

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

## ÍNDEX

J. ANDREU ALCINA, La síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien: el núcleo fundamental de la metafísica de Ramon Llull	3-22
E. BUONOCORE, The ur-text of Late Medieval and Renaissance Lullian logic. Textual interrelations between the <i>Nove introductiones</i> and two traditional pseudo-Lullian handbooks of logic: The <i>Logica parva</i> and the <i>Logica brevis et nova</i> .	23-66
R. D. HUGHES, Ramon Llull's gradualist solution to the hypothetical question "Utrum Deus fuisset incarnatus, si non fuisset originale peccatum?"	67-103
J. MEDINA, «Paraula és imatge de semblança de pensa»: d'un error d'impremta a la mala interpretació d'un passatge de Ramon Llull	105-108
Bibliografia lul·lística	109-129
Ressenyes	131-214
Crònica	215-226
Índex d'obres lul·lianes citades	227-229
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	231-237

*Studia Lulliana* (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

*Consell editor:*

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

*Consell assessor:*

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

*Redacció:*

Maioricensis Schola Lullistica  
Apartat de Correus, 17  
Palma de Mallorca (Espanya)  
[www.scholalullistica.com](http://www.scholalullistica.com)  
[scholalullistica@gmail.com](mailto:scholalullistica@gmail.com)

*Edició i distribució:*

EDITORIAL MOLL  
C/Can Valero, 25  
07011 Palma de Mallorca (Espanya)  
E-mail:[info@editorialmoll.es](mailto:info@editorialmoll.es)  
<http://www.editorialmoll.es>

Preu de subscripció: 20 € anuals.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurits els núms. 47-48 i 52-54, disponibles en fotocòpies).

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

ISSN 1132 - 130X  
ISSN digital 2340-4752  
DL: PM-268-1961

# STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LIII

MALLORCA  
2013

A partir del número LII de l'any 2012 la revista *Studia Lulliana* es publica alhora en versió cartàcia convencional i en versió digital. L'adreça <<http://studialulliana.uib.cat>> dóna accés a la versió digital a través d'un portal de la Universitat de les Illes Balears que permet també de consultar en línia tots els números de la publicació des del primer. Com a conseqüència els extrets dels articles han esdevingut exclusivament digitals i l'edició en paper ha passat a tenir un tiratge limitat reservat als intercanvis de la Maioricensis Schola Lullistica i als subscriptors que gestiona l'Editorial Moll de Palma (Mallorca).

# **La síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien: el núcleo fundamental de la metafísica de Ramon Llull**

**Joan Andreu Alcina**

Profesor del CETEM, del ISUCIR (adscrito a la Facultat de Teologia de Catalunya) y del CESAG (adscrito a la UIB)

joanandreu@e-pujolasesores.com

## **1. Introducción y consideraciones metodológicas: *las razones necesarias* como método de reducción trascendental**

Mucho se ha escrito sobre las pretensiones y el alcance de las razones necesarias como metodología válida a la hora de abordar determinadas cuestiones teológicas. Sin entrar en ulteriores antecedentes históricos, podemos considerar las obras de San Anselmo de Canterbury el lugar donde las razones necesarias quedaron definitivamente consolidadas como método teológico de reducción trascendental. Además, es importante señalar la extensión y amplitud de los temas a los que Anselmo va a aplicar esta metodología. Temas como la existencia de Dios, su carácter trinitario o la necesidad de la encarnación del Logos son sólo tres ejemplos de ello. De manera que *Monologio*, *Proslogio* y *Cur Deus homo* son tres de los lugares privilegiados donde Anselmo despliega su método. En estas páginas, vamos a centrar el problema en el uso que hizo Ramon Llull de las razones necesarias entendido como método de reducción trascendental

para desembocar en una síntesis entre las dos vías teológicas fundamentales que heredó: la teología del Ser y la teología del Bien.<sup>1</sup>

Como podremos comprobar, el despliegue transcendental de las razones necesarias consiste en partir de un *a priori* teológico que se considera evidente. Este *a priori* teológico se sitúa, pues, en el arranque mismo del pensar; es más, constituye su misma condición de posibilidad a partir de la cual se irán conociendo las restantes verdades. Este punto de partida previo es, normalmente, una determinada definición de Dios, un artículo de fe o incluso un nombre divino. Establecido el punto de partida, el dinamismo transcendental de la argumentación es posibilitado por la exigencia del entendimiento a llevar a cabo la reducción a un principio metafísico explicativo de todas las perfecciones elevadas a su grado máximo implicadas en el contenido del que se ha partido (*quanto magis in Deo*). Por último, el punto final de la reducción transcendental consiste en identificar el principio así obtenido (reducido) con Dios o con alguno de sus caracteres esenciales o personales. Desde este planteamiento, lo que da sentido a las razones necesarias es que la existencia de Dios, antes de exigir una demostración, es ya una evidencia en sí misma que viene impuesta al entendimiento por su concepto. Con el despliegue transcendental de las razones necesarias se llega a Dios desde un estar previamente ya en Él fruto de una previa experiencia de su presencia. Se trata, por ello mismo, de llegar a una *intelligentia fidei* (es decir, de los contenidos de la fe en sí mismos y no de las conclusiones de ellos deducidos), mediante una *demonstratio fidei* a partir de *rationes necessariae*. En consecuencia, las razones necesarias no pretenden tanto demostrar algo nuevo como lograr una mejor intelección de la verdad creída, según la exigencia que Dios mismo nos ha dado de profundizar siempre en su búsqueda. Para lograr esta inteligencia es posible encontrar razones a partir de la fe misma que nos ayuda e incita a ello. Al encontrar sus fundamentos racionales, todo este dinamismo transcendental, lejos de diluir la fe, la profundiza siendo sus contenidos integrados en una experiencia más radical por parte del sujeto que la vive. En definitiva, estamos ante un método «que no es fruto de una teología simbólica, que parte de las apariencias visibles, de las cosas como símbolos manifestativos o elevadores a Dios, sino más bien de una “teología nominativo-conceptiva”, puro esfuerzo discursivo, análisis de nombres e ideas, de su contenido inteligible, de su realización ejemplar en Dios. Con carácter, por tanto, decisivamente ontológico, apriorístico».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Una visión ampliada de lo que diremos en este artículo se encuentra en J. Andreu, *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia* (Barcelona: Col·lecció Sant Pacià, FTC, 2012).

<sup>2</sup> O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid: Rialp, 1966), pp. 193-194.

De entre estos aprioris teológicos, cabe destacar dos de ellos por su importancia. Nos estamos refiriendo al conocimiento de Dios a través de los dos nombres divinos que Dios mismo nos ha revelado: Ser y Bien.<sup>3</sup> Si para la consideración de los atributos esenciales, Dios es el Ser como principio radical y fundamento de los demás nombres, para la contemplación de las emanaciones personales, hemos de acudir a la identificación de Dios con el Supremo Bien. Tenemos aquí condensada toda la tradición teológica de los nombres de Dios. El nombre que Dios se da a sí mismo, es la expresión perfecta de su ser. Precisamente porque Dios es radicalmente inefable, es radicalmente incomprendible para el hombre, sólo a partir de los nombres que Dios da de sí mismo, puede el hombre hablar de Dios con sentido. Ramon Llull recoge e integra toda la teología apofática de Platón y el neoplatonismo, de la patrística griega y sobre todo del Pseudo Dionisio. A partir de aquí, la razón humana puede hacer un triple acercamiento a Dios partiendo de sus efectos en las creaturas: afirmando de Él toda su perfección porque es su creador, negando de Dios las imperfecciones que el ser creado presenta, y atribuyendo en grado infinito todas las perfecciones que nuestro entendimiento entiende como tales. Por tanto, fundamentados en los nombres que Dios nos revela de sí mismo, podemos articular un lenguaje que, pese a su limitación, nos remite a la realidad divina escondida tras de ellos. En definitiva, Ser y Bien son para Ramon Llull, los dos nombres irreductibles que condensan todo el proceso transcendental de nuestra razón.

Con la denominación de Ser, podemos acceder al conocimiento de las propiedades esenciales y necesarias de Dios; con la denominación de Bien nos es posible entender las emanaciones de las tres personas divinas en el seno de la unidad de Dios. Porque Dios es el Ser podemos acceder a su unidad metafísica, porque Dios es el Bien podemos entender su carácter trinitario. La correcta comprensión del Bien exige la trinidad de personas en Dios. Ahora bien, el acceso a Dios a través de su Ser lleva implícito un cierto halo de imperfección pues todavía responde a la primera etapa de la revelación divina, que estaba llamada a ser superada en Cristo. Y precisamente es Cristo quien para decir a Dios elige el nombre de Bien. Es en este punto donde podemos identificar la que tal vez sea la mejor de las aportaciones de Ramon Llull. Adoptando el concepto de *Bonum diffusivum* como instrumento metodológico para explicar y demostrar el misterio de las emanaciones personales en Dios, hace inteligible la razón por la que Dios no puede ser sino Trinidad. Nos ofrece, pues, una *razón necesaria* para demostrar la necesidad de que Dios, siendo uno, sea a la vez tripersonal.

---

<sup>3</sup> En cuanto al ser: «Yo soy el que soy» (Éxodo 3, 14). Desde una perspectiva exegética y tal vez menos metafísica son posibles las siguientes traducciones: «Yo soy el que seré», «Yo seré el que seré» o «Yo soy el que es»; en cuanto al bien: «Nadie es bueno sino sólo Dios» (Lucas 18, 19).

En el *Libre de demostracions*, Ramon Llull asume definitivamente los planteamientos de Dionisio trasladando al seno mismo de la Trinidad la noción metafísica de *Bonum diffusivum sui*. Además, esta integración del Bien como estructura metafísica de Dios permitirá desplegar toda la potencia metodológica de las razones necesarias. A partir de la consideración de la difusividad del bien como uno de los constitutivos fundamentales del dinamismo divino, la inteligencia es introducida en un proceso de reducción transcendental que la conduce a afirmar de Dios tanto su unidad metafísica como su trinidad de personas.

El carácter transcendental del procedimiento argumentativo de Ramon Llull es evidente: supuesta la estructura difusiva del Bien, se va a proceder a una reducción discursiva que nos conduzca a las condiciones de esta difusividad. El punto de partida es, por tanto, la formulación anselmiana de Dios pero complementado desde la noción de Bien. A partir de aquí, Dios no sólo es el Ser que existe necesariamente, sino que es el Bien que necesariamente se difunde y se despliega en un éxtasis infinito. Esta difusión divina, reducida transcendentalmente y aplicada al Ser supremo, tiene que actualizarse en un constante fluir sin principio ni fin. Esta actualidad nos muestra, además, la perfección y la infinitud del Ser supremo. Por otra parte, este carácter difusivo de Dios se realiza desde una doble perspectiva. Por un lado, estamos ante una inevitable y necesaria entrega que, sin embargo, ha de ser pensada también como pura donación libre. Todo ello es posible porque necesidad y libertad no son dimensiones opuestas en Dios, sino más bien dos maneras supremas de existir que derivan de su perfección y total acabamiento.<sup>4</sup> Ahora bien, el punto culminante de todo este desarrollo transcendental es el asombro y la admiración de estar situados ante el abismo de lo inabarcable, de lo incomprendible. Uniendo ambas teologías, sintetizando el ser de Dios con la difusividad de su bondad, Ramon Llull nos ha introducido en el corazón mismo de una teología que combina magistralmente sus dos momentos estructurales: el catafático y el apofático.

El misterio muestra una profundidad abisal que jamás podrá ser eliminada por el lenguaje humano. Por eso, toda propuesta lingüística sobre Dios ha de ser transcendida, intentando descubrir en el lenguaje más lo que quiere decir que lo que de manera literal expresa. El camino teológico emprendido por Ramon Llull es un verdadero itinerario de comprensión a partir de la fe (*intellectus fidei*) que, ante el misterio que se le desvela, afirma para inmediatamente negar lo afirmado pero, sobre todo, contempla para admirar hasta llegar a la adoración de Dios uno y trino. De hecho, este es el modo como han de buscarse las realidades

<sup>4</sup> Un desarrollo de esta cuestión puede encontrarse en O. González de Cardedal, *Misterio trinitario* (citado *supra* n. 4) p. 125 y ss.



incomprensibles sin pensar que quien comprende la incomprensibilidad de lo que busca, no ha encontrado nada.

## **2. La teología del Ser y la teología del Bien: su presencia en el pensamiento de Ramon Llull**

Hemos visto como Ramon Llull integra como una de las piedras angulares de su sistema el axioma de la teología cristiana *Deus semper maior*. Este axioma infunde en su sistema un dinamismo transcendental que se traduce en un círculo hermenéutico que, partiendo de la fe, es desplegado por la razón y nos permite una adecuada articulación entre los tres objetos fundamentales de la metafísica: Dios, el hombre y el cosmos. A partir de aquí, y sin negar el papel preponderante otorgado a Dios, es indiferente el punto de partida que elijamos a la hora de poder recorrer la trayectoria del círculo. Dios, hombre y mundo constituyen una unidad transcendental que se traduce en un sistema multidireccional de referencias mutuas. No obstante, dentro de este sistema de referencias es evidente que Dios constituye el sentido fundamental y la condición de posibilidad de su despliegue. Dios es para Ramon Llull, «la medida suprema del ser y del conocer, principio, medio y fin de toda su filosofía».<sup>5</sup> Dicho de otra manera, el hombre y el cosmos solamente son plenamente inteligibles iluminados por las implicaciones ontológicas y gnoseológicas de Dios. En este sentido, la teoría de las dignidades divinas relaciona la creación y el hombre con las perfecciones esenciales de Dios, y la doctrina de los correlativos posibilita que ambos (creación y hombre) participen del dinamismo trinitario y personal de su Creador.

Dicho esto, cabe advertir que el pensamiento luliano parte de aquellos aspectos comunes del concepto de Dios compartidos por las tres grandes religiones monoteístas hegemónicas de su momento histórico (judaísmo, cristianismo e islamismo). Además, el propio Ramon Llull, al igual que Buenaventura y, en general, toda la línea teológica agustiniana, es consciente de que sus argumentaciones presuponen ya el conocimiento de la existencia de Dios como trasfondo suyo. Ahora bien, este trasfondo está presente en la creación entera. Ya sea dentro de nosotros mismos, ya sea en el universo, Dios se ve reflejado en el espejo de sus creaturas. Pero en el hombre, estos reflejos suponen ya un cierto conocimiento, por difuso que sea, de su Creador. Además, la precomprensión de Dios en el hombre, posibilita que éste, trascendiéndose a sí mismo y al resto de

---

<sup>5</sup> E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull – Nicolás de Cusa – Juan Pico de la Mirandola* (Barcelona: Herder, 1975) p. 57.

creaturas, encuentre su sentido o, en términos lulianos, encuentre y entienda la primera intención para la cual ha sido creado. Ahora bien, el conocimiento de la existencia de Dios no puede ser interpretado formando parte del contenido intelectual ya perfectamente objetivado. De hecho, Dios no puede caer bajo las facultades de nuestra alma de tal manera que nos sea absolutamente comprensible. Siempre habrá una distancia insalvable entre nuestra comprensión de Dios y la realidad de Dios. Lo que nos está indicando Ramon Llull es un conocimiento implícito de Dios que constituye el marco de referencias a partir del cual somos capaces de conocer cualquier otra cosa. De hecho, solamente desde este marco de referencias puede surgir de nuestro entendimiento la cuestión de Dios y el problema de su existencia. A partir de aquí, la teología tiene como una de sus tareas principales la comprensión explícita de un conocimiento que ya forma parte de nuestra experiencia transcendental, tanto de la experiencia de nosotros mismos como de la experiencia de los demás y del mundo. Por tanto, solamente cuando Dios emerge de ese marco de referencias y su presencia se explicita en el horizonte de la fe, el intelecto humano puede interrogarse por su existencia e ir penetrando progresivamente en su conocimiento. Ramon Llull apela una y otra vez a este horizonte de la fe como condición previa para conocer a Dios: «*Nullus intellectus in via sine habitu fidei potest intelligere, quod Deus sit*».<sup>6</sup>

Una vez inmersos en el horizonte de la fe, cuando alguien intenta llegar a la conclusión de que Dios existe, no ha hecho más que poner en marcha un dinamismo transcendental que presupone, de alguna manera, algún conocimiento sobre Dios como condición última de posibilidad de tal dinamismo. Si partimos de la base de que el propio Ramon Llull ha recorrido desde su experiencia personal este círculo transcendental (de lo cual su biografía nos da cumplido testimonio) se entiende mejor que, más que estar interesado en demostrar la existencia de Dios, su teología nos conduzca por unos derroteros que pretenden mostrarnos su eminente cognoscibilidad. En definitiva, la teología luliana esta interesada especialmente por la posibilidad que tiene el hombre de tomar conciencia de una verdad que, de alguna manera, siempre ha (y siempre le ha) poseído y amado.

Hechas estas aclaraciones, ha llegado el momento de mostrar cómo el Doctor Iluminado integra en sus esquemas teológicos lo que podríamos llamar las dos vías clásicas de acceso a Dios: la teología del Ser y la teología del Bien. Ambas líneas están en la base de la formulación más genuina de Ramon Llull: la comprensión de Dios a través del sistema de dignidades que, en el fondo, no es más que un desarrollo suyo.

---

<sup>6</sup> *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, II, MOG, IV, p. 572.

La teología tiene uno de sus fundamentos en los dos nombres divinos con los que Dios se nos ha autorevelado: Ser y Bien. A partir de estos aspectos revelados de Dios, el teólogo puede emprender dos líneas de reflexión teológica complementarias. Por tanto, si para la consideración de los atributos esenciales de Dios, el Ser es su principio radical y el fundamento último a partir del cual son comprensibles el resto de nombres o dignidades, para la consideración de las relaciones personales de Dios Trinidad, el Bien constituye su base. Veamos cómo Ramon Llull ha articulado estas dos líneas teológicas como condiciones previas para el desarrollo de su teoría de las dignidades divinas y del carácter trinitario de Dios.

### **3. La aproximación a Dios desde la teología del Ser en el pensamiento de Ramon Llull**

La teología del Ser pretende hacer un acercamiento a la unidad de Dios, de la cual es preciso hacer una serie de consideraciones. En primer lugar, no estamos ante una unidad de carácter numérico, sino constitutivo. Es decir, la unidad de Dios es un carácter intrínseco de la realidad de Dios. Por tanto, Dios no es único porque no hay otros dioses, sino que no puede haber otros dioses porque la realidad de Dios es en y por sí mismo uno. En segundo lugar, esta unidad constitutiva de Dios, es entendida por Ramon Llull en términos radicalmente dinámicos y como el fundamento de la fecundidad y la actividad internas de su despliegue personal. Por lo demás, para rastrear la presencia de estas líneas teológicas en la obra de Ramon Llull, uno de los lugares privilegiados es el *Liber de Est Dei* o, con algunas variaciones en la versión catalana, el *Libre del Es de Deu*. Con este original uso del término latino *Est o* de su equivalente en lengua catalana *Es*, pretende indicarnos el modo de ser de Dios, es decir, «aquello que Dios es». A partir de aquí, Ramon Llull puede establecer la diferencia fundamental que existe entre Dios y las creaturas. Mientras que «*Deus est Est*», la creatura «*participant Est et non Est*». Por tanto, mientras Dios es plenamente *Est*, la esencia creada es una determinada manera de realización del *Est* en ella. En un intento de definición del *Est*, podríamos decir que el *Est* es el modo de ser de Dios. Un modo de ser que Llull identifica con la intrínseca unidad de Dios en la conversión de sus dignidades. Por tanto, uno de los modos de ser de Dios es la inagotable unidad que emana de su ser: «*Si Deus es, soberana unitat es; e si Deus no es, soberana privació de soberana unitat es*».<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> *Llibre de l'és de Deu*, I, 4, NEORL IX, p. 39: «Si Dios es, soberana unidad es; y si Dios no es, soberana privación de la soberana unidad es».

Además, la unidad de Dios es el soporte ontológico que permite y fundamenta el despliegue dinámico en las dignidades o principios divinos sin que esta unidad se rompa:

Deym que si Deus es, sobirana unitat es, la qual unitat es sobirana bonea, granea, duratió, poder, saviesa, volentat, vertut, veritat, gloria y perfecció e ultima fi, estant cascuna d aquestes dignitats, raons e propietats la .i<sup>a</sup>. l'altra, e cascuna si mateixa, e totes ensems una subirana unitat e sobirá Es.

E si Deus res no es, negú de aquestz sobirans comensamens no es la .i. l'altra, ans son moltes esencias differens, de les quals no pot esser sobirana unitat, la qual de eles esser no pot sens que eles no sien la .i<sup>a</sup>. l'altra e cascuna si mateixa, con sia asó que fos conposta de eles e no simple; e subirana unitat conposta no pot esser sobirana unitat simple, con sia asó que simplicitat sia pus noble Es que Es conpost.<sup>8</sup>

El Es de Dios constituye el principio unificador de todas las dignidades, razones y propiedades a través de las cuales opera. Es más, el Es de Dios posibilita, también, la conversión de las diferentes dignidades entre sí que de otra manera quedarían disgregadas perdiendo la unidad en la que se asientan y a partir de la cual se despliegan en Dios y se realizan finitamente en la creación. En este sentido y en un intento de comprensión, podemos aproximarnos a las siguientes afirmaciones que, en un lenguaje un tanto extraño, nos ha legado Ramon Llull:

Si en Deu es Es en es, mes e pus gran e pus noble es son esser que si en el Es no es en Es. Con sia so que si en el Es no es en Es, sa bontat, qui es Es, no estará en sa granea qui es Es, ni la granea en sa bonea. E asó matex de son bonificar, qui es Es, qui no será en son magnificar, qui es Es, ni-l magnificar en son bonificar, e enaxí de les altres dignitats e lurs actes. D'on se seguiria en Deu disgregatió e separatio de les divines dignitats e lurs actus, la qual cosa es impossible. Conclueix-se, doncs, que-n Deu es Es en Es.<sup>9</sup>

De los análisis lulianos se concluye una cierta anterioridad lógica del Ser de Dios cuando lo pensamos en relación a la unidad de las dignidades a través de las cuales se despliega y actúa. Dicho de otra manera, la teología del Bien se fundamenta finalmente en la teología del Ser como instancia metafísica sobre la que se asienta y opera.

En definitiva, a través del término Ser, término que ha sido elegido por Dios para expresarse a sí mismo (Éxodo 3, 14),<sup>10</sup> se enuncia la suma perfección y la absoluta simplicidad de la unidad de la esencia divina. Este término, al ser el de

<sup>8</sup> *Libre de l'és de Déu*, I, 4, NEORL IX, p. 39.

<sup>9</sup> *Libre de l'és de Deu*, IV, 1, NEORL IX, p. 49.

<sup>10</sup> Según la traducción de la Vulgata: «Dixit Deus ad Mosen ego sum qui sum».

mayor extensión, es el substrato y principio unificador de todos los demás nombres (dignidades, principios, razones, personas...) que podamos atribuir a Dios en tanto que los incluye y significa a todos. Además, la diferente actualización de este modo de ser es lo que explica la gran cesura del universo luliano. La realización absoluta del Est en el acto puro<sup>11</sup> de Dios nos permite identificarlo directamente con su Est. Desde esta perspectiva, una definición posible de Dios se puede formular diciendo que «Deus est Est». En cambio, la actualización creatural del Est es siempre una cierta participación del ente finito en el Est. Precisamente, este carácter participado de la creatura en el Est absoluto introduce un cierto grado de no ser en su estructura ontológica, lo cual la separa radicalmente de Dios. Por tanto, desde la perspectiva creatural, todo ente finito «participant Est et non Est», lo cual explica el halo de imperfección ontológica que lo recorre y lo separa de manera definitiva e irrebasable de su Creador.

#### 4. La aproximación a Dios desde la teología del Bien en el sistema de Ramon Llull

Hemos visto ya como el *esse aliquid quo nihil maius cogitari potest* anselmiano ha sido reinterpretado en términos de máxima nobleza ontológica en Dios por Ramon Llull. Ahora bien, en idéntica línea de pensamiento el Doctor Iluminado va a profundizar el argumento anselmiano mediante la idea de Supremo Bien, a partir de lo cual irá desarrollando una serie de argumentos transcendentales estrictamente teológicos.<sup>12</sup> En este sentido es paradigmático el segundo libro *De demostracions* en donde de manera monográfica Ramon Llull desarrolla una de las cumbres especulativas de la teología montada sobre la exigencia del Bien como una de las dimensiones irrenunciables de Dios.<sup>13</sup> Líneas antes del

---

<sup>11</sup> *Liber de ascensu et descensu intellectus*, IX, 8, ROL IX, p. 152: «Ratio huius est, quia est infinitus et aeternus et purus actus»; *Llibre de coneixença de Déu*, IV, 4, NEORL IX, p. 74: «Deus á pur actu infinit e eternal».

<sup>12</sup> Sobre el lugar central que la metafísica del bien ocupa en el pensamiento de Ramon Llull son reveladoras las siguientes afirmaciones de F. CANALS: «Es universalmente reconocido el lugar central que ocupa el bien en la obra de Llull. Es en esto heredero de tradiciones del neoplatonismo cristiano presente sobre todo en la Cristiandad occidental de su época en la teología franciscana de San Buenaventura, y antes en Ricardo de San Víctor. Tal vez no sea aventurado decir que si la metafísica de San Agustín es una metafísica de la Verdad, y la de Santo Tomás de Aquino una metafísica del Ser, la de Llull es nuclealmente una metafísica del Bien», «La demostración de la Trinidad en Ramon Llull», en *EL* (1981), p. 9.

<sup>13</sup> «[...] en [el *Llibre de contemplació en Déu*] la virtud fundamental de Dios es su grandeza infinita conforme a un influjo preponderantemente agustiniano; mientras que desde el Arte, bajo un influjo creciente de Ricardo, la bondad divina se considera como virtud fontal», E-W. Platzeck, «Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull», *EL* (1964), p. 143.

prólogo Ramon Llull nos describe su programa teológico con las siguientes palabras:

Deus qui sots lum e resplandor de tots lums e de totes resplandors e qui conpre-  
nets tots comensaments e totes fins, ab gracia e ab ajuda e ab benedició vostra  
comensa lo segon libre en lo qual es encercada la molt ecellent bonea.<sup>14</sup>

Es importante notar el punto de partida de la reflexión luliana. El teólogo tiene que hacer un esfuerzo de inmersión y entrega confiada a Dios para que la luz natural de su entendimiento sea elevada por la Luz que lo ilumina todo y pueda así alcanzar a entender aquello que se propone. Sólo desde una actitud de temor y temblor ante la inmensidad de Dios, solamente inmerso en un contexto de plegaria, puede el entendimiento proponerse cabalmente entrar en los linderos más profundos del Misterio. Partiendo de la fe en un Dios trinitario oscuramente conocido por el entendimiento, poco a poco intentará elevarse a una mayor intelección de su contenido por razones necesarias. La finalidad de los esfuerzos especulativos del Beato es mostrar la necesidad de remontarse a Dios trino si pretendemos obtener una adecuada intelección del orden creado en su conjunto y de todos y cada uno de los seres particulares. Dios uno y trino es el presupuesto ontológico de fondo para captar en su profundidad el significado de toda la realidad. Toda creatura refiere y significa en última instancia a Dios como espejo suyo. En este sentido, demostrar la Trinidad de Dios por necesarias razones será, fundamentalmente, ponerlo en relación con las realidades de nuestra experiencia, es decir, entenderla como condición de inteligibilidad de tales realidades. Es importante destacar el papel de la experiencia sensible como momento de puesta en marcha de todo el dinamismo cognoscitivo tal como lo entiende Llull.<sup>15</sup> Lo primero que percibe el hombre de las cosas creadas son los nueve predicamentos accidentales (cantidad, cualidad, realación, acción, pasión, etc.). Desde esta inmersión de los sentidos en la realidad el entendimiento puede recorrer el círculo transcendental de ascenso y descenso hasta comprender su fundamento último.<sup>16</sup> Solamente recorrido completamente el círculo, Ramon Llull atribuye a Dios todo aquello que es exigido por el axioma de la mayor nobleza o postulado de eminencia.<sup>17</sup> La reflexión transcendental sólo puede

<sup>14</sup> *Libre de demostracions*, pról., II, ORL XV, p. 51.

<sup>15</sup> Sin olvidar las limitaciones que Llull reconoce a este principio, como dice en *Ars generalis ultima* al tratar de la geometría: «Et in isto passu cognoscit intellectus, quod falsa est ista propositio: *Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*», ROL XIV, p. 359.

<sup>16</sup> *De ascensu et descensu intellectus*, IV, 5. De substantia et accidente plantae, ROL IX, pp. 66-67.

<sup>17</sup> J. GAYÀ, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979), p. 15.

alcanzar la plenitud de su dinamismo si despliega escrupulosamente este axioma: «On, con tu sies ubligat, segons esta Art, a afermar la major nobilitat que pusques entendre del subiran be».<sup>18</sup>

De Dios, hay que afirmar toda perfección pensable en grado eminente porque siempre trasciende todo lo que el hombre pueda afirmar positivamente de Él. En este sentido, Ramon Llull se ha percatado de las exigencias metafísicas de la idea de Bien. Si, como veíamos en el apartado anterior, pensar a Dios como Ser implica la necesidad de su existencia, al pensarlo como Supremo Bien no podemos dejar de entenderlo constituido como una alteridad de tres personas. Ahora bien, para llegar a esta constatación es preciso ir desgranando previamente las diferentes reducciones transcendentales que el dinamismo inherente al Bien nos va sugiriendo y exigiendo racionalmente. En concreto, en el *Libre de demostracions* Ramon Llull nos presenta lo nuclear de su teología del Bien a través de tres reducciones transcendentales. En la primera reducción Ramon Llull elabora un desarrollo transcendental que nos conduce a afirmar la existencia del Supremo Bien so pena de incurrir en contradicción lógica. En la segunda reducción la estructura interna del Bien nos obliga a conectarlo con el Amor a partir del cual puede difundirse. Esta exigencia de conversión metafísica entre el Bien y el Amor nos permitirá entender la alteridad de personas como constitutivo necesario de la esencia divina. Finalmente, la tercera reducción transcendental nos permitirá demostrar el despliegue necesariamente trinitario de esa alteridad. Detengámonos, pues, en cada uno de estos pasos intelectivos con el fin de mostrar las necesarias razones que implican.

*Primera reducció transcendental: La exigencia de la existencia del Supremo Bien como paso de lo transcendental a lo trascendente*

Si fos cosa que aquella cosa que nos apelam subiran be no fos res, serguira s que alguna altra cosa fos subiran be; cor de necessitat se cové que si jusan be es, que sia subiran be: e que jusà be sia alguna cosa, sensualment ho sentim e entellectualment ho entenem en so que veem e entenem que los uns bens son majors e pus nobles que ls altres.<sup>19</sup>

La constatación sensible y la comprensión intelectual de la articulación existente entre los bienes inferiores nos introduce en un dinamismo transcendental que, si no queremos caer en una regresión al infinito, exige la existencia trascen-

<sup>18</sup> *Libre de demostracions*, III, 6, ORL XV, p. 247.

<sup>19</sup> *Libre de demostracions*, II, 27, ORL XV, p. 131.

dente de un Supremo Bien que cierre y sustente de manera definitiva la cadena de bienes inferiores constatada.<sup>20</sup> La presencia de una jerarquía de bienes ordenados según su mayor grado de nobleza nos conduce a la afirmación de un Bien máximamente noble que los sustente y les dé cumplimiento definitivo. Afirmar lo contrario, nos introduce en una regresión infinita de bienes inferiores incomprendible para el entendimiento al faltarle el correspondiente soporte ontológico. Esta primera reducción llevada a cabo por Ramon Llull supone, pues, el paso de la exigencia gnoseológica del Bien Supremo a su afirmación ontológica como cumplimiento de aquella exigencia. En otras palabras, se ha consumado el paso de lo trascendental a lo trascendente.

Dando un paso más, la comprensión del Bien Supremo exige su autosuficiencia. Por tanto, la exigencia trascendental de la realidad del Supremo Bien no viene determinada solamente por su carácter fundamentador de los bienes inferiores, sino que dicho Bien tiene que ser el fundamento de sí mismo. Este carácter autofundamentador del Bien Supremo como exigencia final del dinamismo trascendental es puesto de relieve por Ramon Llull en el siguiente texto: «[...] en axí so qui es subiran be no cové que sia ocasionat ni per major ni per menor de sí mateix, mas que per sí sia subiran be».<sup>21</sup>

Hemos llegado, por tanto, al resultado de la primera reducción trascendental: la exigencia ontológica de un Bien Supremo que exista en y por sí mismo como instancia fundamentadora de los bienes inferiores.

### *Segunda reducción trascendental: La conversión entre el Bien y el Amor como presupuesto de la alteridad personal del Bien Supremo*

En una segunda reducción, Ramon Llull constata la íntima conexión entre el Bien y el Amor a partir del cual aquél puede difundirse. Integrando en su metafísica el axioma del carácter difusivo del Bien (*Bonum diffusivum sui*), la lógica interna de su difusividad exige su conexión con el Amor.<sup>22</sup> El Amor tiene una

---

<sup>20</sup> La imposibilidad de una sucesión infinita de principios (ontológicos o explicativos) que se vayan fundamentando unos a otros es explícitamente afirmada por Ramon Llull. En el *Libre de demostracions* esta cuestión es abordada en el capítulo 24 del segundo libro a propósito de la explicación de la «sustentación».

<sup>21</sup> *Libre de demostracions*, II, 27, ORL XV, p. 131.

<sup>22</sup> La formulación luliana de este principio metafísico la encontramos, por ejemplo, en el *Liber de maiori agentia Dei*, I, 2, trad. B. Xiberta, en *Estudis franciscans* 46 (1934), p. 308: «Omne ens magis bonum agit extensive per suam intensam bonitatem [...] Probatio maioris: Quia, si non, sua bonitas non haberet naturam diffusivam intensive, sed extensive; quod est impssibile facta hypothesisi, quod Deus sit magis bonum».



interna constitución expansiva que permite su conversión con el Bien y entender, así, su inherente difusividad. En este punto, nos hallamos en el núcleo mismo de la metafísica luliana. La difusividad del Bien nos muestra su carácter operacional. No porque la operación lo constituya como tal, sino porque el Bien mismo consiste en comunicación bonificante por cuanto la bondad es razón por la que lo bueno comunica el bien. A partir de aquí, se constata la necesidad de considerar a Dios como una alteridad esencial de personas para que el dinamismo del Amor pueda efectivamente realizarse. La estructura metafísica del Amor, sin conducirnos inmediatamente al carácter trinitario de Dios, nos introduce en la lógica de la alteridad como principio metafísico necesario de su interna constitución.

[...] enaxí subirana amor nos covenria a esser subiran be sens amador infinit qui amàs infinidament amat infinit per lo qual fos amat infinidament; e enaxí con l amador nos covenria a esser subiran be sí no amava infinidament amat infinit e no era amat infinidament per l amat infinit, en así l amador nos covenria a esser subiran be sí no amava sí matex infinidament; e assò matex se seguex del amat. E si era cosa que fos .j. amador infinit tan solament qui no fos amat per altre amador infinit, seguir sia que subiran be d amor no fos egual en nobilitat ab subiran be de eternitat [...].<sup>23</sup>

En definitiva, la difusividad infinita del Supremo Bien implica unas exigencias ontológicas muy concretas: amarse infinitamente a sí mismo pero, además, amar infinitamente a un amado infinito y viceversa. El amado infinito tiene que amarse infinitamente a sí mismo y amar, además, de manera infinita a quien le ama en un círculo indefinido de amor. La estructura de alteridad del Supremo Bien es, de este modo, una exigencia necesaria de su misma constitución.

### *Tercera reducción transcendental: El paso de la alteridad al carácter trinitario del Supremo Bien*

Con esta nueva intelección del carácter necesariamente trinitario de Dios habremos cumplido con las condiciones lógicas exigidas por el método de reducción transcendental. En este caso, hemos reducido el carácter trino de Dios a su estructura de Supremo Bien. Dicho de otro modo, la trinidad de Dios es concebida ahora como efecto de algo lógicamente anterior que opera como su causa necesaria: la idea de Supremo Bien.

---

<sup>23</sup> *Libre de demostracions*, ORL XV, II, 5, pp. 62-63.

La existencia de bienes concretos y finitos, la presencia en el mundo de bienes creaturales e inferiores (*jusans*) dan razón suficiente de Dios como Supremo Bien. No obstante, para que la realización de las exigencias de ese Supremo Bien sea posible, tiene que pensarse un acto de difusión infinito que realice completa y concretamente tales exigencias. Es en este punto donde se pone de manifiesto el carácter dinámico de la metafísica del ser de Ramon Llull: a una mayor densidad de ser le corresponde una mayor potencia en el obrar. De este axioma se sigue que al ser infinito le corresponderá una potencia infinita en el obrar. En palabras de Ramon Llull:

De necessitat se cové que en axí con a aquella essencia qui es subiran be se cové major nobilitat e major durament que a nulla altra essencia qui no sia aquella, que en así li cové obra qui sia pus nobla e pus durable que obra d'altra essencia.<sup>24</sup>

Esta acción infinita y eterna tiene que ser, además, una acción interna al propio Soberano Bien. Tal como hemos visto en el apartado anterior, este ha sido el resultado de la segunda reducción. El Bien Supremo se difunde a sí mismo en una obra eterna de un infinito a otro infinito en nobleza y perfección. Ahora bien, el proceso de reducción transcendental todavía no ha llegado a su final. No basta con afirmar la intrínseca alteridad del Soberano Bien, sino que, como resultado de una tercera reducción, el entendimiento exigirá el carácter trinitario y personal de esta alteridad. Además, este carácter trinitario y personal de Dios se despliega internamente a través de dos operaciones: la generación y la procreación. A partir de la primera, la propiedad personal de la esencia divina que es poder, sabiduría y amor, engendra de sí misma otra propiedad personal que también es poder, sabiduría y amor. Por otra parte, a partir del dinamismo de la persona engendradora y de la engendada, procede una tercera persona cuyo ser es nuevamente igual en poder, sabiduría y amor. En palabras de Ramon Llull:

Con ajam provat que en lo subiran be ha propietats personals, cové de necessitat que en lo subiran be aja alguna operació per la qual pusca esser la essencia .j. sens diversitat e pusca aver en sí metexa diverses propietats personals, les quals propietats personals pusquen esser diverses e concordants e iguals en la essencia si en la essencia ha generació e processió; cor si la essencia ha en sí metexa .j. propietat personal qui sia poder saviea amor, e aquella propietat personal engendra de tota sí metexa altra propietat personal qui sia poder saviea amor, e de tota la propietat engendradora e de tota la engendada isca altra propietat personal qui sia poder saviea amor, seguex se que la essencia pot esser sens diversitat, e que ha en sí metexa diverses supòsits concordants e iguals en esser .j. essencia e esser cascú propietat per-

---

<sup>24</sup> *Libre de demostracions*, II, 29, ORL XV, p. 139.

sonal en que pot esser diversitat concordansa egualtat infinida; e cor aquesta obra tan alta e tan nobla no pusca esser en lo subiran be sens generació e processió, per assò cové de necessitat que en lo subiran be aja generació e processió.<sup>25</sup>

Finalmente, dentro de esta misma reducción trascendental, el Doctor Iluminado va a demostrar que la alteridad de personas antes apuntada es una alteridad formada exacta y necesariamente por tres personas. El dinamismo intradivino solamente puede realizarse de manera máximamente completa y perfecta si es ejecutado por no más ni menos de tres personas. En otras palabras, la trinidad de personas es coesencial a la estructura metafísica de Dios:

E si dius que mellor operació seria de major o menor nombre que de .iij. tan solament, no es ver: cor la major concordansa dona demostració de la major e la pus nobla operació, así con generació de pare a fill e la conveniencia d'ambdós, qui es major que nulla altra concordansa.<sup>26</sup>

En definitiva, con esta tercera reducción trascendental el Soberano Bien se nos presenta como una trinidad de personas coesenciales e iguales en poder, sabiduría y amor. Además, entre ellas se da solidariamente una operación intrínseca a su esencia que es la más noble, la mayor y la más perfecta que el entendimiento humano pueda pensar.

Llegados a este punto, veremos en el próximo apartado como estas dos líneas teológicas desarrolladas a partir de los nombres divinos del Ser y del Bien se sintetizan e integran perfectamente en la acción comunicativa que tiene lugar del Padre al Hijo, y de ambos al Espíritu Santo, dando lugar a la sistematización de la teología trinitaria cuyos datos fundamentales han sido aportados por la revelación. Teología del Ser, teología del Bien y revelación constituyen, pues, una unidad perfectamente articulada que se retroalimenta y despliega en un círculo hermenéutico al que Ramon Llull intentará llevar hasta sus últimas consecuencias.

## **5. Conclusiones finales: la operatividad de las dignidades en su despliegue correlativo y el carácter trinitario de Dios**

Una vez desarrollados los aspectos esenciales de Dios a partir de la teología del Ser y de la teología del Bien, el siguiente paso es ver como ambas teologías son, en el fondo, convertibles. El paso de una a otra es posible debido al carácter

---

<sup>25</sup> *Libre de demostracions*, III, 20, ORL XV, pp. 299-300.

<sup>26</sup> *Libre de demostracions*, II, 42, ORL XV p. 184.

transcendental del ser y del bien. La transcendentalidad del ser y del bien nos fuerza a afirmar, por razones necesarias, su mutua conversión. Ser y bien se convierten perfectamente de tal manera que es preciso afirmar una perfecta correspondencia entre ambos. De no ser así, el bien estaría tocado de un cierto no ser que haría imposible llegar al Sumo Bien como última reducción transcendental del pensamiento. En el *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* Ramon Llull recoge toda esta problemática: «Bonum et esse conueniunt. Ista est uera, manifesta et necessaria».<sup>27</sup>

La conversión entre el ser y el bien, imperfectamente realizada en las realidades creadas, tiene que ser afirmada de la esencia de Dios en su grado eminente. Ello supone la conceptualización de Dios como la realización eminente de las implicaciones transcendentales implícitas en el ser finito y en el bien creado. En otros términos, en la base de todo el despliegue personal y trinitario de Dios encontramos unificadas las dos teologías (del ser y del bien) como presupuestos transcendentales suyos. Solamente habiendo desarrollado una teología del ser en perfecta coherencia con una teología del bien es posible llevar a cabo la reflexión de Dios como esencia metafísica en la que se da una perfecta y completa acción comunicativa del Padre al Hijo, y de ambos al Espíritu Santo. A partir de aquí, es posible relacionar toda la teología más especulativa de Llull basada en la metafísica del ser y del bien con el dato revelado de la Trinidad de Dios. En otros términos, la teología del Ser y la teología del Bien son confirmadas y confluyen, finalmente, en una mejor intelección de la revelación del dogma cristiano de la Trinidad.

Por otra parte, las bases metafísicas que posibilitan esta triple confluencia de la teología luliana entre el ser, el bien y el carácter trinitario de Dios son, una vez más, la comprensión y el desarrollo de las implicaciones teológicas de las dignidades divinas. A partir de ellas es posible acceder adecuadamente al dinamismo intrínseco y extrínseco de Dios como despliegue de sus dignidades. Ramon Llull nos lo explica del siguiente modo:

Dum sic considerauit primos actus diuinos intellectus, descendit ad secundarios et extrinsecos. Qui sunt: Creare, gubernare, iudicare, parcere, saluare, damnare, dominari, etiam bonificare, magnificare, etc. Isti actus descendunt a superioribus et intrinsicis, sicut effectus a sua causa effectiue secundum Dei uoluntatem, ut actus superiores sint recoliti, dilecti et intellecti et laudati [...].<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, ROL VI, p. 332.

<sup>28</sup> *Liber de ascensu et descensu intellectus*, IX, 1, ROL IX, p. 141.

Centrados, ahora, en los actos intrínsecos de Dios, vamos a ver como la articulación de la teología de las dignidades junto con la metafísica del ser y la metafísica del bien nos va a permitir una adecuada intelección del carácter trinitario de Dios. La acción comunicativa, de la cual no puede pensarse otra mayor, es la que tiene lugar en la generación del Hijo por el Padre y, a partir de ellos, en la procesión del Espíritu Santo. Dicho de otro modo, el dinamismo intradivino genera al Hijo desde la fontanalidad del Padre, procediendo de ambos el Espíritu Santo. En terminología luliana: «[...] Deus Pater, qui est ipsa tota substantia, de toto se ipso producit Filium, et Pater et Filius ex totis se ipsis inspirant Spiritum sanctum [...]».<sup>29</sup>

Ahora bien, el sustrato metafísico que nos permite comprender el carácter personal y trinitario de Dios son las dignidades divinas. En su dinamismo intrínseco, las dignidades divinas se despliegan «personando» (*personans*) trinitariamente la esencia de Dios:

Persona est ens, per se existens, et per se sonans hoc, quod est. Diuina natura est actiua et sic de sua unitate, bonitate, etc., quoniam ipsa natura actiuat se in naturando, eo quia naturans est actiuans et personans. Quia est ipsa natura, producens naturatum personatum, qui est alia persona; et hoc cum naturare per amorem, qui est alia persona. Et sic tota natura diuina est actiuata, passionata et actuata cum praedictis tribus personis; sine quibus esset otiosa et annullata.<sup>30</sup>

Las dignidades divinas son comunes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, porque cada persona es la misma esencia de Dios y la divina esencia de Dios es cada persona. Además, en Dios cada dignidad es una razón común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, siendo el Padre en cada dignidad una propiedad dignificativa, en el Hijo una propiedad dignificable y en el Espíritu Santo una propiedad dignificada. En definitiva, el despliegue correlativo de las infinitas dignidades de Dios queda personificado en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo:

In Deo diuina bonitas est communis ratio Patri et Filio et Spiritui sancto. Sed Pater in ipsa bonitate est una proprietas, bonificatiua, sicut in deitate est deificatiua. Et Filius est alia proprietas, bonificabilis, sicut est in deitate deificabilis. Et Spiritus sanctus est alia proprietas, bene spirata, sicut est in deitate deifice spirata. Et sic de magnitudine et de aliis potest dici.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *De fallaciis quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes*, 10, ROL VI, p. 483.

<sup>30</sup> *Liber de ascensu et descensu intellectus*, IX, 7, ROL IX, p. 150.

<sup>31</sup> *Liber de ascensu et descensu intellectus*, IX, 9, ROL IX, p. 153.

Solamente entendida adecuadamente esta comunicación pericorética entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, alcanzamos de algún modo a conocer el misterio de la Santísima Trinidad.<sup>32</sup>

A partir de aquí, estamos en disposición de plantear correctamente el papel que desempeñan las dignidades en Dios y su despliegue en toda la creación. Veamos más detenidamente el desarrollo de todo este proceso tal como lo expone Ramon Llull en algunas de sus obras.

Lo primero que hay que tener en cuenta es el papel central que ocupa la teoría de los correlativos a la hora de explicar la actividad intrínseca de Dios. Solamente explicada ésta, estaremos en condiciones para poder establecer las precisas relaciones que se establecen entre Dios y la creación. En consecuencia, el dinamismo correlativo es una pieza fundamental para poder tener una adecuada comprensión de la constitución trinitaria de Dios y, a partir de ella, de sus actos extrínsecos. En el *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* encontramos afirmaciones como estas:

Ipsa tria correlatiua diuinam trinitatem uocamus, uidelicet bonificans ut Pater, qui de se producit bonificatum, scilicet Filium, et ab utroque Spiritus sanctus est processus, existens bonificare.<sup>33</sup>

Solamente establecido el carácter correlativo de la trinidad de Dios es posible fundamentar la operatividad de las dignidades divinas y comprender correctamente su realización en la creación. Todo este proceso es explicitado por Ramon Llull en el *Liber super quaestiones magistri atrebatensis*. En este libro, encontramos unas precisas consideraciones que nos permiten comprender el tránsito de la estructura trinitaria de Dios hasta su realización en la creación. En la cuestión quinta, trantando de la objeción «quod Pater non spirat Spiritum sanctum per bonificare, magnificare etc, sed per amare», responde que «secundum nonam regulam, substantia transmittit extra se suam similitudinem». Además, en la operación tanto intrínseca como extrínseca de Dios, «concurrunt aequaliter omnes dignitates».<sup>34</sup> Trasladando todas estas reflexiones a la creación, ello significa que el mundo también posee la estructura correlativa: «Deus creauit principia generalia corporalia [...] Et per naturam in quolibet principio posuit concreta correlatiua».

De manera similar, en el *Libre de conexença de Deu* podemos seguir el desarrollo completo de la argumentación luliana. Como aproximación a la esencia

<sup>32</sup> *Liber de ascensu et descensu intellectus*, IX, 9, ROL IX, p. 153.

<sup>33</sup> *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, IV, 1, ROL VIII, p. 200.

<sup>34</sup> *Liber super quaestiones magistri atrebatensis*, V, Opera Parua, p. 11.

divina, Llull parte de las dignidades. Una vez más, vincula la perfección de la esencia divina a su operatividad intrínseca (*ad intra*) y extrínseca (*ad extra*). En este libro se presenta, de manera explícita, la relación de Dios con el mundo en el marco de la teoría correlativa. En la cuestión diecisiete se pregunta: «Deus con ha obra en creatura?». Para responderla, vale la pena que nos dejemos guiar por las reflexiones del propio Llull:

Deus, ab ses dignitats, á manera d'obrar en creatura. So es a saber, ab manera de bontat coessential e connatural, la qual á per bonificant, bonificat e bonificar, a manera de obra bona creatura, donant a ela coessential e connatural bonificant, bonificable e bonificar; e asó fa, per tal que creatura sia bona, e aja bontat natural, per so que en ela reba sa bona semblansa.<sup>35</sup>

La creación del mundo es un acto de Dios uno, a través del cual su esencia correlativa plasma su imagen en las cosas finitas. De hecho, como ya hemos indicado anteriormente, Dios es la causa de la estructura correlativa del mundo.<sup>36</sup> Esta correspondencia entre la estructura correlativa de Dios y la estructura correlativa de lo creado es lo que posibilita la doble circulación de ascenso y descenso entre Dios y las criaturas.<sup>37</sup> Desde una perspectiva descendente, Dios ha plasmado en el mundo su interna estructura correlativa. De este modo, la creación es, fundamentalmente, una acción comunicativa de la estructura correlativa de Dios en la finitud de la creatura. Desde una perspectiva ascendente, toda la creación es una imagen finita de la correlatividad de Dios. Ello permite un proceso de ascenso de lo creado hasta su causa y fundamento en donde encuentra el significado completo de su ser. De este modo, Dios puede ser objeto del conocer y del amar del hombre (y de toda creatura racional), y éste, juntamente con toda la creación, puede ser objeto del amor de Dios. Además, este amor divino llegará hasta sus últimas consecuencias en la Encarnación. Todo este círculo de descenso y ascenso será llevado a su plenitud en la persona de Jesucristo, espejo perfecto de las dignidades de Dios. La encarnación de la segunda persona de la Trinidad es la realización más perfecta y adecuada de la operación extrínseca de Dios. En Jesucristo todo el proceso de descenso y ascenso de todo lo que es, queda sintetizado en un círculo ontológico perfecto en donde se crean las condiciones transcendentales de posibilidad para que todo sea consumado en Dios. La persona de Jesucristo es el gran transcendental que posibilita la circu-

---

<sup>35</sup> *Llibre de conexença de Deu*, XVII, NEORL IX, p. 100.

<sup>36</sup> *Liber clericorum*, I, 1.2, ROL XXII, p. 319: «Deus Pater cum Filio et Spiritu sancto est causa omnium correlatiuorum creaturarum».

<sup>37</sup> Es paradigmático en este sentido el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, ROL IX.

lación completa (descendente y ascendente) entre Dios y las creaturas. Ello es así, porque en la encarnación de la segunda persona de la Trinidad, Jesucristo es constituido como aquella realidad absolutamente ajustada y máximamente adecuada de la actuación extrínseca de Dios. De este modo, en Jesucristo las dignidades increadas se han realizado completamente en la creación.

En conclusión, la triple conversión entre el Ser, la Bondad y el resto de dignidades en Dios constituye el fundamento metafísico de la pericoreisis que se da entre las tres personas divinas. A partir de aquí, este círculo divino intrínseco se autodesborda, se extiende y se difunde en el círculo extrínseco de la creación. Finalmente, la creación entera está llamada a reintegrarse en su fuente por la mediación transcendental de Jesucristo. Este es, sin duda, el esquema nuclear de la metafísica luliana.

**Palabras clave:**

Teología del Ser, Teología del Bien, síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien, razones necesarias, reducción transcendental.

**Key Words**

Theology of Being, Theology of the Good, synthesis of the theology of Being and that of the Good, necessary reasons, transcendental reduction.

**Resumen**

En este artículo se muestra la presencia y recepción de la teología del Ser y de la teología del Bien en el pensamiento de Ramon Llull. Por otra parte, como consecuencia del despliegue de las razones necesarias y de la reducción transcendental que tal despliegue supone, se llega a uno de los núcleos de la metafísica luliana: la síntesis o sistematización unitaria de las dos teologías (la del Ser y la del Bien).

**Abstract**

This article discusses the presence and reception of the theology of Being and that of the Good in the thought of Ramon Llull. On the other hand, as a consequence of the deployment of necessary reasons and the transcendental reduction that such deployment implies, one arrives at one of the nuclei of Lullian metaphysics: the synthesis or unitary systematization of the two theologies (those of Being and the Good).



**The ur-text of Late Medieval  
and Renaissance Lullian logic.**  
**Textual interrelations between the *Nove introductiones*  
and two traditional pseudo-Lullian handbooks of logic:  
The *Logica parva* and the *Logica brevis et nova***

**Eleonora Buonocore**

Yale University

elenonora.buonocore@yale.edu

The history of the *Nove introductiones* is still enveloped in mystery: the purpose of this article is to shed some light on such mystery, thus unraveling some of the threads that constitute the tradition of the Lullian schools in Italy between the later Middle Ages and the Renaissance. The production, diffusion, and fortune of the *Nove introductiones* constitute a unique case in the Lullian tradition, since this treatise is probably one of the first documents created by the Lullian schools in Catalonia-Aragon after Ramon Llull's death, and it was re-edited and republished several times in the course of the Renaissance by scholars of the caliber of Bernard of Lavinheta and Nicholas De Pax, in a wider European context, which included Italy, Spain and France.

The only concrete evidence we have to date and place this text is its appearance in the manuscripts Florence, Riccardiana 1001 and Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10542. Interestingly enough, this important document of Lullian logic has been almost ignored by scholarship; at the most it has been registered in manuscript catalogues, starting with Lopez in *Archivum Francis-*

*canum*<sup>1</sup> and especially in two studies by Perarnau.<sup>2</sup> While the Munich manuscript presents only the text of the *Nove introductiones*, the Florentine manuscript, instead, contains two different works: the *Nove introductiones* and a corollary text, known as *Loyca magistri discipuli Raymundi Lulli*, which functions as an Ockhamizing introduction to the *Nove introductiones*.<sup>3</sup>

The most extensive study of both texts is still that of Francesco Santi,<sup>4</sup> while Anthony Bonner and Charles Lohr have considered them in their broader analysis of the pseudo-Lullian logical tradition.<sup>5</sup>

Almost all the works produced by the Lullian schools in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries show two interesting common characteristics: on the one hand the tendency towards a simplification and a normalization of the most “original” and controversial Lullian doctrines, and on the other hand the recourse to anonymity, used in the 14<sup>th</sup> century as a precautionary measure in many treatises of this period, both in Latin and the Catalan vernacular.<sup>6</sup> The Lullian school of Valencia

<sup>1</sup> Athanasius Lopez, “Descriptio codicum franciscanorum Bibliothecae Riccardianae Florentinae”, *Archivum Franciscanum Historicum* 3 (1910), pp. 739-742.

<sup>2</sup> Josep Perarnau i Espelt, *Els manuscrits lul·lians medievals de la “Bayerische Staatsbibliothek” de Munic. II. Volums de textos llatins* “Studia, Textus, Subsidia” IV (Barcelona: Facultat de Teologia, 1986), pp. 135-138; and Josep Perarnau i Espelt, “Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la ‘Bayerische Staatsbibliothek’ de Munic”, *ATCA* II (1983), pp. 123-169.

<sup>3</sup> A preliminary edition of both treatises can be found in Eleonora Buonocore, *A Basic Handbook Of Lullian Logic And Its Introduction. Edition and Study of Two Unknown Logical Texts of the Medieval Lullian Tradition: The Nove et compendiose introductiones logice and the Loyca discipuli magistri Raymundi Lulli* (Unpublished Doctoral Dissertation: University of Siena, Siena, 2009), in the Llull DB <<http://orbita.bib.ub.es/llull/complet.asp?6587>>.

The present article reflects the conclusions reached in my doctoral studies on the *Nove introductiones* and it is highly indebted to chapter Three and Four of the dissertation quoted above. My deepest thanks to Prof. Michela Pereira for her constant help and support in shaping my research on pseudo-Lullian logic. I would also like to take this opportunity to thank Anthony Bonner for his encouragement in different stages of my research, and Prof. Loris Sturlese for his insightful comments during my dissertation’s defense in Arezzo, May 22<sup>nd</sup>, 2009.

<sup>4</sup> Francesco Santi, “Osservazioni sul manoscritto 1001 della Riccardiana di Firenze”, *ATCA* V (1986), pp. 233-267.

