *Itin.* de Buenaventura resulta más interesante, se halla en *Enarrationes in Psalmos* 41.

³¹ *Vita coetanea* III, 14 (*ROL* VIII, pp. 280-281).

³² «... dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione visum est mihi, quod visio illa pretenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam» (Prol. 2).

nado. A fin de asegurar un correcto progreso hacia este término, Buenaventura se propone sistematizar las diferentes etapas a recorrer. Al hacerlo se mueve en un campo de estricta reflexión teológica (*sapientia christiana*) que convierte sus consideraciones en verdaderos principios de metodología científica para la teología.

El camino de que se habla es metáfora que describe la reflexión que lleva al creyente de las criaturas a Dios. Su fundamento se halla en el hecho de que todas las cosas deben ser consideradas *specula*.³³ Sin embargo, la recta percepción de lo significado por las criaturas sólo será posible si va acompañada de la rectitud de intención. Para alcanzar esta rectitud de intención el hombre debe reforzar su deseo (*desiderium*) por el «clamor de la oración» y el «fulgor de la especulación». De esta manera el hombre llegará a definirse por su amor al Crucificado y como «amator divinae sapientiae».

La imagen del serafín con sus seis alas es tomada por Bonaventura para presentar las seis etapas o grados de la *ascensio* del alma hacia Dios. En estas seis etapas converge la consideración de múltiples motivos que ofrecen un amplio abanico de divisiones y subdivisiones, que se apuntan en el primer capítulo de la obra.³⁴

El esquema fundamental divide la *rerum universitas* en tres modos de ser y señala su relación con el proceso ascensional:

vestigium	imago	primum principium
corporalia	spiritualia	spiritualissimum
temporalia	aeviterna	aeternum
extra nos	intra nos	supra nos
deduci in via Dei	ingredi in veritate Dei	laetari in Dei notitia

Con esta división tripartita de la realidad se relacionan otros ternarios que se refieren a los correspondientes modos de conocimiento y de existencia:

- a) triplex illuminatio: vespera, mane, meridies;
- b) triplex rerum existentia: in materia, in intelligentia, in arte aeterna.
- c) triplex aspectus mentis: sensualitas, spiritus, mens.

De un modo más particular, la consideración de la realidad divina puede acometerse según diferentes aspectos:

³³ Sobre el alcance de esta consideración cf. A. Pieretti, «L'“Itinerarium” di San Bonaventura come ermeneutica ontologica», *Riv. fil. neo-scol.* 79 (1987), pp. 313-320.

³⁴ A pesar de su concisión, *Itin.* es un programa completo de la «Aufstiegstheologie» de Buenaventura. Cf. K. Fischer, *De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras* (Göttingen, 1978), p. 364. También: J.A. Wayne Hellmann, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankes in der Theologie Bonaventuras* (München, 1974), p. 188.

- a) la consideración de Dios como alpha et omega,
- b) la consideración per speculum et in speculo,
- c) según se consideren en conexión o por separado.

En el desarrollo de la obra todas estas divisiones son utilizadas alguna vez. Ahora bien, el esquema del libro se construye según la consideración *per speculum* e *in speculo* de los tres términos de la primera división, de forma que se dedican dos capítulos a *vestigium* (c. 1 y 2), dos a *imago* (c. 3 y 4) y dos a *primum principium / nomen* (c. 5 y 6).

El contenido de cada uno de estos capítulos podría ser resumido así:

1. *per vestigia*: la consideración de las cosas creadas nos lleva a afirmar algunas propiedades en su Creador (*potentia, sapientia, bonitas*);
2. *in vestigiis*: afirmación de las *leges aeternae*, como condición de posibilidad de la *diudicatio*;
3. *per imaginem*: reflexión sobre la «trinidad psicológica» (*memoria, intellectus, voluntas*);
4. *in imagine*: consideración de las virtudes como dones recibidos por la acción de Cristo;
5. *per nomen*: reflexión a partir de la definición metafísica de Dios (*esse, primum...*);
6. *in nomine*: consideración de Dios como Bien en la Trinidad de personas.

Según esta primera consideración de conjunto, el par *per speculum / in speculo*, juegan un papel clave en todo el proceso ascensional. Ellos determinan el modo respectivo de conocer, sistematizando así todo el conjunto de la realidad cognoscible. Parece oportuno, por tanto, examinar como define Buenaventura estos dos modos de conocer.

El conocimiento *per speculum / in speculo*

Podemos comenzar aduciendo lo que constituye la diferencia radical entre ambos conceptos. Según Buenaventura: «Denominamos ver a Dios *per speculum* cuando el hombre se eleva del conocimiento de las creaturas al conocimiento del Creador. En cambio, se llama *in speculo* cuando Dios es intuido de forma clara en la creatura».³⁵ Siguiendo al pie de la letra esta definición, aclara Buenaventura, el conocimiento *per speculum* dice relación con la fe, mientras el *in*

³⁵ «Per speculum enim dicitur videre Deum qui ascendit a cognitione creaturae ad cognitionem Creatoris; in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur». *In Sent.* III, d.31, a.2, q.1 ad 5.

speculo se da en la gloria.³⁶ Otras consideraciones nos hacen pensar que el primero sería el constitutivo de la *ascensio*, mientras el segundo sólo se daría en la *regressio* final. El mismo esquema del *Itinerarium*, por otra parte, nos hablaba de la consideración de Dios *alpha et omega*.

Sin embargo, la señalada diferencia radical debe ser objeto de ulteriores precisiones. La distinción *per speculum / in speculo* arranca de un texto bíblico clásico tomado de la primera carta de san Pablo a los Corintios.³⁷ San Pablo se sirve de esta expresión metafórica para distinguir el conocimiento que el cristiano posee del contenido de su fe en su vida actual y el conocimiento que alcanzará en su término escatológico. Para Pablo la contraposición se establece entre el *per speculum* del conocimiento actual y el «cara a cara» del conocimiento escatológico. Posiblemente el autor está pensando en la idea de Cristo en su realidad terrena como «reflejo» de la gloria del Padre. La reflexión medieval, que había heredado de la filosofía clásica el uso de la visión como paradigma del conocer, encontró en el espejo el modelo ilustrativo del conocimiento mediato, como es el conocimiento teológico. Durante los siglos XII y XII el auge de la ciencia óptica, que estudiaba ampliamente el espejo, favoreció el prestigio del modelo usado por los teólogos.

Según la definición apuntada, el conocimiento *per speculum* consiste en la consideración de Dios que procede (*ascendit*) del conocimiento de la realidad creada al creador, mientras el *in speculo* consiste en la percepción clara (*intuetur*) de Dios en las creaturas. Así definidos, el conocimiento *per speculum* se da *in via* y cae en el ámbito de la fe, mientras el *in speculo* es sólo posible *in gloria*, cuando la realidad creada habrá sido transfigurada, y se equipara a la *cognitio vespertina*.

Sin embargo, en el pensamiento unitario del proceso ascensional Buenaventura reconoce que no se da una separación tan radical. El ámbito del conocimiento *in speculo* no queda totalmente vedado para el *viator*. Esto se pone de manifiesto al considerar la distinción en otros términos paralelos: *per creaturam* y *in creatura*. El conocimiento *per creaturam* se define con términos casi idénticos al *per speculum*, mientras la definición del conocimiento *in creatura* precisa que su objeto es la presencia e influencia de Dios en la creatura.³⁸ Precisa

³⁶ «Prima visio non erit in gloria, quia non erit ibi necessaria scala; secunda vero erit, quia Deus videbitur aperte in omnibus creaturis... Et illa visio, quae est per speculum, spectat ad ipsam fidem; illa vero, quae est in speculo creaturae, spectat ad cognitionem vespertinam, quae bene poterit servari in gloria». Ibid.

³⁷ I Cor. 13,12.

³⁸ «Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevare a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam». *In Sent.* I, d. 3, p. 1, a.u., q. 3.

Buenaventura que este conocimiento *in creatura* se da de una manera inicial *in via*, y de un modo perfecto en la gloria.³⁹

También se puede aportar alguna precisión más usando la distinción que Buenaventura establece entre la comprensión *per speciem* y *per speculum*. En el conocimiento de la realidad sensible, aclara el autor, puede hablarse también de un conocimiento por su propia naturaleza (*in propria natura*) y de un conocimiento a través de otra realidad relacionada con la primera (*per aliquod speculum*). En el primer caso obtenemos una comprensión «*per speciem secundum directionem simplicem*», y en el segundo se da una comprensión «*per speciem secundum directionem reflexam*». La diferencia, por tanto, entre ambas comprensiones es en realidad secundaria. En el caso de Dios, por el contrario, la diferencia es radical y se refiere a los dos estados en que se contempla al hombre. En un caso, *per speciem*, se trata del conocimiento que se da por la esencia de Dios y es propio del estado final. En el otro caso, *per speculum*, se fundamenta en la consideración de Dios por sus efectos y es propio de la realidad histórica del hombre.⁴⁰

En resumen, la distinción *per speculum / in speculo* señala, ante todo, el conocimiento que le es posible al hombre *in via* e *in patria*. A partir de esta posición inicial se abren dos interrogantes. El primero debería suscitar una explicación sobre las facultades que hacen posible que el hombre acceda a estos conocimientos. El segundo introduce la discusión sobre la posibilidad del conocimiento *in speculo* del hombre viador.

***Per speculum / in speculo* en el marco de la teoría general del conocimiento**

Respecto del primer interrogante, en *Itin.* 1, 6 Buenaventura relaciona los seis grados de la ascensión con lo que él llama seis grados de las potencias del alma, y que son: *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*. La mención se ve acompañada por una referencia a tres movimientos que parecen no tener otra incidencia sino recordar las «direcciones» (las indicadas en el bloque central del esquema presentado) por las que transcurre la comprensión contemplativa.⁴¹

³⁹ «Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte». *Ibid.*

⁴⁰ «In visione autem ipsius Dei, quae est per speciem et per speculum, maior est differentia: tum a parte videntis, quia in una illarum est cognitiva potentia obumbrata, in altera vero illuminata; similiter a parte medii, quia in una videtur Deus per sui essentiam, in altera vero per effectum creatum. Et ideo una istam cognitionem est in quiete et statu, altera vero in progressu». *In Sent.* III, a.2, q.1 ad 5.

⁴¹ «Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla». *Itin.* 1,6.

Ante todo conviene repetir que Buenaventura no procede a una división de las potencias del alma.⁴² En segundo lugar, añadiremos, conviene respetar estrictamente los términos usados. Así se constata que Buenaventura nos habla de *gradus potentiarum animae* como *gradus ascensionis*. Se trata de peldaños que van marcando el movimiento ascensional que queda subrayado por la mención de las tres «direcciones». El acento, por tanto, se pone en la gradación de la actividad del alma. Si ello presupone una división de las potencias del alma, ésta deberá hacerse a partir de *sensualitas*, *spiritus* y *mens*.⁴³ La contemplación de los diferentes grados de la realidad, que lleva a cabo el alma con todas sus potencias, deberá proceder siguiendo una ascensión en seis peldaños. Estos peldaños o «*gradus*» constituyen así el movimiento ascensional que el alma lleva a cabo en cada uno de los aspectos de la realidad. Lo cual no contradice el hecho de que deberá hacerse un uso diferenciado de los seis grados según la naturaleza de la realidad contemplada. En el sentido apuntado en *Itin.* 1,5, en cada caso habrá que juzgar si se debe proceder atendiendo a otras consideraciones o individualizándolas convenientemente.

El texto de *Itin.* nos permite afirmar que el movimiento ascensional de los grados del alma, debe ser comprendido a partir de la explicación global del conocimiento.

Buenaventura presenta el proceso del conocimiento a partir de los sentidos en tres momentos que denomina *apprehensio*, *oblectatio* y *diiudicatio*. Estas tres operaciones hacen posible que lo percibido por los sentidos sea representado al entendimiento. En líneas generales la explicación de Buenaventura se adapta al esquema usual de su tiempo. El momento final, la *diiudicatio*, se revela como la capacidad de trascender la sensibilidad, de escapar de la limitación de los sentidos,⁴⁴ y alcanzar la verdad, cuya principal propiedad es la inmutabilidad.⁴⁵

Esta propiedad, sin embargo, sólo puede pensarse de un sujeto que posee a la vez la eternidad. Una *ratio* que posea ambas cualidades sólo es posible identificarla como Dios o en algo relativo a él.⁴⁶ Por tanto, el hecho de que al término

⁴² Sin embargo, no parece adecuado interpretar *Itin.* 1,6 a partir de la posibilidad de distinguir las potencias *secundum aspectus*, que se apunta en *In Sent.* II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3. En todo caso sería una división *secundum aspectus* la que se introduce en *Itin.* 1,4 e incluye *sensualitas*, *spiritus*, *mens*.

⁴³ *Itin.* 1, 4.

⁴⁴ «Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salutare, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat». *Itin.* 2, 6.

⁴⁵ Cf. J.F. Quinn, *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy* (Toronto, 1973), p. 981, especialmente pp. 447-663.

⁴⁶ «Nihil autem est omnino immutabile, incircumstribile et interminabile, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo.» *Itin.* 2, 9.

del conocimiento sensible la inteligencia pueda superar la limitación sensible y dar razón de las cosas, es sólo posible si esta razón puede identificarse de alguna manera con Dios o con algo relativo a él.⁴⁷ En la pluralidad del conocimiento Dios, como razón de todas las cosas, debe ser pensado como una unidad (que se identificará como *ars*) que contiene las leyes que corresponden a tal pluralidad. Leyes que entre otras gozan de la propiedad de eternas.⁴⁸

El *In Haexaem*. recoge con gran fidelidad el mismo razonamiento, añadiendo un detalle importante. Para corroborar sus afirmaciones Buenaventura recurre a Aristóteles en su distinción entre «*communis animi conceptiones sive dignitates*», por una parte, y las «*petitiones et suppositiones*», por otra. Las primeras gozan de evidencia en sus propios términos y no pueden ser probadas por vía silogística.⁴⁹ El texto, con todo, no puede entenderse en el sentido de que Buenaventura designe explícitamente como *dignitates* a las *leges aeternae*. Se trata más bien de una comparación. En realidad las *leges aeternae* sobrepasan el concepto aristotélico, puesto que su significado último se halla en Dios.⁵⁰

El análisis del proceso del conocimiento lleva al postulado de las *leges aeternae*. Ahora bien, ¿cómo se le hace posible al hombre el acceso a ellas?

La respuesta más directa sería que el hombre accede a las *leges aeternae* por la iluminación que recibe desde Dios. En el análisis de Buenaventura, sin embargo, esta iluminación es estudiada desde dos puntos de vista. Por una parte, la iluminación es comprendida en su término *ad quem*, en la mente en tanto que *imago Dei*.⁵¹ Las posibilidades que abre esta iluminación alcanzan a la inferen-

⁴⁷ «Si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter...» Ibid.

⁴⁸ «Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recolentis tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus, "nullus de eis iudicat, sed per illas": necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles tanquam incircumsriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas; aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia». *Itin.* 2, 9.

⁴⁹ «Itaque leges hae non sunt "ad exterius rationem", ut dicit Philosophus, 1 Posteriorum [c. 10, t. 25]. Assignans enim ibi differentiam inter communes animi conceptiones sive dignitates ex una parte et petitiones et suppositiones ex altera parte, dicit quod dignitates adeo sunt certae ut non possent probari per aliquem syllogismum sive per exteriorem rationem...». *Col. in Haexaem. Princ.*, II, 10.

⁵⁰ «Et, ut sit ad unum dicere, harum legum certitudo et necessitas certitudinem excedit, quia sunt idem quantum ad principale significatum quod est mens divina, ut innuit Boethius pluries in V De Consolatione». Ibid.

⁵¹ «... ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago;... ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae menti, in qua scilicet respundet imago beatissimae Trinitatis». *Itin.* 3, 1.

cia de la pertenencia de las *leges* al *ars aeterna*. Con todo, sigue constatando Buenaventura, esta posibilidad se halla mermada, «nublada», por la naturaleza sensible del hombre.⁵² Será preciso, pues, contar con un medio que supere esta deformación. Para Buenaventura este medio se encuentra en la misma naturaleza de la iluminación.

Esta segunda comprensión de la iluminación, pues sólo desde un punto de vista histórico (de historia de la salvación) puede hablarse de una segunda iluminación, destaca la inmediatez de su acción. Inmediatez que es posible por la revocación de los obstáculos que antes se apuntaban, es decir, por la vida virtuosa que el hombre procura. Para referirse a la iluminación así comprendida, Buenaventura habla del «*lumen signatum super mentem nostram*», mientras que para referirse al acto de la mente hablará de «intuición».

Para comprender lo que es el *lumen signatum* los datos que nos proporciona el texto mismo de *Itin.* son más bien escasos. Prácticamente se limita a distinguirlo de los dos conceptos que fundamentaban las etapas anteriores, es decir *vestigium* (el *extra nos*) e *imago* (el *intra nos*).⁵³ Buenaventura se sirve de un texto de san Agustín para apoyar su afirmación sobre la inmediatez de la iluminación.

No es la única ocasión en que Buenaventura usa esta referencia. En un pasaje del *In Sent. II* el texto figura como objeción a la tesis a favor de la superior dignidad de la naturaleza angélica respecto del hombre, basándose en la relación de inmediatez que une al Creador y a la mente humana.⁵⁴ En respuesta se introduce una distinción según la cual puede afirmarse que desde el punto de vista de la *dignitas naturae* ciertamente hay un grado jerárquico entre Dios y la mente, pero no lo hay desde el punto de vista de la *causalitas influentiae*.⁵⁵ Por ello puede concedérsele a la naturaleza angélica una función auxiliadora respecto del hombre,⁵⁶ la cual, según explica Buenaventura, se ejerce respecto a la «parte inferior» del alma.⁵⁷ En consecuencia se reserva una «parte superior», a

⁵² Ibid. 3, 3.

⁵³ «Quoniam igitur contingit contemplari Deo non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur"». *Itin.* 5, 1.

⁵⁴ Buenaventura cita diversos textos de Agustín: «Augustinus: "Mente humana solus Deus maior est". Unde in libro de Trinitate undecimo et in libro Octoginte trium Quaestionum dicit: "quod immediate ipsa mens a prima veritate formatur", et "inter ipsam et Deum nihil cadit medium": ergo angelus non est supra mentem humanam». *In Sent.* II, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2.

⁵⁵ «Dicendum, quod est medium secundum dignitatem naturae, vel secundum causalitatem influentiae. Primo modo cadit medium, secundo modo, non. Nam Deus immediate influit in mentem, et ipsa mens immediate a prima veritate formatur». Ibid. ad 1.

⁵⁶ *In Sent.* II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2 ad 6.

⁵⁷ *In Sent.* II, d. 10, a. 2, q. 2.

la que denomina *mens* y por la cual, en expresión de Agustín, el alma se adhiere a la verdad.⁵⁸

La explicación, en resumen, insiste en un nexo de causalidad que une el alma a Dios y que resulta diferenciable en su efecto respecto a la *imago* que se considera en el alma. El texto de Agustín, al que constantemente se refiere Buenaventura, introduce la especificación de este respecto de la causalidad al señalar la verdad como principio causal.⁵⁹

Con ello se manifiesta la identidad de causa eficiente y objetivo propio del alma.⁶⁰ La adhesión a la verdad obrada por Dios en el alma atañe, según *Itin.*, la existencia de la realidad *in arte aeterna*.⁶¹ De este modo, este específico respecto de la causalidad hace posible que el alma acceda a un conocimiento distinto de aquel alcanzado en la comprensión del *vestigium* y de la *imago*.

Los dos elementos que nos sirven para caracterizar la acción del *lumen signatum*, es decir, la inmediatez y un específico aspecto de la causalidad, explican también la diferencia que existe entre el grado de conocimiento resultante (*in arte aeterna*) y la referencia al arte eterna que fundamentaba la *illatio* del conocimiento *per imaginem*,⁶² conocimiento que se obtiene por el *lumen signatum*.⁶³

Percibimos más claramente esta diferencia si observamos aquello en que consiste esencialmente el objeto del conocimiento humano. El conocimiento de Dios como principio causal es, en efecto, lo que en el pensamiento de Buenaventura define, en cuanto su objeto, la capacidad del conocimiento humano. Este conocimiento, sin embargo, debe ser considerado en diferentes aspectos o grados, a los que se accede por diferentes medios y por los que se alcanzan diferentes aspectos de la causalidad. Así, se puede pensar en el conocimiento filosófico de Dios, que alcanza a conocerlo como principio de todo lo causado y con lo que, de este modo, sirve de punto de partida a la reflexión teológica.⁶⁴ Debemos reconocer que para Buenaventura este conocimiento filosófico de

⁵⁸ «Ergo iste spiritus ad imaginem dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis; haeret enim veritate nulla interposita creatura». Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXVIII*, 51, 4.

⁵⁹ «Sed ad imaginem mentem factam volunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa veritate formatur, qui etiam spiritus dicitur -non ille spiritus sanctus qui est eiusdem substantiae cuius pater et filius, sed spiritus hominis». Ibid.

⁶⁰ «Dicendum quod duplex est medium, scilicet efficiens et disponens. De primo medio debet intelligi quod dixit Augustinus, sed de secundo non; quoniam Deus est medium efficiens et obiectum ipsius mentis». *In I Sent.* d. 3, a.u., q. 3 ad 1.

⁶¹ *Itin.* 1, 3.

⁶² *Itin.* 3, 3.

⁶³ P. Maranesi, «*Revelatio e conoscenza per lumen inditum: la posizione media di Bonaventura fra Bacone e Tommaso nel problema gnoseologico*», *Col. franc.* 61 (1991), pp. 491-511.

⁶⁴ «Ipsa [theologia] etiam sola est sapientia perfecta, quae incipit a causa summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica». *Brev.* I, 1.

Dios es más bien un dato histórico, es decir, describe el conocimiento alcanzado por aquellos filósofos a los que no llegó la luz de la verdad revelada. Su reflexión se llevó a cabo recurriendo a la reducción a un único principio de todas las cosas sin que sus formulaciones alcanzaran un grado de seguridad satisfactorio.⁶⁵ Su validez, pues, es plena sólo si se alcanza a comprender la verdad teológica que en esta formulación está latente.⁶⁶ Con lo cual, por otra parte, no se llega a negarle todo valor. Más aún, es esta formulación «filosófica» la que servirá de referencia a la hora de determinar la posibilidad de un conocimiento evidente (*indubitabile*) de Dios. El clamor de las creaturas se une a la memoria innata a la razón misma,⁶⁷ para hacer que sólo por algún defecto de la razón quepa alguna duda sobre la existencia de Dios.⁶⁸

La reflexión teológica, pues, puede partir de la afirmación de Dios como causa y tomar como tarea la ulterior precisión de este concepto. Por lo que a la creatura respecta, la causalidad que se afirme no podrá nunca anular su carácter puntual, la inadecuación radical de la creatura con su causa.⁶⁹ Por ello, en el *In Haexaem*. Buenaventura utiliza los términos *per naturam* y *per artem* para definir las dos maneras como debe entenderse a Dios como *principium*. La primera se refiere evidentemente a la realidad intratrinitaria, mientras la segunda se aplica a la creación.⁷⁰ De lo que cabe deducir que es en el marco de la explicación trinitaria donde podemos alcanzar alguna aclaración más sobre la causalidad *per artem*.

El tema aparece concretamente en la teología trinitaria, al discutirse la afirmación de la procesión por naturaleza y de la procesión por voluntad. Como objeción se señala la posibilidad de una tercera procesión que tenga por principio la *ratio sive operans per artem*.⁷¹ En primera instancia esta objeción se resuelve afirmando que *ratio* no puede distinguirse de naturaleza y voluntad. Sin embargo, una observación más atenta de la realidad creatural obliga a revisar esta solución, para perfeccionarla. Para ello, tanto en la *liberalitas* como en el

⁶⁵ «Metaphysica, [est] circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales, sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus nonnulla fuerit controversia». *De reduc. artium ad theol.* 4.

⁶⁶ *Ibid.* 22.

⁶⁷ «Inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui». *De myst. trin.* q. 1, a.1, 10 argumento a favor.

⁶⁸ *De myst. trin.* q. 1, a. 1.

⁶⁹ «Diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae», *Itin.* 6, 2.

⁷⁰ «Creatura enim egreditur a Creatore non ut per naturam, sed per artem». *In Haexaem.* II, 5, 1, n. 3-6; p. 141.

⁷¹ *In Sent.* II, d. 10, a. 1, q. 1, contra 3.

ars, se distingue al tomarlas bien como principio del acto, bien como su término. En ambos casos, y tomados como principio del acto, convienen a una persona divina, no dando lugar a distinción alguna respecto a su naturaleza. Tomados como términos del acto, mientras la primera puede convenir a una persona divina en razón de su intrinsecidad, en el caso del *ars* no puede en manera alguna, por ser en todo caso un modo extrínseco.⁷²

A pesar de su relativa oscuridad, este último texto citado contiene una afirmación fundamental: que *ars*, como principio del acto, puede convenir a una persona divina, bien entendido que se trata de un acto no originante de procesión personal. Se trata, por tanto, de algo apropiado a una persona divina, en concreto a la persona del Hijo.⁷³ *Ars* expresa la decisión creadora de Dios, queda constituida por las formas ideales de la realidad creatural⁷⁴ y no se identifica, por tanto, con la persona del Hijo.⁷⁵ Este extremo es subrayado por Buenaventura en diversas ocasiones. *Ars* define la acción creadora en su respecto a las creaturas. Podrá pensarse como conjunto de formas respecto a la pluralidad de formas distinguibles en la realidad creada, como indicaba el texto comentado, o como conjunto de normas (*normae*) por las que el creador rige la creación. En el *ars* se halla la representación de todo lo factible.⁷⁶ Sin embargo, la apropiación de *ars* al Hijo hará que cualquier mención a ella conlleve igualmente una referencia al Hijo. Lo que nos lleva de nuevo a la condición ya conocida: *nisi mediante Christo*.

Por cuanto dijimos anteriormente, parece claro que Buenaventura sostiene la accesibilidad por parte del hombre a un cierto conocimiento de esta *ars* divina. Cabía la duda, sin embargo, en determinar, siguiendo el esquema de *Itin.*, en qué momento de la *progressio* se da tal conocimiento. Parece lo más plausible que deba pensarse como fruto de la *progressio* en su conjunto y situarse, por tanto, en el momento contemplativo último, en el que se trasciende en último término el mismo proceso ascensional.

Itin. explica que el conocimiento adquirido gracias al *lumen signatum* alcanza, en cuanto es posible a la naturaleza humana, a la esencia de Dios como *pri-*

⁷² Ibid. ad 3.

⁷³ «Et notandum, quod cum ars includat et intentionem virtutis et sapientiae, et similiter verbum; tamen differenter, quia verbum dicit emanationem et respectum, ideo est proprium, ars autem appropriatum». *In Sent.* I, d. 31, p. 2, dubia 2.

⁷⁴ «Sed haec ars est agens a proposito agens et volens; ideo oportet quod habeat formas expressas et expressivas. Si enim dat huic rei formam distinguendi ab alia, habet in se formam, scilicet idealem; haec sunt formae ideales summae exprimentes et summae expressae». *In Haexaem.* II, 5, 1, n. 3-6; p. 141.

⁷⁵ «Creatura enim egreditur a Creatore non ut per naturam, sed per artem, quae non est exemplar ipsum, sicut forte Plato posuit». Ibid.

⁷⁶ «In illa arte est repraesentatio causabilium incausabiliter». *In Haexaem.* II, 5, 2, n. 12-13; p. 143.

num esse y a la trinidad de personas. En la consideración del misterio trinitario, la mente vuelve su atención al misterio de la Encarnación. De modo que al considerar la persona del Hijo hecho hombre se cierra a manera de círculo todo el proceso. Este se había presentado como ascenso «de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno».⁷⁷ En la persona del Hijo encarnado lo que antes aparecía como extremos opuestos de la realidad y del ascenso, se halla unido. En la persona de Cristo se hace presente toda la realidad y como tal realidad representa para la mente un momento trascendente y de exceso respecto al proceso llevado a cabo.⁷⁸

La posibilidad de este momento trascendente⁷⁹ se fundamenta especificando los términos del acto contemplativo. El objeto de la comprensión contemplativa es la cruz,⁸⁰ mientras la facultad que puede realizarla es el *apex affectus*.⁸¹

En realidad la exposición del *Itin.* no menciona al *ars aeterna*. No podemos asegurar, por tanto, que la comprensión contemplativa dirigida ya por el afecto conlleve un mayor conocimiento del *ars*. Sin embargo, puede aducirse un indicio que hace sospechar que esto es así. En efecto, Buenaventura señala en un ocasión que en la gloria los bienaventurados contemplan al Hijo en cuanto *ars aeterna*.⁸²

Conocimiento *in speculo* e intuición

Al mencionar como central para la *ascensio*, según nos es descrita en *Itin.*, la distinción entre *per speculum / in speculo*, dejábamos planteada una segunda pregunta, acerca de la posibilidad y de las condiciones de un conocimiento *in*

⁷⁷ *Itin.* 1, 6.

⁷⁸ «In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, alpha et omega, causatum et causam, Creatorem et creaturam, librum scilicet scriptum intus et extra; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere, quod patrarat». *Itin.* 6, 7.

⁷⁹ Cf. *Itin.* 7, 1.

⁸⁰ *Itin.* 7, 2.

⁸¹ «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum». *Itin.* 7, 4.

⁸² «Quanta erit pulchritudo in illa civitate ubi ille "Filius, qui est ars aeterna omnium", in quo sunt omnes rationes et ideae ab aeterno omnium factorum in tempore, offerret se et repraesentet se beatis spiritibus sicut speculum clarissimum». *Sermo 2 Omnium sanctorum*.

speculo en la vida presente. El mismo texto de *Itinerarium* es ya una prueba de su posibilidad, pues que lo incluye en cada uno de sus tres grandes bloques.

Como guía para obtener alguna respuesta partamos de la referencia a la intuición contenida en la definición del *Comentario a las Sentencias* que nos servía de punto de partida: «in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur».

En las *Collationes in Hexaemeron* la intuición es presentada como una forma, la más excelente, de la tercera *conversio* del alma a Dios. El objeto de esta *conversio* son las *rationes aeternae*, a las que el alma accede por razonamiento, por experiencia y por comprensión o intuición.⁸³ Al proceder por razonamiento, la reflexión se presenta como inferencia silogística a partir de las «seis condiciones del ser primero increado», a modo de principios o axiomas (se trata de condiciones de inferencia de la primera causa a partir de lo causado). En cambio, al proceder por intuición, el movimiento del alma debe ser descrito como *quiescere*, aunque se guíe por aquellas mismas seis condiciones. El alma llega a su reposo porque puede intuir en ella misma *quasi speculum* aquello que conforma la presencia de Dios, al menos en este momento, es decir las *rationes* o *leges aeternae*.⁸⁴ Algo de eso, añade Buenaventura, vislumbraron los «filósofos» cuando insistieron en la importancia de la vida virtuosa.

La definición de la intuición como *quiescere* indica que se trata de un conocimiento en que el sujeto queda situado en una actitud pasiva, al menos inicialmente. La condición de la intuición es la iluminación. En la intuición el alma se conoce como iluminada y, aunque no podrá razonar sobre la fuente de donde procede la iluminación, puede afirmar la existencia de tal fuente y puede razonar sobre el hecho mismo de ser iluminada, así como sobre el contenido, para ella, de tal iluminación.⁸⁵

La actitud pasiva de la que se trata no introduce un extrinsecismo radical en el acto del conocimiento. Lo impide el fundamento de la definición del hombre como *imago Dei*. La definición en sí deja como establecida una *convenientia ordinis*⁸⁶ suficiente para que se cumplan los requisitos exigidos por la definición

⁸³ «Tertio, anima ad Primum convertitur per viam simplicis intelligentiae sive puro intuitu et aspectu». *Col. in Hexaem.* I, 2, 31.

⁸⁴ «Hoc intuendo quiescit anima, ex quo in se est quasi speculum, in angelis quasi lumina, in divino intuitu quiescens et perfecta, et tunc 'intellectum adeptum' se habere cognoscit, qui est quidam decursus et adaptatio quaedam primorum ad ultima quasi per viam conclusionis». *Ibid.* I, 2, 32.

⁸⁵ «Similiter, cum dicimus visionem sive cognitionem perfici in iudicio; dicendum, quod verum est; sed ad hoc, quod videamus Deum, non oportet, quod de ipso iudicemus in se, sed sufficit ad claram visionem ab ipso fonte luminis illuminari et illuminatum oculus in ipsum potendere intuendo, et iudicare de ipso intuitu, cum non possit attingere ad hoc, ut de ipsa summa veritate iudicet, sed secundum ipsam anima de se ipsa et de sua cognitione». *In Sent.* III, d. 14, a. 1, q. 3 ad 6.

⁸⁶ Cf. *In Sent.* II, d. 16, a. 1, q. 1.

del conocimiento como *adaequatio* y *assimilatio*, a pesar de la distancia infinita que media entre Dios y su creatura.⁸⁷

Seguramente podemos precisar algo más acerca del «órgano» de la intuición. Debemos identificarlo con el *apex mentis* que Buenaventura indica como sexto «grado» de las potencias del alma. Se trata de la «parte superior» del alma humana. Por su naturaleza desempeña un papel antropológico transcendental. Por una parte, en ella se concreta la naturaleza del hombre como *imago Dei* y, como consecuencia, por ella se hacen presente las *leges aeternae* como fundamento último de la certeza del conocimiento humano.⁸⁸ Es verdad que la percepción de las leyes eternas por razón de la imagen introduce un elemento de inadecuación del que resulta una gradación en el conocimiento,⁸⁹ y esta limitación es precisamente lo que conforma el conocimiento *in aenigmate* o *per speculum* propio de la condición mundanal del hombre.⁹⁰ Sin embargo, la limitación no anula en ningún caso la capacidad.

Bien mirado es como si nos halláramos ante dos aspectos de una misma realidad. El hombre es siempre imagen de Dios (aspecto positivo), pero no en toda la plenitud de que es capaz (aspecto negativo). Podemos interpretar que es este aspecto negativo el que le somete al conocimiento *per speculum*, racionativo. Por el aspecto positivo, no obstante, se mantiene la posibilidad de un conocimiento *in speculo*, intuitivo, abierto a un proceso (contemplativo) de perfección. Un proceso que depende más directamente de los dones de Dios y de la vida virtuosa del alma, ambas cosas en su realidad cristocéntrica.⁹¹ Se trata en realidad de un conocimiento teológico al que tendían, sin alcanzarlo, los «filósofos» más virtuosos.

⁸⁷ «Ad simplicem autem contuitum sufficit quod sit conventia ordinis, sed ad cognitionem comprehensionis requiritur convenientiam secundum quandam aequalitatem sive adaequationem. Et ideo non sequitur, quodsi anima creata non possit comprehendere infinitatem, quod non possit intueri luminis fontem». Ibid. ad 3-4. En otro pasaje, al hablar de la unión de la naturaleza humana con el Verbo, afirma: «... et ideo sufficit ad unionem proportio, quae surgit ex convenientia ordinis. Et talis est convenientia, quae est inter creaturam rationalem et Deum, pro eo quod natura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate». *In Sent.* III, d.1, a.1, q.1 ad 4.

⁸⁸ «Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem; sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superior, sic et ad plenum rationis iudicium in speculandis. Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei». *Qq. disp. De scientia Christi* q.4. Cf. *Itin.* 2,9.

⁸⁹ «Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari». *Qq. disp. De Scientia Christi* q.4.

⁹⁰ Cf. *In Sent.* II, d.23, a.2, q.3.

⁹¹ Cf. *Itin.* 7, 1-2.

¿Qué es lo que se consigue en la comprensión por intuición? Buenaventura menciona, en primer lugar, la comprensión de la proposición con que Anselmo afirma a Dios: «esse perfectum est, id est quo nihil intelligitur maius». ⁹² En segundo lugar, aplicando las «seis condiciones del ser primero increado», se afirma de Dios una serie de ternarios: «*unitas, veritas, bonitas*»; «*memoria, intelligentia, voluntas*»; «*vita, sapientia, iucunditas*». ⁹³

Las razones que hemos ido exponiendo apuntan a otro punto que completa la noción de conocimiento *in speculo*. A diferencia del conocimiento *per speculum*, el denominado *in speculo* tiene que ver con la presencia de Dios en las creaturas. ⁹⁴ Este concepto de *praesentia* que usa Buenaventura forma pareja con otro de gran relevancia para todo lector de las obras de Lull: el concepto de *aequiparantia*. De forma general *aequiparantia* es un concepto que designa una categoría específica de semejanza (*similis*) e igualdad (*aequalis*) y que implica la convertibilidad de los extremos. ⁹⁵ En este sentido es claro que no se puede hablar de equiparancia entre las creaturas y Dios, entre quienes media una distancia infinita. ⁹⁶

Ahora bien, cuando Buenaventura menciona las dos maneras de ascenso a Dios, no podemos decir que niegue absolutamente la posibilidad de un ascenso «*per aequiparantiam*». Aceptando que tengamos que reducirlo a la «intuición» a partir de la *imago*, ¿podríamos pensar en algo así como una «comprensión de la equiparantia»? De hecho lo que niega Buenaventura es que el bien creado pueda «equipararse» con el bien increado y convertirse así en premisa de una demostración *per aequiparantiam*. Pero el contenido «intuido» ¿no es un término de la «equiparación»?

Detengámonos aquí, de momento, y evoquemos el camino recorrido. El punto de partida fue la importancia estructurante que *Itinerarium* concede al par

⁹² *Col. in Hexaem.* I, 2, 31. Cf. H.R. Klocker, «Bonaventura's refinement of the ontological argument», *Mediaevalia* 4 (1978), pp. 209-223.

⁹³ *Ibid.* I, 2, 32.

⁹⁴ «Aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creaturis. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam». *In Sent.* I, d.3, p.1, q.3.

⁹⁵ «Similis et aequalis dupliciter accipiuntur: aut prout dicunt convenientiam in quantitate vel qualitate, aut prout supra convenientiam addunt imitationem vel expressionem perfectam. Primo quidem modo sunt relativa aequiparantiae, et dicuntur ad convertentiam...» *In Sent.* I, d.31, p.1, q.3.

⁹⁶ «Ad illud quod obiicitur, quod semper sunt infiniti gradus; dicendum quod ascensum in Deum potest esse dupliciter: aut quantum ad aspectum praesentiae; et sic quaelibet creatura nata est ducere in Deum, nec sic sunt infiniti gradus; aut quantum ad aequalitatem aequiparantiae; et sic verum est, quod sunt infiniti, quia bonum creatum, quantumcumque duplicatum, nunquam aequiparatur increato». *In Sent.* I, d.3, p.1, q.2 ad 4.

⁹⁷ *Itin.* 4, 2.

per speculum / in speculo. Fue a este último al que dedicamos nuestra atención, preguntándonos por su definición y sus posibilidades. Hemos apuntado, muy de pasada, sin restarle con ello importancia, lo que puede considerarse contenido del conocimiento *in speculo*. En realidad, podemos constatar ahora, no hemos sobrepasado el segundo escalón de la *ascensio*, la que tiene lugar *in vestigiis* (en las creaturas). A lo más, las últimas referencias a la *imago Dei*, como condición de posibilidad del conocimiento *in speculo*, y lo que se decía de los ternarios conocidos en la intuición, se adentra ya en el conocimiento *in imagine*.

Ahora bien, es precisamente en esta imagen, en el hombre, que se interrumpe ahora –se ha interrumpido– la posibilidad de la *ascensio*. No se trata propiamente de un problema «metafísico», sino de un acontecimiento histórico. Lo que incluso para los «filósofos» parecía un objetivo alcanzable, es en realidad un imposible a consecuencia de la «caída». El acontecimiento del pecado original hace necesaria otra escala para que el hombre pueda proseguir su ascenso hacia Dios. A partir de ahora la *ascensio* no es posible *nisi mediante Christo*.⁹⁷ Su modo es la virtud.⁹⁸ La contemplación se hermana con la teología.

Teología y contemplación

El prólogo al *Breviloquium* nos describe el marco en el cual Buenaventura habla de la teología.⁹⁹ Se distinguen tres momentos fundamentales: el primero como punto de partida (*ortum*) consiste en el don de la fe que se convierte en fundamento, luz rectora y medida de la sabiduría. En segundo lugar se halla el proceso (*progressus*) por el cual el hombre, según su capacidad, puede acceder a la comprensión de las realidades tanto naturales como sobrenaturales. En tercer lugar se coloca el objetivo (*status sive fructus*) al que tiende el hombre y que no es sino la plenitud de la felicidad eterna.

De estos tres momentos fundamentales aquel que concita la acción del hombre es lógicamente el segundo. Es a través de un proceso largo y exigente que el creyente se dispone para obtener como don la plenitud de la felicidad. La teología –presentada aquí como reflexión sobre y a partir de la Sagrada Escritura– se ocupará básicamente de este proceso, de los modos de su realización y de las etapas de su desarrollo. Buenaventura se refiere a las dimensiones espaciales para señalar los aspectos de la reflexión teológica. Según ello deben considerarse en

⁹⁸ Cf. A. Elsasser, *Christus der Lehrer des Sittlichen. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras* (München, 1968), p. 240.

⁹⁹ Varios de los temas explicados sistemáticamente en el *Breviloquium* se recogen sumariamente en *Itn.* 4, 5-6.

la teología una dimensión temática (*latitudo*), una dimensión histórica (*longitudo*) y una doble dimensión moral que conduce a la salvación (*sublimitas*) o a la condenación (*profunditas*). Esta última dimensión moral, por cuanto se refiere al objetivo que pretende la teología, se halla presente en las dos anteriores y condiciona de alguna manera su contenido y el modo de su desarrollo.

La reflexión teológica propiamente dicha, aquella que podrá definirse como ciencia, se ocupa específicamente de la primera dimensión, haciendo tema de su consideración el conjunto de la realidad, siempre en relación al objetivo salvífico. Los diversos libros de la Sagrada Escritura contienen, en efecto, un a modo de compendio de todo el universo. El hombre deberá penetrar en ellos según su capacidad, que es ciertamente grande,¹⁰⁰ y conforme la manera que la Sagrada Escritura misma utiliza para su exposición. Se apunta de este modo aquello que define específicamente la reflexión teológica. En primer lugar señalando positivamente que es un conocimiento dirigido a la acción moral.¹⁰¹ Indicando, en segundo lugar, que a diferencia de la filosofía, no cabe reducirla a un aspecto puramente teórico.¹⁰² Como derivados de este su objetivo específico pueden entenderse los cuatro procedimientos que podemos encontrar en la Sagrada Escritura (y, por tanto, también en la teología) y definibles por estos cuatro términos: *praecepta, documenta, exempla et beneficia* y el compuesto de los tres. Los tres primeros se hallan relacionados respectivamente con los tres atributos siguientes: *maiestas, veritas, bonitas*, y corresponden a la distinción entre libros *legales, historiales, sapientiales* y *prophetales* en la Sagrada Escritura.

Estos cuatro procedimientos obtienen su plena razón de ser cuando se consideran las diferentes situaciones en que puede hallarse la persona en su fe.¹⁰³

Tal como se hallan realizados en la Sagrada Escritura estos procedimientos plantean una grave dificultad. Al dar cuenta de hechos singulares su certeza no puede fundamentarse racionalmente, sino que deben ser reconocidos a partir de la autoridad divina. Se trata de la objeción clásica que deriva de la aceptación de la definición aristotélica de ciencia.

Con estos medios la reflexión teológica pretende la comprensión del proceso por el cual el creyente alcanza la perfección. Este proceso se halla descrito de

¹⁰⁰ «Sic exigebat conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tamquam speculum quoddam nobilissimum, in quo nata est describi non solum naturaliter, verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum». *Brev. Prol.*

¹⁰¹ «Notitia movens ad bonum et revocans a malo». *Ibid. Prol.*, 1.

¹⁰² «non potest in ea sequestrari notitia rerum sive credendorum a notitia morum». *Ibid.*

¹⁰³ «oportuit, quod haberet modos proprios, secundum varias inclinationes animorum diversimode animos inclinantes; ut si quis non movetur ad praecepta et prohibita, saltem moveatur per exempla narrata...» *Ibid. Prol.* 5.

diversas formas en la Sagrada Escritura. Corresponderá, pues, a la reflexión teológica leer aquel texto y alcanzar su correcta y plena inteligencia.¹⁰⁴ Será, sin duda, una tarea ardua. Para penetrar en la «selva» de la Sagrada Escritura, será necesario un método, un modo de proceder que organice de alguna manera la complejidad de temas y posibles lecturas. La teología como reflexión científica aportará, sin duda, elementos de gran ayuda. Sin embargo, Buenaventura propone un recurso contemplativo, una «figura intelectual» podríamos decir, que sirva como de punto de referencia universal. Esta no es otra que la figura de la cruz: «Unde ipsa [Scriptura] agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi».¹⁰⁵

La figura de la cruz, compendio del *nisi mediante Christo*, aparece insistentemente en los escritos de Buenaventura, incluso en este aspecto de recurso metodológico que aquí encontramos. En el *Itin.* el recuerdo del serafín alado «ad instar Crucifixi» es el punto de partida para ir describiendo la «vía» de la contemplación.¹⁰⁶ En el *De triplici via* la cruz es asimilada al libro del cordero del Apocalipsis; en ella se contiene como en siete partes la «universalis rerum notitia».¹⁰⁷ Las mismas referencias se hallan en un sermón, si bien sus términos se concretan en un sentido moral.¹⁰⁸

Un uso semejante de la figura de la cruz lo encontramos en un pasaje del *In Haexaem*. En esta ocasión se habla de la pasión como momento del «silogismo demostrativo» con que Cristo confunde a los ignorantes¹⁰⁹ y al cual hay que unirse para permanecer en la verdad.¹¹⁰

¹⁰⁴ Cf. H. Marcker, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Setellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras* (München, 1971), p. 225.

¹⁰⁵ *Brev. Prol.*, 6.

¹⁰⁶ S. Schmidt, «Christus als "Scala nostra". Christozentrische Aspekte im "Itinerarium mentis in Deum" des heiligen Bonaventuras», *Franz. Stud.* 75 (1993), pp. 242-337.

¹⁰⁷ *De triplici via* 3, 3.

¹⁰⁸ «Secundo, si volumus spiritualia contemplari, oportet tollere crucem ut librum, quo erudiamur... Optimum est semper in cruce meditari. Nullus est, qui possit pervenire ad intellegentiam Scripturarum nisi per crucem». In *Parasceve* II, 2. De Francisco de Asís recuerda: «Qui frequenter legeret librum istum Sapientiae multum inflammaretur ad amorem Dei. Beatus Franciscus pauper fuit et frequenter istum librum legit, ita quod cor inflammatum habuit supra modum; quod bene patuit. Habuit enim stigmata Crucifixi impressa in manibus et pedibus et latere».

¹⁰⁹ «Christus autem syllogismum fecit demonstrativum, cuius maior patet in passione, minor in morte, conclusio in resurrectione». In *Haexaem*. Prin. I, 27-29.

¹¹⁰ «Sed si nos Christo patienti nos non compatiendo volumus congregare, falsificamus nomen et medii assumptionem et Christum paralogizari nitimus.» Ibid. Princ. I, 30. (La versión editada en V incluye una mención al libro de los siete sellos, p. 334).