<sup>5</sup> See Anthony Bonner’s “Introduction” to the anastatic reprint of the Zetzner edition, in *Raimundus Lullus, Raimundus Lullus, Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996), pp. 9\*-37\*, and Charles Lohr’s “Introduction” to Ramon Llull, *Logica nova. Logica parva. De quinque praedicabilibus et decem praedicamentis. Liber de natura*, “Opera parva” 2 (Frankfurt, 1971-2), pp. i-iii, as well as his articles, “Ramon Llull, *Logica brevis*”, *EL* 16, (1972) pp. 1-11 and “Ramón Llull, ‘Logica brevis’”, *Franciscan Studies* 32 (1972), pp. 144-153.

<sup>6</sup> The *Ars memorativa*, written in 1338 by Bernart Garí, a Valencian priest and Lullian scholar, is the only exception to this rule of anonymity and it should be studied separately within the context of pseudo-Lullian arts of memory. On this topic see Josep Tarré, “Un quadrienni de producció lul·lística a València (1335-1338)”, *SMR* 6 (1951), pp. 22-30, which provides a clear analysis of the mentioned work.

was from the beginning linked to Franciscan Spirituals circles, and this connection, together with the tendency to normalize Lullian doctrines, continued during the whole 14<sup>th</sup> century and was exported even outside of the kingdom of Catalonia-Aragon.

Perarnau in his “Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians” traces a line connecting Catalan Lullism with the Lullian schools developing in other regions of the Empire (mainly Italy and Germany).<sup>7</sup> In his analysis he uses the content of the mss. Riccardiana 1001 and Clm. 10542 to show how not only there was a Lullian school in Italy, but also that it was active and that it produced new texts. Perarnau underlines a textual connection between the *Loyca discipuli* of Riccardiana 1001 and the *Nove introductiones* of Clm. 10542, almost advocating an identity between the two texts. He points out that the latter text is of Italian origin, and that the author is clearly not a Catalan, but probably an Italian Lullian scholar, who knew even the later Lullian production, since the text mentions the authentic Lullian *Liber de possibili et impossibili* (Paris, 1310).<sup>8</sup> Unfortunately, due to the textual continuity between the two works in Riccardiana 1001, Perarnau was not able to recognize the fact that the *Loyca discipuli* is an independent text, added at a later time as an introduction to the *Nove introductiones*, probably with the intention of modernizing the terminology of the earlier logical text.

Nevertheless, Perarnau’s conclusions are still valid even if they apply only to that part of Riccardiana 1001 that contains the *Nove introductiones*. In fact, the final section of the *Nove introductiones* does refer to an Italian, more specifically Genoese, background, but without giving many more details about its author or the provenance of the text. Thus, it is hard to determine if there could be any relationship between the primary center of diffusion of Lullism instituted by Llull himself in Genoa, in the house of Perceval Spinola, and the production of the *Nove introductiones*.

The main aim of the present article is thus to clarify the role of the *Nove introductiones* in the context of the first century of Italian Lullism. To this end, I will analyze the text of the *Nove introductiones*, probably written around 1330, and point out the different logical traditions that contributed to the composition of this eminently school-oriented text. Subsequently, I will consider how the text of the *Nove introductiones* influenced the field of Lullian logic, looking at its correlations to two later pseudo-Lullian logical texts, the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova*.

---

<sup>7</sup> Perarnau, “Consideracions diacròniques”, pp. 123-169.

<sup>8</sup> Ramon Llull, *Liber de possibili et impossibili*, ROL VI, pp. 384-466.

The *Logica parva*, also known as *Dialecticae introductiones*, was published in Alcalà in 1512 by the famous Lullian scholar Nicholas de Pax, who, according to the best humanistic tradition, claimed to have “discovered” its manuscript in a “dusty library”, and, therefore, upheld its Lullian paternity. In 1971-2 Lohr published an anastatic reprint of the *Logica nova* and *Logicalia parva*. The edition included the text I am calling *Logica parva*, a pseudo-Lullian logical treatise, which combines typical Lullian features with the most standard scholastic logical doctrines. This text was also the subject of Àngel d’Ors’ study in 1996, which started an ongoing academic debate over its status in the Lullian tradition.<sup>9</sup> On the other hand, the *Logica brevis et nova*, also known as *Logica abbreviata*,<sup>10</sup> is a brief introduction to Lullian logic, which was published for the first time in Venice by the printer Filippo di Pietro in 1480. The *Logica brevis et nova* has a peculiar history and enjoyed a much wider diffusion than the two other texts since it was included in the great anthology of Lullian and pseudo-Lullian works edited by Lazarus Zetzner in Strasbourg in 1598, which was reprinted three times during the 17th century.<sup>11</sup>

The *Nove introductiones*, as will be shown in the following pages, has strong textual ties both with the pseudo-Lullian *Logica parva*, subject of Lohr’s and d’Ors’ studies, and with the *Logica brevis et nova*, studied by both Bonner and Lohr, which was then to become a part of the huge Lullian synthesis and encyclopedia of knowledge found in Bernard of Lavinheta’s *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* of 1523.<sup>12</sup> I believe that the *Nove introductiones* can be identified as the text that underlies the composition of both the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova*, which in turn constitute a sort of shortened and updated version of the earlier handbook for Lullian logic.

While conclusive evidence on the relationship between these texts cannot be drawn till there is a critical edition for both the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova*, I do propose that the very provisory nature of the *Nove introductiones*, as a sort of ur-text for Lullian logic, clarifies an important issue: this is

<sup>9</sup> Charles Lohr’s “Einführung” to Lull, *Logica nova. Logicalia parva*, pp. i-iii. Àngel d’Ors, “Raimundo Lulio, Nicolas de Paz y la Logica parva”, *Documenti e Studi* 7 (1996), pp. 115-130.

<sup>10</sup> The Lull DB has only one entry for the *Logica brevis et nova*, and puts the title *Logica abbreviata* as an alternative title for the same text. I have consulted the text of the *Logica abbreviata* available at the Biblioteca Universitaria in Bologna and confirm that it is simply another title for the text of the *Logica brevis et nova*.

<sup>11</sup> Anthony Bonner’s “Introduction” to the anastatic reprint of the Strasbourg 1651 edition, published in 1996, still provides one of the best analysis of the complexity of the textual tradition of pseudo-Lullian logical texts, Lullus, *Raimundus Lullus Opera*, pp. 9\*-37\*.

<sup>12</sup> Bernardus de Lavinheta, *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli*, ed. and intr. Erhard-Wolfram Platzeck (Hildesheim: Gerstenberg, 1977).

mainly a school text, a work in progress, intended to be adjusted to the needs of the teacher and of the students, and to the beliefs of the time. This clearly fits the status of logic as a discipline. Therefore, I will consider the text as such: a handbook of logic for Franciscan schools.

## I. The *Nove introductiones* between Lullian and Scholastic Logic

The *Nove introductiones* is a rich and puzzling text, which poses many questions to the scholar. The first one is about its dating and provenance. When was it written? And where does it come from? Another fundamental question that needs to be addressed is that of the purpose of this text, which seems to come from the tradition of the Franciscan *studia* and reveals a didactic and normalizing intent.

The last section of the *Nove introductiones* is of particular interest for scholarship because it contains a few indications that can help give a date and a location for this text, besides offering a few hints about the identity of its author. In fact, the text states, talking about Ramon Llull: “quem etiam in partibus nostris aliqui magnum philosophum catalanum appellant”. This phrase clearly indicates that the author of the *Nove introductiones* is not Catalan (and obviously not Ramon Llull himself), and therefore does not belong to the Lullian schools of Valencia or Barcelona, since he feels the need to specify, that even where he comes from (“in partibus nostris”), Llull is known as a great Catalan philosopher. But where does the author of the *Nove introductiones* come from? Probably he was from Genoa, Italy, as later in this section he declares:

Tanta enim sapientie virtus in ipsa arte consistit, quod supra quamcumque aliam hucusque inventam presertim elevat intellectum, de cuius virtute per Dei gratiam *in partibus Ytalicis*, ut in nobili civitate *Ianuensi* aliisque quibusdam, minimella fuit aliquibus notitia propalata.<sup>13</sup>

Even if he does not explicitly declare to be an Italian from Genoa, the fact that he mentions “partibus Ytalicis” and then specifies the city of Genoa seems to point in the direction of an Italian, Genoese origin of this text. Francesco Santi<sup>14</sup> and Josep Perarnau<sup>15</sup> had already pointed out the very probably Italian origin of this text, which emerges also from the language and the examples used

---

<sup>13</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook* (cited *supra*, n. 3), p. 316.

<sup>14</sup> Perarnau, “Consideracions diacròniques”, pp. 152-4.

<sup>15</sup> Santi, “Osservazioni sul manoscritto 1001”, pp. 233-267.

by the author, since whenever it does not report a traditional example for a topic, he tends to use Italian places, as we can see: “ut ianuenses contra pisanos pugnare malum est, ergo venetos contra napoletanos pugnare malum est”.<sup>16</sup>

The ms. Riccardiana 1001 helps in reconstructing the history of this text, since another piece of evidence in favor of an Italian origin of this text comes from the colophon of the manuscript. It presents some marginal notes from its copyist, a Prussian Hermit friar, probably called Nicholas Mukkenwalt, stating that he had compiled the manuscript while in the monastery at the Cervara, in 1417, during the time that a certain dominus Bertamus was underprior. At *folio* 361v, the copyist declares, with a closing note, his name, Nicolai Mukklenwalt, his provenance, Prussia, and the addressees of his work, “ad fratrum heremitarum sancti augustini donatum”, also specifying the monastery “Ieronimi in monasterio suo proprio Sancte Iustine ... Vicem gerens dominus Bertramus royles...”. Also on f. 166v there is a note reporting his name and the date in which that section of the manuscript was concluded: “Per manus fratris Nicolai Muckenwalt de Prussia ordinis sancti Augustini, ab incarnatione domini M°CCCCXVII°, XX die mensis aprilis in monasterio Sancti Ieronimi de Cervaria...”.

Therefore, we learn that Riccardiana 1001 was written in and for the monastery of Benedictines friars at San Geronimo della Cervara, which formed a part of the dioceses of Chiavari, and which would later, in 1461, become part of the famous congregation of Santa Giustina.<sup>17</sup> The prior there was Bertramo de’ Correnti, who is recorded in the *Annali di Santa Margherita Ligure*<sup>18</sup> as a very active figure, under-prior in 1414, prior from 1419 to 1425, and who clearly is the same *dominus Bertramus* named in our manuscript. In the same period, we find numerous members of the Spinola family involved in the direction of the monastery at the Cervara, thus making it very easy to draw a connecting line between the supposed Genoese center of Lullian studies that was to be built around the library of Perceval Spinola and this Ligurian monastery. It is fascinating to note, that the monastery of San Geronimo della Cervara, in the dioceses of Santa Margherita Ligure, was created with the support of members of the Spinola family, who were often a position of power in the region, and that this is

---

<sup>16</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 286.

<sup>17</sup> Pistarino Geo, *Italia Benedettina II- Liguria Monastica* (Cesena, Badia di Santa Maria del Monte: Pubblicazioni del Centro Storico Benedettino Italiano, 1979), pp. 89-91. G. Cantoni Alzati, *La Biblioteca di S. Giustina di Padova: libri e cultura presso i benedettini padovani in età umanistica* (Padova: Antenore, 1982).

<sup>18</sup> Attilio Regolo Scarsella, *Annali di Santa Margherita Ligure* (Bologna: Forni ed., 1914), pp. 47-49.

the same family of that Perceval Spinola to whom Llull's will had destined a significant portion of his manuscripts. Unfortunately, I could not find any closer link between the two than the specific evidence in Riccardiana 1001.

The presence of the text of the *Nove introductiones* in Clm. 10542 and Riccardiana 1001 constitutes one of the few indication of the existence and survival of a Lullian school in Italy during the period between the death of Llull and the rebirth of an Italian Lullian tradition, due to the emigration of Catalan Lullian scholars like Joan Bolons and Pere Dagui in the 15<sup>th</sup> century.<sup>19</sup> In particular, the composition of Riccardiana 1001, which combines the *Nove introductiones* with its "Ockhamizing" introduction, the *Loyca discipuli*, and which clearly belonged to an Italian intellectual environment, seems to strengthen the evidence in favor of an Italian origin of the *Nove introductiones*.

From a philosophical and logical point of view, the text of *Nove introductiones* appears to be still very influenced by the traditional *Summule logicales* of Peter of Spain as well as by Ramon Llull's *Logica nova*, even if, as it will be pointed out in the analysis of the text, in a few passages we can already detect the penetration of Ockhamistic ideas and distinctions. To try to disentangle the mix of philosophical threads present in the text, I will provide a detailed analysis of the text of the *Nove introductiones*, which will be carried out starting from the *incipit*, the doctrines professed, and then considering its structure and how it has changed in the different redactions of it that we can find, under different titles, throughout the history of pseudo-Lullian logic.

#### *a. The Beginning of the Text: Incipit, and Definition of the Object and Principles of Logic*

The text of the *Nove introductiones* begins with an invocation to God's goodness and truth that clearly marks it as belonging to the Lullian tradition. From the very beginning the author calls upon two of the Lullian *dignitates* (or God's attributes) as the principles from which he draws in his introductory exposition of the logical doctrine necessary to become a good Lullian scholar. The Munich manuscript adds a short invocation and title to the text, which is absent in the version offered by ms. Riccardiana 1001: "In nomine bonitatis optime veritatis quam verissime Incipiunt Nove et compendiose introductiones logice".<sup>20</sup> The

<sup>19</sup> Marta M. M. Romano, "I Canti di Bartolomeo Gentile da Fallamonica (1450-1510/20). Poesia, scienza e studio di Lullo", *Pan* 24 (2008), pp. 273-299. Romano describes these few documents as "punti di luce" in a dark period, p. 279.

<sup>20</sup> Clm. 10542, f. 42r.

very title of the *Nove introductiones* qualifies this text as a school-text, an introduction to logic, to be more specific a new, short, summarized (and normalized) introduction to logic: namely a new, revised handbook for Lullian logic.<sup>21</sup>

The need for a new and shortened, abbreviated, version of a longer work is a constant in all the Lullian tradition, starting with Llull's *Ars brevis*, to Le Myésier's *Breviculum* (and the *Summula sive introductio in logicalibus*). Alongside the need for brevity, we find in the *Nove introductiones* also a clear "normalizing" intent: one of the purposes of this text is that of making Lullian logic more "palatable" to a scholastic audience and easier to understand for beginning scholars. A clear aim of the text seems to be that to reconcile Llull's logic with that of Peter of Spain. Such a "normalizing" intent is typical of the beginning of the Lullian tradition and will continue to characterize Lullian scholarship throughout the centuries, culminating with the work of Bernard of Lavinheta.

Before further investigating the possible origins and time of composition of this work, I would like to give a very close look at its structure and contents. The *Nove introductiones* has been almost completely neglected by scholarship (more attracted to the less traditionally Lullian *Loyca discipuli*).

The actual incipit of the *Nove introductiones* brings the reader in *medias res*. There is no introduction and the text starts with a definition of logic. "Logica est ars et scientia cum qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernuntur verum eligendo et falsum dimittendo".<sup>22</sup> This definition of logic seems to be an attempt to mediate between the typical Lullian definition of logic and the traditional scholastic definitions of logic, from Peter of Spain onward.

Here the attention to the use of terms reveals a precise terminological awareness. The word *Ars* refers to the Lullian Art but also to the technical aspects of logical reasoning, while the term *scientia* acknowledges the status of logic as a well-established discipline within the scholastic curriculum. The Lullian artist who also considered himself a scholar had to receive a basic training in logic in order to be able to dispute at the same level with the master logicians coming out of the faculties of Art in the universities of the time, which mainly offered instruction in Aristotelian logic. Llull himself had stressed the importance of logical training and had proposed ways to deepen and at the same time simplify

---

<sup>21</sup> I have adopted the title *Nove et compendiose introductiones* as it is the one that graphically appears in the manuscript. I have kept the medieval spelling *Nove*, instead of normalizing the title as it appears in the Llull DB, which reports *Novae et compendiosae introductiones logicae*. For the idea of a "normalization" of Lullian doctrines inside the context of the early Lullian schools see also Buonocore, *A Basic Handbook*, pp. 67-102.

<sup>22</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 225.



the study of logic through the use of his art. It is actually probable that this definition came directly from Llull's *Introductoria artis demonstrativae*, in which the *doctor illuminatus* had clearly said "Logica enim dicitur Scientia, et dicitur Ars".<sup>23</sup>

The *Nove introductiones* defines the object of logic as the ability to discern truth from falsehood by means of reason, thus allowing the scholar to choose truth and dismiss falsity. Surprisingly, Peter of Spain's *Tractatus* does not provide a definition for logic, and the word *logica* appears seldom during the course of the whole treatise. Peter prefers to refer to the art of logic as *dialectica* and defines it in the opening lines of the *Tractatus* as "Dialectica est ars ad omnium methodorum principia viam habens. Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior".<sup>24</sup>

In this passage, according to Peter, the study of dialectics needs to be antecedent to the pursuit of any other knowledge, because dialectics is seen as an art, which offers a way to arrive to the principles of every other method. The unknown Lullist author of the *Nove introductiones* seems to have assimilated the lesson of the *Tractatus*, since he continues his introduction remarking the place of logic as a part of the philosophical sciences and stressing the need to consider logic as a particular science with its own specific principles: "Sed quoniam logica est philosophie membrum ob hoc est particularis scientia particularia habens principia que subiciuntur alicui utilitati secundum quod ratio et natura hoc insinuant".<sup>25</sup>

Moreover, the principles of logic need to be clarified before proceeding with the explanation of the logical doctrines. At this point the author introduces the concept of universals, which should be learned in order to prepare for the study of logic, together with the distinction between the ten transcendent principles and the nine relative principles (*decem transcendentia et novem instrumentalia principia*). It is interesting to note that here the *dignitates* (the principles) of the Lullian Art are considered as the principles that underlie logic and whose knowledge needs to be mastered before moving on with the acquisition of the strictly logical mechanisms. In addition the author divides the whole logical discipline in three discrete sections which he will analyze and that together provide the student with a sure way to truth: "certa veritas atque certitudo vera pan-

---

<sup>23</sup> Ramon Llull, *Introductoria artis demonstrativae*, *MOG* III, p. 2 (56).

<sup>24</sup> Peter of Spain, *Tractatus*. Called Afterwards *Summule logicales*, ed. L. M. De Rijk (Assen: Van Gorcum, 1972), p. 1; Peter of Spain, *Trattato di Logica. Summule Logicales*, ed. and transl. A. Ponzio (Milano: Bompiani, 2004), pp. 2-3.

<sup>25</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 225.

detur illis". The three sections are the ten transcendentals, the nine instrumental principles and the ten questions. Our author then incidentally remarks that the ten transcendent principles constitute the first universal "que sunt primum universale". The *Nove introductiones*, however, does not linger on any further explanation of why the ten principles are the first universal, but delves right away into a detailed list of each of them.

The ten transcendent principles briefly described are: *ens*, being; *bonum*, good; *magnum*, great; *durans*, lasting; *potens*, mighty; *intelligibile*, understandable; *amabile*, lovable; *virtuosum*, virtuous; *verum*, true; and *delectabile*, likable. These principles are posed as the most universal and general, and they can subsume the whole of reality, both spatially and temporally, as they include everything past, present and future. Following closely Llull's teachings in the *Liber de venatione substantiae accidentis et compositi*,<sup>26</sup> the text proceeds to show how the ten principles can be applied to each other to form other universal and true sentences, showing how the principles are not only equivalent but interchangeable among themselves. From a contemporary perspective, this might seem tautological, but it represents only the first part of the logical system proposed by the *Nove introductiones*. It is interesting to note that the *Nove introductiones* also presents some terminological innovations and probably "confusions" with respect to the authentic Lullian logical tradition. The principles of the Art are called normally *principia*, but are also referred to once as *dignitates*.<sup>27</sup> Moreover, the use of the term *universalis* and the definition of some principles as *transcendens* are quite striking.<sup>28</sup>

The second universal is necessary to break the chain of analogies between the ten transcendent principles and bring change and difference into this system. The second set of principles, nine, here called instrumental principles, are a key element for the logician, as they allow the construction of arguments. In this section our author is following very closely Llull's logical writings in the third period, since the nine principles can be inscribed in three triangles: *concordantia-differentia-contrarietas*; *principium-medium-finis*; and *maioritas-equalitas*

---

<sup>26</sup> Ramon Llull, *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*, ROL XXII, pp. 16-18.

<sup>27</sup> On the use of *dignitates* and *absolute principles*, see Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 95 (Leiden - Boston: Brill, 2007), pp. 125-134.

<sup>28</sup> A detailed analysis of the whole terminology applied here would require a much more in depth study of this text, which is now possible thanks to the edition of the text offered in the Llull DB. It is interesting to note, however, that the four transcendental terms become here ten: such a shift, unprecedented in Lullian logic is probably caused by the author's confusion between transcendental terms and Aristotelian categories.

–*minoritas*. Through this triangular structure the logician can understand, using his natural reason, how transcendence operates in reality and how accidents separate themselves from the universals and come to life.

The conditions of the nine principles, which in Lull’s logic formed the basis for the understanding of the whole structure of reality, here are reduced to a mere formality, to a logical structure whose main area of application is discourse. From the very beginning of the text the Lullian Art is used and presented as a logic, or more precisely, a theory of demonstration, and its main aim is to distinguish true and false reasoning: “Tam vera et necessaria atque infallibilia sunt principia supradicta, que sunt instrumentalia vocata, quod vigore ipsorum potest logicus solvere sophismata, insolubilia, paralogramos et alia similia”.<sup>29</sup>

Continuing with this emphasis on logic as an art to create arguments, the text introduces the third universal, which is constituted by the ten rules, or questions. It is through some of these rules that the schoolmaster is able to re-introduce a certain degree of realism in this logical system. The questions consider the total spectrum of reality: possibility, entity, materiality, formality, quantity, quality, time, space, modality and the so-called “instrumentality”, which concerns the instruments through which things can exist and act. Such rules can be applied both to concepts and to things; namely to second and first intentions. Therefore the task of the true logician is to find harmony between things and concepts: “Et ideo logicus debet concordare intentiones secundas cum primis, sequendo conditiones primarum in secundis”.<sup>30</sup>

Here our author seems to be dependent on an earlier authentic Lullian source (from the quaternary period), the *Ars demonstrativa* and its commentary, the *Introductoria artis demonstrativae*, which describes in details the difference between first and second intention.<sup>31</sup> The *Nove introductiones*, though, does not follow closely the authentic text; rather it shortens and simplifies the Lullian doctrines. The definition of the logician’s role as “he who should put into accord the second with the first intentions” stems directly from a definition of logic as a science that deals with more than just second intentions, concepts, but that is concerned “de secundi intentionibus iunctis primis”, about the union between concepts and things. Since this union has to take into account at first the conditions of existence for the things discussed, one cannot deny that there is a degree of realism that informs the rhetorical strategies which will be explained later on.

---

<sup>29</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 229.

<sup>30</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 232.

<sup>31</sup> On the use of first and second intentions in Lull’s logic and in particular in the *Ars demonstrativa*, see Bonner, *The art and logic of Ramon Llull*, pp. 72-73.

The anonymous schoolmaster continues stating that in this *opusculum* he will proceed mainly according to the rule of entity (*quidditate*) and instrumentality (*instrumentale*): his aim is to provide the reader with a way to achieve correct definitions and to reach clarity. Once again, the stress is placed on the need for brevity: this is a typical sign of the school tradition. Moreover, when he says “breviter intendendo prosequi auxilio et specie bonitatis optime veritatis”,<sup>32</sup> using God’s attributes in a typically Lullian way, it reminds one especially of texts coming out of the Lullian school in Valencia.<sup>33</sup>

The entire section on the ten rules seems to be dependent on another authentic Lullian source: it follows almost *verbatim*, though sometimes shortening parts of it, the chapter “*De secunda parte, quae est de regulis*” of the *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*, written by Lull in Montpellier in 1308.<sup>34</sup>

Moreover, the next introductory section, which describes the way in which the text will proceed, is also inspired by the *Liber de venatione*: it integrates and summarizes the core ideas of the book. It also speculates more on the content of the two opening paragraphs found at the beginning of the second and third distinctions of the book, which deal with the searching for substance, accident and quantity through principles: “*De venatione substantiae et accidentis per principia*”, and “*De venatione quantitatis per principia*”.<sup>35</sup> The author of the *Nove introductiones*, though, only provides his readers with the five specific principles for logic, which he identifies as: the term, the proposition, the probabilities, the categories and the argument.

### 1) The term

The treatment of the term is carried out in a manner that merges a more clearly scholastic and Aristotelian topic with a structure which can definitely be identified as Lullian. The definition of term is given under the heading *terminus quid*; then the text presents the *terminus differentia*, which contains the explanation of the difference between a *cathegorematicus* term, or bearing meaning in itself, and a *syncathegorematicus* one, namely one whose main purpose is to modify the meaning of another term. There follows a discussion on all the various aspects of the term, which resembles the way in which a Lullian wheel

---

<sup>32</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 233.

<sup>33</sup> Tarré, “Un quadrienni de producció lul·lística” (cited *supra*, n. 6), pp. 22-30.

<sup>34</sup> Ramon Llull, *Liber de venatione substantiae*, pp. 18-21.

<sup>35</sup> Ramon Llull, *Liber de venatione substantiae*, pp. 21-31.

could be “evacuated”. Here the author is combining two principles: the special logical principle, the “term”, with the nine instrumental principles illustrated before.

The Lullian influences in this passage emerge also from the use of clearly Lullian terminology in the examples offered to clarify positions and functions of the various speech parts, such as: “*exemplum quod sit subiectum vel predicatum dicendo sic ‘bonitas est magnitudo’ in hac propositione, bonitas est subiectum et magnitudo predicatum*”.<sup>36</sup> The treatment of the term in itself and its division though, resembles closely that of Peter of Spain in the *Summule logicales*, without being a *verbatim* quote from it.<sup>37</sup>

A first glance analysis immediately shows that the text is a compilation of different sources. The author of the *Nove introductiones* creates his own original text, based on the merging of two logical traditions, the Lullian and the Aristotelian. He picks and chooses what to insert and how to exemplify each concept, according to which formulation seemed the most efficient to him. The *Nove introductiones* is mainly a textbook, a tool for teaching, and the didactic purpose of the text influences the way each topic is treated. The original Lullian structures are preserved only when they represent efficient mnemonic tools, like the division of the treatment of terms according to each instrumental principle; or when they offer a clearer system of exemplification, as with all the examples that use Lullian *dignitates*, namely the absolute principles intended as God’s attributes. In doing so, the text successfully carried out a strategy for the “normalization” of Lullian logic: the elements preserved are only those that could facilitate learning (and not those that might prove disturbing to the reader).

In addition, when the scholastic tradition offered a stronger tool for teaching, the author always adds it to his treatment of the subject, thus creating a real blend of Lullian and scholastic elements: this emerges clearly in the exposition of the second principle of logic, the proposition.

## ii) The proposition

In the treatment of the proposition, the *Nove introductiones* does not follow precisely the structure of the *Summule logicales*: the very definition of proposition seems to derive directly both from Boethius’ *De differentiis topicis*, and from Lull’s *Logica nova*, as we can see.

---

<sup>36</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, pp. 262-265.

<sup>37</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, p. 43; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, pp. 96-97.

<u>Boethius De differentiis topicis (Pat. Lat. 64)</u>	<u>Raymundus Lullus, Logica nova (ROL XXIII)</u>	<u>Nove introductiones</u>
“Propositio est oratio uerum falsumque significans”. <sup>38</sup>	“Propositio est materia syllogismi, de pluribus ueris dictionibus constituta”. <sup>39</sup>	“Propositio est oratio de pluribus ueris dictionibus constituta, ueritatem uel falsitatem significans”. <sup>40</sup>

Thus, this definition integrates the one given by Lull in the *Logica nova*, which basically reduces the proposition to a part of the syllogistic structure, with the attention to truth/falsehood and to signification typical of the scholastic tradition found in the *Summule*.

Moreover, in the section on the categoric and hypothetic proposition, the text inserts parts that are completely different from Peter’s *Summule*, and for which I was not able to find an immediate referent in any authentic Lullian text: therefore here our schoolmaster is either using some (as yet) unknown source, or being completely original, or more probably blending his sources so well that it becomes impossible to trace the originals. It is this aspect of mixture of texts, of a blend of traditions, that makes the *Nove introductiones* so interesting, as it allows the modern reader to penetrate the mind of a medieval teacher of logic, probably working in a monastic environment.

As I have anticipated, the main aim underlying the composition of the *Nove introductiones* appears to be simplicity and efficacy. In the further treatment of the proposition, listed in Clm. 10542 under the heading “Propositio contrarietas [sic]”, the author inserts the famous figure representing the square of opposition, to present a visible aid to distinguish between contraries, subcontraries, contraddictory and subaltern kinds of propositions. The use of this figure was common in the school tradition, and the same figure can be found in Peter’s *Summule*;<sup>41</sup> on the other hand Lull never used such a figure in any of his logical works, and its presence in the *Nove introductiones* reinforces the miscellaneous character of this work, which summarizes the main teachings of logic in use in the schools of the time. Moreover, the presence of this figure confirms the “normalizing” aim behind the *Nove introductiones*, as a “normal” student of logic would expect to find such a figure in his textbook.

<sup>38</sup> Boethius, *De differentiis topicis*, Patrologia Latina 64, col. 1174.

<sup>39</sup> Ramon Lull, *Logica nova*, ROL XXIII, p. 97.

<sup>40</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 238.

<sup>41</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, p. 6; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, pp. 14-15.

In the representation of this figure there is a major difference between the manuscripts, as the Riccardiana 1001 reports the figure exactly as it is known in the logical tradition, with the conventional examples inscribed into it: “Omnis homo currit, Nullus homo currit”, etc. Instead, Clm. 10452 offers an identical figure but the examples contained in it are completely different and clearly show a Lullian background: “Omnis bonitas est magna, Nulla bonitas est magna”, etc.<sup>42</sup>

It is interesting to note that in the whole text of the *Nove introductiones* the only figures that appear are those used in the tradition of the schools of logic: the figures of the Lullian Art are completely absent. Such an evident absence, definitely reflects the need to give a “normalized” account of Lullian logic, one which would not look too different and alarming to the students, even in its graphic form. Consequently, the acquisition of a basic knowledge of the Lullian Art was supposed to take place at a separate time, as it is shown by the fact that in Riccardiana 1001 the text of the *Nove introductiones* is followed by the reproduction of the figures of the *Ars brevis* and by the text of the authentic Lullian *Ars brevis*. In Clm. 10542, the separation of the two moments, the learning of the *Ars* and the learning of logic is even more clear, as the manuscript presents only texts that deal with logical problems: the authentic Lullian *Liber de novis fallaciis* and the *Nove introductiones*. Clearly, in such a context, the learning of the Lullian Art was intended to happen at another time, from a separate book, in a different manuscript.

A few paragraphs after the representation of the square of logical opposition, Riccardiana 1001 gives further confirmation of the use of this text in a school context. After the treatment of contradiction, there are four lines, added at the bottom of the page by a different hand: these were verses of common usage in the schools, as a mnemonic device to remember different ways of performing conversions between different kinds of propositions.<sup>43</sup> Our text was used to learn logic, and therefore it was important to provide it with further notes helping the students to remember important passages.

In the course of the exposition of the section on proposition, the *Nove introductiones* offers two more figures representing squares of logical opposition between propositions: one deals with the use of syncategorematic parts of dis-

---

<sup>42</sup> The figure appears in both mss. Riccardiana 1001, f. 20v. and Clm. 10452, f. 45v. Reproduction offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, pp. 244, 393, and 395.

<sup>43</sup> “Feci simpliciter convertitur eva per acci. Asto per contra. Sic fit conversio tota. Asserit A, negat E sed universaliter ambe. Asserit I , negat O, sed particulariter ambe”, found in ms. Riccardiana 1001, at the bottom of f. 21r.

course (like *omnis*, every, or negations), while the other deals with modal propositions and the concepts of possibility, impossibility, contingency and necessity.<sup>44</sup>

Unfortunately, I have not found trace of the first figure, which could be an original elaboration of the author, or could come from an unknown treatise of logic: in the treatment of the *aequipollentie* it seems very close to William of Sherwood's *Introductiones in logicam*.<sup>45</sup> It is even more interesting to note that this first figure is also absent from Clm. 10542, and therefore it seems linked specifically to the context of Riccardiana 1001. The second figure is also present, with the exact same examples offered, in the *Summule logicales*; and in this part the very structure of the *Nove introductiones* resembles that of Peter's text, as it treats first the hypothetical proposition, and then the modal propositions, talking about their equipollences, their contraddictions and then ends with the figurative representation.<sup>46</sup>

In explaining how to treat modal propositions, the author pays attention to clarify grammatical concepts such as that of copula and that of predicate. Moreover, he distinguishes between two senses of each sentence: the divisive sense and the compound sense. Such division is absent in the *Summule* and in Lull and it seems to point towards an early influence of Ockham's *Summa logicae*.<sup>47</sup> In fact, it was Ockham that introduced the distinction between divisive and compound sense, in his discussion on modal propositions: such a distinction is similar to that between the 'de dicto'/'de re' meaning of a modal sentence, though the two do not completely overlap.<sup>48</sup> What is interesting to note here is

<sup>44</sup> In ms. Riccardiana 1001, the figure appears at f. 21v. Reproduction offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 394.

<sup>45</sup> William of Sherwood, "Introductiones in logicam", ed. C. Lohr, *Traditio* 39 (1983), pp. 219-299.

<sup>46</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, pp. 8-16; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, pp. 20-37. In Riccardiana 1001, the figure appears at f. 22r, while in Clm. 10542 at f. 47v. Reproduction offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 396.

<sup>47</sup> Santi, "Osservazioni sul manoscritto 1001" (cited *supra*, n. 4), pp. 262-263.

<sup>48</sup> For further information on this topic see also the article from G. Priest and S. Read, "Ockham's Rejection of Ampliation", *Mind, New Series*, Vol. 90 (1981), pp. 274-279. In particular when they say "In general, in a composite interpretation, necessity (necessary truth) is predicated of a sentence, whereas in a divisive interpretation, necessity is attached to a predicate and the compound predicate is asserted of the subject. The distinction is close to that between de dicto and de re modalities. However, one should note that a composite interpretation is not quite what is currently called a de dicto modality. For in the composite case, the modal operator is a predicate of sentence names, whereas in the (modern) de dicto case the modal operator is a unary sentence connective", p. 275. See also Ockham's *Summa logicae*, ed. Boehner (St. Bonaventure, NY: 1974), vol. II, cap 9, p. 273 lines 12-14/ 20-21 "propositio modalis primo modo dicta semper est distinguenda secundum compositionem et divisionem. In sensu compositionis semper denotatur quod talis modus verificetur de propositione illius dicti... Sed in sensu divisionis talis propositionis semper aequipollet propositioni acceptae cum modo, sine tali dicto...".



the fact that the author of the *Nove introductiones* was already aware of this distinction, which helps date the text to at least the late 1330s, since the *Summa logicae* was finished around 1327, and probably circulated among Franciscan Italian circles shortly thereafter.

The use of Ockham in the *Nove introductiones* is still reduced to a minimum, which probably means that the author was not completely familiar with the logical innovations present in the *Summa logicae*. It will be the very need to come to terms with the new Ockhamistic point of view, the nominalistic approach, that will push the anonymous author of the *Loyca discipuli* to write his introduction to the *Nove introductiones*. Probably already a few years after its composition, the *Nove introductiones* is not felt as “new” anymore and needed to be integrated with an updated introduction which would enable the student of logic, and the future preacher, to participate in the current debates and to win logical arguments with the master logicians coming out of the universities of the time.<sup>49</sup>

The text of the *Nove introductiones* then continues its account of modal propositions by quoting *verbatim* parts of an authentic Lullian text: the *Liber de possibili et impossibili*, dated Paris 1310, to which the reader is also explicitly advised to refer for further instruction on the topic. The author enthusiastically describes the Lullian Art as scientific, “ars scientifica seu artificiosa scientia”, and as the way to really understand possibility, impossibility, necessity and contingency. In this account, Llull himself becomes an almost legendary figure, whose given name already shows in its etymology the destiny of its bearer: “illius sacri doctoris radii lucentis in mundo”, Raimundus, he who brings a ray of light in the world, according to the common medieval principle that ‘nomina sunt consequentia rerum’ or more properly said “nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit”.<sup>50</sup> The identification of this Raimundus with Llull is then ensured by the reference to his geographical origin: “philosophus magnus cathalanus”.

The passage immediately following is entirely taken from the *Liber de possibili et impossibili*:<sup>51</sup> it blends four lines from the introduction (lines 11-14), with three lines from the paragraph “De divisione huius libri” (lines 21-23) and then it quotes *verbatim* the first three paragraphs of the first distinction (covering the lines 36-45), before referring to the direct source for further examples.

---

<sup>49</sup> Such a desire to write updated versions of handbooks for logic in the 14th century is attested throughout the scholastic tradition. See, for instance, Jan Pinborg, *Logica e semantica nel Medioevo* (Torino: Einaudi, 1984), pp. 133-154.

<sup>50</sup> *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Libri XX*, ed. Migne, vol 82 [cap. VII- 0082B].

<sup>51</sup> Ramon Llull, *Liber de possibili et impossibili*, ROL VI, pp. 384-386.

### III) The predicables

After this explanation, the text goes on to tackle the problem of the third principle of logic, namely the predicables, and it provides definitions for: *genus*, *species*, *differentia*, *proprietas* and *accidens*. The treatment of predicables again blends a Lullian and a scholastic approach, and follows closely the exposition of the *Summule logicales*. The predicable in general is defined as “ens seu universale, seu de pluribus dicibile”, summarizing what Peter of Spain said “dicitur ‘predicabile’ quod de pluribus predicatur” and a few lines below “‘predicabile’ proprie sumptum et ‘universale’ idem sunt.”<sup>52</sup>

The specific treatments of genus, species, difference, propriety and accident appear to be the result of an effort to summarize all the divisions present both in the Lullian and scholastic traditions: the various predicables are presented as if in a combinatory device, which is a clearly Lullian trait, but the various divisions seems to follow more closely Peter’s explanation.

The importance of the combinatory device to gain a broader and more complete understanding of the topic is clearly stated in the text at the end of the definition of genus: “Causa combinationis predictae est, ut cum instrumentalibus principiis genus investigetur et cognoscatur, quod iter est introducentis facere”. The logician should use the division provided by the text together with the instrumental principles of the Lullian Art to deepen his knowledge of the predicables. In a coherent manner, the examples offered in the text come both from a scholastic and Lullian background. The scholastic part comes from Peter of Spain’s *Summule*,<sup>53</sup> and though the Lullian text from which this part depends cannot be exactly identified, the Lullian import is made apparent by the use of the *principia*, such as: “Species universalis [...] habet in se specialem entitatem bonitatem et cetera.”

The author of the *Nove introductiones* continues his exposition with an analysis of the *predicamenta*, or categories: in this section is again evident the compound character of this text, which mixes Lullian and scholastic elements, probably in an effort to normalize and put to didactic use those features of the Lullian tradition that were most alien to a scholar of the time. The ten *predicamenta* are: substance, quantity, quality, relation, action, passion, habit, time, space. Each of them is treated as if part of a combinatory device (similar to a Lullian wheel), exactly as we have seen for the predicables. For each of the *predicamenta* we only have the definition according to the first combination

---

<sup>52</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, p. 17; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, pp. 38-39.

<sup>53</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, pp. 17-25; Peter of Spain, *Trattato di Logica II, De predicabilibus*, pp. 38-59.

with a question: namely, *substantia quid; quantitas quid; qualitas quid*, etc. This is the same mechanism Llull himself used to define the *predicamenta* in the *Logica nova*, and the author of the *Nove introductiones* seems to be following this account, mainly shortening and simplifying it. Taking the definition of *substantia* as an example, one can compare the treatment of this topic in the two texts. The text of the *Nove introductiones* begins:

Substantia quid. Substantia est ens per se existens, habet in se formam, materiam et coniunctionem; vel aliqua quibus forma et materia et coniunctio simulantur, que sunt substantie essentialia et naturalia, sine quibus ista substantia esse non posset. In tanto quod substantia per formam est substantiva, id est substantialiter activa, et per materiam substantiabilis, id est substantialiter passibilis vel agibilis, et per coniunctionem habet substantiare.<sup>54</sup>

The *Logica nova* instead has:

Lines 20-21. “Substantia quid est?. 1.Substantia est ens, quod per se existit. [...]”

Lines 34-35 “2. Habet vero substantia in se naturaliter et primarie formam et materiam et coniunctionem, quae sunt de sua essentia. Per formam est substantiva, per materiam est substantiabilis, per coniunctionem habet substantiale substantiare”.<sup>55</sup>

It is interesting to note not only the way in which the *Nove introductiones* depends on the *Logica nova*: which parts of the Lullian text have been subsumed in the new textbook and which have been left out, but also the fact that the author of the *Nove introductiones* here makes a conscious effort to use one of the most typically Lullian innovation, namely the correlative structure. Basically, substance is defined, in an almost circular manner, as divided into *substantiva-substantiare-substantiabilis*. *Substantiva* is that which has the active power of making substance. *Substantiabilis* is that which can become a substance, and *substantiare* is the action that gives substance, in an analogous way to the definition of man as “homo est animal homificans”, found in the *Ars brevis*.<sup>56</sup>

At this point the text inserts another figure: the *arbor porphyrianus*, which represents the various subdivisions of substance. The *Summule logicales* presented this figure at the end of the section on the predicables, while the *Logica nova* contains the *arbor porphyrianus* as the first part of the *arbor naturalis et logicalis* (the tree itself, without the questions which form the roots of the tree): I believe that in a way the presence of the *arbor porphyrianus* here is a perfect

<sup>54</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 262.

<sup>55</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, p. 57.

<sup>56</sup> Ramon Llull, *Ars brevis*, ROL XII, p. 226.

example of the syncretic attitude of the author of the *Nove introductiones*.<sup>57</sup> In explaining the various *predicamenta*, or categories, the text shows more clearly than in other section its Lullian imprint. In talking about relation it uses again two explicitly Lullian features: the *demonstratio per aequiparantiam* and the repeated use of the correlative structure:

Et sic habet tres species, quarum prima est secundum equalitatem et dicitur equiparantia, et est quando aliqua equalia necessario se respiciunt, sicut inter calefactivum caleficabile caleficare, intellectivum intellegibile intelligere.<sup>58</sup>

The part on the categories ends with a note reminding the student to pay attention to the difference between substance and accidents, and between substantial and accidental qualities: it appears from these few lines that the aim of the author of the *Nove introductiones* is not only to instruct a future logician, but to lay the basis for a full education in philosophy, which would include natural and moral philosophy, and, eventually, arrive to the study of theology.

#### *b. Elements of a Theory of Demonstration in the Nove introductiones*

The fifth and last section of the *Nove introductiones* occupies more than half of the text; it concerns the various manners of carrying out an argument, and it stresses the importance for a logician (or for a preacher) to be able to create well formulated arguments to prove a point. The text uses the general term *argumentatio* to indicate the fifth logical principle, which is then divided into the four specific ways of solving such an argument: namely, *probatio* (which includes all sorts of demonstrations and the most powerful tool for the logician, the syllogism), induction, entimema, and example. This part is again in part dependent on Peter's *Summule*, V, *De argumento*, combined with more typically Lullian concepts, which appear to be directly dependent on the *Logica nova*.

The first section deals with the problems posed by the so-called *probatio*, proof, and it includes the whole Lullian theory of demonstration, since *probatio* is defined as “*probatio est argumentum in quo veritas est apparens*”. This definition is a *verbatim* quote from *Logica nova* V, 10, line 196,<sup>59</sup> and even the rest of

---

<sup>57</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, p. 20, and section III, *De predicamentis*, pp. 26-42; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, III, *De predicamentis*, pp. 60-95 and also pp. 46-47, which contains the figure of the *arbor porphyrianus*. In Riccardiana 1001, the figure appears at f. 23r, while in Clm. 10542 at f. 49r. Reproductions offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 396.

<sup>58</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 265.

<sup>59</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, pp. 107-108 and pp. 112-114.

the paragraph seems to be a rewording and a shortening of the paragraph *De probatione* in the authentic Lullian text; on the other hand Peter's *Summule* do not offer an equivalent definition for the whole system of proving an argument.

Moreover, the structure of the *Nove introductiones* here does not resemble that of the *Summule logicales*, but it seems to be an original elaboration which blends Llull's teaching with those of Peter of Spain. The *Nove introductiones* qualifies the first way of proving an argument as demonstration, and then proceeds to describe the three main kinds of demonstration to be used by the logician: the two typical scholastic demonstrations *propter quid* or *a priori*, the *demonstratio quia*, or *a posteriori*, and the originally Lullian *demonstratio per aequiparantiam*. Here the treatment of demonstration is longer and more accurate than in the section *De demonstratione* in the *Logica nova*, and the text seems to be influenced by Llull's exposition of his theory of demonstration in the *Ars demonstrativa*.<sup>60</sup> The *Logica nova*, though, still conditioned the order of presenting the three demonstrations in the *Nove introductiones* as the *Ars demonstrativa* presents the *demonstratio per aequiparantiam* as the first species of demonstration, while the *Logica nova* examines it as the third and last kind of demonstration and the *Nove introductiones* follows its lead. Moreover, there has to be an additional source used in the elaboration of this passage since it offers a typical scholastic wording, especially in the definition of demonstration.

The *Summule logicales* do not offer any definition for the term *demonstratio*: here the wording of the *Nove introductiones* seems to be dependent on Thomas Aquinas' exposition of Aristotle's *Posterior analytics* or an analogous text. The similarity emerges clearly seeing the two texts in parallel:

<i>Nove introductiones</i>	<i>Thomae de Aquino Expositio libri posteriorum analyticorum (Lectio IV)</i>
Demonstratio est aliquid ignoti per aliquid notum vel alicuius minus noti per aliquid magis notum cognitio, seu intellectui manifestatio. <sup>61</sup>	Vel dicendum quod in omni demonstratione, oportet quod procedatur ex his, quae sunt notiora quoad nos, non tamen singularibus, sed universalibus. Non enim aliquid potest fieri nobis notum, nisi per id quod est magis notum nobis. <sup>62</sup>

Nevertheless, the fundamentally Lullian character of the theory of demonstration exposed here emerges from the use of examples, which involve the Lullian

<sup>60</sup> Ramon Llull, *Ars demonstrativa*, *MOG* III, pp. 1-2 (93-94); *ROL* XXXII, pp. 6-7.

<sup>61</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 270.

<sup>62</sup> *Thomae de Aquino Expositio libri Posteriorum Analyticorum* (Lectio IV), edito Leonina, [79493] *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 4 n.

*principia*, and from the presence and emphasis given to the *demonstratio per aequiparantiam*, which represent the strongest way of argumentation and it is mainly applicable to God, the perfect subject, in which there is no discordance and in which there is a perfect equivalence between all the absolute principles or *dignitates*. Demonstration is the first step to create true science, and the main tool to carry out a demonstration is the syllogism, therefore the *Nove introductiones* follows with an exposition of the syllogistic way of argumentation.

The fourth book of the *Summule logicales* provides an explanation of the syllogism, but the text of the *Nove introductiones* does not seem to be directly dependent on it.<sup>63</sup> On the other hand, in this section the debt to the Lullian tradition is even more evident, since the exposition of the syllogism puts the accent on the importance of the middle term, and on the ways of finding it and using it correctly. The ideas expressed in this section are akin to those expressed in the *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*, especially to its *distinctio VII*, the *De venatione medii*, even if the *Nove introductiones* does not depend *verbatim* on this text.<sup>64</sup>

It instructs the logician to search for the middle term by analyzing it through the relative principles: *differentia, concordantia, contrarietas, principium, finis, maioritas, minoritas* and *equalitas*. Moreover, the structure of the exposition of the syllogism resembles closely that of Llull's *Logica nova*, V, 11: the text uses a combinatory structure, examining the syllogism through the use of the ten general questions. The definition of syllogism, for example, is given in the section *Sillogismus quid*, and it quotes *verbatim* that of the *Logica nova*.

<i>Nove introductiones</i>	<i>Logica nova</i>
Sillogismus quid. Sillogismus est argumentum ex tribus veris et necessariis propositionibus constitutus. Dicitur sillogismus argumentum, eo quia argumentum est suum genus; argumentum enim potest esse verum vel falsum, sillogismus est qui semper est verus. <sup>65</sup>	De syllogismo Syllogismus est argumentum, ex tribus ueris et necessariis propositionibus constitutum. <sup>66</sup> Dicimus autem quod syllogismus est argumentum, eo quod argumentum est suum genus. Cuius ratio est, quia argumentum enim potest esse uerum vel falsum, sillogismus es qui semper est uerus. <sup>67</sup>

<sup>63</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, IV *De syllogismis*, pp. 43-54; Peter of Spain, *Trattato di Logica*. IV *De syllogismis*, pp. 96-125.

<sup>64</sup> Ramon Llull, *Liber de venatione substantiae* (cited *supra*, n. 26), pp. 83-91.

<sup>65</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 276.

<sup>66</sup> The *Logica nova* has "constitutum" in the accusative, which modifies "argumentum", while the *Nove introductiones* has "constitutus", which modifies "sillogismus". I believe that the unknown author of the *Nove introductiones* slightly misunderstood the text of the *Logica nova* and thus interpreted the whole syllogism as made of three parts, instead of as an argument made of three parts.

<sup>67</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, p. 96.

The *Logica nova*, though, offered a more complete definition of syllogism in the section *Syllogismus quid est?*,<sup>68</sup> which appears to be the source for the rest of this paragraph. The author of the *Nove introductiones*, in fact, goes on explaining explicitly what Llull said implicitly by referring the reader to a specific rule of his Art, in an operation that seems similar to a gloss.

<i>Nove introductiones</i> <sup>69</sup>	<i>Logica nova</i> <sup>70</sup>
Sillogismus habet in se tres propositiones, scilicet maiorem, minorem et conclusionem, que sunt eius essentialia partes...	2. Syllogismus habet duas propositiones et unam conclusionem, sibi coessentialia. Vt per secundam speciem regulam...

And the text reproduces and explains all the four points that form the section of *Syllogismus quid* in the *Logica nova*:

<i>Nove introductiones</i> <sup>71</sup>	<i>Logica nova</i> <sup>72</sup>
Sillogismus est in anima mentalis conceptus cum tribus propositionibus veritatem indicans, in ore est vocalis ratiocinatio, in scripto scripta Sillogismus habet in subiecto cui est habitus veram et necessariam indicantiam, propter quam verum et falsum cognoscuntur [...].	3. Syllogismus est in anima conceptione, in ore autem pronuntiatione, veritatem indicans demonstratiue [...]. 4. Syllogismus habet in subiecto ueram et necessariam indicantiam, per quam necessarie uerum et falsum cognoscitur [...].

After that, the author of the *Nove introductiones* refers to the various other questions, directing the reader to continue with the explanation of the rules in a similar fashion: “Sillogismus de quo est, vade ad tertiam regulam et suas species. Sillogismus quare est, vade ad quartam...”. This way of proceeding is very common in works of the pseudo-Lullian tradition, and we can observe it in other works, not only of logic but also of mnemonics such as the *Liber ad memoriam confirmandam*.<sup>73</sup>

Before the section on the figures of the syllogism, the author of the *Nove introductiones* presents a short paragraph on the nine general subjects: such a

<sup>68</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, V, *De syllogismo*, p. 109.

<sup>69</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 276.

<sup>70</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, V, *De syllogismo*, p. 109.

<sup>71</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 277.

<sup>72</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, V, *De syllogismo*, p. 109.

<sup>73</sup> Pseudo-Ramon Llull, *Liber ad memoriam confirmandam*, ed. C. Lohr and A. Madre, *SL* 36 (1996), pp. 99-121: “Primo enim: ‘quid’ habet tres species, quas hic propter earum prolixitatem ponere non curo; sed vade ad quintum subiectum...”, p. 120.

section is typical of the texts of the Lullian *Ars*, and a similarly titled section can be found both in the *Ars generalis ultima* and in the *Ars brevis*.<sup>74</sup> The nine subjects were one of the devices introduced by Llull at the beginning of the so-called ternary phase of his Art: they allowed the artist to gain knowledge of the whole of human wisdom and to create, using them, a ladder of being, through which the intellect could ascend and descend between different levels of reality. The text of the *Nove introductiones* summarizes the already shortened version of the *novem subiecta* present in the *Ars brevis*,<sup>75</sup> reducing them to little more than a list, of which the first four are God, angel, heaven (or sky), man. The fifth subject is more interesting since it shows a clear philosophical misunderstanding on the part of our author: in the Lullian tradition the fifth subject is normally the imaginative faculty, or *imaginativa*, whereas our text has *irrationabile*, which makes no real sense as it is not a faculty of the soul. The sixth subject is the *vegetabile*, which should probably be identified with the vegetative faculty that constitutes the seventh subject in the *Ars brevis*. The seventh subject in the *Nove introductiones* is the *elementatus*, which corresponds to the elementative faculty that is posed as the eighth subject in the *Ars brevis*. The last subject in the *Nove introductiones* is the *artificium*, which, according to the text, refers to the *moralitates* and which corresponds in the *Ars brevis* to the *instrumentativa*, the faculty that includes the ability to judge and act morally.<sup>76</sup> It is interesting to note how the author of the *Nove introductiones* always seems to reduce the philosophical import of all the nine subjects, rendering them more material than intellectual by giving concrete examples for them, as if to stress the need for a practical application of logical theories.<sup>77</sup>

Finally, the *Nove introductiones* explains how to form the figures of the syllogism: in this section is again apparent the influence of the *Summule logicales*, as the terminology applied, both in the explanation and in the examples, is that of the scholastic tradition and not that of the Lullian Art. For example, the definition of figure of a syllogism seems to be directly dependent on the *Summule*.

---

<sup>74</sup> Ramon Llull, *Ars generalis ultima*, ROL XIV, pp. 189-315. Lullus, *Ars brevis*, ROL XII, pp. 222-230.

<sup>75</sup> Ramon Llull, *Ars brevis*, ROL XII, pp. 222-230.

<sup>76</sup> The *Ars generalis ultima*, as well as the *Nove introductiones*, uses the term *artificium*, and it could provide a Lullian precedent for this terminology.

<sup>77</sup> For example, the irrational subject is exemplified in the text by the brute animals, both volatile, terrestrial and who live in the water; the vegetable subject is exemplified by plants, trees et similia, the *elementatum* is exemplified by metals, rocks etc.; the elements are described as “the primordial chaos and the four elements” and finally an example of the *artificium* are the mechanical and liberal arts.



<i>Nove introductiones</i>	<i>Summule logicales</i>
Figura, pro ut hic sumitur, est debita terminorum in premissis ordinatio in subicendo vel predicando; que sunt tres. <sup>78</sup>	Figura est ordinatio trium terminorum secundum subiectione et predicationem. Hec autem ordinatio fit tripliciter [...]. <sup>79</sup>

The exposition of the three figures then follows the normal scholastic rules: the propositions are defined using letters of the alphabet according to the standard code of the schools, and the numerous examples offered do not include any that uses specific Lullian terminology.

The second species of argument is induction, which represents a form of argument inferior to the well-formed syllogism. The *Nove introductiones* here once again appears to integrate the scholastic with the Lullian tradition, as induction is characterized mainly through the use of examples, which make ample use of Lullian terminology. The examples offered in this section are particularly interesting as they point out to specific application in the sphere of theology and tackle important problems such as the resurrection of Christ and of the virginity of Mary.

The *Nove introductiones* reserves a similar sort of treatment to the third and fourth species of argumentation, namely to the enthymeme and the example: both are explained integrating the typical scholastic definition with examples taken from a Lullian background. The exposition of the argument continues with a brief analysis of the *loci*, the places of the argument. The author of the *Nove introductiones* chooses to limit himself to the main three *loci*: the *locus a maiori*, the *locus ab equali*, and the *locus a minori*. The text seems to assimilate and shorten the treatment of the *loci* found both in Peter of Spain's *Summule logicales* and in Llull's *Logica nova*, mixing a traditional scholastic account of the places of argumentation with examples taken from the Lullian repertoire, as it has been the rule for most of this handbook of logic.<sup>80</sup>

The following section gives a definition of antecedent and consequent, namely of what comes before and what comes after in a demonstration: though the language used seems mostly of Lullian background, the exact Lullian referent behind this paragraph cannot be identified. Nevertheless, the main purpose of this section clearly is to reaffirm the realist import of whatever the logician is able to prove by means of syllogism or in general by logical means. The text

<sup>78</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 280.

<sup>79</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, p. 44; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, p. 98.

<sup>80</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, pp. 102-104; and Peter of Spain, *Tractatus*, V *De locis*, pp. 55-78; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, V *De locis*, pp. 126-185.

stresses that it exists a natural and a real antecedent and consequent, not only a logical one, and that the rules used to investigate logic are well grounded in nature and reality: “iste regule sunt multum in natura et realitate fundate”.<sup>81</sup>

The last species of argument addressed by the *Nove introductiones* is the paralogism, or fallacious reasoning. This section seems to depend on *Logica nova*, V, 13, *De paralogismo*: the definition of paralogism is quoted *verbatim*, “Paralogismus est argumentatio indicans esse uerum, quod falsum est”.<sup>82</sup> The *Nove introductiones* reads: “*Paralogismus est argumentatio indicans esse uerum quod falsum est et e contrario. Et dicitur paralogismus quasi apparens sillogismus*”,<sup>83</sup> though the Lullian definition is mixed with a curious etymology of the word paralogismus which seems to be taken from Thomas Aquinas’ *Commentary on posterior analytics*: “sed paralogismus, idest apparens syllogismus”.<sup>84</sup>

The main reason behind the formation of fallacious reasoning, or paralogism, is a mistaken treatment of the middle term, what the text calls *diversitas medii*, and the various kinds of fallacies can be organized according to which sort of mistake happens in the treatment of the middle term. The two main groups of fallacies are the six fallacies *in dictione* and the seven fallacies *extra dictionem*. In the treatment of the fallacies *in dictione* the *Nove introductiones* follows the scheme proposed by the *Logica nova*, as the first one proposed is the *fallacia equivocationis*, followed by the *fallacia amphibolie*, then by the *fallacia compositionis*, the *fallacia divisionis*, the *fallacia accentus*, and by the *fallacia figure dictionis*. The *Summule logicales* presents this same scheme, though the treatment of each fallacy is longer and more accurate. The text of the *Nove introductiones* appears to be closer to the Lullian model than to the scholastic one, since the analysis of each fallacy is shorter, though the examples offered do not use specific Lullian terminology, but seem instead to be directly taken from the scholastic tradition.

The same principle applies to the fallacies *extra dictionem*, which are exposed following the guidelines of the *Logica nova*. After a short introduction, in which it explains the differences between the fallacies *in dictione* and *extra dictionem*, the text lists the seven fallacies that will be described in the next paragraphs. The wording of the introduction mirrors closely that offered by *Logica nova* V, 14, b,<sup>85</sup> while it is fairly different from that present in the *Sum-*

<sup>81</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 293.

<sup>82</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, p. 112.

<sup>83</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 294.

<sup>84</sup> *Thomae de Aquino Expositio libri Posteriorum analyticorum* (Lectio IV), edito Leonina, [79647] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 2.

<sup>85</sup> Ramon Llull, *Logica nova*, ROL XXIII, p. 120, lines 838-850.

*mule logicales*. The order in which the fallacies are introduced is also identical to that of *Logica nova*; this was the canonical scheme for the exposition of this topic, and Peter's *Summule* followed a similar scheme. Recently A. Fidora and G. Wyllie have shown that Thomas Aquinas' treatise *De fallaciis* should be considered a source for Llull's *Logica nova*, and therefore for all the pseudo-Lullian logical treatises influenced by the *Logica nova*.<sup>86</sup>

The *Nove introductiones* explains first the *fallacia accidentis*, followed by the *fallacia secundum quid et simpliciter*, then the *fallacia ignorantia elenchi*, the *fallacia petitionis principii*, the *fallacia consequentiis*, the *fallacia secundum non causam ut causam*, and in the end the *fallacia secundum plures interrogationes ut una*. It is interesting to note here that, though the author of the *Nove introductiones* is clearly a Lullian scholar, he does not include in his list the most specific Lullian fallacy, the *fallacia contradictionis* also known as the *fallacia Raimundi*, added to the treatment of the thirteen fallacies by Llull in the *Logica nova* and to which he dedicated a specific book, the *Liber de novis fallaciis*. Nevertheless, the language used in this final section on the fallacies bears the clear marks of the Lullian tradition, as the author refers the reader to the principles and the rules of the *ars* to deepen their knowledge and ability to solve sophisms, and states that he has chosen not to explain them more in detail only for brevity's sake: "que explicare non curo, ne hoc opus ultra debitum prolongetur".<sup>87</sup>

### c. *The End of the Text: Methods of Arguing and the Explicit*

After the treatment of the fallacies, the *Nove introductiones* introduces a section that addresses the problem of how a logician should behave in a dispute, *De modo disputandi*. This passage starts with a definition of *disputatio*: although the *Summule logicales* offered a similar section on the definition of dispute right before the treatment of the fallacies, the language and the content of this paragraph are evidently different. Moreover, the terminology and the concepts used betray a clearly Lullian origin, and the Lullian source for this passage is probably to be identified with the *Proverbis de Ramon*, Ch. 248, which offers a very similar definition of *disputatio*. The dispute is defined here,

---

<sup>86</sup> See Alexander Fidora and Guilherme Wyllie, "Ramon Llull i el tractat *De fallaciis* del pseudo-Tomàs d'Aquino", *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (2008-09), pp. 11-19. The authors do not mention explicitly the *Nove introductiones*, though they refer to the *Logica parva*, which is part of the same tradition.

<sup>87</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 311.

as in the *Proverbis*, in terms of a “spiritual contrariety”, manifested through speech showing how two intellects are against each other. The desire to give a set of rules for an intellectual dispute is another feature that betrays the didactical purpose of this text, and the way in which the unknown author of the *Nove introductiones* formulates such rules is one of his most original contributions.<sup>88</sup>

As a good schoolmaster, the author here gives instructions to his readers about how to conduct a dispute. The first precept concerns the internal disposition of the participants: it is necessary to have a free mind, *intellectus liber*, along with the intention to discover truth and to distinguish it from falsehood. The true victory for the logician is not simply to win the dispute; it is to reach the truth. The second piece of advice consists in reminding the reader to apply the notions reviewed till now in the book and therefore of using the techniques of demonstration acquired so far, while the third guideline stresses the need for brevity in a dispute. Then the author focuses again on the mental state of the two participants in the dispute, pointing out that there needs to be an intellectual friendship between them, *amicitia*, to avoid pointless arguing, “que refrenet particularem contrarietatem”; moreover there should not be any ire, because anger can obfuscate judgment, “intellectum obfuscat”, and both words and gestures during the argument should be polite, “modestia, curialitate et alacritate”.<sup>89</sup> The final four warnings concern the matter of the dispute: the importance of coherence, not to change the terms of discussion in the middle of the argument, to assume a set of common principles and to follow the consequences of such principles.

To conclude, the author cautions the future logician against the temptation of simply pointing out the logical fallacies in the opponent’s argument: it is fundamental to explain carefully the sources of error and to show how the correct reasoning should have followed from the right combination between the principles and the rules.

After this section, the author includes a short paragraph on logic as a discipline, since logic is the first subject that needs to be studied and forms the basis for acquiring any other knowledge. Logic becomes here the theme for a set of questions, investigated using the rules of the Lullian Art: “*Questio est utrum ordine doctrine addiscendi quamcumque aliam artem logica precedere debeat*”.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> A. Bonner i M. I. Ripoll, *Diccionari de definicions lul·lianes. Dictionary of Lullian Definitions* (Barcelona / Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2002,) p. 147: “Disputatio est spiritualis contrarietas quae per verba manifestat conceptionem quam unus intellectus habet contra aliud. [Prov] III.27-ProvRam 248”. This definition is taken from the *Proverbs the Ramon*, Ch. 248.

<sup>89</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 312.

<sup>90</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 314.

The author of the *Nove introductiones* seems to be following an authentic Lullian model here, as almost all the works of Ramon Llull on the Art or on logic end with a section on the questions, *de quaestionibus*, but the exact source of this part could not be identified, as the treatment offered here is too short, and it can basically be reduced to a list of the ten questions to be resolved in order to learn logic more deeply: “In quarum solutionibus maxime de logica et de hiis que ad eam pertinent pandetur notitia”.<sup>91</sup>

The text of the *Nove introductiones* ends with a sort of long explicit, an explanatory paragraph entitled “De hiis que ad huius operis notitiam preexhiguntur”, in which the author gives additional advice to his reader, the young, *iuuenis*, about the preliminary knowledge necessary to understand his *novum compendium* for logic; such preexistent knowledge should consist mainly of the principles and the rules of the Lullian Art, therefore these lines serve the author as an excuse to openly declare his admiration for Ramon Llull’s teachings. Once more Ramon Llull is defined as “sanctus homin et christianissimus”, who has received his Art in a direct revelation from Christ. It is important to observe how in closing his text the author chose to recall his earlier etymological explanation for Llull’s own name as a sign of his destiny, as a *nomen omen*, in a gesture which creates a sort of ring structure embedded in the recurrence of the name *Raymundus*, which he decodes as basically meaning ray of light for the world: “qui Raymundus nomine dictus, Lulii cognomine dignus: et bene Raymundus Lulii, qui vere radius lucis mundi”.<sup>92</sup>

Thus, at the very end of the *Nove introductiones* the author qualifies himself again as a disciple of Llull. In addition, in the short section *De fine*, he humbly declares to be “small in science and even smaller in manners”, in a sort of *captatio benevolentiae*, which ends in a typically Lullian *explicit*, which includes the dedication of his work to the love of God:

Ego vero artis philosophorum philosophi iam dicti discipulus, licet ad huiusmodi nomen indignum exprimi fore rear, et hoc quia in scientia parvulus et in moribus minimus hoc operi principium, medium et finem dedi, virtute et gratia illius qui est bonitas optima veritasque verissima. Ad cuius honorem factum est et propter ipsum addisci debet, ut principia fini respondeant. In laude, cognitione et dilectione domini Dei, a quo omne bonum et verum procedit. Et ad quem est tamquam ad suum ultimum finem reducendum. Deo gratia.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 314.

<sup>92</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 314.

<sup>93</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, p. 317.

## II. The *Nove introductiones* in the History of pseudo-Lullian Logic: A Comparative Analysis

As we have already begun to see, the tradition of pseudo-Lullian logic is complex, as it includes at least three texts that circulated independently in the late Middle Ages and during the course of the Renaissance: the *Nove introductiones*, the *Logica brevis et nova*, and the *Logica parva*. Here I present the results that stem from my research on the text of the *Nove introductiones*, compared with that of the two other pseudo-Lullian logical texts. On a visual level, the outcome of such research is shown in Table I below, which gives an overview of how the three texts interact with each other. It consists in a comparison of the complete outline of the texts, taken from the chapter headings offered. It documents the correspondences between the organization of these three texts, by providing a way to see at first glance how the structural core of these logical works has remained the same in each case, despite the process of shortening and reworking of the treatment of some topics that also emerges from this scheme. In addition I chose seven key moments in the texts, significant both for their particular position in the layout of the text and for their philosophical import, and compared the way in which they deal with such moments, in order to demonstrate how the inter-textual correlations between the three texts are present even at the level of the very wording of the topics, and how one text seems to follow the other or even to constitute a summary of the other. From such a textual comparison, it appears that the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* could be two autonomous excerpts taken, separately and in different times, from the text of the *Nove introductiones*.

In my analysis, I have used the text of the *Nove introductiones* present in the Llull DB,<sup>94</sup> and compared it to both the text of the *Logica parva* found in Nicholas de Pax edition of 1512, as it is presented in the anastatic reprint edited by Charles Lohr in 1972,<sup>95</sup> and to that of the *Logica brevis et nova* derived from the 1651 Strasbourg edition by Lazarus Zetzner, as it appears in the anastatic reprint edited by Anthony Bonner in 1996.<sup>96</sup>

I intend to compare the *Nove introductiones* to the most divulged, read, and in a sense standardized versions of the *Logica parva* and the *Logica brevis et*

---

<sup>94</sup> Edition offered in Buonocore, *A Basic Handbook*, pp. 225-317.

<sup>95</sup> See Charles Lohr's "Einführung" to Llull, *Logica nova. Logica parva* (cited *supra*, n. 5), pp. i-iii.

<sup>96</sup> See Bonner's "Introduction" to the anastatic reprint of the Zetzner edition, *Raimundus Lullus, Opera* (cited *supra*, n. 5), pp. 9\*-27\*.

*nova*.<sup>97</sup> Already in the titles, it is possible to trace a resemblance, or better, a line, connecting these three works. *Nove et compendiose introductiones logicae* is the title found in Clm. 10542, as Riccardiana 1001 does not present any separate title for the second text: this heading is typical of a Lullian tradition, as it stresses the main advantages that the Lullian logic had over the scholastic Aristotelian logic, brevity, conciseness and novelty, putting them together with a typical title for a didactic text, *introductiones*.

The *Logica parva*, also known in the edition of Nicholas de Pax as *Dialecticae introductiones*, seems to carry on this same tradition, and it simply exchanges the name of the subjects to be introduced, logic, for dialectics. On the other hand, the *Logica brevis et nova* betrays from its title a desire to return to the purity of Lull's teaching, as it goes back to the title of the *Logica nova* and stresses the points of brevity and novelty. Such desires are compatible with the needs of a school text, and it is probably because of its extreme brevity and relative simplicity that this text enjoyed a vast diffusion and circulation during the 15<sup>th</sup> c. and early 16<sup>th</sup> c., as it is attested by its six editions in between the *editio princeps* in 1475? (Venice: Gabriele di Pietro, 1480) and Lavinheta's edition (Paris: Josse Bade 1516).<sup>98</sup>

Bernard of Lavinheta was a Franciscan friar and the holder of the first chair of Lullism at the Sorbonne in Paris in 1515. His main contribution to the history of philosophy consisted in the composition of the *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raimundi Lulli*, an encyclopedic work.<sup>99</sup> The *Explanatio*, which included numerous quotes and fragment of authentic Lullian texts, is important as it attests a connection between Lullism and encyclopedism, and represents an attempt to use the Lullian Art as a system of classification and exposition for all human knowledge. In the history of pseudo-Lullian logic Lavinheta plays an important role since he not only published twice the *Logica brevis et nova* and included it in his own *Explanatio*, but also since it is through the filter of his editions that this text entered the famous Zetzner anthology of 1598.

The first and most evident conclusion, which emerges from a simple comparison of the scheme of each of the three logical texts object of my analysis (the *Nove introductiones*, the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova*), is

<sup>97</sup> I omit the *Logica abbreviata*, since it is not an autonomous work, but rather one of the titles under which the *Logica brevis et nova* circulated in the late middle Ages and in the Renaissance. The Lull DB has only one entry for the *Logica brevis et nova*, and puts the title *Logica abbreviata* as an alternative title for the same text.

<sup>98</sup> See the entry for *Logica brevis et nova* in the Lull DB < <http://orbita.bib.ub.edu/ramon/bo.asp?bo=FD+II%2E6>>.

<sup>99</sup> Lavinheta, *Explanatio compendiosaque applicatio Artis* (cited *supra*, n. 12), pp. 17-30.

that the *Nove introductiones* is by far the longest of the three texts. It contains almost double the number of sections as the *Logica parva* and exactly four times the number as the *Logica brevis et nova*. In the numbered outline offered in Table I, the *Nove introductiones* has one hundred subdivisions, while the *Logica parva* shows only fifty-five sections, and the *Logica brevis et nova* ends after a mere twenty-four chapters. This might point the scholar in the sense of recognizing a stronger difference between the works than it is actually present, and it would be an erroneous simplification of the problem.

At a closer look, the structure followed by the three texts is pretty much identical, although the *Nove introductiones* explains the issues in greater detail. The incipit of the three texts is basically *verbatim* the same: “Logica est ars [et scientia], cum qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernuntur, verum eligendo et falsum dimittendo”. The text of the *Logica brevis et nova* omits the part on science, “et scientia”, but other than that the definition remains the same, and probably derived from a reworking of Llull’s statement in the *Introductoria artis demonstrativae*: “Unde licet aliquando Scientia et Ars in uno et eodem jungantur, ut in Logica (Logica enim dicitur Scientia, et dicitur Ars) hoc tamen est per accidens”.<sup>100</sup>

After the incipit, the *Nove introductiones* begins with six introductory sections, which form the ground for logical instruction and in which the author explains the principles and the rules (or questions) that underlie the teaching of each art, and therefore also of logic. These sections are extremely influenced by the authentic Lullian doctrines, and these six do not appear either in the *Logica parva* or in the *Logica brevis et nova*. It is plausible that both the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* did not need to present such a subdivision as they were composed for people who already knew the basics of the Lullian Art. This hypothesis is consistent with the results of my analysis, which point towards the conclusion that the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* are two autonomous versions of the *Nove introductiones*, more precisely two later reworkings of the text.

One of the main philosophical differences between the *Nove introductiones* and the other two texts is the number of the special principles for logic that they present. These *principia* constitute the organizing principles around which the *Nove introductiones* appears to take shape. In the *Nove introductiones* the *principia specialia logice* are five: the term, the proposition, the predicable terms, the *predicamenta*, or categories, and the argument. Instead, both the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* only list three principles for logic: the term,

---

<sup>100</sup> Ramon Llull, *Introductoria Artis demonstrativae*, MOG III, p. 2 (56).



the proposition and the argument. While this could appear to be a constitutive difference, at a closer analysis it is evident that is only a difference in terminology, as both the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* contain at least two sections devoted to the other two principles of the *Nove introductiones*, namely predicable terms and categories. Both texts simply do not list predicable terms and categories as principles for logic. This probably reflects a different understanding of what predicable terms and the *predicamenta*, or the ten categories, are: not a constitutive principle of logic, but a further subdivision of the section on *terminus*, the term.

In the *Nove introductiones* the following group of sections addresses the first special principle of logic, the term. An explanation of the term is present in all three texts, although the *Logica parva* seems to make an effort to look more similar to the authentic Lullian *Logica nova* and, at least in the titles, reintroduces the Lullian metaphor of the tree, or the *arbor logicalis*, of which the term would in turn constitute the roots. The *Nove introductiones* analyzes the term in five subsections, which mirror a Lullian combinatory device, while the other two texts limit the treatment of term to only one section. The definition of term is identical in all three texts: “Terminus est dictio significativa, ex qua propositio constituitur”, though the discussion in the *Logica brevis et nova* is very brief and the few examples cited are the Lullian *dignitates*, intending here the absolute principles insofar as they are God’s attributes.<sup>101</sup> The *Nove introductiones* offers the most complete account of the topic, and the *Logica parva* seems to follow it very closely. Both texts divide the term in categorematic and syncategorematic, communal, univocal, equivocal, denominative, singular, abstract and concrete, while the *Logica brevis et nova* only reports the difference between communal and discrete: the text becomes progressively shorter and simpler with each version.

The next sections of the *Nove introductiones* deal with the theory of propositions, which occupies sections from twelve to twenty-five. For this section it should be noted that the *Logica brevis et nova* follows exactly the structure of the *Nove introductiones*, and therefore it presents the three sections on proposition right after the discussion on the terms. On the other hand though, the *Logica parva* postpones the treatment of the proposition, which consists in a total of seven sections, from fourteen to twenty, placing it after a section on intentions and impositions, which, in turn, is absent from both the other texts, and after the section on *predicabilia* and *predicamenta*, predicable terms and categories, which will come up only later in the scheme of the *Nove introductiones* and of

<sup>101</sup> See Bonner, *The art and logic of Ramon Llull* (cited *supra*, n. 27), pp. 125-134.

the *Logica parva*. The sections on propositions also constitute the second part of the logical tree, namely the trunk of the tree.

The definition of proposition is again very similar in all three texts, and in particular the text of the *Logica parva* reproduces *verbatim* that of the *Nove introductiones*, which contains again the longest and most detailed exposition. The structure of this section is identical for all the texts: the proposition is subdivided into true, false, categorical and hypothetical. The categorical proposition is in turn divided into particular, universal, indefinite and singular, affirmative and negative: not only the structure but the language used is very similar, and most definitions are matching.

The inter-textual similarities are numerous enough and striking enough to justify the hypothesis of a dependence of the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* on the text of the *Nove introductiones* or at least to presuppose a common origin of the three texts. Given the fact that the composition of the *Nove introductiones* can be traced so early in the Lullian tradition, though, it seems highly probable that the *Nove introductiones* was the text that functioned as a guide, as the ur-text, for all those who wanted to write a handbook of Lullian logic.<sup>102</sup> The inter-textual nexus between the tree works is evident throughout the whole length of the exposition, even if the three texts are still clearly differentiated: in their length, in some examples, and in some divergent choices in the organization of the material.

In the *Nove introductiones*, the clarification of the problems posed by the hypothetical proposition follows the part on the general (or categorical) proposition, and it forms a block of eight sections, from twenty-six to thirty-three: the same scheme applies to the *Logica brevis et nova*, in which the whole explanation occupies only one section. The *Logica parva*, instead, treats the hypothetical proposition after the explanation of proposition in general, therefore after the exposition of *predicabilia* and *predicamenta*. Despite this difference in the placement of the discussion, the definition of hypothetical proposition is identical in all three texts, and its subdivisions are the same: *copulativa*, *disiunctiva*, *conditionalis*, *rationalis*, *temporalis* and *localis*. Even the wording of the definition is almost identical: once again the inter-textual links between these three texts are evident.

---

<sup>102</sup> It is possible that Thomas Le Myésier's *Summula sive Introductio in logicalibus*, which opened the *Electorium magnum*, also played a role in the tradition of handbook for logic coming out of the Lullian school. To prove or disprove this point, though, would require access to an edition of this text, unavailable at the present time. The best study of the *Electorium* is still that of J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

One of the main differences in the structure and in the material of the texts is that in the *Nove introductiones*, the section on predicable terms and on the categories comes just after the section on proposition, and it is formed by seventeen distinctions, from thirty-four to fifty. On the contrary, the *Logica brevis et nova* only dedicates one section to *predicabilia* and *predicamenta*, and it places it after three sections on suppositions, amplifications and restrictions: such sections are omitted in the *Nove introductiones*, but are present in the *Logica parva*, which also places them right after the discussion on hypothetical propositions. The definition of the various *predicamenta*, or categories, is also very similar in all three texts, but the text of the *Logica parva* is sensibly shorter than the *Nove introductiones*, while the *Logica brevis et nova* basically reduces the treatment of each category to a mere line.

The sections on *ampliatio*, *restrictio* and on the theory of supposition in general are the only important logical topics that are explained in the later two texts and do not appear in the *Nove introductiones*. In addition, in the *Logica parva*'s tree analogy these sections form the third part of the tree of logic, or the branches of the logical tree.

Such a fact strengthens the hypothesis that the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* are basically two re-writings, two different versions, two autonomous excerpts from the *Nove introductiones*. In fact, the need to add a section on the theory of supposition points towards a different logical sensibility than that of a simple schoolmaster who was trying to teach logic in a monastic environment. It would then be perfectly acceptable to pose Peter of Spain's *Summule logicales* as the source behind this section, since the theory of supposition is explained in *tractatus VI* of the *Summule*, which appears to have been ignored by the author of the *Nove introductiones* in his effort to combine Lull with Peter of Spain.<sup>103</sup>

A long discussion on the theory of demonstration constitutes the next block of sections in the *Nove introductiones*, from fifty-one to eighty-one, and it is very influenced by Lullian theories. In the *Logica parva*, this division is called *De syllogismo*, which composes the fourth part of the logical tree, the flowers of the tree, and it occupies eleven sections, from thirty to forty, while in the *Logica brevis et nova* it comes after the section on predicable terms and categories. It is interesting to note how this is the longest group of sections present in the *Logica brevis et nova*: it consists of twelve sections, from ten to twenty-one, and it represents the one topic in which the *Logica brevis et nova* seems to follow more

---

<sup>103</sup> Peter of Spain, *Tractatus*, VI *De suppositionibus*, pp. 79- 88; Peter of Spain, *Trattato di Logica*, pp. 186-207.

closely the exposition offered by the other two texts, though condensing and shortening it. Such consistency is probably due to the importance of the material, the theory of demonstration, which forms the core of a handbook for logic, as it teaches the reader how to create efficacious demonstrations, and therefore how to win an intellectual dispute.

The *demonstratio per aequiparantiam* is probably the most authentic Lullian feature explained in all three texts: the definition of this demonstration is identical in all three texts and in the *Logica brevis et nova* it basically represents the whole exposition of the topic. Conversely the *Logica parva* mirrors closely the treatment of the *demonstratio per aequiparantiam* given in the *Nove introductiones*: both texts describe the three *modi* of the demonstration, both explain why this is the stronger kind of demonstration possible, and strangely enough, in this section the *Logica parva* offers more examples than the *Nove introductiones*.

After discussing the various kinds of argumentation, the following section in all three texts deals with the fallacies, or erroneous reasoning, and it explains why they are wrong and how to avoid falling into a fallacious argument. The *Nove introductiones* presents a long and detailed section on the fallacies, which consists of the fifteen subdivisions (from eighty-two to ninety-six), listing the traditional thirteen fallacies, the six fallacies *in dictione* and the seven *extra dictione*. In the *Logica parva*, the section on the fallacies is also comparatively long and detailed, since it is made up of the same fifteen subdivisions, from forty-one to fifty-five, as the *Nove introductiones*. This section is the last one before the explicit and it forms the fifth part of the logical tree, or the foliage of the tree: the explicit then clarifies that the fruit of the logical tree cannot be explicitly expressed in this book, as the result of logic is the ability to learn all the higher sciences.<sup>104</sup> Conversely, the *Logica brevis et nova* offers a very brief exposition of the fallacies, which condenses all of the fallacies into a single section “*De fallaciis*” and which basically limits the treatment of each fallacy to the mere enunciation of where the error in reasoning comes from.

The *fallacia accidentis* can be seen as an example of the textual correlations between the three books: once again the definition of this fallacy is almost identical in all the three texts (and the *Logica parva* reproduces *verbatim* the text of the *Nove introductiones*).<sup>105</sup> The main difference is that the *Logica brevis et*

---

<sup>104</sup> For a possible source of the treatment of fallacies here see Fidora and Wyllie, “Ramon Llull i el tractat *De fallaciis*”, pp. 11-19.

<sup>105</sup> Fidora and Wyllie, “Ramon Llull i el tractat *De fallaciis*”, pp. 15-18, argue very convincingly that the *fallacia accidentis* is in reality an error of the copyist or of Llull himself in the *Logica nova* for *fallacia antecedentis*. Clearly the *Nove introductiones* and the *Logica parva* take the error directly from the Lullian source.

*nova* does not explain the three modes of the fallacy, and simply ends the exposition of this topic with a brief example.

After the section on the fallacies, the *Logica brevis et nova* ends with two short subdivisions on the way in which a dispute should be handled, and on the conditions for a good dispute: this is the same topic that the *Nove introductiones* addresses in subdivision ninety-seven, *De modo disputandi*, which encompasses both sections of the *Logica brevis et nova*. The *Nove introductiones* includes two more subdivisions, unique to this text, in which the author gives some additional didactical advice on how to better learn the logical art, and a third, *De fine* (the last, and number one hundred), which contains the actual explicit of the book.

It is noticeable that the *Logica brevis et nova* does not present any explicit, but ends with the last words of the section on the conditions of disputation. In a very interesting move, the Lullian scholar Bernhard of Lavinjeta in his 1516 and 1518 editions placed after the last section of *Logica brevis et nova* the short treatise *De venatione medii inter subiecti et predicati*, which was supposedly an anonymous text, but which is in reality an excerpt from an authentic Lullian work, as it constitutes *distinctio VII* of the *Liber de venatione substantiae accidentis et compositi*.<sup>106</sup> Such an intellectual operation assumes more meaning if we consider that, as I hope to have shown in the analysis of the *Nove introductiones*, the *Liber de venatione substantiae* can be recognized as one of the original Lullian texts that inspired the anonymous author of the *Nove introductiones*. In addition the Zetzner edition followed in this respect the text provided by Lavinjeta, adding the *De venatione medii* directly after the *Logica brevis et nova*.

To sum up, I hope to have shown how the texts of the *Nove introductiones*, of the *Logica parva* and of the *Logica brevis et nova*, are related to each other. Though it is evident that they are three autonomous works, and that had a very different history and circulation, it is equally clear that they form a sort of textual unity. The *Nove introductiones* is the earliest, longest and most detailed version of this short handbook of Lullian logic, and it constitutes a manifest textual reference, almost a model, as it offers a trace, a scheme around which the other two texts are organized. Moreover, it provides the very language used and many

---

<sup>106</sup> For a more complete treatment of the *Liber de venatione substantiae accidentis et compositi*, I redirect the reader: Eleonora Buonocore, *Ars et logica et metaphysica. Lo sviluppo della logica Lulliana da ars inventiva a venatio medii* (Tesi di laurea, Università degli Studi di Siena, 2001), chapter 4, which in turn draws on Vennebush “De venatione medii inter subiectum et praedicatum: ein Abschnitt aus ‘De venatione substantiae accidentis et compositi’ des Raimundus Lullus”, *Bulletin de Philosophie Medievale* 14 (1972), and on A. Madre “Introduction” to ROL XXII (1998), pp. 4-6.

direct quotes, as some long sections, especially of the *Logica parva*, can be recognized as *verbatim* reproductions of the text of the *Nove introductiones*.

In conclusion, it appears that the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* are two autonomous versions, almost two different redactions excerpted from the same original: the *Nove introductiones*.

The *Logica parva* is preserved in one older manuscript, ms. Salamanca, BU, 2465, whose broad dating (14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> century) allows the scholar to wonder about its composition, and its possible ties to the logical tradition of the Lullian schools during the second half of the 14<sup>th</sup> century. The text was published for the first time by Nicholas de Pax and Alfonso de Proaza in 1512: in the prefatory letter to the edition, Nicholas de Pax attributes its paternity to Ramon Llull himself, and in an epigram added at the end of ms. Palma, BP, 1044, his disciple Vicentius Valerius claims that the text had been found in a manuscript lost in a dusty library. While it is certain now that the text is not authentically Lullian, I believe that Nicholas de Pax and Alfonso de Proaza were telling the truth about that lost manuscript. The text they found buried in that old library was that of the *Nove introductiones*, or better a later and more Lullian inspired redaction of it, that of the Salamanca manuscript, which they in turn proceeded to edit and to present to the public.

The history behind the *Logica brevis et nova* is probably similar: I believe that this even shorter and more schematic version of the *Nove introductiones* was elaborated by an anonymous teacher of logic, possibly connected to the peregrinations of Lullian scholars from Catalonia to Italy (as the *editio princeps* of this text was printed in Venice). The whole text bears the mark of a serious scholastic master and of a serious Lullian scholar. This anonymous teacher cut all the parts in which the text of the *Nove introductiones* was redundant and not accurate, and added the parts from Peter of Spain on supposition. Later, Lavin-heta republished it in 1516 including at the end the wholly authentic Lullian *Liber de venatione medii inter subiecti et predicati*.<sup>107</sup>

The presence of several later manuscripts that contain the text of the *Logica brevis et nova* contributes to support the hypothesis of a wide diffusion of this text during the second half of the 15<sup>th</sup> century: the ms. Munich, Clm. 4381 is dated 1497, while the mss. Copenhagen, KB, Ny kgl. Samling 640 8° and Vatican, BA, Vat. lat. 3069, can be dated to a generic 15<sup>th</sup> century.<sup>108</sup> What is beyond

---

<sup>107</sup> See Ramon Llull, *De venatione substantiae, accidentins et compositi*, ROL XXII, *Distinctio VII*, 1-2, pp. 83-87.

<sup>108</sup> For a description of the manuscripts that contain the *Logica brevis et nova* see the Llull DB entry for this text <<http://orbita.bib.ub.edu/ramon/bo.asp?bo=FD+II%2E6>>.

doubt is that the redaction of the *Logica brevis et nova* is the work of a very well learned scholar both of logic and of Lullism destined to remain anonymous unless further evidence is discovered. This master of logic shows a clear desire to harmonize the Lullian doctrines with those of Peter of Spain, and thus integrated a shortened kernel of Lullian logic (taken as it has been shown from various authentic sources, but mostly the *Logica nova*) with the more normal scholastic doctrines on propositions (such as the squares of opposite propositions). Moreover, it is certain that Lavinheta himself found this text interesting enough to publish it twice, in 1516 and in 1518, and to include it in his masterpiece, the *Explanatio* in 1523.

It is through Lavinheta's redaction that the *Logica brevis et nova* was then included in the widespread Lazarus Zetzner's editions, disguised as an authentic work of Llull, and therefore formed the logical basis for later Renaissance Lullism. It is in this form that it reached fame and was able to influence generations of students of logic, among which the most influential will be Leibniz. And in an interesting twist of fate, it is in this form that the work of our unknown Lullian master of logic, the *Logica brevis et nova*, will become the basis for Prantl's famous excoriation of Llull's logic, which paved the way for the academic dismissal of Llull's doctrines which lasted until the second half of the 20<sup>th</sup> century.<sup>109</sup>

Table 1. The Structure of the Three pseudo-Lullian Handbooks for Logic: A Comparison.

Nove introductiones (Clm. 10542)	Logica parva (ed. Pax- Lohr) Dialecticae introductiones	Logica brevis et nova (ed. Zetzner)
Incipit: Logica est ars et scientia cum quo verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernuntur verum eligendo et falsum dimittendo. Sed quoniam logica est philosophiae membrum ob hoc est particularis scientia particularia habens principia que subiciuntur alicui utilitati secundum quod ratio et natura hoc insinuant.	Incipit: Logica est ars et scientia, cum qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernitur, verum eligendo et falsum dimittendo. Cuius principia specifica sunt <b>tria</b> : scilicet terminus, propositio et argumentatio.	Incipit: Deus cum tua summa perfectione incipit Logica brevis et nova, Logica est ars, qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et argumentative discernuntur. In logica considerantur <b>tria inter alia</b> : scilicet terminus, propositio et argumentum.

<sup>109</sup> Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, III Band (Leipzig: Von S. Hirzel, 1867), pp. 145-177; in particular the final judgment found in p. 177: "Dass die ganze 'Kunst' des Lullus schlechtin werthlos ist, bedarf nun wohl keines besonderen Nachweises mehr".

... <b>Principia</b> specialia logice sunt <b>quinque</b> , scilicet terminus, propositio, probabilia, predicamenta, argumentatio; subiectum est ratiocinatio...		
X – 1 De decem trascendentibus	A – 1 De radicibus arboris De termino	A – 1 De terminis
X – 2 De novem istrumentalibus principiis que sunt secundum universale	X – 2 De intentionibus et impositionibus	B – 2 De propositione
X – 3 De decem regule sive questiones	D – 3 De praedicabilibus	B – 3 De oppositionibus
X – 4 De duplici modo tractandi regulas	D – 4 De praedicamentis	B – 4 De materia propositionis
X – 5 De introducentis doctrina	D – 5 Praedicamentum substantiae	C – 5 De propositione hypothetica
X – 6 De pricipiis specialibus logice	D – 6 De quantitate	I – 6 De suppositionibus
A – 7 Terminus quid	D – 7 De qualitate	I – 7 De ampliacionibus
A – 8 Terminus differentia	D – 8 De relatione	I – 8 De restrictione
A – 9 Terminus concordantia	D – 9 De actione et passione	D – 9 De predicabilibus et predicamenta
A – 10 Terminus equalitas A – 11 Terminus minoritas	D – 10 De situ	E – 10 De argumento
B – 12 De secundo principio. Propositio quid B- 13 Propositio differentia	D – 11 De habitu	E – 11 De syllogismo
B – 14 De multiplicatione ex terminorum in propositione cathgorica	D – 12 De tempore	E – 12 De prima figura
B – 15 Cathgorica differentia	D – 13 De loco	E – 13 De secunda figura
B – 16 Propositio concordantia	B – 14 Pars Secunda De trunco arboris scientiae logicalis De propositione	E – 14 De tertia figura
B – 17 Propositio contrarietas	B – 15 Pars De quantitate propositionis cathgoricae	E – 15 De inductione
B – 18 De contradictione	B – 16 Pars De qualitate propositionum	E – 16 De enthymemate
B – 19 De octo propositionibus in quibus apparet esse contradictio	B – 17 Pars De petitionibus	E – 17 De exemplo
B – 20 Propositio principium	B – 18 Pars De conversionibus	E – 18 De locis et primo de loco a maiori
B – 21 Propositio medium	B – 19 Pars De oppositionibus	E – 19 De loco ad aequali
B – 22 Propositio finis	B – 20 Pars De aequipollentiis	E – 20 De loco a minori
B – 23 Propositio maioritas	C – 21 De propositione hypothetica	E – 21 De consequentiis
B – 24 Propositio equalitas	C – 22 De aequivalentibus hypotheticis	F – 22 De fallaciis
B – 25 Propositio minoritas	C – 23 De terminis modificativis	G – 23 De disputatione



C– 26 Propositio ypothetica quid	C – 24 De modalibus	G – 24 De conditionibus disputationis
C– 27 Ypothetica differentia	C – 25 De triplici propositionum differentia	
C– 28 De possibili et impossibili, contingenti et necessario	I – 26 Pars tertia de branchis arboris scientie logicalis De suppositione	Explicit: ut infrenetur particularis contrarietas, quam habent circa hoc, de quo disputant.
C– 29 De propositionibus formari possibilibus? Ex antedictis terminis	I – 27 De regulis suppositionum	Continues with the De venatione medii
C– 30 Differentia in situ istorum terminorum	I – 28 De ampliacionibus	
C– 31 De compositione et divisione harum propositionum	I – 29 De appellationibus	
C– 32 De harum veritate et falsitate propositionum	E – 30 Pars Quarta De floribus arboris logicalis De syllogism	
C– 33 De triplici propositionum differentia	E – 31 De inductione	
D – 34 De predicabilibus que sunt tertium logice principium. Predicabile quid	E – 32 De enthymemate	
D – 35 Genus differentia	E – 33 De exemplo	
D – 36 Species quid	E – 34 De antecedente et consequente	
D – 37 Differentia quid	E – 35 De locis	
D – 38 Proprietas quid	E – 36 De regulis locorum	
D – 39 Accidens quid	E – 37 De demonstrationibus	
D – 40 De predicamentis que sunt quartum in logicam principium	E – 38 De demonstratione per quid	
D – 41 Substantia quid	E – 39 De demonstratione per quia	
D – 42 Quantitas quid	E – 40 De demonstratione per aequiparantiam	
D – 43 Qualitas quid	F – 41 Pars quinta De foliis arboris logicalis De paralogismo	
D – 44 Relatio quid	F – 42 De fallatia aequivocationis	
D – 45 Actio quid	F – 43 De fallatia amphibologiae	
D – 46 Passio quid	F – 44 De fallatia compositionis	
D – 47 Habitus quid	F – 45 De fallatia divisionis	
D – 48 Situs quid	F – 46 De fallatia accentus	
D – 49 Tempus quid	F – 47 De fallatia figure dictionis	
D – 50 Locus quid	F – 48 De fallatia extra dictionem	
E – 51 Sequitur quintum et ultimum logice principium quod est argumentatio	F – 49 De fallatia accidentis	

E – 52 De probatione	F – 50 De fallatia a secundum quid ad simpliciter	
E – 53 De demonstratione quid	F – 51 De fallatia ignorantie elenchi	
E – 54 De demonstratione quia	F – 52 De fallatia petitionis principiis	
E – 55 De demonstratione per equiparantiam	F – 53 De fallatia consequentis	
E – 56 De sillogismo et principiis ad eum requisitis	F – 54 De fallatia secundum non causam ut causam	
E – 57 De investigatione medii et ipsius inventione ... differentia	F – 55 De fallatia secundum plures interrogationes ut unam	
E – 58 Medium concordantia	Explicit: Haec arbor logicalis non habet in se ipsa fructuum, quia fructus logicae colligitur in scientiis altioribus ad quas logica ordinatur tamquam instrumentum ad opus	
E – 59 Medium contrarietate		
E – 60 Medium principium		
E – 61 Medium finis		
E – 62 Medium maioritas		
E – 63 Medium equalitas		
E – 64 Medium minoritas		
E – 65 Sillogismus quid		
E – 66 Sillogismus quo modo sit		
E – 67 De multiplicatione extremitatum et mediorum		
E – 68 De novem generalibus subiectis		
E – 69 De tribus figuris sillogismorum		
E – 70 De conditionibus generalibus		
E – 71 De prima figura		
E – 72 De secunda figura		
E – 73 De tertia figura		
E – 74 De inductione qua est secunda species argumentationis		
E – 75 De tertia specie argumentationis scilicet entimemate		
E – 76 De exemplo que est quarta species argumentationis		
E – 77 De lociis		
E – 78 De loco a maiori		
E – 79 De loco ab equale		
E – 80 De loco a minori		
E – 81 De antecedente et consequente		
F – 82 De paralogramis		

F – 83 De fallaciis equivocacionis		
F – 84 De fallacia amphibolie		
F – 85 De fallacia compositionis		
F – 86 De fallacia divisionis		
F – 87 De fallacia accentus		
F – 88 De fallacia figure dictionis		
F – 89 De fallacia extra dictionem		
F – 90 De fallacia accidentis		
F – 91 De fallacia secundum quid et simpliciter		
F – 92 De fallacia ignorantie elenchi		
F – 93 De fallacia petitionis principii		
F – 94 De fallacia consequentis		
F – 95 De fallacia secundum non causam ut causam		
F – 96 De fallacia secundum plures interrogaciones ut una		
G – 97 De modo disputandi		
H – 98 Sequitur questiones decem per quorum solutiones magna de logica habetur notitia		
H – 99 De hiis que ad huius operis notitiam preexhiguntur		
H – 100 De fine		

## Legend:

X = Beginning section of the *Nove introductiones* [and a section *De intentionibus* in the *Logica parva*]

A = On Terms

B = On Propositions

C = On Predicables and Predicamenta (Categories)

D = On the Hypothetic Proposition

E = On Argumentation

F = On Fallacies

G = On the Conditions for a Dispute

H = On the Ten Questions

I = On Supposition, Ampliation and Restriction

No letter = Incipits and explicits

**Key Words**

*Nove introductiones*, *Logica brevis et nova*, *Logica parva*, history of lullian logic, theory of demonstration, interaction between lullian and scholastic logic.

**Paraules clau**

*Nove introductiones*, *Logica brevis et nova*, *Logica parva*, història de la lògica lul·liana, teoria de la demostració, interacció entre la lògica lul·liana i l'escolàstica.

**Abstract**

This paper presents the text and textual history of the *Nove introductiones* as a part of the larger history of pseudo-Lullian logic in the late 14th and early 15th c, in particular in an Italian context. The author first provides a detailed description and analysis of the text of the *Nove introductiones*, pointing out how the Lullian elements interact with the elements derived from the scholastic tradition of logic (such as Peter of Spain's *Summule logicales*). Subsequently, the paper offers a parallel analysis of the three major texts in the history of *pseudo-Lullian logic*, the *Nove introductiones*, the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova*, showing how these text have a common structure and present striking similarities. In particular the *Nove introductiones* is the longest and most detailed text, and the *Logica parva* and the *Logica brevis et nova* are two later, shorter versions of this handbook of logic, either extracted from it or from a common ancestor, a lost Ur-text of late Medieval Lullian logic.

**Resum**

Aquest article presenta el text i la història textual de les *Nove introductiones* com una part de la història de la lògica pseudolul·liana de finals del segle XIV i principis del XV, especialment en context italià. L'autora ofereix primerament una descripció detallada i una anàlisi del text de les *Nove introductiones*, subratllant de quina manera els elements lul·lians interaccionen amb derivats de la tradició lògica escolàstica (com ara les *Summule logicales* de Pere d'Espanya). Seguidament el treball presenta una anàlisi en paral·lel dels tres textos més rellevants de la història de la lògica pseudolul·liana, les *Nove introductiones*, la *Logica parva* i la *Logica brevis et nova*, fent veure que aquest textos tenen una estructura comuna i semblances molt destacades. Concretament les *Nove introductiones* són el text més llarg i detallat, i la *Logica parva* i la *Logica brevis et nova* són dues versions posteriors d'aquest manual de lògica, tal vegada procedents d'aquest primer text o d'un antecedent comú, una hipotètica primera versió perduda de la lògica lul·liana medieval tardana.

# **Ramon Llull's gradualist solution to the hypothetical question: «Utrum Deus fuisset incarnatus, si non fuisset originale peccatum?»\*<sup>1</sup>**

**Robert D. Hughes**

Centre de Documentació Ramon Llull, University of Barcelona

robert\_d\_hughes@yahoo.co.uk

## **Introduction**

I should first like to draw the reader's attention to the fact that in order to give a full view of Ramon Llull's—or, for that matter, of any (medieval) writer's—Christology demands, at the very least:

I) an examination of that author's doctrine of God (both «theological» and «economical») and of whether this is logically prior to his or her consideration

---

Rebut el 8 de febrer de 2013. Acceptat el 28 de juny de 2013. doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.108.67. ISSN: 2340-4752.

\* I should like to thank Albert Soler Llopart, Celia López Alcalde and Alexander Fidora for providing textual and bibliographical material for this article. I should also like to thank Anthony Bonner and Josep Maria Ruiz Simon for their present and past suggestions regarding some of the subject matter of this article and the consideration given thereto.

<sup>1</sup> *Ars ad faciendum et solvendum quaestiones (Lectura Artis inventivae et Tabulae Generalis)* = *LATG, MOG V*, v, 313 (671). This question is also asked within the relevant medieval tradition under the form: «Utrum si homo/Adam non peccasset, Deus fuisset incarnatus?» See nn. 81-2 of the present article for bibliographical details concerning the hypothetical question and the solutions historically offered thereto, as well as concerning the «absurdity» of its «hypothetical» formulation.

of the Incarnation,<sup>2</sup> as well as of his or her pneumatology,<sup>3</sup> angelology,<sup>4</sup> Mariology,<sup>5</sup> anthropology,<sup>6</sup> sacramentology and ecclesiology,<sup>7</sup> not to mention ethics and erotology, as well as his or her conception of the hypostatic union itself.<sup>8</sup> By definition, therefore, this article can provide no more than a very partial and preliminary account of any or each of these theological and economical aspects onto which Christian teachings on the Incarnation open out. We might even say, along with authors from the medieval Franciscan tradition<sup>9</sup> (as well as those of

<sup>2</sup> In Ramon Llull's case, this would involve an examination of the manner in which both the Trinity and the Incarnation are articulated, in his mature thought at least, in and through the correlatives. The former task has already been very amply performed in Gayà (1979); cf. also Gayà (2008, 461-515). As Anthony Bonner has demonstrated, however, the correlative terminology makes its first appearance—in the opening lines of the *LFAD* (1285-1287 (?)), *MOG* III, iv, 1 (205)—not in an elemental context, but rather with reference specifically to God who, as Father, is *Deificativus* and *Deificans*, as Son, is *Deificativus* and *Deificabilis*, and as Holy Spirit, is *Deificatus* and *Deificabilis*, and thus in the context of the expression of Trinitarian dynamism, see Bonner (2007, 107-10, here 108-9). Likewise, as my own article, Hughes (2001, 111-5, here 113), has shown, the correlativisation of the deification/hominification dyad occurs in Llull at least as early as the *Compendium seu Commentum Artis Demonstrativae* (1288-89).

<sup>3</sup> As its title shows, Kamar (1957) studies the Holy Spirit in relation to the schism between Western and Eastern Christianity. Beyond the many scholarly articles examining Llull's relation to Eastern Christianity and the aforementioned schism by Sebastián Garcías Palou, practically nothing, however, seems to have been written on the topic of Llull's pneumatology per se or on that of the grace acquired by man through the Holy Spirit in the resurrected Christ.

<sup>4</sup> Llinàs (2000).

<sup>5</sup> Llull's Mariology has recently been treated in Perarnau (2005) and Perarnau (2006, 193-228). See also Sari (2009).

<sup>6</sup> See Jaulent (2004) and Romano and de la Cruz (2008, 363-459).

<sup>7</sup> See Gayà (2009, 51-69). Speaking of Thomas Aquinas' sacramentology, as expressed in his *Summa theologiae*, III, Q. 60, A. 3, Gayà points to a «reorientació cristocèntrica» or «recurs cristològic» on Thomas's part which «serveix per esquivar alguns dels problemes més greus plantejats per la consideració de la causalitat instrumental dels sagraments», Gayà (2009, 54-5 and nn. 9-11). The author again highlights the centrality of Christ to sacramentology and ecclesiology when he states: «Podem anticipar que Ramon Llull afirma amb contundència el lligam que hi ha entre Jesucrist, l'Església i els sagraments», citing the following text from Llull's *Liber clericorum*, III, *ROL* XXII, p. 334: «Septem sacramenta ecclesiae uolumus fundare in domino Iesu Christo, et de ipso iudicare, cum ipse sit fundamentum totius ecclesiae», Gayà (2009, 60, n. 35).

<sup>8</sup> For a comparison between the erotology of Proclus and that of the Pseudo-Dionysius, see Riordan (2008, 93-94); see also *ibid.*, 92-7 and 198-209; for an analysis of Proclus' notion of *erōs pronoētikos* or «providential loving desire» as well as the role of *erōs* within the Procline cycle of procession and return, see Chlup (2012, 242-4).

<sup>9</sup> In this connection, Longpré seems convinced that Llull would have been familiar with the evolution of Franciscan Christological positions—see Longpré (1969, 24)—and, in particular, with the thesis of the Primacy of Christ, prior to and independently from John Duns Scotus, *id.*, 31; cf. also *id.*, 25-6 for evidence of a lack of unanimity among Franciscan authors concerning the primary purpose of the Incarnation. On the latter grounds, one can probably interpret Giovanni Iammarrone's study of Franciscan Christology, Iammarrone (1997), as an attempt to provide a synthetic overview, largely characterised—

more recent date), that reality, both natural and supernatural, can be considered to be centered upon Christ Himself, though were we to do so we would have to ascertain whether an author and the text he has written are concerned more with *logocentricity* (i.e. a consideration of Christ specifically under the aspect of His divine Personhood, His being the Son—or *Logos*—of God, as is the case with St Bonaventure, particularly in his *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, Book III) than with a true *Christocentricity* (i.e. a consideration of reality as focused upon Christ's humanity).<sup>10</sup> An examination of these two latter issues, therefore, would necessarily entail reference to and engagement with the widespread medieval Franciscan (though not exclusively Franciscan) tradition of affective spirituality, in which the suffering and passible nature of Christ's *humanity* in His life, Passion and death were used, often

---

with the exception of the extensive excursus on St Bonaventure—by the desire to present a more unified and homogeneous *esprit de corps* among participants in the tradition. For the way the sheer variety of perspectives and approaches among Franciscan authors made it hard to reduce their teachings to a unity of themes and methods in comparison with the Dominicans as regards the teachings of Thomas Aquinas, see Buzzi (1999, 379).

<sup>10</sup> As Iammarrone notes, St Bonaventure's preference for the «negative response» to the hypothetical question leaves him exposed to (present-day) criticisms that he tends to «far entrare nel rapporto Creatore-creatura umana la materialità e la corporeità (e quindi anche la realtà del Verbo fatto carne) in modo piuttosto "accidentale", diremmo quasi "occasionale" [...]», thereby viewing both the *exitus a Deo* and—although to a lesser extent—the corresponding *reditus ad Deum* from a theological perspective that is *Logocentric* rather than *Christocentric*, Iammarrone (1997, 168); cf. also *ibid.*, 196-7. On p. 191 of the same work, Iammarrone gives a definition of Christocentrism which, in his view, attends to its «root meaning» («prendere il termine nella radicalità del significato»), a definition worth quoting in full: An authentic Christocentric vision is present «solo se si afferma che Gesù Cristo in quanto Verbo *incarnato* nella sua concretezza storica ed escatologica è stato voluto da Dio Padre predestinatore e creatore, che perciò è e resta sempre inizio e metà di ogni agire salvifico e quindi anche dell'evento Gesù Cristo, come *prima realtà "extradivina"*, *motivo e causa* di tutto il creato, nel senso che ne possa e debba essere considerato causa esemplare, finale ed efficiente (personale-strumentale) sia nell'ordine "naturale" (esistenza creaturale) che "sopranaturale" (condizione di esistenza "sopracreaturale" del tutto gratuita) o "cristico" <; cf. also *ibid.*, 191, n. 157 for the sources of this definition. There are three criteria identified by J.-F. Bonnefoy as being representative of the thesis of the primacy of Christ, subscription to any one of which qualifies an author as being an adherent of this position: Christ as (secondary) final cause, as (secondary) exemplary cause, and as (secondary) efficient cause; see Bonnefoy (1957, 123-235, esp. 128-31). See also Unger (1942, 428-75, esp. 430, 441-61). The glory of God, the primary purpose of the Incarnation as defined by Unger, is identified with the manifestation of His goodness *ad extra*, *ibid.*, 432. Carol (1986, 475-6) distinguishes between the «ultimate» and the «proximate» ends of or reasons for the Incarnation, the former being God's intrinsic goodness, the latter being, primarily, the supreme love and worship which only Christ can render to the Father and, secondarily, the personal glorification of Christ and Mary; the deification of rational creatures; and the redemption of the world. See also *ibid.*, 469-70, for Carol's delimitation of positions consistent with the Primacy of Christ (or, as it was later called, the Scotist) thesis.

ekphrastically, as themes, pretexts, catalysts, as well as images for contemplation, in order to inspire devotion in the subject.<sup>11</sup> (Any move away from—or change of emphasis towards—such a focus on Christ’s human nature, therefore, might be taken to represent a move away from an affective stance towards the Incarnation.)

Hugh of St Victor, for instance, in his *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem S Dionysii Areopagitae*, states that «dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur [here referring to the beloved from the *Song of Songs*], et intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est»,<sup>12</sup> and thus, according to Paul Rorem, «opened the way for [an] influential turn of the Dionysian apophatic towards the Franciscan affective».<sup>13</sup> This quotation from Hugh of St Victor, clearly puts one in mind of Llull’s aphorism 19 from the *Llibre d’amich e amat* (1276-1283), though to opposite effect: «Demaná l’amich al enteniment e a la volentat qual era pus prop a son amat. E corregren ambdós, e fo ans l’enteniment a son amat que la volentat».<sup>14</sup> Richard of St Victor and Thomas Gallus (two more Victorines), Hugh of Balma (a Carthusian), and St Bonaventure played a considerable role in the affective interpretation of the Pseudo-Dionysius, which roles in the latter three cases have been examined by Boyd Taylor Coolman.<sup>15</sup> This affective reading of the Pseudo-Dionysius’ writings was only one of several medieval attempts to resolve the contradiction between «the (Augustinian) assumption that God is fully known and loved in a beatific *visio Dei*, which is the goal of human existence, and the (Dionysian) insistence that God is radically and transcendently unknowable».<sup>16</sup> Any comprehensive treatment of Llull’s Christology, therefore, would have to

---

<sup>11</sup> *Llibre de contemplació*, Book II, Chapter 54, § 24, *ORL* II, 280-81: «neguna pena que vos sofferíssets en est mon, no la soferís poc ni molt en quant érets Deu; enans tots los treballs e totes les ontas e tota la pena e tota la mort, tota caec e venc en vostra humana natura, e tota se sostenc en aquella; on, beneita sia ella, e vos, sènyer d ella.» Cf. also *ibid.*, Book III, Chapter 123, § 2, *ORL* IV, 131, wherein the Cross stands as an image recalling Christ’s suffering for mankind: «On, beneytes sien, Sènyer, totes les crous, car en totes se significa e s representa so que vos per reembre l umanal lynatge sostengués e soferís. Mas per lo nostre peccat, pocs son los homens qui en la crou sapien apercebre ni conèxer la pobrea ni les ontas ni les desonors ni les penes que vos soferís en est mon, per amor de nosaltres peccadors.» Many later examples (i.e during and after Llull’s «transitional period») could be cited in which Christ appears as the supreme manifestation of God’s attributes and the supreme created being or signifier; however, the majority of these operate in a much more cerebral and speculative manner, and at a generally higher level of abstraction. For an analysis of the Franciscan affective tradition, see Curbet (2013, 16-22).

<sup>12</sup> *PL* 175:1038D.

<sup>13</sup> Rorem (2009, 80-81).

<sup>14</sup> *NEORL* VIII, 433; for an English translation, cf. Bonner and Bonner (1985/1993, 192, but see n. 10).

<sup>15</sup> Taylor Coolman (2009, 85-102, esp. 87-97).

<sup>16</sup> *Ibid.*, 85.



examine his relation to the affective tradition, any changes therein, and the way in which he negotiates the aforementioned contradiction.

II) that when reviewing an author's Christology, and particularly that of medieval authors where the level of abstraction can be high,<sup>17</sup> one should give an assessment of the relative degree to which that author gives emphasis: a) to all; or b) to each particular mystery of Christ's Incarnation, Passion, Death, Resurrection and Ascension, as well as the extent to which reference is made to the biblical narrative.<sup>18</sup> As Leonardo Boff has stated, in a passage which has particular resonance for the rich conceptuality of Ramon Lull's Christology, «[s]olo a partire dalla resurrezione possiamo in qualche modo raffigurarci che cosa significhi realmente omni-nessenza di Dio [Gesù immagine di Dio—Iammarrone] e divinizzazione dell'uomo [Gesù verità, modello dell'uomo—Iammarrone], in una unità inconfondibile e indivisibile».<sup>19</sup> It is also important in this respect to examine in depth the extent to which efficient, as well as exemplary and final causality is attributed to the humanity of Christ<sup>20</sup> in order for an author to qualify as an adherent of the Primacy of Christ thesis,<sup>21</sup> a task which, particularly in

---

<sup>17</sup> Iammarrone (1997, 122). Referring to the pre-Bonaventurian Parisian Masters, authors of the *Summa Fratris Alexandri*, Iammarrone, again, describes how, even within the theological orientation «prevalentemente ontologico e concettuale» of the period, theirs remained «collegata al concreto», Iammarrone (2004, 66).

<sup>18</sup> Iammarrone points out that there is a gap within St Bonaventure's Christology as regards the Resurrection, a gap «che, d'altra parte, si colloca nella linea della cristologia medievale influenzata fortemente da sant'Agostino e da sant'Anselmo, nelle cristologie dei quali la dimensione salvifica della risurrezione non è sufficientemente valorizzata», Iammarrone (1997, 182).