De estos textos cabe deducir una doble lectura de la figura de la cruz. Por una parte su visión nos recuerda el conjunto de la realidad en cuyo centro se halla el hecho de la pasión de Cristo. Por otro lado la visión de la cruz sirve de figura para recordar el proceso que la mente debe seguir para llevar a término la contemplación.¹¹¹ En este último caso se indican en realidad los movimientos mentales que deben cumplirse. Según esto el texto del *Breviloquium* coincidiría prácticamente con la mención de los seis grados de las potencias del alma indicados en *Itin*.

En resumen, a la situación del hombre después de la caída responde el acontecimiento histórico de la cruz, como medio para proseguir la ascensión del alma hacia su término, que es la *pax*, la felicidad eterna. Para recorrer este camino el hombre debe ser enseñado por la Sagrada Escritura, debe adquirir la «sabiduría cristiana».¹¹²

El término *sapientia* es el que mejor define la ciencia teológica. Para Buenaventura la reflexión teológica con su método investigativo al servicio de la promoción de la fe, puede ser útil a diferentes tipos de actitudes humanas ante la fe, y que catalogan a las personas en adversarios, débiles o perfectos. Para estos últimos la reflexión se traduce en goce.¹¹³ En este mismo sentido la reflexión teológica, tomada como ciencia, representa un triple hábito intelectual, según lo cual puede ser considerada ciencia especulativa, ciencia práctica o *sapientia*. Los tres aspectos que se refieren tienden respectivamente a la perfección del entendimiento en sí mismo, a su relación al obrar y a su relación al afecto. En el último caso, y por tanto aquello que constituye el término de la *sapientia*, se trata de la consideración conjunta de los hábitos especulativo y práctico.¹¹⁴ Tomada estrictamente la teología queda especificada como hábito práctico, sin olvidar, sin embargo, su conexión con los otros aspectos de la reflexión sobre la fe, y muy especialmente sin olvidar su destino último al servicio del afecto. A su vez este afecto queda claramente definido como fruición de Dios y de los bienes espirituales, lo que comporta la quietud no sólo de la voluntad, sino también de las demás potencias.¹¹⁵

¹¹¹ Lo que vamos indicando acerca de la relación de la cruz con la contemplación, no es, evidentemente, algo exclusivo del pensamiento de Buenaventura. En el cisterciense Aelredo de Rielaux, por citar un ejemplo distante, la cruz es denominada espejo; cf. P. A. Burton, «Contemplation et imitation de la Croix: un chemin de perfection chrétienne et monastique d'après le "Miroir de la Charité"», *Col. cisterc.* 55 (1993), pp. 140-168.

¹¹² M. Ozilou, «"Sapientia et experientia" dans les "Collationes in Hexaemeron" de saint Bonaventure», *Col. franc.* 61 (1991), pp. 513-533.

¹¹³ Cf. *In Sent.* Prol., q. 2.

¹¹⁴ Cf. *In Sent.* Prol., q. 3. También *Col. in Haexaem.* III, 6, 3-4.

¹¹⁵ Cf. *In Sent.* I, d. 1, a.2, q.u.; a. 3, qq. 1-2.

El carácter consumativo de *sapientia* recoge de esta manera un doble aspecto: en cuanto perfecciona todas las potencias y en cuanto alcanza el fin último. Este doble aspecto es el que se recoge en la definición de *sapientia* como «cognitio Dei experimentalis»¹¹⁶ y que puede llegar a manifestarse en estados místicos excepcionales como los que proponía *Itin*.¹¹⁸ En *In Haexaem.*, por otra parte, se indicará la proximidad de los frutos de *sapientia* y la gloria,¹¹⁹ a la par que se menciona su doble relación con el entendimiento y con el afecto.

No resulta difícil identificar los fundamentos que para Buenaventura hacen posible la reflexión teológica como *progressio*. Cabría tal vez distinguir entre fundamentos ontológicos y aquellos que podríamos denominar epistémicos. Como ontológicos podrían considerarse aquellos que conforman su comprensión de la realidad y que en el vocabulario del *Itin*. aparecen en la división entre *vestigum, imago, lumen* o *sensualitas, spiritus, mens*. En ambos casos se nos remite a una ontología vertebrada en torno al concepto de *similitudo*. Como fundamentos epistémicos, en cambio, podrían señalarse aquellos que sin circunscribirse a un momento preciso de la *progressio*, aparecen para dar cohesión a la reflexión que se lleva a cabo y que en ellos encuentra su garantía. Como tales consideramos las *leges aeternae*, la *Sacra Scriptura* y la evidencia del *primum esse optimum*. Si bien en el *Itin*. se corresponden con la triple división ya conocida, no parece razonable establecer una correspondencia exclusiva entre los términos respectivos.

Recapitulación

El esquema de la *ascensio* es algo lo suficientemente generalizado como para pretender que Ramon Llull tuviera que acudir a un autor concreto para adoptarlo. Por ello el objetivo no ha sido presentar en toda su amplitud la doctrina de san Buenaventura acerca del ascenso del alma a Dios. Se han subrayado

¹¹⁶ «Quarto dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem (...) actus doni spientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio». *In Sent.* III, d. 35, a.u., q. 1. «Sapientia est lux... Lux ista descendit ad nostram potentiam cognitivam illuminandam, ad nostram affectivam laeticandam et ad nostram operativam corroborandam. Descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem». *De donis Spiritus sancti*, IX, 5.

¹¹⁷ *In Sent.* III, d. 35, a.u., q. 1.

¹¹⁸ *Itin*. Prol. 3.

¹¹⁹ El cuarto de los frutos de *sapientia* consiste en que «collaudat in omnibus Deus», a lo que se añade: «Hic fructus est coniunctus gloriae». *Col. in Haexaem.* III, 6, 21.

algunos puntos que en él resultan característicos y propios. De algunos de ellos puede establecerse una relación, un aire de familia, con elementos de la contemplación luliana. Vamos a indicarlo brevemente y sin ánimos de exhaustividad.

1. El peso estructural de la *ascensio* bonaventuriana recae en la división «*vestigium, imago, primum principium*» y en el par «*per speculum / in speculo*». En la *contemplació* luliana este peso estructural corresponde respectivamente a la división «*sensualitats, intellectuitats, intellectuats*» y a la «*significació*», recordando aquella división el ternario «*corporalia, spiritualia, spiritua-lissima*», que es la primera definición de los miembros de la división de Buenaventura.

2. Cada momento de la *ascensio* implica la totalidad de las potencias del alma según un proceso en el que se distinguen seis grados. En cada momento de la *contemplació* queda involucrada el alma con todas sus potencias, lo que queda subrayado por la introducción de cinco *senys espirituals* y cinco *senys de l'ànima*.

3. El papel que juega la figura de la cruz en la *ascensio*, con un triple motivo: a) concede un carácter eminentemente cristológico al proceso de la ascensión contemplativa; b) introduce el tema de la *imitatio* en la vida virtuosa; c) funciona incluso como recurso metodológico.

4. La ascensión contemplativa se apoya para su culminación en el conocimiento *in speculo*, que se define como intuición. La intuición mantiene una constante referencia al *ars divina*, referencia gradualmente diferenciada. Deben destacarse estos tres aspectos conseguidos en la intuición: a) las condiciones de inferencia que aseguran la certeza; b) los principios (axiomáticos) de las ciencias; c) las propiedades o atributos del *primum esse*.

5. La teología queda enmarcada en la ascensión contemplativa, sin identificarse exhaustivamente con ella. Esto sucede, a) en razón de los medios que la teología usa; b) por la identidad en el objetivo práctico que pretende (la vida virtuosa y la *beatitudo*).

III. VIRTUS: LA CONDICIÓN DE LA FELICIDAD

La *ascensio* es el modelo que señala el camino personal a recorrer para alcanzar aquella comprensión de la fe con la que se consiguen dos objetivos: el establecimiento de uno mismo en la verdad y la adquisición de los recursos con los que promover la conversión de los que permanecen en el error. En este cometido se empeña el hombre con toda su capacidad espiritual.

El acto de fe sigue la estructura psicológica de las potencias humanas (cc.41-44). En esta estructura la potencia sensitiva y la potencia imaginativa sirven de instrumento a la acción de la potencia racional y la potencia motiva. En la realización del acto, la potencia racional ordena a la potencia motiva la culminación del proceso pretendido. Por eso la potencia motiva es denominada «lo plus prop moviment» (44,1.4).

¿Cuál es el objeto de la potencia motiva? El obrar en general. Ahora bien, aunque en principio lo correcto es que este obrar sea especificado por la potencia racional, en ocasiones se da una suspensión de su función y se actúa «desordenadamente». La potencia sensitiva y la imaginativa pueden provocar esta suspensión. En tal caso se apela al «placer» que está siempre presente en la operación de la potencia motiva y que no siempre coincide con lo ordenado por la potencia racional (44,22-24).

La contemplación, por tanto, definida como comprensión de la fe, consistirá en perfeccionar la potencia racional en todas sus operaciones –y eso incluye el perfeccionamiento de las potencias inferiores: sensitiva e imaginativa– para que proponga a la potencia motiva aquellas acciones más perfectas (es decir, aquellas acciones que son su objeto propio), en este caso, el amor a Dios y una fructífera tarea misionera. En la ascensión contemplativa el hombre adquiere la virtud y vence el vicio.

Esta terminología luliana traduce un esquema suficientemente conocido: Los actos humanos se especifican por su fin. Corresponde a la razón el discernimiento y la proposición de estos fines, y a la voluntad la decisión sobre las acciones para alcanzarlos. Los fines son propuestos como «bien» y el alcanzarlos constituye la felicidad. Aquel estado en que la proposición de fines y su realización se mantienen operantes se define como «vida virtuosa».

De este esquema básico se deduce con facilidad que las dos cuestiones más inmediatas son el establecer la relación que une a la virtud con la felicidad y, segunda, el indicar la vía que puede proporcionar aquella virtud en que se alcanza la felicidad. Ambas cuestiones aparecen en la superficie misma de la tradición teológica en la que surge el sistema luliano.

La felicidad que se alcanza en la virtud

¿En qué consiste la virtud?

Recordemos, para empezar, el principio metafísico según el cual la perfección de los seres, el fin a que tienden y la felicidad en su consecución, en los

seres racionales dependen del acto. En su raíz el acto señala la forma del ser; en su realidad presente dice el modo de obrar.¹²⁰

Si nos centramos en el ser racional, resulta evidente que todo ello debe relacionarse con la capacidad espiritual. Es decir, con el entendimiento y la memoria, como facultades aprehensivas, y con la voluntad, como facultad operativa.

En el horizonte de la filosofía griega se señala a la *felicitas* como último fin del hombre.¹²¹ Consiste la felicidad en el modo de obrar (acto segundo) del hombre según su naturaleza racional y apetitiva.¹²² Según la jerarquía que se establece entre estas dos capacidades del ser racional, el modo de obrar del ser humano debe entenderse como «el obrar del apetito regulado por la razón».¹²³ Esta «regulación» consiste en la aprehensión del fin último como bien y la ordenación de los actos necesarios para su consecución. Es por tanto «ordenación al bien» su resultado.

El fin último del ser humano, por otra parte, guarda necesaria relación con su naturaleza (acto primero). De modo que el acto ordenado al bien es el acto que implica perfección. Ambas notas constituyen lo que se define como virtud o acto virtuoso.¹²⁴

Por su íntima relación con el fin último, la virtud entraña necesariamente el deleite.¹²⁵ Representa la plenitud ontológica que debe alcanzar la persona.¹²⁶

¿Cómo puede el hombre alcanzar este estado que hemos definido como vida virtuosa o felicidad?

Para el teólogo es una pregunta difícil de responder, imposible, de hecho, si se mantiene la clausura de la inmanencia de la filosofía griega. Para el teólogo sólo es posible mantener una duda suspensiva sobre la opinión final de Aristóteles¹²⁷ y rehacer el camino desde la Teología.

¹²⁰ «Actus primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio». Thomas Aquinas, *STh* I, q.48, a.5.

¹²¹ «Necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo... et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas». Thomas Aquinas, *Sent. de Ethic.* I, 1.9, n.4.

¹²² *Ibid.* I, 1.10, n.9.

¹²³ «operatio appetitus regulati ratione». *Ibid.* I, 1. 10, n.11.

¹²⁴ «Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem eam bene operetur, sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem». *Ibid.*

¹²⁵ «Delectatio est de necessitate virtutis et pertinet ad rationem ipsius; nullus enim bonus vel virtuosus qui non gaudet in bonis operationibus». *Ibid.* I, 1.13, n.5.

¹²⁶ «Operationes secundum virtutem non solum sunt delectabiles, sed etiam pulchrae et bonae». *Ibid.* I, 1.13, n.6.

¹²⁷ *Ibid.* I, 1.14, nn.3-9. Cf. Iohannes Duns Scotus, *Lectura in Sent.* I, Prol. p.1, q.u.

El teólogo debe comenzar interrogándose por aquellos contenidos de la felicidad que proponía la filosofía griega y afirmar su inadecuación con la realidad del fin último del ser humano.¹²⁸ Positivamente debe declarar que el fin último del hombre es Dios.

Tomás de Aquino se sirve de un razonamiento muy simple. Definido el hombre como ser racional, hay que admitir que su fin último debe ubicarse en un conocimiento esencial (del *quod quid est*). Ahora bien, cuando este conocimiento se refiere a las cosas que rodean al hombre, desemboca en el conocimiento de una realidad que en su esencia es «efectuada». El hombre conoce las cosas en tanto que «efectos». Su perfección, su fin último, no puede detenerse ahí y suprimir el conocimiento de la «causa» de esta realidad efectuada. Ni siquiera puede bastarse en conocer sólo la existencia (*an est*) de esta causa, puesto que con ello no alcanzaría la perfección de su propia definición (el conocimiento esencial). Por su propia naturaleza, pues, el entendimiento humano debe poseer como fin último el conocimiento de la esencia de la causa primera, es decir, de Dios.¹²⁹

Este fin último del hombre es definido como *beatitudo*. No es necesario detenernos ahora en toda la amplitud de la elaboración de este concepto. En su textura básica sigue un recorrido semejante al considerado con relación a *felicitas*. Será suficiente mencionar aquellos puntos que interesan más directamente a la línea argumental del presente estudio.

En este sentido nos interesa destacar el nexo que une a *beatitudo* con *frui*. A reglón seguido vamos a resaltar su relación con *virtus*. Desde estas dos constataciones, con un cierto cambio de horizonte, vamos a señalar su relación con *contemplatio*.

La *beatitudo*, como realización del fin último del ser humano, importa la perfección de toda su capacidad espiritual, es decir de sus potencias jerárquicamente ordenadas. Esto significa, en primer lugar, que la *beatitudo* incluye la perfección del conocimiento, y ello en un doble aspecto. Primero, en tanto que perfección del sujeto cognoscente; lo que constituye la *visio*. Segundo, en tanto que presencia perfecta del objeto conocido; lo que importa la *comprehensio*. En segundo lugar, la *beatitudo* incluye la perfección de la voluntad, como adhesión al bien último; lo que constituye la *delectatio* o *fruitio*.¹³⁰

¹²⁸ Thomas Aquinas, *STh*. I-II, q.2.

¹²⁹ «Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae». *Ibid.* q.3, a.8.

¹³⁰ «Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato». *Ibid.* I-II, q.4, a.4.

Visio y *fruitio* son los dos términos que definen la *beatitudo*, intercambiables casi, pues que en su última realización son inseparables. Si bien, a *visio*, conforme al esquema antropológico en uso, se le conceda cierta primacía.¹³¹

No será difícil comprender que la *beatitudo*, de la que se trata –por extensión, el fin último del hombre– no puede conseguirse en el presente modo de ser del hombre (*in via*). Admitida la capacidad humana para conseguirla,¹³² ni por lo que supone en la perfección del acto, ni por lo que implica en el modo de darse del objeto apetecido, la *beatitudo* puede ser un estado propio del presente modo de ser del hombre.¹³³

Siendo esto así, debe pensarse que *in via* el hombre puede, por lo menos, disponerse a la *beatitudo* con actos «ordenados al fin», es decir, con una vida virtuosa.¹³⁴

Hechas estas dos constataciones sumarias vamos a cambiar de horizonte para retomar los mismos temas desde otra perspectiva.

El tema inaugural de la reflexión teológica, tal como se nos presenta en las grandes sistematizaciones medievales, es una discusión sobre el *frui*. Sólo con la imposición del paradigma aristotélico de ciencia, se abandonará esta discusión y su lugar será ocupado por la demostración del carácter científico de la teología. Remontándonos al origen del tema, debemos detenernos en el *De doctrina christiana* de San Agustín.

Agustín inicia su escrito de introducción a la exégesis bíblica con una referencia que define el objeto de la ciencia (*doctrina*) como doble: *res* y *signa*. Completa esta primera afirmación declarando el carácter hermenéutico de los *signa*: por ellos son conocidas las cosas.¹³⁵ A continuación subdivide las *res* en función de la *beatitudo*, pues unas cosas constituyen el objeto de «fruición», y otras sirven de medio para alcanzarla.¹³⁶ Porque la *beatitudo* consiste en el *frui*,

¹³¹ «Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit fortior delectatione». Ibid. I-II, q.4, a.2.

¹³² Ibid. q.5, a.1.

¹³³ Ibid. q.5, a.3.

¹³⁴ «Homines autem consequuntur ipsam [beatitudinem] multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum». Ibid. q.5, a.7.

¹³⁵ «omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur». Augustinus, *De doctrina christiana* I, 2, 2.

¹³⁶ «Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamus, et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire, atque his inhaerere possimus». Ibid. I, 3, 3.

es decir, en la posesión del bien apetecido en el que descansa, como en su término, la voluntad.¹³⁷

¿Cuál es el bien cuya posesión puede constituir la *beatitudo* del ser humano? Como cristiano Agustín puede responder directamente: el Dios Trinidad.¹³⁸ Sin embargo, cualquiera lo expresa de alguna manera al reconocer como objeto apetecido «lo mejor». Incluso «el sonido» de la palabra «Dios» sugiere la idea de «lo mejor», de una naturaleza por encima de la cual no se puede pensar algo mejor.¹³⁹

Agustín no se demora, en esta ocasión, en definir más extensamente lo que incluye la idea de «lo mejor». Avanza únicamente como nota destacable la «vida», una vida inmutable.¹⁴⁰ Es precisamente por su naturaleza inmutable que es capaz de constituir la *beatitudo* del hombre. Este, sin embargo, se halla inmerso en la esfera de lo mudable, necesitado de recorrer un camino purgativo preparatorio de aquel momento en que pueda poseer (*inhaerere*) lo inmutable.¹⁴¹ Este camino a recorrer le ha sido abierto al hombre en la doctrina cristiana, es decir, en los «misterios» de la vida de Cristo, la institución de la Iglesia, la resurrección de los muertos...¹⁴² Lo que exactamente podemos reconocer como «artículos de la fe cristiana».

Se desprende de todo ello una radical certeza sobre la posibilidad de alcanzar la *beatitudo*. Una certeza que se traduce en alegría (*laetitia*), que se hace ya algo presente como firmeza en la esperanza, y que llegará a su plenitud en la «frucción» del Dios Trinidad.¹⁴³

Agustín, en el *De Trinitate*, denomina *visio* y *contemplatio* al término al que es conducido el hombre.¹⁴⁴ Se insiste igualmente en la necesidad de aproximar-

¹³⁷ «Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est». Ibid. I, 4, 4.

¹³⁸ Ibid. I, 5, 5.

¹³⁹ Ibid. I, 7, 7.

¹⁴⁰ Ibid. I, 8, 8.

¹⁴¹ Ibid. I, 10, 10.

¹⁴² Ibid. I, 12-21. Esta «revelación» no supone una ruptura en el proceso de conocimiento de la verdad, cosa que Agustín quiere dejar patente con su teoría de la iluminación. Algo semejante sucede en el plano moral, cf. V.J. Bourke, «Light of love: Augustine on moral Illumination», *Medievalia* 4 (1978), pp. 13-31.

¹⁴³ «Si vero inhaereris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es: quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono». Ibid. I, 33, 37.

¹⁴⁴ «Sed quia omnes iustos, in quibus nunc regnat ex fide viventibus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, perducturus est ad speciem, quam visionem dicit idem Apostolus: "Facies ad faciem"; ita dictum est: "Cum tradiderit regnum Deo et Patri", ac si diceretur: Cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei». Augustinus, *De Trinitate* I, 8, 16.

se a la meta por un proceso de purificación¹⁴⁵ y por el cumplimiento de los preceptos que orientan la vida virtuosa.¹⁴⁶ Alcanzar la meta supone acceder al gozo de haber conseguido el fin propio del hombre.¹⁴⁷ Por ello la contemplación/*visio* puede ser definida como *frui*¹⁴⁸ y vista como alegría suprema.¹⁴⁹

La contemplación/*visio*, como término, supone la provisionalidad del camino de la fe, en el que sólo se puede comprender *per similitudinem*¹⁵⁰ y gozar *in spe*.¹⁵¹ Es esta una actitud que prefigura la visión y de alguna manera la inicia, como se interpreta con la figura evangélica de María, la hermana de Lázaro.¹⁵² Si no constituyera una cierta contradicción terminológica (en el sentido de Agustín), podría pensarse en una «contemplatio per similitudines», que no estaría muy lejos del concepto luliano de contemplación.

La felicidad del hombre, aquello por lo que éste debe alegrarse, consiste en la fruición del bien supremo, de Dios. Ahora bien, esto sólo es realmente posible en el estado de la *beatitudo*, no en el modo de ser actual del hombre. En su existencia histórica el hombre se encuentra de camino hacia aquel estado; en un camino correcto si su actuación se ordena a su fin, es decir, si conforma una vida virtuosa.

¿Cómo puede el hombre recorrer el camino hacia la *beatitudo* que le ha sido abierto por Dios? Para Agustín la respuesta resulta evidente: en primer lugar, Cristo es la «vía» a seguir; en segundo lugar, el precepto de amar a Dios y al prójimo, en el que se encierra la plenitud de la Sagrada Escritura.¹⁵³ Siguiendo este camino la vida del hombre se conforma como «vida virtuosa», gracias a la cual abriga la firme esperanza de alcanzar la posesión de su bien último.¹⁵⁴

¹⁴⁵ «Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur; sicut scriptum est: "Mundans fide corda eorum". Probatur autem quod illi contemplationi corda mundentur, illa maxima sententia: "Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt"». Ibid. I, 8, 17.

¹⁴⁶ «...visio illa Dei qua contemplabimur incommutabilem atque humanis oculis invisibilem Dei substantiam... sola est summum bonum nostrum cuius adipiscendi causa praecipimur agere quidquid recte agimus». Ibid. I, 13, 31.

¹⁴⁷ «[quando Christus] perducet credentes ad contemplationem Dei, ubi est finis omnium bonarum actionum, et requies sempiterna, et gaudium quod nunquam auferetur a nobis». Ibid. I, 10, 20. «Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum». Ibid. I, 8, 17.

¹⁴⁸ «Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus». Ibid. I, 8, 18.

¹⁴⁹ «Illa laetitia nihil amplius requiretur; quia nec erit quod amplius requiratur». Ibid. I, 8, 17.

¹⁵⁰ Ibid. I, 10, 21. Cf. I, 8, 16.

¹⁵¹ Ibid. I, 18, 17.

¹⁵² Ibid. I, 10, 20.

¹⁵³ Ibid. I, 34-35.

¹⁵⁴ «Nam si a fide quisque ceciderit, a charitate etiam necesse est cadat; non enim potest diligere quod esse non credit: porro si et credit et diligit, bene agendo et praeceptis morum bonorum obtemperando efficit, ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum». Ibid. I, 37, 41.

Agustín se permite subrayar la importancia de la virtud con un texto que bien merece un inciso. Dice Agustín: «Homo itaque fide, spe et charitate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturas nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt... Quibus tamen quasi machinis tanta fidei et spei et charitatis in eis surrexit instructio, ut perfectum aliquid tenentes, ea quae sunt ex parte non quaerant: perfectum sane, quantum in hac vita potest».¹⁵⁵

Creo que se trata de unas palabras de gran significación para el objetivo de este estudio sobre Ramon Llull. Bien es verdad que antes que nada hay que recordar que el propósito de no usar la Sagrada Escritura obedece, según la reiterada confesión luliana, al hecho de que sus interlocutores no aceptan las *auctoritates*. Dicho esto, creo que hay que reconocer en el texto agustiniano un elemento importante para la definición de la contemplación, por lo menos de una determinada definición de la contemplación. Finalmente creo que la figura de estos «solitarios» que menciona Agustín prefigura casi al detalle el *ermità* de Ramon Llull. El *ermità*, en efecto, es una persona llena de virtud y de cuyos labios se aprenden todas las *raons* que explican la fe cristiana. El *Libre de contemplació*, en fin, bien pudiera estar construido como resultado de esta forma de vida, en cuya mención parecen coincidir Agustín y Ramon Llull.

Antes de abandonar la obra de Agustín, señalemos simplemente que a continuación se dedican algunas páginas a los *signa*.

Define Agustín el signo con estas palabras: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».¹⁵⁶ Sin embargo, inmediatamente limita su atención a aquellos signos que se dan en el ámbito de la comunicación humana, y que le interesa precisar en vistas al objetivo de su obra en tanto que introducción a la exégesis bíblica.

La «vía» virtuosa de la contemplación

En el desarrollo teológico de la virtud ha habido un decisivo cambio de perspectiva. De la felicidad asequible al obrar virtuoso humano, como proponía la filosofía clásica, se ha pasado a la felicidad consistente en un bien que le transciende totalmente. Al cambio en la naturaleza de la meta le corresponde un

¹⁵⁵ Ibid. I, 39, 43.

¹⁵⁶ Ibid. II, 1, 1. Un tema, sin duda, que enlazaría con el horizonte contextual del tema luliano de la significación.

cambio en el camino de acceso a ella. Desde ahora, de acuerdo con la naturaleza del objetivo, también el camino sobrepasa la simple capacidad humana.

El primer paso hacia la definición de este camino lo constituye, sin duda, la introducción de la *imago Dei* en la definición del hombre. Esta definición teológica del hombre importa ante todo una comprensión nueva de cual es el bien que debe tomarse como fin último y que constituye la felicidad. Ahora bien, la definición teológica del hombre como imagen de Dios no es una pura definición metafísica, sino la determinación de una vocación. El hombre es imagen y tiene que llegar a ser imagen. La vocación cristiana abre el camino de un progresivo «conformarse» a la imagen de Dios. Los términos teológicos *deiformitas* y *deificatio*, entre otros semejantes, señalan el modo de ser y el modo de llegar a ser –ambos contemporáneos– del ser imagen de Dios en el hombre.

Si en el anterior esquema la acción virtuosa del hombre figuraba como camino hacia la consecución del bien y la felicidad consiguiente, ahora deberá contarse con una acción virtuosa de la que pueda figurar como agente Dios mismo. Será una acción del hombre, sin duda, pero hecha posible por una intervención más directa (sobrenatural) de Dios. No será necesario advertir, pues es la condición de toda antropología teológica, que no estamos definiendo una realidad absolutamente aparte de todo lo que se había alcanzado anteriormente en la definición de la virtud.

En el *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena encontramos presupuesto y explícitamente afirmado este pensamiento en términos que resultan de gran importancia para nuestra lectura.¹⁵⁷ Se concreta en el concepto de *theophania*. Para nuestro objetivo bastará limitar nuestra atención a algunas páginas iniciales de la obra del Eriúgena.

En efecto, en los primeros momentos del diálogo surge una cuestión, casi marginal, que lleva a la reflexión sobre el fin al que está destinado el hombre: la felicidad de la contemplación de la esencia divina.¹⁵⁸ La posibilidad de esta contemplación, se afirma, sólo puede darse a través de unas *apparitiones* o *theophanias*, que son imágenes de las causas primordiales.¹⁵⁹ No se trata, sin embargo, de constructos de la imaginación humana, sino de la acción (*dilectio*) de

¹⁵⁷ Por tercera vez me remito a Eriúgena en alguno de mis escritos. Tampoco ahora puedo extenderme como sería preciso para explicar exhaustivamente mis referencias. Espero algún día poder satisfacer la deuda que voy acumulando. De momento recuérdese que en «Concepto de “ars” y su uso en Juan Escoto Eriúgena», *SL* 31 (1991), pp. 19-39, se menciona las «artes» como «virtudes» (p. 22).

¹⁵⁸ «Quid ergo dicemus de illa futura felicitate quae promittitur sanctis, quam nil aliud putamus esse praeter ipsius divinae essentiae puram contemplationem atque immediatam?... quomodo humanae naturae felicitas divinae essentiae altitudinem contemplari valebit». *Periphyseon*, PL 122, 447A-C; ed. Sheldon-Williams, I, 48.

¹⁵⁹ *P* 448B; I, 50.

Dios en el hombre justo. Atribuyendo el origen de la doctrina a Máximo, sigue Eriúgena: «Ait enim theophaniam effeci non aliunde nisi ex Deo, fieri vero ex condensatione divini verbi, hoc est unigeniti Filii qui est sapientia Patris, veluti deorsum versus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum versus humanae naturae ad praedictum verbum per divinum amorem... Ex ipsa igitur sapientiae Dei condensatione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophaniam».¹⁶⁰

Se obra así una «conformación» entre el alma y la sabiduría divina, por la que el alma se reviste de virtud, de aquello que conformará su perfección final.¹⁶¹ Con ello no sucede sino lo que afirma la filosofía común: que el entendimiento es aquello que comprende. Al comprender la virtud, es virtuoso.¹⁶²

De momento Eriúgena sólo menciona explícitamente como teofanía/virtudes a *sapientia* y *iustitia*, abreviando con «y las demás virtudes». Y al aducir los nombres con que la tradición ha denominado lo que él llama *causae primordiales*, no aparece el término teofanía.¹⁶³

Para comprender el alcance de estas primeras observaciones es necesario recordar que Eriúgena cifra toda la perfección del hombre (y en general de toda la realidad) en la *participatio* en la causa primera (Dios). En la *reditio* universal (tema del libro quinto) se aclara la gradación e intermediación de esta participación. En resumen, el regreso o consumación se hace cuando el cuerpo «regresa» al espíritu, cuando el espíritu «regresa» a Dios. Es precisamente al aclarar este último caso cuando se pone de manifiesto la naturaleza y el papel de las teofanías.

Eriúgena sostiene que por la *reditio* universal todos los hombres llegan a la *beatitudo*. Sin embargo, ésta es sólo realmente tal en el caso de los *iusti*. Estos son los que a través de la virtud y de la ciencia ya en este mundo han sido «iluminados, limpiados y perfectos».¹⁶⁴ En ellos no sólo se da la bondad, en razón del ser universal causado por la bondad divina, sino que se da el *bene esse* fruto de la voluntad libre.¹⁶⁵ Se prepara así la efectividad de la *deificatio* a la que Dios ha destinado las criaturas racionales.

¹⁶⁰ P 449A-B; I, 52.

¹⁶¹ «Igitur omnis theophania, id est omnis virtus, et in hac vita in qua adhuc incipit in his qui digni sunt formari et in futura vita perfectionem divinae beatitudinis accepturi non extra se sed in se et ex deo et ex se ipsis efficitur». P 449C; I, 54.

¹⁶² «Quodcumque intellectus comprehendere potuerit id ipsum fit. In quantum ergo animus virtutem comprehendit, in tantum ipse virtus fit». P 449D; I, 54.

¹⁶³ P 615D-616A; II, 204s.

¹⁶⁴ P 897C-D.

¹⁶⁵ P 903C-904A.

La *deificatio* de la que se trata no puede pensarse como participación (directa) en la esencia divina. Se alcanza, por el contrario, en el Verbo, en quien Dios creó las causas primordiales. En el Verbo los justos son deificados por la contemplación de las teofanías,¹⁶⁶ «*in theophaniis divinarum virtutum*».¹⁶⁷

Al mencionar las causas primordiales en el Verbo, no estamos refiriéndonos a una esfera de la realidad que podamos considerar como encerrada en sí misma. Al contrario, en ellas hay que pensar, como en su origen, toda la plenitud y diversidad de toda la realidad (la *universitas*). De ahí surge la razón de la presencia teofánica en el mundo creado. De modo que las teofanías no son algo así como «epifanías» extraordinarias de Dios, sino presencia «de imagen» en las cosas creadas. El hombre está vocado (por propia naturaleza) a descubrirlas, a conocerlas (ello constituye la ciencia, el *ars*) y tomarlas como *spiritualis via* para ser justo y capaz de la deificación.¹⁶⁸

Resumiendo: las teofanías manifiestan a Dios, aconteciendo por la conjunción de una acción divina y el reconocimiento libre por parte del ser racional. Su referencia sólo pueden ser las causas primordiales, puesto que la esencia divina está más allá de las causas y es absolutamente inaccesible. Así pues, siendo el «lugar» de las causas el Verbo, en el Verbo tendrán su «lugar» y origen las teofanías.

No resulta extraño que, con toda razón, la encarnación del Verbo pueda entenderse como «admirable e inefable teofanía», puerta de acceso para que las criaturas racionales puedan alcanzar la *reditio*.¹⁶⁹ Cristo, el Verbo encarnado, es para el hombre la «epifanía»¹⁷⁰ a cuyo encuentro tiene que salir para llegar a su meta final. Eriúgena describe este proceso eminentemente como conocimiento y ciencia, inseparable, sin embargo, de la vida de virtud. Para avanzar hacia la

¹⁶⁶ P 905A-C.

¹⁶⁷ P 977D-978A.

¹⁶⁸ «Theophanias autem dico visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse, et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur; superat namque omnem intellectum lux inaccessibleis... Et haec est spiritualis illa via, quae in infinitum tendit, quam purae perfectaeque animae ingrediuntur, Deum suum quaerens». P 919C-D. Acerca de la imposibilidad de conocer el *quid est* de Dios, recuérdese que, en opinión de Eriúgena, incluso a Dios mismo le resulta imposible la definición de su *quid est* (Cf. P 589C; II, 144).

¹⁶⁹ «[Verbum] incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque natura processit, et super omnia incognitum ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibleis omni creaturae intellectuali et rationali prae-
duit accessum». P 912D-913A.

¹⁷⁰ P 1005C.

contemplación de las teofanías, profetas y apóstoles tuvieron en su auxilio a las virtudes, formando una «nube» sobre la que pudieron.¹⁷¹

Aunque Eriúgena no insista en ello, podríamos pensar que junto a la meditación de la «palabra» de Cristo¹⁷² hay una imitación de su virtud. Que los mismos justos que vivieron en tiempos pasados, son también ejemplos a imitar. No hay en ello contradicción alguna. La *reditio* de que trata Eriúgena es un proceso guiado por el ser espiritual, pero no como parte sólo de la realidad, sino como lugar de toda la realidad. El hombre equivocaría la dirección de este proceso si lo concibiera simplemente como purificación o restauración de la imagen perdida. No es el pasado que señala la meta, sino el futuro. Pues las palabras de la Creación, en opinión de Eriúgena, señalaban la imagen que el hombre debería llegar a ser.¹⁷³ En definitiva, «ser imagen» coincide con la *deificatio* que espera a aquellos que serán hallados dignos de acceder a la definitiva *contemplatio in theophaniis*. El principio del camino lo señalaba la fe.¹⁷⁴

Conocimiento y virtud van de la mano. Ambas tienen su inicio en la fe, en la adhesión a la palabra y a la obra de Cristo, manifestación del Dios que es Amor. El conocimiento de Dios se profundiza en el conocimiento de su bondad, irradiada y multiplicada en las perfecciones que en grado eminente pueden predicarse de El. De la mano de este conocimiento crece el *bene agere*, imitación de las perfecciones de Dios e imitación de su imagen perfecta que es Cristo.

Cristo, el Verbo encarnado, es la síntesis de las perfecciones de Dios, su manifestación más plena. Sospecho que no es ilógico pensar que en Cristo se manifiestan las «virtudes» de Dios. Y por extensión, cuanto se afirma de Dios (los artículos de la fe), se afirma en razón de sus virtudes. Hay un texto de Hilario de Poitiers que soporta bien una lectura semejante: «Dei autem virtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis, non sensu, sed fidei infinitate pendeat: ut Deum in principio apud Deum esse, et Verbum carnem factum

¹⁷¹ «Similiter legislator Moises ceterique prophetae, apostoli quoque, qui ipsius Domini virtutes et doctrinam praesentialiter perspexere, nubes sunt, in quorum fidei et actionis, spei quoque et caritati, scientiae et sapientiae, ceterarumque virtutum exemplis, veluti quibusdam nubibus, qui in hac vita illorum vestigia sequuntur, rapiuntur obviam Christo, sicut et ipsi, sive viventes adhuc in carne, rapti, sive carne soluti». P 998D.

¹⁷² P 1010C.

¹⁷³ «Non enim ait Scriptura: Faciamus hominem imaginem et similitudinem nostram, sed ad imaginem et similitudinem nostram. Ac si plane diceretur: Ad hoc faciamus hominem, ut, si praeceptum nostrum custodierit, imago nostra et similitudo fiat». P 1013C.

¹⁷⁴ «Dicitur etiam et in animabus fidelium [Deum] fieri dum aut per fidem et virtutem in eis concipitur aut per fidem quodam modo inchoat intelligi. Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit». P 516C: I, 204.

habitasse in nobis, non idcirco non crederet, quia non intelligeret; sed idcirco se meminisset intelligere posse si crederet». ¹⁷⁵

¿Es demasiado aventurado pensar que –según esta mentalidad– la afirmación de una verdad de fe es sinónimo de la afirmación de las virtudes de Dios?

En resumen, el concepto de *theophania* utilizado por el Eriúgena expresa de una manera admirable como le es posible al hombre alcanzar la plenitud de su ser imagen de Dios, su *deificatio*. En sintonía con la tradición filosófica, desde Grecia, los términos en que se expresa priman el aspecto intelectual de la manifestación teofánica, dejando que la voluntad decida las acciones pertinentes guiada por la comprensión alcanzada. No son términos, es preciso reconocerlo, que privilegien la afectividad.

Tal vez deba entenderse que la tradición teológica posterior corrija algo esta falta; la tradición teológica «científica», puesto que «otras teologías», como la monástica o la pastoral (la predicación), dan de siempre amplio margen a la afectividad. Hagamos algunas referencias a aquella tradición teológica.

Nuestra primera referencia debe ser casi obligadamente para Pedro Lombardo. Los tres capítulos de la primera distinción de sus *Sententiae* recogen prácticamente todos los textos de san Agustín que ya conocemos. El tema central de la exposición es el *frui*. Lo que debemos aquí subrayar es el amplio margen que se concede a las virtudes. Veámoslo en su contexto.

Se detiene Lombardo en la cuestión de si *in via* puede el hombre gozar (*frui*) propiamente, o sólo puede llamarse fruición al estado de gloria. La cuestión no es objeto de muchas reflexiones. Prima la decisión del autor: decide que no hay mayor dificultad en afirmar que ya en esta vida el hombre puede gozar de Dios, ¹⁷⁶ no sólo de una manera metafórica, sino con toda la propiedad del término. ¹⁷⁷

Desde esta decisión hay dos cuestiones cuyo planteamiento adquiere otros perfiles: la cuestión del uso/fruición del prójimo ¹⁷⁸ y la del uso/fruición de las

¹⁷⁵ *De Trinitate* I, 12; CCL 62, p.33s. *Virtutes* tendría el sentido de «acciones», es decir los «acontecimientos» que son enumerados por los artículos de la fe. Debemos tener presente, además, que la razón teológica de estos acontecimientos es el amor de Dios. De alguna manera sus acciones/*virtutes* son su *bene agere*.

¹⁷⁶ «Haec ergo, quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes nos et hic et in futuri frui; sed ibi proprie, perfecte et plene, ubi per speciem videbimus quo fruemur; hic autem, dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plene». *Sententiae* I, d.1, c.3, n.2.

¹⁷⁷ «Potest etiam dici quod qui fruatur etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia iam delectatur in eo quod diligit, et ita iam rem aliquatenus tenet». *Ibid.*

¹⁷⁸ El lector se extrañará tal vez de que no hayamos dedicado más atención a este punto en las páginas anteriores. Con toda razón, además. Pues el tercer capítulo que cierra la primera distinción del *Llibre de contemplació* se dedica precisamente a este tema, al igual que el segundo lo hace con el ser del propio sujeto. Ambos temas comparecen en muchos de los textos agustinianos que hemos comentado. No lo

virtudes. El Maestro dedica a esta segunda cuestión un espacio considerable. La solución se decide en la línea de la anterior determinación. Prevalece el hecho de que las virtudes tienen su pleno sentido en orden a la *beatitudo* final, pero ya ahora son fuente de goce (*delectatio*) y alegría (*gaudium*) para sus poseedores. Una solución, por lo demás, que, sin mencionarlo, estaría en línea con la *felicitas* aristotélica.¹⁷⁹

Con todo queda un interrogante abierto. En el caso de que una virtud «sea Dios», ¿cabe la restricción del goce en orden a la *beatitudo*?. El ejemplo más evidente e indiscutible es la caridad.¹⁸⁰ Y en este sentido el parecer de Pedro Lombardo, apoyándose en la autoridad de san Agustín, es explícito: la caridad con que amamos a Dios y al prójimo es el Espíritu Santo. De forma que puede amarse la caridad por sí misma.¹⁸¹

Una afirmación de tal alcance conlleva enseguida una aclaración. Se trata de una afirmación sólo válida en referencia a la caridad. El punto de apoyo para esta observación lo recoge Lombardo del *De Trinitate* de san Agustín. Este se basa en la forma gramatical usada por el texto bíblico. Así, mientras podemos leer «Dios es amor», leemos «Señor, tu eres mi paciencia», o esperanza, o clemencia. De ello cabe deducir que el amor se dice de la esencia de Dios, mientras las demás virtudes deben entenderse como dones de Dios.¹⁸² De ahí obtendríamos, de momento, la plena confirmación de la restricción introducida: las virtudes, exceptuada la caridad, deben ser poseídas (y queridas) como medio para la *beatitudo*.

El tema de la virtud reaparece con insistencia en el comentario de Alejandro de Hales a estas páginas de las *Sentencias*. Será suficiente subrayar la concep-

hemos explicitado por economía de espacio y claridad de exposición. De todas formas en este momento podemos destacar dos puntos que creemos de interés para el objetivo de este estudio:

1. El amor al prójimo (uso/fruición) se discute en la perspectiva del precepto divino de amar al prójimo. Y en este sentido queda contemplado en el orden de la virtud.

2. La discusión de los dos temas introduce la aclaración de la finalidad o intencionalidad del acto. Se ama uno mismo y/o al prójimo no en razón de sí mismos, sino en razón de Dios. Esto puede afirmarse de diversos modos. Lo que se mantiene con rotundidad es que sólo Dios debe ser amado (*frui*) por sí mismo.

¹⁷⁹ «Nos autem, harum quae videtur auctoritatem repugnantium de medio eximere cupientes, dicimus quod virtutes propter se petendae et amandae sunt, et tamen propter solam beatitudinem. Propter se quidem amandae sunt, quia delectant sui possessores sincera et sancta delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Verumtamen non est hic consistendum, sed ultra gradiendum». *Sent.* I, d.1, q.3, n.9.

¹⁸⁰ «Ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas, de qua post tractabitur». *Ibid.* n.10.

¹⁸¹ «His autem addendum est quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus Sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus». *Ibid.* d.17, q.1, n.2.

¹⁸² *Ibid.* I, d.17, q.3. Cf. Augustinus, *De Trinitate* XV, 17, 27-28.

ción de la virtud como la disposición a través de la cual se realiza el acto de fruición.¹⁸³ La virtud representa, por tanto, la consecución del fin, pues en esto consiste la fruición. En este sentido, la virtud presente en el estado actual del hombre conlleva una cierta adhesión al fin, y así es objeto de fruición. En todo caso, esta fruición actual queda restringida por la definición que se ha dado: son medios para la fruición. En el estado final (*in patria*) esta razón de medios será subsumida finalmente en Dios mismo, y así quedará patente, y seguirá en toda su vigencia, que se puede gozar en las virtudes (*frui per omnes virtutes*), no por razón de su objeto (*terminus*), sino de su fin (*finis*, i.e. *summum bonum*).¹⁸⁴

La precisión en las distinciones hace de hecho posible una universalización de la virtud. Hay la *virtus viae* que perfecciona al alma en su obrar «honestamente», y está dirigida a la *virtus patriae*. Por ésta se hace posible una *beatitudo creata* que culmina en la *beatitudo increata*.¹⁸⁵ Sin embargo, no podemos ver en ello una continuación de la línea que vimos llegar hasta Pedro Lombardo. Mas bien al contrario. En Alejandro de Hales percibimos una acotación de la virtud al obrar humano, y por consiguiente la imposibilidad de que con ella se pueda hacer referencia al ser de Dios. No es extraño, pues, que las afirmaciones sobre la caridad y su identificación con el Espíritu Santo sean objeto de una drástica restricción. La caridad señala la esencia divina y sólo puede designar una efecto cuando se dice del hombre¹⁸⁶ y debe entenderse según el esquema causal. El texto de Agustín debe ser entendido no como afirmación de identidad, sino como explicitador de la causa efectiva y ejemplar del amor al prójimo.¹⁸⁷

Llegados a este punto parece innecesario prolongar nuestra encuesta. Así, para Tomás de Aquino parece demasiado evidente que las virtudes no pueden ser amadas, ni siquiera por algo que ellas mismas signifiquen, sino por su sola relación a Dios.¹⁸⁸ Un detalle llama la atención: Tomás afirma que la humanidad de Cristo no reportará propiamente un gozo (*fruitio*), sino sólo una cierta alegría.¹⁸⁹

¹⁸³ «Virtutes sunt dispositio media inter fruentem et quo frui». *Glossa in quattuor l. Sent.* I, d.1, n.5.

¹⁸⁴ *Ibid.* n. 35.

¹⁸⁵ *Ibid.* n. 41.

¹⁸⁶ «Primo modo dicitur caritas essentia divina, sed connotat effectus in creatura». *Ibid.* d.17, n.2.

¹⁸⁷ «Videtur procedere per medium aequivocum, cum dilectio qua Deus diligitur a nobis sit creata, et dilectio quae est Deus sit increata...respondeo: dilectio Dei est efectiva et exemplaris dilectionis proximi, et sic non aequivoco». *Ibid.* n.4.

¹⁸⁸ *In Sent.* I, d.1, q.3, a.1.

¹⁸⁹ «Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis; unde in visione eius non erit proprie fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, et non substantialis beatitudo». *Ibid.* d.1, q.1, a.1, r.7.

Recapitulación

Seguramente sólo hemos apuntado algunos pocos de los temas que en la teología van unidos al tema de la virtud. No es descartable que entre los dejados de lado se encuentren elementos de primera importancia para la definición del «contexto original» del sistema luliano. Concretamente todos los relacionados con el aspecto moral del obrar humano. De los aquí apuntados creo que se pueden subrayar, conclusivamente, estos tres aspectos de la virtud en su relación al proceso de la *ascensio*:

1. La virtud como disposición preparatoria: el proceso ascensional sólo podrá iniciarse con la «conversión», con la recta disposición de las potencias del alma, lo que implica el reconocimiento de aquello que constituye propiamente el fin del hombre y su felicidad.