<sup>19</sup> Boff (1990, 195-6; cf. also 244-7), cited in Iammarrone (1989, 58, n. 140 [quotation corrected]); a Spanish-language edition of the former is available as Boff (2000), which states «Sólo a partir de la resurrección podemos imaginarnos de alguna forma lo que realmente significa la hominización de Dios y la divinización del hombre, en una unidad inconfundible e indivisible», *ibid.*, pp. 211-2; cf. also *id.*, pp. 264-7.

<sup>20</sup> In the very late work *Liber de compendiosa contemplatione* (May 1313), Lull shows that the glorified (and thus, resurrected) Christ, «*summa creatura a Deo summe intelligibilis, amabilis, et memorabilis [...qui] est in divina gloria*», is, on account of that glory (and alongside the divine intellect, will and memory), the «*causa efficiens et finalis in creando [...]*» ORL XVIII, (1935), p. 449; ROL I (1959), p. 86 (emphasis added); cf. also Longpré (1969, 15, n. 63), where the author quotes the entire passage; cf. also *ibid.*, p. 22, where the author notes Lull's evolution from a view of the Incarnation as being primarily redemptive to one in which Christ is seen as «le terme premier et direct des décrets divins et la raison d'être finale et exemplaire de l'univers».

<sup>21</sup> The expression «Primacy of Christ» favoured by the Franciscan tradition derives from Col 1:15, and expresses the notion that Christ, in the words of the Vulgate, «est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae», thereby describing the predestination of Christ. Christ, therefore, in this context, is the cosmic Christ. See in this respect Delio (2003, 7 and n. 8).

Llull's case, requires a thorough survey of Pseudo-Dionysian influence and its Procline roots, as has been undertaken in brief by J. M. Ruiz Simon with respect to the period of transitional works dating from well before Llull's first stay in Paris (1287-1289), as identified by this author.<sup>22</sup> It should be noted, however, that Llull himself makes an unequivocal statement of the thesis of the (absolute and universal) Primacy of Christ *ante litteram* in his *Liber de Trinitate et Incarnatione* (September 1305), in Distinction II, Part IV: *De primo fine creato in duratio*, § 4, Response. Although Llull speaks of the created end with the supreme priority in duration, here that priority is said not to be temporal; it is, instead, a priority of nobility and virtue: «Respondeo: Verum dicis respectu temporis; de prioritare autem temporis non intendo dicere, sed de prioritare nobilitatis et uirtutis. Nam sicut intentio habitationis domus est prior ipsa domo uel habitatione domus in nobilitate et uirtute, sic prioritas nobilitatis et uirtutis prior est nobilitate temporis»;<sup>23</sup> as well as in Distinction II, Part VI: *De ente primo, intelligente et amante creatum*, § 5, Response:

Respondeo et dico, quod respectu temporis uerum dicis, non autem respectu finis ordinationis et nobilitatis. Nam sicut in arbore instinctus et appetitus naturae se habent primo ad fructum, et deinde ad florem et ad subsequencia, sic Deus primo se habuit ad illam creaturam, quam primo assumpsit, deinde ad alias creaturas. Et sicut in pomerio branchae, rami, folia et flores sunt, ut sit pomum, sic et multo melius omnia creata sunt, ut sit homo Christus, uerus Deus et uerus homo.<sup>24</sup>

By such statements as those noted, Llull expresses definitively the Primacy of Christ in the order of God's wishes or intentions.

III) that we ask ourselves: What is wrong with—or problematic about—the following statement? «During the Patristic period, authors such as St Irenaeus of Lyon, Clement of Alexandria, Tertullian, Origen, St Athanasius, St Gregory Nazianzen, St Gregory of Nyssa, the Pseudo-Dionysius, and St Maximus the Confessor, among others, and during the scholastic period, further authors, such as Rabanus Maurus, Rupert of Deutz, Honorius Augustodunensis, St Bernard of

---

<sup>22</sup> Ruiz Simon (2005, 167-196; esp. 174-193). For Christ's exemplarity in contemporary Franciscan thought, see Iammarrone (1989, 76-80); for Christ's exemplarity in the *Opuscula* of St Francis of Assisi, see Iammarrone (2004, 43ff.); for the same exemplarity in the works of St Bonaventure, see Iammarrone (1997, 166); cf. also Iammarrone (2004, 67-93).

<sup>23</sup> *ROL* XII, 119.

<sup>24</sup> *ROL* XII, 121.

Clairvaux, Peter Lombard,<sup>25</sup> Peter Comestor, Robert Grosseteste,<sup>26</sup> John Peckham,<sup>27</sup> Matthew of Aquasparta, as well as others, are known to have contributed to the development and definition of the doctrines of deification and/or the Primacy of Christ».<sup>28</sup>

The danger here lies in the fact that, while presenting a list which suggests a causal relationship over time between the various authors, one might fail properly to pay heed to the historically specific problematic each of the aforementioned authors has faced given his or her reception of a concept (or set of concepts), which may itself (or themselves) have become detached from the textual if not extratextual context in which it was (or they were) produced and transmitted, and risks being insufficiently precise about the nature and manner of any such causal relationship. There are also the added dangers that any list such as this may conceivably be accused of a certain arbitrariness as regards the authors it includes or chooses to ignore, and that, in compiling such a list, one may be prone to the kind of teleological tendency found in «Whig history».

We should bear in mind, therefore, that the concept of deification takes on a considerably different cast when used by Patristic authors than it does when used by Ramon Llull, for instance, an author for whom, beyond its purely soteriological connotations, strong though these are, it operates as a shorthand dyad, alongside hominification, to denote and embody the inherent dynamism of the hypostatic union in Christ, himself the point at which these bi-directional, vectorial forces converge.

IV) that we consider whether the author in question is writing a Christology «from above» or a Christology «from below». St Bonaventure, for instance, in

---

<sup>25</sup> Peter Lombard is notable for his *not* having attended to the hypothetical question in his *Libri Quatuor Sententiarum*, Book III; see Bonnefoy (1954, 333).

<sup>26</sup> Dales and King (1986). Cf. also Goering (1995, 17–51, esp. pp. 35–43) for evidence in support of the possibility that Grosseteste received theological training at the University of Paris during some part of the 1220s. For a very recent English translation of *De cessatione legalium*, see Hildebrand (2012); cf. *ibid.*, 4–9, for the question of Grosseteste's presence or otherwise in Paris.

<sup>27</sup> See Iammarrone (1997, 219–21).

<sup>28</sup> For a catalogue and analysis of the various Christian writers who have contributed to this tendency, see Carol (1986, esp. 170–203; 255–89; St Irenaeus of Lyon, 172–4; Clement of Alexandria, Tertullian and Origen, 174–5; St Athanasius, 177–9; St Gregory Nazianzen, St Gregory of Nyssa, 179–80; St Maximus the Confessor, 192–4; Rabanus Maurus, 256; Rupert of Deutz, 258–60; Honorius Augustodunensis, 261–2; St Bernard of Clairvaux, 262–4; Peter Lombard, 265; and Peter Comestor, 266). For deification/divinization in the Pseudo-Dionysius, see Riordan, (2008, *passim*, esp. Chs 3 and 4); for a monographic, though—to this reader—somewhat confused, presentation of the Pseudo-Dionysius' thought with respect to deification, see Kharlamov (2009); as well as Ivanoviè (2011, 43–55).

his Christology, is often viewed as proceeding «from above», following an Augustinian and Bernadine model, and as setting out from the already given datum of God and of his Word or Son to only then move on to the mystery of the Incarnation. The opposite procedure would involve setting out from the concrete, historical data of Jesus' life and to rise therefrom to a consideration of the Word or Son of God. Whether the above is an accurate description of Bonaventure's method is not of importance here; what is of concern is whether such a depiction helps one orientate oneself with regard to the evolution of Lull's Christology. And, seen in the most general terms, a very definite evolution can be detected in Lull's Christology, from his earliest writings, through the transitional phase of 1283-1289, up to the mature Christology of his Ternary Phase. That in which this evolution consists can be summarised as follows:

- a) An initial stage manifesting a kenotic Christology, in which there is emphasis on Christ's suffering, Passion and death on the Cross, which serve as (affective) motifs for *contemplation* by means of which the reader is drawn upwards *anagogically*, the most obvious example being the *Llibre de contemplació*.<sup>29</sup> In this phase man's first intention is given emphasis;

---

<sup>29</sup> For Lull's emphasis upon Christ (and Mary's) poverty and upon Christ's suffering, for instance, see *Llibre de contemplació*, Book II, Chapter 54, § 16, *ORL* II, 279: «Loat Senyor e ennobleyt sobre totes nobles! Vos volgués esser encarnat e nat de fembra pobre, per tal que coneguessen los pobles que vos no vengués en est mon per esser ric dels bens temporal; enans ic vingués *per esser pobre e per esser menyspreat e aontat e escarnit e turmentat e mort*» (emphasis added). A particularly fine instance of this emphasis is also seen in Chapter 107, § 4 of the «Art de contemplació» from the *Romanç d'Evast e Blaquerua*, where the kenotic descent of Christ (and of the presumed contemplative) is configured in terms drawn straight from the Franciscan affective tradition: «E per açó Blaquerua devallá sa memoria a rememrar la viltat e la miseria d'aquest mon e los peccats que y son; ni con fo gran la malvestat que nostre pare Adam feu contra sa creador con li fo disobedient; ni con fo gran *la misericordia, larguea, humilitat, pasciencia* de Deu con li plac pendre carn humana, ni con volch aquella carn donar a *pobretat, menyspreament, turments, treballs e angoxosa e vil mort*, sens que no havia colpa ni tort dels nostres faliments», *Romanç d'Evast e Blaquerua*, NEORL VIII, 546 (emphasis added), this downward movement, however, immediately being followed by a contemplative ascent focused upon the Dignities themselves, an ascent which produces a marked emotional response—psychological, physical, and devotional—in the contemplative: «Dementre que-l remembrament de Blaquerua era çajús en remembrança d'aquestes coses, puyá l'enteniment a entendre e seguí-lo lo remembrament, e contemplaren en les altes virtuts divines, ço es a saber, bonea, infinitat, eternitat e *caetera*. E per açó la volentat hac tanta de devoció enfre les noblees de les virtuts e la passió e mort de la natura de Jesucrist, e *doná al cor sospirs, contricció, e lo cor doná als hulls lagremes e plors e a la bocha confessió e laors de Deu*», id. (emphasis added). It is worth remembering, with reference to the closing words of this passage, that in 1294 Lull would write an entire opuscle on *affatus*, «lo sisèn seny». It is perhaps also worth mentioning here the presence of an «act of contrition» on the part of the penitent during the sacrament of penance to be performed at least once a year following the decrees of the Fourth Lateran Council of 1215, see Poschmann (1963, 156).

- b) During the «transitional period» Lull developed a new cosmology in which, through the theme of the semblances of the divine Dignities and the deepening of his consideration of God as cause, he begins to conceive of the world as the product of God's *influentia* or as a deified reality. This has consequences for Lull's Christology, which is henceforth articulated in the densely correlativised terminology pertaining to deification/hominification. During this period, Lull's Christology features as a central element of the structural relation between this deepening consideration of God as cause and the new formulation of the Art;
- c) A mature phase in which God is considered as creator and we see both a Christology «from above' and «below», insofar as in Christ God's Dignities and the descending order of their *influentia* find their repose (i.e. their «multiplication' comes to an end), while man's intellective soul, in its *refluentia*, also finds its repose in and through Christ via the fulfilment of its first intention towards God.<sup>30</sup>

## 1. The background to the «hypothetical question»

It may first help the reader to consider the fact that, strictly speaking, there are four possibilities regarding Christ's Incarnation and it's relation to Adam's fall, only the first two of which may be expressed as suppositions or hypotheses (and, in this, scholastic theologians, used the question form: *Utrum?*), the second, in effect, collapsing into the first, while the third and fourth relate to the actual order of creation, and therefore do not form the subject of this article nor specifically the object of inquiry, to a greater or lesser extent, for scholastic theologians concerned with the hypothetical question. (Here, loosely speaking, the following phrases «in the absence/presence of' denote «independently from/dependently upon», respectively. The reader should also understand that neither of the pairs of possibilities (i) and (iv) nor (ii) and (iii) is tautologous.)

---

<sup>30</sup> I am indebted to J. M. Ruiz Simon for many of these insights; personal communication, March 2002. For the reciprocal specularity of Trinity and Incarnation in Ramon Lull, see Hughes (2005-6, 3-37; esp. 25-30). The reader should note, however, the comments of Franco Buzzi with respect to Lull's *Liber de Trinitate et Incarnatione* (September 1305), to the effect that Lull «parte indubbiamente dall'evento dell'incarnazione, dall fatto storico que si è realizzato in Gesù Cristo, [e] non avrebbe senso intendere le sue riflessioni come se si trattasse di una costruzione a priori del caso nuncio dell'incarnazione», Buzzi (1999, 394). As I am suggesting here, in Lull there is always an active tension and, progressively, a cyclical motion between downward and upward vectors, involving, as it were, both «analytic» and «synthetic» tendencies, as manifested in the complementary characteristics of a Christology both «from above» and «from below».

- (i) Christ is/would have been incarnated in the absence of original sin (i.e. the affirmative response to the hypothetical question; this position is often qualified by saying that, in such circumstances, Christ would have been incarnated in an impassible, immortal flesh);
- (ii) Christ is not/would not have been incarnated in the absence of original sin (i.e. the negative response to the hypothetical question);
- (iii) Christ is/would have been incarnated in the presence of original sin (this corresponds to the actual order of creation);
- (iv) Christ is not/would not have been incarnated in the presence of original sin (a possibility which would contradict the actual order).

Despite this range of possibilities, however, the hypothetical question cannot be classed as a genuine logical problem, apart from in the rather trivial sense of its expressing oppositions between positives and negatives. If we were to use the symbols «I»/«not I» for Christ's being incarnated/not incarnated, though, and «S»/«not S» for the presence/absence of Original Sin, together with «&» for the logical «and», the four propositions outlined above could be rewritten as follows:

- (i) I & not S;
- (ii) not I & not S;
- (iii) I & S;
- (iv) not I & S,

which, in fact, taken together, does form a certain kind of «square of opposition», although admittedly *not* the familiar Aristotelian-Boethian one based upon quantification.<sup>31</sup>

Although thirteenth- and fourteenth-century theologians may not have explicitly articulated the problematic surrounding the hypothetical question in the manner described above, they were nonetheless just as keen to examine, defend and be apologists for their faith by means of rational thought and reasoned argument as they were to support Christian doctrines by means of their religion's own authorities. Ramon Llull, as we know, was keener than most to lay emphasis upon rational demonstration, while, out of consideration for his Muslim and Jewish interlocutors or disputants, to abandon recourse to scriptural and patristic authorities which those interlocutors and disputants would fail to

---

<sup>31</sup> It would seem, therefore, that this range of possibilities cannot, in fact, be rendered in terms of the symbols of formal logic, as has been carried out by Anthony Bonner with respect to the universals and particulars of Llull's Art in the specific case of the *LATG* (the very work in which Llull gives his most formal expression to the hypothetical question and its solution; cf. *infra*) in Bonner (2007, 271-2). Whatever the case, one can safely assert that, in Llull's writings, the processes of deification and hominification—immediate and perfect in Christ—operate as a form of «calculus» (or approximation to zero) of the contrariety between the human and the divine.

acknowledge in any case. Nevertheless, the range of possibilities—(i) to (iv)—outlined above provide the co-ordinates within which any discussion of this Christian article of faith, thus linked to the biblical doctrine of Adam's fall, might be held to have taken place during the High Middle Ages. It should be noted, however, that neither of these—article of faith or doctrine—was acceptable to Muslims or Jews, a fact from which we can glean one of the most potent reasons, in Ramon Llull's case, for making the former independent from the latter.

Before we can even begin to approach the topics outlined in the Introduction, however, it is necessary to indicate some of the sources for medieval debate on the nature and function of the Incarnation. If we look back to the Patristic period, it becomes evident that the Primacy of Christ thesis has its earliest origins in the Greek Fathers' writings on Christology and on the doctrine of grace, writings which disposed them towards a view of Christ's supremacy. Thus the Primacy of Christ thesis took root from the «physical theory» of the Incarnation, in which the contact between Christ's divine and human natures is held to be sufficient to divinise or deify human nature itself, conceived in a realist manner.<sup>32</sup> Pancheri states that «these basic principles [the physical theory of the Incarnation and the divinisation of man], which have in St Irenaeus, St Athanasius, and St Gregory of Nyssa, their most authoritative defenders, paved the way to an open statement of the theology of Christ's primacy.»<sup>33</sup>

In the Latin West, however, the articulation of this primacy emerged in the context of a different set of preoccupations, namely those regarding original sin and redemption. Such an hamartiocentric focus found its expression in the hypothetical question of whether there would have been an Incarnation in the absence of original sin. St Anselm, the earliest and foremost representative of such a position, gave the answer clearly already implicit in this question, namely that there would have been no Incarnation if Adam had not sinned, given that he establishes the «necessity» of the Incarnation and of Christ's expiatory death on the Cross. As Pancheri states, «hamartiocentrism cannot but arrive at the conclusion, that God would not have become incarnate if Adam's offence had

---

<sup>32</sup> See Gross (1938, esp. 339-51). This work has recently been published in an English version as Jules Gross, *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers* (Anaheim: A & C Press, 2002); see also Pancheri (1984, 13; originally published as Francesco Saviero Pancheri, «Il Primato universale di Cristo», in *Problemi e figure della Scuola Scotistica del Santo*, Pubblicazioni della Provincia Patavina dei Frati Minori Conventuali 5 (Padua: Edizioni Messaggero / Basilica del Santo, 1966), 183-414.

<sup>33</sup> Pancheri (1984, 13.)

not intervened, since its point of departure is the presupposition that the dominating motive or end of Christ's coming is precisely our redemption from sin.<sup>34</sup>

The difference between these two perspectives is clear: the latter makes Christ's primacy a minor adjunct to the doctrine of redemption while the former presents divinisation as both terminus and centre of the salvation mystery.<sup>35</sup> This marked difference of inflection permits the later elucidation of a position in which sin and redemption are subordinated to a higher end, namely the deification of man via the Primacy of Christ.

St Anselm's contribution, in *Cur Deus Homo*, to the debate on the reasons for the Incarnation is fundamental to the scholastic period and far beyond. Anselm's Germanic, juridical doctrine of the necessity of an infinite satisfaction required for a quasi-infinite offence against God's honour, the offence being measured against the status of the person offended rather than by that of the offending person, was a determining factor in the development of hamartiocentric responses to the hypothetical question later typified by the Thomist school. The notion of God's «lost honour» resulting from original sin thus guided Anselm's views on the need for either infinite satisfaction or proportionate punishment. The latter option, however, was not a possibility since the condemnation of mankind to perpetuity in Hell would completely subvert God's design with respect to man's salvation. Satisfaction, though, can only be rendered by a being which is at once infinite and finite, namely by a God-man: God, so that He *can* offer satisfaction; man, so that he *should* do so.<sup>36</sup> Nevertheless, for Anselm, the necessity of the Incarnation is not determined by man; rather by God's desire that man achieve salvation.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Ibid., 14. Llull's insistence upon redemption as the primary purpose of the Incarnation can be seen in many works of the Quaternary Phase up until the «transitional period», e.g. *Llibre de contemplació*, Dist. XI, Book II, Chapter 54: «Com fo ordenada la encarnacio de nostre Senyor Jesu Christ», §§ 2-3, *ORL* II, 277; § 9, § 12, *ibid.*, 278; and Dist. XII, Book II, Chs 60-62 («Com pertany a nostre Senyor Deu segons la sua bonea que sia recreador», «Com per encarnacio divina fo delit peccat original», «Com lumà lynatge fo recreat per la sancta passio de Jesu Christ», respectively), *ORL* III, 7-23, and so on. Indeed, as Ephrem Longpré has stated, «Raymond Lulle fut d'abord le théologien contemplative de la Passion», Longpré (1969, 5-35, here 8). The issues underlying the hypothetical question were first mooted by St Augustine. Commenting on Lk 19:10: «Venit Filius hominis quaerere et saluum facere quod perierat», he stated that «Si homo non perisset, Filius hominis non venisset», *PL* 38:940. For the latter information, see Buzzi (1999, 357-413; here 391-2, n. 111).

<sup>35</sup> Gross (1938, 394), states that «la divinisation est fondamentale pour la plupart des Pères grecs. Elle forme comme le centre de leur sotériologie: tout l'oeuvre rédemptrice du Christ, de l'incarnation à la resurrection, ainsi que l'action du Saint-Esprit et de l'Église qui continue cette oeuvre, convergent vers la déification, comme le terme de notre salut.»

<sup>36</sup> Schmitt (1940, 101-2).

<sup>37</sup> Pancheri (1984, 15-16).



For Anselm, Christ can only offer adequate satisfaction by His voluntary Passion and death, a death to which otherwise He would not be subject, being untainted by sin and, thus, mortality. Ultimately, therefore, it is God's justice which demands an adequate satisfaction for sin, and such satisfaction is the cause of the Incarnation. Pancheri states, therefore, that «the gravest defect of the Anselmian perspective is the total neglect of the value of the Incarnation as a mystery of universal divinisation.»<sup>38</sup> The debate which surfaced among the emerging alternative positions was one centred, therefore, on the extent to which importance was attached to the role of either God's justice or to that of His goodness and love, in the decree of the Incarnation.

It was authors such as Rupert of Deutz (†1135) and Honorius Augustodunensis (†1150) who properly reintroduced the Patristic legacy with regard to the Incarnation into the Latin West, though they may, in fact, have been preceded in this by Scotus Eriugena, a possible medium for the transmission of the writings of the Pseudo-Dionysius to Latin Christians. The two former authors, however, introduced the dimension of God's love and goodness as manifested by the Incarnation, emphasising that God created the world for the love and glory of Christ, and that the Incarnation was decreed prior to and independently from original sin, a position also adopted by Alexander of Hales (ca. 1185-1245) or, at least, the authors of the *Summa Halensis* or *Summa Fratris Alexandri*.<sup>39</sup>

Rupert of Deutz, it should be noted, was initially a supporter of the thesis which proposed a primarily redemptive function for the Incarnation.<sup>40</sup> However, in his *De Gloria et honore Filii hominis super Matthaem* he poses the hypothetical question (according to Ephrem Longpré, he was the first theologian ever to do so),<sup>41</sup> stating:

Hic primum illud quaerere libet utrum iste Filius Dei, de quo hic sermo est, etiam si peccatum, propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fieret, a non.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Ibid., 16.

<sup>39</sup> Ibid., 17. Although, as Walter H. Principe points out, «however great the influence of Alexander on the composition of this *Summa*, his own authentic teaching must be sought in the *Glossa* and in his *Quaestiones* rather than in the *Summa Fratris Alexandri*», in Principe (1967, 15, and n. 6). For Rupert of Deutz's position, see Rupertus Tuitensis, *De Gloria et honore Filii hominis super Matthaem*, PL 168:1624-29.

<sup>40</sup> Longpré (1969, 24, and n. 97).

<sup>41</sup> Ibid., p. 33.

<sup>42</sup> PL 168:1628 B.

Prior to reaching this point, however, he has already stated categorically that Christ is the hidden or secret sacrament («sacramentum absconditum») and the very reason why God had created everything.<sup>43</sup> Rupert's answer is decisive yet subtle, indicating that only Christ's passibility and mortality is dependent on Original Sin, and that all the saints and the elect would have been born in the absence of that sin and that, furthermore, Christ's Headship and Kingship is likewise necessary to the human race irrespective of sin.<sup>44</sup>

In his *Libellus octo quaestionum de angelis et homine*, Honorius Augustodunensis has the *magister* who is in dialogue with his *discipulus* state: «Peccatum primi hominis non fuit causa Christi incarnationis, sed potius fuit causa mortis et damnationis. Causa autem Christi incarnationis fuit praedestinatio humanae deificationis: ab aeterno quippe a Deo erat praedestinatum, ut homo deificaretur [...]»,<sup>45</sup> reiterating his affirmative response with the words «auctoritas sacrae scripturae et manifesta ratio declarat, Deum hominem assumpsisse, etiamsi homo nunquam peccasset».<sup>46</sup> Prior to this, although in the same chapter

<sup>43</sup> «Quid ergo intelligi vult nomine "sacramenti absconditi a saeculis", subjungendo "in Deo qui omnia creavit?" An forte causam ipsam secretam, propter quam Deus omnia creavit? Non enim frustra vel otiose, talem praesenti loco relationem fecit, dicens "in Deo qui omnia creavit", et quae causa est, propter quam Deus omnia creavit, nisi iste Filius hominis? Religiose dicendum, reverenter est audiendum, quis propter istum Filium hominis, gloria et honore coronandum, Deus omnia creavit «, *ibid.*, *PL* 168:1624 A, and quoting the authority of both the Pauline Epistle to the Hebrews [Heb 2:10] and the Gospel of John, he concludes: «Nunc autem duo haec dixit, prius, propter quem omnia; deinde, et per quem omnia», (i.e. he asserts that Christ is both the final and the efficient cause of creation), *ibid.*, *PL* 168:1624 B; for important comments on Lull's use of this Pauline text in his *Contemplatio Raimundi*, and the potential use of Rupert's text as a source for this borrowing, see Longpré (1969, 31-33). Bonnefoy states that Rupert's response here is based on St Augustine's *De civitate Dei*, Book 14, Ch. 23, § 1, *PL* 41:430; see Bonnefoy (1954, 332, and n. 7).

<sup>44</sup> «Nam de eo quod mortalis homo non fieret, quod mortale corpus non assumeret, nisi peccatum accidisset, propter quod et nos omnes facti sumus mortales, nulli dubium est, nulli nisi infideli incognitum est. Illud quaerimus utrum hoc futurum, et humano generi aliquo modo necessarium erat, ut Deus homo fieret caput et rex omnium, ut nunc est, et quid de hoc respondebitur? Nimirum de omnibus sanctis et electis certum est, quia nati fuissent omnes, et soli, si non accidisset illud peccatum primae praevaricationis», *PL* 168:1628 C.

<sup>45</sup> *PL* 172:1187. It should be noted, however, that, according to Longpré, the text given in Migne is severely flawed; cf. Longpré (1969, 26, n. 113). We should note here that Honorius' work makes frequent use of the vocabulary of deification, both substantively and verbally, and that were Lull to have become familiar with this text at around the same time he was investigating the *Corpus Dionysiacum* in Paris between 1287-1289, another set of texts which are replete with the same terminology, both these sources might have provided him with a very strong stimulus towards the formation of a differently focused Christology.

<sup>46</sup> *PL* 172:1187-88. Cf. also Gayà (1989, 19-24), in which the author examines the extent to which Honorius represented an influence on Ramon Llull, above and beyond that of Bonaventure, particularly with respect to Honorius' work *Clavis physicae*, a more likely source of ideas for Ramon Llull, in this

in which this statement occurs (Chapter 2: «Utrum Christus incarnaretur, si homo in paradiso perstitisset?»), it is the *discipulus* himself who poses the hypothetical question using this very formula, only to conclude negatively that «putatur nunquam in carne venisse [Christus], si homo non peccasset quem redimeret: et sic videtur peccatum hominis causa fuisse Christi incarnationis. Quod si ita est, tunc illud peccatum non fuit malum, imo magnum bonum» to which the *magister* responds: «Peccatum hominis non bonum, sed maximum malum fuisse [...]».<sup>47</sup>

Robert Grosseteste's (ca. 1175-1253) *De cessatione legalium*, a work originating in an academic context and one aimed at proving that, given the new Covenant initiated by Christ, «the continued observance of the ceremonial precepts of the Jewish law [was] heretical»,<sup>48</sup> is notable for its iterations of the hypothetical question and its apparent leaning towards the affirmative solution, although one should note that the author expresses a certain hesitancy in its regard and is reluctant explicitly to commit himself thereto, a hesitancy and reluctance expressed *only after* he has set out thirty *rationes* in support thereof in the *Particula tertia*. These *rationes*—in contrast to the *auctoritates scripturae* detailed at length in the preceding part of the work (i.e. *Particula secunda*), which appear to confirm the opposing view (namely, that «hominis lapsi restaurationem oportuit fieri per Dei hominis passionem»),<sup>49</sup> yet which Grosseteste states «possunt [...] etiam ostendi ratione»<sup>50</sup>—seem prompted, in part, by the uncertainty still left in the author's mind as to whether Christ would have been incarnated in the absence of Original Sin («Veruntamen, an Deus esset homo etiam si non esset lapsus homo *non determinant aliqui de sacris expositoribus*

---

author's view, than John Scotus Eriugena's *Periphyseon*. For a forthright denial that Eriugena was an influence on Llull, see, with caution, Egea i Ger (1999, 533-46).

<sup>47</sup> PL 172:1187.

<sup>48</sup> Dales and King (1986, xii). The editors point out that there was «extensive debate on the Mosaic law [...] in the schools of late twelfth- and early thirteenth-century Europe», and that the time was one of «Christian heresies, of Judaizing Christians, of superficially converted Jews and of Muslims and Jews who would not convert», *ibid.*, xii-xiii. They go on to say that «all of these [things] led Christians to question the tenet that theirs was the only true religion and gave impetus to doubt, disbelief and apostasy», *ibid.*, p. xiii. It would be interesting to examine the extent to which the potential addressees of Ramon Llull's works might be included among such groups and to what extent he singled out Christians who were subject to «doubt, disbelief and apostasy» as being ripe for his particular message. According to Hildebrand, following Richard Schenk, «Grosseteste[st], in fact,] seems to be writing for Christians who [...] are too sympathetic [to] Jewish practices», Hildebrand (2012, 15, and nn. 43-4). Hildebrand dates this work as probably between 1230-1235, see *ibid.*, 16.

<sup>49</sup> Dales and King (1986, 119).

<sup>50</sup> *Id.*

*in libris suis quos ego adhuc inspexerim, nisi fallat me memoria mea*).<sup>51</sup> Rather than examine the *rationes* by means of which these biblical commentators (i.e. *sacri expositores*) prove the fittingness of God's being made man in order to make atonement for («ut restauret»)<sup>52</sup> fallen mankind, however, Grosseteste moves straight to the question of whether «Deus esset homo si non fuisset lapsus homo».<sup>53</sup> Some of his more cogent *rationes* concern our status as God's adoptive sons («nos sumus filii Dei adoptione, et etiam homines, ut videtur, fuissent filii Dei adoptivi et per gratiam, licet numquam homo peccasset»);<sup>54</sup> Adam's prophecy *ante lapsum* of the marriage between Christ and his Church as a knowing and believing prophecy uttered without foreknowledge of his imminent fall;<sup>55</sup> the fact that God's assumption of human form guarantees the beatification of the *whole* man (body and soul), quoting St Augustine (in fact, Pseudo-Augustine, *De spiritu et anima*, 9: *Sensus hominis duplex*)<sup>56</sup> to the effect that

Non enim esset totus homo beatificatus in anima, videlicet per contemplacionem deitatis, et in carne per visum carnis assumpte humanitatis, nisi Deus esset homo. Plena igitur beatitudo hominis exigit Deum esse hominem; posito igitur quod homo non peccasset, Deus nichilominus homo esset, aut homo numquam beatus esset.<sup>57</sup>

Not surprisingly, given his fondness for the writings of the Pseudo-Dionysius, some of Grosseteste's most impressive arguments have a strong Neoplatonic flavour, and seem to be of particular relevance to the position later adopted by Ramon Llull. This is particularly true of his argument concerning the activity and extension of the good «in omnium [...] utilitatem», insofar as, somewhat maximatically, «summa [...] bonitas tantum bonum influit universitati quanti boni ipsa est capax», this great good being the God-man himself, whose presence in the world (i.e. in the actual order of creation) is confirmation enough of that world's capacity to possess this very good now («universitas [...] habet autem nunc istud bonum»). This line of argument is saved from circularity, I believe, by the interplay of two separate, though—here, at least, in Christ—ultimately convergent, orders of reality: that of the superlative order of the diffusion

---

<sup>51</sup> Id., (emphasis added). Grosseteste's arguments favouring the affirmative response to the hypothetical question extend from Parts 3.1.1-3.2.4 of *De cessatione legalium*.

<sup>52</sup> Id.

<sup>53</sup> Id., 120.

<sup>54</sup> Ibid., 125 (*Particula tertia* I, 16 = 3.1.16); cf. also *ibid.*, 126 (3.1.17).

<sup>55</sup> E.g. *ibid.*, 127 (3.1.20).

<sup>56</sup> *PL* 40:779-832; here 784-5. See Principe (1967, 84, n. 52). For the affinities between Grosseteste's text and the *Quaestiones Disputatae «Antequam Esse Frater»* by Alexander of Hales, and on the possibility of an influence deriving from one upon the other or from a common source, see *ibid.*, 86, n. 57.

<sup>57</sup> Dales and King (1986, 128; 3.1.22).

or procession of the good («inluit») and that of the actual order of created reality («habet autem nunc istud bonum»), capable as it is to a lesser degree of receiving all that is imparted to it. (In Lullian terms, this might be expressed as the coincidence in Christ of the superlative uncreated and the superlative created orders.) On this basis, therefore, is Grosseteste able to argue that «huius igitur boni [universitas] capax est, nec facta est capabilis huius boni per lapsum hominis», leading him to conclude that «Igitur, licet homo non esset lapsus, hoc tanto bono non careret universitas»,<sup>58</sup> or, in other words, Christ would have been incarnated in the absence of original sin.<sup>59</sup>

Grosseteste's concluding comments on all these *rationes* (in *Particula tertia* II, 1-2),<sup>60</sup> *rationes* so enthusiastically expounded after the multiple biblical *auctoritates* used to support the primarily redemptive function of the Incarnation in the *Particula secunda*, are, at the very least, however, cautious if not evasive, and are worth quoting *in extenso*:

II, 1. Hiis et huiusmodi ratiocinationibus videtur posse astrui Deum esse hominem licet numquam peccasset homo. Quod tamen an verum sit me ignorare scio, et meam in hac parte ignorantiam non mediocriter doleo. Nichil enim, ut supradiximus, a nostris auctoribus super hoc determinatum me vidisse recolo. Nec sine expressa auctoritate aliquid in tam ardua questione asserere volo vel audeo, quia parvitatem ingenii mei et scientie mee cito potest fallere verisimilis ratiocinatio. Si hoc tamen verum esset quod Deus scilicet fuisset homo licet non esset lapsus homo, congruenter omnis creatura intenderet illum hominem, qui est capud ecclesie.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> All the quotations in this paragraph are taken from *ibid.*, 120 (3.1.4).

<sup>59</sup> In addition to the argument from goodness, Grosseteste goes on to use arguments from perfection and from unity, and, as we have already seen, from our adoption in Christ (*viz.* deification).

<sup>60</sup> *Ibid.*, 133-34 (3.2.1-2). It is worth noting here that Grosseteste's *rationes* are not exempt from the presence of both biblical and patristic authorities.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 133. It is interesting to note that Roger Marston († ca. 1303), a pupil of John Peckham, and a Franciscan like Grosseteste, although, unlike him, a tentative supporter of the negative response to the hypothetical question, quotes the latter's uncertain conclusion almost verbatim in his *Quodlibet II*, Q. 5[.5a] [«Utrum Filius Dei incarnatus fuisset, si homo non peccasset»: «Huiusmodi rationibus innituntur opinantes Deum incarnandum licet non peccasset homo. "Quod tamen an verum sit, ignorari me scio nihilque super hoc a nostris auctoribus determinatum recolo me vidisse, nec sine expressa auctoritate aliquid in tam ardua questione asserendum puto, quia parvitatem ingenii et scientie cito posset fallere ratio verisimilis." Tamen omnes auctoritates Sanctorum videntur asserere quod Incarnationis Christi ratio praecipua fuit humani generis reparatio» (note here also the use of the Bonaventurian term «ratio praecipua»), Etkorn and Brady (1968, 157-8); cited—and here corrected—in Longpré (1969, 27, n. 117) from MS Florence, Bibl. Laur., conv. Sopp. 123, f. 133d-135a. Roger concludes on the matter in the vein of St Bonaventure, as follows: «Communiis tamen tenent moderni doctores Filium Dei ideo praecipue carnem assumpsisse, ut hominem perditum repararet. Et opinionem hanc aestimo magis piam», Etkorn and Brady (1968, 158). The near verbatim reproduction of Grosseteste's text here has also been noticed by Bonnefoy (1954, 352).

The following section describes how Christ has Headship of the Church, making reference not only to the classic biblical locus for Christ's primacy (i.e. Col. 1:15), but also to the principle of (final) causality, and culminates in a conceit of an organic nature, in certain ways redolent of Lull's subsequent use of arboreal imagery and structures:

2. Nulli dubium enim quin omnia sint facta propter hominem et propter hominem secundum optimum statum hominis. Quapropter finis omnium factorum in hoc mundo sensibili est ecclesia triumphans, et maxime finis omnium esset illius ecclesiae capud unicum. Quapropter et omnis creatura expectarent et suo modo suspirarent ad hominum-Deum capud ecclesie,<sup>62</sup> quo adveniente, cum ipse esset finis omnium precipuus, esset plenitudo temporis. Vera enim cuiusque plenitudo est finis propter quem est adepticio, et secundum hunc modum ipse homo-Deus est primogenitus omnis creature [Col 1:15], quia finis prior est in intentione quam sint illa quae sunt ad finem.<sup>63</sup> Et per hunc modum, sicut ille Adam qui fuit primus tempore factus fuit in animam viventem, sic novissimus Adam factus esset in spiritum vivificantem. Et quemadmodum per primum Adam, qui fuit radix arbores generacionis humane, omnes generarentur in vitam naturalem; sic per novissimum Adam, qui fuisset, sicut et nunc est, fructus illius arboris, omnes regerarentur in vitam vivificatam per gratiam. Et quemadmodum videmus in arbore naturali quod tota arbor est propter fructum, in fructu autem est semen—semen autem, ne sit ociose, semen iterum germinat et generat; sic in arbores generacionis humane fuisset homo-Deus fructus et semen, regenerans in vitam iusticie et glorie generatos ex radice prima in vitam nature.<sup>64</sup>

Grosseteste's hesitancy on this matter allows him only to conclude that, *in the actual order of creation* (rather than the hypothetical order), «quomodocumque se habeat veritas de incarnatione Verbi si non fuisset lapsus homo, certissimi sumus nunc, homine lapso, quod Deus est homo».<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> It is worth remembering in this context St Bonaventure's celebrated dictum to the effect that «non enim Christus ad nos finaliter ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput», *III Sent.*, p. 706; D. 32, A. 1, Q. 5: «Utrum Deus magis dilexerit genus humanum quam Christum», *Conclusio*, 3), which would leave such an indelible impression on so much of Franciscan spirituality, not to mention, perhaps, even Lull himself. Cf. Longpré (1969, 23-4).

<sup>63</sup> The phrase «Finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere» occurs in St Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de veritate*, Q. 21, A. 3, ad 5, Busa (1980b, 124). Bonnefoy notes that, with respect to the phrase «et secundum hunc modum ipse homo-Deus est *primogenitus omnis creature*, quia finis prior est in intentione quam sint illa quae sunt ad finem», «autant [Grosseteste] est hésitant pour répondre à l'insoluble question, autant il est catégorique pour affirmer les thèses connexes avec celle de la primauté du Christ, notamment sa finalité universelle et sa priorité dans l'ordre des intentions divines», Bonnefoy (1954, 334).

<sup>64</sup> Dales and King (1986, 133-4).

<sup>65</sup> For an interesting account of how Grosseteste's thinking on the Incarnation (and thought in general on the Incarnation) helped shape modern Western notions of scientific enquiry, and of how his vision of

Later on, St Bonaventure (†1274) meditated upon the *ratio praecipua* (or primary purpose) of the Incarnation<sup>66</sup> and observed that there were, indeed, two opinions on this issue. The first distinguished between the substance and the passible modality of the Incarnation:

Quidam enim dicere voluerint, quod de incarnatione est loqui dupliciter. Est enim incarnatio carnis assumptio: aut quantum ad substantiam; aut quantum ad defectum passibilitatis. Si fiat sermo de ipso quantum ad defectum passibilitatis et mortalitatis dicunt, quod incarnationis praecipua ratio fuit humani generis redemptio. Nisi enim homo peccasset et lapsus et redimendus esset, Christus carnem mortalem non assumisset.<sup>67</sup>

From this position emerged the statement that the perfection of man and, thus, of the universe is the *ratio praecipua* of the substance of the Incarnation, independently from original sin

Incarnatio enim facit ad perfectionem hominis—et per consequens ad perfectionem totius universi—in hoc quod complet et completionem dat humano generi, secundum illud quod respicit naturam, et secundum illud quod respicit gratiam, et secundum illud quod respicit gloriam.<sup>68</sup>

It is only Christ's passibility, whose end is man's redemption, which follows from prevision of sin.

The second opinion stated that the primary purpose is the reparation of Adam's sin, whereby there would have been no Incarnation in the absence of such sin:

---

the hypostatic union in Christ served to unify the material and spiritual realms of the universe and to represent the unifying principle of the macrocosm, see Ranft (2013, 203-205). The author, however, incorrectly states that «Scholars have long noted that Grosseteste was the first scholastic thinker to ask and answer a particular question about the incarnation, [namely,] why it occurred», *ibid.*, 203. Cf. also Bonnefoy (1954, 334-5).

<sup>66</sup> St Bonaventure does so, however, without explicitly posing the hypothetical *question*, although when answering the question of the Incarnation's *ratio praecipua*, he does in fact give a conditional *answer* to the form the hypothetical question would have taken had he asked it, namely, «igitur si homo stetit, incarnatio facta non fuisset; ideo incarnationis ratio praecipua videtur esse hominis reparatio», *III Sent.*, p. 22; D. 1, A. 2, Q. 2.2. Cf. also Delio (2003, 10-11, and n. 31).

<sup>67</sup> Pancheri (1984, 21). Cf. also *III Sent.*, p. 23; D. 1, A. 2, Q. 2 (i.e. «Quae fuerit incarnationis ratio praecipua?»).

<sup>68</sup> *Id.*

praecipua ratio incarnationis est reparatio humani generis [...] Ista [ratio] est praecipua respectu omnium, quia, nisi genus humanum fuisset lapsum, Verbum Dei non fuisset incarnatum.<sup>69</sup>

For Bonaventure—albeit that, like Grosseteste, he is expressing a degree of circumspection and hesitancy regarding the primary purpose of the Incarnation—the true reason for the Incarnation can only be known by He who is incarnated on our behalf, though he opted himself for the second opinion as being more consonant with the piety of faith, stating that, nevertheless, the former opinion has greater conformity with reason.<sup>70</sup>

Prior to Bonaventure, however, the Parisian Masters responsible for the *Summa Halensis* or *Summa Fratris Alexandri*<sup>71</sup>—a work resulting not only from the contributions of Alexander of Hales but also from those of Franciscan theologians working alongside him (such as Jean de la Rochelle, Odo Rigaud, William of Middleton, and so on)<sup>72</sup>—had answered the question concerning the fittingness (*convenientia*) of the Incarnation, in the words of Iammarrone, «ponendosi la domanda se questa [i.e. l'incarnazione] avrebbe avuto un senso per Dio e per l'uomo anche nel caso in cui non vi fosse stata la caduta dell'umanità nel peccato e quindi l'esigenza della redenzione.»<sup>73</sup> In comparison with other—earlier or later—efforts to answer this (hypothetical) question, Iammarrone feels that the formulation of the Parisian Masters is «più felice perché è più generale e pone in termini espliciti il senso dell'incarnazione per l'esistenza del-

<sup>69</sup> *III Sent.*, p. 24; D. 1, A. 2, Q. 2 (i.e. «Quae fuerit incarnationis ratio praecipua?»).

<sup>70</sup> «Quis autem horum modorum dicendi verior sit, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est. Quis etiam horum alteri praeponeendus sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modo catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes. Videtur autem primus modus magis consonare iudicio rationis; secundus tamen, ut apparet, plus consonant pietate fidei», in *III Sent.*, pp. 21-8, here p. 24. The reference to this work in Iammarrone (1997, 161, n. 57) is incorrect as regards Distinction and Article, though correct as to pagination. Cf. also Pancheri (1984, 22-5). For a full treatment of St Bonaventure's Christology, see Iammarrone (1997, Chapter 4, 143-214). On pp. 197-98, esp. n. 185, the author notes other places in St Bonaventure's works where he discusses the question of the *ratio praecipua* of the Incarnation. Delio, however, notes an evolution in Bonaventure's Christology, from an initial adherence to an Anselmian position in his *Breviloquium* (1255) to the statement of Christ as the «noble perfection of the universe» and the Incarnation as the perfection of the created order and an act of cosmic completion» in and after his *De reductio artium ad theologiam* (1257), citing in this latter case Bonaventure's *Sermo II in nativitate Domini* (IX, 107), an evolution which bears witness, in the author's view, to a «twofold emphasis on completion and redemption» in St Bonaventure's doctrine on the Incarnation. See Delio (2003, 10).

<sup>71</sup> Alexander of Hales (1948, 1-310). Iammarrone calls these masters the first professional theologians of a Franciscan persuasion, Iammarrone (1997, 120); Iammarrone (2004, 65).

<sup>72</sup> Iammarrone (1997, 120).

<sup>73</sup> *Ibid.*, 127.



l'uomo (e del suo mondo) in quanto tale.<sup>74</sup> Two of the affirmative reasons adduced in favour of an Incarnation in the absence of Original Sin are: first, the Pseudo-Dionysian principle of *Bonum est diffusivum sui*;<sup>75</sup> and, second, the *beatifiability* of man's entire being—this being brought about *in toto* by Christ's recapitulation of all reality (corporeal, sensory and intellectual).<sup>76</sup> Beatification, in the case of Latin Christianity, is of course one of the cognates of the Eastern theological concept of deification/divinisation (or *the?sis*), as are filiation and adoption in Christ, and man's participation in Christ's divine Sonship. The passive capacity of man's *beatifiability* as expressed by these Franciscan authors in their *Summa*, however, though unlikely to be anticipatory in any positive sense of Llull's own dynamic formulation of the correlatives of *Deificativus / Deificabilis / Deificare*, related as these latter are to the substantives of *Deificativitas* and *Deificabilitas*, nevertheless sets the tone for Llull's later innovations and is uncannily echoed thereby. As Iammarrone states, in relation to the Parisian Masters' affirmation of Christ's efficient causality and of an Incarnation in and through which all humanity is called by grace to participation in divine filiation: «Tutto il discorso è impostato senza che si faccia menzione alcuna del peccato [...]», the result being that Christ's predestination «è vista *anche* nell'ottica della liberazione dal peccato, *ma non è legata ad essa* [...]».<sup>77</sup>

Unlike Bonaventure, St Thomas Aquinas always had recourse to the hypothetical question in his consideration of the actual fact of the Incarnation and its relationship to redemption, thus revealing close links with the Anselmian formulation. Aquinas generally reached the same conclusions as Bonaventure did

---

<sup>74</sup> Id.

<sup>75</sup> Alexander of Hales (1960, 208; *Quaestio* 15.47), as cited in Principe (1967, 84). Alexander concludes that «ergo *conveniebat* incarnationem fieri etiam si non esset passio [i.e. si non esset *peccatum*]», id. (emphasis added).

<sup>76</sup> Iammarrone (1997, 128-29); Alexander of Hales, *Quaestiones Disputatae* «*Antequam Esse Frater*», id., as cited in Principe (1967, 84). As Principe points out, «similar arguments are found in Grosseteste», id., n. 51. Cf. *supra*. Alexander again concludes that an Incarnation would be possible in the absence of and independently from Original Sin in *Quaestio* 57.28, where he states that «Haec enim unio divinitatis cum humanitate potuit esse etsi *non peccasset homo*; sed tunc non esset cum ea prout est passibilis, id est habens necessitate ad patiendum assumptam», Alexander of Hales (1960, 1106), as cited in Principe (1967, 86).

<sup>77</sup> Iammarrone (1997, 131). Cf. also *ibid.*, 198, n. 187, where the author states that St Bonaventure was aware that of the two possible positions on the Incarnation, the Parisian Masters had inclined towards the latter, i.e. the affirmative solution to the hypothetical question. This somewhat cautious conclusion is endorsed by Principe—in specific relation to Alexander of Hales himself rather than to the authors of the *Summa Fratris Alexandri*—who comments that «[a]lthough [Alexander of Hales] does not state explicitly that God would have become incarnate even if man had not sinned, the tendency of all his arguments is towards such a conclusion», Principe (1967, 86).

before him, though with a lesser degree of certainty.<sup>78</sup> Aquinas, in fact, in his *Summa theologiae* III, Q. 1, A. 3-co, blending certainty with agnosticism, gives epistemological primacy to the textual witness of the Bible, believing man ultimately to be incapable of fathoming such matters, stating that «ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit».<sup>79</sup> Aquinas asserts in this same passage only the greater fittingness (*convenientius dicitur*) of the view which holds the primarily redemptive function of the Incarnation. However, it was a characteristic of later Thomists that, disregarding Aquinas' hesitancy, they stated that redemption is the *sole* reason for God's Incarnation.<sup>80</sup> Thus they made an unjustifiable leap from an affirmative statement («Christ was incarnated to redeem man») to an exclusive statement («Christ was incarnated solely to redeem man»).

## 2. Ramon Llull's gradualist construal of the «hypothetical question»

As we have already seen, much debate over the centuries has focused on the «hypothetical question» of whether Christ would have been incarnated in the absence of original sin.<sup>81</sup> The question is nowadays considered, at least by some

---

<sup>78</sup> Aquinas, however, did not give an affirmative response to the hypothetical question, as had—with certain qualifications—his teacher Albert the Great; see Borgnet (1893-94, 361 b; Book III, D. 20, A. 4): «Dicendum, quod in hac quaestione solutio incerta est. Sed quantum possum opinari, credo quod Filius Dei factus fuisset homo, etiamsi numquam fuisset peccatum: [...] tamen nihil de hoc asserendo dico: sed credo hoc quod dixi, magis concordare pietati fidei.» Also cited in Bonnefoy (1954, 338). For Aquinas' caution with respect to the «solution» to this question and for the different interpretation given of his response by later Thomists, see *ibid.*, 339-42.

<sup>79</sup> Busa, 1980a, 769.

<sup>80</sup> Pancheri (1984, 25-30). See also Carol (1986, Pt I, Chs 1-3; Pt II, Chs 1, 3, 6) for the development of Thomist and Scotist positions on the Incarnation. For St Thomas' subtle and circumspect opinion, see Busa 1980a, 769: «ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. *Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari*» (emphasis added).

<sup>81</sup> For a discussion of this question in the 13<sup>th</sup> century and in its contemporary perspective, see Longpré (1930, 365-71); Bissen (1932, 314-36); Unger (1942, 428-75); Durand (1947, 475-86); Caldentey (1949, 363-81); Bonnefoy (1954, 327-68); *id.* (1957, 123-235); Martelet (1965, 35-80). See also Carol (1986, esp. Part II, Chs 1 and 6). The latter author states, *ibid.*, 267-8, that, during the period of high scholasticism, «owing to the influence of Rupert of Deutz and Honorius Augustodunensis, the thesis [i.e. of the Primacy of Christ] is discussed for the most part (and unfortunately) under a hypothetical formulation.» However, for the affirmative response to a more general formulation of the hypothetical question by the pre-Bonaventurian Parisian Masters (authors of the *Summa Halensis*) see Iammarrone (1997, 127-9); see also text above at nn. 71-74 in the present article.

authors, to be insoluble.<sup>82</sup> However insoluble it may be, in the Middle Ages it evinced two «solutions»: the negative response, the so-called Thomist or «exclusively redemptive» thesis, which viewed the Incarnation as being dependent upon original sin and, therefore, saw its final cause or purpose as being redemption (associated more with the followers of Aquinas, and the Dominicans in general, than with Aquinas himself who was most careful in his appraisal of and respect for both responses, though ultimately, if marginally, favouring the negative response);<sup>83</sup> and the affirmative response, the so-called Scotist thesis, according to which the Incarnation is independent from and prior to original sin, and its purpose is the perfection of the universe through the predestined deification of man. Again, this second position is that of the followers of John Duns Scotus rather than that of Scotus himself.<sup>84</sup> Yet this hypothetical question along with the second or affirmative response, reflecting a world without sin which is not that of the actual order of creation, entered the medieval world, as has been noted, with the writings of Rupert of Deutz and Honorius Augustodunensis. However, Scotus himself studiously avoided the hypothetical question on the grounds that man cannot know - since it is not given in revelation - what God would have done in the absence of original sin, namely in an hypothetical order; all we know is what has been revealed about the actual order (of nature, grace, and glory) in its relation to Christ's Incarnation. The question should be, according to Bonnefoy, not «Would Christ have been incarnated if Adam had not sinned?» but «Is the Incarnation dependent on Adam's sin or

---

<sup>82</sup> Bonnefoy (1954, 327-68). See also Martelet (1965, *passim*) for an attempt to resolve this question. Cf. also Unger (1942, 434-5) for a denial that the thesis of the absolute Primacy of Christ even involves hypothetical considerations.

<sup>83</sup> For a discussion of St Thomas' position on the hypothetical question, see Potvin (1973, 212-6) and Pancheri (1984, 25-30).

<sup>84</sup> For Scotus' avoidance of the hypothetical question, see Pancheri (1984, 31ff). On p. 31 the author states that «[i]t is not through the limited perspective of "Si homo no peccasset..." that Scotus introduces the great theme [of Christ's absolute primacy]; he presents it in itself, directly [...] The discussion of Christ's primacy no longer appears as "a theological question," but rather as *the* essential and all-encompassing theological datum.» See also for this issue, Iammarrone (1997, 315), where the author states that Scotus replaces the hypothetical question with a concrete reformulation of the issue in terms of whether Christ was predestined as the Son of God. Cf. also, *ibid.*, 204-5 and n. 203, where Iammarrone indicates the grounds on which St Bonaventure rejects the affirmative response in *III Sent.*, p. 25; D. 1, A. 2., Q. 2. Consulting the text, we find that Bonaventure states that his preferred view «magis consonat pietati fidei, quia Deum magis honorificat quam praecedens. Nam praecedens dicit, quod Deum conveniebat incarnari ad perfectionem universitatis; et ideo Deum quodam modo intra perfectionem universi concludit et quondam necessitate incarnationis ponit ei, cum dicit, opera eius aliter ad perfectionem non perducit.» See also Bonnefoy (1954, 359-60, and n. 68), on Scotus' reluctance to speculate upon a hypothetical order and thus to even pose the hypothetical question itself.

not?'<sup>85</sup> Duns Scotus, moreover, went further than merely asserting the purpose of the Incarnation to be the perfection of the universe for he also affirmed the absolute primacy of Christ in the order of God's wishes and thus the (non-temporal) priority of Christ's predestination over all other divine decrees, a predestination which, therefore, precedes foresight of the Fall on God's part and is held already to be known by Adam in his state of innocence.

It is useful, however, to make a distinction between the thesis of the perfection of the universe and that of the primacy of Christ since the former can be a response to the hypothetical question and (just like the negative response) is generally anthropocentric, while the latter is a response with respect to the actual order of creation and is Christocentric, insofar as Christ is, for Llull at least as much as Scotus, the «opus summum Dei».<sup>86</sup> As Bonnefoy makes clear, the affirmative (or «Scotist») and negative (or «Thomist») responses to the hypothetical question constitute two theses, supported, respectively, by two arguments, namely, the perfection of the universe and the redemption of fallen humanity. The former, however, in his view, is not synonymous with the thesis of the Primacy of Christ.<sup>87</sup> Is it, nevertheless, possible to say, in any meaningful sense, then, that Llull was able to override this distinction in the form of a genuinely Christocentric perfection of the universe? It must here be stressed that while Llull avoided all recourse to revelation in his discussion of the actual order - which coincides with that of God's wishes (for, if God wishes something, He must already know it and, if he both knows and wishes it, then it must be) - he does, however, pose and answer the hypothetical question - in the affirmative - on at least one occasion.<sup>88</sup>

Llull's answer—or «solution»—to the question: «Utrum Deus fuisset incarnatus, si non fuisset originale peccatum?», which he gives in the *Ars ad faciendum et solvendum quaestiones (Lectura Artis inventivae et Tabulae Generalis)* = *LATG*, Distinction III, Part ii: «De Mille minutis Quaestionibus», «De Deo et incarnatio», Quaestio XXII, is not the customary scholastic «Dico quod sic» or «Dico quod non». Although certainly both laconic and lapidary, his solution nevertheless manages to incorporate the theological (and metaphysical) concept of the maximity of the Dignities' manifestation in and through Christ's human

---

<sup>85</sup> That is to say, the question should not be considered from the perspective of a hypothetical (and therefore unknowable) order but from that of the actual order of God's decrees in the present economy of salvation.

<sup>86</sup> Cf. Bonnefoy (1954, *passim*).

<sup>87</sup> *Ibid.*, 342.

<sup>88</sup> *LATG, MOG V*, v, 313 (671).

nature, while stressing both the latter's inclusion within created reality and superiority over all beings within that created realm. It also manages to squeeze in a reference to the methodological principle of first and second intentions, the means by which Llull ensures that his argument is genuinely dialectical, if not more than dialectical, insofar as it takes account of the two opposing positions available as possible responses or solutions to this question,<sup>89</sup> yet goes further than would be strictly necessary as regards dialectic, by endorsing both positions within a hierarchy of relative preference.