2. La virtud como efecto del progreso alcanzado en cada momento: el progreso en la comprensión, también en el seno de la *ascensio*, se manifiesta en una vida virtuosa. Teológicamente esta vida virtuosa manifiesta la mayor proximidad a Dios (*deificatio*) y visibiliza la *imitatio Christi*.

3. La virtud como efecto de la acción divina: la comprensión del fin último (o, de modo más general, comprensión de la fe) que sustenta la virtud, sólo es posible con ayuda de la acción (conformativa) de Dios, de forma que la virtud es don de Dios. Y, a converso, las virtudes obradas por Dios son un camino para su mejor conocimiento. Si ellas causan la *deiformitas* en el alma, algo pueden enseñar sobre el ser de Dios y sobre sus acciones salvadoras (artículos de la fe). Su valor «demostrativo» será mayor que el derivado de la comprensión de la realidad creada en general.

Jordi Gayà
Maioricensis Schola Lullistica

RESUM

Ramon Llull's *Llibre de contemplació* is not only the first work he wrote, but it is one that contains the seeds of the fundamental lines of his thought. This article first of all defines the object of the book in terms of the missionary aims that Llull had proposed for himself as a result of his conversion. In the concept of «contemplation» the perceived connection is brought to light. Then, as a contribution to the definition of this Lullian concept, the article goes on to study those of *ascensio* and *virtus*, using the testimony of other authors from whom it can be considered that Llull received either a direct or indirect influence.

RAMON LLULL: RELACIÓ, ACCIÓ, COMBINATÒRIA I LòGICA MODERNA¹

Si la importància i novetat de l'ontologia dinàmica lul·liana ha estat plenament reconeguda i estudiada,² no crec que es pot dir tant de les seves doctrines relacionals.³ Em sembla, però, que les dues són interconnectades, i que la segona proporciona el fonament i *la raison d'être* d'un tercer aspecte que modernament ha estat tractat com a més important per a la història del lul·lisme que per al mateix pensament del beat, que és l'*Ars combinatoria*.⁴ Així estudiaré més detingudament el caire relacional del seu pensament, repassaré més ràpidament l'aspecte dinàmic més conegut, i llavors intentaré mostrar la interconnexió entre tots dos, i com l'*Ars combinatoria* és el resultat natural de l'aspecte relacional. Espero fer veure, així, per què crec que és un error separar mètode i contingut com tantes vegades s'ha fet amb el pensament de Ramon Llull. Finalment voldria mostrar com els plantejaments relacionals i combinatoris del beat han estat a la base de la seva projecció històrica i del seu paper com a precursor de certs caires de la lògica moderna.

¹ Aquest treball, versió ampliada i modificada del discurs de Doctor Honoris Causa de la Universitat de Barcelona, té el seu origen en suggeriments conceptuals i bibliogràfics fets pel matemàtic David Rosenblatt. Ell mateix, com també Josep Maria Ruiz Simon, Josep Miró i Jordi Gayà, han llegit una primera versió d'aquest escrit, sobre la qual han fet observacions i correccions que m'han ajudat a aclarir-ne molts aspectes.

² Vegeu les nn. 17 i 18 i més avall.

³ Les excepcions es troben a l'obra d'Erhard-Wolfram Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, «Bibliotheca Franciscana» 5-6 (Roma i Düsseldorf, 1962-4), Tom I, pp. 200-211; i a un article seu, «Raimund Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung», *Miscellanea Mediaevalia* 2 (Berlin, 1963), pp. 572-581. També es podria citar la tesi encara sense publicar de Boris Helmdach, *Das Relationale im Denken Ramon Lulls*, amb moltes observacions interessants sobre el tema.

⁴ Gairebé l'únic estudi modern sobre aquest tema és: Ana H. Maróstica, «"Ars combinatoria" and Time: Llull, Leibniz and Peirce», *SL* 32 (1992), pp. 105-134.

1. RELACIÓ A L'ETAPA QUATERNÀRIA

En un comentari a la primera formulació de l'Art, la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*, entre les figures que Ramon Llull acaba de presentar per primera vegada, en distingeix dues espècies: les pacients i les agents.⁵ Les pacients són les figures:

A (dels setze atributs, virtuts o dignitats de Déu)

V (de les virtuts i els vicis morals)

X (de dues sèries de vuit conceptes oposats com predestinació/livre arbitri, perfecció/defecte, mèrit/culpa)

Y (veritat) i Z (falsedat).

Les agents només són dues, S i T, de les quals, a la primera, la Figura S, Llull pren les tres potències de l'ànima racional, memòria, enteniment i voluntat, i formula diverses combinacions dels seus actes positius o negatius, com es pot veure al requadre següent:

	E	I	N	R
l'acte de	B C D	F G H	K L M	O P Q
	D	H	M	Q
voluntat	amant	desamant	am. o desam.	D H M
	C	G	L	P
enteniment	entenent	entenent	ignorant	C G L
	B	F	K	O
memòria	membrant	membrant	oblidant	B F K

La segona figura agent, la Figura T, presenta cinc tríades de conceptes:

Déu - creatura - operació

diferència - concordança - contrarietat

començament - mitjà - fi

majoritat - igualtat - minoritat

afirmació - dubitació - negació.

⁵ *MOG* I, vii, 41 (473). Vegeu Josep M. Ruiz Simon, «"Quomodo est haec ars inventiva?" (l'Art de Llull i la dialèctica escolàstica)», *SL* 33 (1993), p. 80.

Com es pot veure, són conceptes –menys la primera i la darrera tríade, que efectivament aviat desapareixaran de l'Art– pensats per establir la naturalesa de les relacions entre altres conceptes, sobretot entre components de les figures «pacients».

A més a més, a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* Llull ens explica que les Figures S i T són «comunes» en l'Art, pel fet que una no pot funcionar sense l'altra.⁶ I a l'*Ars demonstrativa* ens diu, «On, enaixí com l'artífex obra ab sos estruments la forma artificial, enaixí la S fa ço que fa en esta Art ab la T, metent-la en ses potències objectivament e metent-la en les cambres de les figures segons que hi pot caber.»⁷

Sense entrar en més detalls del funcionament d'aquestes primeres versions de l'Art, crec que deu ser clar com les seves dues figures «agents» són relacionals *ad intra* i *ad extra*. *Ad intra* perquè la primera funciona per combinacions dels actes de les potències de l'ànima i la segona per les relacions entre els components de cada tríade de conceptes, i perquè les dues funcionen combinatorialment una a través de l'altra. *Ad extra* perquè són els «estruments» que empra «l'artífex» de l'Art per comparar i relacionar els components de les figures «pacients», «metent-les en les cambres» com diu el beat. Cal insistir que aquest joc comparatiu i relacional entre les Figures S i T d'una banda i A, V, X, Y i Z d'una altra, no és simplement un aspecte entre altres del funcionament de l'Art a l'etapa quaternària; és *la manera principal* d'aquest funcionament. En un moment veurem com Llull l'empra per muntar una prova.

L'altra manera com funcionen les primeres versions de l'Art té a veure amb una figura de l'etapa quaternària que encara no hem citat –la figura elemental. En ella el beat presenta quatre quadrats de setze cambres cada u, que mostren les diverses combinacions possibles dels diferents graus dels quatre elements medievals de foc, aire, aigua i terra quan entren en composició uns amb altres. Aquesta nova xarxa de relacions té un interès evident com a base científica dels seus escrits mèdics, però per a Llull aquest aspecte era secundari. Més important era el seu paper com a metàfora, o com diu a l'*Art demonstrativa*, «Esta figura elemental és molt necessària a saber en esta Art, cor per ella ha hom endreçament a haver coneixença de les altres figures; cor en les obres naturals són significades les obres intrínseques e extrínseques de A S V, metent T per la elemental figura e per A S V ab X Y; e per açò són dades en esta Art semblances, exemplis

⁶ *MOG I*, vii, 3 (435).

⁷ *OS I*, 298.

e metàfores en diverses maneres per la elemental figura.»⁸ En els *Començaments de medicina* ens explica com un problema aritmètic, metafòricament ens pot significar la solució d'un problema en medicina, el qual problema mèdic ens n'aclareix un de dret, i el de dret ens n'aclareix un altre de ciència natural.⁹ I la desena distinció, que culmina l'obra, s'intitula precisament «De metàfora». Per tant aquí tenim un engranatge particularment complicat de relacions *ad intra* i *ad extra*. *Ad intra* per la xarxa de relacions dintre la figura elemental mateixa; *ad extra* per les relacions analògiques que Llull estableix entre aquestes relacions elementals i les d'altres figures.¹⁰

Pel que fa a «semblances, exemples e metàfores» no cal dir que són els fonaments de les seves grans obres literàries de la mateixa etapa. Al *Llibre de meravelles*, per exemple, ens explica, a través d'ells, tot el món diví i creat. Potser, però, que la mostra més exquisita d'aquest ús és «la transmutació de la ciència en literatura», com diu Robert Pring-Mill, als «recontaments» de l'«Arbre exemplifical» de l'*Arbre de ciència*.¹¹ Ara bé, Aristòtil mateix reconeix que una *consideratio similitudinis*, més que una semblança entre dues coses, compara dues relacions de camps distints: tal com A és a B, així C és a D.¹² Així de fet estableix una relació entre dues relacions.

2. RELACIÓ I ACCIÓ A L'ETAPA TERNÀRIA

Aquesta nova etapa presenta grans canvis en el sistema lul·lià. Pel que fa a les xarxes relacionals del sistema, es simplifiquen i es compliquen a la vegada. Es simplifiquen en primer lloc en una reducció dràstica del nombre de figures. Si abans podien variar entre dotze i setze, d'ara endavant només n'hi haurà quatre (reproduïdes al final d'aquest article). La primera i segona d'elles seran les

⁸ OS I, 303. A la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* —MOG I, vii, 42 (474)— diu: «Figura elementalis significat in hac Arte operationem ipsorum A T V X Y Z; quia, sicut elementa operantur naturaliter, ita S per simile in illis accipit demonstrationem in figuris istius Artis, loquendo metaphorice...»

⁹ OS II, 418-9.

¹⁰ Tot això és el que Frances Yates va anomenar l'«exemplarisme elemental» del beat; vegeu *Assaigs sobre Ramon Llull* (Barcelona: Empúries, 1985), pp. 84-90.

¹¹ Vegeu l'estudi seu publicat a *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Oxford: Dolphin, 1976), pp. 311-323, reimprès a *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. Lola Badia, Albert Soler, "Textos i Estudis de Cultura Catalana" 22 (Barcelona: Curial - Montserrat, 1991), pp. 307-317. Vegeu també Lluís Cabré, Marcel Ortín, i Josep Pujol, "«Conèixer e haver moralitats bones». L'ús de la literatura en l'«Arbre exemplifical» de Ramon Llull", EL 28 (1988), pp. 139-167.

¹² *Tòpics*, I 17, 108a7, citat per Ruiz Simon (vegeu n. 5 més amunt), p. 90.

antigues Figures A i T, reduïdes a nou components cada una (eliminant les darreres set dignitats de la primera, i la primera i darrera tríade de la segona). I aquests divuit components plegats consituïran els «començaments» (*principia* en llatí) de l'Art.¹³ Aquí cal fer un parell d'incisos. A partir d'ara la Figura A deixa de ser la figura de Déu, i els seus components deixen de ser dignitats divines per passar a formar part dels «començaments» generals de l'Art. Però quan aquests «començaments» s'apliquen a Déu, llavors sí que se segueixen anomenant «dignitats». A més a més, com a tals són convertibles les unes amb les altres, és a dir que la bonesa divina és gran, i la grandesa divina és bona, etc. El fet que allò no té lloc en el món creat, permet que Llull pugui fer d'aquesta convertibilitat de les dignitats una de les definicions de Déu.¹⁴

Les altres dues figures de l'etapa ternària són purament relacionals i referides a les dues primeres, els divuit «començaments», dels quals la tercera investiga totes les combinacions binàries possibles, i la quarta totes les ternàries possibles. Així que aquestes no introdueixen cap component nou, i per tant d'ara endavant els divuit principis de les primeres dues figures constitueixen *tot* el fonament de l'Art.¹⁵

També se simplifiquen perquè quatre dels ingredients que hem estudiat fins ara perden el seu paper central: la Figura S, la Figura elemental, les «semblances, exemplis e metàfores» basades en ella, i la projecció de l'ideari del beat en grans obres literàries basades en aquestes «semblances, exemplis e metàfores». La Figura S perquè, com veurem en un moment, Llull ha pogut incorporar l'operació de les tres potències de l'ànima en un esquema nou de l'home que l'interrelaciona directament amb tota la resta del món creat. La figura elemental perquè ha pogut reestructurar tot el mateix món creat sobre la base dels ja citats «començaments». Prescindeix de «semblances, exemplis e metàfores», perquè ha sabut reestructurar l'Art d'una manera tan similar a l'estructura de la realitat que ja no necessita l'analogia com a arma fonamental.¹⁶

¹³ Vegeu com, per exemple, formen les arrels de l'arbre elemental de l'*Arbre de ciència*, i per tant constitueixen els fonaments no tan sols de l'Art sinó de tota la realitat lul·liana.

¹⁴ Vegeu, per exemple, la qüestió I, 2 de l'*Ars brevis* a OS I, 583, o a ROL XII, 238.

¹⁵ Els altres components que s'hi afegeixen, com qüestions i regles, subjectes (una *escala naturae*), virtuts i vicis, són eines investigatives o camps al qual l'Art s'aplica, no fonaments.

¹⁶ Això no vol dir que mai no torna a emprar la figura elemental ni l'analogia. De fet a l'etapa ternària escriu dues obres mèdiques importants, *De levitate et ponderositate elementorum* de 1294, i el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* de 1303, i ens dóna mostra finíssima de l'analogia a «l'Arbre exemplifical» que acabam de citar. Però, això sí, deixen de ser components i tècniques bàsics del seu sistema. Per a les novetats de l'etapa ternària, vegeu Josep M. Ruiz Simon, "De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 69-99, i sobretot les pp. 88 i ss.

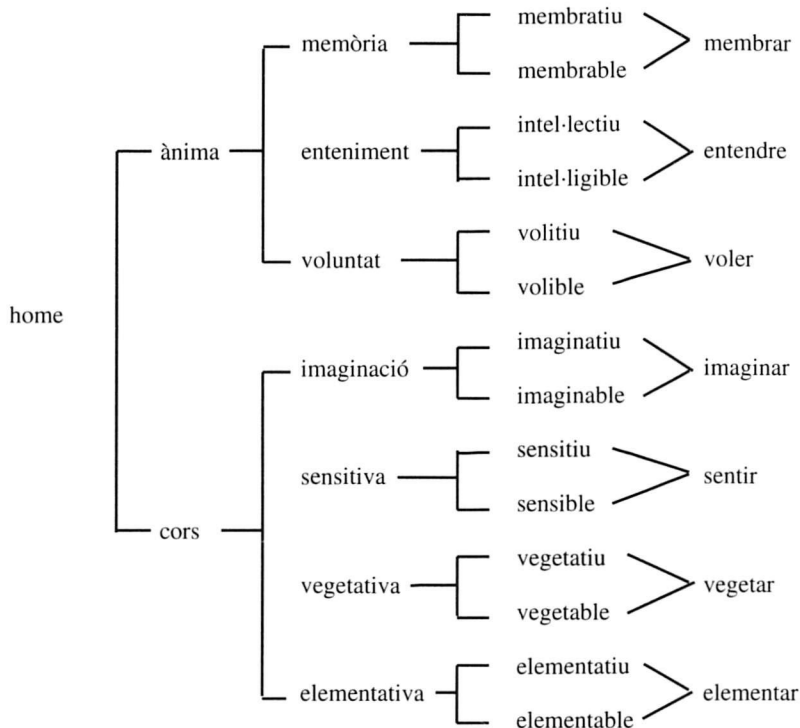
Les complicacions noves vénen d'un altre costat, d'una generalització i estructuració d'un concepte que al principi de la seva carrera Llull va formular des de dos extrems de l'univers: al cim com la necessària activitat de les dignitats divines (la bonesa divina que produeix bé), i al nivell més baix, com l'acció de les qualitats elementals (la calor del foc que encalenteix, etc.). Al final de l'etapa anterior comença a estendre aqueixa naturalesa dinàmica a tota la resta de l'univers, al mateix temps que l'articula en una relació triàdica a l'interior de cada cosa (com per exemple de *bonesa*), amb un component actiu (*bonificatiu*), un de passiu (*bonificable*), i un de connexió entre tots dos (*bonificar*), que és l'acció mateixa.¹⁷ El resultat és que tot ésser descansa sobre un dinamisme ontològic, que contrasta marcadament amb la quietud essencial de l'ésser normalment proposada per la metafísica.¹⁸ També fa que pugui identificar aquests tres components de cada dignitat amb el Pare, Fill i Esperit Sant, respectivament, i el seu desplegament en les criatures amb la imatge del Creador en la creació.

A fi de veure com allò funciona, podríem prendre l'exemple de l'home, que a l'etapa ternària s'estructura de la següent manera:¹⁹

¹⁷ El treball fonamental sobre el tema és Jordi Gayà, *La teoria luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma, 1979).

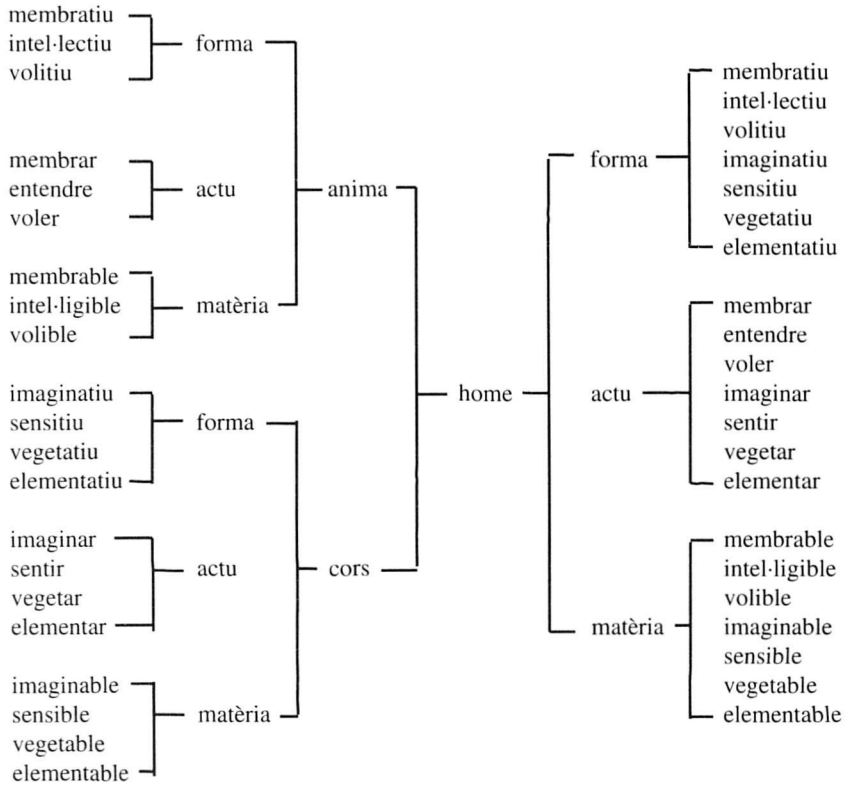
¹⁸ A més del llibre citat a la nota anterior, vegeu Robert D.F. Pring-Mill, *El microcosmos lul-lià* (Palma, 1961; reimpr. als seus *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. Lola Badia i Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 22 (Barcelona: Curial - Montserrat, 1991), pp. 31-112); Louis Sala-Molins, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle* (París - l'Haia: Mouton, 1974); Charles Lohr, «Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle», *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, «Cahiers de Fanjeaux» 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 233-248. Vegeu també les precisions importants de Vittorio Hösle en la seva introducció a *Raimundus Lullus. Die neue Logik - Logica nova*, ed. Charles Lohr, «Philosophische Bibliothek» 379 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), pp. xlvii-l.

¹⁹ Figura presa del treball de Pring-Mill citat a la nota anterior: es troba a la p. 161 a l'edició original, i a la p. 106 de la reimpressió.



Però aquests components es poden relacionar d'una altra manera, agrupant tres *-tivum* en una forma de l'ànima i quatre en una forma del cos, o tots set en una forma de l'home, i fent el mateix amb els *-bile* per a la matèria, i els *-are* per als actes, com en l'esquema següent:²⁰

²⁰ Presa de la mateixa font, pp. 167 i 109 respectivament. Per a la versió de le Myésier d'aquest desplegament, vegeu la nova edició del *Breviculum a ROL, Supplementum Lullianum*, Tom I, pp. 84-5, com també a J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), p. 425. Aquesta figura de le Myésier es una esquematització de l'explicació de l'estructura correlativa de l'home que es troba al *Liber correlativorum innatorum*, *ROL VI*, 147-8. Vegeu l'esquema corresponent entre les pàgines 198 i 199 del llibre Gayà citat a la n. 17 més amunt. Vegeu també Robert D.F. Pring-Mill, «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull», *Romanistisches Jahrbuch 7* (Hamburg, 1955-6), pp. 252-5, reimpr. als seus *Estudis sobre Ramon Lull* (vegeu la n. 18 més amunt), pp. 186-9.



Aquesta doctrina de les essències dinàmiques duu Ramon Llull cap a una innovació que xoca frontalment amb els hàbits filosòfics occidentals heretats d'Aristòtil, hàbits sintetitzables en una visió taxonòmica del món, segons la qual les coses es defineixen per gènere i diferència. D'aquí la definició tradicional de l'home com a animal racional. Però a Ramon Llull no li interessa gaire aquesta visió del món que procedeix per inclusió o inherència (els individus com a elements d'espècies, i les espècies com a subconjunts dels gèneres), i que produeix les bifurcacions classificatòries de l'arbre de Porfiri, com una mena de clau botànica.²¹ S'estima més treballar amb la seva visió dinàmica de l'ésser, per

²¹ Seria interessant comparar l'ús que es fa de l'arbre de Porfiri als tractats clàssics com Petrus Hispanus (ed. de Rijk, Assen, 1972, p. 20) i William of Sherwood (ed. Lohr, *Traditio* 39, 1983, p. 239), on es troba al segon capítol *De predicabilibus* després dels apartats de gènere i espècie, a fi de mostrar com funcionen tals mecanismes classificatoris, i l'ús que fa Ramon Llull a la *Logica nova*, on encapçala tota l'obra i s'empra principalment per discuir sobre «ens» i «substància» i per presentar les deu qüestions o regles.

brindar-nos una definició que a primera vista sembla absurdament tautològica. Ens diu que «hom és animal homificant»!²² Era conscient de l'efecte que produïen definicions d'aquesta natura, i es va queixar, en un rampell d'amargor infreqüent en ell, de la gent que, «amb dents de cans i llengua de serp, desprecien i calumnien ... [aquestes] definicions».²³ Però ¿què pretenia en presentar una cosa tan òbviament estranya i agosarada? Doncs pretenia treure totes les conclusions implícites en el seu dinamisme ontològic. Primer, deia directament que l'essència de l'home és la seva activitat com a tal; a l'*Arbre de ciència*, per exemple, parla de «la relació d'homenificatiu, homenificable, homenificar».²⁴ Però més que res, aquesta definició seva implicava les xarxes de relacions esquematitzades en les dues figures anteriors. Finalment implicava la constitució en l'home d'una estructura trinitària, reflex de la Trinitat divina. Així, parlar de l'home com a cosa que «homifica» implicava molt més sobre l'ésser de l'home del que no semblaria a primera vista.²⁵

Però aquesta doctrina definicional del beat no sempre té a veure exclusivament amb relacions dinàmiques *ad intra*, sinó sovint implica relacions combinatòries amb altres entitats. Si la definició del primer principi de l'Art només fa referència al seu propi dinamisme —«Bonesa és ens per raó del qual bo fa bé»—, les dels principis següents ja són plenament combinatòries —«Granesa és aquella cosa per raó de la qual bonesa e duració e les altres són grans», «Eternitat o duració és propietat per raó de la qual bonesa e les altres duren»,... «Diferència és aquella cosa per raó de la qual bonesa e les altres són raons inconfuses o clares», etc.²⁶ Aquestes definicions mostren clarament que tenim a veure amb una ontologia no tan sols dinàmica, sinó basada en xarxes de relacions. És per això que un col·lega ha pogut dir que en l'ontologia lul·liana «non seulement l'être et l'action, mais aussi l'être et la relation sont identiques».²⁷

Si el món, segons Llull, és fonamentalment relacional, la manera millor d'estudiar-la es d'investigar com s'entrellacen els seus components bàsics, i d'aquí ve la centralitat de l'*ars combinatoria*. Trobam exemples simplificats dels

²² OS I, 566, *Ars brevis*, ROL XII, 226, i *Logica nova* en l'edició citada a la n. 18, més amunt, pp. 22-24, on també ens brinda altres definicions, com ara *Deus est ens deitans...*, *ignis est igniens*, *leo leonans*, *planta plantificans*, *faber homo fabricans*.

²³ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, p. 25.

²⁴ OE I, 628.

²⁵ Per a les definicions lul·lianes, vegeu Pring-Mill, «The Trinitarian World Picture» citat a la n. 20 més amunt, pp. 247-8 de l'edició original i 181-2 de la reimpressió, i el llibre de Gayà citat a la n. 17 més amunt, pp. 191 i 218.

²⁶ *Ars brevis*, OS I, 548-9, i ROL XII, 212-3.

²⁷ Charles Lohr, «Les fondements...» (vegeu la n. 18 més amunt); la cita és a la p. 239. Vegeu la discussió d'aquestes identitats a la introducció de Vittorio Hösle a l'edició de la *Logica nova* també citada a la n. 18 més amunt, pp. xlviil-l.

seus mètodes combinatoris a les proves apològiques del *Llibre del gentil* a partir de les «flors» de l'arbre que contenen combinacions binàries de les dignitats divines, les virtuts creades i els vicis, combinacions sobre les quals elabora els seus arguments. En la seves obres homilètiques tardanes empra combinacions similars a fi de «mostrar ciència al poble».²⁸ Aquestes proves relacionals es desenrotllen plenament en obres de l'Art, com la de l'*Art demostrativa* que estudiarem en un moment, i finalment a partir del perfeccionament del mecanisme combinatori en la Taula de l'Art.²⁹

És curiós comprovar com aquesta dèria combinatoria invaeix fins i tot les seves obres místiques, com és el cas amb l'*Art amativa*, l'*Arbre de filosofia d'amor* i les *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*.³⁰ En certa manera ho explica a l'*Art de contemplació*, que segueix el *Llibre d'amic e amat a Blaqueria*, on proposa una contemplació que combina les dignitats a través de la Figura S, quan fa dir al protagonista «¡O, subirà bé, qui est gran infinidament en eternitat, poder, saviea, amor, virtut, veritat, glòria, perfecció, justícia, larguea, misericòrdia, humilitat, senyoria, pasciència! Ador-te remembrant, entenent, amant, parlant en tu e en totes les virtuts demunt dites, les quals són ab tu e tu ab elles una cosa, una essència mateixa, sens nulla diferència.»³¹ El capítol següent, purament combinatori, té per títol: «En qual manera Blanqueria contemplava de .iii. en .iii. les vertuts de Déu».³²

El paper de les relacions/combinacions és igualment revelador en les proves apològiques del beat, cosa que queda palesa si en comparem una amb una de Sant Tomàs. Aquest, a la *Summa contra gentiles*,³³ prova l'existència de Déu, amb arguments trets directament de la *Física* d'Aristòtil (obra que cita diverses vegades en el curs d'aquella prova), sobre la necessitat d'un *primum mobile* darrera tot el moviment de l'univers, i usant arguments causals segons el model dels *Analítics posteriors*. Així que, tant pel fons com pel tipus d'argument, la seva prova és totalment aristotèlica. En canvi, com podem veure a la Fig. 5 al final d'aquest article,³⁴ la prova de l'existència de Déu a l'*Art demostrativa* de Ramon Llull comença amb cinc compartiments o «cambres», cada una de les quals conté dos conceptes de l'Art, i es desenrotlla comparant successivament una cambra o concepte amb un altre. Aquest procediment és analitzat a la

²⁸ Vegeu el que en diu Fernando Domínguez a *ROL* XV, pp. xlii i ss.

²⁹ Per les diverses versions de la Taula, vegeu *OS* I, 555, n. 1.

³⁰ Pel que fa a l'*Art amativa*, l'edició de *MOG* VI exhibeix els mecanismes combinatoris millor que la d'*ORL* XVII. Pel que fa a les *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*, vegeu-ne l'edició a *OS* II.

³¹ *ENC* A-74, p.100.

³² *Ibid.* p.106.

³³ *Llibre* I, cap. 13.

³⁴ Presa d'*OS* I, 400.

següent Fig. 6,³⁵ on hom pot veure que comença amb la suposició que Déu és, que encaixa amb els pressupòsits de l'Art. Una segona (i, més avall, una tercera) suposició de la no existència de Déu, ens duu cap a una impossibilitat, la qual refuta aquesta suposició negativa, i per tant prova la positiva, és a dir que Déu existeix. Els arguments de tipus o contingut aristotèlic han estat reemplaçats per una xarxa de relacions, relacions en aquest cas concordants o contràries, entre un grup reduït de conceptes generals de l'Art lul·liana.³⁶

Potser la formulació teòrica més completa dels seus mètodes de demostració es troba a l'*Ars inventiva veritatis*,³⁷ on explica que, «Demonstrationum autem alia est similitudinaria, alia propria: similitudinaria est illa quae per exempla similia vel per metaphoras habetur.» Vegeu com fa entrar explícitament aquí el ja citat mecanisme analògic de l'Art,³⁸ les conegudes «metàfores» de les obres mèdiques,³⁹ i fins i tot el món exemplar de les seves obres literàries. Precisa que aquesta mena de demostració «similitudinaria» té «duae species, quarum prima est similitudo seu metaphora ad propositum,... alia vero species metaphoricæ demonstrationis est similitudo in contrarium,» és a dir, un que ens explica com una cosa funciona, i l'altre com el contrari *no* funciona.⁴⁰ Acaba amb una precisió important: «Et sciendum est quod metaphoræ no inferunt necessitatem, sed convenientiam, et si inferant necessitatem, transeunt in propriam demonstrationem ad speciem aequiparantiae, de qua inferius dicitur.»

De la «demonstratio propria» ens diu que es divideix en tres espècies: *propter quid*, que per mitjà de la causa prova l'efecte; *quia*, que per mitjà de l'efecte prova la causa; i la ja citada demostració *per aequiparantiam*, que opera comparant «eguals raons e actus».⁴¹ Segueix explicant que només aquesta darrera es pot emprar amb Déu, mentre que la primera és vàlida «de Deo ad creaturam» i la segona «de creatura ad Deum»; totes tres, emperò es poden emprar en el món

³⁵ Presa d'OS I, 521. En la segona part de la prova, E I N R són els components de la Fig. S, la Fig. V es descompon en les virtuts (V blava, abreviada Vb) i els vicis (V roja o Vr), i Y i Z són veritat i falsetat respectivament.

³⁶ No és que Llull mai no empri arguments causals aristotèlics, sinó que, com veurem en un moment, només en fa un ús restringit i secundari. Pel que fa a la forma de l'argument, mitjançant suposicions i conseqüències, Ruiz Simon ha mostrat en una carta similituds notables entre els mètodes de Sant Tomàs i de Llull.

³⁷ Tertia distinctio, Septima regula, quae est de demonstratione, *MOG* V, 45-47.

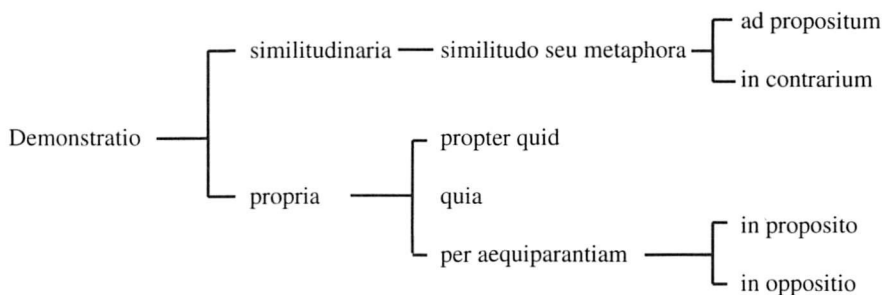
³⁸ Vegeu principalment Robert D.F. Pring-Mill, «The Analogical Structure of the Lullian Art», *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer on his seventieth birthday* (Oxford & Columbia, S. Carolina, 1972, pp. 315-326, reimpr. als seus *Estudis sobre Ramon Llull* (vegeu la n. 18 més amunt), pp. 241-252.

³⁹ Vegeu OS II, 400; i Robert D.F. Pring-Mill, «Las relaciones entre el "Ars inveniendi veritatem" y los cuatro "Libri principiorum"», *EL* 17 (1973), 42, reimpr. als citats *Estudis sobre Ramon Llull*, p. 275.

⁴⁰ Dóna exemples precisament de la teoria elemental, tan important, com ja hem vist, per als arguments analògics del beat.

⁴¹ *Proverbis de Ramon*, *ORL* XIV, 146.

creat. Finalment, en un clar reflexe de l'anterior *demonstratio similitudinaria*, divideix la demostració *per aequiparantiam* en dues espècies: una, «in proposito» que emprava una cosa positiva per prova una altra de positiva, i una «in opposito» on, com anteriorment, la refutació d'un contari negatiu prova el positiu (és a dir, una demostració *per impossibile*). Tot això potser es veurà millor en l'esquema següent:



Aquesta presentació mereix un parell de comentaris. El primer és que tant la *demonstratio similitudinaria* i la *per aequiparantiam* són proves relacionals, en el sentit que impliquen l'establiment de comparacions entre coses equiparables, en contrast amb proves basades en causa o efecte. I és aquest càlcul amb comparacions positives o negatives que ens proporciona els arguments d'aquestes demostracions.

El segon comentari és com Llull així evita possibles acusacions de racionalisme, delimitant clarament a quins camps es poden aplicar quines menes de prova, deixant-se la possibilitat d'emprar-les per causa o efecte, però només en els camps en què convenien.⁴² Pel que fa a la demostració analògica, cal precisar que fins i tot per Sant Tomàs era permesa en qüestions de la fe, però com indica el mateix Llull, no produïa una prova necessària, sinó només de conveniència, i així era més una persuasió que una demostració. Per a una demostració en regla en qüestions de fe, l'únic punt de partida possible era un de doble a l'interior de la fe mateixa: les dignitats divines com a fonaments; i els Articles

⁴² Un text recentment tret a la llum per Albert Soler a l'article «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”: Ramon Llull i Venècia», *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia, Albert Soler (Barcelona: Curial/Montserrat, 1994), p. 50, i la importància del qual ha estat recalcat per Ruiz Simón a l'article ja citat (vegeu n. 5 més amunt), p. 97, n. 58, Llull es queixa de l'escàndol produït pel títol *Ars demonstrativa* per gent que pensava que volia provar coses com els articles de la fe per mitjà d'una demostració *propter quid* o *quia*.

de la Fe com a hipòtesis o «suposicions»,⁴³ de les quals es pot derivar un joc de comparacions que, en el cas positiu, proven l'article, o en l'altre cas, demostren com la negació de l'Article ens duu cap a una impossibilitat. Així que –cosa que és de capital importància per a Ramon Llull– aquest sistema no oposa fe i raó, sinó que fa operar la raó, com ja hem dit, dintre la fe mateixa.⁴⁴

Ara que hem vist tants exemples de relacions als escrits del mallorquí, potser caldria demanar com ell mateix les defineix. A la *Lògica nova*, a la qüestió «Relació, què és?» el beat contesta, «Relació és forma demostrativa, demostrans pluralitat necessària, axí con pluralitat que és entre pare e fill, antecedent e conseqüent.»⁴⁵ A la qüestió «Relació, quanta és?» afegeix: «Relació és quanta en dues maneres: per dualitat e per ternalitat. Per dualitat axí con pare e fill, acció e passió, abstrat e concret, e axí dels altres. Ternals axí con entellectiu entelligible e entendre, possificatiu possificable e possificar, calefactiu calefactible e escalfar.»⁴⁶ Més endavant veurem la significació per a la història de la lògica d'aquesta formulació de relacions binàries i ternàries, però ara en volia assenyalar que, malgrat que dóna els correlatius com a únics exemples d'una relació triàdica, en altres escrits en dóna molts altres. De fet, aprofita aquests mecanismes relacionals per discutir conceptes en grups de dos o tres, com fa amb les Cent Formes a l'*Arbre de ciència*,⁴⁷ i sobretot als *Principia philosophiae*, on estructura tota l'obra d'aquesta manera.⁴⁸ Tampoc en aquesta darrera obra es limita a grups binaris i ternaris: comença amb *ens* com a concepte unitari, i acaba suggerint la possibilitat d'estudiar grups de quatre o cinc conceptes, cosa que ell diu que no havia pogut dur a terme perquè es trobava «occupatus per studium arabicum».⁴⁹

⁴³ Per al paper de les suposicions en les demostracions lul·lianes, vegeu els treballs recents de Josep Enric Rubio Albarracín, «Les raons necessàries segons l'«Art demostrativa»», *SL* 33 (1993), pp. 3-14, sobretot les pp. 10 i ss.; i el ja citat article de Josep Maria Ruiz Simon a la n. 5 més amunt.

⁴⁴ Vegeu sobre aquest punt l'interessant article de Josep Enric Rubio Albarracín, «Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del “Llibre de contemplació”: estudio de contenidos y de estilo», *Antonianum* 69 (1994), pp. 231-260.

⁴⁵ De l'edició catalana en preparació per a *NEORL* IV (III, 4, C). Per al text llatí, vegeu l'edició de l'obra citada a la n. 18 més amunt, p. 108. Caldria assenyalar que, en comptes de «demostrativa, demostrans», la versió llatina té el menys fort «indicativa, indicans». En una carta, David Rosenblatt assenyala l'interès de la idea de formular antecedent i conseqüent com a relació, cosa normalment associada amb els escèptics grecs, com per exemple Sext Empíric.

⁴⁶ III, 4, F de l'edició catalana, i p. 110 de la llatina. Vegeu la formulació similar a l'*Arbre de ciència* (*OE* I, 567).

⁴⁷ *OE* I, 601-7.

⁴⁸ Publicat ara a *ROL* XIX, 1-326. Vegeu les llistes de conceptes per dos o tres a les pp. 87-8, com també a 325-6.

⁴⁹ A l'edició citada, vegeu les agrupacions de conceptes per quatre o cinc a les pp. 88-89, i la disculpa per no haver-ho duit a terme a la p. 323. Caldria també observar com parla de l'aspecte relacional d'aquestes agrupacions a les pp. 86, 89, 159, 265.

Abans d'acabar aquest apartat, voldria subratllar una distinció fonamental entre les xarxes de relacions lul·lianes i les relacions d'inclusió o d'inherència implícites en la predicació de la lògica tradicional. Aquestes darreres ens porten necessàriament a la quantificació d'Aristòtil; és a dir, que es fa imprescindible constatar si d'una categoria inferior són «tots», «alguns» o «cap» els que s'inclouen dins la categoria superior. I això, al seu torn, ha donat lloc a la teoria moderna de conjunts, l'extensionalitat de la qual és il·lustrable amb diagrames de Venn. Les relacions lul·lianes —i ara parlem només de les «exterior», entre en concepte i un altre, no les correlatives «interiors», tan particulars al mallorquí— són, en canvi, molt més platonitzants. De fet, consultant estudis sobre el *Sofista* de Plató, trobarem semblances instructives. En aquest diàleg, el filòsof grec mostra com les «formes» no funcionen aïlladament, sinó en una συμ-πλοκη εἰδῶν, un entreteixit (entrellaçat, mescla, combinació) de formes, i que es relacionen en certes maneres ben definides. Diu que el discurs seria impossible sense aquesta combinació de formes, i assigna a la filosofia la tasca de descobrir la naturalesa d'aquestes relacions.⁵⁰ Crec que les semblances amb el sistema del beat són evidents.

Però el lector ara podria estar pensant, «I Llull no empra també la predicació?» Sí que l'empra, però aquí també en un sentit platònic i no aristotèlic. Quan ens diu que «la bonesa és gran», no ens presenta dues coses diferents, un subjecte i un predicat, units per una còpula. Manllevant terminologia a un altre comentarista del *Sofista*, Llull està dient que la Forma «bonesa» i la Forma «granosa» es combinen o es mesclen en la realitat.⁵¹ I un dels papers de la

⁵⁰ Vegeu J.L. Ackrill, «Plato and the Copula: "Sophist" 251-59», *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*, ed. Gregory Vlastos, (New York: Doubleday, 1971; reimpr. Notre Dame Press, 1978), pp. 210-22. A la p. 210, i citant passatges del *Sofista*, diu que «Plato seeks to prove that concepts are related in certain definite ways, that there is a συμπλοκη εἰδῶν (an interweaving of Forms) (251D-252E). Next (253) he assigns to philosophy the task of discovering what these relations are: the philosopher must try to get a clear view of the whole range of concepts and of how they are interconnected, whether in genus-species pyramids or in other ways.... He refers finally (259E) to the absolute necessity there is for concepts to be in definite relations to one another if there is to be discourse at all. [Aquí cita Plató, que diu: "it is because of the interweaving of the Forms with one another that we come to have discourse."] So the section ends with a reassertion of the point with which it began (251D-252E): that there is and must be a συμπλοκη εἰδῶν (an interweaving of forms).»

⁵¹ F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The «Theaetetus» and the «Sophist» of Plato with a running commentary* (London: Routledge & Kegan Paul, 1935; repr. 1979), p. 266, després d'explicar que Plató no analitza «l'home és racional» en dues coses distintes —subjecte i predicat— unides per una còpula, diu: «the Form Man and the Form Rational are combined or blended in reality. When two things —say, two colours— are blended, there is no link coupling them together; nor is there any suggestion that the two elements are of different sorts, one a 'subject', the other 'predicate'. There is nothing but the mixture. The so-called 'copula' vanishes... Plato's language seems to show that he did not imagine eternal truths as existing in the shape of 'propositions' with a structure answering to the shape of statements. He conceived them as 'mixtures' in which Forms are blended; and the word *logos* is reserved for spoken

Figura T és de proveir l'«artista» amb les eines necessàries per especificar la naturalesa d'aquesta mescla.⁵² Aquí crec que arribam al moll de la diferència entre la predicació aristotèlica (i escolàstica), que estudia el llenguatge, cercant maneres de formalitzar-lo, a fi d'investigar l'estructura de les proposicions, i les relacions lul·lianes que estudien la realitat (platònica) a fi d'investigar les seves estructures ontològiques.⁵³ Leibniz va comentar que si qualcú arribàs a reduir Plató a un sistema, faria un gran servei al gènere humà.⁵⁴ En certa manera, i salvant les distàncies entre un home medieval dedicat a la persuasió religiosa i un pensador grec dedicat a la investigació filosòfica, és potser precisament això que Ramon Llull va arribar a fer.

3. La moderna teoria de les relacions i dels grafs

Ara que hem vist el paper central de les relacions en el sistema lul·lià, caldria assenyalar que és un camp d'investigació activa en les matemàtiques modernes, amb una ampla bibliografia.⁵⁵ Per a un matemàtic o un lògic, les relacions binàries lul·lianes de tipus «x concorda amb y», «x és contrària a y», «x és més gran que y» es poden generalitzar en la forma xRy . La convertibilitat de les Dignitats divines s'expressaria dient que la seva relació és simètrica.

Un altre camp actiu de les investigacions matemàtiques és la teoria dels grafs⁵⁶ –que no és més que un enfocament un poc diferent de la de les rela-

statements. Hence the term 'proposition' had better be avoided altogether; and we must realize that Dialectic is not Formal Logic, but the study of the structure of reality —in fact Ontology, for the Forms are the realities.» Aquesta darrera frase em sembla d'una aplicabilitat molt significativa a l'Art lul·lià.

⁵² També és significatiu el que ens diu Cornford, *op. cit.*, pp. 255-6, de les relacions entre les formes platòniques. «The Forms themselves are said to 'mix' or 'blend' (συμμείγνυσθαι) or to be incapable of blending (ἀμεικτα); to 'fit together' (συναρμόττειν opposed to ἄναρμοστεῖν 253A); to be 'consonant' (συμφωνεῖν 253B); to 'accept' or 'receive' one another (δέχεσθαι); to 'partake' of one another (μεταλαμβάνειν or μετέχειν). The contrary of this combination is sometimes called 'division', 'disjunction' (διαίρεσις) or 'separation' (διακρίνεσθαι).» Estam molt a prop de la «concordança» i «contrarietat» tan fonamentals al funcionament de l'Art.

⁵³ Les pp. 255-284 del citat llibre de Cornford tracten aquesta qüestió d'una manera magistral i detallada.

⁵⁴ Citat per Bernardino Orio, "Leibniz y la tradición neoplatónica. Estado actual de la cuestión", *Revista de Filosofía* 7 (1994), p. 495.

⁵⁵ Només citarem tres textos clàssics, un de Russell i Whitehead, *Principia Mathematica*, Part I, caps. *21 i ss., i dos d'Alfred Tarski: *Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences* (Oxford, 4ª ed., 1994), Cap. V, «On the Theory of Relations»; i l'article «On the Calculus of Relations» en *The Journal of Symbolic Logic* 6 (1941), 73-89.

⁵⁶ Hom en trobarà una exposició bastant completa i útil a Narsingh Deo, *Graph Theory, with Applications to Engineering and Computer Science* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974). He pogut consultar la terminologia catalana gràcies a Josep M. Basart i Muñoz, *Grafs: fonaments i algorismes* (Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1994).

cions— amb la qual l'Art lul·liana té connexions potser encara més significatives. Gràficament els matemàtics representen les relacions binàries per una xarxa de vèrtexs connectats per línies, que és exactament el que fa el beat amb la Primera Figura de l'Art (A), amb les dignitats o «començaments» als vèrtexs, interconnectats per línies que representen no tan sols l'actuació de cada una a través de les altres, sinó també, pel fet de ser línies no direccionals, la seva mútua convertibilitat. Resulta que, en la teoria dels grafs, una altra manera de representar una xarxa de relacions és amb una matriu, que és precisament el que tenim en la Tercera Figura de l'etapa ternària.⁵⁷

La Quarta Figura introdueix la possibilitat de relacions ternàries, possibilitat desenrotllada en la Taula, basada en ella, que desplega totes les relacions ternàries possibles dels divuit «començaments» o *principia* de les dues primeres figures de l'etapa ternària.

Caldria fer algunes observacions sobre les figures combinatòries d'aquesta etapa, és a dir, la Tercera, la Quarta i la Taula. D'entrada és important adonar-se que Llull delimita la seva aplicació explícitament als citats divuit «començaments», així corregint aquella caracterització de l'Art, que torna insistentment a sorgir en la literatura, que la presenta com un mètode per a trobar tots els predicats possibles d'un subjecte donat, i tots els subjectes possibles d'un predicat donat. Era aquesta idea, com l'altra de poder arribar a un alfabet del pensament humà que llavors es podria recombinar a fi de formular qualsevol argument, que fascinareu Leibniz, i que donaren peu a la idea d'una llengua universal; però en principi no tenien més a veure amb les construccions del beat que la realització de *possibilitats* suggerides per una *Ars combinatòria*.⁵⁸

La segona observació té a veure amb un aspecte teòricament nou de la combinatòria presentada a la Quarta Figura i la Taula a l'etapa ternària.⁵⁹ Si posam $x \in A$, $y \in A$ i $z \in A$ (és a dir, x , y i z com a tres elements qualssevol de la Primera

⁵⁷ Vegeu la reproducció al final de l'article. Les matrius que emprà Llull són, en la terminologia de la teoria dels grafs, matrius d'adjacència. Pel fet que tals matrius són simètriques (és a dir que Llull no fa diferència entre les relacions B-C i C-B), i que els grafs lul·lians són sense llaços (és a dir que no fa combinacions amb la mateixa lletra del tipus B-B, C-C), només necessita emprar mitges matrius sense la principal diagonal. Cal observar que els arbres del *Llibre del gentil* no són altra cosa sinó una manera decorativa de presentar les (mitges) matrius d'adjacència de les combinacions binàries a l'interior de, i entre, tres conjunts: les set dignitats, les set virtuts i els set vicis.