This reasoning leads to a conclusion only obliquely related to the question posed (and to the tradition surrounding this question), but which to readers familiar with the Lullian doctrine of intentions, make his answer or «solution» perfectly intelligible and perfectly clear: «Solutio: Humanitas Christi, quae est pars universi create, habet majorem magnitudinem bonitatis, quam omne reliquum creatum: et ideo est per primam intentionem, et universum creatum est per secundam.»<sup>90</sup> In effect, though Llull is leaving his reader to «fill in the gaps», he is expressing a preference for the «affirmative response» to the hypothetical question, while at the same time accommodating its contradictory, the «negative response», in a position of subordinacy, thereby making the point that these two positions are not mutually exclusive, and thus overriding—or «violating», in the words of Parisoli (2005, *passim*)—the principle of (non-)contradiction. It is in this sense that I have called Llull's approach to the matter «gradualist», insofar as he admits to the existence of degrees of truth attaching to potentially or actually conflicting positions, degrees which vary according to how greatly those positions achieve concordance with the Principles and methods of his Art (i.e. the extent to which they manifest «goodness», «greatness», etc., and are in accord with their own—and man's—first intention).

Interestingly enough, Llull doesn't say that the former response is true *simpliciter*, and the latter *secundum quid*. We might even say that Llull «solves» the hypothetical question in the way he does here, because for him it is less a matter

---

<sup>89</sup> See Ruiz Simon (1999, 194). For a more recent and nuanced account of Llull's treatment of *quaestiones* in the context of dialectic and the shifts in demonstrative techniques used by Llull from the Quaternary to the Ternary and the Post-Art Phases, as well as in respect of the formalisation of the Ten Questions and Rules from the *Taula general* (1293-1294) onwards, see Bonner (2007, 77-90, for Llull's questions during the Quaternary Phase; 137-42, for the Questions and Rules during the Ternary Phase; 155-60, for the mixing of the Principles and Rules; for Rule B: *Utrum?*, see esp. 138-9, 174-6, 184-6; see also *ibid.*, 16-18 and 256-9 for dialectic, and 129 and 185 for the «relegation» of the black triangle (doubt-affirmation-negation) of Figure T from the Quaternary Phase to *Utrum?* or the rule of «Possibility», the first of the Questions or Rules in the Ternary Phase).

<sup>90</sup> *LATG, MOG V*, v, 313 (671).

of deciding upon contradictories than of selecting a *ratio praeferenda*. We should note, however, that in his solution Lull alludes only to Christ's humanity and fails to refer to his divinity, but in doing so clearly grounds this solution in the very fact of Christ's human existence. As we have just suggested, and perhaps even more importantly, from a methodological point of view at least, we should note further that this solution is specifically articulated in terms drawn directly from Lull's (now ternary) Arts.<sup>91</sup>

What is also more than apparent here is that—unlike the lengthy *pro et contra* weighing of Scripture against *rationes* which precedes the final hesitancy (and reliance on the determinations of biblical commentators) of Grosseteste's response to the question, or the subtle deliberations of St Bonaventure and Aquinas, both of whom are keen to see merit in the arguments they choose to reject, and all three of whom we see being pulled in different directions at the same time by the nature of the question—Lull's own solution is marked by a swiftness, simplicity, succinctness, and decisiveness, not to say obviousness, which almost belie the delicate accommodation he must have had to make. The difference, therefore, between Lull's conduct and that of other authors who have adjudicated—or not—on the hypothetical question is that, while some have come down firmly on one side or the other, others have decided that the matter can only be known by God, and still others, after due consideration of the arguments on both sides of the question, have reluctantly opted for the more traditional, «negative» response (none of which positions are mutually exclusive), is that he has not chosen to reject or dismiss either one of the options, but to embrace both, even if unequally so. Where some have chosen one alternative over another or shown a marked degree of ambivalence, Lull has chosen, to a degree, *not* to decide, but rather actively to embrace the ambivalence revealed by many other writers on the subject.

Lull, in fact, makes a further invocation of—or indirect reference to—the hypothetical question, as far as its bearing upon Mary as the Mother of God is concerned, in the final section of the «Tree of Examples» («De l'Arbre exemplifical»), VII «Del fruyt de l'Arbre exemplifical», § 12 «Del exempli del fruyt maternal» from the *Arbre de ciència* (1295-96), when he states that «aquels qui dien que yo no fora Mare de Deu si no fos peccat, dien que lo fruyt de ma

---

<sup>91</sup> In Distinction III, Part i, Question 2: «De Incarnatione», Prima Quaestio B «Utrum Deus sit incarnatus», Solutio BCtG, of the *LATG*, *MOG* V, v, 152 (510), Lull uses the schema «p ? u; not-p ? not-u; u; conclusion: p» (where «p» indicates a «particular» and «u» a «universal») to resolve this question affirmatively. See Ruiz Simon (1999, 229). For an examination of Lull's understanding of the terms «particular» and «universal» in their relation to the Art and, in particular, to this specific text, see Bonner (2007, 270-72).

maternitat no es mon fill Jesu Christ, enans ho es peccat.<sup>92</sup> We can see, therefore, that in Llull's eyes the predestination of Christ and of Mary are inseparably linked, and that that predestination is viewed as being independent from, as well as prior to (in the order of God's decrees), any prevision of sin. Llull makes a much earlier and, again, oblique reference to the hypothetical question in the *Llibre de contemplació* (1273-74 (?)) Book 3, Chapter 183, §§ 7-8, when establishing the generality of Adam's sin, which is general because thereby God has reason to grant salvation only to those who deserve it («que l peccat d Adam es general per so que vos ajats ocasió que no donets salvacio a negú sino a aquells qui n son reemuts»).<sup>93</sup> It is in the form of a *demonstratio per negationem* that Llull articulates the hypothetical question, though broadens, at the same time as subordinating, the nature of the question through the added dimension of its generality or universality, in §8: «Si l peccat d Adam no fos general, Sènyer, no agrets ocasió que us encarnassets ne fossets home, e si vos no fossets home, los homens no pogren en gloria tam bé gloriejar corporalment com farán per so car vos sots home.»<sup>94</sup> By this reasoning, therefore, God's assumption of human nature is part of His very righteousness and results specifically from the generality of Original Sin: «On, per tal que vos aguessets ocasió de esser home per esser dreturer a home, es significat que l peccat d Adam es general.»<sup>95</sup>

As has been pointed out by Batalla and Fidora in the introduction to their bilingual edition of the *Disputa entre la fe i l'enteniment*, Llull makes a (possi-

---

<sup>92</sup> *ORL* XII, p. 443; the Latin text here reads: «Et illi qui dicunt, quod ego mater Dei non essem si non esset peccatum, dicunt, quod fructus maternitatis non est meus filius Iesus Christus, sed peccatum», *ROL* XXV, p. 821. See also Question XXIX: «Utrum in Incarnatione DEI fuerit principalis Divina Ostensio & Dilectio, vel nostra Redemptio?», § 3, Solution by «contrariety», in *Questiones per Artem Demonstrativam solubiles*, *MOG* IV, iii, 50 (66), where Llull considers indirectly the hypothetical question in the context of the two competing theses of redemption and divine manifestation and love, preferring the latter.

<sup>93</sup> *ORL* V, p. 134.

<sup>94</sup> Id. Cf. also Longpré (1969, 10-11). Anthony Bonner has pointed out in a personal communication [probably between 2001-2002] that «if you start with the supposition that God did not create the world [or in this particular case, that Adam's sin is not general] and show that this leads to a contradiction [and, again, here that this contradiction leads to a further contradiction], then God must have created the world [or, in this case, Adam's sin must be general]. It's the negative version of *modus tollens*:

~A -> B

~ B

---

~~A

A

which is the *demonstratio per negationem*, *reductio ad impossibile* and *demonstratio per hypothesim* all rolled into one.'

<sup>95</sup> *ORL* V, p. 134.

bly final) reference to the hypothetical question in the *Liber de iustitia Dei* (1314),<sup>96</sup> where he categorically and definitively dismisses the negative response on the grounds of its incorrectness («non dicunt bene illi, quod asserunt, quod principalis finis incarnationis est redimere humanum genus»)<sup>97</sup> and of the impossibility of its consequences («quia sequeretur, quod, si peccatum originale non fuisset, Deus incarnatus non esset, et quod *peccatum fuisset causa incarnationis*» (emphasis added)).<sup>98</sup>

Over time, however, Llull seems to venture much further than either his predecessors or contemporaries in stressing the deification of man (and hence the perfection of the universe), along with the hominification of God, as being prior to and independent from original sin (i.e. he seems to abhor any construal that assigns a causal role to original sin with respect to the Incarnation), as well as the priority of Christ in both the order of God's wishes and the actual order of creation.<sup>99</sup> He insists after his earlier works, at least, that the world exists for Christ and not vice versa (which would be the case if the Incarnation *were* dependent upon original sin), and in this is reminiscent of St Bonaventure's dictum: «non enim Christus ad nos finaliter ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput.»<sup>100</sup>

In very general terms, it is possible to say, therefore, that only if Christ is considered with respect both to his divinity and his humanity in fully correlativised form can he be adequately incorporated into—and codified within—Llull's overall system of thought. In other words, God is best revealed, and therefore known and loved, and the entire creation may make its superlative return to God, if and only if Christ is seen not simply as a concrete, historical figure from whose life, death and resurrection we receive expiation from sin and full redemption, but also, and primarily, as a rather more abstract conception within and through which occurs the transformative cycle of the correlativised hominification of God (i.e. His «procession» into creation) and man and creation's «return» to God in and through the correlativised deification of Christ's

<sup>96</sup> *ROL* II, p. 52, as cited in Batalla and Fidora (2011, 48); pp. 46-50 of the same introduction provide a good summary of some of the issues treated in the present article.

<sup>97</sup> *Id.*

<sup>98</sup> *Id.*

<sup>99</sup> It is interesting to note in this respect Alexander of Hales distinction between the name «Jesus» and that of «Christ», a further source perhaps of Llull's deification/hominification terminology, despite the obvious differences: «Unde "Iesus" dicit *Verbum humanatum*, sed "Christus" dicit *hominem deificatum*», in Alexander of Hales (1951-7; *Glossa* III, 18. 9c (A), 194), as cited in Principe (1967, 194, and n. 28; emphasis added).

<sup>100</sup> *III Sent.*, p. 706; D. 32, A. 1, Q. 5, Conc. 3, as already cited in n. 62 of the present article.



humanity. The fact that deification and hominification are correlativised indicates and reflects in the strongest possible way the presence of Trinitarian dynamism *ad extra*. It is this gradual, though qualified, move from a more concrete to a more abstract conception of Christ—or, expressed differently, from a more visceral and emotional to a more detached response to the figure of Christ—that we witness in the evolution of Llull's Christology.

## Conclusion

Taken together, certain texts by Rupert of Deutz and Honorius Augustodunensis along with the *Summa Fratris Alexandri*, if not also Robert Grosseteste's *De cessatione legalium* (a work assimilated by Alexander of Hales via the Franciscan tradition), represent a strong precedent for an author such as Ramon Llull as regards Western authorial backing for a view of the Incarnation and the divine purpose underlying it that is predicated upon the independence of the event itself and of its finality from Original Sin. Iammarrone sees the contributions of the Parisian Masters as preparing the way, within a Franciscan context, for a truly *Christocentric* and *Christovertical* or *-apical*—in the sense of positioning Christ at the vertex/apex or summit of Creation—Christology and anthropology.<sup>101</sup> Whether Llull specifically took cues from these authors is open to debate (and has already constituted the topic of considerable research),<sup>102</sup> although it would certainly seem that Llull's Christology is formulated and increasingly develops along these lines, culminating in what to this author seems like a gradual transformation from «mere» Anselmian maximity (as applied to Christ) in Llull's earlier works (i.e. before the onset of his «transitional phase») to Pseudo-Dionysian superlativity (increasingly so after his first visit to Paris, and, again, as applied to the presence of the divine attributes or Dignities in Christ's human nature), starting with the *Disputatio fidelis et infidelis* (1287-89)<sup>103</sup> and drawing to a close, perhaps, with his statements in the *Liber de quaestione valde alta et profunda* (August 1311) regarding the Incarnation as the supreme sign of the superlativity of divine nature («signum maximatis et plenissimatis naturae divinae», «signum plenissimum plenissimati et eternalissimati, quia sine signo signatum non esset cognitum»)<sup>104</sup>. All this is accompanied

<sup>101</sup> Iammarrone (1997, 131).

<sup>102</sup> As already cited in Robert Hughes (2001, 111-115, n. 1.); and also in Llinàs (2008, 41-68). Further bibliography is given in Buzzi (1999, 391, n. 109).

<sup>103</sup> MOG IV, vi (377-429).

<sup>104</sup> *ROL* VIII, pp. 166-7; as already noted, in a slightly different context, in Hughes (2005-6), p. 19.

by a progressive de-emphasis on Llull's part of a rhetorically potent affective response to Christ's passible, mortal nature in his Passion and Crucifixion, a de-emphasis which leads to a more detached and, generally speaking, cerebral view of Christ's divinity and humanity, here considered in their union without confusion as the primary vectorial factors accomplishing a procession and return of creation within a Christic cosmos.

The question remains, however, as to why Llull would have waited until 1294-95 to articulate the hypothetical question in the first place, given that his writings from the mid-1280s onwards already bear witness to his knowledge of the issues at stake. I would suggest as an answer that he did not pose the question until he was completely certain that he had arrived at a fairly definitive conception of God as cause and of Christ as the centre and apex of creation; until, that is, the hypothetical question and his solution thereto could be articulated—to the extent that they are—in full accord with the principles and structures of his newly-forged Ternary Arts. Additionally, I would suggest, a formal treatment of the hypothetical question within an interpretation or *Lectura* of the Art had first to await the formalisation of the «Questions» or «Rules» themselves, of which «*Utrum...?*» is the first, within a series of works Llull wrote between 1293-1294.<sup>105</sup>

Further research on this topic might consider the way in which Ramon Llull's posing of and nuanced solution to the hypothetical question engage with the medieval discourse surrounding the necessity or contingency of the Incarnation, and how the solution outlined in this article together with his increasingly abstract conception of Christ enable him to posit a gradualist necessity of the Incarnation whereby the Incarnation itself might, on one level, at least, become a necessary subject of science (i.e. of theology, under the Art).<sup>106</sup>

## Bibliography

*III Sent.* = St Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, Book III, Vol. III (Collegium S. Bonaventurae: Quaracchi, 1887).

---

<sup>105</sup> The Questions and Rules were first introduced by Llull in three works from 1293-1294: *Tabula generalis*, ROL XXVII, *Arbor philosophiae desideratae*, ROL XXXIV, pp. 1-149, and the *LATG*, *MOG* V, v, 2-9 (360-7). See n. 89 of the present article for details regarding the treatment in Bonner (2007) of the Questions and Rules.

<sup>106</sup> See Ginther (2004, 39-40, 49 n. 24, 59, and 128-37), also with reference to the Franciscan tradition of expressing commitment to the «whole Christ» (*Christus integer*) as the subject matter of theology.

- Alexander of Hales (1948) = Alexander of Hales, *Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica seu sic ab origine dicta «Summa Fratris Alexandri»*, Vol. IV (Collegium S. Bonaventurae: Quaracchi, 1948).
- (1951-7) = Alexander of Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, PP. Collegii S. Bonaventurae (eds.), Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 12-15, 4 vols (Collegium S. Bonaventurae: Quaracchi, 1951-7).
- (1960) = Alexander of Hales, *Quaestiones Disputatae «Antequam Esse Frater»*, PP. Collegii S. Bonaventurae (eds.), Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 19-21, 3 vols (Collegium S. Bonaventurae: Quaracchi, 1960).
- Bissen (1932) = J. M. Bissen, «De motivo Incarnationis: Disquisitio historico-dogmatica», *Antonianum* 7 (1932), pp. 314-36.
- Boff (1990) = Leonardo Boff, *Gesù Cristo Liberatore*, 4<sup>th</sup> edition (Assisi: Cittadella Editrice, 1990); a Spanish-language edition of the Brazilian original is available as Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 8<sup>th</sup> edition, Colección «Presencia teológica» 6 (Santander: Sal Terrae, 2000).
- Bonnefoy (1954) = Jean-François Bonnefoy, «La Question Hypothétique: Utrum si Adam non peccasset...au XIIIe siècle», *Revista Española de Teología* 14 (1954), pp. 327-68.
- (1957) = Jean-François Bonnefoy, «Il Primato di Cristo nella teologia contemporanea», in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Pontificia Facoltà teologica di Milano (eds.) (Milan: Marzorati, 1957), pp. 123-235; also published in Spanish as Jean-François Bonnefoy, *El Primado de Cristo*, Pequeña biblioteca Herder 3 (Barcelona: Herder, 1961).
- Bonner (2007) = Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide* (Leiden / Boston: Brill, 2007).
- Bonner and Bonner (1985/1993) = Ramon Llull, *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader*, Anthony Bonner (ed. and trans.) and Eve Bonner (trans.) (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985/1993).
- Borgnet (1893-4) = Albert the Great (Albertus Magnus), *Super Sententiarum*, in *Opera omnia*, Vol. 28, A. and E. Borgnet (eds.) (Paris: Vivès, 1893-4).
- Busa (1980a) = St Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Tertia Pars, in *S. Thomae Aquinatis Opera omnia: ut sunt in Indice Thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, Vol. 2, Roberto Busa (ed.) (Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog), pp. 768-926.
- (1980b) = St Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de veritate*, in *S. Thomae Aquinatis Opera omnia: ut sunt in Indice Thomistico, additis 61*

- scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, Vol. 3, Roberto Busa (ed.) (Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog), pp. 1-186.
- Buzzi (1999) = Franco Buzzi, «La teologia tra Quattro e cinquecento. Istituzione scolastica, indirizzi e temi», *La Scuola Cattolica* 127 (1999), pp. 357-413.
- Caldentey (1949) = M. Caldentey, «“Nuestra Señora Santa María”, ¿fué Madre por causa del pecado?, o el primado universal de Jesucristo y María, según el Doctor», *Estudios Marianos* 8 (1949), pp. 363-81.
- Carol (1986) = Juniper B. Carol, O.F.M., *Why Jesus Christ? Thomistic, Scotistic and Conciliatory Perspectives* (Manassas: Trinity Communications, 1986).
- Chlup (2012) = Radek Chlup, *Proclus. An Introduction* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2012).
- Curbet (2013) = Joan Curbet, «Introduction» in Isabel de Villena, *Portraits of Holy Women: Selections from the Vita Christi*, introduction and selection of texts by Joan Curbet Soler; translation and notes by Robert D. Hughes (Barcelona / Woodbridge: Barcino / Tamesis, 2013), esp. pp. 16-22.
- Dales and King (1986) = Robert Grosseteste, *De cessatione legalium*, Richard C. Dales and Edward B. King (eds.), *Auctores Britannici Medii Aevi 7* (London: The British Academy / Oxford University Press, 1986).
- Delio (2003) = Ilia Delio, «Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ», *Theological Studies* 64 (2003), pp. 3-23.
- Durand (1947) = A. Durand, «Incarnation et Christocentrisme», *Nouvelle Revue Théologique* 69 (1947), pp. 475-86.
- Egea i Ger (1999) = Marc Egea i Ger, «Sobre la impossibilitat que Ramón Lluïl·la hagués tingut influència de Juan Escoto de Eriúgena», *Revista Agustiniàna* 40 (1999), pp. 533-546.
- Etzkorn and Brady (1968) = Roger Marston, *Quodlibeta quatuor ad fidem codicum nunc primum edita*, Gerard F. Etzkorn and Ignatius C. Brady (eds.) (Florence: Quaracchi, 1968).
- Gayà (1979) = Jordi Gayà, *La teoria lul·liana de los correlativos: historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca: L. C. San Buenaventura, 1979).
- (1989) Jordi Gayà, «Honor d'Autun i Ramon Lluïl·la. Raons per a una hipòtesi», *La cultura mallorquina des de l'Edat Mitjana fins al segle XX. Homenatge al Pare Miquel Batllori. Estudis Balàrics* 29/30 (Palma de Mallorca, 1989), pp. 19-24.
- (2008) = Jordi Gayà, «The Divine Realm», in *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Alexander Fidora and Josep

- Enric Rubio i Albarracín (eds.), *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 214 (Turnhout: Brepols, 2008).
- (2009) = Jordi Gayà, «La teologia sacramentària de Ramon Llull (1). La definició de sagrament», *SL* 49 (2009), pp. 51-69.
- Ginther (2004) = James R. Ginther, *Master of the Sacred Page: A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30–1235* (Aldershot / Burlington, VT: Ashgate, 2004).
- Goering (1995) = Joseph Goering, «Where and When did Grosseteste Study Theology?», in *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, James McEvoy (ed.) (Turnhout: Brepols, 1995), pp. 17–51.
- Gross (1938) = Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, contribution historique à la doctrine de la grace* (Paris: J. Gabalda, 1938), especially pp. 339-51; an English translation of this work has recently been published as Jules Gross, *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers* (Anaheim: A & C Press, 2002).
- Hildebrand (2012) = Robert Grosseteste, *On the Cessation of the Laws*, Stephen M. Hildebrand (trans.), *The Fathers of the Church. Medieval Continuation 13* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012).
- Hughes (2001) = Robert Hughes, «Deification/Hominification and the Doctrine of Intentions: Internal Christological Evidence for Re-dating *Cent noms de Dieu*» *SL* 41 (2001), pp. 111-15.
- (2002) = Robert Desmond Hughes, *The Christology of Ramon Llull in the Light of his Ars magna*, unpublished doctoral thesis (University of Lancaster, 2002).
- (2005-6) = Robert D. Hughes, «Speculum, Similitude, and Signification: the Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull», *SL* 45-46 (2005-6), pp. 3-37.
- Iammarrone (1989) = Giovanni Iammarrone, *L'Uomo immagine di Dio. Antropologia e Cristologia* (Rome: Edizioni Borla, 1989).
- (1997) = Giovanni Iammarrone, *La Cristologia Francescana. Impulsi per il presente*, Studi francescani 1 (Padua: Edizioni Messaggero, 1997).
- (2004) = Giovanni Iammarrone, *Gesù volto del Padre Cristo e modello dell'uomo. L'apporto della visione francescana* (Padua: Edizioni Messaggero, 2004).
- Ivanoviè (2011) = Filip Ivanoviè, «Deification and Knowledge in Dionysius», in Filip Ivanoviè (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011), pp. 43-55.

- Jaulent (2004) = Esteve Jaulent, «Antropologia lul·liana», in *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig and Jordi Pardo Pastor (eds.), Col·lecció Athenea Cabrils, Barcelona: Prohom Edicions, 2004).
- Kamar (1957) = Eugène Kamar, «La controverse sur la Procession du Saint-Esprit dans les écrits de Raymond Lull», *EL* 1 (1957), f1, pp. 31-43 and f2, pp. 207-216.
- Kharlamov (2009) = Vladimir Kharlamov, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole. The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite* (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2009).
- Llinàs (2000) = Carles Llinàs Puente, *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Lull*, Treballs de la Secció de Filosofia i Ciència Socials 26 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000).
- (2008) = Carles Llinàs Puente, «Angelología y Cristología en Ramon Lull», *SL* 48 (2008), pp. 41-68.
- Lohr (1988) = Charles Lohr, «Raimondo Lullo e Anselmo di Aosta», *Studi Medievali*, 3<sup>rd</sup> Series, XXIX, 1 (1988), pp. 1-17.
- Longpré (1930) = Ephrem Longpré, «La thèse franciscaine de la primauté du Christ», *La France Franciscaine* 13 (1930), pp. 365-71.
- (1969) = Ephrem Longpré, «La primauté du Christ selon Raymond Lulle», *EL* 13 (1969), pp. 5-36.
- Martelet (1965) = G. Martelet, «Sur le motif de l'Incarnation» in H. Bouëssé and J. J. Latour (eds.), *Problèmes actuels de Christologie: travaux du Symposium de L'Arbresle 1961* (Paris: Desclée de Brouwer, 1965), pp. 35-80.
- Pancheri (1984) = Francis Xavier Pancheri, *The Universal Primacy of Christ*, translated and adapted by Juniper B. Carol (Front Royal, Va.: Christendom Publications, 1984); originally published as Francesco Saviero Pancheri, «Il Primato universale di Cristo», in *Problemi e figure della Scuola Scotistica del Santo*, Pubblicazioni della Provincia Patavina dei Frati Minori Conventuali 5 (Padua: Edizioni Messaggero / Basilica del Santo, 1966), pp. 183-414.
- Parisoli (2005) = Luca Parisoli, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Bibliotheca Seraphico-Capuccina 72 (Roma: Istituto Storico dei Capuccini, 2005).
- Perarnau (2005) = Josep Perarnau, *Ramon Lull i la seva teologia de la Immaculada Concepció*, with a presentation by Jordi Gayà Estelrich, Publica-

- cions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 39 (Palma de Mallorca, 2005).
- (2006) = «Ramon Llull i la seva teologia de la Immaculada Concepció. Versió definitiva», *ATCA* 25 (2006), pp. 193-228.
- PL* = *Patrologia Latina. Cursus Completus*, Jacques -Paul Migne (ed.) (Paris, 1841-64).
- Poschmann (1963) = Bernhard Poschmann SJ, *Penance and the Anointing of the Sick*, Fr. Courtney SJ (trans.), The Herder History of Dogma (Freiburg / London: Herder / Burns & Oates, 1963).
- Potvin (1973) = T. R. Potvin, *The Theology of the Primacy of Christ according to St. Thomas and its Scriptural Foundations* (Freiburg (Switzerland): Freiburg University Press, 1973).
- Principe (1967) = Walter H. Principe, *The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century. Volume II: Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967).
- Ranft (2013) = Patricia Ranft, *How the Doctrine of the Incarnation Shaped Western Culture* (Plymouth (UK): Lexington Books, 2013).
- Riordan (2008) = William Riordan, *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite* (San Francisco: Ignatius Press, 2008).
- Romano and de la Cruz (2008) = Marta M. M. Romano and Óscar de la Cruz, «The Human Realm», in *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214 (Turnhout: Brepols, 2008).
- Rorem (2009) = Paul Rorem, «The Early Latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor», in Sarah Coakley and Charles M. Strang (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), pp. 71-84.
- Ruiz Simon (1999) = Josep Maria Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999).
- (2005) = Josep Maria Ruiz Simon, «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», in *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, Maria Isabel Ripoll Perelló (ed.), Col·lecció Blaquerna 5 (Palma de Mallorca / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 167-196.
- Sari (2009) = Simone Sari, *Maria tra scienza e amància. La mariologia per i laici ed edizioni critiche del Plant de la Verge, delle Hores de nostra dona e delle Hores de santa Maria*, unpublished doctoral thesis, Scuola

- di dottorato europea in Filologia Romanza (Università degli Studi di Siena, 2009).
- Schmitt (1940) = St Anselm of Canterbury, *Cur Deus Homo*, in St Anselm of Canterbury, *Sancti Anselmi Opera Omnia*, F. S. Schmitt (ed.), 6 vols (Seckau, Styria / Edinburgh: Nelson, 1938-1961); Vol. II (Rome: Sansoni, 1940).
- Taylor Coolman (2009) = Boyd Taylor Coolman, «The Medieval Affective Dionysian Tradition», in *Re-thinking Dionysius the Areopagite* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), pp. 85-102.
- Unger (1942) = D. J. Unger, «Franciscan Christology: Absolute and Universal Primacy of Christ», *Franciscan Studies* 2 (1942), pp. 428-75.

### **Key Words**

Christology, the «Hypothetical Question», the Primacy of Christ, Deification/hominification, the Franciscan tradition, affective spirituality, necessity of the Incarnation.

### **Paraules clau**

Cristologia, la «Qüestió hipotètica», la primacia de Crist, deïficació/hominificació, la tradició franciscana, espiritualitat afectiva, necessitat de l'Encarnació.

### **Abstract**

This article attempts first to outline certain methodological considerations essential to a full understanding of Llull's Christology, a subject vast enough to require monographic treatment by possibly more than one contributor. It then proceeds to concentrate upon the tradition that grew up, particularly after the early twelfth century, around the so-called hypothetical question of whether God would have been incarnated in the absence of Original Sin, focusing in particular upon the Franciscan responses thereto, with which it is likely that Llull was familiar. It then examines in detail the occasions on which Llull discussed either directly or indirectly the hypothetical question itself and the solutions he offered thereto.



### **Resum**

Aquest article es proposa en primer lloc d'esbossar algunes consideracions metodològiques essencials per a entendre plenament la cristologia lul·liana, una matèria prou extensa com per a requerir un tractament monogràfic, preferiblement per part de més d'un estudiós. Seguidament es concentra en la tradició que va madurar, sobretot a partir de començament del segle XII, a l'entorn de l'anomenada qüestió hipotètica –si, sense el pecat original, Déu s'hauria encarnat o no–, amb una atenció especial a les respostes dels teòlegs franciscans, que són les que versemblantment resultaven més familiars per a Llull. Finalment examina en detall les ocasions en què Llull va discutir de forma directa o indirecta la qüestió hipotètica i les solucions que va proposar.



## **«Paraula és imatge de semblança de pensa»: d'un error d'impremta a la mala interpretació d'un passatge de Ramon Llull**

**Jaume Medina**

Universitat Autònoma de Barcelona

Jaume.Medina@uab.cat

Un dia, tot cercant informació per a un estudi sobre la teoria lingüística de Ramon Llull, vaig topar amb un article d'Elena Pistolesi titulat «“Paraula és imatge de semblança de pensa”»: origine, natura e svilupo dell'affatus lulliano», *SL*, 36 (1996), pp. 3-45. Com que l'any 2005 jo havia editat dins el volum XXX de les ROL el *Liber de mille prouerbiis*, al capítol XLVIII del qual es troba el proverbi número 9, que diu: «Verbum est imago et similitudo cogitationis», el títol de l'article de Pistolesi em va resultar xocant. En efecte, l'esmentat proverbi, en la seva forma llatina, és la traducció d'un text català que per força havia de dir: «Paraula és imatge e semblança de pensa». Vaig pensar, primer, que l'autora s'havia equivocat en la transcripció del proverbi en el títol del seu treball. Però després vaig poder veure que les capçaleres de les pàgines senars del seu article oferien totes el mateix error. I per això vaig haver de concloure que no es tractava d'una errata, ans era ben voluntària aquesta formulació. D'altra banda, a la pàgina 37 del seu estudi, Pistolesi transcrivia l'esmentat proverbi i hi posava una nota amb la referència i la remissió a l'edició d'on l'havia pres: la del volum primer de les *Obres essencials* de Ramon Llull, editades a Barcelona el

1957.<sup>1</sup> Certament, a la pàgina 1267b d'aquest volum, s'hi troba el proverbi amb la forma donada per Pistolesi, és dir: «9. Paraula és imatge de semblança de pensa». A la vista d'aquest fet, la responsabilitat d'una possible errada en la transcripció deixava d'ésser de l'autora de l'article i passava a ésser d'un altre, això és, de l'editor d'aquest llibre lul·lià en les *OE*: Antoni Comas. Aquest professor, en la seva *Introducció*, en parlar dels *manuscris del Llibre dels mil proverbis*, deia: «Fins fa poc es coneixia un sol manuscrit de *Mil Proverbis*, el manuscrit miscel·lani del segle XIV, anomenat *Dominicà (D)*, de la Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca». I, en una nota a peu de pàgina, el professor deia encara:

Sobre la lliçó d'aquest manuscrit s'han fet, fins al present, tres edicions del llibre que ens ocupa: 1) una d'anònima, molt fidel, feta a Palma l'any 1746, amb versió llatina; 2) la de Jeroni Rosselló, amb versió castellana, inclosa en el primer volum de la seva edició de Llull, publicada a Palma en 1901; 3) la de mossèn Galmés en el volum XIV (*Proverbis de Ramon, Mil Proverbis, Proverbis d'ensenyament*) de l'edició d'*Obres originals*, Palma, 1928.

Antoni Comas acabava la nota precisant: «D'aquesta excel·lent edició [és dir, la referida de mossèn Galmés] s'ha tret, modernitzant-lo, el text per a la present».<sup>2</sup> Vista aquesta explicació, quedava anar a veure l'edició de Salvador Galmés, per comprovar si l'error present en l'edició de Comas era imputable a ell o a mossèn Galmés. Un cop consultada l'edició de Galmés, quedava palès que aquest havia escrit, a la pàgina 369: «9 Paraula es ymatge e semblança de pensa». Una consulta posterior al foli 137r del Manuscrit 1025 (s. XIV/XV) de la Biblioteca Pública de Palma feia palès que la transcripció de mossèn Galmés era ben fidel a la lectura oferta pel manuscrit d'on l'editor havia tret el text. Era ben clar, doncs, que la citació de Pistolesi es fonamentava en l'error de l'edició de què havia pres la referència. Un error que, d'altra banda, es trobava també en l'edició de *Beati Raymundi Doctoris Illuminati et Martyris, Liber de mille prouerbiis latina et lemouicensi lingua nunc primum editus* (Mallorca: Miquel Cerdà-Miquel Amorós, 1746), a la pàgina 160, on diu: «9. paraula es imatge de semblança, de pénça»; encara que, a la pàgina 161, en la seva versió llatina, diu: «9. locutio est imago & similitudo cogitationis». O sigui que, en aquesta primera edició impresa dels *Mil proverbis*, tenim dues interpretacions diferents del proverbi, segons que es llegeixi en català (la llengua original de l'obra) o en

<sup>1</sup> Vegeu: Ramon Llull, *Obres essencials I* (Barcelona: Editorial Selecta, 1957) [D'ara endavant: *OE*].

<sup>2</sup> Vegeu *OE*, pàg. 1246.

llatí. I això podria dur algú a pensar que, com que la versió catalana és anterior a la llatina, la interpretació catalana publicada en aquesta edició de 1746 és la correcta. Res més lluny d'això. Aquí també es tracta d'una errata d'impremta.

Altrament, si hom mira la tradició manuscrita catalana, troba el testimoni unànime que la interpretació correcta és la donada per la versió llatina:

Al manuscrit de Barcelona, Biblioteca de l'Ateneu Barcelonès, ms III (XIV final), fol. 131r, trobem: «paraula es missatge e semblança de pença».

Al manuscrit Vaticà, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4850 (any 1393), fol. 106r, llegim: «paraula es ymage esemblança de pensa».

Al manuscrit de Palma, Biblioteca Pública, 1025 (XIV/XV), fol 137r, es diu: «paraula es ymatge é semblança de pença».

Al manuscrit de València, Biblioteca Històrica de la Universitat de València, ms. 216 (xv inici), fol. 84r, veiem: «E si parles per auctoritat parla a imatge e asemblança de pensa».

Al manuscrit de Roma, Collegio S. Isidoro 1/71 (xv final), fol. 84r, es diu: «paraula es ymage et semblansa de pensa».

Al manuscrit de Palma, Biblioteca Pública 1022, (any 1741), pàg. 429 (el fol. té una doble numeració: 216 i 416), veiem: «Paraula es imatje è semblansa de pensa».

A la vista d'això hem de concloure que la lectura correcta del proverbi és: «Paraula és imatge e semblança de pensa». Bé que dins de la formulació del proverbi es trobi el terme «semblança»,<sup>3</sup> al qual Ramon Llull donà al llarg de tota la seva obra una extraordinària càrrega conceptual, en aquest context, se n'ha de fer abstracció i anar a l'autèntica font de Ramon Llull, que no és altra que la Bíblia. I concretament al llibre del *Gènesi*, I, 26, en què Déu, després d'haver fet tota la creació, digué: «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», on la càrrega conceptual del terme *semblança* és d'una mena diferent a la de Ramon Llull.

Certament, sorprèn (encara que és comprensible, perquè és un fet que ens ha ocorregut a tots, en corregir les galerades dels nostres estudis) que l'editor del llibre dels *Mil proverbis* dins les *OE* no s'adonés de l'error d'impressió en aquest cas concret; i encara més sorprèn que l'autora de l'article prengué la formulació del proverbi sense contrastar-la amb cap altra edició. Sorprèn, perquè a qualsevol persona amb un mínim de formació religiosa, quan sent o llegeix els

---

<sup>3</sup> Sobre aquest terme, vegeu el que en dic jo mateix als articles: «Una introducció a l'obra catalana de Ramon Llull», *Notandum* 20 (2009), pp. 15-26 <<http://www.hottopos.com>>, especialment p. 22, i «Obscuritat i levació d'enteniment en l'obra de Ramon Llull», *Revista de llengües y literaturas catalana, gallega y vasca* 14 (2008-2009), pp. 253-259.

mots «imatge» i «semblança» escrits o pronunciats amb tanta proximitat, se li ha de fer present per força el ressò del primer capítol del llibre del *Gènesi*, anteriorment reportat. Però, en el cas que ens ocupa, no va ser així, ni per a l'editor de les *OE*, ni per a l'autora de l'article, ni per als membres del consell de redacció de la revista *SL*, tots els quals tenen, sens dubte, una més que notable formació religiosa. Sorpren que hom pugui transcriure com a referència d'autoritat una expressió mancada de sentit com és «paraula és imatge de semblança de pensa». En efecte, ¿es va preguntar mai cap de les persones abans referides quin era el significat d'una formulació com aquesta? ¿Quin aspecte deu tenir una cosa tan absurda com la imatge d'una semblança de pensament?

Heus ací una mostra de les complicacions que pot portar un simple error d'un impressor incorporat definitivament en el text d'una obra impresa. I, alhora, una prova que val la pena de contrastar sempre les citacions, donant crèdit preferentment a les edicions crítiques, per tal de poder fonamentar les interpretacions en els criteris d'autoritat. En el cas que ens ocupa, hauria valgut la pena de fer-ho, ja que el text citat dóna lloc al títol de l'estudi (encara que després, dins el cos del treball, no es faci cap consideració de fons sobre el contingut del proverbi).

El que volia dir Ramon Llull en aquest proverbi és que, igualment com l'home va ésser fet a imatge i semblança de Déu, així també la paraula és la imatge i la semblança del pensament.<sup>4</sup> Sant Agustí, del qual va prendre model Ramon Llull, hauria dit que el verb és la imatge i la semblança de l'ànima (i potser és també en l'ànima que pensava Ramon Llull quan parlava del pensament).

En síntesi, direm que el pensament de Ramon Llull ja és prou complex per si mateix, i que no cal que amb la nostra imaginació ens esforcem a complicar-lo més encara.

### **Paraules clau**

Edició de textos llatins i catalans. Ramon Llull

### **Key Words**

Edition of Latin and Catalan texts. Ramon Llull

---

<sup>4</sup> Pel que fa a la filiació del pensament lul·lià sobre el llenguatge, vegeu: Sebastián Trias Mercant, «Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull», *Augustinus* 81/84 (1976), pp. 59-80; Sebastián Trias Mercant, *Ramon Llull. El pensamiento y la palabra* (Mallorca: El Tall Editorial, 1993); Joan Tusquets i Terrats, *La filosofía del llenguatge en Ramon Llull. Marc, exposició i crítica* (Barcelona: Editorial Balmes, 1993).

### **Resum**

L'apreciació d'un error d'edició en el text del llibre dels *Mil proverbis* de Ramon Llull porta l'autor de l'article a demanar als estudiosos que facin els possibles per no complicar més la complexitat del pensament lul·lià.

### **Abstract**

The discovery of an editorial error in the text of the book of the *Mil proverbis* of Ramon Llull has led the author of this article to ask scholars to make every possible effort not to complicate even more the complexity of Lullian thought.





## BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Bruno, Giordano, *Opere Lulliane*, ed. Michele Ciliberto, Marco Matteoli, Rita Sturlese i Nicoletta Tirinnanzi (Milà: Adelphi, 2012), lxxxvii + 596 pp.

Conté edicions llatines amb traduccions italianes de:

- *De compendiosa architectura lulliana* (Bruno.1).
- *De lampade combinatoria lulliana* (Bruno.2).
- *Animadversiones circa lampadem lullianam* (Bruno.4).
- *De lulliano specierum scrutinio* (Bruno.5).

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Arte de Derecho*, trad. Pedro Ramis Serra i Rafael Ramis Barceló; intr. Rafael Ramis Barceló (Universidad Carlos III de Madrid, 2011), 178 pp.

Conté una traducció castellana de l'*Ars juris naturalis* (III.61).

Ressenyat a continuació.

3) Llull, Ramon, *Disputa entre la fe i l'enteniment*, ed. Josep Batalla i Alexander Fidora, Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull 3 (Turnhout - Santa Coloma de Queralt: Brepols - Obrador Edèndum - Publicacions URV, 2011).

Conté una edició llatina amb traducció catalana de la *Disputatio fidei et intellectus* (III.58).

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Ha-Melacha Ha-Ketzara: A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars brevis*, ed. Harvey Hames, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 247. Raimundi Lulli Opera Latina. Supplementum Lullianum III (Turnholt: Brepols, 2012), liii + 195 pp.

Conté una edició del text hebreu amb traducció a l'anglès i el text original llatí de l'*Ars brevis* (III.77).

Ressenyat a continuació.

5) Llull, Ramon, *Hores de nostra dona santa Maria. Desconhort de Nostra Dona*, ed. Simone Sari, Nova Edició de les Obres de Ramon Llull XI (Palma: Patronat Ramon Llull, 2012), 213 pp.

Conté edicions de:

- *Hores de nostra dona santa Maria* (III.8).

- *Desconhort de Nostra Dona* (III.13).

- *Hores de santa Maria* (FD I.18).

Ressenyat a continuació.

6) Llull, Ramon, *Il Libro del Gentile e dei tre Savi*, trad. Anna Baggiani; intr. Sara Muzzi, *Lecture cristiane del secondo millennio* (Milà: Ediz. Paoline, 2012), p. 360.

Conté una traducció italiana del *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9).

Ressenyat a continuació.

7) Llull, Ramon, *Il libro dell'amico e dell'amato*, trad. Federica D'Amato (Chieti: Noubis Edizioni, 2011), p. 141.

Traducció italiana del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e) basada en el text de l'edició d'"Els Nostres Clàssics" de 1995. Se'n resumeix la introducció, i s'hi afegeix una cronologia.

8) Llull, Ramon, *Libro del amigo y del amado*, pr. Luis Antonio de Villena (Madrid: La esfera de los libros, 2012), 136 pp.

Actualització de la traducció castellana anònima del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e) publicada l'any 1749 a Palma.

9) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIV, 61-63. Annis 1294-1295 composita*, ed. Carla Compagno i Ulli Roth, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 246 (Turnhout: Brepols, 2011), xvii + 366 pp.

Conté edicions del text llatí de:

- *Arbor philosophiae* (III.14).

- *De levitate et ponderositate elementorum* (III.18).

Ressenyat a continuació.

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

10) aa. vv., *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), 406 pp.

Articles individuals ressenyats a continuació sota els núms. 14, 15, 17, 21, 24, 40, 48, 54, 61, 65, 78, 81, 89, 91, 99, 100.

11) aa. vv., *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. Universalité de la Raison. Pluralité des Philosophies au Moyen Âge. Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* 3 vols. (2012).

Articles individuals ressenyats a continuació sota els núms. 25, 26, 33, 35, 41, 42, 43, 45, 56, 95, 96, 97, 103.

12) Abulafia, David, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean* (New York: Oxford University Press, 2011), xxxi + 783 pp.; Llull 342-4, 646-7.

Ressenyat a continuació.

13) Alcina, Joan Andreu, *Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu: dues derivades del caràcter transcendent del pensament de Ramon Llull*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 46 (Mallorca, 2012), 25 pp.

Ressenyat a continuació.

14) Alomar i Canyelles, Antoni I., «Glotònims del català: estructura formal i distribució dels usos», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 77-136.

Ressenyat a continuació.

15) Amengual Bunyola, Guillem Alexandre, «Continguts jurídics en algunes obres enciclopèdiques de Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 235-253.

Ressenyat a continuació.

16) Armangué i Herrero, Joan, «Ramon Llull a la Biblioteca Universitària de Càller», *Randa. Homenatge a Anthony Bonner* 2 68 (2012), pp. 27-29.

Traces del lul·lisme a Sardenya a través d'un recorregut sumari pels manuscrits i per les edicions conservades a la Biblioteca Universitària de Càller.

17) Badia, Lola, Joan Santanach i Albert Soler, «Ramon Llull, escriptor vernacle», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 27-47.

Ressenyat a continuació.

18) Badia, Lola, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, «El *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull o l'emergència d'un continent literari», *Reduccions. Revista de poesia* 100 (Vic, 2012), pp. 151-168.

Situa el *Llibre de contemplació* en el moment de la formació de la primera *scripta* librària catalana i en descriu el contingut i l'ambició literària.

19) Badia, Lola, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, «Llengua i literatura segons Ramon Llull», *Mot So Razo* 10-11 (Centre d'Estudis Trobadorescos de Castelló d'Empúries i Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona, 2011-2012), pp. 85-94.

Gràcies a les aportacions més recents de la bibliografia els autors proposen una interpretació de la figura de Llull que contradiu alguns lloc comuns molt arrelats, com ara la noció de Llull com a «pare de la llengua literària catalana». Destaca l'atenció a l'autocomentari i de les seves reflexions sobre retòrica que done raó de l'absència d'una recepció literària pròpiament dita.

20) Badia, Lola, «Consideraciones sobre la edición crítica del *Félix* o *Libro de Maravillas* de Ramon Llull», *El texto medieval. De la edición a la interpretación, Verba*, Anexo 68 (Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela, 2012), pp. 355-370.

Presentació del *Fèlix*, la sèrie NEORL i els problemes ecdòtics de l'edició de l'obra d'acord amb el que es pot llegir al pròleg del volum X de la sèrie, que conté l'edició crítica dels llibres 1-7.

21) Barceló Crespí, Maria, «Gregori Genovard i Espanyol, entre el cercle de canonges humanistes», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes*

*de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 137-160.

Ressenyat a continuació.

22) Beck, Emily S., «“Porque oyéndolas les crecian los corazones”: chivalry and the power of stories in Alfonso X and Ramon Llull», *Bulletin of Spanish studies* 88, 2 (2011), pp. 159 -176.

Ressenyat a continuació.

23) Bonner, Anthony, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, trad. Helena Lamuela, Col·lecció Blaquerna 9 (Barcelona / Palma: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2012), pp. xxvi + 373.

Traducció catalana de l'edició anglesa de 2007 ressenyada a *SL* 48 (2008), 111, 144-146.

24) Bordoy, Antoni, «El coneixement de l'essència de Déu. Una aplicació de les tesis d'A. Bonner a la crítica de Ramon Llull a l'aristotelisme», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 255-271.

Ressenyat a continuació.

25) Bordoy, Antonio, «Notes sur récupération du Psd.-Denys dans la cosmologie lullienne: questions sur la création du monde», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1049-1058.

Ressenyat a continuació.

26) Butiñá Jiménez, Júlia, «Alrededor del concepto de la divinidad y del hombre en el *Llibre de meravelles*: de Llull al Humanismo», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1059-1076.

Ressenyat a continuació.

27) Butinyà, Júlia, «*Ressenya de Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. Annis 1274-1276 composta*, ed. Jaume Medina», *Revista de llengües y literaturas catalana, gallega y vasca* 15 (2010), pp. 429-434.

Ressenya de l'edició de les versions llatines de la *Doctrina pueril* i de les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*.

28) Calders i Artís, Teresa, «*El Blanquerna de Llull i el Príncep de Hasday. Llull's Blanquerna and Hasday's Prince*», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo* 60 (2011), pp. 67-98.

Llull usa el *Blaquerna* per demostrar la superioritat de la fe cristiana en un plantejament missioner. Ibn Hasday empra el *Príncep* per assenyalar els vertaders valors que ha de posseir la noblesa, com ara el menyspreu dels béns terrenals. Hi ha molts punts en comú entre les dues obres perquè els dos autors van compartir temps i espai i en part objectius morals, però les divergències són enormes. Si Llull es proposa la conversió al cristianisme, Hasday vol il·lustrar l'esperit del poble jueu i transmetre un missatge universal al lector no jueu.

29) Calma, Dragos, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, Studia Artistarum. Études sur la Faculté des Arts dans les Universités médiévales 31 (Turnhout: Brepols, 2012), p. 381.

Estudia els autors i les doctrines. Esmenta Llull de passada a les pp. 12, 233 i 331.

30) Cardini, Franco, «*Contemplatio und Missio. Einige Betrachtungen über den Zusammenhang zwischen Kreuzzug und Mission bei Ramon Llull*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter, «*Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana* 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 439-453.

Ressenyat a continuació.

31) Cassanyes Roig, Albert i Rafael Ramis Barceló, «*El atentado antiluliano de 1699 en el marco ideológico de la Universidad de Mallorca*», *Memòries de la Reial Acadèmia mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 22 (2012), pp. 141-165.

Ressenyat a continuació.

32) Chaparro Gómez, C., «Enciclopedismo y mnemotecnia en Raimundo Lulio», *Estudios de latín medieval hispánico, Actas del V congreso de latín medieval hispánico (Barcelona septiembre 7-10 de 2009)*, ed. José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma i Cándida Ferrero Hernández (Florència: SIS-MEL-Edizioni del Galluzzo, 2011), pp. 219-224.

Ressenyat a continuació.

33) Colish, Marcia L., «The *Book of the Gentile and the Three Sages*: Ramon Lull as Anselm *Redivivus*?», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1077-1088.

Ressenyat a continuació.

34) Colom Cañellas, Antoni J., «Lectura del primer llibre de lectura de la pedagogia catalana. Aproximació a la *Doctrina Pueril*», *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació* (2009, gener-juny), pp. 49-70.

Ressenyat a continuació.

35) Compagno, Carla, «La combinatoria degli elementi nelle opere mediche di Raimondo Lullo», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1089-1098.

Ressenyat a continuació.

36) Coroleu, Alejandro, «Ramon Llull i la impremta (1480-1520)», *El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis. Estudis ICREA sobre vernacularització / Knowledge and vernacular languages in the age of Llull and Eiximenis. ICREA studies on vernacularization.*, ed. Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes i Alexander Fidora (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012), pp. 71-79.

Ressenyat a continuació.

37) Domínguez Reboiras, Fernando, «Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis», *Bibliotheca S. Martini Moguntina. Alte Bücher - Neue Funde*, ed. Helmut Hinkel (Mainz / Würzburg: Bistum Mainz & Echter Verlag, 2012), pp. 165-191.

Ressenyat a continuació.

38) Domínguez, Fernando, «Recreatio», *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, ed. I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong i I. Zavattono, «FIDEM Textes et Etudes du Moyen Âge (TEMA 57)» (Porto, 2011), pp. 604-615.

Ressenyat a continuació.

39) Duncan, Dennis, «Calvino, Llull, Lucretius: Two Models of Literary Combinatorics», *Comparative Literature* 64 (2012), pp. 93-109.

Ressenyat a continuació.

40) Ensenyat Pujol, Gabriel, «L'activitat lul·liana a la Mallorca del segle XIV: un lul·lisme amagat?», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llengua-ge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 161-192.

Ressenyat a continuació.

41) Ferrero Hernández, Cándida i José Martínez Gázquez, «Ramón Llull y el *Liber de Angelis*», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1099-1108.

Ressenyat a continuació.

42) Fidora, Alexander, «Concepts of philosophical rationality in inter-religious dialogue: Crispin, Abelard, Aquinas, Llull», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 519-528.

Ressenyat a continuació.

43) Fiorentino, Francesco, «*Credere et intelligere* dans les oeuvres latines tardives de Lulle», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1109-1118.

Ressenyat a continuació.



44) Franklin-Brown, Mary, *Reading the World. Encyclopedic Writing in the Scholastic Age* (Chicago i Londres: The University of Chicago Press, 2012), xxii + 446 pp.

Ressenyat a continuació.

45) Gómez Llauger, Núria, «Aproximaciones al *Liber de potentia, obiecto et actu* de Ramon Llull», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1119-1128.

Ressenyat a continuació.

46) Gómez Llauger, Núria, «Les oracions subordinades substantives al *Liber de potentia, obiecto et actu* de Ramon Llull», *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, ed. José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma i Cándida Ferrero Hernández, *Millennio Medievale*, 92 (Florència: SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2011), pp. 225-230.

Ressenyat a continuació.

47) Güell, Mònica, «Un miroir des princes catalan: *Le livre des bêtes* de Ramon Llull», *Le monde hispanique: histoire des fondations. Hommage au professeur Annie Molinié-Bertrand*, ed. Georges Martin, Araceli Guillaume-Alonso i Jean-Paul Duviols (París: Sorbonne, 2012), pp. 41-50.

Ressenyat a continuació.

48) Hames, Harvey J., «Through Ramon Llull's looking-glass: what was the thirteenth-century Dominican mission really about?», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 51-74.

Ressenyat a continuació.

49) Hazard, Benjamin, «The conservation, cataloguing and digitization of Fr. Luke Wadding's papers at University College Dublin», *Franciscan Studies* 69 (2011), pp. 477-489.

Sobre l'obra de Wadding conservada a la University College Dublin, que és el fons D dels franciscans.

50) Heinzer, Felix, «Sprechen über das Lieben des Menschen. Versuch einer philologischen Annäherung an die Kapitel 297-314 von Lulls *Liber contemplationis in Deum*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.–28. November 2007*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 403-416.

Ressenyat a continuació.

51) Higuera Rubió, José, «Aspectos Lógico-gramaticales del léxico luliano: los correlativos y la polisemia de la constitución sustancial», *Estudios de latín medieval hispánico, Actas del V congreso de latín medieval hispánico (Barcelona septiembre 7-10 de 2009)*, ed. José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma i Cándida Ferrero Hernández (Florència: SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2011), pp. 231-241.

Ressenyat a continuació.

52) Higuera Rubió, José, «Pensamiento diagramático: antecedentes medievales y renacentistas», *Medievalia* 15 (2012), pp. 57-60.

Ressenyat a continuació.

53) Higuera Rubió, José, «El lenguaje físico en el Arte luliano: modelos de cuantificación y representación geométrica», *XI Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, Palacio de Insausti (Azkoitia, Gipuzkoa), 8-10 de septiembre de 2011*, ed. José María Urkia (Donostia-San Sebastián, 2012), pp. 747-758.

Ressenyat a continuació.

54) Hughes, Robert D., «The “unionist” thesis reconsidered: do recent datings of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem* cycle allow us to infer that the concepts of deification and hominification used by Ramon Llull were devised for a largely “schismatic” audience?», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 273-296.

Ressenyat a continuació.

55) Jaulent, Esteve, «Actualitat de la teoria lul·liana dels correlatius connatural», *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia* (Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 2011), pp. 884-895 (únicament distribuït en CD ROM).

Ressenyat a continuació.

56) Jaulent, Esteve, «El *Ars generalis última* de Ramon Llull: Presupuestos metafísicos y éticos», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1129-1152.

Ressenyat a continuació.

57) Lladó i Rotger, Francesc, «La universalitat de Ramon Llull i Miquel Ferrà», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes. LXIV. Miscel·lània Albert Hauf* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012), pp. 251-277.

Ressenyat a continuació.

58) López Alcalde, Celia, «El *Liber novus de anima rationali* de Ramon Llull dentro del discurso psicológico del siglo XIII», *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2011), pp. 81-94.

Ressenyat a continuació.

59) Luzón Díaz, Rubén, «Les dignitats divines al *Llibre d'amic e amat*, de Ramon Llull», *Nuevos Estudios Multidisciplinares sobre Historia y Cultura Medieval: Fuentes, Metodología y Problemas*, ed. J. Méndez Cabrera i D. A. Reinaldos Miñarro (2012).

Sobre la presència implícita o explícita de les dignitats divines al llarg del *Llibre d'amic e amat*.

60) Maduell, Àlvar, «Una errònia traducció de Jacint Verdaguer i la Immaculada de Ramon Llull», *Estudios Franciscanos* 113 (2012), pp. 321-334.

És una reimpressió de l'ítem següent.

61) Maduell, Àlvar, «Una errònia traducció de Jacint Verdaguer i la Immaculada de Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 297-311.

Ressenyat a continuació.

62) Maiarelli, Andrea, «I processi di beatificazione di Raimondo Lullo tra storia e memoria: il processo di Çepeda 1747», *Antonianum* 87,4 (2012), pp. 785-798.

Ressenyat a continuació.

63) Medina, Jaume, «La lengua de la versión latina del *Liber de doctrina puerili* de Ramon Llull», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 16 (2011), pp. 205-233.

Ressenyat a continuació.

64) Medina, Jaume, «Les tres versions llatines de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull. Una comparació del seu lèxic», *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, ed. José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma i Cándida Ferrero Hernández, *Millennio Medievale*, 92 (Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011), pp. 243-260.

Ressenyat a continuació.

65) Miralles Monserrat, Joan, «Laudatio», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 13-19.

Perfil intel·lectual dels homenatjats amb aportació de l'experiència personal de l'autor.

66) Montoliu Pauli, Xavier, «Sobre *El Libre del gentil e dels tres savis* en romanès», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 16 (2011), pp. 249-255.