⁵⁸ La visió de la combinatòria lul·liana a través del filtre de Leibniz (com també de Giordano Bruno), ha arribat a produir distorsions notables. El fet que reberen una influència decisiva d'aquella combinatòria, no ens permet deduir que tots tres la volien emprar de la mateixa manera o per a la mateixa finalitat. A més a més, el sentit en què la predicació lul·liana es pot generalitzar és, com comprovarem en un moment, bastant diferent.

⁵⁹ Per a observacions similars referents a la Tercera Figura, vegeu el paràgraf que conté la n. 73 més avall.

Figura o A) i, similarment, $R \in T$, $S \in T$ i $Q \in T$ (és a dir, R, S i Q com a tres relacions qualssevol de la Segona Figura o T), llavors la Quarta Figura i la Taula, en comptes de desplegar només les relacions de la forma xRy , com esperaríem, despleguen totes les relacions ternàries de les formes xyz , xyQ , xQR i QRS .⁶⁰ Dit d'una altra manera, no es limita a combinar dos «principis absoluts» a través d'un «principi relatiu», sinó que fa combinacions triàdiques de *tots* els divuit «començaments» de l'Art, sense distinció entre «absoluts» i «relatius». ⁶¹ Això li permet no tan sols de relacionar components de la Primera Figura sense intervenció de cap «principi relatiu», sinó també de fer l'operació inversa, de relacionar components de la Segona en absència de components de la Primera. Això, que ens dóna clarament un joc de relacions de relacions, conjuntament amb el fet que hem pogut escriure $R \in T$ –és a dir, de descriure una relació com a membre d'un conjunt definit de relacions– amb l'altre fet de contemplar la idea d'una relació inversa, cosa que Lull explicita en la convertibilitat de les Dignitats, implica que hem arribat a un grau d'abstracció realment sorprenent al s. XIII.⁶² D'això en veurem en un moment una possible implicació per a la història de les matemàtiques.

Pel que fa a la *demonstratio per aequiparantiam*, tal com l'hem vista desenvolupada en l'exemple de l'Art *demonstrativa*, té una semblança remarcable amb un mètode de prova emprat en una branca de la lògica moderna, i que ha despertat l'interès d'investigadors que cerquen maneres de mecanitzar proves en un ordinador. És el mètode dels «tableaux», que comença amb una hipòtesi, i que es desenrotlla amb un sistema d'argumentació representable en forma d'arbre amb bifurcacions successives. Tal com en la prova lul·liana, hom pot començar o amb un hipòtesi positiva, o amb la seva negació. En el primer cas, si hom no troba contradicció en cap branca de l'arbre, això vol dir que la hipòtesi inicial no n'implica cap i per tant se la pot considerar provada; en el segon cas, si hom arriba a una contradicció en una branca de l'arbre, ha trobat una refuta-

⁶⁰ Dit d'una manera més estrictament lul·lista, agota totes les combinacions ternàries de: 3 conceptes de la Primera Figura (A); 2 de la Primera amb 1 de la Segona (T); 1 de la Primera amb 2 de la Segona; i 3 de la Segona Figura. Vegeu l'*Ars generalis ultima* a ROL XIV, 43 i ss. La Taula de l'*Ars brevis* només és una petita mostra de la completa; vegeu OS I, 555, per a la relació entre les dues.

⁶¹ Em fa l'efecte que els termes «absoluts» i «relatius» s'apliquen als principis de les Figures A i T més en la literatura *sobre* el beat que no pas en els seus propis textos. I això sobretot a l'etapa ternària on, pel que fa als fonaments de l'Art, i com ja hem insistit, només parla dels divuit «començaments».

⁶² La cita d'un historiador de les matemàtiques potser ens ajudarà a comprendre la novetat de tals plantejaments. En referència a la lògica aristotèlica diu: «Antique thinking was unable to [take] the final step in abstraction, and to admit logical relations not only between complete logical subjects but between relations as well.» Vegeu Fleckenstein, J.O., «Leibniz's Algorithmic Interpretation of Lullus' Art», *Organon* 4 (Warsaw: Institut d'Histoire de la Science et de la Technique, 1967), pp. 171-180; la cita és de la p. 171.

ció de la hipòtesi negativa, que prova la positiva.⁶³ Les possibilitats de mecanització que ofereix tal mètode actualment s'estudien en connexió amb el llenguatge d'ordinador *Prolog*, un llenguatge que és, per cert, totalment relacional.⁶⁴

La diferència fonamental entre els «tableaux» i les proves lul·lianes és que els primers es basen en interconnexions sintàctiques o formals i les segones en xarxes de relacions comparables intensionalment, és a dir, considerant els sentits dels termes.⁶⁵ El mateix es podria dir de la teoria relacional moderna (amb la dels grafs) i l'ús que en fa el beat, però a pesar d'aquestes diferències, crec que hi ha aspectes significatius d'aquestes teories que ens podrien ajudar a comprendre i explicar el que en fa Ramon Llull. Crec també que el fet que puguem establir tals paral·lelismes, demostra fins a quin punt Ramon Llull ha sabut veure i explotar les implicacions del seu sistema.

Això queda encara més patent en un treball recent, que demostra com, a la seva *Ars electionis*, i als procediments d'elecció que l'abadessa Natana introdueix al seu monestir, en una obra tan poc matemàtica o lògica com és la novel·la *Blaquerna*, Ramon Llull es va anticipar en mig mil·lenni a una teoria de votació, elaborada a finals del s. XVIII a França per Condorcet i Borda.⁶⁶ Resulta que aquesta teoria, que descansa sobre comparacions entre parelles successives dins un conjunt de gent elegible, també forma part de la moderna teoria de les relacions, i que igualment com en la descripció lul·liana, es pot representar per matrius o per grafs.⁶⁷ Allò no té res a veure amb simples coincidències

⁶³ El mètode dels «tableaux» semàntics —en el sentit molt restringit en el qual els lògics empen el mot «semàntic»— fou ideat per Gerhard Gentzen —vegeu *The Collected Papers of Gerhard Gentzen* (Amsterdam: North-Holland, 1969); i fou perfeccionat per Evert W. Beth en diversos escrits, però sobretot en *Formal Methods; An introduction to symbolic logic and to the study of effective operations in arithmetic and logic* (Dordrecht: D. Reidel, 1962). La forma en què s'empra avui és deguda a modificacions, sobretot de notació, introduïdes per Raymond M. Smullyan; vegeu el seu *First Order Logic* (Berlin: Springer-Verlag, 1968), llibre que constitueix potser la millor introducció al tema.

⁶⁴ Vegeu, per exemple, Anil Nerode i Richard A. Shore, *Logic for Applications*, «Texts and Monographs in Computer Science» (New York/Berlin: Springer Verlag, 1993), amb un apèndix molt interessant que dona «An Historical Overview», que tindrem ocasió de citar a continuació.

⁶⁵ Potser les proves lul·lianes, amb les seves cadenes d'elements positius i negatius, es podrien relacionar de qualque manera amb un aspecte semàntic de la lògica moderna, que són les taules de veritat de la lògica proposicional.

⁶⁶ I. McLean i John London, «The Borda and Condorcet Principles: Three Medieval Applications», *Social Choice and Welfare* 7 (Springer-Verlag, 1990), pp. 99-108, reprès amb variants per a lectors més adeptes a Ramon Llull que la sociologia pels mateixos autors en «Ramon Llull and the Theory of Voting», *SL* 32 (1992), pp. 21-37. Els autors mostren com Llull fou seguit per Nicolau de Cusa, que havia estudiat els escrits lul·lians sobre el tema, i que en va desenrotllar una variant interessant.

⁶⁷ En la teoria dels grafs, allò es diu una comparació per parelles o torneig. Vegeu el llibre de Narsingh Deo citat a la n. 56, pp. 227 i ss.

anacròniques. Al contrari, vol dir que Llull va formular una teoria de relacions prou general com perquè fos aplicable a un camp en aparença totalment diferent.⁶⁸

Un altre aspecte d'aqueixa generalitat lògica té a veure amb la història de la teoria de les relacions. La sil·logística clàssica es fonamenta en les relacions unitàries $-x$ és blanc-, és a dir, la predicació, perquè Aristòtil no va tenir en compte la possibilitat de fonamentar-la en les relacions binàries o ternàries.⁶⁹ Normalment se cita Leibniz com la primera persona en veure i explotar aquesta possibilitat,⁷⁰ però, com hem vist, Llull li va precedir en aquest camp, proposant relacions binàries, ternàries, i fins i tot de més components.⁷¹ I amb les relacions ternàries dels correlatius va arribar al grau d'abstracció on parlava simplement dels *-tivum*, *-bile* i *-are*.⁷²

En aquest context, caldria discutir un altre aspecte la predicació lul·liana, tal com l'empra a la Part VI de l'*Ars brevis*, on «evacua» la Tercera Figura, extraient totes les possibles proposicions. Si prenim l'exemple de la cambra B C, veurem que, corresponent a la lletra B de l'alfabet de l'obra, tenim dos conceptes, «bonesa» i «diferència», i a la lletra C, «granesa» i «concordància». Amb aquests elements extreu dotze proposicions de la forma «bonesa és gran», «granesa és bona», «bonesa és diferent», «diferència és bona», etc.⁷³ Ara bé, si escrivim M per a la cambra, de manera que $M = B \cup C$, llavors podem anotar qualsevol de les dotze proposicions que Llull extreu de la forma xEy , on $x \in M$, $y \in M$, i $x \neq y$ i $E = \text{«és»}$. Així que el que ens proposa aquí és un replantejament de la predicació clàssica com a relació binària (i reflexiva) entre tots els elements de dos conjunts. A més a més, com a la Taula, tenim indistintament relacions entre principis «absoluts» i «absoluts», entre «absoluts» i «relatius», i entre «relatius» i «relatius», és a dir, altra vegada relacions de relacions.

En una altra línia, un ja citat historiador de les matemàtiques ha apuntat la possibilitat que aquesta proposició lul·liana de sistemes de relacions de rela-

⁶⁸ Cosa que fa de Llull un precursor en el sentit literal d'un camp actiu d'investigació en les matemàtiques de les ciències socials modernes.

⁶⁹ Vegeu Nerode i Shore, *op. cit.*, 299. Era per això que la sil·logística aristotèlica no va influir substancialment en les matemàtiques, amb les seves relacions binàries, com per exemple «x és menys que y», o ternàries, com «z és la summa de x i y».

⁷⁰ Per bé que la teoria moderna de les relacions fou formulada per Augustus de Morgan, i llavors desenvolupada per C.S. Peirce i E. Schröder, tots al s. XIX.

⁷¹ Vegeu el passatge de la *Logica nova* que precedeix la n. 46 més amunt, i les possibilitats d'agrupacions de quatre o cinc conceptes citades a continuació. Aquesta precedència de Llull no crec que fos una cosa que Leibniz pretenia amagar.

⁷² *Liber correlativorum innatorum* (ROL VI, 137, 143, 146, 148, etc.). Vegeu l'article de Lohr citat a la n. 18, p. 237.

⁷³ Vegeu OS I, 557, o ROL XII, 219.

cions va suggerir a Leibniz la idea de la funció d'una funció, un tipus de conceptualització que va fer molt més eficaços certs aspectes del càlcul infinitesimal, com per exemple la idea del càlcul integral com una funció inversa de l'infinitesimal, i la d'una segona o tercera diferencial.⁷⁴ I sobre l'altre càlcul, el del raonament que tenia el seu origen en l'Art lul·liana, sembla que Leibniz, «havia asseverat repetidament que, fins i tot en l'estat rudimentari al qual ell mateix havia desenvolupat la teoria, era responsable de tots els seus descobriments matemàtics».⁷⁵

Finalment, les possibilitats obertes a la posteritat per l'abstracció i aplicabilitat de l'*Ars combinatoria* lul·liana, pel seu sistema de càlcul semimecànic que proporcionava «una ciència general a totes les ciències»,⁷⁶ tingueren la seva realització –i al mateix temps, distorsió– més notable al Renaixement, quan els seus components van ser presentats com els *topoi* d'una dialèctica alternativa a les altres suggerides llavors com a mètodes universals.⁷⁷ Però si d'altres mètodes dataven del mateix s. XVI, l'Art de Ramon Llull datava d'un parell de segles abans, així que, de fet, va constituir la primera proposta dins la història del pensament europeu d'un mètode general, una cosa que tots sabem que va apassionar els intel·lectuals durant els dos-cents anys que van des de Fernando de Córdoba a Descartes i Leibniz.

A més a més, amb els darrers desenvolupaments de la lògica en els camps de la intel·ligència artificial i dels sistemes intel·ligents, i amb un llenguatge de programació relacional, com és el ja citat *Prolog*, usat en aquest tipus d'investigacions, crec que, a la fi, es podria experimentar amb la possibilitat d'introduir, almenys parcialment, la primera versió del que s'ha anomenat el somni de Leibniz –que és l'Art de Ramon Llull– en un ordinador modern, i així intentar completar el camí iniciat pel beat.⁷⁸

⁷⁴ Article citat a la n. 62 més amunt.

⁷⁵ La cita és del gran lògic, Kurt Gödel. Vegeu Nerode i Shore, *op. cit.*, 300.

⁷⁶ La frase entre cometes és del pròleg de l'*Ars generalis ultima*.

⁷⁷ Vegeu la meua introducció a *Raimundus Lullus: Opera*. Neudruck der Ausgabe Strassburg 1651 (Frommann-Holzboog, 1996), i «El Arte luliana como método, del Renacimiento a Leibniz», que apareixerà en un volum d'un congrés de Trujillo.

⁷⁸ Un llibre interessant i suggestiu en aquest aspecte és de Werner Künzel i Heiko Cornelius, *Die Ars Generalis Ultima des Raymundus Lullus. Studien zu einem geheimen Ursprung der Computertheorie* (Berlin, 1986; 5ª ed., 1991), però pel que he pogut comprovar, el programa d'ordinador que l'acompanya combina, això sí, els diversos components de l'Art, però no arriba a explorar les possibilitats de càlcul que proporcionen aquestes combinacions. Dos treballs a tenir en compte sobre Llull com a precursor de la informàtica moderna són del P. Eusebi Colomer: «De Ramon Llull a la moderna informàtica», *EL* 23 (1979), pp. 113-135; i *L'Actualitat de Ramon Llull. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1994-1995* (Universitat Ramon Llull, 1994).

4. Conclusió

Hem vist com la identitat entre l'èsser i l'acció, i entre l'èsser i la relació implica la inseparabilitat d'una ontologia dinàmica, una visió relacional del món, i una *Ars combinatoria*. Això ens revela una extraordinària fusió entre pensament i mètode, entre contingut i continent al cor mateix del pensament del beat. També és notable el grau d'abstracció i generalitat dels seus mètodes relacionals i combinatoris, cosa que ha donat naixement a sistemes similars als ss. XVI-XVII, i que l'ha fet precursor de certs aspectes de la lògica moderna. Finalment em sembla que les teories relacionals i dels grafs del nostre temps ens podrien ajudar a comprendre millor l'abast de les estructures lul·lianes.

Antoni Bonner
Maioricensis Schola Lullistica

RESUM

Llull's Art is not a logic based on predication, but rather a relational system —perhaps the first in Western thought— inseparable from the relational ontology on which it was based, and from the *Ars combinatoria* used to investigate its Platonic realities and to provide the «necessary reasons» for proofs of the Article of the Faith. Llull's relational structures were at the root of later interest in the *Ars combinatoria*, and their generality is such that they bear interesting similarities to the modern mathematical theory of relations, as well as to related fields such as graph theory, the theory of voting, the «tableaux» method of proof, and the relational computer language, Prolog, used to automate such proofs.

Fig. 1

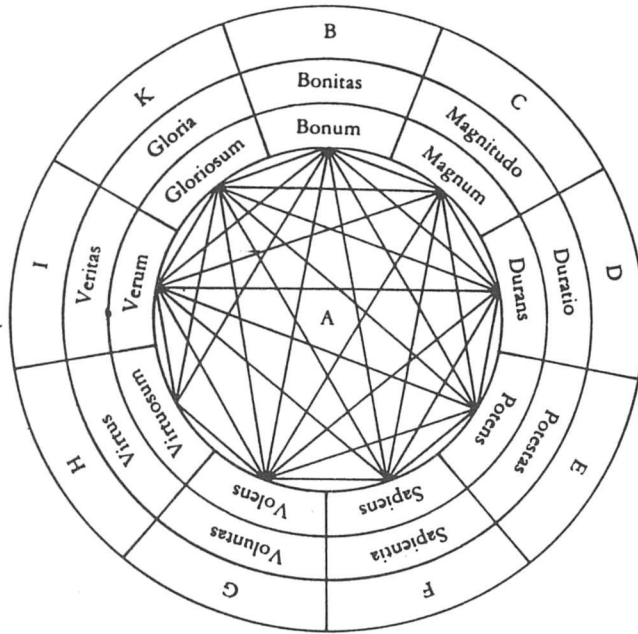


Fig. 2

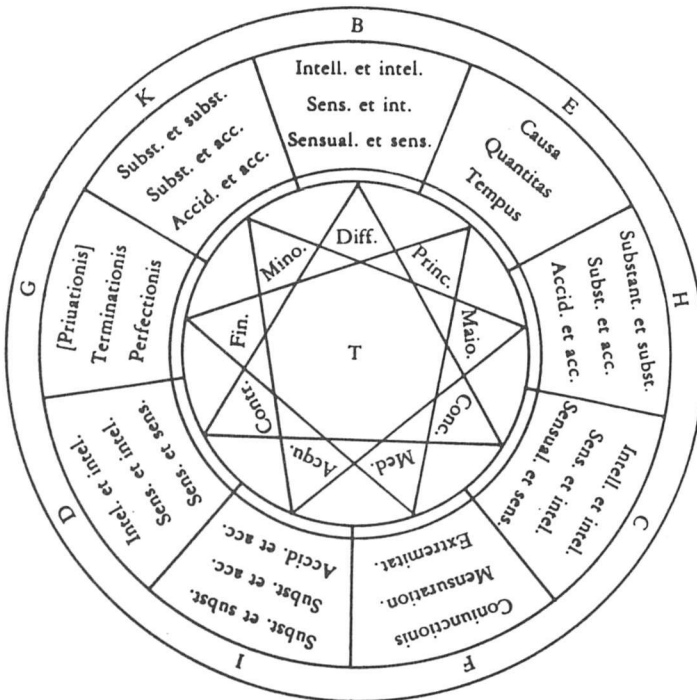
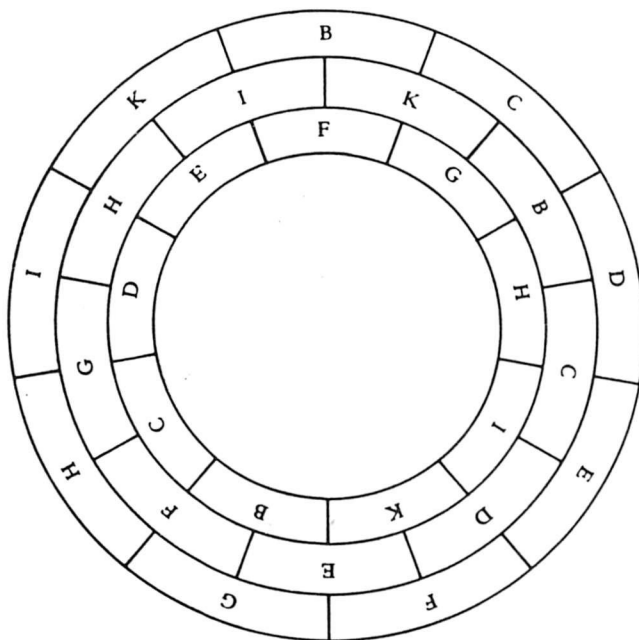


Fig. 3

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Fig. 4



1. QÜESTIÓ és: si Déus és.

SOLUCIÓ:

A	A		esser	perfecció		privació	imperfeció		S	V		Y	Z
---	---	--	-------	-----------	--	----------	------------	--	---	---	--	---	---

.

Fig. 5

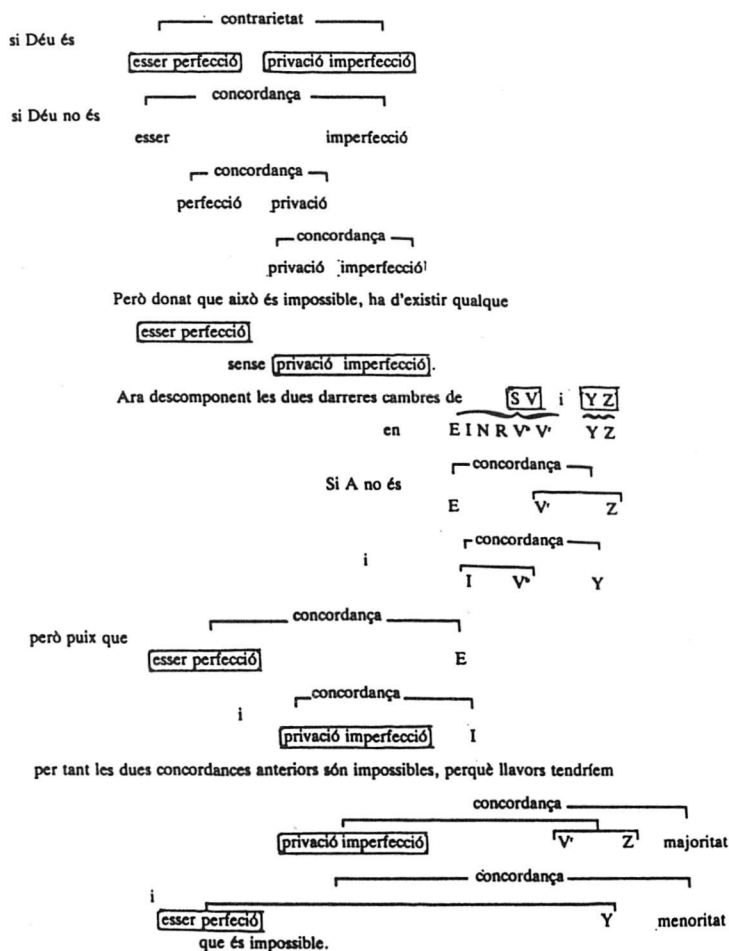
Membrant F la qüestió, descorrec G per la primera cambra, e puixes entrà en les altres cambres, per la significació de les quals entès A esser, ço és a saber, que la segona cambra e la terça són contràries si A és, e si no és, concorda-s imperfeció ab tot esser, e tota perfecció ha concordança ab privació, qui ab tota imperfeció se cové; e si A és, és alcuna perfecció e alun esser sens privació e imperfeció: ergo A és.

Preterea per la quarta cambra e per la cinquena és significat A esser, cor si no és, segueix-se que E ab V Z se pusca concordar, e I ab <V Y havent E concordança amb la segona cambra e I ab> la terça, e açò és impossíbol, cor si era possíbol, concordar-s'ia majoritat ab la terça cambra e ab Z, e menoritat ab la segona e ab Y, e açò és impossíbol.

FG

A	A		esser	perfecció		privació	imperfeció		S	V		Y	Z
---	---	--	-------	-----------	--	----------	------------	--	---	---	--	---	---

Fig. 6



PRINCIPIA PHILOSOPHIAE [COMPLEXA] Y THOMAS LE MYÉSIER

Una clave posible para mejor comprender la estructura e intención de la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull¹ es la presencia en París de su entusiasta discípulo, el canónigo de Arras Thomas Le Myésier.² No es una coincidencia casual que la obra que Llull termina en julio de 1299, antes de comenzar los *Principia philosophiae*, sea una obra íntimamente ligada a este personaje, a saber, el *Liber super quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis* (Pla 96; Bonner III.40).³ Con estas *Quaestiones* pretende Le Myésier ensayar las posibilidades del Arte y cerciorarse de su practicabilidad. Se incluyen un número de cuestiones sobre medicina, astrología, alquimia y otras ciencias, pero también alguna cuestión que podría tocar de lleno la situación política del momento.⁴ Ya Hillgarth llamó la atención sobre la última cuestión que obliga a Llull a aclarar la diferencia del lenguaje del Arte y aquel comunmente usado por los teólogos. El canónigo se pregunta por qué, siendo Dios trino y encarnado, no se encuentra en el Arte una cuestión sobre la trinidad y la encarnación.⁵ En la respuesta aclara Llull que el «Ars est generalis omnibus christianis, saracenis, iudaeis ac etiam paganis; sed non esset generalis omnibus, si in ipsa esset fides christiana *explicite*; verumtamen est in ipsa *implicite*, ut apparet in pluribus, et maxime per definitiones principiorum...» En la «peroratio» final⁶ agradece Llull al canónigo de Arras el envío por escrito de las cuestiones porque fueron una excelente oportu-

¹ Obra escrita en París 1299- Mallorca 1300, ed. en *ROL* XIX, Introd. pp. 3-77, Texto: pp. 79- 326. Las reflexiones aquí expuestas reproducen, con ligeras variantes, párrafos de esa introducción.

² Sobre Thomas Le Myésier y el primer lulismo de París cf. J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971) y *ROL- Sup.* I (CCCM 78).

³ Ed. Beati Raymundi Lulli, *Opera parva*, t. V, Int. IV (Palma de Mallorca 1746).

⁴ P. e. la Quaestio XII: «Utrum christianus teneatur oboedire mandatum papae contra conscientiam suam?» (ed. cit., pp. 16s.).

⁵ «Quaestio L: Cum Deus sit trinus et incarnatus, quaero: Quare non fecisti in Arte quaestionem de diuina trinitate et incarnatione?» (ed. cit., pp. 45s.). Cf. Hillgarth 161.

⁶ Cf. ed. cit., pp. 45s.

nidad para declarar el funcionamiento del Arte. Y añade un ruego: «et rogo uos, quod Tractatus iste sit uobis multum carus, quoniam per ipsum plenius Artem intelligere et docere potestis, ac ueritatem dubiorum inuenire».⁷

En París y en disputas con maestros de la talla de Le Myésier aprendió Llull a calibrar las diferencias de su ciencia con los postulados de la ciencia aristotélica, que se iba imponiendo en París, y le obligó a meditar sobre los principios de la filosofía, de la teología y del Arte. Está fuera de toda duda que Le Myésier se dio perfecta cuenta de que el Arte luliano está fundamentado en «inusitata et insolita principia».⁸ Su gran mérito como lulista fue, sin duda, haberse dado cuenta de las dificultades que presentaba el ideario luliano para un maestro en filosofía, un intelectual educado en la lógica aristotélica. Se dio cuenta, sobre todo, de que las numerosas obras lulianas no formaban una serie clara y coherente, por ello se propuso abreviar y ordenar el material esparcido por ellas («praeceptum est mihi, prout est possibile bono modo, actuum librorum vestrorum abreuiate sententias intellectu tamen integras, atque alleuiare studium et fatigationem oculorum...»)⁹ También se percató que al lector contemporáneo no sólo le asustaba el volumen de la producción luliana sino la obscuridad y originalidad de su lenguaje. Llull mismo reconocía que estaba hablando un lenguaje filosófico inusual y fue de esto tanto más consciente cuanto más se fue moviendo en ambientes universitarios, primero en Montpellier y luego en París. No se cansa, por ello, de repetir que su forma de hablar no es común sino sumamente original. Le Myésier, por su parte, se percató y expresó abiertamente la enorme dificultad de comprender a Llull a causa de aquella su inusitada manera de expresarse. Esa dificultad radicaba no tanto en los términos utilizados sino en el nuevo sentido que le daba Llull a terminos usados en la Schola. Le Myésier pretende actuar de intérprete y trujamán luliano, sus recopilaciones son un intento de hacer el Arte inteligible a un intelectual cristiano formado en las instituciones normales de enseñanza superior.

El entusiasmo de Le Myésier por la obra luliana estaba dictado por las esperanzas que el canónigo de Arras había puesto en el nuevo método de cara a un arreglo de las numerosas divisiones que el extremo aristotelismo había traído a la Universidad. Le Myésier aprecia la originalidad del Arte y su relevancia para resolver los problemas que se discutían en París, pues el método luliano pretendía establecer principios filosóficos universalmente aceptables por encima de todas las tendencias y banderías. El Arte no era sólo un excelente método para promover un diálogo entre cristianos, árabes y judíos —esto parece que no le

⁷ Ib., pp. 46s.

⁸ N. Eimeric, *Tractatus contra doctrinam Raimundi Lulli*, cit. en Ca II, p. 40, n. 64.

⁹ Cf. Hillgarth 212s.

interesaba gran cosa al canónigo de Arras—,¹⁰ sino que podía convertirse en un ideal instrumento para restaurar la tradicional unidad de conocimiento bajo la égida de la teología puesta en entredicho por nuevas tendencias filosóficas dentro de la Facultad de Artes. El Arte luliano podría servir como garante de la reconciliación y concordancia universal de todos los saberes ya que presupone el principio de que, bajo todas las doctrinas, hay una veta de ideas comunes compendiada en la eterna verdad.

1. Un *liber mirabiliter bonus* (Le Myésier): De los “principia artis incomplexa” a los “principia philosophiae complexa”

El libro luliano titulado *Principia philosophiae* estaría llamado a jugar un papel importante en la puesta en práctica de aquel oficio de trujamán entre Lull y la intelectualidad parisina que Le Myésier se había propuesto llevar a cabo con sus compilaciones. Con este libro pretendía él hacer oír aquella armonía superior de las ciencias que ya había dejado de existir en la Facultad de Artes y que amenazaba a toda la universidad. En aquella época de ebullición intelectual con unos maestros ávidos de nuevos textos, nuevas autoridades, nuevas disyuntivas y nuevos modelos, ante aquel laberinto en el que todos buscaban nuevas salidas, se anhelaba febrilmente un hilo de Ariadna que llevara de la redonda simplicidad del saber último de Dios a la plural estructura de las ciencias y que recogiera, además, en equilibrada síntesis, lo viejo y lo nuevo en un proceso de búsqueda de la verdad, que caminara de lo simple a lo compuesto.

El canónigo de Arras comprendió muy bien que aquellos a los que Lull en su Arte llama “principia” no se correspondían con la noción aristotélica de principio tal y como se entendía y se aceptaba en los círculos filosóficos parisinos. Los que Lull llama “principia” y en los que él funda su Arte son conceptos y no proposiciones. Hablando en terminología escolástica los “principia” del Arte luliano son “principia incomplexa i.e. simplicia” y los principios de los que partía y se movía la filosofía aceptada en París eran “principia complexa i. e. enuntiabilia”.¹¹ Los principios del Arte luliana funcionaban sólo en la cerrada

¹⁰ Considerando su formación y sus funciones profesionales limitadas al mundo de París y del norte de Francia era el interés de Le Myésier por Lull meramente intelectual sin el impulso misionero que acompañaba toda la actuación del Beato.

¹¹ En la *Summula sive introductio in logicalibus breviter iuvenibus et primo ad scientias ire volentibus* (texto conservado en un único código München, Bay. Staatsbibl., clm 10566, f. 2-6, recién editado por Theodor Pindl-Büchel, *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers*, Münster/W. 1992, app. 3, pp. 118-31; sobre este tratado y sus fuentes véase Hillgarth, p. 201ss.) expone Le Myésier la razón y estructura lógica de esta división: «Vox libere ab homine profertur duobus modis: aut ut non sig-

estructura del Arte. Eran, permítase la expresión, música superior. En ella entraban sólo los iniciados y gente con afán de elevarse y aprender algo nuevo, mientras al peatón intelectual parisino todo aquello le repelía o le sonaba a chino. Le Myésier necesitaba una obra que rompiera el molde del Arte y diera el paso «ex incomplexis principiis universalibus et necessariis» a los «principia complexa, vera et necessaria et consequentiae ad ea principia necessariae veritatis». ¹² Esta obra providencial («liber mirabiliter bonus») que Llull quiso poner a disposición de su discípulo es aquella titulada *Principia philosophiae*. A estos principios le añadió Le Myésier el adjetivo “complexa” para distinguirlos de los principios del Arte y también de los principios de Aristóteles y de todos aquellos principios filosóficos –también los formulados en el *Liber principiorum philosophiae*– que eran conceptos, puntos de partida de proposiciones filosóficas pero no contenían proposiciones elaboradas al efecto. Es difícil saber si fue Llull mismo quien compuso este libro con la intención y el sentido que le dio su discípulo. Podemos, sin embargo, suponer, con fundamento, que la intención de Le Myésier coincide con la de su maestro. En todo caso es su interpretación plausible y digna de tener en cuenta pues nos explica perfectamente el sentido y razón de ser de aquella obra. Se puede afirmar que el libro se inserta admirablemente en el plan propuesto por el canonigo de Arras para su ordenada antología de textos lulianos. Según esto Llull pudo haber escrito esta obra como respuesta a la teoría de la ciencia aristotélica con la que se había puesto en contacto en París. Le Myésier quiere aclarar además que los principios del Arte son diferentes de los de Aristóteles y explicar de paso el puesto de *Principia philosophiae* dentro del conjunto de la obra luliana.

Le Myésier pone esta obra como broche final de la larga *secunda pars* («the nucleus of the work») ¹³ del *Electorium*, en el último apartado de la misma llamado «Extensio Artis Universalis Magnae». En el *Epitome* o plan de esta volu-

nificativa sicut bu ba, aut ad significandum profertur; et ista est quae quaerimus... et est ab antiquo ad significandum mentis conceptum rerum... Vocis vero significativae duo sunt modi, quia quaedam vocatur complexa <ut oratio, aut incomplexa> ut dictio vel vocabulum per se sumptum; et istius, quia duo sunt in rebus, scilicet esse rei et suum operari. Et ideo necessarium fuit duo diversa vocabula diverso modo formare et distincte, ut per unam vocem uno modo formatam significaretur esse rei vel ipsa res; et per aliam vocem diversimode formatam significaretur ipsius rei operari... Voci autem impositae ad significandum ipsam rem ut per se stantem vel ut substantiam nominant grammatici ut partem orationi nomen. Quod autem ponitur in voce ad significandum rei operationem, scilicet fluxum vel fieri vocant grammatici ut partem orationis, verbum. Et ex coniunctione duorum orationem scribunt... In scientiis vero, quae scire faciunt, quod dicebatur oratio, vocatur propositio... Si enim ignorarentur haec nomina inferius esset malum, indecore et damnosum; et ut de voce proferatur locutio haec, scilicet propositio, dicitur vox “complexa” distincta contra “incomplexam” vocem» (fol. 2v- 3r, pp. 119s).

¹² *Epitome* (vid. infra n. 15), lin. 7s.

¹³ Hillgarth, p. 200.

minosa compilación¹⁴ expone el discípulo de Lull la razón por la que ha incluido allí esta obra. Según el plan del *Electorium* después de mostrar el funcionamiento del Arte había que mostrar su aplicación y extensión, es decir, además de su rodaje interno como método de encontrar la verdad, tiene el Arte una extensión *ad extra*, un «effectus extrinsecus propinquus vel subalternus». ¹⁵ En esta «extensio Artis» se muestra y demuestra «quomodo per artem universalem generalem prehabitam possunt generari speciales vel subalternae artes aut particulares». A esta calidad del Arte luliano de poder ser utilizada universalmente en todos los campos de la ciencia la llama Le Myésier «virtus magna». Así pues, en este último apartado de la segunda parte del *Electorium* que lleva el título de «Extensio Artis Universalis Magnae», ha de aparecer con claridad la «doctrina per quam alie scientiae sciri per Artem generalem valeant». Es, por supuesto, un paso decisivo, ya que aquí se muestra «quomodo ampliatur ars et contrahitur ad aliquid speciale». Esta «ampliatio vel extensio» ayuda, edifica y eleva al entendimiento para resolver todo tipo de cuestiones especiales.¹⁶

En este amplio marco es donde Le Myésier va a situar los *Principia philosophiae*. Después del *Liber de ente reali et rationis* (ROL XVI, op. 191)¹⁷ y de la Dist. II-IX del *Liber de venatione substantiae et accidentis* (Pla 145, Bonner III.87)¹⁸ anuncia la inclusión de este libro en los siguientes términos:

Placuit mihi quia utile multum postponere quomodo per artem universalem possent fieri principia complexa, vera et necessaria, et consequentie ad ea principia necessarie veritatis. Et hoc feci, ut illi qui vellent artem incedere, eo quod non procedit in omnibus ex propositionibus sed multotiens ex incomplexis principiis universalibus et necessariis, et supponentibus quod per artem nesciretur proponere sumptio, etiam quia multi diligunt cum volunt arguere propositiones sumere, quod si sint necessarie et vere sunt demonstrat ionis principia, ideo, ut apparet maxime generalitas artis, adiunxi hic *Philosophie principia* et consequentias eorum factas per modum artis, quia liber mirabiliter est bonus et ars universalis applicabilis ad omnia extranea difficilia, et patet super quem modum principia complexa et consequen-

¹⁴ Editado por Hillgarth en el Appendix IV, pp. 398-407. Cf. también p. 200.

¹⁵ «Subalternus» no se puede tomar aquí en el sentido estricto aristotélico del término. Se corresponde con el término luliano «peregrinus».

¹⁶ Cf. *Epitome*, Hillgarth, p. 402, lin. 13-27.

¹⁷ «Extendit ergo primo artem ad ens rationis vel ad ens reale, quia omnis scientia est de ente reali. Et quod primo occurrit aut est ens reale aut rationis...» *Epitome*, ib., lin. 27ss.

¹⁸ «Post ea ponit extentionem in substantia et accidente derivando quid sunt de quo sunt, quare sunt et cetera, secundum artem, et est liber optimus et scientificus, in quo apparent multa secreta nature...», *Epitome*, ib., lin. 37ss.

tias eorum, quod patet in fine libri per recapitulationem eorum in dicto libro, et solvit altas et profundas quaestiones de philosophia vera.

Et in hoc completur ampliatio vel extentio artis magne.¹⁹

El texto no tiene desperdicio. Llama la atención, en primer lugar, la importancia que da Le Myésier a esta obra dentro del plan de su antología de textos lulianos. Dice al principio que su contenido es algo «multum utile», luego afirma que es un «liber mirabiliter bonus» y una «ars universalis applicabilis ad omnia extranea difficilia», termina asegurando que este libro resuelve «altas et profundas quaestiones de philosophia vera». La utilidad del mismo se fundamenta en la viabilidad de este libro para demostrar como partiendo del «ars universalis» se pueden hacer «principia complexa, vera et necessaria». Este adjetivo “complexa” que se aplica dos veces a los “principia” es, como ya se ha indicado, una sabia aclaración de Le Myésier. Con este término, tomado de la terminología escolástica, marca el canónigo de Arras la diferencia de estos *Principia philosophiae* con los “principia Artis”. Mientras los “principia” contenidos en este libro son “complexa”, son los “principia Artis” todo lo contrario, es decir, “incomplexa, universalia et necessaria”. No es extraño, por ello, que se haya conservado hasta hoy en el título de casi todos los catálogos lulianos.²⁰

¿Que quiere decirnos Le Myésier con este adjetivo “complexa”? Esta contraposición entre un principio incomplejo –sinónimo de simple– y un principio complejo tiene por fondo un largo proceso de sutiles discusiones dialécticas en la escolástica anterior y contemporánea a Lull que el discípulo de Lull conocía perfectamente y que él aprovecha para explicar las dificultades inherentes al Arte.²¹ La explicación es simple: un principio complejo es una “proposi-

¹⁹ *Epitome*, Hillgarth 405, lin. 5-20. Le Myésier no incluye aquí el capítulo de cuestiones. Esto no sólo lo hizo con esta obra sino que mandó todas las cuestiones de diferentes obras a la *Quarta pars magna: Reductio quaestionum* (fols. 376v-405v) y lo explica así en el *Epitome*: «Separavi enim omnes quaestiones cuiuslibet partis artium, ut insimul eas recolligere possem, et ex eis facit unam partem», ib. p. 404, lin. 35-7. Cf. también p. 380s.

²⁰ Cf. *ROL XIX*, Tituli operis, p. 81s.

²¹ En la terminología lógica de la escolástica medieval se denomina “complexa” una proposición o juicio en contraposición a los términos contenidos en la misma que son “incomplexi”. En este concepto se refleja una discusión sobre el objeto del conocimiento (cf. Aristoteles, *Categ.* 1a, 16ss.). Un texto clásico sobre este tema se encuentra en Sto. Tomás, *De veritate*, q. 11, a. 1: «...praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia... tunc aliquis dicitur scientiam acquirere». En la *Summa theologiae* (II-II, q. 1, a. 2) se puede constatar la importancia de esta división lógica en la teología medieval en el contexto del enunciado de los artículos de la fe: la verdad de la fe es

tio”, un principio enunciable, es decir, un principio que se declara bajo la forma de un juicio, de una proposición. A éste se opone un principio incomplejo o simple que se concibe sólo en su calidad de concepto, percepción simple de una cosa simple. Se puede definir como la alternativa entre la cosa *extra animam* y la cosa en tanto que se aprehende y se exterioriza en una fórmula. Se podría también hablar de la simplicidad del concepto y la complejidad del juicio.

Le Myésier apunta de manera muy precisa a las razones que dificultaban la aceptación del *Ars luliana* en París afirmando que aquellos que quisieron meterse en ella se vieron frustrados al encontrarse con una forma de filosofar que no procede «in omnibus ex propositionibus» sino que labora casi siempre «ex incomplexis principiis». Para este auditorio filosófico que se limita a argumentar con proposiciones tiene el canónigo de Arras la solución del problema con el libro en cuestión llamado *Principia philosophiae*. Con este providencial auxilio se muestra de una manera meridiana la «generalitas artis». En resumidas cuentas: el artista luliano trabaja con principios simples casi divinos (al menos, divinamente inspirados), para quien goza filosofar con principios más lentos y complejos, de medida más humana, se le da esta voluminosa obra ordenada «more geometrico». Al contrario del Arte tiene esta obra, por decirlo así, su residencia en la tierra y no consiente, por supuesto, la circularidad, el orden, la perfección del Arte divinamente donado por Dios a Ramon. La filosofía es una ciencia subalterna (en el sentido luliano del término, es decir, particular no universal), terrena, muy inferior al Arte, por encima de lo terreno y mudable. Los *Principia philosophiae [complexa]* serían así un primer impulso disgregador, pero también expresión de una capacidad de condensación. Se ponen a disposición del débil y lento filosofante 999 principios con sus consecuencias y sus cuestiones para explayarse en la fragmentación de lo viviente y volcarse en un mundo compuesto de elementos y figuras. Con este libro queda patente y demostrada la capacidad («applicatio», «ampliatio» y «extensio») casi infinita del Arte. Para Le Myésier tienen, pues, los *Principia philosophiae* una función de «introitus in philosophiam» para los maestros de París así como Llull veía su *De ascensu et descensu intellectus* como «introitus in scientias» para los «homines saeculares». ²²

en sí misma clara y transparente (incomplexa) pero, adaptada a la inteligencia humana, se adapta al lenguaje del hombre que es complejo y discursivo. En toda esta cuestión, aparentemente sencilla, subyace un problema que aparece también clara y explícitamente en *De veritate* q. 14, a. 12. M. D. Chenu ha estudiado la historia de esta cuestión antes de la *Summa* y la importancia de las reflexiones de Sto. Tomás: *La foi dans l'intelligence* (Paris 1964), pp. 31-58.

²² «Quoniam aliqui homini saeculares desiderant scientias acquirere et exoptant... quando uolunt scientias adipisci, introitus est eis ualde difficilis», *ROL IX*, op. 120, p. 20.

2. Los *Principia philosophiae* y la doctrina de *propositionibus hypotheticis* y de *consequentibus*. Origen de las significativas variantes introducidas por Le Myésier.

Los *Principia philosophiae* en su primera formulación (es decir, en el apartado “De principiis”) son –en términos de la lógica medieval– “propositiones categoricae”. En su segunda formulación (en el apartado “De consequentiis et conclusionibus”) es cada principio una “propositio hypothetica”.²³ Llull enumera en la primera parte una serie de axiomas filosóficos siguiendo las reglas del Arte. Los llama “principios” pues también en la geometría de Euclides los principios son axiomas evidentes que no necesitan demostración. Esta primera enumeración de axiomas filosóficos es sólo un primer paso. A Llull le interesan esos principios axiomáticos sobre todo en función de antecedente de una consecuencia lógica. La razón última de esta obra está en esa su segunda parte cuando se procede a deducir las «conclusiones, quae per illa principia sequuntur». Estas consecuencias tienen como función principal la aclaración y explicación de los principios de la primera parte.²⁴

Estos apartados “De consequentiis principiorum” se pueden considerar como un procedimiento argumentativo que parte de simples proposiciones condicionales, es decir, dos sentencias categóricas conectadas por un “si” o una conjunción equivalente. Llull utiliza, pues, un modelo lógico argumentativo a base de proposiciones condicionales. Este procedimiento parece, a primera vista, una novedad pues no se vuelve a repetir, al menos en esa extensión e intensidad, en el resto de la inmensa obra luliana. Llama también la atención que Llull en sus tratados de lógica pasa prácticamente de largo esta estructura proposicional a base

²³ En las *Summulae logicales* de Pedro Hispano se da la definición y división clásica de la proposición: «Propositio est oratio verum vel falsum significans, ut “homo currit”. Propositionum alia categorica, alia ypotetica. Cathogorica est illa que habet subiectum et praedicatum principales partes sui, ut “homo currit”...Propositio ypotetica est illa que habet duas propositiones cathogoricas principales partes sui, ut “si homo currit, homo movetur”» (ed. L. M. de Rijk, Assen 1972, pp. 3 y 8s. Guillermo de Sherwood en sus *Introductiones in logicam* da prácticamente la misma definición: «Dividitur penes substantiam enuntiationis sic: Enuntiatio alia categorica, alia hypothetica. Categorica est cuius substantia consistit ex subiecto et praedicato...Enuntiatio hypothetica est, quae a duabus categoricis coniungitur» (ed. Ch. Lohr en *Traditio* 39 (1983), 219-299, p. 228. En la *Summula siue introductio in logicabilibus* (cf. supra n. 12) define Le Myésier las dos proposiciones de la siguiente forma: «Perfectarum enuntiationum alia est simplex et dicitur categorica, quae constat ex simplici subiecto et simplici praedicato, ut “homo (subiectum) currit (praedicatum)”»; alia est composita et appellatur hypothetica et est ex duabus perfectis... (fol. 4v, pp. 124s.).

²⁴ Así se dice expresamente en el *Liber de quadratura et triangulatura circuli* hecho según el mismo esquema que la presente obra: «Inventis aliquibus principiis, quae inuenire desideramus, et speramus, quod ipsa inuenire possemus, de utilitate, quae sequi poterit per illorum principiorum inuentionem, exemplificare uolumus aliquas conclusiones faciendo per illa principia ad declarandum principia, quae iam sunt inuenta» (CIm 10510, fol. 9ra).

de oraciones condicionales presente, con mayor o menor intensidad, en los tratados de lógica escolar medieval, es decir, la proposición y el silogismo hipotéticos. En el *Compendium logicae Algazelis*, aunque se habla de una «propositio praedicativa» y una «conditionalis»,²⁵ esta “condicional” no es una subdivisión de la «propositio hypothetica», como aparece normalmente en la tradición sumulista, sino que viene a ser la proposición hipotética misma. En la *Logica noua*, escrita tres años después, encontramos en la quinta distinción un apartado dedicado a la proposición donde se habla de una «propositio brevis et longa» que corresponde a la proposición simple y compleja.²⁶ Llull utiliza aquí el término “longa” para la proposición compuesta de dos categóricas evitando el término “hypothetica” tal y como había sido utilizado también por Algazel,²⁷ Pedro Hispano²⁸ y otros tratados de lógica.

Este procedimiento, utilizado de una manera tan llamativa en *Principia philosophiae* apunta a la doctrina lógico-escolástica *de propositionibus hypotheticis* y su desarrollo formal en los tratados *de consequentiis*, cuyos representantes más significativos tienen su origen precisamente alrededor del año 1300 en París.²⁹ Es difícil determinar si Llull conocía la doctrina escolástica de la *consequentia*. No sólo la utilización de un esqueleto argumentativo a base de proposiciones condicionales, tan clara y ampliamente desarrollada en *Principia philosophiae*, hace suponer que la conocía.³⁰ Platzeck, que no pudo considerar esta obra inédita, se hace la misma pregunta pero pone en duda que Llull la hubiera

²⁵ Cf. ed. Ch. Lohr, p. 98. En la versión catalana: «Ech vos preposició / en dues parts es son sermó: / predicativa primera, / condicional darrera», *Lògica del Gatzel*, ORL XIX, p. 13.

²⁶ «Propositionum alia brevis, alia longa. Brevis, sicut: Omnis homo est animal. Longa, sicut dicere: Si Deus non est, nulla substantia est infinite bona, magna, aeterna, potens etc. Brevis clara est per suam brevitatem, et longa clara est per suam longitudinem», ed. Charles Lohr, Hamburg 1985, p. 188.

²⁷ Cf. Algazel, *Logica*, ed. Charles Lohr, *Traditio* 21 (1965), 223-292, p. 253.

²⁸ Cf. Petrus Hispanus, *Tractatus (Summule logicales)*, ed. L. M. de Rijk (Assen, 1972), pp. 3 y 8s.

²⁹ La doctrina tardomedieval *de consequentiis* está considerada como una de las prestaciones más importantes de la lógica medieval. En los últimos cincuenta años la lógica moderna se ha ocupado de manera especial de esta doctrina. En su origen se trata de una colección de reglas para uso escolar, es decir, para las disputas académicas. Con la aparición de los tratados *de consequentiis* salidos de la pluma de Walter Burley, Ockham, Ps.-Escoto y otros fue adquiriendo esta doctrina una posición especial dentro del estudio de la lógica medieval. Un excelente y actualizado resumen de esta doctrina y su investigación, además de una completa bibliografía, la ofrece Franz Schupp en su introducción a *Guilelmus <de Osma>, De consequentiis = Über die Folgerungen*, «Philosophische Bibliothek», t. 438 (Hamburg, 1991).

³⁰ Curiosamente L. Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III, Leipzig 1867, pp. 129s., 137-144), que ve la doctrina *de consequentiis* como un producto de la lógica estoica transmitida a través de la lógica de los árabes, considera a Duns Scoto y a Ramon Llull como padres de esa criatura o, al menos, como pioneros de una teoría que «später zahlreiche Vertreter fand». En cuanto a Llull se apoya Prantl en las apócrifas *Logica brevis* (RD 162, p. 154) y *Logica parva* (RD 69, f. 3v-4r, 7v-8v) que, en verdad, sobre todo la segunda, desarrollan con profusión esa teoría.

llegado a conocer y, en caso de haberla conocido, solamente la habría utilizado en la llamada “vicesima fallacia”.³¹

La cuestión, si Llull conocía o no la compleja doctrina *de consequentiis*, no es tan relevante como la consideración del contexto donde esa teoría brotó y se desarrolló. La teoría *de consequentiis* nace precisamente de la constatación de que la silogística aristotélica no incluye en sí todos los razonamientos y modelos de argumentación posibles. Como justamente ha reconocido Lukasiewicz,³² esto venía determinado por el hecho que esa silogística se mueve exclusivamente en el ámbito de la lógica de los términos. Considerando, pues, el interés de Llull por ampliar las posibilidades de la demostración y la búsqueda constante de otras formas de demostración fuera de las clásicas aristotélicas³³ se puede suponer con fundamento un interés de Llull por esa teoría que, como se ha dicho, se estaba formando y adquiriendo gran auge en los ambientes de París por aquellas fechas³⁴ y que su discípulo Le Myésier conocía con toda seguridad.³⁵ Aunque se seguía considerando el silogismo como el modo demostrativo concluyente por excelencia, existía la tendencia a relacionarlo de alguna manera con la tópica y ampliar el capítulo de “conclusiones” reconociendo otras formas de concluir no silogísticas como podían ser las *consequentiae*. Estas tendencias se intensifican a lo largo del siglo XIV perdiendo el silogismo su posición privi-

³¹ «Den Logiker wird hier natürlich die Frage interessieren, ob Lull die scholastische Konsequenzenlehre kennt und anwendet. Wenn er sie kannte, so hat er sie bei der Aufstellung und Aufwendung eines sog. zwanzigsten Fehl- oder Trugschlusses angewandt», Pla II, p. 219*, n. 109. Sobre la vicesima fallacia o «fallacia Raimundi» (ROL VI, p. 485-8) cf. Pla I, pp. 428-445 y M. de Gandillac, «La rêve logique de Raymond Lulle», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 157 (1967), 187-221, pp. 215-219.

³² Cf. infra nn. 39 y 41.

³³ Baste recordar aquí títulos de obras como *Ars demonstrativa, Liber mirandarum demonstrationum, De demonstratione per aequiparantiam, Liber de novo modo demonstrandi* y sus numerosos intentos de superar las clásicas formas de la demostración con su *demonstratio per hypothesim* (véase la introducción al op. 87-88 en ROL XIX). En el fondo es todo el “Ars inveniendi” luliano un «ars probandi et demonstrandi», es decir, un inmenso esfuerzo para probar a los infieles por razones necesarias la verdad cristiana.

³⁴ «Apparently the first steps towards a theory of consequence were taken in the first half of 12th century in discussions about the conditional sentence. We find scattered traces of the development after that period and during the 13th century, but we cannot, as of now, assess where, when, and why the development took place. Round 1300 the real development started, suddenly, as far as we can see», M. J. Green-Pedersen (cf. la n. siguiente), p. 297.

³⁵ Hillgarth, p. 191, llama la atención sobre la presencia de obras lógico-filosóficas de Buridan, Burleigh y Ockham entre los libros de Le Myésier y se sorprende que un pensador tan conservador se interesara por esos textos. En el códice Paris, BN lat. 16130 de la biblioteca de Le Myésier, en los folios 111ra-112rb, se encuentra una obra anónima que M. J. Green-Pedersen («Walter Burley, *De consequentiis* and the origin of the theory of consequence», en: H.A.G. Braakhuis, C.H. Kneepkens, L. M. de Rijk, ed., *English Logic and Semantics*, «Artistarium», supplementa I, Nijmegen 1981, pp. 279-304, esp. pp. 28s.) ha estudiado como uno de los testimonios más tempranos de la teoría *de consequentiis*.

legiada.³⁶ Después de la publicación de varios textos y estudios sobre los tratados escolásticos *de consequentiis* es posible, quizá, reconstruir con cierta claridad lo que Llull pretendía con la utilización de la proposición condicional.

La limitación del ámbito en que se movía Aristóteles preocupaba a Llull y era reconocida también por los teorizadores de las “consequentiae” como p.e. Pseudo-Scoto cuando afirma que Aristóteles ha presentado una regla válida sólo para las consecuencias que se mueven dentro de los silogismos categóricos.³⁷ A los lógicos medievales no se les pasó por alto que el mismo Aristóteles era plenamente consciente de la insuficiencia de su silogística.³⁸ El mérito de la doctrina *de consequentiis* es precisamente haber registrado una forma de razonamiento no silogístico que ya había sido utilizada por una tradición lógica estoica y que existía ya, fuera de formulaciones lógico-científicas, en el lenguaje común.³⁹

El procedimiento demostrativo del silogismo era, considerado en todas sus reglas y derivaciones, complicado y fatigoso. Aunque se aceptase en toda su complejidad, no era una tarea fácil para el lógico aprender de memoria los dieci-

³⁶ Sobre la relación de las *consequentiae* con la tópica y la silogística cf. Jan Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart 1972, pp. 168-177.

³⁷ Citado y comentado por L. Pozzi, *Le Consequentiae nella logica medievale* (Padova 1978), p. 2.

³⁸ Cf. Pozzi, p. 4.

³⁹ En su artículo «Zur Geschichte der Aussagenlogik», *Erkenntnis* 5 (1935) 111-131, hizo J. Lukasiewicz un análisis de la doctrina medieval de la *consequentia* tomando como base el presupuesto sistemático de la prioridad lógica de la llamada lógica proposicional frente a la lógica de los términos. Es evidente que este presupuesto sistemático tiene su origen en Gottlob Frege y su lógica matemática. Lukasiewicz creyó encontrar una prehistoria de la lógica proposicional de Frege en la lógica megárico-estoica y en la teoría medieval de la *consequentia* («Die von den Stoikern begründete, von den Scholastikern und von Frege axiomatisch aufgebaute Aussagenlogik steht nunmehr als ein fertiges System vor unseren Augen da», p. 127). Esta teoría no es más que manifestación y desarrollo de esa tradición lógica que queda a partir de este momento enormemente revalorizada. Ya antes de este artículo se admitía que los estoicos habían desarrollado una lógica proposicional diferente de la de Aristóteles, sin embargo, desde un punto de vista estrictamente histórico, Lukasiewicz no logró demostrar que la teoría de la *consequentia* escolástica fuese una continuación de la lógica estoica. I. M. Bochenski, «De consequentiis scholasticorum earumque origine», *Angelicum* 15 (1938), 92-109; cf. también del mismo, *Formale Logik* (Freiburg-Munic, 1956), pp. 219ss., que no rechazaba un influjo estoico y cree necesario precisar que la doctrina medieval de las consecuencias se podía considerar como un «rede scrubrimiento» de la lógica estoica pero no como su continuación y apunta que este influjo es menos importante que el influjo aristotélico, refiriéndose en concreto a algunos pasajes de *Perihermeneias* y *Tópicos*. A pesar de que E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic* (Amsterdam, 1953), siguiendo a Lukasiewicz y en contra de Bochenski, cree en una continuidad de la lógica estoica y la doctrina de las consecuencias sigue sin demostrar esa pretendida relación íntima. Lo que se puede admitir con toda seguridad es la presencia de elementos de la lógica estoica, transmitidos a través de Boecio, en los tratados de lógica medievales. Pero, aunque la cuestión histórica de esta dependencia no ha sido suficientemente probada se puede afirmar que la lógica estoica, la doctrina medieval de la consecuencia y la moderna lógica proposicional presentan elementos comunes y una estructura similar.

nueve *modi* de ese proceso demostrativo y reproducirlos oportunamente. Lull parece querer utilizar en *Principia philosophiae* una forma condicional de argumentación, que procedía de una tradición lógica al margen de la clásica tradición aristotélica, que él siempre intentaba superar.⁴⁰ Los historiadores de la lógica dicen que originariamente Aristóteles había formulado el silogismo en forma de condicionales.⁴¹ En una interpretación formalista de la silogística el silogismo categórico tripartito, cuyas partes se llaman premisas y conclusión, es reducible a la estructura bipartita de la *propositio hypothetica* y de la *consequentia* cuyas partes son, como es sabido, antecedente y consiguiente. En el desarrollo de la lógica escolástica del siglo XIV en adelante se observa como se va mezclando la terminología del antecedente y consiguiente, propia de las proposiciones hipotéticas, con la de premisas y conclusión perteneciente al silogismo de proposiciones categóricas.⁴² La diferencia de ambas tradiciones no es sólo verbal, los aristotélicos desarrollaron especialmente la teoría del silogismo como un análisis de los términos que entran dentro de la proposición (se corresponde al cálculo de predicados moderno y se le suele llamar lógica de los términos o de la proposición analizada) mientras a la otra tradición lógica de origen megárico-estoica no le interesa tanto estudiar la estructura interna de la proposición sino su relación de inferencia con un sentido de generalidad. Esta tradición centró su actividad formal en la lógica de las proposiciones hipotéticas que corresponde a una lógica llamada proposicional que se cuida sobre todo de formular leyes relacionadas con la *consequentia*. Hay que aclarar, sin embargo, que la lógica –de tradición aristotélica– que se centra en el análisis de la proposición categórica y la lógica –de tradición estoica– que se centra en la leyes de la proposición hipotética no se excluyen, pues son dos partes legítimas de la misma ciencia. La lógica aristotélica es una *logica terminorum*, la lógica de la Stoa era una *logica propositionum*. Que esta última, a pesar del éxito de Aristóteles en el campo de la lógica, no fue olvidada en la Edad Media lo vienen a demostrar los

⁴⁰ También Le Myésier apoyaba esta posición luliana. Al principio del *Epitome* apunta, hablando de su *Introductio in logicalibus*, que allí se pretende discutir «omnes combinationes syllogismi et omnes modi arguendi». Toda su lógica es, en sentido luliano, una preparación «ad artem demonstrandi», que es, en genuino sentido luliano, «finis et perfectio propter quod logicalia et omnis ratiocinatio inventa sunt» (Hillgarth, p. 398).

⁴¹ Cf. J. Lukasiewicz, *Aristotle's syllogistic* (Oxford, 1954), pp. 3-15; William and Martha Kneale, *The development of logic* (Oxford, 1962), p. 73, y A. N. Prior, *Formal logic* (Oxford, 1955), pp. 116-7.

⁴² Cf. Vicente Muñoz Delgado «La interpretación formalista de la silogística de Aristóteles», *Estudios* 13 (1957) 167-176, y J. Pinborg (op. cit. n. 36), p. 170: «Eine consequentia wird als eine Implikation, d.h. als ein molekularer Satz, aus antecedens und consequens bestehend, definiert. In diesem Sinne ist auch der Syllogismus eine consequentia, wo die Prämissen antecedens und die Konklusion consequens sind».

tractatus de consequentiis escolásticos que se desarrollaron sobre todo a partir del nominalismo.⁴³

La doctrina medieval de la *consequentia*, que no se presenta unitaria y es sumamente compleja, trata de la deducción fundada en la *propositio hypothetica* extendida a cualquier forma de deducción. En la mayoría de los autores medievales que tratan de *consequentis*, aunque no se confunden, se desdibujan y quedan difusas las diferencias entre “propositio hypothetica” y “consequentia”.⁴⁴ Esa aparente falta de precisión se explica por el simple hecho de que las reglas válidas de la “consequentia” se podían formular al mismo tiempo como leyes de la “propositio hypothetica”. Atendiendo a la descripción formal de la “consequentia” como una «propositio ypothetica constituta ex pluribus propositionibus coniunctis per dictionem “si” vel per hanc dictionem “ergo” aut sibi aequivalentem», no es posible separar claramente una “propositio hypothetica” de una “consequentia”. La “consequentia” es, por tanto, una pluralidad de proposiciones unidas entre sí por “si”, por “ergo”, por ambas o por otra eventual conjunción con una función equivalente.⁴⁵ Las partes de la “consequentia” o de la “propositio hypothetica” son dos: el antecedente, constituido de la(s) proposición(es) que sigue(n) inmediatamente a la conjunción “si”, y el consiguiente, constituido de la(s) proposición(es) que sigue(n) inmediatamente a la partícula “ergo”. La antecedente puede ser una sola proposición categórica o una hipotéti-

⁴³ Cf. I. M. Bochenski, *Formale Logik* (op. cit. n. 39), pp. 219ss. La doctrina de *consequentis* han sido analizada por Moody (ibid.) y, sobre todo Pozzi (n. 37), tomando como base, además de los tratados ya editados de Burley, Ockam, Ps. Scotus, Paolo de Pergula, etc., una larga serie de autores. Vicente Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510- 1530)* (Madrid, 1964), dedica muchas páginas a la relevante presencia de esta doctrina en la lógica salmantina de la primera mitad del siglo XVI. También E. J. Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period* (Dordrecht, 1974), se ocupó de esta doctrina en autores postmedievales. A Franz Schupp se le debe una interesante aportación a las bases textuales de esa teoría, *Logical Problems of the Medieval Theory of Consequences* (Nápoles, 1988). Este último autor se atreve a afirmar que, a pesar de todas estas ediciones de textos e investigaciones, tanto la base textual como los elementos utilizados en la interpretación son todavía insuficientes poniendo, además, de manifiesto como las investigaciones de estos últimos años se concentran en un grupo de autores del siglo XIV y que una larga serie de tratados sobre este tema están todavía sin editar. Sobre todo la débil base textual de esta doctrina da un carácter efímero a todas las afirmaciones sobre este tema. Günther Jakoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung* (Stuttgart, 1962), pp. 88-98, ha presentado argumentos de peso contra los criterios utilizados en el análisis de esta teoría (la mayor parte de las consecuencias formales tienen validez por razón de la identidad interna de su objeto y no por razón del contenido de la verdad de sus juicios). Schupp, además de apuntar deficiencias de la investigación pasada, apunta algunos nuevos caminos de interpretación de esta compleja teoría.

⁴⁴ «In der Logik des Mittelalters wurde jedoch bei zahlreichen Autoren der Unterschied zwischen Konditionalaussagen und Folgerungen verwischt. Diese Verwischung der Unterscheidung fand sogar gelegentlich eine “systematische” Form», F. Schupp (op. cit. n. 29), p. xxxi.

⁴⁵ P.e. “cum” que Boecio en *De hypotheticis syllogismis* considera equivalente a “si”. Llull utiliza también a lo largo de esta obra indiferentemente “si” y “cum”.

ca. Dentro de las descripciones de la “propositio hypothetica” y la “consequentia”, se puede decir que «*conditionalis aequivalet uni consequentiae*», pero no viceversa. La “consequentia”, por otra parte, entendida como inferencia, no es verdadera ni falsa sino sólo válida o inválida, mientras que la “propositio hypothetica”, en cuanto proposición, se dice verdadera o falsa. En este sentido lo que interesa en el contexto luliano es la “propositio hypothetica” pues en ella se trata de la verdad o falsedad de proposiciones condicionales, mientras que en el caso de la “consequentia” interesa solamente su validez formal. En otras palabras: la proposición condicional es verdadera o falsa, la consecuencia es válida o inválida lógicamente. El carácter lógico formal de la “consequentia” que fue, al fin y al cabo, la razón de ser del éxito de esa teoría en la Edad Media y causa también del interés actual de la lógica moderna por ella no toca en el fondo los *principia philosophiae* tal y como se formulan en el libro luliano así titulado.

Llull con muy buen sentido de lo formal pretende darnos un ejemplo práctico del funcionamiento argumentativo de las proposiciones hipotéticas. Las proposiciones lulianas de las secciones «de consequentiis et conclusionibus principiorum» en ese libro son “propositiones hypothetica” y pueden haber nacido en el ambiente lógico de los años parisinos de Llull. El libro se llama, con razón, *Principia philosophiae*, aunque la tradición lo recoja a menudo bajo el título de *Consequentiae philosophiae*.⁴⁶ En la enumeración de los principios de la filosofía no se trata sólo de enumerar proposiciones categóricas una a una, sino de determinar las conclusiones que se siguen de esos principios categóricos, uniendo principio y consecuencia como el antecedente y el consiguiente de una proposición hipotética. Se trata de unir las por la partícula condicional “si” o “cum” o alguna otra partícula equivalente. Sigue Llull al pie de la letra la estructura lógica de la proposición hipotética tal como quedó fijada en la tradición sumulista. Según Pedro Hispano las proposiciones hipotéticas se dividen en «*conditionalis, copulativa et disiunctiva*». Llull utiliza exclusivamente la primera forma, es decir, la *conditionalis* que es, según la definición de Pedro Hispano, «*illa in qua coniunguntur due cathegorice per hanc coniunctionem “si”, ut “si homo currit, homo movetur”*; et *illa cathegorica cui immediate coniungitur hec coniunctio “si”, dicitur antecedens, alia vero consequens*».⁴⁷

En el desarrollo de la llamada “logica nova”, es decir, aquella lógica aristotélica de la que no se conservan los comentarios de Boecio, se acostumbra a ampliar la división de la proposición hipotética. Por ejemplo, Le Myésier, en su *Summula sive introductio in logicalibus* da una división de seis, a saber, «condi-

⁴⁶ Véase los títulos de la obra en *ROL XIX*, p. 81s.

⁴⁷ Cf. ed. cit. (n.), p. 9.

tionalis, copulatiua, disiunctiua, causalis, localis, temporalis».48 Este dato es importante pues Le Myésier cambiará en el *Electorium* la formulación condicional luliana por una formulación causal.49 Le Myésier no da razón alguna porque hace un cambio de la estructura condicional de los principios y consecuencias lulianos por una estructura causal. La explicación de este significativo cambio podría explicarse en el hecho de que Le Myesier, mejor conocedor que Llull de la lógica escolar, se dio perfecta cuenta de que la intención de Llull al formular estos principios era ofrecer una argumentación como sustitutivo de la estructura silogística. Tal como Llull los formula podrían tomarse como simples “consequentiae” con contenido meramente formal. Dándole una estructura causal se resaltaba el carácter argumentativo de las proposiciones en el sentido de la lógica silogística que se basa en relaciones causales y se evitaba la interpretación de las proposiciones lulianas según la lógica proposicional, que Le Myésier bien conocía pero con la que, al parecer, no simpatizaba. Es sumamente llamativo que sólo él se atreva a introducir un cambio tan decisivo en el desarrollo del texto.50

Ninguna otra tradición latina se atreve a traducir el “si” y “con” catalán por la conjunción causal “quia”.51 Responde, con toda seguridad, a una decisión

48 Cf. cód. cit. (n.), fol. 5r (ed. cit. p. 125). Entre las muchas divisiones y subdivisiones que se fueron dando en la historia de la lógica escolástica es ésta una de las más repetidas. Hubo naturalmente otras muchas divisiones aunque la que se conservó constantemente fue la tripartita de Pedro Hispano, como bien indicó Paulus Venetus en su *Logica magna*, pars II, cap. I: «In qua materia circa ipsarum [i.e. hypotheticarum] species diversi diversimode sentiunt. Quidam enim quinque species ponunt hypotheticarum quidam sex alii septem alii decem alii quattuor decem et sic ultra. Sed omissis omnibus his dico quod tres et non plures sunt hypotheticarum species non coincidentes in significando videlicet copulativa disiunctiva et conditionalis sub qua equivalenter locatur rationalis. Non enim video quod temporalis localis et causalis sint hypotheticae quin etiam aliae quas formant et constituunt aliae notae adverbiales et coniunctivae» (Pauli Veneti *Logica magna*, secunda pars: Tractatus de hypotheticis, ed. Alexander Broadie, Oxford, 1990, p. 2). Cf. también la introd. al tratado *de consequentiis* de Guilelmus de Osma (n. 29), p. xxx.

49 «Causalis est ex duabus categoricis mediante coniunctione causali ut “quia sol lucet super terram, lucidum est”», cf. ed. cit. (n. 11), p. 125. Mientras todos los códices inician la formulación de las consecuencias con un “si” o un “cum”, pone el *Electorium*, salvo raras excepciones, un “quia”.

50 Es curioso que el manuscrito K, escrito por Nicolás de Cusa, copia toda la primera parte siguiendo otro manuscrito distinto al *Electorium*. Al comienzo de la segunda parte sigue a E, pero continua durante un par de páginas formulando las máximas o principios condicionalmente. Parece que el cardenal alemán aceptó la versión abreviada de Le Myésier, pero no le convenció de todo el cambio de oración condicional en causal. Muy pronto sin embargo, terminó adaptándose al modelo, aunque algunas veces sigue el texto primitivo cuando la frase comienza por “cum”. Cf. *ROL XIX*, pp. 70-73 y mi art. «Nicolás de Cusa y las colecciones lulianas de París. Notas al códice 83 de la Biblioteca del St. Nikolaus-Hospital en Bernkastel-Kues», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al prof. dr. E. Colomer* (Barcelona, 1994), pp. 129-39.

51 El uso de “si”/“con” en catalán corresponde al latín “si”/“cum”, aunque hay que apuntar que el “con” catalán se puede traducir también como “quia”. La función de estas partículas en relación con la proposición hipotética ya está expuesta de forma muy clara en el temprano siglo XII en la *Dialectica* de Garlandus: «Propositio hipotetica connexa in qua preponitur “cum”, aliquando eandem vim optinet cum

consciente de Le Myésier. La relación causal entre las proposiciones resaltaba más el carácter de conclusión en el sentido de la lógica silogística que la mera relación condicional que las dejaría ajenas a la consecuencia de la lógica proposicional. Llull, al formular el principio separado de la consecuencia, da por sentado el carácter categórico de la proposición antecedente. Formulando el principio en forma condicional se podría entender la relación antecedente-consecuente como una *consequentia formalis* cosa que –según la concepción de Le Myésier– no respondería a la intención pretendida por Llull, que consideraba la consecuencia en categorías de causalidad y no sólo en categorías de relación terminológica.⁵² Con la formulación causal podía justificar Le Myésier, además, la supresión de la enumeración aparte de los principios.⁵³

Con los *Principia philosophiae* pretendió Llull mostrar un proceso lógico argumentativo de la filosofía fuera del proceso silogístico categórico clásico valiéndose de la *propositio hypothetica* y sus leyes. Llull utiliza la estructura euclidiana de los principios solamente en esta obra y en las otras dos producidas anteriormente, a saber, *De principiis theologiae (De quadratura et triangulatura circuli)* y la *Geometria nova*. Como se puede observar en el *Dictatum Raimundi*⁵⁴ Llull volvió a insistir en un tipo de proposición condicional, *per hypothese- sim*, que irá desarrollando en los años sucesivos como un «novus modus demonstrandi». La simple “propositio condicionalis” tal y como figura en *Principia philosophiae* no volverá a ser utilizada por Llull, al menos en esta forma tan consecuente y en tal extensión. Llull escribe estas obras en un momento en que una tradición lógica no silogística se iba implantando en París. Thomas Le Myésier, que conocía a fondo este tipo de argumentación,⁵⁵ parece que quiso corregir la estructura formal del libro para evitar posibles malentendidos. En todo caso está claro que Llull en este libro da abiertamente prioridad al silogismo hipotético sobre el categórico. Como Llull tuvo siempre sumo interés en superar y ampliar las formas clásicas de la demostración, parece que busca aquí

ea in qua preponitur “si”, ut cum dico: “si homo est, animal est”, “cum homo est, animal est”: utraque enim dicit: “quia homo est, animal est”. Aliquando autem aliam vim optinet, ut hic: “cum ignis calidus est, celum rotundum est”: non enim hic dico “quia” ignis calidus sit, celum rotundum esse, sed dico celum esse rotundum *eo tempore quo* ignis calidus est. Unde hec divisio potest fieri: consequentia alia per accidens, id est temporalis, alia secundum consequentia nature, id est naturalis ter». Texto cit. por Franz Schupp (op. cit. n. 43), p. 38).

⁵² En el caso de la *condicionalis* Le Myésier resalta que «ad ueritatem cuius requiritur, quod antecedens non possit esse uerum sine consequente», mientras que de la *causalis* se afirma que «ad cuius ueritatem exigitur, quod una sit causa alterius», cf. ed. cit. (n 11), p. 125.

⁵³ Al contrario de toda la tradición manuscrita prescinde el *Electorium* de la enumeración de los principios por separado (vid. *ROL XIX*, p. 64).

⁵⁴ Cf. *ROL XIX*, op. 87.

⁵⁵ Cf. *supra*.

revalorizar una tradición lógica que facilitaba, al parecer, la aplicación del Arte a otras ciencias. En esta obra tiene especial interés en resaltar una forma de argumentar que, relegada en la tradición aristotélica, venía utilizándose con profusión en una tradición lógica estoica y en la tradición llamada sumulista. Esta tradición lógica que parece manifestarse de una manera brusca e inesperada en esta obra luliana está, sin embargo, presente de una manera latente pero muy activa en otras partes de la obra luliana, sobre todo en la doctrina de las “regulae”.⁵⁶

Fernando Domínguez
Raimundus-Lullus-Institut
Universidad de Freiburg

RESUM

Llull's *Principia philosophiae* was destined to play an important role in Le Myésier's plans to have his compilations act as interpreter between Llull and the Parisian intellectuals. For this audience the book presents two different concepts of the term *principia*. But the main point of the work lies in its second part, where the consequences of the principles formulated in the first part are deduced. Surprisingly, in the *Electorium* le Myésier changes Llull's conditional formulation of the consequences to a causal one. This important change could be explained by Le Myésier's closer acquaintance with scholastic logic, making him feel that Llull's arguments could be taken as *consequentiae* of a merely formal nature. By giving them a causal structure he brought out their argumentative nature in the sense of syllogistic reasoning based on causal relations, thus avoiding their being interpreted in terms of the propositional logic which Le Myésier knew so well, but for which, apparently, he had little sympathy.

⁵⁶ Véase sobre este tema mi introducción a *Principia philosophiae* en *ROL* XIX, pp. 56-61.

ELIJAH AND A SHEPHERD: THE AUTHORITY OF REVELATION¹

It has often been the case in Jewish tradition that books have been attributed to figures who, we can be almost certain, never wrote them.² We find this to be the case in the post-biblical era where books in the Apocrypha and Pseudepigrapha are attributed to biblical figures such as Enoch and Ben Sira, the latter supposedly the son of the prophet Jeremiah.³ This tradition continues after the destruction of the Second Temple with works such as the *Sefer ha-Razim* (Book of Secrets) attributed to Adam, and the *Book of Creation*, a seminal work for the emerging schools of Kabbalah of the late twelfth century onwards, attributed in some early manuscripts to the forefather Abraham.⁴

A similar trait reappears from the late twelfth century in mystical works which are attributed to important figures of the early centuries AD. These figures were Rabbis whom tradition linked with the reception and transmission of mystical teachings. The most prevalent examples are the *Sefer ha-Bahir* (Book of Clarity) attributed to Nehuniah ben ha-Qannah, and the central work of medieval Kabbalah, the *Zohar* (Book of Splendour) attributed to Simeon bar

¹ This article is dedicated with deep gratitude to Charles Lohr on the occasion of his 70th birthday for all the help, encouragement and friendship afforded to one just starting out.

² It is probable that this method of pseudepigraphical attribution started with the Greeks. See D.P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (London, 1972), pp. 1-21.

³ See R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford, 1913), especially volume 1.

⁴ *Sefer Yezira* is also found attributed to the Rabbi of the second century C.E., Akiba b. Joseph. Any attempt to date this work is problematic as the text was probably in a fluid state for many hundreds of years. It is possible that the earlier versions attributed it to Abraham, harking back to the Bible, while the later versions saw Rabbinic attribution as more useful. See Moses Cordevero, *Pardes Rimmonim* (Jerusalem, 1962), 1:4. See also G. Scholem, *Kabbalah* (Jerusalem, 1988), pp. 23-8.

Yohai, both central figures of second century Jewish historiography in Palestine.⁵

Again, in the late twelfth century another interesting phenomenon resurfaces which, as we shall see, is closely interrelated with pseudepigraphical attribution of works. This is the *giluy Eliyahu*, or the revelation of Elijah, the prophet who, as is recounted in the Bible, did not die but ascended alive to heaven (2 Kings 2:11). The author of a work himself, or more frequently one of his disciples, would claim that the contents of the work were a result of revelation by Elijah.

It is of great importance that almost always the work in question is not what would be called mainstream. In one way or another, the work introduces ideas which are seemingly radical and which do not have a strong basis in the accepted corpus of revealed knowledge. To be more concrete, the Pentateuch is considered by most Jews to be the word of God revealed to Moses on Sinai. It is the highest authority and cannot be questioned. Thus, anything which seems to stray from the parameters of truth laid down in the Pentateuch is immediately considered to be of heretical nature and generally shunned. The Halachah, or legalistic literature, takes as its basis the Pentateuch and builds or expands on the precepts already set out in it. It does not question or undermine the very fundamental basis of the divine revelation nor does it seek to claim for itself a place on a par with that original revelation. Hence, the legalistic argumentation that we find in the Mishnaic, Talmudic and Midrashic literature accepts as its ultimate source, and as the last court of appeal, the authority of the divinely revealed text.

However, the pseudepigraphical works seek to embellish and add to the authoritative text by filling in what seem to be the missing gaps, especially with regard to the essence of the Godhead itself and the nature of both creation and man's existence in this world. These are issues which are only briefly touched upon in the Pentateuch, if at all, and at certain times man has felt the need to metaphorically tap into the Divine gnosis in order to provide answers. This material is immediately suspect because it does not respect the boundaries of knowledge in the authoritative revealed text, but seeks to go beyond it to reveal an even greater, more sublime knowledge. A good example is the *Book of Creation*, which, at least in the manner the text was understood by its medieval interpreters, sought to provide a framework for the process of creation in order to better understand the relationship between the Creator and the created, as

⁵ On the Bahir, see G. Scholem, *Das Buch Bahir, ins Deutsche uebersetzt und kommentiert* (Leipzig, 1923), which is his doctoral dissertation, and D. Abrams, *The Book Bahir: An Edition Based on the Earliest Manuscripts* (Los Angeles, 1994). For a broad introduction to the Zohar, see G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941), pp. 156-243.

well as the internal activity of that Creator. What this work revealed was a progression towards creation within the Godhead that was not to be found in any shape or form in the creation narratives of the Book of Genesis. While the work obviously respected the revealed text, in that it did not contradict or question its authority, it went beyond the text seeking to clarify and complement issues regarding the Creator and created not dealt with in the authoritative text.⁶

It is clear that because of the suspect nature of the material in these works, some sort of authority had to be found in order to allow them to enter the mainstream and be accepted as orthodox. In the case of the immediately post-biblical works, the natural figures of authority were those of the Bible with whom God had established direct contact as revealed in that authoritative text. For the medieval authors, the figures of greatest authority were those accepted by all as legitimate explicators of the Divine law as revealed in the Bible: the Rabbis of the Mishna and Talmud. The attribution, therefore, of a given work to the teaching of an authority carried with it the suggestion that it contained information divinely inspired and was not the invention of a «nobody», all of which helped clear the way for its acceptance into mainstream Judaism.

The «revelation of Elijah» in the late twelfth century fits into this pattern as well. Elijah, from an early stage in Rabbinic literature, came to be considered as the harbinger of the Messiah, and as a messenger from God who appeared at different moments in history to certain deserving figures in order to reveal the Divine message and to act as arbitrator in difficult issues.⁷ Elijah was accepted as a figure of authority and as one whose teachings were sacrosanct. It was probably this that motivated certain figures in the late twelfth century to adopt him as the source for their teachings.

What becomes evident is that the content of these works, without the authority of revelation, would have certainly been considered questionable, if not unorthodox, by the author's contemporaries. The nature of most of this material was indeed radically different from what preceded it, as it sought to redress the balance between the Creator and the created, undermined by a rationalistic philosophical approach to Judaism which had slowly become accepted as mainstre-

⁶ See, for example, the commentary to *Sefer Yezira* by Isaac the Blind, published by G. Scholem as an appendix to *Ha-Kabbalah be-Provence* (Jerusalem, 1963), pp. 1-18; Azriel of Gerona's commentary in C.H. Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2 vols. (Jerusalem, 1964), Vol. I, pp. 453-61; Nahmanides' commentary published by G. Scholem, *Kiryat Sefer* 6:3 (1930) pp. 401-10; and the long commentary of Joseph b. Shalom Ashkenazi (in the printed editions attributed to the Rabad (the acronym for Abraham ben David of Posquières) in *Sefer Yezirah ha-Meyuhas le-Abraham Avinu* (Jerusalem, 1990), among others.

⁷ See the long and detailed introduction by M. Friedmann (Ish Shalom), *Seder Eliyeh Rabba ve-Seder Eliyahu Zuta* (Jerusalem, 1960, in Hebrew), pp. 1-44, where the Biblical sources and Rabbinic literature are scoured for mentions of Elijah and his different tasks. See also L. Ginzburg, *Legends of the Jews* (Philadelphia, 1913), vol. 4, pp. 217-23.

an orthodoxy. These authors wish to introduce a level of knowledge which was not self evident from the traditional authoritative text and its commentaries, in order to bridge a gap which they felt had become misrepresented, misinterpreted and misleading.

Ramon Llull (c. 1232-1316) also claimed that his work was the result of revelation. In 1311, before the council of Vienne, Llull dictated a selective biography to some Carthusian monks. The *Vita coetanea* purported to set out the train of events that had caused Llull to abandon the life of a courtier in order to become a *vir phantasticus* convinced that his Art was the key to the truth. The *Vita* also set forth what Llull considered to be his life goals; to die as a martyr while converting the unbelievers, to write books against the errors of the unbelievers, and to establish monasteries where the necessary languages could be studied. It is clear, as C. Lohr has suggested, that this work was not truly a biography, since it was probably written for propaganda purposes to attract support for his ideas at the council, but at the same time it reveals much that would otherwise be unknown about Llull's development.⁸ In the *Vita* Llull recounted how he received divine illumination («quod subito Dominus illustravit mentem suam») on Mt. Randa by which he understood how to write books «contra errores infidelium».⁹ Having written the books in the monastery of La Real, he returned to Mt. Randa where he constructed a hermitage, remaining there for the following four months praying that God should grant the success of the Art. Then comes the following:

Dum igitur ipse staret sic in eremitorio memorato, venit ad eum quidam pastor ovium, adolescens, hilaris facie et venusta, dicens sibi sub una hora tot et tanta bona de Deo et de caelestibus de angelis scilicet et de aliis, quot et quanta, ut sibi videbatur, unus quicumque alius homo vix per duos dies integros fuisset locutus.

Vidensque pastor ille libros Raimundi, deosculatus est eos flexis genibus, lacrimis suis rigans eosdem. Dixitque Raimundo, quod per illos libros multa bona Christi ecclesiae provenirent.

⁸ See C. Lohr's introduction to the *Vita coetanea* in R. Imbach et M-H Méléard, eds., *Philosophes Médiévaux: Anthologie de textes philosophiques (XIIIe - XIVE siècles)* (Paris, 1986), pp. 209-22, esp. 213-14, and F. Domínguez Reboiras, «Idea y estructura de la "Vita Raymundi Lullii"», *EL* 27 (1987), pp. 1-20. For further biographies of Llull, see A. Pasqual, *Vindiciae Lullianae* (Avignon, 1778), vol. I; E. Longpré, «Lulle, Raymond» in *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1 (Paris, 1926), cols 1072-1141; M. Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps* (Barcelona, 1960); E.W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens*, 2 vols. (Düsseldorf, 1962-4); J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford, 1971), pp. 1-134; A. Bonner, *Selected Works of Ramon Llull*, 2 vols. (Princeton, 1985), 1, pp. 3-52 among others [henceforth SW].

⁹ *ROL* VIII, p. 280 (par. 14).

Benedixit etiam pastor ille Raimundo multis benedictionibus, tamquam prophetis, signans caput et totum corpus eius signaculis sanctae crucis, et recessit.

Raimundus vero, considerans haec omnia, mirabatur; nam pastorem illum numquam ipse viderat alias, nec de ipso audiverat quidquam loqui.¹⁰

This passage contains many interesting elements, not least the image of the unknown shepherd boy with the cheerful countenance who was able to reveal to Llull more in an hour than an ordinary person would have been capable of in two days. It is obvious that the knowledge Llull received was of a nature that could not have been revealed to him by another human being. Immediately noticeable is that this revelation is different from previous ones mentioned in the *Vita*, the first being the appearance of Christ on the cross, and the other, the sudden illumination giving him the form and method for the Art.¹¹ It is also clear that in retrospect Llull wanted to assert that this had been a divine revelation in the form of a shepherd boy. This becomes clear mainly by the way Llull describes the actions of the shepherd towards both him and his books, and the addition at the end of the passage that no one else had known or seen the shepherd. The shepherd, as a messenger from God, revealed to Llull secrets regarding the essence of the Godhead as well as of the heavens and the divine angelic orders and also, more importantly, gave what Llull took to be divine approval for his books.

Who was the shepherd and how did Llull know that this «adolescens» was indeed a shepherd? It would not be unreasonable to assume that Llull would have thought of revelation in terms of biblical imagery. The image of the shepherd as the benevolent leader, guide and teacher is well attested in both the Old and New Testaments, from Jacob tending the sheep of Laban, through Moses who receives revelation while a shepherd, to David's taking care of the sheep as a prelude to kingship, and Jesus as shepherd of the flock. It is likely that Llull

¹⁰ *ROL VIII*, p. 281 (par. 15). The Catalan version, considered by scholars to be later than the Latin, elaborates slightly more, especially with regard to the blessing given to Llull by the Shepherd. «E de fet, estant lo dit reverend mestre en aquesta forma e manera, esdevenç-se que un jorn li venc un pastor d'ovelles jove, ab la cara molt plasant e alegre, lo qual dins una sola hora li recontà tanta singularitat de l'essència divina e del cel, e singularment de natura angèlica, com un gran home de ciència en dos dies haguera poscut explicar; e, veent lo dit pastor los dits llibres que lo dit reverend mestre havia ordonat, besà'ls ab los genolls en terra, e ab làgremes dix que per aquells llibres se seguiria molt de bé en l'Església de Déu; e, beneint al dit reverend mestre ab lo senyal de la creu, així com si fos un gran profeta, parti's d'ell, e romàs lo dit reverend mestre tot esbalait, car no li donà de parer que mai hagués vist lo dit pastor, e d'aquell mai hagués oït parlar» See *OE I*, p. 39, par. 15, and the comments accompanying the text.

¹¹ *ROL VIII*, p. 273 (pars. 2-4) and p. 275 (par. 6).

had all these in mind, especially the last two, since he would have been well aware of the tradition regarding the genealogy of Jesus and that, according to Jewish tradition, the future Messiah will be of the seed of David.

It has been suggested that this episode is similar to that experienced by Joachim of Fiore when a «vir forma pulcherrimus» offered him a jug of wine, the drinking of which pertained to the acquisition of knowledge.¹² Yet the tradition of an external visitation to reveal secrets regarding the divine realm is generally not well attested in either the Christian or Muslim traditions, and therefore, it is pertinent to seek a cultural and historical context within which to understand Llull's use of this motif. E. Underhill has pointed out that, for most mystics, revelation is what occurs spiritually or immediately, within the «seeing self», and not as an external experience which is by nature suspect.¹³ The dream was considered the normal medium of prognostication with different levels of revelation, although these were also viewed with some suspicion.¹⁴ Albert the Great, in his commentary on Aristotle's *De divinatione per somnum*, compiled a hierarchy of thirteen visionary experiences varying in clarity and directness, the last five of which are waking visions, in other words, seen while the seer is awake. However, even the last one, in which «bona occulta» are revealed, does not encompass the actual appearance of a heavenly apparition, but rather reveals signs which present images and ideas which at best can be considered prophetic.¹⁵ Hence, we do not generally find Christian mystics discussing physical visitations although they will tell about mystical truths revealed to them by both internal audition or visions.¹⁶ Interestingly enough, Llull himself does not directly tackle the issue of revelation as described in the *Vita coetanea*. The closest he comes is when discussing the issue of dreams which he integrates into his hierarchy of the *scala naturae*, the highest of which, the revelation of truths by God to man, still occurs when the latter is asleep.¹⁷

¹² See A. Oliver, «El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV», *EL* 10 (1966), pp. 50-51, and A. Bonner, *SW I*, p. 23 n. 91.

¹³ See her *Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness* (Oxford, 1993), pp. 266-297.

¹⁴ See S.F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages* (Cambridge, 1992) [henceforth *Dreaming*]. See also a review of the book by J.B. Russell in *Speculum* 69:3 (1994), pp. 818-19.

¹⁵ Albertus Magnus, *Opera omnia*, A. Borgnet, ed., 38 vols (Paris, 1890-99), Vol. 9, pp. 191-93. See also S.F. Kruger, *Dreaming*, pp. 119-22.

¹⁶ See S.F. Kruger, *Dreaming*, pp. 150-65, where he suggests that even accounts of external revelation should be viewed as being linked to the dreaming self. He refers to them as «real life» dreams.

¹⁷ Ramon Llull, *Proverbis de Ramon*, ORL 14, pp. 213-15. The *scala naturae* appears in many of Llull's works such as *Felix* and *Arbre de ciència*. It is incorporated into the structure and alphabet of the Art in the ternary phase from the *Liber de praedicatione* onwards.

The same is true concerning Islam as well. Mystical revelation is internal and cannot constitute something new that was not revealed to the last prophet, Mohammed.¹⁸ Ibn al 'Arabi wrote in the encyclopaedic *Futuhat al-makkiyya*, «We have declared it impossible that God should command anyone with a Shari'a by which he himself would worship or that he should send him with it to others. But we do not declare it impossible that God should teach him...through heralding visions... These are dream visions (ru'ya) seen by a Muslim or seen for him... In whichever state they occur [while awake or asleep], they are a dream-vision in imagination through sense perception, but not seen in the sensory realm». Ibn al 'Arabi then goes on to describe how this internal meeting actually takes place within the Sufi.¹⁹

It seems that given both Christian and Muslim suspicion of external visitation, Llull's claim for revelation should be seen in light of contemporary Jewish claims for just such revelation.²⁰ Around 1300, Kabbalistic sources emphasise the revelatory nature of contemporary esoteric teachings, and by doing so, seek to legitimize and give them authority. In *Sefer Maor va-Shemesh*, when discussing the issue of prayer and the blessings, Shem Tob ibn Gaon, a disciple of Solomon ibn Adret of Barcelona, wrote, «This is the rule regarding blessings and prayers that I received from mouth to ear all the way back to Rabbi Isaac, the son of the Rav, may his memory be blessed, and from the mouth of many who said about him that he was the third [to receive] from Elijah...». The passage continues to discuss the secrets revealed to Isaac by Elijah regarding which sefirah a person should direct his thoughts towards when reciting certain blessings.²¹ This passage mentions the concept of the *giluy Eliyahu*, the revelation of Elijah, which clearly has to be seen as the legitimizing factor for what doctrines are subsequently enumerated. If Elijah revealed those teachings, then there

¹⁸ See S.H. Nassr, ed., «Introduction», and «The Quran as the Foundation of Islamic Spirituality», *Islamic Spirituality: Foundations* (New, York, 1985), pp. xv-xxii, 3-10, respectively. This would already make Llull's claim for revelation impossible for any Muslim to accept, seeing as nothing new can be revealed. See N. Daniels, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford, 1993, rev. ed.), pp. 35-53, for medieval Christian understandings of revelation in Islam. This also makes doubtful S. Trías Mercant's attempt, in a fascinating study, to explain this visitation in a Muslim context of revelation experience. See S. Trías Mercant, «La ideología luliana de Miramar», *EL 22* (1978), pp. 9-29, especially pp. 21-25.