Una ressenya de la traducció romanesa del *Llibre del gentil* (Bucarest, 2010). Inclou la reproducció d'una conversa amb la traductora, Jana Balacciu Matei, sobre l'obra de Llull a Romania

67) Musotto, G., «Raimondo Lullo e la Condanna parigina del 1277: redazione e trasmissione della proposizione numero 181», *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, ed. José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma i Cándida Ferrero Hernández, *Millennio Medievale*, 92 (Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011), pp. 261-273.

Ressenyat a continuació.

68) Muzzi, Sara, «A scuola di dialogo da Donna Intelligenza. Raimondo Lullo e l'ignoranza», *L'Osservatore Romano* 165 (2012, 19 juliol), p. 4.

Frammento dall'introduzione di Sara Muzzi alla traduzione italiana del *Libro del Gentile e dei tre savi*, recensito in questo volume, sulle ragioni del dialogo tra le religioni per Lullo. Il dialogo tra le tre religioni monoteiste deve essere condotto in libertà, come riflesso di quella che Dio concede agli uomini, e in un clima di pace, solo così e con l'uso della ragione si potrà ottenere successo nella missione.

69) Muzzi, Sara, «Cronaca X Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck). Roma 20 maggio 2011», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 77 (2011), pp. 521-7.

Crònica de l'acte.

70) Muzzi, Sara, «Cronaca XI Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck). Roma 18 maggio 2012», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 78 (2012), pp. 545-8.

Crònica de l'acte.

71) Muzzi, Sara, «I francescani e le religioni: il pensiero di Raimondo Lullo», *Italia Francescana. Rivista della Conferenza dei Ministri Provinciali dei Frati minori Cappuccini* 87/2 (2012), pp. 251-271.

Ricapitolazione della vita e del pensiero lulliano condotta seguendo le miniature del Breviculum, riprodotte alla fine dell'articolo. L'interpretazione delle figure è ben condotta e presenta tutti i punti fondamentali per capire le basi del ragionamento lulliano. È forte l'accento dell'autrice sulle origini francescane del suo pensiero, in particolare per quanto concerne il dialogo interreligioso, esemplificato nel Libro del Gentile dalla gentilezza e dal rispetto verso le altre religioni che corrisponde allo "spirito di Assisi".

72) Muzzi, Sara, «Una riforma dell'astronomia trecento anni prima di Galileo? Il concetto di dimostrazione e la riforma dell'astrologia in Raimondo Lullo», *Aquinas* 52 (2009), pp. 429-439.

Ressenyat a continuació.

73) Muzzi, Sara, «X Incontro del CIL. Manoscritti ed edizioni delle opere lulliane nelle biblioteche degli ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI; Il culto al "beato" Raimondo Lullo», *Antonianum* 87,4 (2012), pp. 815-825.

Ressenyat a continuació.

74) Perea, Maria-Pilar, «Mateu Obrador i la Comissió Editora Lul·liana», *Randa. Homenatge a Anthony Bonner* 2 68 (2012), pp. 47-86.

Ressenyat a continuació.

75) Pereira, Michela, «Comunicare la veritat: Ramon Llull e la filosofia in volgare», *El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis. Estudis ICREA sobre vernacularització / Knowledge and vernacular languages in the age of Llull and Eiximenis. ICREA studies on vernacularization*, ed. Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes i Alexander Fidora (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012), pp. 21-44.

Ressenyat a continuació.

76) Perriello, Ricardo Lucio, «Il Phantasticus di Raimondo Lullo come metafisica platonica», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 77 (2011), pp. 335-363.

Ressenyat a continuació.

77) Phanus, Jakob, *Il re degli alchimisti* (Santa Maria di Catanzaro: Ursini Edizioni, 2007), 118 pp.

Narrativa basada en el Llull llegendari i alquimista.

78) Pistolesi, Elena, «Retorica, lingue e traduzione nell'opera di Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 313-327.

Ressenyat a continuació.

79) Planas Ferrer, Rosa, «Ramon Llull i els xuetes», *Francesc Riera i Montserrat, des de l'abundància del cor*, ed. Enric Porqueres i Gené (Palma: Leonard Muntaner, 2012), pp. 341-354.

Ressenyat a continuació.

80) Planas, Rosa, «Del Doctor Il·luminat al doctor fosc. La formació del mite fàustic des de la perspectiva del lul·lisme», *Randa. Homenatge a Anthony Bonner* 2 68 (2012), pp. 31-45.

Ressenyat a continuació.

81) Planas, Rosa, «El certamen poètic de 1502: antecedents i descripció», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en*

*homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 329-353.

Ressenyat a continuació.

82) Planas Rosselló, Antonio i Rafael Ramis Barceló, «Juan Ginés de Sepúlveda y el humanismo jurídico mallorquín», *e-SLegal History Review* 15 (2013), pp. 1-14.

En un breu apartat (pp. 4-5) sobre el clima intel·lectual mallorquí dels ss. XIV-XV, explica com fou dominat pels atacs i la defensa del lul·lisme, i que amb «una muy menguada formación institucional, sólo el lulismo, y con muchos problemas por culpa de los dominicos, llegaba a poseer un Estudio General concebido para la explicación de las doctrinas lulianas».

83) Quintà, Alfons, «Ramon Llull, millor que els polítics actuals», *Diari de Girona* (2006, 15 desembre).

Reflexions desenganyades sobre els sistemes electorals europeus i admiració per la proposta lul·liana d'una *Ars electionis* que mostra com triar el millor.

84) Ramis Barceló, Rafael, «Fray Agustín Pipia y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 80 (2010), pp. 177-199.

Ressenyat a continuació sota el núm. 31.

85) Ramis Barceló, Rafael, «La imposición del nombre de *Ramon Llull* en el bautismo: dos casos jurídicamente controvertidos en Mallorca durante el año 1763», *Hispania Sacra* 64 (2012), pp. 259-278.

L'article mostra les tensions entre els lul·listes i els antilul·listes a la segona meitat del segle XVIII a Mallorca a partir de dos problemes canònics. El primer explica les protestes d'un pare contra un eclesiàstic de la Catedral de Mallorca que havia batejat una filla seva amb el nom de Ramon Llull contra la seva voluntat. El segon reporta la negativa d'un capellà d'imposar aquest nom en un bateig.

86) Ramis Barceló, Rafael, «La recepción de las ideas jurídicas de Ramon Llull en los siglos XV y XVI», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 34 (Valparaíso, Xile, 2012), pp. 431-456.

Ressenyat a continuació sota el núm. 2.

87) Ramis Barceló, Rafael, «Un decret del bisbe Despuig condemnant unes cobles antilul·lianes (1761)», *Randa. Homenatge a Anthony Bonner* 2 68 (2012), pp. 155-164.

Edició i comentaris històrics d'un decret del bisbe de Mallorca Llorenç Despuig de l'any 1761 que «significa el darrer posicionament oficial del domini lul·lià a Mallorca».

88) Ramis Barceló, Rafael, «Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los reinos hispánicos», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 15/1 (2012), pp. 61-103.

Ressenyat a continuació.

89) Ramis Serra, Pedro i Rafael Ramis Barceló, «L'antropologia jurídica en el *Llibre de les bèsties*», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 355-373.

Ressenyat a continuació.

90) Ravasi, Gianfranco, «Il Gentile aperto alle fedi», *Il Sole 24 Ore* (19 d'agost de 2012), p. 31.

Ressenya del llibre de Sara Muzzi sobre el *Gentil* lul·lià de les Edizioni Paoline de Milà (2012), firmada per un Cardenal que glossa favorablement la dedicació de Llull al diàleg interreligiós i cita la contraportada del llibre com a autoritat.

91) Riera Melis, Antoni, «Caresties i escassetats frumentàries a la Mediterrània nord-occidental a l'època de Ramon Llull. I: 1276-1282», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 193-232.

Ressenyat a continuació.

92) Ripoll Perelló, Maribel, Joan Santanach, Lola Badia, Albert Soler i Francesc Tous Prieto, «El Ramon Llull d'Anthony Bonner: cinc apunts i una bibliografia», *Randa. Homenatge a Anthony Bonner* 2 68 (2012), pp. 5-26.

Presentació de les aportacions lul·lianes d'Anthony Bonner i bibliografia general de l'autor.



93) Ripoll Perelló, Maribel, «Selecció d'edicions i d'estudis lul·lians (2009-2010)», *Llengua & Literatura* 22 (2011-2012), pp. 75-78.

Conjunt de ressenyes de les principals aportacions al lul·lisme.

94) Romano, M., «Aspetti del lullismo spagnolo: Pere Daguí», *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, ed. José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma i Cándida Ferrero Hernández, Millennium Medievalle, 92 (Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011), pp. 275-280.

Ressenyat a continuació.

95) Romano, Marta M. M., «Aspetti della *strumentativa* in Raimondo Lullo», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007) II.2* (2012), pp. 1153-1162.

Ressenyat a continuació.

96) Rubio Albarracín, Josep E., «Ramon Llull: Le langage et la raison», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007) II.2* (2012), pp. 1163-1168.

Ressenyat a continuació.

97) Sánchez Manzano, María Asunción, «Ramón Llull: *Quattuor libri principiorum* y la filosofía de su tiempo», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007) II.2* (2012), pp. 1169-1180.

Publicació en què es resumeixen de manera superficial, desordenada i sense fer cap aportació rellevant els continguts dels *Quattuor libri principiorum*. Tampoc no s'ofereix cap aportació digna de ressenya pel que fa a la relació d'aquests continguts amb el context filosòfic en què Llull va produir la seva obra.

98) Sari, Simone, «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives», *Mot So Razo* 10-11 (Centre d'Estudis Trobadorescos de Castelló d'Empúries i Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona, 2011-2012), pp. 105-120.

Ressenyat a continuació.

99) Sari, Simone, «Rima i memòria: estratègies mnemòniques per aprendre l'Art de Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 375-397.

Ressenyat a continuació.

100) Sevilla Marcos, José María, «Los correlativos en el lulismo actual», *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll i Margalida Tortella, Col·lecció Blaquerna 10 (Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2012), pp. 399-406.

La bibliografia a l'abast sobre els correlatius lul·lians, de la tesi de Jordi Gayà a algunes aportacions d'Alexander Fidora i José G. Higuera permeten d'establir ponts amb propostes teològiques expressades per Joseph Ratzinger abans d'esdevenir papa.

101) Soler i Llopart, Albert, «Ramon Llull, doctor de l'Església», *Serra d'Or* 628 (2012, abril), pp. 7/247-8/248.

Tot i ser un laic, Ramon Llull presenta els trets que en podrien fer un doctor de l'Església: *eminens doctrina, insignis vitae sanctitas, Ecclesiae declatatio*. Les falses acusacions de Nicolau Eimeric del segle XIV, que eren un obstacle a la cononització, han estat recusades.

102) Szpiech, Ryan, *Conversion and Narrative. Reading and Religious Authority in Medieval Polemic* (Filadèlfia: University of Pennsylvania Press, 2013), pp. xi + 311; Llull 134-142, 252-4.

Ressenyat a continuació.

103) Uscatescu Barrón, Jorge, «La relación entre el *Ars inventiva veritatis* y el *Ars amativa* (1290)», *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (2012), pp. 1181-1196.

Ressenyat a continuació.

104) Vega, Amador, «La imaginació religiosa en Ramon Llull: una teoria de l'oració contemplativa», *Passió, meditació i contemplació. Sis assaigs sobre el nihilisme religiós* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012), pp. 91-120.

Reedició d'un llibre de l'autor ressenyat a SL 45-46, pp. 184-185. Vegeu també SL 51, pp. 183-184.

105) Villalba i Varneda, Pere, «Alguns aspectes del llatí de Ramon Llull: *Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstratiuae patefit*», *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, ed. José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma i Cándida Ferrero Hernández, *Millennio Medievale*, 92 (Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011), pp. 281-296.

Ressenyat a continuació.

106) Weijers, Olga i Monica B. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, *Studia Artistarum VIII* (Turnhout: Brepols, 2010).

Le répertoire n'est pas consacré à la prosopographie des maîtres, mais à leur activité intellectuelle, c'est-à-dire leurs écrits et leurs lectures. En conséquence, il comprend également des maîtres qui n'ont jamais enseigné à Paris, mais dont les oeuvres ont sûrement ou probablement été lues et commentées à la Faculté des arts de Paris. Le répertoire veut donc répondre à deux types de questions: 1. quels étaient les maîtres de la Faculté des arts de Paris et quelles sont leurs ?uvres; 2. quels textes contemporains relevant des mêmes disciplines ont contribué à déterminer le climat de ce milieu intellectuel.

A les pp. 64-90 del volum VIII es troba el catàleg d'obres dels mestres.

### III. TESIS I TESINES

107) López Alcalde, Celia, *Liber novus de anima rationali de Ramon Llull. Edición crítica y estudio* (Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2012).

Conté una edició crítica del *Liber novus de anima rationali*, que ve acompanyada d'una traducció castellana.

108) Martí Torras, Mireia, *Materials per a una edició anotada del Desconhort de Ramon Llull* (Tesina, Treball fi de màster, Universitat de Barcelona, 2012), 103 pp.

Conté una edició del *Desconhort* (III.22).

Aquest treball presenta una proposta de guia de lectura del *Desconhort* en format d'edició divulgativa. El text es presenta regularitzat i va acompanyat

d'una versió a la llengua moderna i de notes que ajuden a la comprensió del text. L'edició compta amb una introducció i amb un glossari al final.

109) Teleanu, Constantin, *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle* (Tesi doctoral per a l'Université de Paris Sorbonne, 2011), 1793 pp.

Un estudi exhaustiu sobre les obres lul·lianes escrites a París entre el setembre del 1309 i el setembre del 1311.

## RESSENYES

### 1) Bruno, *Opere Lulliane*

Com es desprèn de l'assaig introductori de Michele Ciliberto, la recepció de Giordano Bruno en l'època moderna ha recorregut un camí en certa manera paral·lel al de Llull. Al s. XIX i al començament del s. XX, la crítica positivista de Bruno va separar les seves obres italianes i les llatines més estrictament filosòfiques, sobre les quals es volia assentar la grandesa de Bruno, de les mnemotècniques i les lul·lianes, d'una qualificació més aviat negativa. L'any 1921 Vincenzo Spampinato, per exemple, va declarar que aquestes darreres «non sono dell'incorporabile valore che il Nolano credeva». Volien separar el «que era viu» del «que era mort», com amb Ramon Llull, quan se separaven les «grans» obres místiques i literàries de les obres de l'Art, «més eixutes i indigestes» (paraules de Salvador Galmés). Amb Giordano Bruno la cosa va començar a canviar després de la segona guerra mundial, amb una giravolta radical de part d'Eugenio Garin i els seus deixebles Cesare Vasoli i Paolo Rossi en el rescat de la màgia, l'hermetisme i el lul·lisme en l'estudi del pensament renaixentista (contemporàniament al rescat de l'Art lul·lià per Yates i Pring-Mill). Es va començar a veure el lul·lisme de Bruno no com una mena d'aberració d'un filòsof genial, sinó com a peça essencial del seu pensament. Es va veure, a través de l'edició Zetzer, que no tan sols, «il lullismo divenne uno dei più importanti canali di penetrazione della memoria e del pensiero di Bruno»,<sup>1</sup> sinó que es vol subratllar (p. xl) «la centralità della vocazione riformatrice della “musa nolana”, cioè della sua tensione strutturale alla *praxis*, a tutti i livelli dell'esperienza umana —dalle mnemotecnica al lullismo, alla magia, fino all'“eroico furore”, nel quale [...] potenziano strutture e motivi propri delle “arti” bruniane (a conferma, se fosse

---

<sup>1</sup> Saverio Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, intr. Eugenio Garin (Florència: Le Lettere, 1990), p. 15.

mai necessario, della forte unità del pensiero de Bruno)». Als estudiosos lectors lul·lians segurament els semblarà familiar aquest programa d'intentar mostrar la unitat del pensament brunià, tot dirigit a una *praxis* i a una mena de missió. I és al lloc que ocupa el lul·lisme en aquest programa que es dedica aquest volum.

Els editors acompleixen aquest programa agrupant quatre dels comentaris lul·lians de Giordano Bruno:

1. *De compendiosa architectura lulliana* (París, 1582),
2. *De lampade combinatoria lulliana* (Wittenberg, 1587, i reeditat amb el núm. 4 a Praga l'any següent),
3. *Animadversiones circa lampadem lullianam* (conservat en un sol manuscrit de 1587), i
4. *De lulliano specierum scrutinio* (Praga, 1588).

Als quals caldria afegir:

1. Una carta a les autoritats de la Universitat de Wittenberg (p. xli), qualificada de «forse il testo più noto e più citato delle opere lulliane», que a molts exemplars (no tots) es va afegir com a proemi al núm. 2, i que fou substituït pel núm. 4 a la reimpressió de Praga.

La citada introducció de Michele Ciliberto és seguida per una nota filològica de Rita Sturlese, que també ha curat l'edició crítica dels textos llatins. La traducció italiana acarada als textos llatins, com els llargs comentaris que segueixen cada obra, han estat realitzats per Marco Matteoli i Nicoleta Tirinnanzi. És un equip (de vegades amb alguns membres diferents) que ha estat fent la mateixa tasca d'edició i traducció d'obres de Bruno amb les *Opere magiche* de 2000 i les *Opere mnemotechiche* de 2004 i 2009 amb la mateixa casa editorial.

El primer que cal assenyalar és la importància de tenir accessibles aquests textos. En general les obres llatines i mnemotècniques de Bruno han tingut una circulació menor que les italianes i filosòfiques. De les quatre obres publicades ara, fora de les edicions completes de les obres llatines de Bruno del s. XIX (Gfrörer de 1836 i Tocco de 1879-1891, que no es troben en moltes biblioteques més modernes o universitàries), la segona i la quarta (sense la cinquena) foren incloses en l'antologia de Zetzner, així que eren relativament accessibles, mentre que la primera no s'havia tornat a editar des de 1582, i la tercera només existia en un manuscrit a Augsburg. Això fa que una antologia d'escrits lul·lians del nolà és particularment benvinguda.

També és utilíssim tenir aquestes obres traduïdes i comentades. A peu de pàgina del text d'una obra hi ha dos nivells de notes: el primer, de l'aparat crític; el segon, de les fonts i llocs paral·lels. Després de cada obra hi ha, com ja hem

dit, un comentari explicatiu, tant o més llarg que l'obra comentada. Aquí tota la tremuja del món intel·lectual i acadèmic al qual Bruno es confronta és molt ben explicada. És el cas, especialment, de la carta a les autoritats de la Universitat de Wittenberg (el núm. 5 més amunt), on s'expliquen les tàctiques del nolà davant del públic acadèmic, el seu antiramisme (al qual presentava Llull com a alternativa), les complicacions dels elogis i crítiques, tots dos igualment encesos, de Paracels, i en general els fils del programa brunià cara als seus predecessors i contemporanis del Renaixement.

En contrast amb aquesta labor tan informativa, la relació amb Llull no ha estat entesa correctament. Els editors no han sabut valorar el que la seva recepció renaixentista implicava per als comentaris de Bruno, o, millor dit, què era el que ell estava comentant. Citar textos de *ROL* com a fonts o passatges paral·lels és com voler construir un pont sobre un riu sense fer els pilars centrals que el sostindran.

Per tal de no allargar massa aquesta ressenya, intentarem explicar els problemes del volum amb un sol exemple, el de la presentació i explicació de la Figura A de l'Art ternària reproduïda del *De compendiosa architectura* (p. 26). Segons una nota a peu de pàgina, han copiat la de *l'Ars brevis* a *ROL* XII, 197, sense saber que aquesta representació de la figura, amb el cercle addicional d'adjectius (*bonum* de *bonitas*, *magnum* de *magnitudo*, etc.) i la xarxa de línies connectant tots els termes, era, com s'ha comentat en la bibliografia lul·liana ja fa temps, un error de l'editor; tots aquests afegits no apareixen en cap manuscrit antic de *l'Ars brevis*. En canvi, sí que tenen una llarga trajectòria dins del lul·lisme. Apareixen (no sé si per primera vegada) l'any 1514 a l'edició de Lavinheta de *l'Ars brevis*, i es repeteixen (reutilitzant la mateixa planxa) a la seva *Explanatio compendiosa-que applicatio artis Raymundi Lulli* de 1523. Aquesta versió de la figura és copiada l'any 1578 per l'impressor Gilles Gourbin, per a la reimpressió de *l'Ars brevis* de Lavinheta i per a la seva edició de *De auditu kabbalístico*, i finalment per a la figura de *De compendiosa architectura* de Bruno –tots tres també utilitzant una mateixa planxa. D'aquestes fonts, es va anar reproduint fins arribar a la de *ROL* –la versió de la Figura A de *De lampade combinatoria* citada més amunt, en canvi, és una còpia bastant tosca de l'anterior de París.

Més que un problema de desconexió amb les recerques més recents sobre Llull, però, aquest error mostra que no han vist que el que Bruno està comentant no és el Llull «autèntic», sinó el Llull passat per aquest sedàs renaixentista. Era el Llull que circulava per París, on Bruno es va allotjar a la casa del *libraire-juré* Gilles Gourbin, el qual acabava de posar al mercat una combinació del Llull genuí, de Lavinheta i de l'espúria *De auditu kabbalístico*. Aquests components, combinats amb els *Commentaria in Artem brevem* d'Agrippa, marcarien definitivament el trajecte del beat fins al principi del s. XVIII.

És per això que Bruno, per exemple, explica la Primera Figura dient que s'anomena A perquè conté els predicats absoluts, i que en la Primera Causa són convertibles entre ells, cosa significada per les línies que els connecten. Poden ser abstractes (*bonitas*) o concrets (*bonum*), substantius o «adjectivats», cosa il·lustrada en els dos cercles de la Figura. De tot això, l'únic que es troba en Llull és la convertibilitat o inconvertibilitat (que els editors tradueixen com a «per conversione che intransitivamente»). La resta, la raó per la lletra A, el nom «predicats» per als principis de l'Art, la qualificació d'«absoluts», les línies connectives, i els conceptes d'abstracte / concret o substantiu / adjectiu no són en Llull.

El comentari sobre aquest apartat del *De compendiosa architectura lulliana*, després d'una breu introducció sobre la naturalesa de les figures, explica (p. 141) que el primer punt essencial de la representació gràfica és que «tutti i termini devono esser considerati “equipotenti”, cioè messi sullo stesso piano dal punto di vista della loro “dignità”». Això d'«equipotenti» ve de l'«aequalitas» de Bruno, traduïda (a la p. 29) com a «equiparazione», paraula que Llull emprà en un altre sentit. Pel que fa a «dignità», com ja se sap, no es troba en aquest context en Llull (ni en tota l'*Ars brevis*), i tampoc l'he trobat en Bruno. El comentari afegeix que com a conseqüència d'això, «nel momento in qui vengono associati, possono essere “convertiti”», cosa que no diu Bruno (ni Llull), que limita aquesta convertibilitat a la Primera Causa. A la pàgina següent, diuen que «secondo Lullo», les proposicions que brollen d'aquesta figura han de ser considerades en un sentit «assoluto», és a dir a un nivell «massimo», en el qual cada atribut (sic!) és perfectament equiparable als altres i per tant «convertibile». Això és atribuir a Llull una cosa que no diuen ni ell (a l'Art ternària s'ha desvinculat la Figura A de Déu) ni Bruno.

I sobretot no han sabut valorar el replantejament renaixentista dels principis de l'Art lulliana que tracta de concrets i abstractes, i més encara de substantius i adjectius. És significatiu perquè volen transformar la lògica subjacent a aquesta Art, basada (simplificant molt) en formes platòniques, en una lògica semàntica aristotèlica / escolàstica més acceptable en cercles acadèmics. Per això la importància de la nova versió de la Figura A introduïda al s. XVI, amb els dos cercles de substantius i adjectius, per tal de muntar un sistema que pogués evitar l'«error» de Llull de dir, per exemple, que «bonitas est magna» es podia convertir amb «magnitudo est bona». Lingüísticament és del tot incorrecte, platònicament no.

Una queixa final: confeccionar un llibre com aquest que parla de tants personatges, obres i temes, i no incloure-hi un índex final, és impedir que sigui un objecte manejable de recerca.



2) Ramon Llull, *Arte de derecho*

89) Ramis Barceló, «La recepción de las ideas jurídicas de Ramon Llull en los siglos XV y XVI»

Ressenyam aquests dos treballs de manera conjunta perquè, en certa manera, el segon és una continuació –o la derivació– del primer. Ramon Llull va escriure quatre obres en les quals aplica l'Art al dret: el *Liber principiorum iuris*, l'*Ars iuris*, l'*Ars de iure* i l'*Ars brevis de inventione iuris*. I també se n'ocupà en d'altres, com en el *Llibre de contemplació en Déu*, el *Llibre del gentil e dels tres savis*, el *Blaquerna* i el *Llibre de meravelles*. I fins i tot fa referència a qüestions de dret a la *Doctrina pueril*, al *Llibre de l'orde de cavalleria*, etc. L'objectiu, especialment pel que fa a les obres més tècniques, consisteix a reduir els drets particulars, fonamentalment el civil i el canònic, a principis universals del saber jurídic, en el marc del que és la proposta lul·liana global: escriure sobre els principis generals dels naixents sabers universitaris. I això en un moment –el segle XIII– en què assistim a l'autonomia i la separació dels sabers, ja que les diferents branques d'aquests funcionen sense uns principis generals que ho englobin tot. D'ací l'esforç de Llull per vincular el dret als principis de la filosofia i de la teologia, fent ús de l'habitual tècnica combinatòria, tan complexa i no gens fàcil, com sabem.

Val a dir que l'obra jurídica del beat tradicionalment ha estat valorada en un sentit poc positiu i, sobretot, de manera descontextualitzada: per als receptors del moment –juristes, filòsofs i teòlegs– semblava que la cosa no anava amb ells, quan en realitat tenia un sentit transversal. De fet, es tractava d'una manera diferent d'entendre el dret, el resultat final de la qual no era que el jutge fos molt entès en lleis sinó que exercís l'ofici amb rectitud i saviesa, d'acord amb la raó.

L'*Ars de iure* que ara ressenyam, fruit de l'excel·lent tasca traductora a l'espanyol, i de l'estudi i anotació que ens n'ofereixen els editors, constitueix una bona mostra de la faceta jurídica del Doctor Il·luminat. A més, l'interès d'aquest volum es veu acrescut pel fet que, de l'obra, no en coneixem cap versió catalana, i que al llarg del temps tingué poca difusió, com ho testimonia el fet de disposar-ne d'escassos manuscrits. En conseqüència, hi ha pocs treballs que se n'hagin ocupat.

L'edició que tenim a les mans està pensada tant de cara a l'especialista en Llull com per als experts en dret. Per als primers, a més, és doblement important, atès el fet que els estudis jurídics sobre el beat no són gaire abundants. El treball va precedit d'un estudi preliminar elaborat per Rafael Ramis, en el qual repassa la figura de Llull, les obres que va escriure sobre matèria jurídica i, amb detall, analitza l'*Ars de iure*. En aquest sentit és interessant veure el context

montpellerès de l'obra, un lloc on excel·lien els estudis jurídics, juntament amb els mèdics. I és que el Doctor Il·luminat escriu les seves obres sobre dret en contacte amb els problemes juridicopolítics del moment, reflectits a Montpeller. El debat, de caràcter jurídic i polític, se centrava entre els professors partidaris dels costums antics i els que ho eren del dret d'origen justinià, derivat de la influència de l'*Studium Generale* napolità creat per Frederic II Hohenstaufen el 1224, en el marc del seu enfrontament amb el papat, per tal de formar tècnics competents per a la cancelleria que no fossin membres de l'Església.

L'obra fou acabada el 1304 a Montpeller, per tant en contacte privilegiat amb els juristes més destacats de l'època. Pel que fa al contingut, sota la forma aparent d'un tractat jurídic, el text va molt més enllà, ja que tracta qüestions teològiques, jurídiques i canòniques. Com hem comentat, amb aquesta visió, Llull volia resoldre tots els problemes dels juristes i canonistes. Era, doncs, una visió unitària que pretenia evitar que legistes, canonistes, teòlegs i filòsofs trossegessin una realitat que només es podia entendre des d'una visió unitària. I això a partir d'un punt comú, que era el dret natural. Aquest es fa present mitjançant una operació de combinatòria de principis amb la idea de la justícia com a virtut, que no es pot estudiar de forma independent de l'Art. Al contrari, aquesta fins i tot ajuda a resoldre els problemes de complexitat i falta de sistematització com, per exemple, quan un costum va contra el dret natural. De fet, la subordinació del dret a l'Art té encara un últim avantatge: la simplificació dels problemes.

Rafael Ramis clou la introducció amb aquestes paraules: «el *Arte de derecho* muestra la existencia de una forma distinta de entender el derecho, elaborado con otros mimbres, que nunca llegó a cuajar en la cultura europea» (p. 86). Efectivament, és així, ja que el desencontre entre els juristes i el pensament jurídic lul·lià és la característica dels segles XIV i XV. Però, de camí cap al Renaixement, les idees jurídiques del Doctor Il·luminat sí que varen interessar alguns dels pensadors més destacats. Aquesta influència entre determinats teòlegs-juristes i l'humanisme jurídic és la que el mateix Ramis analitza en la segona aportació que comentam. I ho fa a través de l'estudi de quatre autors: Ramon Sibiuda, Eimeric de Campo (també conegut com a Eimeric van de Velde), Bernard Lavinjeta i Pierre Grégoire (o Petrus Tholosanus). Com indica R. Ramis mateix, les pàgines que escriu constitueixen una primera introducció a la matèria, atès que som davant una temàtica gens estudiada. D'ací, doncs, l'interès inicial d'aquest treball, que en ofereix noves perspectives a través del desbrossament de nous camins, ja que –insistim-hi– la influència de Llull en el món de les idees jurídiques ha estat poc tractada tant pel que fa als estudis lul·lians com pel que respecta als jurídics. En conseqüència, a través de l'aportació que comentam, podem constatar –seria més adient dir «conèixer»– com els quatre

autors citats donen forma a la primera etapa del lul·lisme jurídic de l'època moderna.

Sintetitzant l'exposició de R. Ramis, podem dir que Sibiuda adaptà el pensament lul·lià a les exigències intel·lectuals del moment, amb un retorn al neoplatonisme i l'eliminació de la combinatòria de l'Art. Per la seva banda, Eimeric de Campo en féu una adaptació als debats escolàstics de l'època. El pensament d'ambdós autors se situa a cavall entre l'edat mitjana i l'època moderna, mentre que, els altres dos pensadors, ja els hem de situar més dins els paràmetres del segon període esmentat. Així, Bernard Lavinjeta presenta l'Art de Llull de manera ordenada i sistemàtica per a tots els sabers, a fi de crear una ciència universal, cosa que li permet mostrar l'aplicació de l'Art als diferents sabers. I Pierre de Grégoire és el primer teòric del dret que fa ús dels models jurídics lul·lians.

En definitiva, a través dels dos treballs que hem comentat, podem veure que Llull és un autor no jurista però que des de fora del saber jurídic contribueix a entendre el pensament jurídic del moment i la seva influència posterior, sempre restringida però al capdavant important pel que fa als estudis lul·lians i jurídics. Una matèria l'estudi de la qual mereix ser continuat i aprofundit, i les presents aportacions n'assenyalen el camí, el bon camí.

Gabriel Ensenyat

### 3) Ramon Llull, *Disputa entre la fe i l'enteniment*, ed. Josep Batalla i Alexander Fidora

L'acurada col·lecció «Traducció de l'obra llatina de Ramon Llull» s'ha vist enriquida amb un nou volum que conté el text llatí i la traducció catalana de la *Disputa entre la fe i l'enteniment*. Una obra que apunta a un dels temes cabdals de la teologia de Llull i ànima de la seva estratègia missionera, a més de figurar en el centre de la discussió posterior sobre l'ortodòxia del mestre. Perquè el que discuteixen fe i enteniment en l'obra lul·liana no és més que la possibilitat de la demostració racional de les veritats de la fe, amb les ben conegudes raons necessàries.

Per ajudar el lector a aproximar-se raonablement preparat a la lectura del text, els autors ofereixen una excel·lent Introducció (pp. 11-77) articulada en quatre parts.

La primera posa de relleu la importància que la ciutat de Montpeller tingué en la vida de Llull, tant per la seva pertinença política al Regne de Mallorca, com per la seva vida universitària, dedicada especialment a la medicina i al dret.

Llull hi sojornà amb freqüència i hi datà nombroses obres. En una d'aquestes ocasions, entre 1303 i 1305, enllestí la *Disputa*. La datació de cada una de les 15 obres que pertanyen a aquests anys presenta algunes dificultats, que els autors esmenten sense determinar una solució definitiva. En realitat sembla que Llull procedeix a complir un programa redaccional, centrat en l'explicació i l'aplicació de l'Art. L'obra central –explicació de l'Art– és la *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae Generalis*. En torn d'ella, algunes vegades transcrivint-hi capítols sencers, la majoria de les altres obres mostren com emprar l'Art en el tractament de temes concrets. Unes vegades seguint l'estructura de l'Art (*Liber de lumine, Liber de intellectu*, etc.), altres vegades solament emprant-ne els recursos tècnics. La *Disputa* se pot considerar una mostra d'aquest últim procediment. Els autors ho il·lustren mostrant, en la part segona de la introducció, com en la *Disputa* s'apliquen les deu regles de la disputació, que Llull indica a la *Lectura artis*.

La tercera part de la introducció, la més extensa, explica el contingut de l'obra en el marc del projecte intel·lectual de Llull de demostrar la fe. La rotunda convicció de Llull sobre la possibilitat de demostrar les veritats de la fe mitjançant raons necessàries, construïdes principalment amb la demostració *per aequiparantiam*, se basa en una diferent comprensió de la causalitat. La tesi de Llull s'oposa a la doctrina comunament mantinguda en el seu temps. Potser fins i tot se pot identificar una crítica directa a l'opinió de Llull en un sermó contemporani de Guillem de Sequavilla.

Per explicar i fonamentar la seva posició, Llull reflexiona en moltes de les seves obres sobre la relació entre la fe i la raó. Un dels símls emprats –recorden els autors– és el de l'oli «que està de sobre aigua». En la lectura lul·liana d'aquesta imatge s'expressaria una interrelació dinàmica, que fa que «com més comprèn l'enteniment, estimulat per la fe, més puja la fe». Altres exemples emprats per Llull, com també la reiterada referència a l'episodi del missioner que no volgué presentar proves de les veritats proclamades, completen el marc de la discussió de la *Disputa*.

Aquesta discussió tracta cinc temes: la possibilitat de demostrar els articles de la fe catòlica, la Trinitat, l'encarnació, la creació del món i la resurrecció dels homes. En la introducció se presenta cada un d'aquests capítols recordant l'estat de la discussió en temps de Llull i comentant alguns dels arguments que aporta, per tal de facilitar la lectura del text. De forma conclusiva, els autors resumeixen així la resposta que se pot extreure de l'obra de Llull: «La *fides quae*, la fe com a hàbit i acte personal, només esdevé una realitat poderosa si allò que és cregut, la *fides quae*, pot ésser adverat per la raó, la qual cosa només és possible si s'obre un debat racional, on les perspectives teològiques i filosòfiques s'enriqueixen mútuament».

Arran d'aquesta conclusió, la quarta part de la introducció ofereix algunes reflexions sobre «l'*intellectus fidei* lul·lià». La peculiaritat de la posició lul·liana reflecteix tres dimensions: el fet que se tracta d'una «teologia laïcal», l'objectiu de construir una «apologètica racional» i la motivació profunda d'assolir una «contemplació demostrativa». Tot plegat conformaria el projecte de «teologia filosòfica», que, segons els autors, representa l'empresa de Llull.

En la nota sobre el text i la traducció s'adverteix que s'han fet alguns canvis al text llatí editat a ROL XXIII, que en part venen indicats.

La traducció reflecteix el propòsit «d'oferir un text que permeti una lectura coherent de l'obra». La dificultat dels textos lul·lians, en especial d'aquells que entren més directament en el cercle de l'Art, resulta ben palesa. Els autors no ho fan, però ben sovint en aquestes circumstàncies se sol adduir l'estil peculiar del llatí emprat per Llull. Aquesta peculiaritat, però, hauria de servir per accentuar la precisió del llenguatge lul·lià, ja que sense una precisió exigent i mantinguda no s'aplicaria l'Art. La major dificultat es troba en què qualsevol traducció sia capaç de mantenir-la.

A part, per tant, d'algunes discutibles desavinences sobre la traducció, afegiria un advertiment sobre una errada que passà per alt en la correcció final: a la p. 44 se cita un passatge que és editat a la p. 126 amb una traducció diferent. Per cert, que la primera me sembla errada, i la segona inexacta. És un exemple de la complexitat amb què han hagut de batallar els editors d'aquest valuós volum.

J. Gayà

#### 4) Harvey J. Hames (ed.), *Ha-Melacha ha-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars brevis*

El gran erudit Moritz Steinschneider havia donat notícia de l'existència d'un manuscrit de l'*Ars brevis* lul·liana feia molts anys, però la dada va caure en l'oblit de la comunitat d'erudits experts en l'obra del *Doctor Il·luminat* fins que Harvey Hames, docte i sagaç professor del Departament d'Història de la Ben-Gurion University del Néguev (Beer Xeva, Israel), va seguir la pista del manuscrit, el va trobar, li va treure la crosta de pols i l'ha editat com a volum 247 del *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*.

El text editat és el del Ms. 2312 de la biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nova York. El camí que va de la Pisa de 1308, on Llull va acabar la composició de la seva *Ars brevis*, a la Senigallia, prop de l'Adriàtic, del 1474, on un traductor anònim va traslladar del llatí a l'hebreu el text del gran savi mallorquí, és realment intrigant i per això mateix fascinant. El manuscrit no

porta títol, però l'editor, a partir del paràgraf inicial de la versió, li ha atribuït justament el de *Ha-Melacha ha-Ketzara*.

L'*Ars* expressa l'estructura dinàmica de la creació. La recerca sobre el *llenguatge* de l'obra creadora ha de portar al coneixement del misteri de Déu que es revela en la seva obra. Per a Llull, la comprensió completa del llenguatge de la realitat, sols l'ha assolit el cristianisme. Les altres fes no han arribat a comprendre el llenguatge de la realitat.

L'edició d'aquesta versió hebrea de la fi del segle xv és una aportació fonamental al coneixement de la recepció de Llull, cent seixanta anys després de la seva mort, en el món jueu. La realitat sempre supera la literatura: Ramon volia convertir *infidels* amb la seva *Art*, però els lectors jueus –no sols no es van convertir– sinó que van incorporar l'*Ars brevis* al bagatge del misticisme jueu. Cal dir que l'operació no ens sembla pas gens estrambòtica. Sols cal mirar les taules combinatòries del vellíssim *Séfer Yetsirà* ('Llibre de la Creació [o de la Formació]'), que se situa als mateixos orígens de la Càbala, per veure que presenta un aire de família molt notable amb l'aparença de l'obra de Llull. L'erudita i extensa introducció de Hames explica la vasta xarxa de relacions que hi ha entre les diverses tradicions místiques del judaisme i la interpretació que en fa Pinhas Zvi, copista de la traducció original de l'*Ars brevis*, que «perceives the work as an important tool for ascending into the divine presence» (p. xxvii).

L'edició de Hames és òptima. Presenta el text hebreu en la part superior de la pàgina de la dreta. La part inferior conté la versió llatina segons l'edició d'Alexander Fidora. La pàgina de l'esquerra conté la traducció anglesa del text hebreu, que es basa en la d'Anthony Bonner publicada dins les *Selected Works of Ramon Llull*. El treball d'annotació del text de Hames és exemplar perquè remarca totes les ocasions en què el traductor s'aparta del text llatí de l'*Ars brevis* simplement perquè no va entendre o interpretar prou bé el sentit del text llatí de l'obra de Llull. Vegem-ne un exemple de l'inici de la segona part, dedicada a la primera figura:

Hebreu:

בזאת התמונה אמנם יבקש בעל מלאכת הטבעית להניח בין הנושא והנושא מלה קושרת מ'מ הטעם מובן  
זולתה בגזירה.

Llatí:

In ipsa quidem figura inquirit artista naturalem coniunctionem inter subiectum et praedicatum, dispositionem et proportionem, ut ad faciendum conclusionem medium possit inuenire.

## Traducció de l'hebreu:

With this figure, moreover, the master of this naturat Art will wish to place a connecting term between subject and predicate, in any case, only in reaching a conclusion [with the connecting term] will the reason be understood.

## Notes de l'editor:

The Hebrew has «between subject and subject»(*ben noseh ve-noseh*) but must clearly refer to subject and predicate, otherwise it makes no sense.

The Latin has «*ut faciendum conclusionem medium possit inuenire*—so that he can reach a conclusion by means of the middle term», and the translator missed out entirely the phrase immediately prior to this: «*dispositionem et proportionem*—their disposition and proportion». The translator seems to have understood the sentence differently and tried to make sense of the Latin.

El treball de l'editor té un gran valor. El sentit del text hebreu és ben fosc a partir de l'abreviatura, de manera que la proposta de traducció i les dues notes que l'acompanyen són altament lloables, i són testimoni d'una competència investigadora magnífica, demostrada al llarg de tota l'obra.

Celebrem que aquesta edició de la traducció hebrea de l'*Ars brevis* lul·liana hagi passat a formar part de la *Raimundi Lulli Opera Latina*. És un testimoni paradoxal de la vida pròpia que prenen els llibres quan han acabat de sortir de la ploma dels autors que els van pensar. Ramon volia convertir jueus i musulmans a la fe cristiana, però els savis jueus van entendre que aquesta מלאכה de Mestre Ramon els serviria per ascendir vers el misteri de la divina Presència.

Joan Ferrer

5) Ramon Llull, *Hores de nostra dona santa Maria. Desconhort de Nostra Dona*, ed. Simone Sari

El volum que ressenyem presenta l'edició crítica de les dues obres marianes que Ramon Llull va escriure en vers, les *Hores de nostra dona santa Maria* (pp. 53-81) i el *Desconhort de Nostra Dona* (pp. 117-150), aquesta darrera més coneguda amb el títol de *Plant de nostra dona santa Maria* o *Plant de la Verge*. Cada un dels dos textos va encapçalat per una introducció en què l'editor presenta la naturalesa de l'obra, i el seu context de producció i de transmissió. Finalment, en apèndix, es recull també l'edició d'una obra mariana en prosa apòcrifa, les *Hores de Santa Maria*, que és una paràfrasi amplificada de les *Hores de Nostra Dona* [HND] i que, per tant, es llegeix en relació amb aquesta

obra. Tot plegat és el resultat final del treball presentat per Simone Sari com a tesi doctoral l'any 2009.

En la línia del criteri de rigor filològic de la col·lecció, aquesta nova edició crítica parteix de la col·lació de tots els testimonis coneguts de les obres, antics i moderns, que són més que els que es van tenir en compte per a l'edició crítica dels textos a les ORL. Sari, a més, recull en l'aparat les variants de les edicions principals de les obres (la de Jeroni Rosselló, la de Salvador Galmés i la de Josep Romeu i Figueres, i també la del *Desconhort de Nostra Dona [DND]* de Ramon d'Alòs-Moner a «Els Nostres Clàssics»), cosa que li permet justificar la tria d'una lliçó diferent de la que van editar els seus antecessors i mostrar les millores que pot aportar aquesta nova edició en la interpretació de determinats passatges de les obres. Col·lacionar tots els manuscrits (9 de les *HND* i 7 del *DND* –cinc dels quals també copien les *HND*–) i examinar-ne comparativament les diverses lliçons ha permès, per primera vegada, traçar un *stemma* de tota la tradició textual de les obres. Ara bé, com es pot observar en les parts introductòries dedicades a la *recensio* (pp. 41-51 i pp. 109-115), són poques i poc significatives les lliçons que indiquen la direcció de la filiació dels testimonis.

En el cas del *Desconhort de Nostra Dona* les llacunes i els errors originats per incomprensió del contingut o de la llengua han estat fonamentals a l'hora de traçar la filiació i seleccionar el manuscrit de base (V); Sari explica força detalladament com funcionen aquests errors, i justifica la importància de la mètrica i de la *scripta* del manuscrit de base a l'hora de seleccionar determinades lliçons. En canvi, en el cas de les *Hores de Nostra Dona*, l'explicació és menys clara i presenta algun problema d'identificació de manuscrits (pp. 46-48) que dificulta la comprensió de l'examen de lliçons; en general, un dels elements fonamentals per destriar errors és la mètrica, i un dels principals motors que generen errors és, també, la incomprensió lingüística de certs termes, que ha fet que diversos lectors d'un determinat testimoni hi hagin intervingut com a correctors.

Més enllà d'algun error d'identificació de manuscrits (per exemple, a la llista de testimonis de les *HND*, en què s'esmenta el ms. 6 de la SAL, que no transmet cap de les obres editades) o d'equivalències entre la lliçó del text i la de l'aparat (com la del vers 506 de les *HND* o la del vers 364 del *DND*), l'edició és satisfactòria, i l'aparat crític és ric i clar. S'han respectat les lliçons dels manuscrits de base i, sobretot pel que fa a l'edició de les *HND*, a més dels errors, s'han corregit les formes gràfiques que eren poc clares. S'han recollit en l'aparat negatiu, juntament amb les variants significatives i els errors mètrics, algunes d'aquelles variants que testimonien l'ús de diferents models de *scripta* dels manuscrits, i també l'actualització lingüística que operen alguns copistes, cosa que és més clara en el cas del *DND* que en el cas de les *HND*, en què els testi-



monis antics (inclòs el manuscrit de base, *S*) ja presenten una *facies* lingüística més allunyada dels models occitans.

Sari ha tingut molt en compte la forma compositiva dels còdexs més antics que transmeten les poesies lul·lianes i la seva llengua, i gràcies a això ha aportat dades interessants sobre la naturalesa estructural i mètrica de les obres, i ha explicat el paper que juguen aquests textos en el projecte lul·lià. Pel que fa a les *Hores de Nostra Dona*, la relació d'aquesta obra amb els *Cent noms de Déu* (cronològica, d'objectiu i de transmissió) ha permès descobrir el caràcter de litúrgia alternativa d'aquestes obres: les *Hores* són, doncs, un intent de substituir l'ofici marià de les hores amb una obra basada en l'Art lul·liana (vegeu, també, l'article de Sari al volum 51 d'aquesta revista). Sari ha estudiat també el caràcter de *contrafactum* litúrgic d'aquesta obra i la funció mnemotècnica de les rimes, que descriu breument. També són interessants les hipòtesis que presenta sobre l'origen de les apòcrifes *Hores de Santa Maria*, en part gràcies a les dades dels dos manuscrits en què circulen (*N*, que també transmet les *HND*, i *A*).

Pel que fa al *Desconhort de Nostra Dona*, les novetats són significatives. En primer lloc, per la relació d'aquesta obra amb altres textos marians de Llull i, especialment, amb el *Desconhort de Ramon* (pel que fa a la mètrica i les rimes, a la referència de missió i croada, i a les peticions de Llull als diversos pontífexs), Sari postula que l'obra està relacionada amb l'estada de Llull a la cort papal de l'any 1294 i la petició a Celestí V. Aquesta contextualització, del tot coherent i justificada, permet situar per primera vegada aquesta obra en relació amb el projecte lul·lià, del qual semblava força desvinculada. En segon lloc, el nou títol que proposa (*Desconhort en lloc de Plant*) és extret del manuscrit més antic del text (*V*) i es justifica per la relació de l'obra amb el gènere medieval del *desconhort*, però també per la seva relació amb el *Desconhort de Ramon*. També és interessant l'explicació de la vinculació del text amb la forma del *planctus Mariae*, la caracterització de la mètrica de l'obra i la seva relació amb l'ús d'una doble melodia èpica i litúrgica, així com la descripció de motius que apareixen en diverses obres lul·lianes, i la demostració del reciclatge de rimes entre aquesta obra i el *Desconhort de Ramon*. Tot plegat ofereix una aproximació rigorosa al text, i al seu context de producció i difusió.

En conjunt, doncs, les aportacions d'aquesta nova edició són remarcables i plantegen un nou estat de la qüestió pel que fa a l'estudi i l'edició de les obres en vers de Ramon Llull que cal tenir ben en compte.

Anna Fernàndez Clot

- 6) Ramon Llull, *Il Libro del Gentile e dei tre Savi*, trad. Anna Baggiani; intr. Sara Muzzi

Aquesta segona traducció del *Llibre del gentil* a l'italià ofereix una millora notable sobre la primera de 1986 (per a la qual vegeu *EL* 28 (1988), 85, pp. 92-94). La traducció, que sembla ben acurada, és acompanyada de notes explicatives, i, cosa innovadora, d'altres notes sobre possibles citacions o ressonàncies de passatges bíblics de part de Llull. El text mateix és precedit de gairebé cent pàgines d'introducció sobre Llull, sobre l'obra traduïda i més generalment sobre el pensament lul·lià com a eina missionera. Tot està pensat per a un lector no especialitzat, i el resultat dona una visió general introductòria que és informativa i clara, i que per al lector italià podria actuar com a complement del llibre de Jordi Gayà, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*. El *Gentil*, en efecte, l'obra més representativa del beat en aquest camp, pot proporcionar una clara exemplificació del tema de la missió. Hom també hi trobarà observacions valuoses, com ara la diferència entre els atributs i els noms de Déu (p. 30), una distinció sovint no enregistrada. També es parla de la tècnica lul·liana d'emprar els aspectes vàlids de les tres religions, un mètode d'argumentació que l'autora de la introducció anomena «inclusivista» (pp. 53-54).

Més discutible és la part de la introducció referida a la presentació de l'obra. En un dels apartats sobre les tres religions s'inclou una discussió bastant completa sobre la relació de Llull amb l'islam, però, en canvi, no es parla gairebé gens del judaisme, la qual cosa lliga amb el fet que no s'esmenti el nom de Harvey Hames a la bibliografia, un estudiós que tampoc no és citat quan es parla de la càbala (p. 51) o d'una possible interpretació al·legòrica del *Llibre del gentil* com l'ascens de l'ànima al coneixement de Déu (59-60). També s'hi detecta un problema de plantejament general en la discussió sobre els mètodes de demostració de l'obra, que acaba dient «Il suo discorso dimostrativo, nel peculiare meccanismo analogico ed esemplarista, si struttura anche intorno alla natura: con metafore, paragoni, parallelismi, Lullo trae argomentazioni morali o teologiche dalla comparazione con le leggi che regolano la materia elementare» (p. 84). Aquesta no és una descripció satisfactòria del text del *Gentil*, ja que en qualsevol pàgina de l'obra el lector s'adona immediatament que Llull tria el concepte que vol demostrar (com ara la creació, la Trinitat, etc.) i estudia la seva implicació en comparacions entre els conceptes bàsics dels «arbres» descrits al pròleg de l'obra, així que discuteix per exemple contrarietats entre coses que haurien de ser concordants, etc. Llull no usa aquí, doncs, ni metàfores, ni argumentacions morals, ni el seu famós exemplarisme elemental. Anteriorment (p. 66) la introducció havia citat el *Llibre de contemplació* per explicar que

«demostrar» vol dir que adorant i contemplant Déu l'home significa i demostra la superioritat de Déu; d'aquí que (p. 67) Llull consideri la demostració aristotèlica inaplicable a Déu: aquestes asseveracions tampoc no tenen res a veure amb les tècniques argumentatives del cos del *Llibre del gentil*. Finalment (p. 68) el lector comprèn que els plantejaments de l'editora formen part d'una defensa de la «perfetta ortodossia» de les doctrines lul·lianes i d'un contraatac al «presunto "razionalismo lulliano"», segons el qual el beat volia provar racionalment els articles de la fe. Però si el beat proclama per tota la seva vasta producció que vol argumentar per «raons necessàries», és un contrasentit dir que el que proposa no és una mena de racionalisme. Jo diria que, en lloc de distorsionar, o millor dit emascarar el pensament del beat a fi de persuadir-se de la seva «perfetta ortodossia», seria preferible intentar estudiar el seu racionalisme alternatiu, no-aristotèlic i suggerir com podria constituir un camí teològicament acceptable. Era per això que Llull va muntar un sistema tan *sui generis*, i era a través dels seus instruments (com per exemple l'Art i la *demonstratio per aequiparantiam*) que confiava amb sinceritat i devoció que a la fi arribaria a ser acceptat.

També hauria estat millor evitar de repetir el lloc comú, avui totalment desacreditat, segons el qual l'Art fou concebuda com a mètode infal·lible de recerca lògica de la veritat; és a dir un mètode en el qual, donat un subjecte, es poden trobar tots el predicats possibles, i viceversa (p. 46). També cal notar que la breu explicació de la Figura A (52 n.) confon les versions de l'Art quaternària i ternària. D'altra banda, l'existència d'un *studium arabicum* a Tunis (p. 43) és una tesi desmuntada fa temps per Garcias Palou.<sup>2</sup> Finalment, la introducció hauria pogut aprofitar l'obra de Friedlein que tracta extensament del *Llibre del gentil*,<sup>3</sup> i dos articles de Santanach sobre l'obra.<sup>4</sup>

A. Bonner

---

<sup>2</sup> Vegeu A. Bonner, «L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull», *Studia in honorem prof. M. de Riquer II* (Barcelona: Quaderns Crema, 1987), pp. 12-15.

<sup>3</sup> Roger Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, «Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie» Band 318 (Tübingen: Max Niemeyer, 2004).

<sup>4</sup> Joan Santanach i Suñol, «Literatura i apologetica en Ramon Llull, o de messies i profetes al *Llibre del gentil e dels tres savis*», *El rei Jaume I. Fets, actes, paraules*, ed. Germà Colón i Tomàs Martínez Romero, «Col·lecció Germà Colón d'Estudis Filològics» 4 (Castelló-Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008), i ídem, «Sobre el *Llibre del gentil* i la coherència doctrinal de Ramon Llull», *Ramon Llull i l'islam. L'inici del diàleg*, «Orígens» 129 (Barcelona: La Magrana, 2008).

9) Ramon Llull, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIV, 61-63. Annis 1294-1295 composita*, ed. Carla Compagno i Ulli Roth

El nou volum de les ROL edita dues obres de 1294: l'*Arbor philosophiae* i el *De leuitate et ponderositate elementorum*. S'hi afegeix una nota sobre *Lo Desconhort (Desolatio Raimundi)*, del qual no existeix versió llatina.

El primer dels textos editats és una espècie de manual per a l'aprenentatge i l'ús de l'*Ars* que Llull dedica al seu fill. Malgrat que es tracta d'un text no massa conegut i en certa manera secundari en la producció «artística» de l'autor, és important perquè suposa una fita interessant en l'evolució del sistema en aquest moment clau per a l'assentament d'un model definitiu. En concret, presenta les conegudes «deu regles» que ja havien estat enunciades a la *Tabula generalis* i les instaura definitivament com una peça fonamental de la nova versió de l'*Ars*. Recordem que aquestes deu regles no estaven encara presents a l'*Ars inuentiuua ueritatis* de 1290. A l'*Arbor philosophiae* trobem l'estructura típica d'aquests manuals lul·lians sobre l'*Ars*: primer la presentació dels principis amb les seues definicions, després les deu regles que permeten interrogar sobre el què, el com, el qual, etc., a continuació una sèrie de «proposicions necessàries» sorgides de la combinació dels principis, i finalment una bateria de qüestions per resoldre.

L'editor, Ulli Roth, fa una exhaustiva presentació del contingut de l'obra i, com és habitual, dedica també en l'estudi introductori una part important a les qüestions filològiques. El text editat és el resultat del treball minuciós sobre 23 manuscrits llatins i la versió catalana. Igual que havia passat amb l'edició de la *Doctrina puerilis* (ROL XXXIII), l'editor es troba ací amb més d'una versió llatina del text. En concret, n'identifica tres, a les quals cal afegir la versió de l'edició maguntina. Es tractaria de diferents traduccions de l'original català que, tot i que no afecten en essència el contingut del text, manifesten la centralitat del concepte de «variant» en la progressiva elaboració lul·liana de les seues obres com a textos oberts a canvis successius. Un cop estudiades les diferents versions i la seua relació amb el text català, Ulli Roth opta per editar el text a partir de la primera de les tres versions prenent com a manuscrit base el de París, B.N. Lat. 16116, que va pertànyer a Le Myésier. En l'aparat crític es consignen sistemàticament les lectures divergents de la segona versió llatina, de manera que el lector la pot reconstruir fàcilment. La tercera traducció es dóna en un sol manuscrit del segle XVIII que és descartat en l'edició. Un treball, doncs, rigorós que opta, de manera raonada, per editar un sol text i per oferir en l'aparat la possibilitat de reconstruir les variants que conformen la història del mateix text. Ja que, com va avisar Bonner, un text de Llull és la suma de diverses variants.

L'altra obra editada en el volum, *De leuitate et ponderositate elementorum*, segueix una solució diferent al mateix problema plantejat a l'editor: en aquest cas Carla Compagno edita en versió sinòptica dues versions llatines del mateix text. Les diferències, novament, són merament estilístiques (per exemple, lèxic i sintaxi més clàssics en la segona versió), però suficientment significatives com per a considerar que som davant dues versions. A la vista de l'*stemma codicum*, la distribució de les versions en aquesta obra haguera fet més complicat relegar-ne una a l'aparat crític, com en el cas anterior.

A més de les qüestions purament ecdòtiques, l'estudi del contingut de l'obra té un pes important en la introducció de Carla Compagno al *De leuitate et ponderositate elementorum*. Es tracta d'un estudi que forma part de la tesi doctoral de Compagno, defensada a la Universitat de Freiburg. El nucli principal de l'obra és l'aplicació de la teoria dels graus dels elements a la fabricació de medicaments. Forma part, doncs, del corpus d'obres mèdiques de Llull, que l'editora ha estudiat exhaustivament per ubicar el text editat en el conjunt d'aquest corpus. Carla Compagno ofereix al lector una completa introducció on explica de manera clara el fonament de la teoria dels graus de les qualitats elementals i la seua aplicació a la medicina. És de destacar que, entre els resultats d'aquest estudi, es completen dades proporcionades per estudiosos de referència en aquesta part de la producció lul·liana, com Jordi Gayà o Michela Pereira. Per exemple, sobre les possibles fonts de l'obra, s'afigen, a les ja conegudes, el quart llibre del *Canon* d'Avicenna i les *Quaestiones Salernitanae*. Ja Michela Pereira havia assenyalat el coneixement per part de Llull de parts del segon llibre del *Canon*, però l'estudi de Compagno amplia aquest coneixement a altres parts del text d'Avicenna.

En conclusió, un volum de les ROL ben treballat, fruit d'una alta competència filològica dels editors unida a un coneixement profund del contingut de les obres.

J. E. Rubio

## 12 ) Abulafia, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean*

El professor Abulafia, que ho és d'Història del Mediterrani a la Universitat de Cambridge, és ben conegut per obres com *Frederick II: A Medieval Emperor* (1988), *A Mediterranean Emporium: The Catalan Kingdom of Majorca* (1994) o *The Western Mediterranean Kingdoms (1200-1500): The Struggle for Dominion* (1997), a les quals cal sumar diverses col·leccions d'estudis propis i d'altri. *The Great Sea* és una obra d'alta divulgació, un gènere encara menyspreat per molts per al qual, tanmateix, cal demostrar no tan sols unes aptituds sinó també, sobretot, un bagatge importants. Unes condicions que són evidents en aquest cas, on

un bon coneixedor del tema demostra una llarga experiència en la recerca. Som davant d'una magistral anàlisi de la *longue durée* de la història del Mediterrani, el «gran mar», el que ha tingut el paper més destacat en el naixement i l'evolució de les civilitzacions. S'hi ressegueix l'ascens i la caiguda d'imperis i cultures, però també el paper de les religions i les migracions, i l'activitat de comerciants, pirates o missioners, tot això contextualitzat en el marc de les relacions econòmiques i polítiques entre les diferents ribes de la conca. El llibre s'estructura en cinc parts, que corresponen a cinc grans períodes de la història mediterrània, i que per això l'autor anomena amb expressions ordinals: «Primer Mediterrani» (del 22000 aC al 1000 aC, dedicada a la història de les civilitzacions primitives), «Segon Mediterrani» (del 1000 aC al 600 dC, protagonitzada per fenicis, grecs i romans), «Tercer Mediterrani» (del 600 al 1350, centrada en les relacions entre cristians i musulmans), «Quart Mediterrani» (1350-1830, amb la irrupció dels turcs) i «Cinquè Mediterrani» (1830-2010, sobre les arrels immediates del temps actual). El relat té el suport d'una bibliografia extensa i és temperat per una gran quantitat d'il·lustracions. Un relat que posa els catalans, Catalunya i la seva capital, Barcelona, en el mapa amb el protagonisme que es mereixen, en particular durant el període medieval, com a competidors dels italians en les rutes mediterrànies, al Magrib i a l'Orient, cosa no tan evident en els estudis italians o influïts per una recerca italoecèntrica. Al capítol setè del «Tercer Mediterrani» («Mercaders, mercenaris i missioners, 1220-1300»), hi dedica unes pàgines a Ramon Llull (342-344, i notes a les pp. 647-647). En fa un ràpid i correcte resum de la biografia (que en els viatges ambiciosos compara amb la d'Abraham Abulafia), del naixement de l'Art, del que és l'Art (que cal veure «com un intent de categoritzar tot el que existeix i de comprendre la relació entre cadascuna de les categories») i de la seva difusió, en el qual sap diferenciar i contextualitzar les obres tècniques de l'Art i les de divulgació de l'Art (les literàries, en particular, «adreçades a un públic més popular»). Hi cita el *Llibre del gentil*, el *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera* (sense esmentar-ne el títol) i, a les notes, el *Blaquerna* i la *Vida coetània*. Es fonamenta en Hames, *The Art of conversion*; Urvoy, *Penser l'Islam*; Bonner, *Doctor illuminatus*, i Abulafia, *The apostolic imperative*. Aquesta breu exposició, per bé que rigorosa, té l'encert d'incorporar certes dosis d'humor (no consta que Llull aconseguís cap conversió; els mercaders catalans estaven més interessats a parlar amb els musulmans del preu del pebre que dels mèrits del cristianisme i de l'islam, com ell els proposava el 1313 al *Liber per quem poterit...*), opció que sempre facilita l'aproximació llega a l'Il·luminat. El llibre té una traducció castellana publicada a Barcelona (Crítica, 2013).

Lluís Cifuentes

13) Alcina, *Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu: dues derivades del caràcter transcendent del pensament de Ramon Llull*

S'ha escrit molt sobre l'apologètica en Llull i, sobretot, sobre el *Gentil*. Això no obstant, l'enfocament d'Alcina hi aporta un punt de vista nou i enriquidor. Alcina manté que la clau del projecte missioner de Llull, tant pel que fa al seu fonament racional com al seu caràcter dialogal, es troba en la seva antropologia teològica. Així, l'autor presenta, a partir de l'*Arbre de ciència* i del *Llibre de demostracions*, l'home com a ésser transcendent. La seva constitució a imatge de la Trinitat atorga a l'home una posició singular dins de la creació: recull el món elemental, vegetatiu i sensitiu, alhora que contínuament es transcendeix a si mateix per acostar-se cada vegada més a Déu.

Ara bé, en la mesura que aquesta obertura transcendent envers Déu és constitutiva de tots els actes de l'home, el seu anhel d'amar, entendre i recordar Déu no té, ni ha de tenir, un límit preestablert. Així com l'home ha de procurar d'amar Déu i de recordar-se d'ell cada dia més, així també ha d'esforçar-se per a entendre'l sempre millor. Alcina explica aquest procés d'autotranscendència i de superació a través de diversos textos que exemplifiquen la «multiplicació» de l'enteniment (afegim que també hagués estat interessant tractar-hi de manera explícita la teoria dels *puncti transcendentis*). És aquesta obertura que permet a Llull afirmar que l'home ha de fer tots els esforços possibles per a entendre Déu i donar raó de la seva fe i dels dogmes cristians. Sens dubte, tal com suggereix Alcina, l'optimisme racional(ista) que caracteritza el projecte apologètic lul·lià es basa en aquesta visió autotranscendent de l'home.

En aquesta mateixa línia, Alcina proposa explicar el caràcter dialogal dels escrits interreligiosos de Llull. Així, segons l'autor, l'autotranscendència de l'home envers Déu com l'absolutament Altre portaria Llull a una apreciació positiva de l'alteritat també entre els homes. Les observacions d'Alcina sobre aquest darrer punt són massa breus per a entrar a discutir-les. Amb tot, em sembla que hi ha poca evidència per a parlar d'una apreciació positiva de l'alteritat o de la diversitat com a tals en Llull –si bé uns segles més tard podem trobar idees semblants en un dels seus grans seguidors: Nicolau de Cusa.

Pel que fa a la presentació del treball, s'ha de dir que, malgrat que sigui molt lloable donar traduccions dels textos catalans antics i llatins citats, sobta que aquestes apareguin en castellà.

En resum, però, es tracta d'una aportació força estimulante, que intenta reconstruir les bases del pensament apologètic lul·lià des de categories teològiques actuals.

A. Fidora

14) Alomar i Canyelles, «Glòtònims del català: estructura formal i distribució dels usos»

L'article analitza l'estructura gramatical i la distribució cronològica, geogràfica i documental dels glòtònims del català a partir d'un corpus que inclou 415 referències, que han estat reproduïdes en apèndix (pp. 105-131). L'autor assenyala a l'inici de l'article que se centra en la documentació dels segles XIII-XVII, però a l'apèndix també hi ha un grapat de notícies dels s. XVIII i XIX.

Després de distingir dues classes de glòtònims, els que són formats per un únic mot i els compostos sintagmàtics (nucli + complement), d'exposar els trets morfosintàctics d'aquest tipus de substantius, i d'enumerar els diversos tipus d'elements que poden formar el nucli i els complements dels glòtònims, Alomar analitza l'evolució de la freqüència relativa d'ús dels glòtònims principals que s'apliquen a la llengua catalana. Ho fa a partir de les fonts fonamentals d'informació que maneja: el *Readers and Books in Majorca, 1229-1550* de Hillgarth, l'inventari de llibres del rei Martí de 1410 (publicat per Massó i Torrents el 1905), els inventaris de Barcelona del s. xv publicats per Iglesias Fonseca a *Llibres i lectors a la Barcelona del s. xv*, i els documents de la Cancelleria Reial (1275-1410) inclosos a *Documents per l'història de la cultura catalana medieval* de Rubió i Lluch. Les dades més rellevants que Alomar posa de relleu a les taules de les pp. 97-101 són, d'una banda, el predomini i el decandiment del terme *romanç*, que fins al primer quart del s. xv és el més usual i que a partir d'aquesta data cedeix terreny a favor sobretot de *pla* i una mica menys de *vulgar*; i la destacada presència del terme *català* en l'inventari del rei Martí i els documents de la Cancelleria. Segons l'autor, aquest segon fenomen fa verssemblant la hipòtesi que el glòtònim *català* hauria estat difós per la monarquia i la cancelleria. Alomar també valora la distribució geogràfica de l'etnònim *català* i de glòtònims específics com *mallorquí* o *valencià*.

Es fa estrany que l'autor no expliqui mínimament els criteris que ha seguit en l'elaboració del corpus documental i que ometi alguna font d'informació important, com els treballs de Josep Hernando, especialment *Llibres i lectors a la Barcelona del s. XIV* (Barcelona: Fundació Noguera, 1995), que podria haver completat els treballs de Hillgarth i Iglesias Fonseca.

Francesc Tous



15) Amengual Bunyola, «Continguts jurídics en algunes obres enciclopèdiques de Ramon Llull»

L'estudi del dret en l'obra de Ramon Llull no ha tingut, fins fa poc, gaire conradors. Fa vint-i-cinc anys, amb els treballs d'Antoni Monserrat i la tesi inèdita de Muñoz de Baena, es posaren fites importants. En els darrers cinc anys han aparegut més estudis sobre el dret en Llull i sobre el lul·lisme jurídic. Guillem A. Amengual ha dedicat, des de 2008, alguns estudis específics sobre continguts jurídics en obres lul·lianes, especialment en alguns passatges del *Llibre de contemplació* i de la *Doctrina pueril*.

En aquest capítol presenta una visió de conjunt del dret lul·lià, que destaca especialment les obres que l'autor havia tractat als seus anteriors treballs. Les conclusions a les quals arriba Amengual no difereixen gaire de les exposades als articles precedents. Aquest article se situa en la línia sintètica de Soto Rábanos, tot recollint l'herència de treballs clàssics sobre el tema (Obrador, Andreu de Palma) i esmentant la bibliografia més recent (Bordoy, Da Costa, Ramis).

L'estudi del dret a l'obra de Ramon Llull és una tasca que reclama encara molta atenció per part dels investigadors i treballs d'aquesta mena recorden la importància i el seu pes, no només dins el corpus lul·lià, sinó també dins la història del dret i del pensament jurídic. De fet, encara més inexplorats que les obres jurídiques són els viaransys de la projecció d'aquestes obres en la història. Cal continuar treballant sobre aquestes qüestions i el capítol de Guillem A. Amengual és un bon al·licient per a recordar que encara queda molt camí per recórrer.

Rafael Ramis Barceló

17) Badia, Santanach i Soler, «Ramon Llull, escriptor vernacle»

La contribució dels tres investigadors del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona en aquest volum d'homenatge a A. Bonner i J. N. Hillgarth és una nova aportació rellevant del grup a l'hora de traçar amb precisió el perfil intel·lectual del beat en l'Europa del seu temps. En aquesta descripció el concepte de vernacularitat juga un paper fonamental perquè permet de comprendre de manera més adequada moltes de les «rarestes i singularitats» a què els lul·listes han al·ludit en relació amb aquesta qüestió.

En el quart apartat del treball els autors aborden els aspectes més rellevants per al cas de Llull del procés de vernacularització del saber en el pas del segle XIII al XIV. El fet de vincular les activitats i els interessos de Llull, i la producció

i la difusió de les seves obres, amb contextos en què els laics demanen i consumeixen textos científicotècnics i obres de filosofia i teologia, fa possible de superar els límits, les parcialitats i els anacronismes de les interpretacions que o bé veuen en Llull el cappare d'una tradició lingüística i literària nacional, o bé tracten d'assimilar-lo als canals i als mètodes habituals d'aprenentatge i difusió del coneixement de l'època.

En aquest sentit, els autors subratllen alguns aspectes destacats de la noció de vernacularitat tal com es concep en l'actualitat: en primer lloc, que la vernacularització del saber no implica necessàriament simplificació dels continguts i/o ensenyament adreçat a infants; en segon lloc, que l'aproximació vernacular al saber és eminentment pràctica, tal com mostra Michela Pereira pel que fa a la filosofia que interessa als laics (Dante s'interessa per la reforma política de la societat, Eckhart i Marguerite Porete per l'experiència del diví, i Llull mateix per la conversió universal a través de l'Art). També citen el concepte *vernacular theology* de Bernard McGinn, el qual planteja que la vernacularitat no depèn exclusivament de la llengua en què es formula la teologia de les classes seglars sinó que també està lligada «als modes de difusió, a la concepció de l'autoritat espiritual i a la predilecció per la via agustiniana del *credo ut intelligam*» (p. 41).

Una altra aportació que els autors consideren remarcable és la de l'escola d'història de la ciència promoguda per Luis García-Ballester. Segons aquesta perspectiva, la vernacularització de la ciència dependria d'un procés social en què la demanda dels professionals de la salut i de les classes urbanes que no tenen accés al llatí se sumaria a la consolidació del sistema escolàstic en l'estudi de les ciències de la natura. Així doncs, la vernacularitat no implicaria una simple recepció passiva de la cultura dels clergues sinó l'emergència d'una literatura pensada i difosa a partir de les pròpies necessitats dels laics, i per tant amb una personalitat pròpia i un caràcter creatiu.

Les reflexions que acabem d'esbossar, de fet, serveixen d'alguna manera per contextualitzar les dades que s'han exposat en la tercera secció del treball, en la qual es repassen les activitats de Llull en el període 1297-1301: segona estada a París, breu visita a Barcelona i retorn de Llull a Mallorca després de molts anys d'absència. L'enumeració d'aquestes activitats permet constatar la varietat d'obres que escriu, de destinataris a qui les adreça, de llengües que utilitza i de mitjans que posa en funcionament per fer arribar el seu missatge al més gran nombre de públics i amb la màxima eficàcia.

La centralitat de la vernacularitat en el perfil intel·lectual de Llull va molt més enllà de l'ús del català i d'altres llengües romàniques en la disseminació de les seves idees. Depèn també dels seus objectius, dels nous mètodes de difusió que assaja, dels gèneres que escull per transmetre'l. En la darrera pàgina de l'ar-

ticle, els tres investigadors, a partir de les recerques recents de Roger Friedlein sobre els diàlegs de Llull, remarquen que «el desplaçament de l'element literari del centre absolut d'atenció de l'obra catalana de Llull al de la *Fachprose* o la filosofia i la teologia en vernacle» (p. 43) no bandeja ni oblida el talent literari del beat, sinó que més aviat contribueix a valorar-lo amb un millor coneixement de causa.

Francesc Tous

21) Barceló Crespi, «Gregori Genovard i Espanyol, entre el cercle de canonges humanistes»

Aproximació prosopogràfica a la figura de Gregori Genovard, canonge de la seu de Palma, catedràtic de doctrina lul·liana i rector de l'Estudi general, centrada en les seves relacions familiars i professionals, que el situen en el grup dels eclesiàstics actius en la vida cultural mallorquina de l'època. A partir de fonts arxivístiques es reconstrueixen els episodis més importants de la biografia de Genovard, en què destaca la fundació del Col·legi de la Criança (1510) i la missió a Barcelona com a síndic del Gran i General Consell en la causa judicial sobre l'herència de Beatriu de Pinós, que havia destinat els seus béns a la creació d'una càtedra lul·liana a l'illa (1519-1520).

Maria Toldrà

22) Beck, «“Porque oyéndolas les crecian los corazones”: chivalry and the power of stories in Alfonso X and Ramon Llull»

L'estímul de recerca que inspira aquest article és el fet que «discussing chivalry allows medieval authors to explore larger questions about social relationships, hegemony, and the legitimization of violence and power» (p. 176). La bibliografia recent d'expressió anglesa, que és la que freqüenta l'article, fins ara ha debatut aquestes idees pel que fa a França, Alemanya i Itàlia; d'aquí la proposta d'introduir-hi l'àmbit ibèric a través de dos textos representatius: el títol 21 de la *Segunda Partida* d'Alfons X de Castella i el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Llull. E. S. Beck s'ha documentat correctament pel que fa a les edicions de referència i l'entorn mínim immediat dels textos que vol analitzar, de manera que les primeres planes del treball presenten un estat de la qüestió acceptable i assenyalen adequadament les diferències de gènere (un text jurídic, un tractat didàctic) entre tots dos. La tesi que es defensa s'expressa al títol i a la darrera frase del treball: «Alfonso X and Ramon Llull indicate that in thirteenth-

century Iberia it is possible to become chivalric though familiarity with the right kind of stories» (p. 176). És una observació que, almenys en el cas de Lull, es pot prendre seriosament en consideració, però, per treure'n conseqüències, caldria plantejar una anàlisi extensa i articulada del pensament polític de Lull. La feina està en part feta a la bibliografia dels darrers deu anys (només cal fullejar la *Introduction* de Brepols –en anglès). Tanmateix, ja es podria matisar molt si l'autora hagués llegit el capítol 19 del *Fèlix* (traduït a l'anglès als *Selected Works* de Bonner, obra que cita): s'hi escenifica l'educació de dos prínceps, el major aprèn filosofia i el petit les arts de la guerra. Lull explica perquè, i fins i tot defineix un concepte jurídic fonamental de la cavalleria.

Argumentar a favor de la importància que es dona a l'educació del futur cavaller a la *Segunda Partida* i al *Libre de l'orde de cavalleria* demana un tipus de treball molt més especialitzat del que es pot dur a terme amb els instruments bibliogràfics de què disposa E. S. Beck. La noció d'una Ibèria del segle XIII és confusa i difusa: el rerefons polític i social dels textos analitzats, se'ns explica, són les guerres de frontera amb l'islam. En efecte, a diferència d'altres zones europees, a la Península Ibèrica la reconquesta mantenia viva la cavalleria com a eina de xoc en el terreny militar, la qual cosa transformava els cavallers en una elit efectiva de poder. Els textos que analitza l'article són vistos com a instruments per a l'educació d'aquest grup privilegiat, un instrument discriminant, que s'alimenta de la tradició narrativa: la que fa «créixer» els cors dels aprendents de cavaller («Porque oyéndolas les crescian los corazones»). Per poder lligar tants caps amb tan pocs referents calen simplificacions dràstiques que porten a malentesos radicals, com ara la discussió de les tesis de Johan Huizinga (p. 168) a la seva *Tardor medieval*: la cavalleria de què parla aquest autor no té res a veure amb la Ibèria del segle XIII, perquè està centrada en la Borgonya del XV! Entre moltes altres confusions i imprecisions fa patir, per exemple, l'assimilació indistinta entre les polítiques bèl·liques d'Alfons X, Jaume II de Mallorca i Pere III d'Aragó (sic, p. 175).

La lectura de l'article de Beck deixa clar que queda pendent un estudi complet i sistemàtic de les nocions alfonsina i lulliana de la formació intel·lectual que cal donar als cavallers. Quan el tinguem, podrem comparar les intencions implícites o explícites del rei de Castella i de Lull (que no era un «Catalan cleric», p. 167) i, si controlem amb detall el context històric de les corones de Castella i d'Aragó als anys de la formació de les idees dels autors en qüestió, tal vegada es puguin establir algunes connexions de causa-efecte amb el context, però segur que no seran aplicables a una Ibèria global que es defineix per les lluites de frontera contra l'islam.

L. Badia

24) A. Bordoy, «El coneixement de l'essència de Déu. Una aplicació de les tesis d'A. Bonner a la crítica de Ramon Llull a l'Aristotelisme»

En aquest treball Antoni Bordoy reivindica el valor de l'obra lul·liana en la interpretació dels 219 articles condemnats a París per Étienne Tempier l'any 1277. Així, l'autor reclama als estudiosos moderns, que fins ara semblen no haver-la pres gens en consideració, una atenció particular a la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita* (ROL XVII, 219-402) com a comentari rellevant per comprendre i aprofundir en l'estudi dels articles. La forma del text lul·lià, que s'allunya del comentari escolàstic i està escrit a mode de diàleg (no els comenta, doncs, un per un i de manera exhaustiva), és l'aspecte que sembla haver-lo fet irrellevant per als diversos estudiosos que s'hi han dedicat, malgrat ser l'obra més propera cronològicament al text de la condemna.

L'argumentació de Bordoy se centra, principalment, en l'anàlisi del comentari lul·lià als articles que versen sobre el coneixement de Déu (els articles 8 i 9, sobretot, però també el 10 i l'11), a saber, «el coneixement que els homes poden tenir de Déu emprant tant sols la filosofia», ja que considera que és «un dels punts on més conflictiu resulta l'ús del text de Llull com a font per a la interpretació dels articles que formen el *syllabus*». Aquesta selecció dels articles prové de la classificació establerta per Pierre Mandonet a principi del segle XX (1908-11), que distribuïa els 219 articles condemnats en dos grans grups: a) 179 que fan referència a la filosofia i b) 40 (no 39, com diu Bordoy) que són relatius a la teologia. Certament, la classificació de Mandonet ha influït de manera decisiva en els estudiosos moderns de la condemna de Tempier i els ha apartat del text lul·lià, sobretot perquè aquest no reflectia a la *Declaratio* aquell ordre de les proposicions i, per tant, no semblava rellevant per a analitzar-les. Cal dir, però, que la de Mandonet no és l'única classificació coneguda: anterior a aquesta és la de Ch. du Plessis D'Argentré (1794), i la primera és la que podem llegir al *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Denifle i Chatelain 1889-1891); aquesta darrera exposa un ordre seguit dels articles, sense una distribució temàtica precisa, que, de fet, és el mateix ordre que consta a l'annex adjunt a l'epístola de Tempier i, com bé fa notar Bordoy, coincideix fonamentalment amb el que fa servir Llull en el seu comentari.

La dificultat de conèixer les fonts i l'origen dels articles condemnats és el punt clau que els estudiosos moderns han mirat de resoldre al llarg de les darreres dècades, sense gaire èxit, val a dir, tot i que avui hom considera que els objectius principals d'Étienne Tempier devien ser Siger de Brabant i Boeci de Dàcia. El text de Tempier, però, només diu de manera explícita que les 219 proposicions provenen d'alguns estudiosos de la Facultat d'Arts («*nonnulli Pari-*

*suis studentes in artibus*»), sense concretar, tanmateix, si foren ells qui les van expressar o bé només les van difondre sense ser-ne els autors. La qüestió, doncs, és evidentment obscura. D'altra banda, cal reconèixer que Ramon Llull no és un autor preocupat per citar les fonts emprades a les seves obres, ans més aviat, si seguim l'afirmació d'A. Bonner sobre la qual recolza l'argumentació de Bordoy, es tracta d'«un autor agosarat que pretenia substituir una metodologia fortament arrelada en l'Ecolàstica per la seva pròpia, i un autor que, sols en comptades ocasions, s'atreveix a criticar les tradicions que es troben al rerefons». És evident, doncs, que si reclamem la importància de la *Declaratio* com a comentari fonamental per a l'estudi de la condemna, cal abordar el text de Llull des d'una perspectiva holística perquè, tot i quedar lluny del mètode escolàstic, també ens ha de permetre entendre diverses qüestions que encara romanen obscures sobre les proposicions proscrietes per Tempier. Aquesta és la via que segueix A. Bordoy a partir d'una interpretació prèvia d'A. Bonner.

Voldríem posar en relleu l'exhaustivitat en l'exposició i l'anàlisi que l'autor ofereix dels articles 8 i 9, tot fent-ne evidents tant els possibles orígens (principalment en Siger de Brabant) com, sobretot, llur significat segons Ramon Llull. A partir de la pàgina 161, Bordoy ens ofereix una extensa explicació sobre el comentari lul·lià a propòsit de la possibilitat de l'ànima humana de tenir un coneixement directe de Déu, i les seves crítiques a les tesis averroistes; una anàlisi que el duu a concloure, després d'una llarga argumentació, que aquesta nova consideració de la *Declaratio Raimundi* ens permet saber què pensa Llull sobre l'accés del filòsof al coneixement de l'essència de Déu i entendre «què va significar en si mateixa aquesta pregunta en el seu context històric i filosòfic» (p. 270).

Finalment, malgrat la vàlua indiscutible del treball de Bordoy, caldria comentar-ne algunes mancances. En aquest sentit, hem de dir que s'hi troba a faltar, tal vegada, una breu introducció a la *Declaratio Raimundi* més enllà dels articles que aquí s'aborden. En darrer terme, voldríem fer notar la presència de diversos errors ortogràfics que, en properes ocasions, caldria evitar.

Núria Gómez Llauger

25) Bordoy, «Notes sur récupération du Psd.-Denys dans la cosmologie lullienne: questions sur la création du monde»

Il contributo, che ha come oggetto l'influenza del neoplatonismo nella metafisica lulliana, individua affinità puntuali tra le opere di Llull e quelle dello Ps. Dionigi Areopagita (*De divinis nominibus* e *De caelesti hierarchia*) sul tema della creazione del mondo. Il quadro è quello della disputa con i filosofi parigi-

ni, secondo i quali Dio poteva essere considerato il primo motore dell'universo, ma non la Causa di una creazione *ex nihilo*. Per contrastare questa tesi, Llull rivisita l'idea di un universo quale immagine divina, già radicato nella tradizione platonica cristiana, alla luce delle leggi sulla causalità, attinte dal neoplatonismo greco e latino, circolante nel sec. XIII grazie alla mediazione di Scoto Eriugena.

Tale fonte era stata valorizzata nei lavori di F. Yates (in particolare nell'articolo «Ramon Lull and John Scotus Eriugena», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960), pp. 1-44), che individuava nelle «cause primordiali» del *De sistema naturae*, opera fruita per lo meno in modo indiretto dal filosofo maiorchino, il modello delle dignità divine nel sistema artistico. La studiosa si spingeva oltre nel parallelo fra i due autori, facendo dei quattro elementi gli strumenti esclusivi delle dignità e collocandoli, rispetto ad esse, nel gradino immediatamente successivo della scala dell'essere. Se, osservava R. Pring-Mill («Ramón Llull y la *De divisione naturae*: una nota sobre la segunda monografía de Miss Yates», *EL* 7 (1963), pp. 167-180), il primo debito risultava pienamente persuasivo, il secondo andava respinto perché implicava una relazione tra dignità e mondo corporeo che, tra le altre cose, escludeva completamente la manifestazione delle dignità nei gradi superiori dell'essere, come le potenze dell'anima o gli esseri incorporei. Il problema aperto dalla posizione di F. A. Yates sul tema della causalità è stato approfondito nei lavori di J. M. Ruiz Simon dedicati alla transizione dal sistema quaternario al ternario (da ultimo, nel saggio «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», in *Actes de les Jornades Internacionals Lullianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, Palma / Barcelona, 2005, pp. 167-196). Secondo Ruiz Simon, già nel *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* (1285-7?) si trovano le premesse per l'elaborazione del concetto di *semblances*. L'approdo della riflessione lulliana, stimolata dall'acquisizione del *corpus* dottrinale dionisiano-procliano durante il primo soggiorno parigino (1287-9), è la sostituzione delle essenze dei quattro elementi con la fissazione delle *semblances* delle dignità divine quali principi primi della realtà corporea.

Inserendosi in questo dibattito, Bordoy valorizza le convergenze lulliane con le opere dello Ps. Dionigi in merito a due concetti fondamentali: l'essenza e la natura. Applicata a Dio, l'essenza include le dignità ed equivale all'esistenza, che non può essere messa in dubbio, dal momento che esistenza e perfezione sono inseparabili; la creazione è invece effetto della natura di Dio, della sua necessaria attività. Nel descrivere le operazioni *ad intra* e *ad extra* di Dio e la loro declinazione correlativa, Llull ricorre alle leggi della causalità per struttura-

re la catena dell'essere in base alla similitudine o alla distanza dalla sua Causa prima. La costruzione metafisica della fase ternaria non si spiega, osserva Bordoy, a partire da Scoto Eriugena, mentre offre punti qualificanti di contatto con l'idea dionisiana di un Dio *sopraessenziale*, irriducibile alle categorie aristoteliche. Per Llull Dio è una forma senza materia, una forma assoluta, «la più formale», che si trasmette a tutto ciò che è creato a partire dalle sue operazioni. La convergenza fra i due autori insiste proprio sulla centralità attribuita alle qualità e alla forma divine. Da qui è possibile spiegare tanto la creazione, quanto il processo conoscitivo che ne implica i diversi gradi. L'origine della materia si colloca nella prima passività concepibile, che è quella dei principi universali introdotti nella fase ternaria, i quali rappresentano anche la prima forma di coesistenza con la materia in quanto sono il risultato della prima creazione. Un altro aspetto qualificante della relazione con lo Ps. Dionigi riguarda l'unità divina pur nella differenza degli attributi, in quanto essenza, azione e esistenza possono trovare la loro unità nella forma «la più formale».

In sintesi, nonostante le affinità con il pensiero di Scoto Eriugena, l'autore ritiene che il modello di creazione contrapposta agli averroisti non si possa intendere a partire da qui, mentre diventa chiaro se ricondotto al pensiero dello Ps. Dionigi. Al termine della lettura qualche dubbio resta sui modi e sui tempi di acquisizione della fonte, data la complessità della trasmissione dell'opera dionisiana e le sue contaminazioni. Inoltre le opere citate da Bordoy, con due sole eccezioni (*Declaratio Raimundi* e il *Liber Disputationis Petri et Raimundi*, ambedue del 1298), risalgono agli anni 1310-11, mentre l'assunzione di una teoria della casualità e della conoscenza riconducibile al *corpus* neoplatonico è uno dei presupposti della svolta ternaria.

E. Pistolesi

6) Butiñá Jiménez, «Alrededor del concepto de la divinidad y del hombre en el *Llibre de meravelles*: de Llull al Humanismo»

Júlia Butiñá situa la idea de divinidad y del hombre en el *Fèlix* en un lugar fronterizo entre el final de la Edad Media y los inicios del Renacimiento de las letras catalanas, por lo que ve en las ideas lullianas sobre estos conceptos ciertas innovaciones que harán trascender el pensamiento de Ramon Llull a la posteridad moderna. En primer lugar tiende a la modernidad el esquema narrativo elegido para el *Fèlix*, que presenta los contenidos filosóficos con un argumento basado en la narración de viajes –sin abandonar del todo la estructura del tratado, pero aun sin llegar a ser todavía una novela– y, además, en lengua vulgar. En



segundo lugar, las enseñanzas están marcadas por la acción: la acción que emprende el protagonista supone un ejercitarse en la virtud y, con ello, promueve la evolución hacia la perfección, lo cual resulta opuesto al modelo medieval de resignación y es coherente no sólo con el conjunto de la producción luliana, sino también con otras narraciones nuevas de Bernat Metge o con el *Curial e Güelfa*.

El trabajo de Butiñá profundiza en la búsqueda de rasgos premodernos en las ideas de Ramon Llull, y para ello estudia aspectos de su antropología y de su teología. En cuanto a la idea del hombre, otro rasgo que vincula el *Fèlix* con la modernidad es la manera de ejemplificar la moral, que viene explicada mediante situaciones referenciadas en la vida cotidiana o en una realidad no alegorizada, lo cual hace comparable esta obra con modelos modernos como *Lo somni* y el *Curial*. En profundidad, Ramon Llull contrasta la filosofía y la moral cristiana, esta última capaz de poner en crisis valores filosóficamente admisibles, pero opuestos a la moral cristiana basada en la primera intención (citando el *Llibre de les bèsties*). Destaca Butiñá que la innovación del vocablo «desconhort» en Bernat Metge por reacción al *Corbaccio* reflejaría con claridad el desfase detectado entre filosofía y moral, dando lugar al «disgusto e indignación» típicamente moderna, idea que tendría origen luliano. Así, la corrupción del estamento eclesiástico denunciada por Ramon Llull le convierte en un reformador que le asimila a los críticos modernos, aunque en su caso la solución siga vinculada a la tradición, hallada en obediencia a la jerarquía y los principios morales.

En cuanto a la idea de Dios, Butiñá cree conveniente tener en cuenta que Ramon Llull situaba al hombre en acción incluso cuando éste se daba a la vida contemplativa. La reprobación entre la escisión de la vida contemplativa y la vida mundana no sólo es luliana, sino también clásica (Séneca) y compartida por Bernat Metge. Otro presupuesto es la idea de maravilla, que está estrechamente relacionada con el interrogarse sobre el mundo y, por lo tanto, sobre la contemplación del mismo para comprenderlo. La raíz en la *Metafísica* de Aristóteles nos parece evidente –aunque Butiñá no lo cita ahora, sino que prefiere referirse, quizás con más razón, al libro de Job– y, por lo tanto –gracias a la influencia del aristotelismo y de los libros veterotestamentarios–, la admiración o maravilla del *Fèlix* como método de aprendizaje se encontrará largamente en la tradición humanística. La divinidad entendida por Ramon Llull como Ser creador no es una innovación, sino que se ancla en san Agustín y, por lo tanto, trasciende igualmente a innumerables autores. Añadimos nosotros la coincidencia con la teología islámica, para la cual, como para Ramon Llull, la naturaleza es una evidencia de Dios, de manera que, contemplándola, se contempla a Dios (nótese el matiz *Llibre de contemplació en Déu* i no *Llibre de contemplació \*de*

*Déu*). Esta concepción incluye al hombre, que, como producto de la Creación, también refleja a Dios; por ello, estudiar el componente anímico del hombre –la psicología– supone investigar sobre la presencia de Dios. Para ello, afirma Butiñá, Ramon Llull prefiere Platón a Aristóteles y también el platonismo de san Agustín sale reforzado en Ramon Llull, igual que en Bernat Metge. Disienten estos –es decir, Llull y los humanistas modernos– en cuanto a la oposición entre razón y fe, pues el racionalismo de Ramon Llull es capaz de discriminar a los filósofos clásicos, cuyo racionalismo no consiguió dar con una moral acorde con el cristianismo. Y, a nuestro juicio, la concepción de racionalismo en Ramon Llull tiene rasgos particulares que permiten oponerlo a la mayoría de la tradición medieval y luego moderna: si la razón debe conducir hacia la fe, el desprecio por el paraíso islámico es, en realidad, sólo un ejemplo de cómo la admirable filosofía árabe –lamentablemente literalista, según el *Llibre del gentil*– no consigue llegar a la verdad del cristianismo, igual que no le parecen aceptables afirmaciones racionalistas de autores clásicos. Al contrario que Bernat Metge y la mayoría de la primera tradición humanista, que despreciaba por definición las aportaciones relacionadas con el mundo árabe, y para el que, en palabras de Butiñá, «en realidad cuentan sólo las tradiciones clasicista y judeo-cristiana», Ramon Llull es capaz de reconocer aspectos positivos del pensamiento islámico, aunque se muestra crítico por tratarse de infieles. Es decir, Ramon Llull advierte de un racionalismo que, siendo plausiblemente admirable en cuanto al conocimiento científico o admisible en la plasmación de ciertas costumbres, no conduce, como tampoco hizo el paganismo clásico, a la verdad cristiana. Y queremos aportar aquí, junto al trabajo de Julia Butiñá, que este reconocimiento de Ramon Llull, eso sí parcial, hacia el pensamiento árabe habrá abierto una puerta al mundo moderno, a pesar, incluso, de la cerrazón del primer humanismo de raíz italiana. Se trata de ver en Ramon Llull un proto-orientalista, reconocible por muchos rasgos en su obra –incluyendo evidencias como su propuesta en Vienne de creación de cátedras de lenguas orientales y el uso de fuentes orientales para la redacción de sus obras– que explicará mejor nuestra afirmación sobre el contraste entre Ramon Llull y los primeros humanistas. De ahí que Llull sea de interés para Nicolás de Cusa o, aun siendo menos conocido, para Guillaume Postel, es decir, para intelectuales interesados en el mundo árabe y que, como Ramon Llull, trabajan en favor de la *pax fidei* o de la *concordia mundi*. Y hacia el final de su artículo la autora se muestra de acuerdo con este vínculo entre Ramon Llull y el Renacimiento posterior, cosa que pone sobre la mesa un lulismo sobre el que habrá que seguir profundizando.

Júlia Butiñá cierra la redacción de este trabajo citando su propia trilogía *Tras los orígenes del Humanismo, En los orígenes del Humanismo y Detrás de los*

*orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, lo cual sirve para especificar que las observaciones que relacionan a Ramon Llull con el humanismo de las letras catalanas son el resultado o resumen de años de investigación. Dicho de otro modo, este trabajo se revela como un modelo a seguir en la investigación del lulismo en la tradición humanística de las letras catalanas.

Óscar de la Cruz Palma

30) Cardini, «Contemplatio und Missio. Einige Betrachtungen über den Zusammenhang zwischen Kreuzzug und Mission bei Ramon Llull»

En la seva contribució a les jornades sobre el *Liber contemplationis*, el professor Cardini proposa una reflexió general sobre el pensament de Llull a l'entorn de la croada. Presenta, en primer lloc, un resum panoràmic del procés lent gràcies al qual el món cristià accedí al coneixement de l'islam. Una primera etapa d'aquest procés culminà en Pere el Venerable. Més tard, el plantejament de les possibilitats polèmiques, diferents a les conegudes fins al moment, desembocà en l'obra de Tomàs d'Aquino. Però, mentrestant, s'havia fet un nou plantejament entorn de la missió entre els musulmans, gràcies quasi exclusivament a la línia d'actuació oberta per Francesc d'Assís i els franciscans. Per a aquests, la missió s'havia de basar en el testimoni i la discussió, cosa que comportava una clara crítica al recurs de la croada.

En aquest context ha estat estudiada l'opinió de Llull, que es pot resumir en tres vies d'interpretació. Per a uns, Llull mantingué sempre un total refús de la croada; altres parlen d'un procés en la seva actitud que el portà del diàleg a l'enfrontament; mentre que una tercera interpretació explica les diferències com a fruit d'una estratègia que es deixa guiar per les circumstàncies de cada moment.

En encetar la seva anàlisi més personal, l'autor recorda que suposar en el temps de Llull una discussió entre missió i croada resulta «del tot fictici». Per tant, per comprendre la seva actitud, i reprenent el procés històric resumit abans, la primera qüestió que se proposa és: quines conseqüències se deriven d'un millor coneixement de l'islam? La resposta es reflecteix en el *Llibre del Gentil* (que marca una diferència ben clara respecte de les obres contemporànies de polèmica) i en el *Llibre de contemplació*, on se construeixen les «raons necessàries» com a mètode de discussió.

Aquest era el nucli de la proposta de Llull. Ara bé, la lectura de la *Vita coae-tanea* no pot sinó fer-nos pensar que Llull mateix considerava que no havia pogut dur a la pràctica el seu propòsit, en bona part per la negativa dels interlocutors musulmans. I aquestes circumstàncies anirien determinant que el recurs a

la croada –és a dir, la via per rompre l'oposició a la discussió– anés abandonant un segon pla per fer-se cada cop més necessària.

Al final de l'article l'autor ens deixa dues insinuacions discutibles. La primera opina que les «primeres víctimes» de la «seva passió per la croada» foren els bizantins. La segona es val d'una comparació amb el Renaixement per suggerir que la «utopia de la raó» condueix sovint no a un millor coneixement de l'altre, sinó a l'escalada de l'enfrontament. La primera insinuació s'hauria d'explicar i provar. La segona és una lectura ideològica parcial. Al meu parer.

J. Gayà

31) Cassanyes Roig i Ramis Barceló «El atentado antiluliano de 1699 en el marco ideológico de la Universidad de Mallorca»

84) Ramis Barceló, «Fray Agustín Pipia y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca»

L'any 1985 i al *Bollett de la Societat Arqueològica Lul·liana*, Llorenç Pérez donava a conèixer l'afer de l'atemptat contra el culte a Ramon Llull perpetrat a Mallorca el 1699. L'analitzava en el context de la Universitat Lul·liana de Palma, en relatava els fets i explicava les conseqüències que va tenir, per editar, finalment i en apèndix, el text anònim que dona compte de la qüestió. Gairebé una trentena d'anys després Albert Cassanyes i Rafael Ramis recuperen aquesta informació sobre l'atemptat lul·lià, tot analitzant amb major profunditat els aspectes vinculats amb la Universitat Lul·liana, anàlisi que els permet afirmar que l'esdeveniment va ser transcendental per a la història de la institució. El treball s'inicia amb una història detallada sobre l'evolució de l'Estudi General Lul·lià i la influència que hi cercaven els dominics en les catedres existents, amb la consegüent «lluïta» entre tomisme i lul·lisme. A això, cal sumar-hi l'ortodòxia tomista dels frares mallorquins, en contrast amb l'actitud més laxa que es produïa en altres zones, la qual cosa suposà l'embrió per a les lluites entre lul·listes i marrells que culminaren en l'atemptat contra el bacinet de Ramon Llull el 1699. Com en l'article de Pérez, els apèndixs són dedicats a l'edició dels textos inèdits que relaten els fets i que donen compte de la tensió profunda que es vivia a Palma entre els partidaris i detractors de Ramon Llull.

En certa manera, es pot considerar que aquest article és la continuació ampliada d'un treball anterior que Rafael Ramis havia engegat el 2010 sobre un dels personatges vinculats amb la Universitat Lul·liana. Ens referim a fra Agustí Pipia, frare dominic que arribà a ser Mestre General de l'Orde dels Predicadors i cardenal, catedràtic de Prima de Teologia estretament vinculat al convent de

Sant Domingo de Palma. Nascut a Sardenya el 1660, el 1678 ja era destinat a Mallorca, aspecte que li serveix a l'autor per esbossar, novament, la història dels dominics a l'illa i per incidir una vegada més en l'esperit antilul·lista clarament pronunciat d'alguns dels membres de la comunitat illenca. El treball es tanca amb l'edició de cinc documents sobre fra Pipia.

Maribel Ripoll

### 32) Chaparro Gómez, «Enciclopedismo y mnemotecnica en Raimundo Lulio»

L'autor d'aquest article, professor del Departament de Ciències de l'Antiguitat de la Universitat d'Extremadura, ha dedicat de manera preferent la seva activitat investigadora a l'estudi de la retòrica en les terres americanes després de l'arribada dels conqueridors espanyols, durant els segles XVI i XVII. Aquest àmbit abasta tant els ensenyaments en les escoles i universitats com la producció de discursos i peces oratòries, especialment les destinades a la predicació i l'evangelització dels nous pobles. En concret, s'ha centrat en la figura i l'obra retòrica del franciscà Diego de Valadés i en la seva obra magna, la *Rethorica christiana*, publicada a Perusa el 1579.

És per aquesta via que ha entrat en contacte amb Ramon Llull. Segons Chamorro, Valadés va compondre una retòrica que s'allunyava dels models habituals i que es caracteritza per ser concebuda com un instrument evangelitzador, farcida de continguts enciclopèdics que recullen la realitat física, social i política del Nou Món. És l'element enciclopèdic, juntament amb la importància que dóna a l'art de la memòria (mitjançant l'ús de diagrames i dispositius mnemotècnics), allò que per a Chamorro permet rastrejar la influència lul·liana. Influència amagada, perquè Valadés no esmenta Llull en cap moment, fet que es podria explicar per una actitud de prudència. I també influència llunyana, perquè els pressupòsits lul·lians, tant teòrics com formals, li haurien arribat no pas directament sinó a través dels grups de seguidors del beat contemporanis de Valadés i d'obres pseudolul·lianes, en especial del tractat *In Rethoricam Isagoge*.

Chaparro es refereix al caràcter de l'enciclopedisme en Llull i a la funció dels arbres i els esquemes en obres com l'*Arbre de ciència*, per a la qual cosa reprèn idees ja tractades en un article anterior, «Enciclopedia y retórica: de Raimundo Lulio a Diego Valadés», *Fortunatae* 19 (2008), pp. 9-25.

E. Gisbert

33) Colish, «*The Book of the Gentile and the Three Sages: Ramon Lull as Anselm Redivivus?*»

Marcia L. Colish se propone revisar la comparación entre Anselmo de Canterbury (s. XII) y Ramon Llull, partiendo del estado de la cuestión recogido en la bibliografía que ofrece. Especialmente se interesa por la comparación de los argumentos lógicos entre el *Llibre del gentil e dels tres savis* y el *Monologion*, *Proslogion*, *Contra Gaunilonem* y el *Cur deus homo* de san Anselmo. Tras una demostración ampliamente documentada de que san Anselmo logró cuestionar la eficacia de las premisas hipotéticas de la lógica tradicional, la autora nos conduce a la conclusión anselmiana de llegar a admitir una verdad por la vía de razones que parecen lógicas, es decir, de aceptar la necesidad de una verdad a pesar de que la lógica no alcanza a explicarla por completo. Paralelamente, sabemos que Ramon Llull adquirió la lógica de Algazel, a la que añadió elementos para demostrar principios propiamente cristianos como la Trinidad o la Encarnación. Pero admitió la necesidad de adquirir una comprensión iluminada para alcanzar la total comprensión de Dios, colocando a la lógica en una posición de cierta insuficiencia para la demostración de la verdad. A una conclusión semejante llegará san Buenaventura, autor con el que Ramon Llull también ha sido comparado. La autora observa que el hecho de partir de premisas dictadas por la Domina Inteligencia en el libro I del *Gentil* –como por ejemplo la existencia de virtudes divinas y cardinales equiparables, y que no pueden ser excluyentes entre sí– implica la aceptación de verdades no demostradas, pero que todos los sabios aceptan porque *manifesta cosa es al human enteniment*. Sin embargo Marcia L. Colish no concluye con una posible influencia de san Anselmo en Ramon Llull, pues imagina que el primero hubiera desaprobado la falta de sistema en el lenguaje lógico luliano y la excesiva generosidad con la que da por sentados principios lógicos demostrativos. Concluye que, en contra de lo que ha sido propuesto por importantes referencias bibliográficas, Llull «was no Anselm redivivus».

Óscar de la Cruz Palma

34) Colom Cañellas, «Lectura del primer llibre de lectura de la pedagogia catalana. Aproximació a la *Doctrina Pueril*»

Comentari del contingut de la *Doctrina pueril*, que veu en l'obra, més que un mer catecisme, «la base per a una educació idònia i adequada a la seva època». De fet, l'obra seria fruit d'un projecte educatiu de Llull destinat a «edu-

car íntegrament per a una vida completa, el que significa desenvolupament de l'espiritualitat, del civisme i també del valor del treball i de la necessitat de tenir un ofici» (p. 60).

La lectura depèn, sovint en excés, d'assumpcions poc o gens argumentades (vegeu, per exemple, les influències de Vicent de Beauvais o de Roger Bacon) i de bibliografia en bona part superada. Com a conclusions, s'enumeren fins a onze aspectes, no desenvolupats a les pàgines precedents, que vincularien l'obra de Llull amb corrents pedagògics posteriors.

J. Santanach

35) Compagno, «La combinatoria degli elementi nelle opere mediche di Raimondo Lullo»

Carla Compagno va editar el text del *Liber de levitate et ponderositate elementorum*, la darrera del conjunt de quatre obres lul·lianes dedicades a temes mèdics, per a la seva tesi doctoral a l'Albert Ludwigs Universität de Friburg. Aquesta edició es va publicar posteriorment a ROL XXXIV.

En l'article que ressenyem s'ocupa d'un aspecte concret d'aquesta obra, el que fa referència a la teoria de la graduació dels elements per a l'elaboració de les substàncies medicinals. L'autora situa el *Liber de levitate* en el context de la producció mèdica lul·liana i dels debats especialitzats del seu temps, que Llull havia conegut de primera mà durant les estades a Montpeller, seu d'una de les facultats de medicina més prestigioses en l'Europa del moment.

Aquests coneixements i la voluntat de mostrar l'aplicació dels dispositius artístics a un terreny que coneixia prou bé, el van portar a proposar una solució original a les teories sobre el procés de mescla dels elements en les medicines compostes, que ja va exposar en els *Començaments de medicina* però que va desenvolupar àmpliament al *Liber de levitate* amb la introducció del concepte de «digestió» o *devictio*.

Compagno s'atura sobretot en la manera com Llull fa confluïr la teoria elemental i el sistema de l'Art a l'interior de les obres mèdiques (i, de fet, el beat, en cada una d'aquestes obres, remet a la versió de l'Art que s'hi correspon cronològicament). Amb aquest objectiu, l'autora analitza l'aplicació dels principis relatius dels tres triangles de la figura T (menoritat-igualtat-majoritat, concordança-diversitat-contrarietat, començament-mitjà-fi) a les relacions que s'estableixen entre les qualitats dels elements, mitjançant exemples extrems d'obres dels diversos períodes. D'aquesta manera, posa de manifest allò que el mateix Llull afirma als *Començaments*: «Sicut enim martellus et tenaculae sunt instru-

menta in arte fabricae, ita gradus et trianguli sunt instrumenta in arte medicinae».

En resum, l'article fa una síntesi útil i entenedora de l'evolució de les teories mèdiques lul·lianes al llarg del temps i de la funció que hi desenvolupa l'Art per explicar-ne els principis.

E. Gisbert

### 36) Coroleu, «Ramon Llull i la impremta (1480-1520)»

Alejandro Coroleu fa en aquest estudi un repàs de la impressió de textos lul·lians des dels inicis, que s'han de situar des de vers el 1480 a Venècia, fins al 1520, moment en què s'observa una davallada en el ritme de publicació d'obres autèntiques. Aquest fet no impedeix que ja en el període inicial es barregin els textos lul·lians amb els apòcrifs.

Diversos són els centres que apleguen una major producció lul·liana al llarg d'aquests anys. En primer lloc, Barcelona, on les impressions de Pere Posa i Pere Miquel Carbonell s'han de vincular sobretot a l'escola lul·liana de la ciutat. En aquest sentit, Barcelona no divergeix d'altres centres productors de llibres lul·lians, sovint relacionats amb la instrucció local.

En segon lloc, s'ha de parlar de París i de l'humanista Jacques Lefèvre d'Étaples, que va desplegar una intensa activitat per difondre la doctrina i els textos de Llull; les edicions de Lefèvre, a més, es van beneficiar dels rics fons manuscrits de la ciutat.

També a Sevilla, especialment durant la darrera dècada del xv, va imprimir-s'hi una important producció lul·liana, tot i que bàsicament composta per apòcrifs i obres paralul·lianes. Va quedar aturada gairebé en sec, però, quan els estatus de la universitat van prohibir la docència de les doctrines nominalista i lul·liana.

Les impressions lul·lianes aparegudes a València en aquests anys s'han de vincular amb Alfonso de Proaza, docent de la universitat, per bé que desconeixem amb quines responsabilitats. Finalment, cal parlar de l'activitat editora sorgida al voltant del cardenal Cisneros, fundador de la Universitat d'Alcalá de Henares, en què també van tenir una presència remarcable els estudis lul·lians.

Totes aquestes iniciatives lul·lianes mostren una estreta relació entre l'activitat editorial de l'època, les institucions acadèmiques i els interessos humanístics –incloses les preocupacions de signe religiós i espiritual.

J. Santanach



37) Domínguez Reboiras, «Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis»

Tot i la seva importància cabdal pera la història del lul·lisme, el promotor de l'*Editio moguntina*, Ivo Salzinger, ha estat poc estudiat. El present article, que forma part d'un volum sobre la Martinus-Bibliothek de Magúncia, omple aquest buit estudiant de prop tant la figura de Salzinger en el context del lul·lisme maguntí com el seu llegat intel·lectual.

De la rica informació que s'hi presenta, mereixen especial atenció els comentaris sobre la coneguda dèria alquimista de Salzinger. Com apunta Domínguez, l'interès de Salzinger i del seu entorn per l'alquímia s'ha de matissar. Així doncs, no sembla cert que l'alquímia com a pràctica jugués un paper destacat en la cort de l'elector palatí Johann Wilhelma Düsseldorf, almenys no pas fora del que era comú. Les seves preocupacions giraven més aviat a l'entorn de la mística, com confirma el fet que Salzinger traduí per a ell, no obres alquímiques pseudolul·lianes, com s'ha dit algunes vegades, sinó el *Llibre de contemplació*. Pel que sembla, aquest llibre, més que tots els altres, era per a Salzinger l'expressió màxima de tot el pensament lul·lià –una valoració que anticipa, en bona mesura, els estudis dels darrers anys. Si, per altra banda, no es pot negar que l'alquímia era un element important en la interpretació de Salzinger, aquest fet no sembla derivar d'una mera fascinació per la pràctica d'aquesta disciplina, sinó de la seva visió epistemològica: interpretant l'*Ars lulliana* com un sistema de ciència universal, l'alquímia resultaria, des d'un punt de vista epistemològic, un complement necessari en l'aplicació.

Certament, aquesta interpretació singularitza Salzinger entre els lul·listes del seu temps, i, encara més, l'aparta de les preocupacions apologetiques de Llull, com constata Domínguez. Correspon, però, a una reconstrucció i (suposada) actualització eminentment filosòfica del pensament lul·lià que, en si mateixa, és digna d'estudis futurs.

Per a aquests estudis, el treball de Domínguez serà una referència obligada que es mereix una àmplia difusió entre els lul·listes, i tal vegada una traducció castellana o catalana.

A. Fidora

38) Domínguez Reboiras, «Recreatio»

Domínguez runs through the gamut of meanings attaching to “creatio”/ “creare”/ “creator” and their corollaries “recreatio”/ “recreare”/ “recreator”

within a historical perspective, clearly distinguishing their non-religious (i.e. Classical) from their religious (i.e. medieval) sense, namely, in the latter case, as related to *creatio ex nihilo*. Even “recreatio”, when used by Llull, however, has a distinctive flavour (p. 605), although the “matiz particular” with which Llull employs it is nevertheless to be found, according to Domínguez, in writer’s of earlier and later ages. Domínguez then defines the sense which Llull preferred to attribute to “recreatio” (one also available to Classical writers, though infrequently called upon) as being the “acción de recrear (volver a crear), producir de nuevo, restablecer, rehacer o restaurar” (p. 606).

Though Llull occasionally invokes the more common, Classical and modern, senses of the terms “creatio” and “recreatio”, he shows a marked preference for a theological reading thereof, in line with their respective denotation of the creative activity of God the Father and the restorative and perfecting (i.e. recreative) activity of God the Son incarnate (p. 606).

Domínguez, however, makes an unsubstantiated claim when he categorically states that “[a]unque hay interesantes matices y formulaciones enjundiosas [with respect to ‘recreatio’], éstos no aportan nada nuevo a lo formulado en el *Liber contemplationis in Deum*” (p. 609). A page later he similarly states that “Lulio sigue utilizando ‘recreatio’ en su obra posterior sin cambiar un ápice su ideario” (p. 610). Such forceful claims require at least some degree of elucidation.

Domínguez goes on to assert that “Lulio, en este frecuente discurso sobre la ‘recreatio’, parece defender la necesidad de la encarnación independientemente de sus implicaciones soteriológicas”. It is certainly true that Llull progressively “liberates” the notion of Christ’s Incarnation from a strict dependence upon Original Sin, but it is equally true to say that he also gradually and intimately associates the Incarnation with the concept of deification, a concept which has profound soteriological connotations. Domínguez’s construal of this particular idea (as stated in the above quotation) thus seems problematic, since he has oversimplified the matter, and failed to indicate the precise point at which Llull reaches the position expressed here. Furthermore, the idea as articulated in this instance does not sit well alongside the quotations Domínguez himself has earlier presented to the reader, all of which show very clearly that Llull, in his early writings at least, sees “recreatio” as being very closely—albeit not exclusively—bound up with Original Sin and the remission thereof. It would seem excessive, therefore, to conclude—as Domínguez does—that “Lulio no se cansa de repetir que la encarnación *poco o nada tiene que ver con el pecado original*, sino que es la consecuencia lógica de la dinámica de las dignidades divinas que tienen que producir siempre lo mejor, lo más grande, lo más sabio etc.” [empha-

sis added] (p. 610). For, being divorced from any chronological appreciation of the progression of Llull's thought on the Incarnation, Domínguez's text reads like an ahistorical portrayal of that thought, one which ignores the fact that: a) until at least the "transitional phase" identified by Ruiz Simon, Llull's conception of recreation, in fact, has a *considerable bearing upon* Original Sin; b) even after this phase, as my own work has attempted to show, Llull never entirely renounces an attribution of redemptive purpose to the Incarnation, instead relegating it to the order of second intentions; and c) even if such relegation occurs and even if there is an early emphasis on the (optimal) manifestation of the Dignities in creation, this develops *over time*, before reaching its fullest extent in Llull's mature and even post-Art works.