¹⁹ Vol. III, p. 38 (Bulaq, 1911). See W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (New York, 1989), pp. 261-3. See also W.C. Chittick, «Ibn 'Arabi and his School», *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York, 1991), pp. 49-79.

²⁰ It is of interest to note that Maimonides divides prophets into two groups: those who receive revelation in a dream and those who receive it in a vision. The first group is subdivided into five categories, the latter into four. One of the categories in both groups is «those who see a man and hear him addressing them». See Maimonides, *Guide for the Perplexed* (Chicago, 1963), 2:45.

²¹ Shem Tob ibn Gaon, *Sefer Maor va-Shemesh* (Livorno, 1839), f. 35b.

can be nothing suspicious or heretical about them, even if, in this case, they discuss praying to different sefirot, which on a superficial level seems to contradict strict monotheistic belief.²²

This revelation from Elijah was seen as the lowest level of divine revelation, followed, in ascending order, by: the *Bat Kol* or the heavenly (feminine) voice, which was both heard and in some way visualised by great sages and teachers who were close to the level of the biblical prophets; *Ruah ha-Kodesh*, or revelation by a holy spirit believed to be for the biblical prophets who did not achieve the level of prophecy of the forefathers; and finally the prophecy of Moses, who actually saw part of the essence of the divine. The revelation of Elijah was perceived to be beneath the lowest level of prophecy and more akin to the revelation of an angel with «malbush», the outward appearance of a man, to those not on a high enough level for more sublime and perfect revelation.²³ This was a more physical type of revelation and hence lower down on the scale.

The Kabbalists knew that they could not make claims for a higher level of revelation as the age of prophecy had long since passed, nor was there any real need to do so. Any revelation from Elijah, if it could be substantiated, would imply that the subsequent teachings were authoritative. The Kabbalists, at the start of the fourteenth century, laid claim for revelations by Elijah to the most important and distinguished family of Provençal Jewry: Abraham b. Isaac, head of the Rabbinical Court (d. ca. 1179); Abraham b. David of Posquières (d. 1198), better known by his acronym Rabad, who was Abraham b. Isaac's son in law; Jacob the Nazarite, a colleague of Rabad; and Rabad's son, Isaac the Blind (d. ca. 1232-6).²⁴ Menahem Recanati, in his commentary to the Pentateuch,

²² See E. Gottlieb, «Nahmanides as a Kabbalist» (Hebrew), *Studies in the Kabbala Literature* (Tel Aviv, 1976), p. 89, where he suggests that Nahmanides' authority in Kabbalistic matters derived from the fact that he was a direct recipient of knowledge from Isaac the Blind who had revelation from Elijah.

²³ See *Be'ur le-Perush ha-Ramban al ha-Torah meyuhas le-Meir b. Shlomo ibn Sahula* (Warsaw, 1875), f. 8b-c. This supercommentary on the commentary of Nahmanides to the Torah has also been attributed to Joshua ibn Shu'aib, author of a large collection of sermons on the Torah. Both ibn Sahula and ibn Shu'aib were disciples of Solomon ibn Adret, the Barcelonian Rabbi and pupil of Nahmanides. See as well on the revelation to Elijah, the discussion in G. Scholem, «Religious Authority and Mysticism» in *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York, 1965), pp. 15-29. On the issue of the *malbush*, see D. Cohen Aloro, *The Secret of the Malbush and the Appearance of an Angel in the Zohar* (Jerusalem, 1987, in Hebrew), and E. Wolfson, «The Secret of the Garment in Nahmanides», *Da'at* 24 (1990) pp. XXV-XLIX.

²⁴ See Isaac of Acre, *Sefer Meirat Enayim*, Ms. Munich 17, f. 48b; See also Azriel of Gerona, *Perush al ha-Tefilot*, Ms. Halberstam 388, f. 19b. Isaac b. Jacob ha-Cohen, Ms. Cambridge Add. 505.2, mentions the revelation by Elijah in passing, talking about an anonymous Rabbi in Narbonne; See also the introduction to *Sefer ha-Kanah ve-hu Sefer ha-Peliah* (Koretz, 1784), f. IIb. See also regarding the Kabbalist Joseph della Reyna and his battle with Satan in *Sefer Likutei Shas le-Ari* (Livorno, 1790), ff. 55a-59a. The latter work also reveals how Elijah used to appear to Isaac Luria in Safed (f. 34c). Abraham Cohen

when discussing the priestly benediction, recounts, «..and the first commentary is that of Rabbi Isaac son of the Rabb, who received the revelation from Elijah (*giluy Eliyahu*), for he appeared to R. David, head of the council, and taught him the secrets of the Kabbalah, and these were passed on to his son Rabad, who also had revelation [from Elijah], and he passed the secrets on to his son Isaac the Blind, who was never able to see, and to him as well Elijah appeared, and he passed the tradition on to his two disciples, the one, R. Ezra, who commented on the Song of Songs, and the other, R. Azriel, and after them it was continued by Nahmanides». ²⁵ A later Kabbalist, Shem Tob b Shem Tob, when discussing whether the highest sefirah, *Keter*, should be counted as one of the ten sefirot reports, «... and there is a tradition about some late Rabbis (*be-mikt-sat ha-aharonim*) that he [Elijah] would appear to the great Rabbi Abraham the Pious, head of the council, may his memory be blessed, and he [Abraham] received from him; and also the great Rabad, his son-in-law and man of great deeds, received from him [Elijah]; and also the pious Rabbi Isaac, whose teachings (*kabbalah*) are like the finest flour and very deep in the wisdom of Kabbalah». ²⁶ It was from this circle that some of the most important Kabbalistic teachings emerged. Rabad was an important Rabbinic authority in southern European Jewry, and in order to demonstrate how his mystical teachings did not clash with his Halachic or legalistic rulings, the name of Elijah was evoked. Rabad himself claimed that he had received his knowledge via a holy spirit (*Ruah ha-Kodesh*) but by 1300 this was understood to imply the prophet Elijah. ²⁷

It seems clear that Lull was himself trying to create the same sort of aura around his own works by establishing their revelatory source and, hence, their ultimate authority. This claim for revelation, as well as the manner in which it was described, could have had appeal for both a Christian and non-Christian audience. In relation to the council of Vienne, for which the *Vita coetanea* was written, it is possible that Lull surmised that his claim for divine revelation and approval would work in his favour when making his requests, and would allow

Herrera reports the tradition in his *Sefer Sha'ar ha-Shamayim* (Warsaw, 1864), section 4, ch. 8. See also A. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik* (Leipzig, 1853), pp. 4-5 and G. Scholem, «The order of "Shimushei Rabba"», *Tarbiz* 16 (1945), pp. 196-209, and his *Origins of the Kabbalah* (Princeton, 1990), p. 37.

²⁵ Menahem Recanati, *Perush al ha-Torah* (Venice, 1545), f. 173d.

²⁶ Shem Tob b. Shem Tob, *Sefer ha-Emunot* (Ferrara, 1556, facsm. Farnborough 1969), f. 36b.

²⁷ See G. Scholem, *Reshit ha-Kabbalah* (Jerusalem, 1948, in Hebrew), pp. 66-98. It is interesting that the claims of revelation by Elijah are only made around 1300 and not by the aforementioned Rabbis themselves. Though here is not the place to discuss this, I would suggest that there was around 1300 an element of tension between different «schools» of Kabbalah regarding the authenticity of certain doctrines. This theme will be developed more comprehensively in my Ph.D thesis (see n. 29 below).

for the Art to be accepted as another authoritative method.²⁸ It is probable that Llull had considered that being able to claim divine revelation in the nature of a «revelation of Elijah» would help when presenting his Art to *infeels*, especially to the Jews who themselves made these claims regarding their mystical teachings.

In summation, the use of this theme in the *Vita coetanea* fits nicely with contemporary Kabbalistic claims for divine revelation. Although the shepherd is not named, and while it is clear that Llull had Christian imagery in mind, the parallels between this description of divine revelation and contemporary Jewish claims concerning the *giluy Eliyahu*, as profferers of authority, are enlightening. Llull's knowledge of Jewish thought and praxis has long been the subject of debate, concentrating mainly on issues regarding Llull's *dignitates Dei* and the Kabbalistic notion of the sefirot. While the issue discussed above is only a small aside in this complicated debate, I think that it only adds to what is becoming a considerable amount of evidence regarding Llull's utilisation of Kabbalistic ideas in his own system, adapting them so as to best demonstrate the truth of the Christian faith.²⁹

Harvey Hames
Sidney Sussex College
Cambridge

RESUM

The article discusses the use of claims of divine revelation to give added authority and weight to the innovative material found in a particular work. Early Jewish mystical works are often attributed to important historical figures so as to give their content greater credence. It is suggested that Llull's description of revelation from a shepherd boy in the *Vita coetanea* reflects the same need as the claim for «revelation from Elijah» in Jewish mystical texts of the period, namely that of providing a greater authority for the teachings expressed in the works.

²⁸ See the *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, MOG 4, p. 225, written in Paris where Llull emphasises the Art's divine revelation. See also A. Bonner, «L'art lul liana com a autoritat alternativa», *SL* 88 (1993), pp. 26-7, 30, and his discussion concerning the importance of revelation for Llull.

²⁹ This evidence is discussed more fully in my Ph.D thesis entitled *Judaism in Ramon Llull (1232-1316)*.

NOTES

NOTAS CRONOLÓGICAS SOBRE DOS OBRAS LULIANAS DE 1304

Al ocuparme recientemente de la edición crítica de varias obras latinas de Ramon Llull, fechadas en 1304, tuve que evaluar las objeciones que sobre la datación de dos de ellas había formulado A. Bonner. En esta nota voy a reproducir, con alguna ampliación, lo publicado en la Introducción a ROL XX.

I. La datación de *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis* (ROL, op. 112)

Bonner trató esta cuestión en dos artículos, modificando en el segundo la tesis mantenida en el primero.

A) BONNER (1986)¹

En su primer artículo, A. Bonner, que manifiesta seguir indicaciones epistolares de J. Ruíz Simón, propone fechar la obra en 1307. Su propuesta se basa en tres argumentos:

1) La *Lectura* cita el *Ars generalis ultima*.

Este argumento se apoya en la lectura del texto de la *Lectura* editado por I. Salzinger:

In Ultima Generali Arte dicitur de Tabula, quod investigatio, quae sit in Tabula, est in altiori gradu significationis veritatum, quam illa, quae fit in figuris.²

¹ A. Bonner, «Modificacions al catàleg d'obres de Ramon Llull», *EL* 26 (1986), pp. 81- 92. En la edición inglesa de *OS* se sigue la cronología tradicional, mientras que en la versión catalana se introducen las modificaciones correspondientes.

² *MOG* V, Int. iii, 42- 43 (342-343)

En su edición crítica, sin ningún testimonio discordante, el pasaje ofrece esta lectura:

In capitulo de tabula dicitur, quod investigatio, quae fit in tabula, est in altiori gradu significationis veritatum, quam illa, quae fit in figuris.³

Las correcciones que introduce Salzinger en este capítulo, apenas algunas palabras aisladas,⁴ parecen tener por objeto identificar las obras que él estima ser citadas en el texto.

Ahora bien, la frase que es objeto de citación, se encuentra efectivamente en *Ars generalis ultima*.⁵ En mi opinión, sin embargo, la obra que debe tomarse como referencia es el *Ars compendiosa*. Esto se deduce del conjunto de la *Lectura*.

La *Lectura*, como indica su título, se presenta como comentario o guía práctica para comprender y usar la *Tabula generalis. Ars compendiosa*, por su parte, se proponía el mismo cometido, de forma aun más breve. De este modo la *Lectura* va leyendo la *Tabula*. En la presentación de los principios, las definiciones reproducen las de la *Tabula*, precedidas de la indicación «Quando dicitur».⁶ Algo semejante sucede con las *regulae*, excepto en la *regula de E*, para la que ya debemos acudir a *Ars compendiosa* para encontrar un paralelo de referencia.⁷ En el capítulo «De investigando» la *Lectura* nos indica: «... facta applicatione ad propositum, affirmando vel negando, ut in textu dictum est».⁸ De nuevo debemos recurrir a *Ars compendiosa* para encontrar una posible referencia.

La cita más explícita la hallamos en la distinción «De modo declarandi», en el capítulo «De quaestionibus», donde la *Lectura* dice:

In capitulo primo de quaestionibus in principio, ubi dicitur de quinque quaestionibus, quae solvuntur, dicendum est explicite.

Prima quaestio est: Utrum Deum sit ita bonus, magnus et aeternus per suam operationem intrinsecam, sicut per suam essentiam.⁹

³ *ROL XX*, p. 435- 436, ll. 177- 179.

⁴ «In secunda Parte Applicationis Distinctione secunda magnae Lecturae de Quaestionibus» (*MOG V*, Int. iii, p. 43 = 343), en lugar de «In capitulo primo de quaestionibus» (*ROL XX*, p. 436, l. 187). «In nona et ultima Parte quintae Distinctionis Tabulae Generalis ponuntur...» (l.c.), en lugar de «In ultimo capitulo ponuntur...» (l.c. p. 437, l. 221).

⁵ «Investigatio autem, quae fit in Tabula, est in altiori gradu significationis veritatum, quam illa, quae fit in figuris» (*ROL XIV*, p. 49, ll. 294- 295).

⁶ *ROL XX*, p. 351 y siguientes.

⁷ *ROL XX*, p. 366.

⁸ *ROL XX*, p. 376, ll. 34- 35.

⁹ *ROL XX*, p. 436, ll. 187- 192.

La formulación de esta cuestión, ausente de *Tabula generalis*, se encuentra literalmente en *Ars compendiosa*.

He de reconocer que la conclusión produce cierto desasosiego. Ramon Llull está comentando un texto que reúne pasajes de dos obras. Pero éste es ya un problema distinto del que aquí se afirma: la no dependencia de la *Lectura* respecto de *Ars generalis ultima*.

2) La *Lectura* presenta modificaciones a los «mecanismos»¹⁰ del Arte, que corresponden al *Ars generalis ultima*.

Estas modificaciones se refieren a la *evacuatio* de la tercera figura y a la *multiplicatio* de la cuarta. No se aduce ningún lugar con que apoyar esta afirmación. De hecho, la *Lectura* ordena la *evacuatio* y la *multiplicatio* de las dos figuras.¹¹ *Ars generalis ultima*, por su parte, distingue entre la *evacuatio* de la tercera figura y la *multiplicatio* de la cuarta.¹²

En mi opinión se trata de dos cosas diferentes. En la *Lectura* se usa metodológicamente lo que después pasará a ser considerado metódicamente. En el primer caso no se trata de «mecanismos» que sean parte integrante del Arte, en el segundo, sí.

Esta reflexión tiene que ver con la tesis que sirve a Bonner de base para toda su cronografía. Bonner ha partido de la incuestionable periodización del Arte, en sus etapas «cuaternaria» y «ternaria». En cada una de ellas existe, en su opinión, una presentación cuasi canónica del Arte. En nuestro caso se trata del *Ars inventiva veritatis* (Bo III.1), que introduce la etapa ternaria, y se extiende hasta el *Ars generalis ultima* (Bo III.80) y *Ars brevis* (Bo III.85). En estas obras decisivas se ofrece una formulación de los elementos del Arte, que domina en todas las restantes del mismo período.

Me temo que, en temas de esta índole, lo que queda totalmente claro sea sólo parcialmente verdadero. Y por lo que al modo de escritura de Llull se refiere, hay que admitir que su evolución no se produce a saltos. Los temas surgen lenta, colateralmente, hasta introducirse en el núcleo y astillar lo que parecía inmutable y evidente. A la cuestión: la arquitectura de *Ars inventiva veritatis*, bella por la luminosidad que alcanza frente a la complicación de la etapa anterior, es

¹⁰ Para establecer la división cronológica de la obra luliana, Bonner utiliza los conceptos «constants» i «mecanismes» para referirse a los elementos del Arte. Sobre el concepto de «constant», cf. A. Bonner, «Problemes de cronologia lul.liana», *EL* 21 (1977), pp. 33-45, p. 43 y p. 45 n. 44. Cf. también A. Bonner, «Les arts de Llull com a paradigmes científics», *L'Avenç* n. 64 (1983), 48-53.

¹¹ Para *evacuatio*: *ROL* XX, p. 371, ll. 10-11, 29-30; para *multiplicatio*: *ROL* XX, p. 425, ll. 3, 15-16.

¹² «VI. De evacuatiōe tertiæ figuræ», *ROL* XIV, pp. 75-103; «VII. De multiplicatiōe quartæ figuræ», *ROL* XIV, pp. 103-119.

reducida al máximo por obra de *Ars compendiosa* y *Tabula generalis*. Es como si Llull quisiera reducir su libro («meliorem de mundo»¹³) a unos pocos folios, mejor aún, a cuatro simples *figurae*. En mi opinión, el principio, absolutamente incuestionable, sobre el que se apoya Bonner, puede derivar hacia dos consecuencias no deseadas: una, la difuminación de los períodos intermedios, por ejemplo, el representado por *Tabula generalis*, y, segundo, que no se atienda suficientemente la evolución de Llull en la proposición de los objetivos de su obra, respecto de los cuales el Arte es siempre instrumento.

Precisamente algunos opúsculos de este período ofrecen un ejemplo curioso del modo de proceder de Llull en la redacción de sus obras. Se trata de los escritos *Liber de lumine*, *Liber de intellectu*, *Ars de iure*, *Liber de voluntate* y *Liber de memoria*. Entre ellos el *Liber de lumine* ocupa un lugar muy destacado. Así, la conclusión del *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* indica que sería muy útil que este texto fuera acompañado del *de lumine*.¹⁴ En *Ars de iure* se dice explícitamente que debe unirse al *de lumine*¹⁵ y sólo en previsión de que en alguna ocasión no sucediera así, se copian de nuevo las definiciones de los principios y de las reglas.¹⁶ Igualmente es explícita la mención que se hace al final del *Liber de memoria*, según la cual este texto debería ir junto con los *de intellectu*, *de voluntate* y *de lumine*.¹⁷

El elemento común que los une, aparte del esquema en tres distinciones, es la presencia de un fragmento que es tomado de la *Tabula generalis* y que también encontramos en *Ars compendiosa*. Se trata de las definiciones de los principios y de las reglas que hallamos literalmente reproducidas en *Liber de lumine*, *Ars de iure*, *Liber de intellectu*, *Liber de voluntate* y *Liber de memoria*.

Sin embargo, a pesar de la reiteración del texto referente a los principios y a las reglas, no parece que Llull quede del todo satisfecho, y creemos poder ver en este hecho un ejemplo de la inquietud que preside su trabajo de redacción. El caso es que en el *Liber de intellectu*, además de incluir el fragmento aludido, precisa añadir una declaración de las reglas, y para ello acude explícitamente a la *Lectura Artis*, de la que copia un fragmento.¹⁸

¹³ *Vita coetanea* 6, ROL VIII, p. 275, l. 59.

¹⁴ ROL XX, p. 118, ll. 524-526.

¹⁵ ROL XX, p. 128, ll. 15-18.

¹⁶ ROL XX, p. 130s., ll. 49-56.

¹⁷ ROL XX, p. 333, ll. 523-528. En una obra del mismo período, los libros a reunir en un mismo volumen comprenden, además de los cuatro indicados, el *Liber de significatione* (ROL X, pp. 14-100) y el *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (ROL X, pp. 248-346). La indicación se encuentra al final de la última obra mencionada (ROL X, p. 346, ll. 1355-1357).

¹⁸ ROL XX, p. 212, ll. 488-489.

En resumen, volviendo al argumento objeto de revisión, la *evacuatio* y la *multiplicatio* de la *Lectura* son precedentes de los mecanismos artísticos *evacuatio* y *multiplicatio* de *Ars generalis ultima*, y por ello precisamente independientes y anteriores a ésta.

3) El error del copista.

En el principio siempre es posible hallar alguien solo. Uno *in quo omnes peccaverunt* y que, en este caso, opina Bonner, convirtió el 8 en 3, al finalizar, tal vez hastiado, la copia. O no. Pues, por lo general, el copiar en la Edad Media era cosa de dos. Además, si no hay crimen, no hay culpable. Y por lo que llevo dicho, creo haber explicado que las pruebas aportadas me parecen inconsistentes. Aun más, por qué razones «tenint en compte el calendari florentí» el febrero de 1308 corresponda al febrero de 1307 «en el nostre comput», es algo que más que intriga, añade perplejidad.

B) BONNER (1988).¹⁹

En un segundo artículo, dos años después del antes estudiado, A. Bonner sometió a revisión su propuesta para dejar definitivamente el mes de enero de 1307 como fecha de la *Lectura*, tal como se recogería después en la versión catalana de BONNER.

En esta ocasión estaba a discusión la actividad de Ramon Llull durante los años 1303-1308, y en concreto las obras fechadas entre noviembre de 1305 y mayo de 1308. La argumentación de Bonner, por lo que respecta a la *Lectura*, da estos tres pasos:

1) A diferencia del parecer manifestado dos años antes, inclinándose por 1307,²⁰ abre ahora de nuevo la posibilidad de escoger entre 1306 y 1307.

2) La de 1307 es descartada por la imposibilidad de aceptar un viaje de Llull a Montpellier inmediatamente después de su llegada a Pisa, salvado del naufragio.

3) Se acepta, por exclusión, la fecha de 1306.

Esta argumentación de Bonner viene a complicar la tercera razón en que se apoyaba su anterior propuesta, el error del copista. Ahora ya no se trataba de pasar de 8 a 3, sino de 7 a 3, suponiendo, como hacía Bonner, que el año «freqüentment s'escrivia en xifres aràbigues». Bonner olvida mencionar este extremo en su revisión.

¹⁹ A. Bonner, «La cronologia dels anys 1303-1308 i de l'estada a Pisa de Ramon Llull», *EL* 28 (1988), pp. 71-76.

²⁰ Bonner había formulado tres fechas posibles: 1306, 1307 y 1308, pasando después a argumentar la exclusión de 1306 y 1308. Cf. n. 1, p. 87-88.

En cuanto a los argumentos que atañen a todo el período, han sido discutidos por F. Domínguez,²¹ si bien este autor ha prescindido de la cuestión acerca de la datación de la *Lectura*. F. Domínguez hace, además, hincapié repetidas veces en la cuestión abierta acerca del método seguido por Llull en la redacción de sus escritos.

Por todas estas razones, creo que debe mantenerse la fecha testimoniada por todos los manuscritos y situar la *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis* en el mes de febrero de 1304.

II. La datación de *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* (ROL, op. 113).

A. Bonner data este opúsculo en 1303. En una nota a pie de página a Bo III. 55 se argumenta que el mantener la datación tradicional supondría una acumulación de escritos en los primeros meses de 1304 que, unido al viaje a Génova, abocarían a «una activitat frenètica» difícil de imaginar. Por añadidura, el desplazar el op. 113 un año antes, permite considerar más lógico el hecho que sea citado en la *Disputatio fidei et intellectus*. Por todo ello, cabe la sospecha de error en los manuscritos.

A parte de que se olvida que ya descargó bastante la actividad de Llull, al desplazar el op. 112 al año 1306, las tres razones aportadas no me parecen convincentes. Un manuscrito del siglo XIV es un testimonio documental, mucho más el consenso de diversos manuscritos, que sólo cabe rechazar con mayor abundancia de documentos en contra. Eso vale tanto para admitir la fecha, como para admitir la estancia de Llull en Génova. En cuanto a la tercera razón, no es éste el único caso en el corpus luliano que una obra menciona otra posterior.

Por otra parte, el análisis de la obra revela que puede ser considerada como derivada de la *Lectura*. Las primeras líneas del *Liber ad probandum* nos informan del motivo que lleva al autor a argumentar *per modum syllogisticum*, y que no es otro que el rechazo de las *auctoritates* por parte de los infieles:

Quoniam infideles ad fidem cogi non possunt per sacrae Scripturae et sanctorum auctoritates, cum eas negent, et exspectent rationes, ideo hunc

²¹ F. Domínguez, «“In civitate Pisana, in monasterio sancti Domnini”»: Algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307-1308)», *Traditio* 42 (1986), pp. 389-437; «La cronología de las obras pisanas de Ramon Llull. Observaciones a la propuesta de A. Bonner», *EL* 31 (1991), pp. 53-66.

librum facimus sequendo modum Artis generalis, ut praedictos infideles ad fidem cogere valeamus.²²

En consecuencia, la obra propone la demostración de seis artículos de la fe siguiendo los principios y las reglas del Arte. En el cuerpo del libro observamos que cada artículo, además de ser argumentado por los principios y las reglas, lo es *per enthymema*, *per inductionem* y *per exemplum*.

Si acudimos ahora al texto de la *Lectura*, vemos que la tesis de la reducción de las *auctoritates* a razones necesarias («ad necessitatem rationum») no sólo es explícitamente afirmada, sino que se ejemplifica en la reducción argumentativa de cuatro textos bíblicos.²³ Más adelante, en el capítulo «de modo probandi», se exponen en dos partes siete géneros de pruebas. El primer grupo lo constituyen las pruebas *per causam*, *per effectum* y *per aequiparantiam*.²⁴ El segundo grupo está formado por las argumentaciones *per syllogismum*, *per enthymema*, *per inductionem* et *per exemplum*.²⁵ A su vez, la argumentación *per syllogismum* es la que usa más directamente los principios y las reglas del Arte, es decir, sigue las figuras, si bien los otros tres modos usan también los principios y las reglas. Finalmente, en el capítulo «de modo disputandi», el autor hace diez indicaciones, la primera de las cuales es la siguiente:

Prima pars est, quod artista disputet per quattuor modos, scilicet per syllogismum, per inductionem, per enthymema vel per exemplum, applicando definitiones principiorum et species regularum ad istos quattuor modos probando vel improbando.²⁶

Son exactamente estas indicaciones las que sigue el *Liber ad probandum* en su desarrollo.

Añadamos, para terminar, que este opúsculo mereció una notable consideración por parte de su autor. La última parte del *Liber ad probandum* fue usada en

²² ROL XX, p. 448, ll. 4-7.

²³ ROL XX, pp. 395-396.

²⁴ ROL XX, pp. 421-422.

²⁵ ROL XX, p. 423. Ramon Llull presenta la definición de estos cuatro modos en el *Compendium logicae Algazelis*, 3. 7-11. El análisis del escrito (Cf. Ch. Lohr, *Raimundus Lullus. Compendium Logicae Algazelis*, Diss., Freiburg, 1967) ha mostrado la relación del texto con el original árabe. En el punto indicado se echa en falta la mención del entimema por parte de al-Gazali. Como fuente se ha sugerido a Pedro Hispano (*Summulae logicales*, 5, 3; v. Peter of Spain, «*Tractatus*» called afterwards «*Summulae logicales*», ed. L.M. De Rijk, Assen, 1972, pp. 56-58. Cf. M.D. Johnston, *The spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford, 1987, p. 41). El conjunto del texto luliano, especialmente en su versión catalana (*ORL XIX*, p. 23-24) presenta notables semejanzas con un pasaje de Isidoro de Sevilla (*Etimologiae*, II, 9. Ed. J. Oroz, Madrid, 1982, p. 370-372).

²⁶ ROL XX, p. 428, ll. 3-6.

la *Disputatio fidei et intellectus*, que en la cronología luliana se considera anterior. Allí es mencionado como *Liber de syllogismis* y *Syllogismis Raymundi*.²⁷ En escritos posteriores usa también este título *De syllogismis*. Así en un pasaje del *Liber de praedicatione*, donde Llull copia dos argumentos del *Liber ad probandum* y a él remite para más ejemplos.²⁸

En este mismo sentido cabe identificar el *De syllogismis* mencionado en *Liber de fine*,²⁹ donde se comenta la necesidad de reducir las *auctoritates* a *rationes necessariae*. Igualmente podría defenderse que el *Liber de sex syllogismis* mencionado en el *Testamentum*³⁰ es nuestro *Liber ad probandum*.³¹

En conclusión, creo que no hay razones suficientes para no aceptar el testimonio unánime de la tradición manuscrita a favor de la fecha de febrero de 1304 para el *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*.

Jordi Gayà
Maioricensis Schola Lullista

²⁷ *MOG* IV, Int. viii, 4 (482) y 19 (497) respectivamente. Se ha cotejado el texto de la edición crítica preparada para *ROL*.

²⁸ *Liber de praedicatione*, D. III, s. 55 (*ROL* IV, p. 219) reproduce *Liber ad probandum* III, A (*ROL* XX, p. 463, ll. 83-87) y a continuación del texto citado *Liber de praedicatione* copia *Liber ad probandum* IV, A (*ROL* XX, p. 468, ll. 48-51). El editor del *Liber de praedicatione*, si bien afirma la identificación de la referencia en su introducción (cf. *ROL* III, p. 82), en la nota al texto la silencia con un «non-dum inventus est» (cf. *ROL* IV, p. 219).

²⁹ El editor del *Liber de fine*, para la identificación, remite al *De syllogismis* de Pla 116 (*ROL* IX, p. 237. En la nota de p. 259 se lee un incorrecto 113). Sin embargo, Platzeck, al catalogar el *Liber de fine* (p. 46*), da a entender su preferencia por identificar el *De syllogismis* ahí citado con el *Liber ad probandum*.

³⁰ *ROL* XVIII, p. 262.

³¹ El editor del texto, por su parte, lo identifica con el *Liber, per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*. Sin embargo, en la introducción a esta obra presenta algunas dudas sobre aquella identificación, dudas que no resuelve (*ROL* XVIII, p. 162).

PIN I SOLER TRADUÍ EL LLIBRE DE ZWEMER SOBRE LLULL

De l'obra de Samuel M. Zwemer, *Raymund Lull First Missionary to the Moslems*, publicada l'any 1902 a Nova York, constava entre nosaltres una lacònica referència a *Revista Luliana*, l'any 1904,¹ una cita de Jordi Rubió en l'article «Ramon Lull» de l'enciclopèdia *Espasa*² i la incorporació en la bibliografia de Ramon Sugranyes a *Raymond Lulle docteur des missions*.³

Era coneguda una traducció de l'obra de Zwemer a l'alemany, editada el 1913,⁴ i una al castellà, estampada a Madrid en data incerta, a partir del 1917.⁵

La celebració del Simposi Pin i Soler a la ciutat de Tarragona, el novembre de 1992, ens va permetre fer pública l'existència d'una traducció al català de l'obra de Zwemer, que Josep Pin i Soler deixà manuscrita, i de la qual havia informat l'Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona l'any 1916.⁶ No se saben les raons concretes que van impedir la publicació de la traducció de Pin, per a la qual havia redactat un «Breu comentari sobre l'autor i el llibre», publicat recentment en les actes del simposi.⁷

Considerem que no tindria sentit publicar avui la traducció catalana de l'obra de Zwemer, sense una fonda revisió i actualització del seu contingut.

Exponent de l'interès que Josep Pin i Soler havia tingut per la figura de Ramon Llull és el següent judici seu, redactat segurament l'any 1907: «Voldria admirar-lo sense restriccions, encara que no fos més que per a obeir a dictats de

¹ «Llibre rebut», *Revista Luliana* 4 (1904), 29.

² Vol. 49.

³ Schöneck-Beckenried, Suïssa, 1954, p. 151.

⁴ A Wiesbaden. Cf. A. Palau, *Manual del librero hispano americano* XXVIII, 481.

⁵ Palau, *loc. cit.*, opina que entre 1917 i 1923, però encara podria ser més tardana.

⁶ «José Pin y Soler dio a conocer varios fragmentos del estudio y traducción catalana que ha realizado del libro del Doctor Zwemer», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 16 (1916), 358.

⁷ Apèndix a la nostra comunicació "Projecció Lul·liana de Pin i Soler", *Actes del Simposi Pin i Soler. Tarragona, 26-28 de novembre de 1992* (Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses R. Berenguer IV, 1994), 254-6.

persones que em mereixen plena confiança. No ho puc conseguir. És mon turment. Cada vegada que he parlat d'ell amb algun lul·lista he esperat clarors noves per a fer-me'l millor conèixer, i mai he pogut aconseguir-ho. Temo anar-me'n a l'altre món sense haver-lo estimat ni desestimat sincerament. En alguns llibres, *Amic e Amat*, *Llibre de les bèsties*, m'ha delectat com verb, però l'home, ell, confesso no haver-lo entès. Fou un sant? Fou un orat? Potser una i altra cosa.»⁸

La traducció de l'obra de Zwemer, si s'hagués pogut publicar oportunament, a més de donar consol al «turment» intel·lectual de Pin i Soler, hauria pogut contribuir a difondre entre nosaltres la dimensió missionera de Llull, enaltida amb prou entusiasme. Quina trava o quina censura impedí l'edició catalana de l'obra de Zwemer?

Àlvar Maduell

⁸ J. Pin i Soler, *Comentaris sobre llibres y autors* (Tarragona, 1947), 135.

**BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA
I RESSENYES**

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

1) Lull, Ramon, *Die treulose Füchsin*, trad. Joseph Solzbacher (Freiburg i. Br.: Herder, 1953; 2ª ed. 1992).

Reedició de la traducció de Solzbacher (ressenyada a *SMR* 11, 1954, pp. 53-54) amb il·lustracions preses de bestiaris medievals.

2) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XIX, 86-91, Parisiis, Barcinonae et in Civitate Maioricensi annis MCCXCXIX-MCCC composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis» CXI (Turnhout, Bèlgica: Brepols, 1993), lxi + 514 pp.

Conté una edició de:

Principia philosophiae complexa (ROL 86)

Dictatum Raimundi et eius Commentum (ROL 87-88)

Dos fragments de *Medicina peccati* (ROL 90):

Dictatum de Trinitate

Liber de oratione

Compendiosus tractatus de articulis fidei catholicae (ROL 91)

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

3) Artus, Walter W., «Ramon Lull: His anticipation of and influence on early modern efforts towards a universal language», *Semiotics* 1983, ed. Jonathan Evans & John Deely (New York/London: Lanham, 1987), pp. 109-120.

Ressenyat a continuació.

4) Artus, Walter W., «The Philosophical Understanding of Ramon Lull's "rationes necessariae"», *Antonianum* 62 (1987), pp. 237-270.

Ressenyat a continuació.

5) Artus, Walter W., «Actitud y respuestas de Lulio al ateísmo», *El ateísmo actual y la trascendencia divina. Vol. I. Ateísmo y trascendencia* (Ecuador: Pontificia Universidad Católica, 1990), pp. 193-206.

Reimpressió de l'article aparegut a *EL* 30 (1990), pp. 31-41.

6) Artus, Walter W., «St. Thomas on Faith and Science of the Same Truth», *Studi Tomistici. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Vol. V. Problemi teologici alla luce dell'Aquinate* (Vaticà: Accademia di S. Tommaso, 1991), pp. 50-59.

Ressenyat a continuació.

7) Artus, Walter W., «Ramon Llull on the Truly Immaterial or Spiritual Side of Man», *Anuario Medieval* 4 (New York, 1992), pp. 7-20.

Ressenyat a continuació.

8) Batllori, Miquel, *Ramon Llull i el lul·lisme*, ed. Eulàlia Duran, pròl. Albert Hauf, «Obra Completa» II (València: Tres i Quatre, 1993), xv + 519 pp.

Ressenyat a continuació.

9) Bonner, Anthony, «Ramon Llull i l'elogi de la variant», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), pp. 13-30.

Ressenyat a continuació.

10) Campos Serrano, Rafael, «La preocupación lulista cordobesa de los siglos XIV-XV. Un ejemplo concreto de la filosofía autóctona cordobesa en las discusiones filosóficas de un círculo poético cordobés», *Trivium* 4 (Jerez de la Frontera, 1992), pp. 31-46.

Ressenyat a continuació.

11) Cofresi, Lina L., «Hierarchical Thought in the Spanish Middle Ages: Ramón Lull and Don Juan Manuel», *Jacob's Ladder and the Tree of Life. Concepts of Hierarchy and the Great Chain of Being*, ed. M.L. Kuntz & P.G. Kuntz (New York: Peter Lang, 1987), pp. 153-9.

Ressenyat a continuació.

12) Colomer, Eusebi, «Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch», *Religionsgespräche im Mittelalter, «Wolfenbütteler Mittelalter-Studien»* 4 (Wiesbaden, 1992), pp. 217-236.

Ressenyat a continuació.

13) Colomer, Eusebi, «Fides und Ratio bei Raimund Lull», *Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann*, ed. C. Hagemann & R. Gleis (Würzburg: Echter Verlag, 1993), pp. 271-283.

Ressenyat a continuació.

14) Colomer, Eusebi, «La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramon Martí», *Diálogo filosófico-religioso entre christianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica* (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 229-257.

Ressenyat a continuació.

15) Colomer, Eusebi, *L'Actualitat de Ramon Llull. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1994-1995* (Universitat Ramon Llull, 1994), 27 pp.

Ressenyat a continuació.

16) Cortés i Orts, Carles, «Entorn a una nova ordenació temàtico-mística dels versicles del "Llibre d'Amic e Amat"», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991 I* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), pp. 31-45.

Ressenyat a continuació.

17) Déri, Balázs, «Ongres d'Ongria la menor», *Homenaje a Jordi Rubió i Balaguer y Francesc Martorell i Trabal*, «Annals of the Archive of Ferran Valls i Taberner's Library» (1991), pp. 229-233.

Ressenyat a continuació.

18) Domínguez, Fernando, «Ramon Llull, "catalán de Mallorca", y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico», *Literatura y bilingüismo. Homenaje a Pere Ramírez*, «Problemata Literaria» 15 (Kassel: Reichenberger, 1993), pp. 3-17.

Ressenyat a continuació.

19) Limor, Ora, «Missionary Merchants: Three medieval anti-Jewish Works from Genoa», *Journal of Medieval History* 17 (1991), pp. 35-51.

Ressenyat a continuació.

20) Llinarès, Armand, «Les Arts du "Quadrivium" dans la "Doctrina pueril" et l'"Arbre de ciència", de Ramon Llull», *Revista de l'Alguer* 2 (1991), pp. 33-39.

Ressenyat a continuació.

21) Lorenzo Lizalde, Carlos, «Nota sobre la poesía algorítmica de Ramón Lull», *Revista Española de Filosofía Medieval* (Zaragoza: Facultad de Filosofía y Letras, 1993), pp. 95-103.

Ressenyat a continuació.

22) Martínez, Tomàs, «Un comentari a propòsit de “Crestians de la Centura” (“Blaquerna”, cap. XCIII)», *Randa* 35 (1994), pp. 7-15.

Ressenyat a continuació.

23) Oury, Guy Marie, *Histoire de l'évangélisation* (Solesmes, 1991), Lull pp. 201-3

24) Patai, Raphael, «Raymund of Tàrrega - marrano, heretic, alchemist», *Ambix. Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry* 35 (1988), pp. 14-30.

Ressenyat a continuació.

25) Péano, Pierre, «Raymond Lulle (bienheureux)», *Catholicisme hier - aujourd'hui - demain* XII (París: Letouzey et Ané, 1991), pp. 522-4.

26) Perarnau i Espelt, Josep, «Francescanesimo ed eremitismo nell'area catalana», *Eremitismo nel Francescanesimo medievale. Assisi, 12-13-14 ottobre 1989* (Assisi: Centro di Studi Francescani, 1991), pp. 165-185.

Ressenyat a continuació.

27) Pereira, Michela, *L'oro dei Filosofi, saggio sulle idee d'un alchimista del Trecento*, «Biblioteca di Medioevo Latino» 7 (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992), vi + 264 pp.

Ressenyat a continuació.

28) Pereira, Michela, «Un tesoro inestimabile: elixir e “prolongatio vitae” nell'alchimia del '300», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali. I. I discorsi dei corpi* (Turnhout: Brepols, 1993), pp. 161-187.

Ressenyat a continuació.

29) Pindl-Büchel, Theodor, «Nicholas of Cusa and the Lullian Tradition in Padua», *American Cusanus Society Newsletter* 5/2 (1988), Appendix 1

Ressenyat a continuació.

30) Pindl-Büchel, Theodor, «The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa», *American Catholic Philosophical Quarterly (formerly: The New Scholasticism)* 64 (1990), pp. 73-87.

Ressenyat a continuació.

31) Pindl-Büchel, Theodor, *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas le Myésiers*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge» 35 (Münster: Aschendorff, 1992), 138 pp.

Ressenyat a continuació.

32) Riera i Sans, Jaume, «Falsos dels segles XIII, XIV i XV», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991 I* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), pp. 425-491.

Ressenyat a continuació.

33) Romeu i Figueras, Josep, «Oposició dramàtica a “Del contrast de Natana e Nastàsia” (Ramon Llull, “Blaquerna”, capítol 19)», *Lectura de textos medievals i renaixentistes* (València/Barcelona, 1994), pp. 19-45.

Ressenyat a continuació.

34) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Anàlisi d'una estructura sil·logística al “Llibre d'amic e amat”», *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, ed. Antoni Ferrando & Albert G Hauf (Barcelona: Montserrat, 1991), pp. 20-30.

Ressenyat a continuació sota el núm. 16.

35) Schmid, Beatrice, «El desdoblament sinonímic a l'edició valenciana del “Blanquerna”», *La corona de Aragón y las lenguas románicas. Miscelánea de homenaje para Germán Colón* (Tübingen: Gunter Narr, 1989), pp. 139-149.

Ressenyat a continuació.

36) Soler, Albert, «Els manuscrits lul·lians de Pere de Llemotges», *Llengua i Literatura* 5 (Barcelona, 1992-3), pp. 447-470.

Ressenyat a continuació.

37) Soler, Albert, «Ramon Llull and Peter of Limoges», *Traditio* 48 (1993), pp. 93-105.

Ressenyat a continuació.

38) Sturlese, Rita, «Lazar Zetzner, “Bibliopola Argentinensis”. Alchimie und Lullismus in Strassburg an den Anfängen der Moderne», *Sudhoffs Archiv* (1991), pp. 140-162.

Ressenyat a continuació.

39) Szulakowska, Urszula, «Thirteenth Century Material Pantheism in the Pseudo-Lullian ‘S’-Circle of the Powers of the Soul», *Ambix. Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry* 35 (1988), pp. 127-154.

Ressenyat a continuació.

40) Torruella, Joan, «Arxiu informatitzat de textos catalans medievals», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991 II* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), pp. 239-252.

Ressenyat a continuació.

41) Tusquets, Joan, «Els sons significatius orals en l'apologètica i la mística de Ramon Llull», *Estudios Franciscanos* 92 (1991), pp. 247-265.

Article reproduït a les pp. 15-27 del llibre *La filosofia del llenguatge* del mateix autor, i ressenyat a *SL* 33 (1993) 179-181.

RESSENYES

2) Llull, *ROL XIX*, ed. F. Domínguez

El tom XIX^e de les obres llatines de Ramon Llull és un tom important. El gruix principal és ocupat per *Principia philosophiae*, una obra que la dèria missionera de mestre Ramon interrompé quan no havia conseguit molt més de la meitat del previst (tres dels cinc “cercles” programats). “Occupatus per studium arabicum”, diu, no volgué seguir endavant. El que mancava —santa quimera— “tractabit adhuc aliquis homo devotus et sapiens”. Anem, però, per parts.

L’editor, el Sr. F. Domínguez, membre de l’equip editor de ROL, ha acompanyat el text lul·lià amb una profusió molt generosa d’introduccions. N’hi ha una de general (p. ix-lxi) que serveix per repassar la biografia de Llull els anys 1299-1301, és a dir, el viatge de París a Mallorca, amb una estada intermèdia d’uns tres mesos a Barcelona. Canvi d’horitzons, canvi de preocupacions —ja ho hem esmentat, canvi de gèneres literaris i moltes preguntes obertes sobre la relació de Llull amb la Cort d’Aragó o amb la població musulmana i jueva de l’illa. De tot això es tracta a la introducció general, a més de les usuals descripcions codicològiques.

Als *Principia philosophiae* els precedeix també la seva introducció pertinent (p. 3-77). És un llarg recorregut al qual som convidats, per tal d’assabentar-nos del concepte de filosofia que Llull presenta en altres obres, de suggerir-nos si la connexió d’aquesta obra amb el *De geometria nova* ens porta a parlar d’una filosofia *more geometrico* o de fer-nos sospitar del sentit del canvi que va fer Le Myésier en el títol, en afegir-hi “complexa”. El text de Llull, per la seva banda, exigeix contemplar-lo des del rerafons de la qüestió de la *demonstratio per hypothesim*, que Llull fa aquí clau de volta de la seva argumentació.

Principis, conseqüències i qüestions, són les tres peces amb què juga Llull. Els principis són les proposicions simples que es fan sobre diferents subjectes; les conseqüències, la proposició condicional sobre cada principi. Les qüestions remeten també al principi. En el primer cercle les qüestions són acompanyades de les seves solucions, més extenses del que sol ésser usual en Llull.

La mecànica demostrativa segueix el model de la *demonstratio per hypothesim*. Aquest és el punt que aquesta obra ens haurà d'ajudar a aclarir. Estam en el nirvi del sistema lul·lià, per tant. Des del començament (*Llibre de contemplació*) a Llull li interessa el manteniment o la revocació dels articles de la fe, de les fórmules amb què el cristià, el musulmà o el jueu expressen la seva fe. Fins al punt que s'haurà d'enginyar en construir el "símbol" que correspondria al jueu o al musulmà, que per tradició no mantenien de manera uniforme una formulació "simbòlica" de la seva fe. La confirmació o revocació que cercava Llull no podia donar-se convertint l'article de fe en conclusió de principis més universals. Una cosa semblant hauria invalidat l'acceptació dels articles per fe. La forma que descobrirà i perfeccionarà Llull consisteix a confirmar o revocar els articles reflexionant les seves negacions. És una solució, però, que se farà esperar. Hom pot distingir elements que hi porten, per exemple, resseguint la història de les *regulae*, però no serà fins a obres com *Principia philosophiae* i posteriors que fonamentaran una teoria més complerta, que desenvoluparà els procediments demostratius *per aequiparantiam* i *per hypothesim*.

Com en tantes altres ocasions aquesta obra no pot separar-se d'un grup ben concret. S'ha d'estudiar junt amb el *De geometria nova* i els *Principia theologiae*, més conegut com *De quadratura et triangulatura circuli*, ambdues obres a l'espera de la seva edició crítica. En el grup el *De geometria nova* se revela com una proposta metodològica a la qual se li concedeix molta rellevància. Serà hora d'aprofundir en el paper d'aquest text curiós i, per ara, enigmàtic. Un text on, possiblement, hi podem retrobar alguns dels elements que l'*Ars inventiva* va abandonar, els relacionats amb la figura elemental.

J. Gayà

3) Artus, «Ramon Lull: His anticipation of and influence on early modern efforts towards a universal language»

El paper que jugà l'Art lul·liana en la tradició de la recerca d'un llenguatge universal, ens recorda Artus, és degut al redescobriment que en feren els mestres del Renaixement. Llull es referí a un llenguatge universal, però per ell aquest hauria d'ésser el llatí. Els tres elements de l'Art que permeteren la lectura renaixentista foren: l'afirmació de les dignitats com a atributs de Déu i principis de tota la realitat; el mètode combinatori d'aquests principis, juntament amb les regles lògiques; la representació algebraica dels elements anteriors. Artus recorda les anelles de la tradició lul·lística en el Renaixement: H.C. Agripa, G. Bruno, S. Izquierdo, A. Kircher etc. fins arribar a Leibniz. Artus afirma el co-

neixement directe del jove Leibniz d'algunes obres de Llull, però concedeix més amplària a exposar una relació indirecta, sobretot a través d'A. Kircher. És llàstima que les proves del lul·lisme de les elucubracions de Kircher no siguin presentades.

J. Gayà

4) Artus, «The Philosophical Understanding of Ramon Lull's "rationes necessariae"»

Aquest article aborda un dels temes més clàssics de la bibliografia lul·liana: la posició de Llull sobre la relació entre filosofia i teologia, entre raó i fe. S'esmenten, per començar, les dues línies de pensament dominants en l'Edat Mitjana. Una, la representada per Tomàs d'Aquino, que manté l'autonomia de les dues ciències. L'altra, representada per Bonaventura, que afirma que sols la teologia és la garantia darrera de veritat.

Llull, que és prou conegut per l'ús que fa de la demostració àdhuc en els misteris més excelsos de la fe cristiana, vendria a conjunyar les dues tradicions. Per una banda, perquè quan fa ús de la demostració, repetidament se sotmet a l'autoritat eclesiàstica, reconeixent així una darrera instància doctrinal. Més en concret, l'ús de la demostració o de la filosofia sempre s'ha d'entendre subordinada a la intenció teològica del creient i sempre ajudada per la llum de Déu. A més d'això, cal tenir sempre ben en compte el concepte de demostració forjat per Llull. La demostració lul·liana es diferencia de les definicions clàssiques, el que deriva en la formulació que ell fa de la demostració *per aequiparantiam* i *per hypothesim*. També s'ha de recordar que en la semàntica de Llull el terme "raó" es refereix a les dignitats divines i pot admetre el significat de "possibilitat".

J. Gayà

6) Artus, «St. Thomas on Faith and Science of the Same Truth»

Aquest estudi reprèn el tema de l'esmentat a la ressenya anterior establint una comparació entre les opinions de Tomàs d'Aquino i de Llull. La tesi de Tomàs, comenta l'autor, afirma clarament que és impossible que un objecte, i sota el mateix respecte, sia simultàniament objecte de la fe i de la raó. Llull, en canvi, si no afirma explícitament el contrari, formula una "harmoniosa coexistència" que s'oposa a tota separació, tant la de tipus aristotèlic-averroïstic, com la de tipus fideïsta. Artus es refereix especialment al que Llull exposa en les seves obres *Disputatio fidei et intellectus* i *Liber de convenientia fidei et intellectus*.

El punt central és identificat per Artus en les raons que fonamenten la distinció que estableix Tomàs entre ciència i fe. La ciència pertany a l'orde natural i és adquirida pel subjecte. La fe pertany a l'orde sobrenatural i és sempre donada. Aquesta distinció no és negada per Llull, més aviat és utilitzada en vistes a una solució diferent. El que fa Llull és especificar com aquesta distinció comporta una distinció d'hàbit i virtut. De forma que fa possible que una mateixa cosa sia objecte de virtuts diferents.

Després de la lectura d'aquest treball, i de molts d'altres que l'autor ha publicat, crec que s'escauen alguns comentaris. Artus ve demostrant d'una manera brillant i convincent el lloc, no sempre reconegut, de la filosofia lul·liana en el conjunt de l'Edat Mitjana. En els diversos temes tractats en els seus treballs, Artus fa patent que Llull no es limita a repetir o a popularitzar, com sovint s'ha afirmat. Ramon Llull coneixia en profunditat els seus temes i plantejava solucions originals ben fonamentades. El meu interrogant, però, sorgeix quan el punt de referència emprat per avaluar el pensament lul·lià és quasi de manera uniforme l'obra de Tomàs d'Aquino. A l'article ara comentat se suposa que Tomàs i Llull parteixen d'uns mateixos esquemes psicològics fonamentals. El mateix succeeix al treball ressenyat a continuació, on no es fa cap esment a la qüestió de la pluralitat de formes. Crec que la investigació lul·liana dels darrers cinquanta anys ha provat fins a l'evidència que Llull beu en més d'una font, i no és la primera Tomàs d'Aquino.

Per altra banda, l'altre terme de la comparació, la lectura que es fa dels textos de Tomàs d'Aquino, també fa sorgir alguns interrogants. En el cas que aquí es tracta, el coneixement de la fe, el text de la *Summa theologica* II-II, a.1, ha estat objecte de prou estudis que obligarien a matisar el resum que en fa l'autor.

J. Gayà

7) Artus, «Ramon Llull on the Truly Immaterial or Spiritual Side of Man»

S'estudia en aquest treball l'antropologia lul·liana, més concretament, l'afirmació de l'home com a compost substancial d'ànima i cos. S'insisteix en aquest punt perquè algunes vegades –l'autor esmenta els germans Carreras i Artau i Llinarès– s'ha afirmat una herència neoplatònica que es traduiria en un dualisme sostingut per Llull. Artus va constatant com Llull sempre es refereix al compost, que defineix com substancial i essencial. Això no obstant, Llull reconeix prou bé l'entitat superior de l'ànima i de la dimensió espiritual.

J. Gayà

8) Batllori, *Ramon Llull i el lul·lisme*

Ramon Llull i el lul·lisme, encara que ha estat el primer a aparèixer, és el volum segon de l'obra completa del P. Miquel Batllori en curs d'edició. Aplega gairebé tots els seus treballs dedicats a l'estudi del beat o dels seus epígons (provenen de publicacions molt allunyades en el temps i en l'espai), acompanyats d'un índex de noms i d'obres lul·lianes citats que facilita el control de la riquíssima informació que contenen. Trobem, doncs, reunida l'aportació més significativa del P. Batllori als estudis lul·lians: sens dubte, la que es refereix a la història del lul·lisme, com a part integrant de la història cultural europea, especialment a Itàlia, al Renaixement i al Barroc; una investigació duta a terme entre els anys trenta i cinquanta (apartats 2.4 i 3 del llibre, pp. 175-465).

Molt interessant és tenir ara novament editat «El lul·lisme a Itàlia: esbós de síntesi», que no havia estat publicat en cap dels anteriors *reprints* batllorians. Aquest assaig (de l'any 1943) és fonamental, en el sentit estricte del terme, per la seva atenció a les estratègies del beat per a la difusió de la seva obra, per la contextualització de les dades que aporta l'estudi dels còdexs i dels fons manuscrits, i pel seu ampli abast temporal (des dels contactes personals de Llull a Itàlia, passant per l'intercanvi insòlit entre lul·listes catalans i italians, per l'inici dels pseudo-lul·lisme alquímic, els temps de la causa lul·liana a Roma i arribant fins als nostres dies), i anuncia alguns dels treballs posteriors que han canviat significativament la concepció que teníem de Ramon Llull i el lul·lisme, com ara els de Hillgarth (1971).

En aquest grup de treballs que constitueixen el gruix de la producció del P. Batllori trobem encara dues altres síntesis que mereixen de ser esmentades: «El lul·lisme del primer Renaixement» (1955) i «El lul·lisme del Renaixement i del Barroc: Pàdua i Roma» (1954). La resta són estudis puntuals, plens d'erudició i útils encara en molts aspectes: diverses descripcions de fons manuscrits italians (dels anys 30), «Per què els manuscrits lul·lians de Munic no són a la Vaticana?» (1964); «Giovanni Pico della Mirandola i el lul·lisme italià al segle XV» (1963), «El gran cardenal d'Espanya i el lul·lista antilul·lià Fernando de Córdoba» (1958), «Entorn de l'antilul·lisme de sant Robert Bellarmino» (1957), «Un lul·lista bolonyès del segle XVII: Luigi Sabatini» (1936), «Caramuel i la tradició del lul·lisme» (1982), «Els jesuïtes i la combinatòria lul·liana» (1960), «Lul·lisme i antilul·lisme entre els segles XVII i XVIII» (sobre el dominic mallorquí Martí Serra; 1947).

Només cal advertir que en aquesta reedició dels textos s'ha dut a terme una actualització parcial i no sistemàtica de la bibliografia produïda en tots aquests anys, cosa que redueix l'àmbit d'utilització del llibre als especialistes.

A. Soler

9) Bonner, «Ramon Llull i l'elogi de la variant»

En la seva ponència al Novè Col·loqui de l'AILLC, A. Bonner ens proposa una reflexió sobre el nostre concepte de *text* (únic, original, estable i lliure d'errors) i el concepte medieval de *text*: fonamentalment, variació i inestabilitat. Seguint B. Cerquiglini, adverteix que la filologia massa sovint ha projectat la concepció moderna (que prové de la fixació impresa) sobre els textos antics i ha distorsionat la realitat essencialment canviant de les obres al llarg dels segles. És una invitació a tenir en compte la complexitat: les variants que ens transmeten els diversos testimonis manuscrits d'una obra no són un inconvenient empipador, sinó una part integrant de la història de la seva transmissió i una font d'informació de primer ordre sobre la recepció de què ha estat objecte. L'editor no ha de tenir com a objectiu «desbrossar» els textos, sinó «presentar al més clarament possible la tradició de l'obra tal com ens ha arribat».

Bonner situa el problema en el context lul·lià, on l'autor reclama sovint la participació activa del lector en la difusió de les obres; on moltes obres tenen tradicions plurilingües molt antigues i, per tant, una variació més complexa del normal; on s'ha generat una copiosa col·lecció d'obres paralul·lianes i pseudo-lul·lianes, en un ambient determinat de vegades per una fervorosa adhesió o per una persecució implacable.

Salvar la variació implica aconseguir que els aparats de variants tinguin una relació dialèctica amb l'edició i fer que siguin instruments realment eficaços de consulta; vol dir, per tant, que han de deixar de ser els mers contenidors de deixalles textuals que han estat normalment. Bonner fa propostes interessants que van en el sentit d'una intervenció interpretativa de l'editor en l'aparat: tria i ordenació de variants, signes orientatius per al lector, etc. Molts d'aquests recursos els ha aplicat amb bons resultats a la seva edició del *Gentil* a *NEORL 2*, i el lector farà bé de fixar-s'hi.

Per a l'edició del text, Bonner proposa cenyir-se a la transcripció d'un únic manuscrit, amb la sola correcció de les errades evidents: una posició explícitament bédierista. Per a l'elecció d'aquest *codex optimus* d'entre tota la tradició, en canvi, no descarta de fer una *recensio* de tradició neolachmanniana. Aquesta proposta, només esbossada, és el que queda menys clar del seu treball; Bonner, però, no fa altra cosa que adherir-se al criteri més acceptat avui entre els editors de textos: aquell que diu que no hi ha solucions generals, sinó problemes concrets per als quals cal aplicar solucions concretes.

A. Soler

10) Campos Serrano, «La preocupación lulista cordobesa de los siglos XIV-XV.»

Un resum útil del lul·lisme cordovès dels ss. XIV-XV, sobretot de Juan Alfonso de Baena, compilador (i componedor) del *Cancionero de Baena*, que es va declarar lector del «muy sutil Remon». Altres dues figures d'aquest cercle que discuteix són Pedro González de Uceda, autor de tres poemes del *Cancionero* i «ome muy sabio e entendido en todas las sçiençias, espeçialmente en el artefijio e libros de maestre Rremon», i son pare Gonzalo Sánchez de Uceda, qui, l'any 1378, va fer la traducció del *Llibre del gentil* contingut en el ms. castellà del British Library. Seria interessant esbrinar la relació entre aquest grup i el sevillà del traductor de l'altra obra continguda al ms., el *Coment del dictat*, Andrés Ferrandes, i del propietari del ms. que li va comanar la traducció, Alfonso Ferrandes de Ferrara. Fernando Domínguez, en «El "Coment del Dictat" de Ramon Llull: una traducción castellana de principios del siglo XV», *Studia in honorem prof. M. de Riquer IV* (Barcelona, 1991), pp. 169-232 ha emès la hipòtesi interessant que aquest darrer fos «aquel judío converso Alfonso Ferrandes, de judío llamado Samuel, de quien Alfonso Álvarez de Villasandino se burla en tres poesías conservadas en le *Cancionero de Baena*», i explica que les dues obres contingudes al ms. encaixarien ben bé entre jueus conversos desitjosos de trobar models de discussions pacífiques en un ambient cada dia més hostil.

A. Bonner

11) Cofresi, «Hierarchical Thought in the Spanish Middle Ages: Ramón Lull and Don Juan Manuel»

Elemental comparació dels dos autors a partir del concepte de cosmos ordenat i significatiu del creador i les seves derivacions. Ple de llocs comuns crítics i de mancances bibliogràfiques de tota mena.

A. Soler

12) Colomer, «Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch»

El P. Colomer comença el seu escrit recordant com, en la societat de diversitat religiosa on visqué, Llull es distingeix per proposar un mètode que dóna preferència a la raó, una preferència no sols *de facto*, sinó també *de iure*. Els trets

del seu mètode i els principis del seu sistema són exposats paradigmàticament en el discurs de Tunis que reproduïx la *Vita coetanea*. Servint-se del concepte anselmià de Déu, Llull el defineix amb els principis (dignitats) i els seus correlatius. A partir d'aquí Llull raona les veritats de la fe cristiana.

Aquest "coneixement especulatiu" del cristianisme és el que és exposat en els seus escrits missionals. Colomer assumeix la divisió proposada per Llinarès, segons la qual l'any 1293 suposaria un punt d'inflexió des de la proposta de diàleg (*Zwiegespräch*) vers la discussió (*Streitgespräch*). Colomer, per la seva part, hi afegiria una subdivisió entre escrits "de discussió apologètica" i escrits "de polèmica". Com a exemples es podrien proposar diàleg: *Llibre del gentil* i *Liber de sancto Spiritu*; apologètica: *Liber Tartari et christiani* i *Liber de quinque sapientibus*; polèmica: *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*. Cada una d'aquestes obres és analitzada per separat.

Finalment l'autor se refereix al tractament que fa Llull del tema de la croada. En un bon començament Llull hauria pràcticament rebutjat el recurs a la croada. Després, però, canvià de parer. De forma que es poden distingir tres períodes: abans de 1285 l'únic ideal de Llull seria la missió; a partir de 1285 missió i croada coexisteixen en la teoria de Llull; a partir de 1292 "domina el pensament de la croada".

Al llarg de l'estudi, el P. Colomer se serveix en diverses ocasions del plantejament dialèctic entre teoria i praxi per anar analitzant el procés evolutiu del pensament lul·lià respecte dels temes indicats.

J. Gayà

13) Colomer, «Fides und Ratio bei Raimund Lull»

En aquest article el P. Colomer sintetitza la seva explicació de la posició lul·liana en el tema de la relació entre raó i fe. Per comprendre bé el pensament de Llull no és el més útil partir d'altres autors medievals en els quals podem trobar expressions semblants a les de Llull. Cal, primer, identificar allò en què Llull és més original i definir-ho en el marc de tot el seu sistema i del seu objectiu missioner. És aquest propòsit missioner que mou Llull a partir d'un concepte "més o manco platonitzant" de Déu, un concepte comú a les tres religions monoteïstes. La realitat de la missió, per altra part, convenç Llull de la necessitat d'estendre l'ús de la demostració racional més allà del que havia assenyalat, per exemple, Tomàs d'Aquino, és a dir, els *praeambula fidei*.

L'autor pren com a paradigma del procediment lul·lià l'episodi narrat per la *Vita coetanea*, la discussió de Ramon amb el savi musulmà. Els punts que guien la demostració de Llull són: la definició anselmiana de Déu, la doctrina dels

correlatius, la innovació de les demostracions *per aequiparantiam* i *per hypothesim*.

Llull, en definitiva, no oposa d'una manera abstracta fe i raó. El que aporta la raó i la filosofia és una major comprensió d'allò que s'accepta per la fe. Llull mateix era conscient, però, de la novetat que es podia percebre en la seva manera d'exposar la veritat de la fe. La justificació del seu procediment és l'objectiu d'obres com la *Disputatio fidei et intellectus*.

J. Gayà

14) Colomer, «La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramon Martí»

En explicar les raons de l'estratègia missionera de Llull, la referència a Ramon Martí és gairebé obligada. Probablement és el personatge esmentat per Llull en repetides ocasions, la figura del missioner que es nega a oferir proves de la doctrina que predica. És exactament aquesta la posició de Ramon Martí?

No és que l'estudi del P. Colomer es proposi oferir una resposta a aquesta pregunta, però l'anàlisi que fa de l'obra de Martí sens dubte és aclaridora. L'article comença per emmarcar l'obra apologètica del dominicà en el context pluri-religiós, però de controvèrsia, que es viu a la península Ibèrica a la segona meitat del segle XIII. La fundació de *studia linguarum* o la disputa de Barcelona de 1263, són els fets més pròxims. Ramon Martí, consegüentment, s'apunta a la "controvèrsia pura i dura" que no escatima termes despectius enfront de l'adversari.

Les seves obres, però, fan pensar en dues èpoques diferenciades. La primera seria la de l'*Explanatio symboli apostolorum* (1257). En aquesta obra, dirigida als cristians i amb abundoses referències polèmiques als musulmans i jueus, Martí pren com a punt de partida l'afirmació, de caire agustiniana, de la relació cooperativa de fe i raó, per tal de proposar raons que confirmin l'afirmació de fe.

L'abandó del recurs a l'especulació en benefici d'una discussió exegètica dels textos de l'adversari (els jueus) seria la característica de la segona època, la del *Capistrum judaeorum* (1267) i el *Pugio fidei* (1278). En aquesta darrera obra, Martí sembla assumir les tesis de Tomàs d'Aquino i reservar l'especulació per rebatre les opinions merament filosòfiques o aquelles que Tomàs inclou com *praeambula fidei*.

La posició de Ramon Martí, de totes formes, es manté ben diferent de la mantinguda per Ramon Llull. Ara bé, si és a Martí que es refereix Llull, resulta extremadament simplista el resum que ell en fa.

J. Gayà

- 15) Colomer, *L'Actualitat de Ramon Llull. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1994-1995* (Universitat Ramon Llull)

Adequada a l'ocasió que motivà aquest text, l'exposició de Colomer fa un resum bell i consistent del pensament de Ramon Llull. Indica, en primer lloc, la motivació missional i de diàleg entre les religions que és el marc des del qual s'ha d'entendre la gran empresa lul·liana: la formulació de l'Art. L'Art de Llull, resumeix Colomer, es pot entendre en la tradició platònica de la filosofia medieval i el seu nucli és format per la doctrina de les dignitats i la seva combinatòria, tema aquest tan celebrat en la posterior filosofia europea.

L'aplicació de l'Art a la teologia és exposat segons el *Dictat de Ramon*. En aquesta obreta, de caràcter eminentment didàctic, Llull fa ús del que ell anomena *demonstratio per hypothesim*. Així presenta les seves raons a favor de l'existència de Déu, la creació i la Trinitat. El text serveix per definir com pensava Llull la relació entre raó i fe. Colomer ho fa apuntant que ambdues coses són per Llull "un únic procés de coneixement", distanciant-se així de l'opinió comuna, tal com l'expressà, per exemple, Tomàs d'Aquino.

J. Gayà

- 16) Cortés i Orts, «Entorn a una nova ordenació temàtico-mística dels versicles del *Llibre d'Amic e Amat*»
 34) Rubió Albarracín, «Anàlisi d'una estructura sil·logística al *Llibre d'amic e amat*»

J.E. Rubió, partint de les premisses de lectura establertes per Pring-Mill en el seu article sobre la unitat del *Llibre d'amic e amat*, fa una anàlisi dels versicles 265-270 de l'opuscle lul·lià. Hi detecta una sèrie, ben travada i força evident, sobre el dogma de la Trinitat, exposada en forma de sil·logisme. Els versicles 265 i 266 farien d'introducció al tema; els 267-69 el desenvoluparien i el 270 el clouria. L'estructura, quant a la forma i el seu desenvolupament, té per a Rubió una intenció clarament didàctica. El treball és digne d'encomi: d'acord amb allò que mostrava Pring-Mill, tota lectura del *Llibre d'amic e amat* s'ha de fonamentar en aquest tipus d'anàlisis minucioses, del particular al general, sense projectar-hi apriorismes. En aquest sentit, em sembla remarcable que l'autor no vulgui extreure conclusions, que serien precipitades, sobre l'estructuració de l'obra. (Només una observació; en una anàlisi del *Llibre d'amic e amat*, no sembla adequat utilitzar els principis lul·lians de l'etapa ternària de l'Art: 9 Dignitats, 3 ternaris de principis relatius).

Tot el que té d'encert l'article de Rubió ho té de lamentable la comunicació

de C. Cortés al Novè Col·loqui de l'AILLC. L'autor proposa una ordenació temàtica dels versicles del *Llibre d'amic e amat* a partir d'un esquema preestablert dels «graons místics cristians» (?) i acumula un seguit de vaguetats i de despropòsits com ara que l'opuscle s'adreça «als devots d'escassa preparació cultural», mentre que «la gran part de la producció lul·liana anirà dirigida a unes minories cultes» (p. 34), o bé una estructuració gràfica dels versicles 257-59 (i sembla que de tot el llibre), que és tan espectacular com gratuïta. A aquestes alçades dels estudis lul·lians hom no pot enfrontar-se al *Llibre d'amic e amat* amb quatre prejudicis confusos sobre mística (definició: «fer arribar a Déu un ser humà que rebutja els plaers terrenals i va a la recerca dels béns espirituals. S'aspira a la contemplació de la divinitat i si és possible al lligam amb ell.» nota 17) i uns coneixements més que deficients de l'opus lul·lià. La perla del treball: la diferència formal i de contingut del *Llibre d'amic e amat* respecte a la resta de l'obra del beat (l'autor desconeix el miler de versicles equiparables als de l'opuscle que trobem escampats a l'*Art amativa*, les *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* i a l'*Arbre de filosofia d'amor*) i respecte al *Blaquerna* que l'inclou fan sospitar que l'opuscle és fals; o bé Llull es va servir d'un text sufí i el va introduir a la novel·la, o bé van ser els deixebles del beat que el van falsificar «amb la finalitat d'exalçar encara més la seua figura *post-mortem*, per aconseguir la seua beatificació» (p. 45). Atès que Cortés no incloïa aquesta postilla sobre falsificacions al *pre-print* del text de les ponències i comunicacions del Col·loqui que van facilitar els organitzadors, hem de pensar que aquest és el primer fruit de la ponència de Riera i Sans a Alacant, «Falsos dels segles XIII, XIV i XV» (vegeu-ne la ressenya al n° 32 més avall).

A. Soler

17) Déri, Balázs, «Ongres d'Ongria la menor»

Tant a la *Doctrina pueril* com al *Blaquerna* (del qual se cita), Llull enumera i classifica els gentils de la següent manera: «...sarraïns, jueus, grecs, mongols, tartres, búlgars, ongres d'Ongria la menor, comans, nestorians, rossos, guinovins.» Aquesta catalogació ha cridat sovint l'atenció dels estudiosos, sobretot a causa de la inclusió dels «ongres» (els hongaresos), que es fa difícil d'explicar en una llista de pobles considerats clarament pagans. Segons Balázs Déri, la clau de la solució es troba en l'expressió «Ongria la menor», molt rara en la literatura medieval.

Durant l'Edat Mitjana, el regne hongarès d'Europa central, ja fundat com a estat cristià, es coneixia amb el nom d'Hongria. També hi havia, però, una Hongria Magna o Major, és a dir, Antiga, situada més cap a l'orient, els habi-

tants de la qual encara eren pagans. Al llarg del segle XIII es van realitzar diverses expedicions evangelitzadores, des d'Europa, cap a aquesta antiga pàtria pagana. La darrera d'aquestes expedicions va ser posada per escrit i enviada a Roma, on va entrar al *Liber censuum* de la Cúria. De resultes d'aquest informe, l'Europa cristiana va saber que els mongols o tàrtars es preparaven per ocupar Alemanya i, alhora, que els pobles d'Europa oriental, veient-se amenaçats, estaven disposats a acceptar la fe cristiana a canvi de l'ajuda d'occident.

Com és sabut, els mongols van acomplir les seves amenaces entre 1241-42, i els hongaresos de la Hongria magna, entre altres pobles de l'Europa oriental, van quedar dispersats. Malgrat això, Llull, a través de fonts que desconeixem, va arribar a saber de la seva existència i va decidir incloure'ls en el seu còmput de pobles pagans. Segons Déri, va ser Llull mateix qui va introduir l'expressió «Ongria la menor» per tal que el lector no es pensés que parlava del regne d'Hongria cristià (al qual, d'altra banda, per evitar confusions, es refereix sempre com a Ungaria).

Anna Alberni

18) Domínguez, «Ramon Llull, “catalán de Mallorca”, y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico»

Les conseqüències que la conquesta de Mallorca per l'exèrcit de Jaume I, tingué sobre l'estructura demogràfica autòctona de l'illa ha ocupat intensament els historiadors. Les especials condicions de la invasió impedeix aplicar a Mallorca els models que ofereixen altres episodis de les victòries dels regnes cristians peninsular, el regne d'Aragó inclòs. Domínguez recorda aquest estat de la qüestió i en subratlla un punt admès de forma generalitzada: els pobladors de religió musulmana de la Mallorca de les dècades immediates posteriors a la conquesta formen un grup social oprimat, sense cap reconeixement jurídic, i amb gairebé nul·les possibilitats de practicar la seva religió. Per altra banda, l'autor creu poder afirmar que per part dels dominadors catalans no hi havia cap interès a modificar aquesta situació. Això queda expressat en el migrat esforç de cristianització que motivà diverses intervencions papals. Tot plegat, en opinió de l'autor, ens ajuda a comprendre “els condicionaments socials que determinen la relació de Llull amb la llengua àrab”. Uns condicionaments, és ver, que seran substancialment modificats quan Llull conegui la població dels països de Dar al-Salam.

Potser que l'opinió exposada en aquest treball sembli, d'entrada, un poc especulativa, però les proves raonades que s'hi addueixen li confereixen una plausibilitat innegable. Encara que l'autor no ho afirmi explícitament, serà

il·lustratiu confrontar la seva opinió amb la defensada fa alguns anys per l'arabista M. Barceló.

J. Gayà

19) Limor, «Missionary merchants: Three medieval anti-Jewish works from Genoa»

L'edició d'Ingetus Contardus, *Disputatio contra Iudeos / Controverse avec les juifs*, introduction, édition critique et traduction par Gilbert Dahan, Paris, Les Belles Lettres, «Auteurs Latins du Moyen Age», 1993, ressenyada a *SL* 33, (1993), 47-50, ha popularitzat la figura del mercader genovès Contardo, capaç de disputar victoriosament amb els jueus, malgrat (o gràcies a) la seva no-professionalitat en el terreny religiós. El present treball d'Ora Limor, que anteriorment havia dedicat la seva tesi a aquest text (*EL* 29, 1989, 183, 203-4), aporta valuoses informacions d'arxiu que permeten de situar el polemista autodidacta en el seu context sociocultural; és evident que cal integrar les aportacions de Dahan i de Limor.

En primer lloc, Limor localitza dos altres textos de polèmica antijueva procedents d'ambients mercantils genovesos: la disputa de Guglielmo Alfachino, a Ceuta, de 1179 (conservada al ms. A III 19, de la Universitat de Gènova) i la *Victoria Porchetti* (publicada a París el 1520 per Agostino Giustiniani), coetània de Contardo, un recull de temes de discussió procedents del *Pugio fidei* de Ramon Martí, atribuït a Porchetto Salvaygo. Es tracta de dues obres molt diferents: la primera s'assembla, en breu, a la *Disputatio* de Contardo perquè només utilitza arguments bíblics, propis d'un nivell «popular» de discussió, i perquè apareix dramatitzada i novel·lada (el jueu convers vol anar a batejar-se al Jordà, etc.). La segona recull arguments procedents del *Talmud*, pertany a un nivell més professional i manca d'elements literaris.

El treball de Limor descobreix les relacions familiars dels tres personatges implicats en els escrits polèmics en qüestió, la qual cosa permet concloure: «These works, describing the exploits of heroic merchants, famous sons of Genoa who were able to debate with learned Jews and win the argument, reflect the new social and cultural situation coming into existence in the Italian cities, and provides a fascinating expression of it as well as celebrity for its distinguished representatives, the educated lay merchants» (p. 49).

Limor recorda que no hi havia jueus a Gènova (p. 46), la qual cosa vol dir que l'apostolat calia dur-lo a terme a fora (Ceuta, Mallorca) i era una activitat exercida per mercaders d'un cert rang. Alfachino, en efecte, documentat entre 1158 i 1205, movia quantitats importants de mercaderies i de diners, tenia inte-

ressos al costat musulmà de la Mediterrània i vinculacions econòmiques amb la poderosa família Streiaporco (p. 38). La identificació de Porchetto Salvaygo amb un membre d'aquesta mateixa família, d'alguna generació més tardana, depèn del fet que la casa pairal (*albergo*) dels Streiaporco es deia 'Salvaygo' (p. 42); subsisteixen, però, alguns dubtes sobre la seva condició social, ja que el cronista Giustiniani diu que l'autor de la *Victoria Porchetii* era monjo de la Cartoixa de Gènova (p. 41), la qual hauria pogut tenir algun paper en la literatura polèmica.

En canvi, està ben documentada la relació econòmica d'Inghetto Contardo amb un mercader de nom Porchetto Salvaygo (p. 40, n. 6, i 42), que va exercir d'ambaixador el 1295 (p. 42). Sobre Inghetto, Limor menciona 9 documents de 1280 i 3 més de 1288, sense comptar tots els altres relacionats amb la família Contardo. Inghetto va tenir un paper en la política: el 1282 va pledejar a Nimes contra mercaders toscans i la seva intervenció va ser decisiva per expulsar els florentins de Gènova. També consta que el 1312 va fer una una deixa testamentària per a fundar l'església de San Marco, al moll de Gènova (p. 40). Sembla que era molt conegut el seu èxit en la disputa de Mallorca de 1286.

A les pp. 42-46 Limor assaja la descripció de «The cultural environment» dels seus tres mercaders. En passar revista als aspectes literaris de les dues primeres disputes, discuteix els subtils ponts entre ficció i realitat dels anònims redactors, les vagues relacions temàtiques entre totes dues i el pes de la veracitat històrica dels fets pel que fa a la seva credibilitat retòrica. El protagonisme literari dels mercaders es relaciona pel damunt amb les *novelle* de Boccaccio i de Sacchetti. Quan es defineix la cultura de l'aristocràcia mercantil genovesa s'esmenta un mapa nàutic procedent de l'església de San Marco, la figura de l'astròleg d'Andalò di Negro, mencionat per Boccaccio, i un diccionari llatí-persa-cumà del segle XIV.

La insistència en el fet que un mercader és algú preparat per ofici en les tècniques de la persuasió, al marge de les *artes praedicandi*, introdueix el darrer punt: «The merchant as missionary» (pp. 46-49). La competència bíblica d'Alfachino i de Contardo fa pensar en algú que la va adquirir «casually and at second hand» (p. 47), la qual cosa es relaciona amb el fet que Inghetto sembli «a natural rhetorician». Limor detecta un error en els coneixements d'hebreu de Contardo (no és veritat que en aquest idioma també es pugui estendre el sentit del llatí *ruminare*, és a dir rumiar, de «mastegar l'herba als bòvids» a «pensar») i això li confirma el seu to popular. Limor nota que el doble sentit de *ruminare* és present arreu, fins i tot en sant Tomàs. Aquí ens toca recordar l'exemple del fruit divinal de l'*Arbre exemplifical*, on un filòsof, que és teòleg, contempla un bou que menja herba i un que *remuga*. El primer li ensenya que l'afany d'acumular saber per a vèncer els oponents en les disputes és un pecat contra l'humi-

litat; el segon el convida a pair millor el que ja sap i el filòsof es fa contemplatiu per poder penetrar el misteri de la Trinitat (*OE I*, 841-842). Valgui aquest empelt lul·lià com a mostra de l'alt nivell d'elaboració de la seva literatura, construïda a partir de nocions divulgades i conegudes; Llull, d'altra banda, pogué conèixer en les seves estades a Gènova l'ambient dels mercaders-missioners, de què ens parla Ora Limor.

Lola Badia

20) Llinarès, «Les Arts du “Quadrivium” dans la “Doctrina pueril” et l’“Arbre de ciència”, de Ramon Llull»

Segona part de l'article ressenyat a *SL* 31 (pp. 198-9). Repàs a les idees que Llull exposa sobre les arts del *Quadrivium* al capítol 74 de la *Doctrina pueril* i a l'*Arbre de ciència*, V, v, 5 i XVI, v, 5. Llinarès hi constata una possible evolució: de la desconfiança a la primera obra, amb un rebuig gairebé absolut de les quatre arts, a una opinió més matisada a la segona. Caldria esbrinar fins a quin punt el receptor a qui s'adreça la *Doctrina pueril* va condicionar l'exposició del beat.

A. Soler

21) Lorenzo Lizalde, «Nota sobre la poesía algorítmica de Ramón Llull»

L'article comença amb una edició de les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, seguida de la seva traducció al castellà, dues pàgines d'introducció general sobre Ramon Llull, i tres d'anàlisi del poema. La part general presenta Llull (que, per cert, mor màrtir a Bugia) a través d'una cadena de noms de gent vagament relacionada amb el beat, des d'Avempace i Abu Bakr fins a Lluís Racionero i Martin Gardner. La part analítica conté unes confusions bastant espectaculars. El començament del poema, per exemple —«Per vos, F G discorrens,/ afirmant e negant dubitar destruens,/ concordant E e I e la N subponents»—, s'analitza de la següent manera: «Por vos, F (concordancia) y G (contrariedad) discurriendo, esto es, recorriendo, concordando E (diferencia) e I (medio) y la N (menoridad) suponiendo». L'autor creu que les lletres es refereixen a la Figura T en comptes de la S (F, per exemple, aquí no significa «concordància», sinó «memòria membrant», i G no «contrarietat», sinó «enteniment entenent»), donant així un discurs sense sentit. No és del tot comprensible com un autor pot escriure i una revista publicar un article sobre un tema tan especialitzat sense demanar l'opinió d'una persona mínimament entesa en la matèria.

A. Bonner

22) Martínez, «Un comentari a propòsit de “Crestians de la Centura” (“Blaquer-na”, cap. XCIII)»

El significat de l'expressió la va aclarir per primer cop Joan Coromines (*Diccionari Etimològic i Complementari de la Llengua Catalana, sub voce* «cenyar»), i va assenyalar que es referia als cristians del llevant mediterrani, que vivint en terra de sarraïns eren obligats a dur un cinturó com a senyal distintiu. Tomàs Martínez corrobora aquesta informació, la documenta profusament i assenyalava com en molts casos l'expressió té un matis geogràfic que, per ara, no pot precisar.

A. Soler

24) Patai, «Raymund of Tàrrega - marrano, heretic, alchemist»

Patai prende in considerazione questa figura, piuttosto nota agli storici iberici (Menéndez y Pelayo, Coll, Garcia Font, ma anche la *Bibliotheca Chemica* del Ferguson ne danno notizie più o meno ampie), che considera autore del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* attribuito dalla tradizione a Ramon Llull. La principale novità che Patai introduce a proposito de Raimondo de Tarrega è proprio quella di leggere le accuse di necromanzia che gli furono rivolte dall'Inquisizione (fu imprigionato nel 1368, morì nel 1371 prima che il processo fosse terminato) collegandole ad alcuni argomenti contenuti nello pseudolulliano *Liber de secretis naturae*, per affermare che Raimondo di Tarrega fu un alchimista nonché attribuirgli, in sostanza, l'origine dell'intero *corpus* pseudolulliano. Quest'ultima affermazione è certamente insostenibile perché, come ho mostrato nel mio studio sul *corpus* pseudolulliano pubblicato nel 1989, il *Liber de secretis naturae* non costituisce il teste generativo del *corpus* pseudolulliano pubblicato antico (Patai, ovviamente, nel 1988 non poteva avere sottomano questo studio, che però continua ad ignorare anche nel suo recente *The Jewish Alchemists: a history and source book* (Princeton, 1994), in cui il saggio qui recensito viene riproposto, con pochi cambiamenti, nel capitolo 13). Tornando al Tarrega, si deve osservare che nonostante l'esistenza di una tradizione che lo identificava con l'autore del *corpus* pseudolulliano, definendolo anche «Raymundi Lulli nepos» o «Raymundus Lullus neophytus», mancano del tutto le basi documentarie per assegnargli anche solo la attribuzione del *Liber de secretis naturae*. E' tuttavia interessante notare la coincidenza cronologica fra la sua attività e l'emergere dell'attribuzione esplicita di scritti alchemici a Llull, nonché l'esistenza di una letteratura ebraica sulla *quinta essentia* ed il suo uso medicinale, che Patai mette in luce anche in altri contriguti (in «Medical

History», 1984, e nel cap. 14 del libro citato sopra). L'argomento appare più che interessante, anche alla luce di recenti apporti su ebrei alchimisti nella Catalogna del XIV secolo (D. Romano, «En torno a Menahem, físico y alquimista judío de los reyes de Mallorca y Aragón (1344-1348)» in *XIII Congrès d'Història de la Corona d'Aragó*, Palma, 1990), e stimola ad una ricerca, per la quale purtroppo gli studi di Patai costituiscono una base de partenza poca solida soprattutto per l'arretratezza dei riferimenti bibliografici e per la scarsa propensione a considerare criticamente i dati della tradizione.

M. Pereira

26) Perarnau, «Francescanesimo ed eremitismo nell'area catalana»

La primera part de l'article recull notícies inèdites extretes dels arxius diocesans de Barcelona i Girona sobre un aspecte no tractat en la bibliografia sobre els ermitans a la Corona d'Aragó al segle XIV: la relació entre franciscanisme i eremitisme, exemplificada en els terciaris franciscans que duen una vida de reclusió individual combinada, des de la segona meitat del segle XIV, amb una major participació en la vida comunitària i l'aparició de grups d'ermitans amb escola per a novicis. La segona part és una anàlisi de les funcions de l'ermità «en una forma concreta de francescanesimo, quella del lullismo», que reprèn una sèrie d'articles de Platzeck sobre el tema. Llull considera l'eremitisme l'estat més alt en perfecció de l'escala social; des del mirador privilegiat de la vida contemplativa pot explicar amb raons convinents els dogmes de la fe. Aquesta concepció ha influït en la constant connexió entre eremitisme i lul·lisme, especialment a Mallorca.

Maria Toldrà

27) Pereira, *L'oro dei Filosofi, saggio sulle idee d'un alchimista del Trecento*

28) Pereira, «Un tesoro inestimabile: elixir e "prolongatio vitae" nell'alchimia del '300»

Si en un treball anterior, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull* (Londres, 1989, ressenyat a *EL* 30, 1990, 80, 108-110), Michela Pereira havia desbrossat el camí d'entrada en l'alquímia pseudolulliana, mostrant quines obres (i llegendes) formaven part d'aquella tradició, ara amb *L'oro dei Filosofi* ens explica quin era el seu paper en la història més general de l'alquímia europea. Diu (p. 9) que n'era «uno dei filoni più importante», com es pot apreciar en la vasta i compacta tradició manuscrita, la «presenza non marginali» d'aquests

escrits en les col·leccions dels ss. XVI-XVII, la influència que va tenir sobre Paracels i la medicina de la seva escola, i finalment el paper central de la figura de Lull (no el vertader, sinó l'autor del *Testamentum*, del *Codicillus*, i del *Liber de secretis naturae*) «nelle ricostruzioni della tradizione alchemica operate al suo interno». Malgrat això, diu l'autora (p. 10), a la tradició pseudolul·liana no s'ha donat la importància que mereix, perquè per una banda, els que veuen l'alquímia com una protoquímica i l'estudien pels avanços tècnics que va produir, hi veuen massa especulació teòrica, i per altra banda, els que s'interessen en els aspectes iniciàtic, simbòlic o religiós de l'alquímia tenen poca paciència amb el seu contingut científic i filosòfic. Però si l'alquímia del s. XIII i principis del XIV, com és el cas de Roger Bacon o Arnau de Vilanova, presenta a la vegada un caire pràctic o «operatiu» i un altre de teòric (clar reflex de les investigacions mèdiques de l'època), amb el Magister Testamenti, com anomena Pereira l'autor de les primeres obres de la tradició pseudolul·liana, trobam un desenvolupament i profundització molt més amplis de la part teòrica, cosa que Pereira assenyala com el seu aspecte més característic. Aquest desdoblament entre pràctica i teoria també produeix l'intent de confrontar la mentalitat científica occidental, a l'època crucial de la seva formació enmig de l'aristotelisme escolàstic, amb l'expressió simbòlica dels temes de l'alquímia. Si l'alquímia pot ser vista com l'«ombra» del pensament occidental, Pereira vol investigar el moment històric quan s'ha volgut establir una mena de diàleg entre ella i la racionalitat científica.

L'autora dóna (pp. 93-4) un retrat robot del Magister Testamenti. Era un metge dels països catalans format a Montpel·lier, relacionat amb Anglaterra i amb el basc Bernard de Bret. Definia l'alquímia com a «instrumentum perfectivum naturae», i per tant com a branca de la filosofia natural. No cerca la producció material de l'or (caire que donava lloc a acusacions dels alquimistes com a estafadors), sinó d'una «medicina universal» que es pugui inserir en l'estructura dels diversos regnes de la natura a fi de dur-los cap a un estat de perfecció. Allò és aplicable no tan sols als metalls, sinó també a les pedres (en la producció de les pedres precioses, cosa que fins llavors feia part de l'hermetisme, no de l'alquímia), i a la medicina amb la recerca de l'elixir. I aquesta perfecció implicava l'intent de conferir a la matèria la incorruptibilitat de l'esperit (i, en el cas de l'elixir, la longevitat de la vida humana), i per tant una espiritualització de les recerques materials i químiques. La part central del llibre analitza sota aquests aspectes el *Testamentum* (però sense excloure els comentaris sobre ell, ni el *Liber de secretis naturae* o el *Codicillus* dependents d'ell). Per al lector lul·lista és interessant l'explicació (pp. 96 i ss.) de l'ús que fan de l'art combinatòria i inventiva com de l'ontologia dinàmica del beat. Però el llibre situa l'alquímia pseudolul·liana en el context molt més ampli de l'intent de formular un arquetip

de la *coniunctio oppositorum*, una conjunció de subjecte i objecte, d'esperit i matèria. I en el camp d'aquesta recerca, l'autora situa la del Magister Testamenti com una de les contribucions més antigues, articulades i influents de la tradició alquímica occidental.

Totes aquestes puntualitzacions són fetes amb una precisió de llenguatge i coneixements que fa particularment convinents les explicacions de l'autora sobre funcionament i conceptualització de l'alquímia pseudolul·liana i sobre la seva situació en la tradició més ampla de l'alquímia occidental. *L'oro dei Filosofi* és, sens dubte, l'assaig més complet i més aclaridor que s'ha fet sobre el tema, un que romandrà durant molts anys com a referència imprescindible.

L'article «Un tesoro inestimabile» traça la història de la idea de l'elixir durant el s. XIII (sobretot en Roger Bacon), la seva utilització en el *Testamentum* pseudolul·lià, i finalment el camí que va prendre en mans del franciscà espiritual, Joan de Rocatallada cap a una «quintessència». Enmig es troba una consideració interessant sobre el caràcter simbòlic de l'elixir, i una possible lectura religiosa que faria un paral·lelisme entre el *lapis* alquímic i el Crist com a instruments de salvació, com a *coniunctiones* entre diví i humà, i que les paraules de Sant Pau sobre alliberament «de l'esclavitud de la corrupció per participar en la llibertat de la glòria dels fills de Déu» podrien tenir una interpretació alquímica i temporal. Aquesta posició, només implícita al *Testamentum*, i que a l'Edat Mitjana no es volia oposar a la fe cristiana, encaixaria bé amb el mil·lenarisme de persones com Joan de Rocatallada, i amb interpretacions posteriors ja més francament alternatives.

A. Bonner

29) Pindl-Büchel, «Nicholas of Cusa and the Lullian Tradition in Padua»

Aquesta nota revisa les tesis proposades per explicar el moment en què Nicolau de Cusa conegué les obres lul·lianes. Segons Batllori això hauria succeït a Pàdua. Segons Carreras i Artau i Colomer ho hauria fet a Kues mateix. Una tercera tesis, ara acceptada com a solució exacta, fou l'exposada per Haubst: Nicolau conegué les obres de Llull a París en una estada d'estudi l'any 1428.

En repassar aquestes opinions, i a partir d'un acurat estudi dels manuscrits del Cusà, l'autor d'aquesta nota fa dues precisions importants. Primer, que Nicolau hauria llegit el *Liber contemplationis* amb posterioritat a les altres obres. En segon lloc, que podria precisar-se que l'estada de Nicolau a París tingué lloc en els mesos de març a juliol de 1428.

J. Gayà

30) Pindl-Büchel, «The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa»

L'interès de Nicolau de Cusa per l'obra lul·liana no es pot entendre de cap manera com el resultat d'un afany de col·leccionista. Nicolau trobà en Llull molts de suggeriments teòrics que incorporà al seu propi sistema, i que són prou constatables. Tres idees serien, en aquest sentit, les més importants: la idea d'una ciència general; l'afirmació de la unitat de filosofia i teologia, explicada en sentit cristològic; la proposta de *concordantia* entre les diferents religions.

L'article de Pindl-Büchel se centra en la teoria del coneixement, que fa referència al segon dels punts indicats. Tant per a Llull com per a Nicolau l'objecte propi del coneixement és el primer principi. Sols a través seu es poden explicar les antinòmies que compareixen en l'àmbit del coneixement humà. Gràcies a aquest punt de partida es poden entendre en una unitat els diferents graus del coneixement i es pot afirmar la necessària obertura de l'entendre vers l'amor. Es tracta, i així ho hauria volgut Llull i ho hauria reconegut Nicolau, d'una teoria que fa palesa la insuficiència de l'epistemologia aristotèlica.

J. Gayà

31) Pindl-Büchel, *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas le Myésiers*

El tema central d'aquest llibre és l'exposició de la teoria del coneixement exposada per Tomàs Le Myésier a la primera part de l'*Electorium magnum*. Aquest objectiu s'aconsegueix en diverses etapes que podem comentar per separat.

L'autor indica quin és el seu punt de partida. Afirmar que en el sistema lul·lià, com en tot altre sistema de pensament, es pot identificar un pensament sistematitzador que serveix de fonament per a tot el conjunt. L'autor manifesta que la investigació presentada ve a confirmar i a aprofundir la tesi que identifica la teoria dels correlatius com a tal pensament sistematitzador del sistema lul·lià. D'aquesta manera s'arreglera amb els treballs de J. Gayà i, d'una manera encara més identificativa, amb els de Ch. Lohr. La part introductòria resumeix, a més, les dades biogràfiques de Le Myésier (m. 1336) i presenta la seva obra compiladora.

La segona part consisteix en una excel·lent presentació del sistema lul·lià, especialment de la teoria del coneixement de Llull. El propòsit missioner de l'obra lul·liana és contemplat des del concepte de la *recta intentio*, principi teòric i pràctic del sistema. L'exigència que la *prima intentio* és sempre Déu, introdueix el principal problema que ha de resoldre la teoria lul·liana: la superació de la

contradicció entre el concret i l'universal. En el context medieval aquest problema acompanya la tasca eminentment hermenèutica de la ciència i qüestiona els seus fonaments teòrics. La solució lul·liana s'inscriu en el recurs al primer principi, que inauguraren Plotí i Agustí. El coneixement, sostindrà Llull, s'inicia necessàriament en la *cognitio Dei*, en una presència immediata que fonamenta la identitat entre el subjecte lògic i el fonament ontològic. La realitat del procés del coneixement arranca, segons això, en l'estructura mateixa de l'enteniment, en una acció intrínseca que és formulada per Llull amb la teoria correlativa.

La tercera part del llibre és una presentació de l'*Electorium* i del *Breviculum*. Les obres tendrien un objectiu més didàctic, d'exposició del sistema lul·lià, que no polèmic, per defensar Llull d'atacs que en aquells moments encara no havien succeït.

La quarta part resumeix l'exposició que fa Le Myésier a la primera part de l'*Electorium*. Tomàs segueix en línies generals el que troba escrit a les obres de Llull, notant-se, en tot cas, un esforç per acomodar terminològicament i sistemàtica les opinions lul·lianes al llenguatge més usual de la filosofia de l'època.

A l'Apèndix hi trobam una nota sobre el concepte lul·lià de *chaos*, una altra sobre la definició de *motus violentus* segons Tomàs, així com l'edició de la seva *Summula sive introductio in logicalibus*.

Les pàgines que, en la segona part, es dediquen a Ramon Llull mereixerien una atenció major del que és convenient en una ressenya. En ésser un capítol auxiliar a l'objectiu propi de l'obra, és explicable la seva concisió. Així i tot, els dos temes escollits com a mostra de l'aplicació de la tesi lul·liana (que són el tema de la relació fe i raó, i la qüestió del coneixement sensible i intel·lectual) podrien ésser completats amb una consideració històrica que serviria per precisar alguns elements. Hi percebem el que és conseqüència necessària del llenguatge adoptat per l'autor. Perquè, en efecte, l'autor no fa una exposició, la qual cosa suposa sempre emprar la terminologia de l'autor estudiat, sinó una explicació, i això permet adoptar una terminologia forjada en altres horitzons semàntics. En tot cas, s'ha de constatar que en la present investigació aquesta manera de procedir no desemboca en una traïció del pensament lul·lià.

Entre els temes estudiats sols de passada, n'hi ha un que trobam important destacar. Es tracta de l'opinió manifestada sobre la intenció de la *Vita coetanea*. L'autor es distancia de l'afirmació comuna, que afirma la relació d'aquesta obra amb la celebració del concili de Viena del Delfinat i sosté que els destinataris serien més aviat els cercles intel·lectuals de París.

J. Gayà

32) Riera i Sans, «Falsos dels segles XIII, XIV i XV»

És conegut que la ponència de Jaume Riera al Novè Col·loqui de l'AILLC va alçar una polseguera enorme que va traspasar l'àmbit científic més estricte, sobretot perquè qüestionava l'autenticitat del *Curial e Güelfa*; és evident que una hipòtesi com aquesta és una notícia rendible d'esbombar i atractiva per a badoqs i maliciosos. Una part dels *falsos* que Riera denuncia al seu treball són lul·lians (pp. 435-39). La seva tesi és que el fervor i les pretensions de canonització dels deixebles de Llull dels segles XVI, XVII i XVIII són els responsables d'una gran quantitat de falsificacions que la crítica ha volgut ignorar i que han acabat construint un fantasma: el Ramon Llull que nosaltres coneixem. De manera que «caldrà refer els estudis lul·lians de cap i de nou» (pàg. 439). I aquesta tesi se sustenta en la següent norma: cal desconfiar de tota prova documental que vulgui fer de Llull un sant i sigui posterior a 1588, data d'inici de la causa pia; de fet, en la seva pràctica, la norma de Riera és més àmplia: el que cal fer és desconfiar per sistema de tot allò que hagi contribuït que els estudis lul·lians siguin com són, i si pot ser cal contradir-ho.

Riera dóna alguns exemples menors del resultat de la seva prospecció: el muntatge del suposat martiri (per cert, dubta de l'autenticitat de les despulles conservades a Sant Francesc sense conèixer l'autòpsia de 1987) i alguns textos epistolars (de G. Desclapers, Pere-Joan Llobet i Arnau Descós) que, amb un sol indici o a través de la interpretació d'un determinat passatge, ja descarta com espuris. Suposo que, per compensar tants segles de badoqueria crítica, Riera en té prou amb una molt lleu sospita per detectar un apòcrif: no és necessària l'acumulació d'evidències o d'indicis, el que cal és tenir un bon nas.

Però els seus esforços se centren a desemascarar una falsificació que ha tingut unes conseqüències gravíssimes en els estudis moderns, la *Vita coaetanea*: una obra amb circulació antiga limitada, conservada en còpies tardanes i amb contradiccions històriques i detalls informatius tendenciosos. En els indicis que aporta, Riera confon la versió llatina original (dóna sempre el títol en llatí) i la versió catalana posterior (l'única que cita, feta efectivament en un context de «glorificació» ben conegut), però això deu ser un detall metodològic sense importància. I és clar que les tres circumstàncies esmentades només tenen una interpretació possible, la seva; que hagin estat estudiades recentment amb uns altres resultats (veg. els treballs de Domínguez i Johnston entre d'altres), no vol dir res, perquè els lul·listes porten un vel als ulls que els impedeix d'arribar a la veritat.

No sé si les còpies tardanes a què es refereix Riera inclouen el ms. 16432 del British Museum, el més antic de la traducció catalana, que és del XV: força anterior a l'inici de la causa de beatificació, per tant. Encara que no ho digui,

hem de suposar que aquest còdex també deu ser fals. M'imagino que els indicis materials que permeten a Hillgarth de situar aquesta traducció catalana al segle XIV també es deuen a la mà negra que al llarg de la història ens ha volgut fer creure que la *Vita* és un document antic (*Readers and Books in Majorca*, vol. I, pp. 205-06).

Que l'*Electorium* de Le Myésier contingui un exemplar de la *Vita*, de la versió llatina, no vol dir res, perquè també aquesta obra és falsa: «Ho és justament, perquè conté la *Vita coetanea*, la redacció de la qual no és anterior al segle XVII» (pàg. 439). Cercle viciós? I ca, ceguesa de qui no ho veu així. Els manuscrits lul·lians de la Sorbona, i també l'*Electorium*, no van ser coneguts fins a l'any 1712 i són falsificacions del segle XVIII, fetes per a l'elector palatí Joan-Guillem i l'edició moguntina. Riera desconeix la carta de C. Chastelain a J. B. Sollier, de 1707, en què ja s'informa dels manuscrits lul·lians de la Sorbona (editada per B. de Gaiffier a *SMR*, XI; però segurament aquesta carta forma part del pla setcentista de falsificació); també desconeix els inventaris medievals de la Biblioteca de la Sorbona, on ja apareixen aquests manuscrits (de 1321 i 1338, editats per Delisle, *Le cabinet*, vol. III i estudiats per R.H. Rouse a *Scriptorium*, 21; podria ser, però, que també els catàlegs fossin falsos, és clar). Com algú del segle XVIII pot falsificar una obra com l'*Electorium* (potser faria bé, Riera, de donar un cop d'ull a la magnitud de l'empresa rellegant l'obra de Hillgarth, *Ramon Lull and lullism*) és cosa que no cal explicar, perquè per detectar falsos només cal tenir el seu cinquè sentit. I, com que l'*Electorium* és fals, el catàleg d'obres que conté (inventari suposat de la col·lecció que hi havia a Vauvert, segons testimoniatge una anotació, que també deu ser falsa, al ms. lat 16111 de la BN de París, probablement falsificat) és igualment espuri i, per tant, tota conseqüència que se'n derivi; per a Riera, *Vita coetanea* i aquest catàleg «són els dos puntals màxims on s'han articulat els estudis bibliogràfics lul·lians» (439); la simplificació potser és excessiva, però no vull pensar que qui la fa no coneix suficientment de què parla.

Però el que ens fa de saber més greu a tots els que ens dediquem als estudis lul·lians és que Riera ens posi al mateix sac de tots els ignorants i cecs que no volen acceptar l'existència de falsos a la tradició cultural d'Occident. Almenys hauria de reconèixer que precisament als estudis lul·lians hi ha una tradició llarga i sòlida de detecció d'obres apòcrifes i falsament atribuïdes i de llegendes i esquemes hagiogràfics projectats, com no hi ha en cap altre sector de la cultura catalana (i potser europea). Això sí, quan s'ha de donar per falsa una obra, i en absència de tota gràcia infusa, es procura acumular evidències o indicis amb el màxim rigor metodològic i amb el coneixement de *tota* la bibliografia que fa al cas; i, si cal, si no hi ha proves suficients, es concedeix el benefici del dubte.

Vist tot el precedent, m'estalvio d'entrar en el cas del *Curial e Güelfa*, per al

qual el lector farà bé de consultar els articles sobre el tema de Germà Colon i Josep Perarnau a *ATCA*, 11 (1992), pp. 378-84 i 363-77, respectivament.

A. Soler

33) Romeu i Figueras, «Oposició dramàtica a “Del contrast de Natana e Nastàsia” (Ramon Llull, “Blaquerna”, capítol 19)»

Proposta de lectura d'un capítol del *Blaquerna*.

Lectura que té en compte, d'una banda, la “unitat d'intencions del pensament i de l'estratègia expositiva de Llull”, ja descrita per Jordi Rubió i Balaguer i, de l'altra, els matisos introduïts per Lola Badia en recuperar la noció de *literatura lul·liana*, és a dir, d'un Llull “que formula les seves idees sobre aspectes avui associats a la literatura, com són el llenguatge, la retòrica i l'homilètica”. És en aquesta mateixa línia, doncs, que la proposta de lectura de Romeu i Figueras identifica i analitza el variat repertori de recursos i de gèneres literaris manipulats per Llull en el fragment comentat.

En definir el *Blaquerna* com a “novel·la d'aventures a l'espiritual” concebuda segons l'Art lul·liana, Romeu i Figueras entén la categoria modèlica i representativa dels personatges i, en concret, la de les dues protagonistes femenines que intervenen en el capítol 19, “Del contras de Natana e Nastàsia”, que tot seguit comenta.

El capítol és llegit, en definitiva, com a procés narratiu, dialèctic, apologètic i exemplar, exposat dramàticament a través de l'argumentació successiva de dos personatges femenins que són caracteritzats segons les actituds i les paraules que expressen, com en la millor literatura.

Segons Romeu el fragment es divideix en quinze estructures temàtico-discursives, cadascuna de les quals aconsegueix una funció específica dins del tot unitari del capítol 19:

[1] i [2] introdueixen la circumstància novel·lesca concreta i el seu context narratiu.

[3], [4] i [5] plantegen una qüestió que és el nus central del “contrast”: quin dels dos ordes és preferible, el de religió o el de matrimoni.

[6] i [7] constitueixen la primera part de debat, menada segons els principis dialèctics de l'Art lul·liana.

A partir d'aquest punt la narració salta del pla sil·logístic o especulatiu al de l'efecte dramàtic i emotiu més colpidor, i ho fa per mitjà d'una finestra ([8], [9], [12]) a través de la qual entren en la cambra i en la conversa dos fets oposats de la vida quotidiana, fets que, alhora, generen els seus respectius exemples, inserits en el relat com a reflex de la realitat externa:

A [9], el casament i l'enterrament simultanis, a [12] el plany del condemnat a mort, a més del cas de la partera morta a [10] i [13].

A [13], Natana, i amb ella tot l'estament religiós, resulta finalment vencedora del procés dialèctic gràcies a l'habilitat dels seus arguments i al bon ús que fa de la lliçó estreta dels exemples anteriors.

[14] i [15] tanquen el debat que ha ocupat el capítol 19 tot reprenent el fil narratiu de la novel·la.

A. Alberni

34) Ressenyat sota el núm. 16 més amunt.

35) Schmid, «El desdoblament sinonímic a l'edició valenciana del "Blanquer-na"»

Estudi tipològic dels parells de sinònims que a l'edició príncep del *Blanquer-na* (1521) substitueixen termes originals; es fa una atenció especial al cas del mot *treball*. Encara que l'objecte de l'estudi és la semàntica històrica, hi ha una colla d'observacions marginals de Schmid que cal puntualitzar. El valor de l'edició de Joan Bonllavi no és només com a «document lingüístic del segle XVI», i això encara menys «per als filòlegs»; hi ha una dimensió històrica de l'edició, de recepció del text lul·lià en un context determinat, que condiona tot estudi lingüístic que se'n faci perquè ens il·lustra sobre la naturalesa del treball de Bonllavi. D'aquesta falta de contextualització històrica correcta se'n ressenten dues altres consideracions de Schmid, de no poc relleu. 1) No sembla encertat assenyalar que Bonllavi va alterar el text original «per fer-lo més entenedor i més atractiu al públic contemporani valencià» quan la mateixa autora ha demostrat que en l'edició valenciana no hi ha una variació diatòpica efectiva i quan s'acaba remarcant en nota que el mateix editor es va encarregar de distribuir l'edició a Barcelona. 2) Qualificar les intervencions estilístiques de Bonllavi de «barroquització» és desencertat, sobretot perquè tot el seu plantejament editorial concorda amb prou nitidesa amb el de l'humanisme del XVI.

A. Soler

36) Soler, «Els manuscrits lul·lians de Pere de Llemotges»

37) Soler, «Ramon Llull and Peter of Limoges»

En aquests dos articles Albert Soler ha volgut aclarir el paper de Pere de

Llemotges en la vida de Ramon Llull i en la difusió de la seva obra. La tasca era important, perquè fins ara no s'havia estudiat tan detalladament com havia fet el llibre clàssic de Hillgarth la relació del beat amb Tomàs le Myésier. Però com explica Albert Soler al primer d'aquests dos estudis, durant la primera estada de Ramon Llull a París als anys 1287-9, «el que havia de ser el seu principal deixeble i col·laborador a París, Tomàs le Myésier, era aleshores un jove *socius* de la Sorbona i és improbable que en aquell moment fos una persona gaire influent. Amb la Cartoixa de Vauvert i els seus monjos, només tenim constància que s'hi relacionés a partir de 1298, durant la seva segona estada. En canvi, sabem que Llull va tenir contactes amb un intel·lectual, i al mateix temps home d'Església, d'un cert relleu, que es movia aleshores a París: Pere de Llemotges. Hi ha raons que fan pensar que aquest va ser l'home de Llull a la Universitat (i potser a la Cort) durant la seva primera estada a la ciutat.» Si no va compilar cap antologia com les famoses de le Myésier, sí que va llegar cinc manuscrits d'obres lullianes a la Sorbona, tots elaborats abans de finals de 1289 (i per tant entre els mss. més primerencs conservats de l'obra del beat) i en els quals hi ha evidències d'un treball personal extens del mateix Pere de Llemotges. L'estudi de Soler acaba amb una descripció detallada d'aquests cinc mss., dels seus textos i de les anotacions i correccions marginals del seu posseïdor. Tots són avui a la Biblioteca Nacional de París. Es tracta de:

1. Ms. francès 24402 que conté una sola obra, la traducció francesa de *Blaquerna*.

2. Ms. lat. 16112 que conté dues obres lullianes, la *Disputatio fidelis et infidelis* i el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, amb un *Calendarium reginae Mariae* de Guillem de Saint Cloud.

3. Ms. lat. 16113 que conté de Llull la *Lectura super figuras Artis demonstrativae*, el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* i el *Liber tartari et christiani*.

4. Ms. lat. 16114 que conté el *Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit* i el *Liber de gentili et tribus sapientibus*.

5. Ms. lat. 16119 amb el *Liber de prima et secunda intentione* i el *Liber de quattuordecim articulis fidei*.

L'article acaba amb un apèndix que dona un inventari dels altres manuscrits conservats de Pere de Llemotges, a fi de mostrar l'amplitud de les seves inquietuds intel·lectuals.

El segon article és més general sobre la relació entre Pere de Llemotges i Ramon Llull, la primera estada del beat a París, i l'interès del francès en els seus plans per a la difusió de l'Art i la fundació d'escoles missioneres. Dona una breu biografia de Pere de Llemotges, que va néixer a Donzenac, prop de Briva cap al 1230, va estudiar a París, va ser amic de Robert de Sorbona, fundador del

col·legi del mateix nom, va rebre una prebenda a la catedral d'Évreux, va declinar dues vegades la posició de bisbe, i va morir l'any 1306. El que queda de la seva biblioteca mostra els seus principals camps d'interès: teologia, homilètica i ciència, sobretot medicina i astronomia. Al mateix temps aquesta col·lecció palesa un cert radicalisme intel·lectual i espiritual, amb obres no tan sols de Ramon Llull, sinó també de Pere Joan Oliu i Joaquim de Fiore. Soler especifica alguns dels seus comentaris i correccions al ms. de *Blaquerne* (l'únic ms. francès que posseïa), i als mss. llatins 16113 i 16119, aquest darrer el ms. que Pere va treballar més assíduament. Llavors examina detalladament la primera visita de Llull a París, les obres anteriors que hi va dur, i les que hi va escriure. Després d'aquesta visita, sembla que l'interès de Pere per Llull va declinar; no tenim cap traça d'un contacte posterior. Tampoc no sabem el paper que el fracàs d'aquest primer intent d'ensenyament parisenc, del qual Llull es queixa a la *Vida coetània*, va tenir en el refredament de la relació entre els dos homes: potser el beat va trobar que Pere de Llemotges no era la persona adequada per ajudar a introduir-hi l'Art, o potser el francès es va desenganar de les possibilitats de disseminar una cosa tan rara. De fet, a part de l'ús que en va fer le Myésier d'aquests mss. lul·lians, no es pot dir que Pere de Llemotges hagués tengut cap paper en la ulterior difusió del lul·lisme a París.

Però la seva importància en el primer contacte de Ramon Llull amb el món universitari (i potser polític) parisenc és innegable, com el fet de la producció de cinc mss. d'obres lul·lianes anteriors al final de 1289, i tot això fa que aquests dos estudis d'ara endavant formin un complement imprescindible al llibre clàssic de Hillgarth sobre le Myésier.

A. Bonner

38) Sturlese, «Lazar Zetzner, “Bibliopola Argentinensis”. Alchimie und Lullismus in Strassburg an den Anfängen der Moderne»

Els lul·listes havíem parlat molt de l'antologia lul·liana publicada a Estrasburg l'any 1598 i reimpressa tres vegades el segle següent (1609, 1617 i 1651), llibre que va constituir el principal vehicle de difusió del pensament del mallorquí durant l'època barroca, però no havíem arribat a saber ben bé qui era aquest Llätzer Zetzner que el va llançar al mercat, ni com aquesta publicació encaixava dins la resta de les seves dèries editorials. Aquesta mancança ara ha estat remeïda pel treball ressenyat. Resulta que Zetzner era un dels principals editors de l'Alemanya de finals del Renaixement. Entre 1582 i 1616 va editar més de 130 obres principalment a Estrasburg, però també a Colonya, Frankfurt i Basilea, i fins i tot a Montbéliard i Ursel. L'autora divideix aquesta extensa pro-

ducció en cinc categories. Primer vénen les obres clàssiques i històriques del seu catàleg, segurament per a l'ús de l'Acadèmia d'Estrasburg. Després, una sèrie d'obres sobre dret que van des d'obres de jurisprudència i introduccions a la notaria, fins a manuals sobre la persecució de bruixes. En tercer lloc, obres mèdiques de Paracels i dels seus seguidors. En quart, obres d'alquímia, i sobretot el cèlebre *Theatrum chemicum* amb els seus quatre toms que contenen 53 obres (amb algunes pseudolullianes) i devers 3.600 pàgines. En aquest apartat hom podria incloure el famós manifest dels Rosa-Creus, *Chymische Hochzeit*. Cinquè, les obres de la tradició lul·lística. No tan sols va publicar la ja citada antologia de 1598, sinó també el *Syntaxes artis mirabilis* de Pierre Grégoire de Toulouse, el *Clavis artis lullianae* de Johann-Heinrich Alsted, i les *Opera omnia* de Bernard de Lavinjeta editades per Alsted (que de fet és una reedició de la *Explanatio compendiosaque applicatio artis Lullii* del primer). Aquest breu resum no pot donar justícia al treball de Rita Sturlese, que inclou una gran riquesa bibliogràfica, al mateix temps que situa el lul·lisme dins l'ambient cultural de l'Alemanya de finals del Renaixement i Principis del Barroc, i sobretot dins un pansofisme que llevaria al enciclopedisme d'Alsted.

A. Bonner

39) Szulakowska, «Thirteenth Century Material Pantheism in the Pseudo-Lullian 'S'-Circle of the Powers of the Soul»

L'articolo analizza la figura 'S' e le altre figure collegate ai testi del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* nonché del *Testamentum* nell'importante raccolta manoscritta di testi pseudolulliani, il codice BR 52 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Il tipo di analisi, strutturale e numerologica, opera un interessante collegamento fra queste figure (che, come già aveva rilevato Dorothea Waley Singer in un saggio del 1929, sono composte dagli stessi elementi di quelle lulliane autentiche) e le idee metafisiche e teologiche di Llull, postulando un legame non estrinseco fra la produzione autentica del maiorchino e l'alchimia. «In conclusion it may be argued from a structural analysis of the 'S' diagrams of pseudo-Lullian alchemy, that it recalled, over the space of a century, an anxiety in thirteenth century Lullism about the ontological basis of the system»: se Llull era arrivato ad un passo dal considerare congiuntamente l'alterità di Dio e la materia, sostiene Szulakowska, i suoi seguaci alchimisti compiono questo passo non rigettando il carattere quaternario della *Figura Animae S* nonostante le sue implicazioni panteistiche. Conclusione che riflette la matrice junghiana dell'interesse dell'autrice per l'iconografia alchemica: il pensiero di C.J. Jung sull'alchimia focalizza infatti il problema della quaternità vs. trinità,

assumendo como focus il problema dello statuto ontologico della materia. La scarsa attenzione di Szulakowska per el rapporto figura/testo non diminuisce l'interesse dell'ipotesi prospettata, che sembra confermare, sia pure con una certa arditezza, il legame concettuale profondo che esiste fra la filosofia di Llull e le opere alchemiche a lui attribuite.

M. Pereira

40) Torruella, «Arxiu informatitzat de textos catalans medievals»

Un altre article sobre el tema ressenyat a *SL* 31 (1991), 185, 210, que explica diversos altres caires del projecte. L'«Arxiu» inclourà un *corpus* exhaustiu de tots els textos literaris, i selectiu d'altres documents del català medieval. Aquí explica més detalladament el procés d'informatització i dóna una mostra de com serà una concordança final. Tot això afecta directament els lul·listes, perquè serà aquest programa de Torruella que farà les concordances dels *NEORL*, que seran d'una ajuda inestimable en les recerques lingüístiques i conceptuals sobre el beat.

A. Bonner

CRÒNICA

Un simposio sobre Ramon Llull tuvo lugar en Trujillo (Cáceres) del 18 al 20 de septiembre de 1994 como II Encuentro Académico Hispano-alemán organizado por la Herzog-August Bibliothek, Wolfenbüttel (Fundación Volkswagen) y la Fundación Xavier de Salas, con la colaboración de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid), de la Generalitat de Catalunya, British Council, Ibero-amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz (Berlin), Embajada de Francia en España y Lufthansa, y con el apoyo de la Universidad de Extremadura, el Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg, el Cusanus-Institut de Trier y el Ayuntamiento de Trujillo.

Los participantes fueron: Melquíades Andrés (Cáceres), Lola Badia (Barcelona), Anthony Bonner (Palma de Mallorca), Dietrich Briesemeister (Berlin), Eusebio Colomer (San Cugat), Fernando Domínguez (Freiburg), Walter A. Euler (Trier), Jordi Gayà (Palma de Mallorca), Harvey Hames (Cambridge), Vittorio Höhle (Essen), Charles Lohr (Freiburg), Manuel Mañas Núñez (Cáceres), Luis Merino (Cáceres), Friedrich Niewöhner (Wolfenbüttel), Klaus Reinhardt (Trier), Josep M. Ruiz Simon (Barcelona), Jaime de Salas (Madrid), Dominique Urvoey (Toulouse) y Roel Vander Plaetse (Brugge).

En una atmósfera sumamente cordial tuvieron lugar cuatro sesiones diarias con conferencias y discusiones.

Las actas de este simposio aparecerán próximamente bajo el título de *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano* en la Editorial Max Niemeyer de Tübingen en la serie «Beihefte zur Iberoromania».

F. Domínguez

El prof. Llinarès ens ha enviat el resum d'una jornada d'estudi sobre Ramon Llull i el *Libre del gentil e dels tres savis* que va tenir lloc a l'Académie Hillel de París el diumenge, 12 de març de 1995. Els conferenciants i temes tractats foren els següents:

- Gilbert Dahan, «Échanges intellectuels entre juifs, chrétiens et musulmans en Occident médiéval»
- Jean Jolivet, «Les échanges interculturels entre islam et christianisme au XIIe siècle»
- Dalil Boubakeur (Rector de la Mesquita de París), «Les échanges interculutuels au regard de l'islam»
- Armand Llinarès, «Le *Le livre du gentil et des trois sages* de Raymond Lulle»
- René Costes (Director general de Pax Christi), «Christianisme et dialogue interconfessionnel»
- Dominique de Courcelles, «Raymond Lulle: une parole risquée?»
- René-Samuel Sirat (Gran rabí i president de l'Académie Hillel), «Parler à son prochain face à face (Éxode XXXIII, 11)»
- Alain de Libera, «Raymond Lulle le "Philosophe barbu" et l'héritage oublié»

Il giorno 18 aprile 1995 il Dr. Theodor Pindl, di Freiburg i. Br., ha tenuto un seminario su «Ramon Llull und Nikolaus von Kues» presso la Fondazione «Ezio Franceschini» alla Certosa del Galluzzo, Firenze. Prendendo spunto dai suoi recenti lavori sugli estratti cusani dal *Liber contemplationis*, il Dr. Pindl ha effettuato una brillante presentazione della problematica dei rapporti fra Llull e il Cusano, seguita da una conversazione con il pubblico presente e con i giovani borsisti della Fondazione.

M. Pereira

El passat 13 de març de 1995, al Paranimf de la Universitat de Barcelona va tenir lloc la solemne sessió d'investidura del vice-rector de la Maioricensis Schola Lullistica, Anthony Bonner, com a doctor *honoris causa*. Bonner havia estat proposat per la doctora Lola Badia, en nom de la Facultat de Filologia feia tot just un any abans; en el discurs de presentació del doctorand, Lola Badia va subratllar els següents tres motius que el feien mereixedor de la màxima distinció universitària:

«1) La contribució a una visió crítica i intel·lectualitzada de Ramon Llull, tant des de la interpretació històrica com des de l'edició de textos;

2) la divulgació en català, *ad intra*, de la persona i l'obra de Ramon Llull, amb una participació activa en les estructures culturals del país i

3) l'exportació al món de la llengua anglesa, *ad extra*, dels valors filosòfics i científics del beat.»

Una versió ampliada i revisada del discurs que pronuncià Anthony Bonner com a resposta a la seva investidura es pot llegir en forma d'article en aquest mateix número d'*Studia Lulliana*.

En la mateixa sessió també va ser investit doctor *honoris causa* el prof. C.R. Rao, prestigiós especialista en estadística, de la Universitat de Pennsylvania, a proposta de la Facultat de Matemàtiques. Va cloure l'acte el rector de la universitat, Antoni Caparrós, agraint als nous doctors les seves contribucions a la comunitat universitària. La nostra enhorabona més cordial!

A. Soler

Des del Brasil el prof. Esteve Julent ens ha enviat la crònica següent d'estudis i publicacions lul·lians realitzats en aquest país fins al desembre de 1994. La redacció de *Studia Lulliana* només pot felicitar i agrair un tal desplegament d'investigació lul·lística, impulsada en gran part pel mateix prof. Julent.

TRABALHOS TERMINADOS

LIVROS

1. Primeira tradução do catalão medieval para o português do *Libre d'amic e d'Amat* realizada por Esteve Julent. Trata-se da primeira publicação em língua portuguesa de uma obra completa de Raimundo Lúlio. A obra foi editada pela Editora Leopoldianum da UniSantos em co-edição com as Edições Loyola, de São Paulo, em julho de 1989, com o título: *Livro do amigo e do Amado*.

Um ano após, as Edições Cotovia Ltda., publicavam a primeira tradução feita em Portugal, do mesmo título, realizada por Dimíter Anguelov. Nessa edição não se publicou nenhuma apresentação nem qualquer introdução ao texto de Raimundo Lúlio.

2. Primeira tradução do catalão medieval para o português do *Libre de les bèsties* relizada por Cláudio Giordano. Revisão técnica de Esteve Jaulent. A obra foi editada pela Editora Giordano em co-edição com as Edições Loyola de São Paulo, em dezembro de 1990, na Coleção Memória.

3. Tradução do latim para o português da obra *Demonstratio per aequiparantiam* realizada por Donato Rosa, (R. Lettieri, 80 - SÃO PAULO - Tel. 607-3773). Inédita.

4. Tradução do latim para o português do *Tractatus novus de Astronomia* realizada por Esteve Jaulent. Inédita.

5. Tradução do latim para o português da *Ars brevis* realizada por Esteve Jaulent. Inédita.

6. Tradução do latim para o português da *Declaratio Raimundi, per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, por Donato Rosa. Inédita.

7. Tradução do catalão para o português do *Arbre de Filosofia d'Amor*, por Gisela Barbosa (R. Benjamin Constant, 906 - 36015 JUIZ DE FORA - MG - tel. (032)212-2985). Inédito.

ESTUDOS

8. «Virtudes e Contemplação», de Esteve Jaulent, publicado em apêndice na edição citada em 1.

9. «O homem e a obra», de Esteve Jaulent, publicado na Introdução da edição citada em 1.

10. «O Livro do amigo e do Amado», de Esteve Jaulent, publicado na Introdução da edição citada em 1.

11. Estudo «Lúlio e a Poesia», de Josep Blanes, publicado na Introdução da edição citada em 1.

12. «Atualidade de Raimundo Lúlio», de Esteve Jaulent, capítulo introdutório publicado na edição citada em 2.

13. «Livro do amigo e do Amado, de Raimundo Lúlio». Resenha de Urbano Zilles, publicada na revista VERITAS, de Porto Alegre, V.35, n. 140. p. 744-791.

14. «O Livro das Bestas», de Esteve Jaulent, cap. introdutório publicado na edição citada em 2.

15. «O Livro das Bestas de Raimundo Lúlio», resenha de César Andrade, publicada na revista SÍNTESE, da Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos

Superiores da Companhia de Jesus (BH) e do Centro João XXIII de Investigação e Ação Social (RJ); Vol. 18, abril-junho 1991. pp. 267-268.

16. «Influência árabe na Nova Lógica de Raimundo Lúlio», de Charles Lohr. A tradução do alemão foi realizada por Konstantin Otto Cristo Botschkowski e Sivar Hoepfner Ferreira e coordenada por Esteve Jaulent. O artigo consta em *Les Actes du Colloque sur R. Lulle - Université de Fribourg, 1984 - Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1986*. Publicado pela *Revista Leopoldianum*, da UniSantos, vol. XVIII - No. 51(Dez. 1991) pp. 5-18.

17. «Retorno de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», de Esteve Jaulent, publicado pela *Revista Leopoldianum*, da UniSantos, vol. XVIII - No. 51(Dez. 1991) pp. 18-21.

18. Tradução do japonês para o português de «A study on the *Libre d'amic e Amat* of Ramon Llull», de Sen'Ichi Nomura, por Lídia Arasaki. O artigo foi publicado na *Revista Rinrigaki-Nenpo*, n. 27(1978) pp. 3-16, da Sociedade Japonesa de Ética. Inédito.

19. «A demonstração por equiparação», de Esteve Jaulent. Comunicação encaminhada no *Encontro de Filosofia Medieval* realizado em Diamantina, Minas Gerais, em setembro de 1992. O trabalho foi publicado em *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Edipucrs, Portoalegre, 1995; págs. 145-162

20. Tese de mestrado sobre «A sedução da alteridade», por Gisela Fonseca Barbosa, da COPPE Coordenação dos programas de Pós-graduação de Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientador: Prof. Roberto Bartholo Tel.(021)5904144. Tese defendida em abril de 1994.

21. Artigo sobre «Os amigos e o Amado. Sobre o diálogo inter-religioso», de autoria de Gisela Fonseca Barbosa, publicado na revista *Veritas*, de Porto Alegre, V. 39, nº 155, págs. 509-516.

22. Comunicação apresentada por Esteve Jaulent no V Encontro de Filosofia Medieval, em Águas de Lindóla - São Paulo - Brasil, 28/08/95 a 01/09/95, sobre «O “esse” na ética de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», publicada na revista *Veritas*, de Porto Alegre, Vol. 40, pp. 599-621.

23. Comunicação apresentada por Gisela Fonseca Barbosa no V Encontro de Filosofia Medieval, em Águas de Lindóla - São Paulo - Brasil, 28/08/95 a 01/09/95, sobre «Raimundo Lúlio, o alquimista das diferenças», publicada na revista *Veritas*, de Porto Alegre, Vol. 40,

TRABALHOS EM ANDAMENTO

1. Tradução do catalão para o português do *Libre d'orde de cavalleria*, por Esteve Jaulent (Rua Maestro Cardim, n. 370 - 01323 SÃO PAULO- Tel. 288-2175)

2. Revisão crítica da tradução do catalão para o português do *Arbre de Filosofia d'Amor* realizada por Gisela Barbosa (R. Benjamin Constant, 906 - 36015 JUIZ DE FORA - MG - tel. (032)212-2985)

3. Tradução do latim para o português do *Liber lamentationis Philosophiae*, por Monsenhor Urbano Zilles, Vice-reitor da Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul (Caixa Postal, 1429 - 90620 PORTO ALEGRE - RS)

4. Estudo introdutório para a *Ars brevis*, por Esteve Jaulent.

5. Tese de doutorado sobre *Os princípios da filosofia de Raimundo Lúlio* pela Profa. Brasília Bernardette Rosson (R. Lima e Silva, 606 Capiranga - 93800 - RS), da PUC de Rio Grande do Sul, orientada pelo Mons. Urbano Zilles.

6. Estudos introdutórios para o *Tractatus novus de Astronomia*, por Esteve Jaulent.

7. Artigo sobre o *Livro do amigo e do Amado*, por Nestor Víctor Sempé (R. Indiana, 555 ap. 51 SÃO PAULO Tel. 542-7390).

8. Segunda edição do *Livro do amigo e do Amado*, revista e ampliada com nova bibliografia e texto catalão, por Esteve Jaulent.

9. Introdução ao *Libre d'orde de Cavalleria*, pelo Prof. Víctor Deodato da Silva (Al. Jau, n. 731, ap. 102 - Tel. 288-8090) do Departamento de História Medieval da Universidade de São Paulo.

10. Tradução do catalão para o português do *Libre d'Evast i Blanquerna* realizada por Donato Rosa.

11. Tradução do catalão para o português do *Libre del gentil i dels tres savis* realizada por Esteve Jaulent e Donato Rosa para a Editora Vozes de Petrópolis.

12. Nota sobre «O *esse* na ética de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)» a ser apresentada no V Congresso de Filosofia Medieval a ser realizado em Águas de Lindóia de 28/08 a 01/09 de 1995.

ÍNDEXS

ÍNDEX GENERAL (Volum XXXIV, 1994)

Bonner, A., «Ramon Llull: relació, combinatòria i lògica moderna»	51-74
Domínguez, F., « <i>Principia philosophiae [complexa]</i> y Thomas le Myésier	75-91
Gayà, J., « <i>Ascencio, virtus</i> : dos conceptos del contexto original del sistema luliano»	3-49
Gayà, J., «Notas cronológicas sobre dos obras lulianas de 1304»	105-112
Hames, H., «Elijah and a Shepherd: the Authority of Revelation»	93-102
Maduell, A., «Pin i Soler traduí el llibre de Zwemer sobre Llull»	113-114
Bibliografia lul·lística	115-122
Ressenyes	123-149
Crònica	153-149

ÍNDEX D'OBRES RESSENYADES I CITADES EN LA BIBLIOGRAFIA

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

- Llull, Ramon, *Die treulose Füchsin*, trad. Joseph Solzbacher (Freiburg i. Br.: Herder, 1953; 2^a ed. 1992). 117
- Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XIX, 86-91, Parisiis, Barcinonae et in Civ. Maioricensi annis MCCXCIX-MCCC composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis» CXI (Turnhout, Bèlgica: Brepols, 1993), lxi + 514 pp. 117, 123-4

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

- Artus, Walter W., «Actitud y respuestas de Lulio al ateísmo», *El ateísmo actual y la trascendencia divina. Vol. I. Ateísmo y trascendencia* (Ecuador: Pontificia Universidad Católica, 1990), pp. 193-206. 118
- Artus, Walter W., «The Philosophical Understanding of Ramon Lull's "rationes necessariae"», *Antonianum* 62 (1987), pp. 237-270. 117, 125
- Artus, Walter W., «Ramon Lull: His anticipation of and influence on early modern efforts towards a universal language», *Semiotics 1983*, ed. Jonathan Evans & John Deely (New York/London: Lanham, 1987), pp. 109-120. 117, 124-5

- Artus, Walter W., «Ramon Llull on the Truly Immaterial or Spiritual Side of Man», *Anuario Medieval* 4 (New York, 1992), pp. 7-20. 118, 126
- Artus, Walter W., «St. Thomas on Faith and Science of the Same Truth», *Studi Tomistici. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Vol. V. Problemi teologici alla luce dell'Aquinate* (Vaticà: Accademia di S. Tommaso, 1991), pp. 50-59. 118, 125-6
- Batliori, Miquel, *Ramon Llull i el lul·lisme*, ed. Eulàlia Duran, pròl. Albert Hauf, «Obra Completa» II (València: Tres i Quatre, 1993), xv + 519 pp. 118, 127
- Bonner, Anthony, «Ramon Llull i l'elogi de la variant», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), pp. 13-30. 118, 128
- Campos Serrano, Rafael, «La preocupación lulista cordobesa de los siglos XIV-XV. Un ejemplo concreto de la filosofía autóctona cordobesa en las discusiones filosóficas de un círculo poético cordobés», *Trivium* 4 (Jerez de la Frontera, 1992), pp. 31-46. 118, 129
- Cofresi, Lina L., «Hierarchical Thought in the Spanish Middle Ages: Ramón Lull and Don Juan Manuel», *Jacob's Ladder and the Tree of Life. Concepts of Hierarchy and the Great Chain of Being*, ed. M.L. Kuntz & P.G. Kuntz (New York: Peter Lang, 1987), pp. 153-9. 118, 129
- Colomer, Eusebi, *L'Actualitat de Ramon Llull. Lliçó inaugural del curs acadàmic 1994-1995* (Universitat Ramon Llull, 1994), 27 pp. 119, 132
- Colomer, Eusebi, «La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologètica de Ramon Martí», *Diàleg filosòfico-religioso entre christianismo, judaïsme e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica* (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 229-257. 119, 131
- Colomer, Eusebi, «Fides und Ratio bei Raimund Lull», *Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann*, ed. C. Hagemann & R. Gleis (Würzburg: Echter Verlag, 1993), pp. 271-283. 119, 130-1
- Colomer, Eusebi, «Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch»,

- Religionsgespräche im Mittelalter*, «Wolfenbütteler Mittelalter-Studien» 4 (Wiesbaden, 1992), pp. 217-236. 118, 129-130
- Cortés i Orts, Carles, «Entorn a una nova ordenació temàticomística dels versicles del “Llibre d’Amic e Amat”», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991 I* (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1993), pp. 31-45. 119, 132-3
- Déri, Balázs, «Ongres d’Ongria la menor», *Homenaje a Jordi Rubió i Balaguer y Francesc Martorell i Trabal*, «Annals of the Archive of Ferran Valls i Taberner’s Library» (1991), pp. 229-233. 119, 133-4
- Domínguez, Fernando, «Ramon Llull, “catalán de Mallorca”, y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico», *Literatura y bilingüismo. Homenaje a Pere Ramírez*, «Problemata Literaria» 15 (Kassel: Reichenberger, 1993), pp. 3-17. 119, 134-5
- Limor, Ora, «Missionary Merchants: Three medieval anti-Jewish Works from Genoa», *Journal of Medieval History* 17 (1991), pp. 35-51. 119, 135-7
- Llinarès, Armand, «Les Arts du “Quadrivium” dans la “Doctrina pueril” et l’“Arbre de ciència”, de Ramon Llull», *Revista de l’Alguer* 2 (1991), pp. 33-39. 119, 137
- Lorenzo Lizalde, Carlos, «Nota sobre la poesía algorítmica de Ramón Llull», *Revista Española de Filosofía Medieval* (Zaragoza: Facultad de Filosofía y Letras, 1993), pp. 95-103. 120, 137
- Martínez, Tomàs, «Un comentari a propòsit de “Crestians de la Centura” (“Blaquerna”, cap. XCIII)», *Randa* 35 (1995 ?), pp. 7-15. 120, 138
- Oury, Guy Marie, *Histoire de l’évangélisation* (Solesmes, 1991), Llull pp. 201-3 120
- Patai, Raphael, «Raymund of Tàrrega - marrano, heretic, alchemist», *Ambix. Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry* 35 (1988), pp. 14-30. 120, 138-9
- Péano, Pierre, «Raymond Lulle (bienheureux)», *Catholicisme hier - aujourd’hui - demain* XII (París: Letouzey et Ané, 1991), pp. 522-4. 120
- Perarnau i Espelt, Josep, «Francescanesimo ed eremitismo nell’area catalana», *Eremitismo nel Francescanesimo medievale. Assisi, 12-13-14 ottobre 1989* (Assisi: Centro di Studi Francescani, 1991), pp. 165-185. 120, 139

- Pereira, Michela, *L'oro dei Filosofi, saggio sulle idee d'un alchimista del Trecento*, «Biblioteca di Medioevo Latino» 7 (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992), vi + 264 pp. 120, 139-141
- Pereira, Michela, «Un tesoro inestimabile: elixir e “prolongatio vitae” nell'alchimia del '300», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali. I. I discorsi dei corpi* (Turnhout: Brepols, 1993), pp. 161-187. 120, 139-141
- Pindl-Büchel, Theodor, «Nicholas of Cusa and the Lullian Tradition in Padua», *American Cusanus Society Newsletter* 5/2 (1988), Appendix 1 120, 141
- Pindl-Büchel, Theodor, *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas le Myésiers*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge» 35 (Münster: Aschendorff, 1992), 138 pp. 121, 142-3
- Pindl-Büchel, Theodor, «The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa», *American Catholic Philosophical Quarterly (formerly: The New Scholasticism)* 64 (1990), pp. 73-87. 121, 142
- Riera i Sans, Jaume, «Falsos dels segles XIII, XIV i XV», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991 I* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), pp. 425-491. 121, 144-6
- Romeu i Figueras, Josep, «Oposició dramàtica a “Del contrast de Natana e Nastàsia” (Ramon Llull, “Blaquerna”, capítol 19)», *Lectura de textos medievals i renaixentistes* (València/Barcelona, 1994), pp. 19-45. 121, 146-7
- Rubio Albarracín, Josep Enric, «Anàlisi d'una estructura sil·logística al “Llibre d'amic e amat”», *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, ed. Antoni Ferrando & Albert G Hauf (Barcelona: Montserrat, 1991), pp. 20-30. 121, 132
- Schmid, Beatrice, «El desdoblament sinonímic a l'edició valenciana del “Blanquerna”», *La corona de Aragón y las lenguas románicas. Miscelánea de homenaje para Germán Colón* (Tübingen: Gunter Narr, 1989), pp. 139-149. 121, 147
- Soler i Llopart, Albert, «Els manuscrits lul·lians de Pere de Llemotges», *Llengua i Literatura* 5 (Barcelona, 1992-3), pp. 447-470. 121, 147-9

- Soler i Llopart, Albert, «Ramon Llull and Peter of Limoges», *Traditio* 48 (1993), pp. 93-105. 121, 147-9
- Sturlese, Rita, «Lazar Zetzner, “Bibliopola Argentinensis”. Alchimie und Lullismus in Strassburg an den Anfängen der Moderne», *Sudhoffs Archiv* (1991), pp. 140-162. 122, 149-150
- Szulakowska, Urszula, «Thirteenth Century Material Pantheism in the Pseudo-Lullian ‘S’-Circle of the Powers of the Soul», *Ambix. Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry* 35 (1988), pp. 127-154. 122, 150-1
- Torruella, Joan, «Arxiu informatitzat de textos catalans medievals», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991 II* (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1993), pp. 239-252. 122, 151
- Tusquets, Joan, «Els sons significatius orals en l’apologètica i la mística de Ramon Llull», *Estudios Franciscanos* 92 (1991), pp. 247-265. 122

ÍNDEX D'OBRES LUL·IANES

Arbre de ciencia	54, 63
Arbre de filosofia d'amor	60
Ars brevis	67n., 69, 107
Ars compendiosa	106-8
Ars compendiosa inveniendi veritatem	53
Ars de jure	108
Ars demonstrativa	53, 62n., 67, 84n.
Ars electionis	68
Ars generalis ultima	59n., 67n., 105n., 106-109
Ars inventiva veritatis	61, 107
Ars notatoria	5n.
Art amativa	60
Art de contemplació	60
Blaquerna	68
Començaments de medicina	54
Compendium logicae Algazelis	83, 111n.
De demonstratione per aequiparantiam	84n.
De levitate et ponderositate elementorum	55n.
Disputatio fidei et intellectus	110, 112
Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magister Petri Lombardi	102n.
Flors d'amor e flors d'intel·ligència	60
Lectura Artis quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis	105-110
Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem	52, 54n.
Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes	110-2
Liber correlativorum innatorum	69n.
Liber de acquisitione Terrae Sanctae	5n.
Liber de ascensu et descensu intellectus	10n., 81
Liber de fine	112

Liber de geometria nova	90
Liber de intellectu	108
Liber de investigatione actuum divinarum rationum	108
Liber de lumine	108
Liber de memoria	108
Liber de novo modo demonstrandi	84n.
Liber de praedicatione	112
Liber de quadratura et triangulatura circuli	82n., 90
Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis	55n.
Liber de syllogismis	112
Liber de voluntate	108
Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera	112n.
Liber super Psalmum «Quicumque vult»	9n.
Libre d'amic e amat	60, 114
Libre de contemplació en Déu	3-13, 49
Libre de demostracions	84n.
Libre de les bèsties	114
Libre del gentil e dels tres savis	7, 60, 66n.
Logica nova	59n., 63, 69n., 83
Lógica del Gatzel	83n.
Principia philosophiae [complexa]	63, 75-91
Proverbis de Ramon	61n.
Syllogismis Raymundi	112
Tabula generalis	106-8, 110
Testamentum	112
Vita coetania	96 i ss.

OBRES DUBTOSES O ESPÚRIES

Llibre de raons en les tres ligs	12
Logica brevis	83n.

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 Llull*, 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 Llull, edició original* (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Av = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull* (Barcelona 1935)
Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite» a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duran, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 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 citarà d'aquesta forma: «MOG I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Suggestim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè, d'una banda, «MOG I, Int. vii, 23» és necessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «MOG I, 455» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

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