The effect of Domínguez's interpretation in this article, therefore, is to collapse Llull's entire production back into his early works and to project the latter, as if unproblematically, onto the entirety of his writing career, an effect which generates a rather inaccurate, simplistic and skewed picture of Llull's thought. This tendency is reflected in the fact that—with the exception of his note 18, where he mentions in passing seven Lullian works dating from between 1289 to 1312—Domínguez only refers to three of Llull's earliest works—the *Liber contemplationis in Deum* (1273-4 [?]), the *Liber de gentili et tribus sapientibus* (1274-6 [?]), and the *Doctrina pueril* (1274-6)—, one from the mid-1280s—the *Liber de XIV articulis fidei* (1283-5 [?])—, and four from his very final period, namely, the *Liber de lamentationis philosophiae* (February 1311) and three of the *Opera messanensia* (all dating from between 1313 and 1315). Clearly, the length of the article here reviewed does not enable Domínguez to discuss expansively Llull's thought on "recreatio"; however, the solution he has chosen in his quest for concision might, to some, appear to have condensed Llull's output a little too much.

He nevertheless makes a useful point (p. 611) relating to the fact that the Incarnation in Llull may be considered a necessary consequence of creation, in fact a *necessitas moralis* or *ex decentia*, which he equates with the concept of *quo ad bene esse*, used by Llull frequently to express the qualified necessity of the Incarnation, though which equally carries meanings associated with the plenitude of creation achieved by Christ as well as the state of beatitude itself.

In the closing paragraphs of his discussion of recreation *tout court*, Domínguez concludes, rightly I think, that creation and recreation, both unique divine decrees from eternity, constitute a single and indivisible divine act, one in which the conferring of being on God's part is inseparable from the process of deification. However, having earlier stated that Llull's preferred reading of "recreatio" and "recreare", etc., should be defined in terms of the "acción de recrear (volver

a crear), producir de nuevo, restablecer, rehacer o restaurar” (p. 606), Domínguez finally leaves us with the thought that, for Lull, the term “recreatio” does not denote a new creation, but rather forms an integral part of creation itself, since “creatio” and its corollary and necessary consequence, “recreatio”, cannot be severally conceived.

Robert Hughes

### 39) Duncan, «Calvino, Lull, Lucretius: Two Models of Literary Combinatorics»

Un assaig que esbrina la influència de Ramon Llull i Lucreci en Italo Calvino, a través de les proposicions del grup OuLiPo. Aquest darrer és l'acrònim de l'Ouvroir de Littérature Potentielle, un grup principalment literari fundat l'any 1960 que es dedica a crear literatura de manera combinatòria (Raymond Queneau, *Cent mille milliards de poèmes*), o relacionant distorsions lèxiques operades en, per exemple, poemes coneguts (procediment explicat a Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*), o superant entrebancs artificials (com *La disparation*, novel·la de Georges Perec, escrita prescindint de la e, lletra més freqüent del francès). Calvino va esdevenir membre de l'OuLiPo l'any 1973, i una de les seves obres més conegudes, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, és construïda amb tècniques combinatòries del grup. I era en connexió amb les possibilitats obertes per l'OuLiPo que va arribar a Lucreci i Llull. Al primer li interessava no només l'atomisme i el món com a combinació d'àtoms, sinó el concepte de *clinamen*, que té a veure amb desviacions de les normes establertes pels mecanismes combinatoris. Pel que fa a Llull, sembla restringir-se a la Quarta Figura de l'Art ternària, és a dir de cercles rotatoris, en les «cambres» dels quals es pot posar els conceptes a combinar. En el conte «L'incendio della casa abominevole» Calvino fa ús d'aquesta tècnica.

Si s'hagués limitat a aquestes consideracions, l'article seria interessant i instructiu, però malauradament comença amb una primera part que intenta explicar el perquè de la fascinació de l'OuLiPo amb l'Art lul·liana. En lloc d'explicar-ho simplement per un interès en Llull com a pare de la combinatòria conceptual a Occident, ho vol fer amb una explicació del funcionament de l'Art. Però es basa en la típica confusió amb la *mathesis universalis* leibniziana, que intenta derivar tot el coneixement possible des de combinacions de conceptes bàsics. Llavors es queixa –com han fet tants d'altres abans– que els conceptes de les Figures A i T no compleixen els requisits d'una *mathesis universalis*. Corona una sèrie de crítiques de l'Art amb una cita de Francis Bacon que explica que aquest mètode era «much like a fripper's or broker's shoppe [robavellaire], that hath end of

everything, but nothing of worth». El que no s'entén és el perquè d'aquest apartat. Primer, que no hi ofereix cap connexió amb l'OuLiPo o Calvino (la de la Quarta Figura ve en un apartat posterior). I segon, és com si volgués donar una lliçó explicant que si s'han interessat per Llull és perquè no han entès que és un sistema que no arriba a complir les seves moltes pretensions.

A. Bonner

40) Ensenyat Pujol, «L'activitat lul·liana a la Mallorca del segle XIV: un lul·lisme amagat?»

Un cop constatada la paradoxa o «anomalia» de les escasses notícies que tenim sobre l'existència d'activitat lul·liana a la Mallorca del XIV, més que més si tenim en compte el paper capdavanter que l'illa assumirà més endavant en la difusió del lul·lisme, l'autor proposa un nou plantejament de la qüestió, consistent a «detectar signes i reminiscències lul·lianes en diverses facetes de la vida cultural, social i espiritual de l'època, sense que, això sí, el nom del Beat hi aparegui» (p. 163). Els camps d'estudi més productius per a aquesta línia d'investigació són la història de la transmissió dels manuscrits trescentistes amb obra de Llull, la presència de beguins i eremites a l'illa, l'evolució de determinats centres monàstics mallorquins, l'empresa missionera a les Canàries i alguns elements de la primera tradició alquímica pseudolul·liana; per contra, les dades de caràcter iconogràfic sobre la devoció al beat són, ara per ara, menys fiables per a aquesta època.

Maria Toldrà

41) Ferrero Hernández i Martínez Gázquez, «Ramón Llull y el *Liber de Angelis*»

L'article-comunicació de Ferrero Hernández i Martínez Gázquez té com a principal objecte fer una primera presentació de la doctrina lul·liana dels àngels i, sobretot, del *Liber de angelis* de Ramon. En darrera instància, sembla que es tracta d'anunciar la nova edició crítica de les dues traduccions llatines del text català de l'obra lul·liana esmentada, la primera probablement feta pel mateix Llull i la segona potser per Dominicus Petri de Castillione l'any 1397.

En una primera secció força breu (pp. 1099-1100), els autors fan notar la importància general de la qüestió angelològica en el pensament i l'obra de Llull, donant també la referència dels principals *loci* lul·lians en què és tractada.

En una segona secció encara més curta (pp. 1100-1101), se'ns informa sobre les hipòtesis disponibles a propòsit de les dates de composició del *Liber de angelis*; se'ns parla igualment dels manuscrits llatins i de les edicions o traduccions més recents, siguin o no ja publicades.

La tercera secció (pp. 1101-1104) descriu sumàriament la tradició teològica en què s'insereix l'opuscle lul·lià. Les referències bibliogràfiques són abundants i d'indubtable interès, mostrant la familiaritat dels autors amb el tema estudiat. Sorprèn, tanmateix, l'omissió de les síntesis explícitament teològiques del tema dels àngels (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, *Mysterium Salutis*, etc.). Les dades històriques i sistemàtiques contingudes en aquests textos de «manual» ajudarien a situar millor Llull i a fer més comprensibles tant les seves coincidències amb altres autors com les seves singularitats més pròpies.

La quarta i última secció (pp. 1104-1107) explica l'estructura del llibre lul·lià sobre els àngels, tot remarcant algunes de les idees principals que apareixen en el pròleg i les sis distincions en què està dividit. La finalitat explícita és destacar els punts que fan peculiar el text de Llull. La darrera frase de l'article manifesta obertament la tesi principal que els autors consideren legítim concloure a partir de les pàgines anteriors: «la reflexió teològica, enmarcada en el ambiente intelectual del s.XIII, se evidencia como la premisa sobre la que Ramón Llull fundamentó su tratado».

Les limitacions pròpies del gènere «comunicació» redueixen aquesta presentació a una sèrie de dades generals que difícilment podrien ser discutides i a algunes idees fonamentals que els autors «comuniquen» o «anticipen» a la comunitat científica sense haver d'argumentar-les exhaustivament. Les observacions que afegim a continuació, doncs, no constitueixen cap mena de «crítica», sinó la simple indicació d'un parell de desenvolupaments potser indispensables en fases ulteriors de la investigació.

S'insisteix, per exemple, en la col·locació de l'angelologia de Llull en el segle XIII i en el desplegament específic que aquesta doctrina experimenta justament en aquest temps. Això és probablement vertader en general; però podria deixar de ser-ho, depenent de com es volgués explicar i a quines hipòtesis auxiliars es lligués. La continuïtat de la tradició angelològica medieval sembla més evident que les seves possibles discontinuïtats.

Alguna cosa similar passa, potser, amb la conclusió ja citada de l'article: que la reflexió teològica és la premissa en què es fonamenta el *Liber de angelis* lul·lià. És veritat, naturalment. No obstant això, l'explicació completa d'aquesta fórmula final tal volta exigirà una col·locació expressa del tema angèlic en el conjunt de les pretensions (apologètiques, per exemple) de Llull, en el conjunt dels seus supòsits sistemàtics (l'art, les dignitats, etc.) i en el conjunt dels seus

supòsits històrics i teològics específics (el que hem dit més amunt sobre les síntesis teològiques del tema dels àngels).

En qualsevol cas, però, i com dèiem fa un moment, tot això no són *defectes* del treball encetat, sinó *promeses* del treball venidor. Benvingut sigui l'interès per una zona tan desatesa i alhora nuclear del pensament de Llull. Esperarem amb impaciència l'edició crítica anunciada.

Carles Llinàs

42) Fidora, «Concepts of Philosophical Rationality in Inter-Religious Dialogue: Crispin, Abelard, Aquinas, Llull»

As its title suggests, this recent conference paper by Alexander Fidora explores the development of concepts of philosophical reason as exhibited by works concerning matters of medieval interconfessional debate and apologetics, and the degree to which those concepts were fashioned by the very genre of debate which served as their context.

He does so by, first, examining two *Disputationes* by the eleventh-century Anglo-Norman writer and Abbot of Westminster Abbey, Gilbert Crispin, *disputationes* which, in Fidora's words, mark a progression from hermeneutics to philosophical apologetics.

The first of the works in question (the *Disputatio iudaei et christiani*) records an actual disputation Crispin had held with a learned Jew, one based entirely, that is, on Scriptural authority. Fidora remarks approvingly upon the necessary conditions of sociability surrounding the discussions as specified within the text itself, and notes that the concept of rationality employed is viewed less in contradistinction to faith than as an alternative to outright polemics. The results of this inter-religious hermeneutical dialogue, however, remain inconclusive.

The second work (the *Disputatio christiani cum gentili*)—and the progression it represents—is a separate matter. Leaving to one side, as it does, the differential beliefs of Christianity—and, consequently, all recourse to authority—, it focuses instead on more general concerns (i.e. the nature and philosophical status of religion itself) determinable through appeal to the criteria supplied by reason alone. The gentile, a philosopher, defines reason in non-epistemological, but rather ethical, terms, reminiscent, in Fidora's view, of Ciceronian Stoicism transmitted via St Anselm. This definition of reason is accompanied by a series of methodological concerns indicating a Ciceronian-Boethian conception of logic (that is to say, as both *inventio* and *judicium*), again via Anselm, leading to the conclusion that rationality is both probable and demonstrative or, in other

words, that extrinsic and intrinsic Topics both command the same degree of certainty. As Fidora states, Gilbert has thereby made “the discovery of philosophical reason as a medium for inter-religious debate”.

As regards his next historical figure, namely, Peter Abelard, and as could only be the case, Fidora selects for consideration that author’s *Collationes* (sometimes known by the title *Dialogus inter philosophum, iudaeum, et christianum*). In relation to this work, Fidora points to the same underlying Stoic tradition he has detected in the writings of Gilbert Crispin, though emphasises that Abelard’s adherence to the notion of the ethical basis of philosophy is attributable not so much to this tradition as to his determination to give philosophical support to an ethically-conceived form of rational dialogue between distinct faiths. Unlike in Gilbert’s case, however, here the concept of rationality is opposed to the kind of opinion which prevails in a faith that is not itself justified by philosophical reason.

Again in contrast to Gilbert, Abelard denies the equivalence (in terms of certainty) between dialectic and demonstrative reason, relegating a certain kind of extrinsic topics (i.e. those used in arguments based on authority) to the status of opinion. Fidora comments upon the similarities between Gilbert and Abelard (e.g. they both see Topics and “invention” as being part of demonstrative reason), though also notes the novelty inherent in the latter’s view of the stark opposition regarding the degrees of certainty attaching to intrinsic and extrinsic topics. Epistemologically speaking, therefore, in Abelard faith suffers in comparison to reason.

Moving on to St Thomas Aquinas, Fidora shows, in relation to two works by this author (the *De rationibus fidei* and the *Summa contra gentiles*), how, for simple pragmatic reasons, arguments from authority are ruled out by any apologetic context. Fidora then goes on to note the more purely philosophical nature—and hence the reduced emphasis on the ethical dimension—of the arguments used in the latter work. Aquinas is seen to appeal to notions of Aristotelian metaphysics and epistemology, and himself admits the insufficiency of the two standard scholastic methods of proof (i.e. *propter quid* and *quia*) in the matter of demonstrating the Articles of Faith, on the grounds that only topical (or probable) arguments are capable of accomplishing that task. Here Fidora points out that Aquinas, in line with the reception of the *Posterior Analytics*, although in contrast to Gilbert and Abelard, views the Topics as being opposed to demonstration, a point which serves as a useful lead-in to Fidora’s subsequent discussion of Ramon Llull.

Aquinas’ strategy in the *Summa* is to refute his opponents’ arguments as being either only probable or fallacious, although he qualifies this position in



his *Expositio super librum Boethii De trinitate* by concluding that arguments against the Christian faith can only be proved to lack necessity. Taking a metaphysical standpoint then, Aquinas bases his strategies on the distinction between the probability attaching to the Topics and the necessity attaching to demonstrative reason.

In Fidora's view, however, the strategies employed by Ramon Llull sought directly to address and to oppose this distinction while Llull's system itself synthesised both the ethical approach of Gilbert and Abelard and the metaphysical approach of Aquinas. On this account and to this end, the Lullian innovations of the *demonstratio per aequiparantiam* and the *demonstratio per hypothesim* were designed to overcome the limitations of the standard methods of demonstration regarding God's essence and to turn probable into demonstrative truths, thereby directly confronting the problematic bequeathed by Aquinas. According to Fidora, Llull's reconciliation of the Topics and of demonstrative science served not only the aims of inter-religious debate, but also those of his epistemological project as a whole.

In the examples he has provided, Fidora convincingly shows how these authors did not simply concentrate upon questions internal to apologetics, but also how their thought thereupon helped to configure the meta-questions concerning the very means at their disposal—here, philosophical, rational and topical—and how such an introspective turn draws them into the broader discourse of philosophy and its practitioners.

One final point: the reader should note that the assistance with which I am credited in the opening note of the article reviewed extended no further than proofreading.

Robert Hughes

#### 43) Fiorentino, «*Credere et intelligere* dans les oeuvres latines tardives de Lulle»

Fiorentino Francesco parteix d'un repàs del llarg període que va des de Ramon Llull en vida fins a l'actualitat, per destacar el reconeixement que han tingut les doctrines lul·lianes en la tradició acadèmica, malgrat la condemna propulsada per Nicolau Eimeric. Aquest repàs serveix a l'autor per fer observar un cert canvi de percepció en la bibliografia recent, on s'ha vist que Ramon Llull obliga a acudir a les *rationes necessariae* sobretot per demostrar la falsedat de les doctrines d'infidels —és a dir, jueus i sarraïns—, en tant que el principi de la fe per entendre es fa més fort en la seva literatura d'aprofundiment en les doctrines cristianes. També recentment la bibliografia ha donat més importància a la reclama-

ció i actitud de Ramon Llull envers l'estudi de les llengües orientals (és a dir, el Ramon Llull orientalista, diríem nosaltres), i ha reconegut en Ramon Llull un precursor d'allò que actualment s'anomena sensibilitat ecumènica. Prenent les últimes obres lul·lianes (bàsicament, aquelles editades a les ROL I i II), sobre les quals reclama més atenció –especialment per tractar-se d'obres d'un Ramon Llull més que octagenari, és a dir, completament madur–, Fiorentino hi detecta arguments encaminats a acceptar que Déu no es pot demostrar científicament, almenys en el sentit aristotèlic, i que les limitacions de l'home gairebé impedeixen arribar al coneixement complet de Déu, reservat als homes sants o il·luminats (*beati*). Hi ha d'haver un punt de partida en *credere*, que ens porta, per mitjà de les *rationes necessariae*, a *intelligere* progressivament, en ascensió. Però quan es tracta d'infidels, és a dir, d'aquells que no creuen o tenen una fe esbiaixada, cal que actuïn amb tota l'eficàcia les *rationes necessariae*, per demostrar els errors i arribar al correcte *credere*, a partir del qual *credere* poder emprendre l'ascensió de l'intel·lecte. La fe actua, doncs, perquè l'intel·lecte entengui, *intelligat*, i no perquè cregui, *credat*, les coses insensibles o imaginables. La fe –i no s'ha d'escapar que no és possible que hi hagi fe basada en principis incorrectes– és, doncs, un punt de partida necessari, amb la qual l'home aconseguirà salvar les dificultats de la lògica o les insuficiències de la intel·ligència per explicar Déu o els conceptes teològics més abstractes del cristianisme. De fet, Ramon Llull acusa –fins i tot de pecat mortal, d'orgull o peresa– aquells que només creuen i no fan servir l'entendre per arribar a Déu. Al costat d'una bibliografia ingent sobre el tema lul·lià del *credere pro intelligere*, sovint recargolada, Fiorentino explica aquesta estratègia lul·liana –per cert, en part en consonància amb certes acusacions d'Eimeric–, amb senzillesa i de manera elegant, la qual permet entendre que Ramon Llull utilitzés gairebé com a lema, reescrit de maneres diverses, la frase d'Isaïes *nisi credideritis, non intellexeritis* (*De minori loco*, ROL II, p. 269); o bé la diferència d'actitud de Ramon Llull davant els no creients, en la seva literatura de conversió, respecte dels creients. D'acord, doncs, a haver de donar més rellevància a les últimes obres lul·lianes.

Óscar de la Cruz Palma

#### 44) Franklin-Brown, *Reading the World. Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*

Només podem alegrar-nos que l'autora d'aquest assaig sobre la representació gràfica i literària del saber enciclopèdic al segle XIII hagi triat Ramon Llull com un dels tres escriptors més rellevants de la seva època com a usuaris de les compilacions de totes les ciències en la construcció del seu discurs. L'alegria és doble

quan es constata que la bibliografia està posada al dia i que la part consagrada a Ramon ha partit de les aportacions de la crítica lul·lística més solvent de les darreres dècades, i no únicament de la publicada en anglès (Pring-Mill, Hillgarth, Lohr, Johnston, Bonner, Hughes, etc.), sinó també en idiomes romànics (Rubió, Galmés, Llinarès, Colomer, Gayà, Badia, Rubio, Ruiz Simon, Soler, etc.). Els originals lul·lians també se citen a partir de les edicions homologades filològicament, acompanyats de bones traduccions *ad hoc*. La introducció (pp. 1-27) explora els orígens i la situació actual del gènere enciclopèdic amb un bon suport crític i concreta els objectius de l'obra, ço és «to balance historical with theoretical considerations in an investigation of the way three very different writers came to terms with the paradigms of encyclopedic practice in their day» (p. 27).

El llibre es presenta en tres blocs. El primer, «The Archive» (pp. 29-92), estudia les arrels i la tipologia dels gèneres compilatoris que convergeixen en la cultura escolàstica juntament amb el problema de la classificació dels sabers; s'hi analitzen conceptes com «figura», «compilatio», «glossa», «ordo». El segon bloc, «The Order of Encyclopedia» (pp. 93-214) s'articula en tres capítols que tracten respectivament del *Speculum Maius* de Vicenç de Beauvais (pp. 94-128), dels escrits enciclopèdics de Ramon Llull (pp. 129-181) i de la continuació del *Roman de la Rose* de Jean de Meun (pp. 183-214).

Heus ací el contingut del capítol 3 del segon bloc, destinat a Llull (pp. 129-181): «The Obscure Figures of the Encyclopedia. Tree Paradigms in the *Arbor Scientiae*». L'«Overview» inicial posa en relleu la condició de laic autodidacta del personatge i en remarca la vinculació amb la cultura literària de les elits cortesanes i burgeses de la Corona d'Aragó i d'Occitània. L'autora dona protagonisme a l'imaginari *Llibre de plasent visió*, citat per Llull al *Fèlix*, perquè li serveix per a explicar la funció de la noció de «figura» en la construcció del discurs enciclopèdic, de què ha parlat al primer bloc de *Reading the World*. L'apartat «Exegetical figures» descriu algunes mostres de representacions gràfiques del saber escolàstic que mereixen la qualificació d'«exegesi visual», com ara les Bibles moralitzades o el *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer, amb reproducció d'imatges (pp. 137-139). Seguidament es passa revista als esquemes arboris del *Llibre del gentil* i dels *Començaments de medicina*, amb atenció a les representacions de la tradició manuscrita (p. 145). La traducció de l'exegesi en imatges arbòries presenta problemes estructurals, com ara els d'alguns arbres que acompanyen obres de Joaquim da Fiore (pp. 148-149) o l'arbre del *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud (encartament en color entre les pp. 170 i 171). L'obscuritat de les figures exegetiques té prestigi en la tradició des de sant Pau (Cor I.1) i des del *Llibre del gentil* Llull defensa la bondat d'una exposició no immediatament evident dels continguts del saber. Amb aquests precedents els arbres simbòlics de

l'*Arbre de ciència* són un esdeveniment epistemològic: són uns «arbres nous» («New Trees», pp. 160-170), gràcies a la doble articulació de les set parts funcionals de cada arbre i la multiplicació per setze del model estructural bàsic. L'autora ressegueix algunes representacions de les figures de l'*Arbre de ciència* en manuscrits i edicions antigues (p. 168). Subsisteix el problema de representar en un únic esquema l'arbre general del coneixement («Tree of Knowledge», pp. 170-175). Llull dóna indicacions vagues i disperses sobre la representació del gran arbre del coneixement, «leaving it to the reader to construct in the mind's eye» (p. 173), tal com han intentat alguns impresos (p. 174). En l'apartat conclusiu l'autora recupera les reflexions sobre l'exegesi pròpiament dita que Llull expressa al *Llibre de contemplació* i posa en relleu l'abisme que separa les «sensualitats» de les «intel·lectualitats» en el pensament del beat, de manera que el seu arbre del saber no és abastable tan sols des de la dimensió material, representable en dues dimensions: «The tree of knowledge is new and strange, an enigma, an encyclopedic marvel that propels the reader into the evershifting world of signs and symbols. It flowers in the interface between rhetoric and hermeneutics, between encyclopedism and poetry, discourse and the ineffable» (p. 181).

El tercer bloc de *Reading the World*, «Heterotopias» (pp. 215-301), se serveix d'una noció teòricament molt elaborada que va posar en circulació Michel Foucault com a contrapartida de la clàssica d'utopia. Al llibre que ens ocupa, «heterotopia» fa referència a un producte cultural genèric –l'enciclopèdia medieval– que es materialitza en unes condicions que fan singular cada individu i el sotmeten a tota mena de transformacions. La transmissió manuscrita de l'*Speculum maius* de Beauvais ofereix materials codicològics per explorar tipologies variades en la recepció del discurs enciclopèdic. Les elaboracions literàries amb les quals Llull i Jean de Meun vehiculen el saber enciclopèdic –tan absolutament diferents en la forma i en la intenció– són presentades com a miralls deformants del llegat procedent de l'«Arxiu» primigeni descrit al primer bloc del llibre. L'abast teòric de la construcció que ofereix M. Franklin-Brown mostra la seva dimensió literària de fons a l'«Afterword» de les pp. 303-310.

L. Badia

45) Gómez Llauger, «Aproximaciones al *Liber de potentia, obiecto et actu* de Ramon Llull»

L'article de Núria Gómez Llauger és una presentació dels estudis fets fins aleshores (2007) entorn del llibre lul·lià *Liber de potentia, obiecto et actu*, l'edició i estudi del qual va acabar, com a treball de tesi doctoral, el 2011.

A l'article, la filòloga planteja algunes qüestions preliminars, que es relacionen amb la tasca de realització de l'edició crítica de l'obra. En primer lloc n'aborda les coordenades espaciotemporals, i determina que la data més probable de redacció va ser 1296, quan era a Roma i ja havia compost la *Tabula generalis*, obra esmentada al *Liber de potentia, obiecto et actu*. No dubta, doncs, sobre l'autoria de Ramon Llull, ja que el llibre està contingut en els compendis de Tomàs Le Myésier de l'obra lul·liana, i també va ser copiat per l'il·lustre lul·lista Nicolau de Cusa (al manuscrit Bernkastel-Kues, Hosp, 83) juntament amb altres obres de Ramon Llull.

Encara que l'obra apareix en diversos manuscrits, la seva editora assenyala que només el manuscrit modern de Roma, BN, Fondi minori 1832, la conté en la seva totalitat (l'última part, de qüestions, manca a la resta). És aquest testimoni, així, el més important per a l'edició a causa del text complet que proporciona, però també per ser l'únic d'autèntica tradició lul·liana, ja que els altres manifesten la intervenció dels lul·listes Tomàs Le Myésier i Nicolau de Cusa. Quant al seu contingut, l'article informa que l'obra presenta tres parts fonamentals: la primera conté el pròleg i les definicions de potència, objecte i acte; la segona, la descripció de les potències; la tercera, les *quaestiones*. Dóna l'editora una taula amb els apartats interns, amb referència als folis del manuscrit de Roma.

Conforme a aquest contingut, l'estudiosa considera l'obra de gran interès per comprendre la filosofia lul·liana, encara que, assenyala, l'article no té el propòsit d'aprofundir en aquestes qüestions, les quals sí que hauria d'abordar a la tesi doctoral. En tractar-se d'un treball publicat el 2012, però presentat a Palerm a la fi de 2007 al congrés de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, l'article presenta la inconveniència d'haver estat superat per les informacions aportades en la tesi doctoral de la Dra. Gómez Llauger, defensada al novembre de 2011 a la Universitat Autònoma de Barcelona, i que serà publicada en breu a la col·lecció de les *Raimundi Lulli Opera Latina*, per l'editorial Brepols. No és falta de la investigadora lul·liana aquest retard en la publicació de l'article, i a ella hem d'agrair la propera edició d'aquest text d'interès per comprendre el sistema correlatiu i, en general, el pensament de Ramon Llull.

Celia López Alcalde

46) Gómez Llauger, «Les oracions subordinades substantives al *Liber de potentia, obiecto et actu* de Ramon Llull»

Com mostra el títol, l'aproximació de Núria Gómez Llauger al *Liber de potentia, obiecto et actu* en aquest article parteix d'un punt de vista estrictament

filològic, gramatical. Deixant de banda la discussió entorn de la llengua utilitzada per Llull a la redacció de les seves obres, la filòloga fa un esbós d'anàlisi de les oracions subordinades substantives aparegudes en aquest llibre, mitjançant la qual descobreix cinc tipus fonamentals: dos de construccions personals (amb *quodi* subjuntiu i interrogativa indirecta amb *quaeritur*) i tres de construccions amb infinitius. Després de l'anàlisi, Gómez Llauger corrobora fonamentalment la presència significativa, habitual en llatí clàssic, de la primera construcció, amb *quod*.

A mode de reflexió, l'estudiosa ressalta la importància de dur a terme aquest tipus d'estudis per a benefici de les edicions crítiques de l'obra lul·liana. Veritablement aquest tipus de treball pot ajudar a aprofundir en els modes de pensament de Llull i, amb això, en la comprensió de la seva doctrina. Un cas notable es dona, precisament, en les interrogatives indirectes amb *quaeritur* que l'estudiosa enumera i exemplifica, encara que no hi aprofundeix: aquesta construcció sovint es relaciona intrínsecament amb les *regulae* lul·lianes, la primera de les quals és la pregunta per l'*utrum*.

L'article, en fi, té la pretensió de contribuir modestament a les poques anàlisis del llatí de l'obra lul·liana fetes fins ara, i, més àmpliament, al camp d'estudi del llatí medieval, dels seus usos lèxics i construccions sintàctiques, pertanyi aquest llatí a Ramon Llull mateix o als traductors de la seva obra. En aquest sentit, també ens sembla que aquest tipus de treball pot arribar a ser molt profitós per a desenvolupar una identificació i un llistat dels diferents personatges a qui Llull sovint encarregava, segons ell mateix informa, la traducció de les seves obres.

Celia López Alcalde

#### 47) Güell, «Un miroir des princes catalan: *Le livre des bêtes* de Ramon Llull»

L'article ofereix una lectura descriptiva del *Llibre de les bèsties*, que comença amb una breu presentació del *Fèlix* a partir d'algunes aportacions de Riquer i de l'edició de «Les millors obres de la literatura catalana». S'observa que, malgrat la fragmentació narrativa de les faules d'animals, l'obra presenta una «unicité du propos», ço és retratar els aspectes negatius de les intrigues d'una cort reial medieval: ho prova l'epíleg (p. 43). Els enfrontaments entre els personatges a través d'exemples són «des véritables joutes verbales», que posen al descobert els vicis de la política cortesana: engany, mentida, traïció. Es glossa la funció didàctica de la «mise en abyme» o estructura de capses xineses d'alguns exemples. Els animals del *Llibre de les bèsties* responen als trets habituals del bestiaris descrits

per Pastoureau, com es desprèn del conflicte entre carnívors i herbívors. La representació de la reialesa és ambivalent: el lleó de la falla cau en la pitjor degradació, però la institució monàrquica és la garantia de la recuperació de la integritat moral de la societat. L'autora conclou que el *Llibre de les bèsties* és un mirall de prínceps de valor general («miroir des homes et miroir des princes», p. 50), que conté una advertència contra els mals consellers, que és fidel a «un idéal politique chrétien» i que respecta l'ordre feudal, com va apuntar Pere Bohigas (però, atenció, afegim nosaltres, al capítol 5/41 es descriu una societat urbana, capaç de comportaments virtuosos). Les darreres frases conviden a posar en relació la figura del rei present al *Llibre de les bèsties*, que és, doncs, un autèntic mirall de prínceps en clau animalèsca, amb el *Regimiento de príncipes* de Gómez Manrique i altres materials escrits en castellà que també vehiculen els ensenyaments morals a través de recursos literaris que fan agradable la lectura.

L. Badia

48) Hames, «Through Ramon Llull's looking-glass: what was the thirteenth-century dominican mission really about?»

A partir de les set versions lul·lianes que narren l'episodi de la missió dominicana de conversió a Tunis suposadament protagonitzada per Ramon Martí, Hames examina l'ideal de missió dels dominicans al segle XIII. Tenint en compte les dades sobre la relació entre Llull i els dominicans i les diferències que presenten les diverses versions de l'episodi (entre les quals destaca la contextualització històrica a partir de 1305), considera que l'origen de la història sobre la missió és una invenció de Llull que no està relacionada amb la missió històrica dels dominicans de 1269. En aquest sentit, segons Hames, la contextualització de l'episodi està determinada per una crítica negativa contra els dominicans que utilitza Llull després de la dissolució dels templers per fer valer el seu mètode. Aquesta explicació entronca amb la hipòtesi de Vincent Serverat (1990) que relaciona l'evolució de la narració de l'episodi amb la voluntat de Llull de polemitzar amb la posició dominicana representada per Tomàs d'Aquino i fonamentada en una contradicció aparent entre el suport a l'ús de la raó per demostrar els articles de la fe i el mètode adoptat en la missió a Tunis, en què se sosté que la veritat de la fe no es pot provar sinó que només es pot defensar.

Hames analitza també les obres dels dos períodes de producció de Ramon Martí i posa en relació els seus objectius amb el context dominicà de París i de la Corona d'Aragó a mitjan segle XIII. Això permet mostrar que l'objectiu principal de la missió dominicana al segle XIII era augmentar la fe i la pròpia identitat dels

cristians, i que la conversió dels infidels estava en segon terme. Hames ofereix una visió clara i raonada de la crítica de Llull a l'esperit missioner i de conversió dels dominicans, que entronca amb les aportacions dels estudiosos de l'activitat d'aquest orde i dels seus textos, i que, en darrer terme, permet entendre i situar la posició de Llull i del seu mètode de conversió en el seu context.

Anna Fernández Clot

50) Heinzer, «Sprechen über das Lieben des Menschen. Versuch einer philologischen Annäherung an die Kapitel 297-314 von Lulls Liber contemplationis in Deum»

Caldria advertir d'entrada que aquesta contribució al volum sobre el *Liber contemplationis* s'ha de llegir tenint ben presents els aclariments inicials de l'autor. No es tracta d'exposar la investigació d'un especialista en l'obra de Llull, sinó de sotmetre a qüestió la impressió (l'autor parla d'«irritació») d'una primera lectura del text lul·lià, en concret del capítol 302, en el marc de la distinció 39 titulada en l'original: «d'Amor».

L'expectativa del lector, confiat en el títol de l'obra i en el de la distinció, era topar-se amb un text que expressés per ell mateix el punt d'arribada (de «compliment afectiu») del que Llull proposa com a contemplació. Com a exemple addueix els passatges finals de l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventura. En el text bonaventurià s'assoleix intencionadament una expressió literària excepcional, farcida de metàfores i de figures retòriques. Es broda, a més, amb una referència constant a la Sagrada Escripura.

En comparació, el text de Llull se mou entre l'argumentació escolàstica, la predicació i una possiblement volguda manca de floritures. Encara que, per altres obres, coneixem la capacitat creadora de l'antic trobador, el *Llibre de contemplació* adopta un mode d'expressió que ens fa pensar necessàriament en una intencionalitat expressa. I aquesta seria posar de manifest la plena confiança de l'autor en la capacitat de la seva argumentació, en l'autoritat del seu mètode.

Suggeriria al lector d'aquest interessant treball que tingués present dues qüestions generals. La primera tindria a veure amb el concepte de contemplació que Llull està usant en les seves primeres obres i que, en el meu parer, se concentra gairebé en el tema de la comprensió (autocomprensió) de la fe. En segon lloc caldria tenir present que ens trobam amb l'obra d'un laic i en aquest sentit l'expressió literària es veu més enriquida en el camp de la devoció (la creu, el naixement de Jesús, Maria) que no en el de la contemplació pròpiament dita.

J. Gayà



51) Higuera, «Aspectos lógico-gramaticales del léxico luliano: los correlativos y la polisemia de la constitución sustancial»

Aquest article de José Higuera Rubio té l'origen en una comunicació presentada el 9 de setembre de 2009 en el marc del V Congrés de Llatí Medieval Hispànic, a la Universitat Autònoma de Barcelona. En aquest breu però dens treball, Higuera ens ofereix un estudi sobre l'ús dels termes correlatius en Ramon Llull, un aspecte sobre el qual ja fa temps que treballa i que també va tractar a la seva tesi doctoral.

L'estructura impecable de l'article ens permet de situar l'argumentació en cadascun dels seus estadis, malgrat que el llenguatge ric i precís que fa servir l'autor a vegades reclama una lectura molt atenta per no perdre'n cap detall. Així, ja des d'un principi se'ns anuncia la finalitat del present estudi: «Los correlativos precisan de un análisis lógico-gramatical que investigue por una parte la “estructura profunda” de su forma sintáctica, y de otro lado, se encargue de hacer más explícitas sus reglas de significación lógica mostrando de qué modo dependen de la tradición metafísica medieval». A partir d'aquí, Higuera ens proposa un exhaustiu recorregut per diversos autors dels segles XII i XIII en què es podria cercar l'origen d'aquest llenguatge que ha esdevingut clau per a l'expressió de l'Art de Ramon Llull.

Abans, però, d'entrar a valorar la tradició medieval i les possibles influències en la fixació de l'estructura del lèxic lul·lià, José Higuera ens introdueix la teoria sobre els correlatius que ens ha de permetre accedir a la segona part del seu article. Segons l'autor: «Los correlativos que constituyen las sustancias representan una actividad espontánea inherente a los principios (*principia*) del Arte luliano y a los elementos (*elementa*) que componen las sustancias» (p. 232). Higuera descriu perfectament, amb l'ajuda d'un esquema i de diverses cites lul·lianes, l'estructura tripartida de les substàncies que es manifesta a través del llenguatge correlatiu, i que sempre consta d'una facultat (o potència) activa, una de passiva i un acte (l'acció mateixa), que donen com a resultat un efecte concret, les substàncies elementades. Voldríem aclarir, tanmateix, una petita confusió (lapsus, de ben segur) que comet l'autor en aquesta explicació, ja que a la pàgina 233 parla d'una «potencia activa (-*bile*)» on hauria de dir «pasiva». En els passatges següents ja parla de les formes actives i passives, sense cap altre problema, però volíem deixar-ne constància perquè, si no, aquest petit error podria causar una certa confusió en el lector.

La segona part de l'article, i la més extensa, es dedica a analitzar la constitució d'aquest llenguatge partint del supòsit que els correlatius poden explicar-se com a termes denominatius i, per tant, rastrear-ne l'origen en autors medievals com Sant

Anselm, Abelard, Guillem de Conches o Bernat de Chartres. Sens dubte, aquestes aportacions i les que ens ofereix en articles posteriors sobre els correlatius són ineludibles per a l'estudi del llenguatge lul·lià.

Núria Gómez Llauger

52) Higuera, «Pensamiento diagramático: antecedentes medievales y renacentistas»

53) «El lenguaje físico en el arte luliano: modelos de cuantificación y representación geométrica»

«Pensamiento diagramático: antecedentes medievales y renacentistas» és una breu ponència que José Higuera va pronunciar el 2012, en què exposava el seu projecte d'estudi de la representació física del pensament lul·lià en diagrames, a saber, les figures, i la vinculació de l'autor amb una de les grans discussions de la física antiga i medieval: el problema de la composició i la divisió dels cossos (oberta des d'Aristòtil). D'aquesta manera, l'autor dibuixa les possibles relacions entre «els models descriptius dels fenòmens, la concepció de la realitat natural i el disseny de diagrames en l'obra de Ramon Llull i de Giordano Bruno».

Aquest estudi del realisme geomètric en l'obra de Llull, però, troba una concreció molt més acurada i extensa en el següent article, dedicat a la representació del llenguatge físic en l'Art de Ramon Llull. De fet, es tracta d'estudiar la relació, a través dels diagrames (figures), de les dignitats divines amb els principis relatius: aquests últims, segons que ens argumenta l'autor, contenen les «nocions categorials» que es relacionen amb la manifestació del canvi físic en la naturalesa i són, de fet, el reflex del pensament físic aristotèlic que els medievals (i Llull, concretament), van rebre a partir de les *Categorías* de Boeci. Higuera vincula aquests principis relatius amb la creació d'un vocabulari que permet expressar nocions quantitatives; un llenguatge que, en paraules de l'autor, «encuentra en los diagramas geométricos el modo de transmitir al intelecto, por medio de los sentidos, el conocimiento de la disposición de los elementos del cambio y sus variaciones cuantitativas. El Arte luliano no es solamente un instrumento cuasi-matemático de argumentación teológica sino que también es un nicho de cuestiones y conceptualizaciones de la filosofía natural fundamentales a la hora de estudiar la historia de la ciencia medieval» (p. 747-748).

L'article, certament dens i ben documentat, aprofundeix en un aspecte ja ben treballat per Higuera, a saber, la relació entre la filosofia natural i el llenguatge correlatiu de Ramon Llull, que en aquest article focalitza en l'expressió de la dinàmica del canvi en la física lul·liana i la seva representativitat geomètrica. De fet, l'autor con-

clou que «Ramon Llull puede ser uno de los primeros filósofos medievales que intenta representar en diagramas geométricos los lenguajes de la cuantificación de cualidades elementales y principios esenciales» (p. 753).

Núria Gómez Llauger

54) Hughes, «The “unionist” thesis reconsidered: do recent datings of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem* cycle allow us to infer that the concepts of deification and hominification used by Ramon Llull were devised for a largely “schismatic” audience?»

En aquest treball Robert D. Hughes revisa les tesis de Sebastià Garcías Palou sobre el lloc que ocupa el cisma entre l'Església occidental i oriental en el pensament de Ramon Llull.

Mentre que Garcías Palou, al seu *Ramon Llull en la historia del ecumenismo* (1986), mantenia que Llull no s'interessà per la resolució del gran cisma fins als anys 80 del segle XIII, Hughes mostra, a partir de les datacions recents de la *Doctrina pueril* i del *Blaquerna*, que aquesta preocupació ja era ben present durant la dècada anterior. En aquesta mateixa línia, Hughes proposa situar el *Liber de Sancto Spiritu* al voltant de l'any 1278, és a dir, en un context proper al Segon Concili de Lió (1274). Amb aquesta revisió cronològica, que es basa en una acurada comparació dels continguts del *Liber de Sancto Spiritu* i les coordenades historicopolítiques del moment, Hughes de fet rehabilita les afirmacions d'Eugène Kamar a *EL 1* (1957), pp. 31-43. Tot seguit, en una segona part de l'article, l'autor proposa que, a més, els termes clau de Llull «deïficació» i «hominificació» podrien tenir a veure amb els cristians orientals. Com que aquestes nocions, sobretot la deïficació o *theôsis*, es fan ressò d'una llarga tradició grega, podrien haver estat escollides per Llull deliberadament com a punt de partida per a la discussió cristològica entre els llatins i alguns cismàtics.

En totes dues parts, Hughes insisteix en la possible formació patrística de Llull, al·legant una sèrie de textos molt difosos que li podien haver servit de fonts, tant per les nocions que tingué de la teologia trinitària com de la cristologia gregues. Tot i que simpatitzo amb aquesta idea, caldria preguntar-se en quin lloc podia haver llegit Llull aquests textos d'ençà dels anys 70. El molt popular *De fide orthodoxa* de Joan de Damasc, per exemple, que Hughes invoca en dues ocasions, constitueix una llacuna sorprenent als catàlegs de La Real, com afirma Hillgarth al seu ben conegut estudi sobre la biblioteca del monestir.

En resum, l'article representa una sòlida aportació a la cronologia lul·liana que sens dubte ajudarà a entendre millor la primera etapa de la producció intel·lectual de Llull.

A. Fidora

## 55) Jaulent, «Actualitat de la teoria lul·liana dels correlatius connatural»

L'autor mostra la importància de l'explicació lul·liana dels correlatius, posant en relleu la seva connexió amb els temes més rellevants del sistema de Llull. Ho fa tenint com a principal referència el *Llibre dels correlatius connatural*.

Els correlatius són entesos com a definició de l'activitat dels principis, una explicació que s'ha de comprendre en el marc, i en contrast, de la filosofia tomista de l'acte. A partir de la naturalesa dels principis, tant en la seva realització infinita com en la finita, els correlatius «no només expliquen la constitució ontològica de cada ens sinó també la mútua interdependència que entre ells existeix». En tant que estructura de la constitució ontològica, per tant, no és estrany que els correlatius puguin servir per «unificar tots els coneixements sobre la realitat.»

Els temes que se comenten a la llum de la realització dels correlatius són quatre. Primer se fa referència a la cosmologia, accentuant la importància que Llull concedeix a la «forma primera i universal», que s'avalua en connexió amb la recerca actual de sistemes unitaris. En segon lloc se fa referència a la teoria del coneixement, que per a Llull obté la seva explicació a partir de l'acte propi (autoconeixement) i que, en un altre vessant, fonamenta la formulació de la demostració *per aequiparantiam*. Precisament mitjançant aquesta demostració els correlatius impregnen la teologia lul·liana, a la qual se refereix l'article en tercer lloc. Finalment, en quart lloc, se fa referència al diàleg interreligiós, com a actualització d'aquella actitud que Llull defensava amb la recerca de la comprensió raonada de les veritats de la fe.

J. Gayà

56) Jaulent, «El *Ars generalis última* de Ramon Llull: Presupuestos metafísicos y éticos»

L'article, al nostre parer, presenta dues parts de caràcter diferenciat: en la primera part, Esteve Jaulent descriu, en línies molt generals, quins són els elements bàsics que presenta l'Art de Llull. Per un costat, la concepció dinàmica de l'ésser, basada en la definició de l'essència a través de l'acte; després, els principis generals, presents en la criatura i en Déu; per últim, els principis correlatius, que sustenten aquella visió dinàmica de l'ésser. Aquesta part de l'article descriu, per tant, les coordenades ben conegudes del sistema artístic: la recerca última per part de l'artista que utilitza l'Art es realitza amb qüestions concretes,

la resposta de les quals ve donada a partir de la universalitat dels principis i de certs enunciats generats des d'aquests principis i les regles o *quaestiones* proposades per l'Art (*utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo, cum quo*). Susceptible de ser aplicat a tots els àmbits de l'ésser, l'Art té la propietat de relacionar el subjecte i l'objecte, sigui quin sigui aquest objecte.

La part més interessant de l'article, per ser més interpretativa, és la que qüestiona l'ús del sistema artístic que fa l'artista. Amb l'artista fent servir l'*Ars* es relaciona el plànol ètic i el metafísic: el qui coneix (el subjecte ètic, l'home), el conèixer i l'objecte a conèixer o conegut. Aquesta relació entre els diferents elements epistemològics té molt a veure, afirma l'estudiós, amb la teoria lul·liana d'actes propis i actes apropiats, segons la qual l'objecte propi es nodreix de l'apropiat. Així, la intel·lecció en si mateixa necessita de l'objecte extern per a desenvolupar-se i perfeccionar-se. La definició de l'home com a *homo homificans* alberga aquest doble sentit, afirma Jaulent, i en els seus actes propis (estimar, recordar i entendre) és alhora subjecte i objecte de l'hominització. Jaulent, així, tracta de mostrar el paper fonamental de l'home-artista ètic per al maneig de l'Art, un sistema que ha de ser utilitzat per un subjecte amb «subtileza de l'intel·lecte i de raó» i bones intencions, segons ja Aristòtil o Agustí consideraven que les havia de tenir el filòsof o savi ideal. El mecanisme, per tant, no funcionarà mai sol, ni l'artista podrà aprendre l'*Ars* si no disposa d'aquestes qualitats humanes. Per altra part, l'artista se situa amb l'Art sota la perspectiva correcta de creació i el concepte de la unitat amb Déu, i així s'apropia de tota la realitat, amb la qual assoleix la seva pròpia plenitud: el coneixement de Déu.

L'article, en definitiva, és un meritorís intent d'interpretació de l'Art i la seva aplicació, que tracta de mostrar la relació del sistema lul·lià amb l'ètica, la lògica i la metafísica, i, alhora, la distància que presenta amb elles: com Esteve Jaulent afirma, mai no s'ha d'oblidar que l'autèntica natura i fi de l'Art és ètica i apològica, i no teòrica o especulativa.

Celia López Alcalde

### 57) Lladó i Rotger, «La universalitat de Ramon Llull i Miquel Ferrà»

Ara que som a les portes de la commemoració del setè centenari de la mort de Ramon Llull, aquest article pot donar llum sobre alguns aspectes que ja es varen produir fa un segle, quan la intel·lectualitat illenca va projectar la celebració del sisè centenari. Lladó i Rotger proposa acostar-nos a la figura de Miquel Ferrà, fill de Bartomeu Ferrà i Perelló (cofundador de la Societat Arqueològica Lul·liana), des de la faceta d'admirador i difusor de Ramon Llull, primer com a editor i després com a intel·lectual format.

Tot i que l'autor deixa entreveure que la relació de Ferrà amb Llull va ser influïda per l'ambient de devoció lul·liana en el qual va néixer (a tall d'exemple, el nom complet de Ferrà era «Miguel Raimundo Lulio i Gabriel»), cal posar en relleu l'ambient intel·lectual en què es va formar i, sobretot, la coneixença de Mateu Obrador, amb qui entrà en contacte de ben jovenet i a qui succeí en la tasca de l'edició de les obres de Ramon Llull a la mort d'Obrador el 1909. A l'apartat dedicat a «L'edició del *Blanquerna*» s'ofereixen algunes dades relatives a la feina ingent i mal pagada que degué haver de fer Ferrà, entrebancada per l'actuació de Mn. Alcover en voler esdevenir propietari de l'edició.

Com hem dit, una de les informacions que ara resulten més atractives és la referida a la commemoració del sisè centenari de la mort lul·liana. Ferrà, juntament amb els companys Joan Alcover, Miquel dels Sants Oliver, Llorenç Riber, Maria Antònia Salvà i Miquel Costa, eren capdavanters en la celebració de l'esdeveniment, totalment partidaris de fer un seguit d'actes conjuntament amb Catalunya, per tal de reivindicar el caràcter nacional i patriòtic de la festa. Un dels elements més debatuts va ser la construcció d'un monument a Llull, construcció que no s'arribà a consumir. El que sí que es va materialitzar va ser la conferència «Ramon Llull, valor universal» de Miquel Ferrà, que Lladó i Rotger explica extensament.

Un esdeveniment que Miquel Ferrà va viure de prop i del qual es pot dir que fou protagonista va ser la gestació de la idea, promoguda pel bisbe Campins, de fer traslladar les restes del Beat a un sepulcre nou a la cripta de sant Francesc. El resultat fou el posicionament contrari de Ferrà, per diversos motius que exposà al llarg de vuit articles a «L'Almudaina», conseqüència d'un debat polèmic entre partidaris del nou sepulcre (Mn. Alcover fonamentalment, com a continuador del bisbe Campins) i detractors (Guillem Forteza). El trasllat no s'arribà a dur a terme, com tampoc arribaren a port algunes de les iniciatives projectades per a la commemoració de sengles centenaris, el de la mort el 1915 i el del naixement el 1933, en què Ferrà també va tenir ocasió de participar.

Amb aquest estudi, Lladó i Rotger posa de manifest la repercussió que tengué Miquel Ferrà en el context de la recuperació lul·liana que la intel·lectualitat illenca va promoure a l'entorn dels dos centenaris celebrats al llarg del segle xx.

Maribel Ripoll

58) López Alcalde, «El *Liber nouus de anima rationali* de Ramon Llull dentro del discurso psicológico del siglo XIII»

L'article és una presentació del *Liber nouus de anima rationali* (1296) a partir de la comparació del text amb passatges d'obres de sant Tomàs d'Aquino que

tracten de les *quaestiones de anima*. La inserció de l'obra lul·liana en el context filosòfic del seu moment és un aspecte important en els estudis més recents: aquesta tendència a considerar tant el mètode de l'*Ars* en general com textos concrets de Llull (ací el *Liber nouus de anima rationali*) dintre dels debats filosòfics de final del segle XIII ajuda a comprendre el pensament de Llull des d'una nova perspectiva que el treu del seu tradicional «aïllament». L'obra de Llull ja no es pot considerar totalment aliena al seu context, malgrat les diferències de mètode que planteja.

A partir d'aquesta premissa, l'autora de l'estudi fa referència a la tradició filosòfica sobre l'ànima i ubica la reflexió lul·liana al respecte en el context de la seua campanya antiaverroista. A partir de les referències a «*quidam sapiens*» presents en el text, i en altres obres pròximes cronològicament (l'*Arbor scientiae* i la *Declaratio Raimundi*), arriba a la conclusió que aquest savi anònim podria ser St. Tomàs, ja que les cites que se li atribueixen coincideixen amb el contingut de textos tomistes. Una comparació sistemàtica d'algunes qüestions del *Liber nouus de anima rationali* amb les *Quaestiones disputatae de anima* de St. Tomàs sembla corroborar la hipòtesi que, de manera prudent, és enunciada sense arribar a cap conclusió definitiva: «Esta comparación entre los autores sugiere que las obras del Aquinate o, al menos, escritos relacionados con su contexto doctrinal, probablemente formaron parte de las lecturas de Llull, mostrando que Llull tuvo conocimiento, ya en 1296, de los temas en debate en el mundo universitario» (p. 90).

Les connexions apuntades són interessants i el que demostren, en definitiva, és que Llull pretenia oferir una resposta a les qüestions filosòfiques i científiques debatudes en el seu temps a partir d'un sistema alternatiu com és l'*Ars*. No cal, però, anar fins al 1296, ni esperar la campanya antiaverroista parisenca, per trobar aquestes referències en l'obra de Llull. Moltes, si no totes, de les qüestions presents al *Liber nouus de anima rationali* que Celia López compara amb les de St. Tomàs són ja presents, per exemple, a l'*Ars demonstratiua* (1283). A tall d'exemple: «*Vtrum anima sit composita ex materia et forma*» (QDA q.6 = LAR XXI q.3) es correspon amb AD IV2. q.26 (ROL XXXII, p. 202); «*Vtrum anima sit suae potentiae*» (QDA q.12 = LAR IV. q.4) es correspon amb AD IV2. q.3 (ROL XXXII, p. 199); «*Vtrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas*» (QDA q.16 = LAR XXI q.5) equival a AD IV2. q.390 (ROL XXXII, p. 214). Etcètera. També la qüestió disputada sobre la unitat de l'intel·lecte és ja tractada a l'*Ars demonstratiua*, en una mostra de la coherència de l'obra lul·liana més enllà de la divisió cronològica en etapes.

Un article, doncs, que aborda una qüestió molt concreta per tal d'apuntar reflexions interessants al voltant de la formació de Llull, de la seua relació amb

el context acadèmic amb el qual va entrar en contacte i de les possibles fonts «amagades» però igualment presents en la seua obra.

J. E. Rubio

61) Maduell, «Una errònia traducció de Jacint Verdaguer i la Immaculada de Ramon Llull»

L'autor d'aquest treball parteix d'un poema de Jacint Verdaguer titulat *La Immaculada Concepció*, en el qual el poeta de Folgueroles –el fervor lul·lià del qual és prou conegut– tradueix la fórmula «*potuit, decuit, ergo fecit*», llegendàriament atribuïda a Duns Escot, per «convenia, devia, doncs ho féu» en lloc de «podia, convenia, per tant ho féu». Tot i que es tracta d'una qüestió de matís, potser producte del procés versificador, l'estudiós hi veu un possible acostament –no m'atrevesc a dir «inconscient»– a les tesis de Llull sobre el dogma de la Immaculada Concepció, ja que, si Escot va esforçar-se a demostrar que era *possible* que la Verge Maria hagués nascut sense el pecat original, Llull, en canvi, va argumentar que aquesta concepció immaculada era *necessària*. D'aquesta manera, potser sense voler, Verdaguer, «tan identificat amb Llull en espiritualitat, també en la teologia de la Immaculada es decantaria vers un fons doctrinal lul·lià, sense ser-ne conscient i malgrat les aparences d'haver estat un lleial escotista» (p. 310). Sense negar la possible veracitat d'aquesta tesi defensada pel senyor Maduell, ens sembla excessiu que retregui a Isidor Cònsul no haver advertit en la seva edició aquest error de traducció de Verdaguer. Com no es cansa de repetir-nos l'autor d'aquest treball, Verdaguer, en escriure aquest poema, no pretenia fer cap disquisició teològica i segurament, tot i els seus coneixements religiosos i filològics, el seu error –petit o gran, depèn de com es jutgi– es deu a altres motius. Per tant, no ens ha d'estranyar tant que un text literari, encara que sigui de temàtica religiosa, no sigui analitzat per tothom des del punt de vista de la teologia.

Pere Rosselló Bover

62) Maiarelli, «I processi di beatificazione di Raimondo Lullo tra storia e memoria: il processo di Çepeda 1747»

Descripció del volum Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, Processus 1628, que conté el procés diocesà per a la beatificació de Llull obert a Mallorca el 1747 pel bisbe José Antonio de Cepeda, amb la finalitat de demos-



trar l'antiguitat del culte al beat, qüestionat per la butlla d'Urbà VIII «Coelestis Hierusalem» (1634) contra els cultes locals. El treball resumeix i analitza els arguments aportats pels qüestionaris i les declaracions testificals durant el procés a fi de demostrar aquella antiguitat: la tradició oral, les devocions i els panegírics relacionats amb les festes del beat, els llibres impresos, la iconografia i la documentació notarial. (Recordem que entre els papers de la Causa Pia Lulliana, avui a l'Arxiu Diocesà de Palma, es conserva un exemplar del procés del bisbe Cepeda, amb documentació relacionada [Llorenç Pérez Martínez, *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2004, pp. 79-82].)

Maria Toldrà

63) Medina, «La lengua de la versión latina del *Liber de doctrina puerili* de Ramon Llull»

64) Medina, «Les tres versions llatines de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull. Una comparació del seu lèxic»

Els dos articles de Jaume Medina comparen aspectes de la variació lingüística de les tres traduccions llatines de la *Doctrina pueril*. La comparació es duu a terme mitjançant extenses llistes de casos que permeten acarar les solucions adoptades pels traductors de les tres versions. El segon dels articles, publicat a les actes del V Congrés Internacional de Llatí Medieval Hispànic, centra l'estudi sobretot en la casuística lèxica, mentre que el primer té també en compte aspectes sintàctics.

J. Santanach

67) Musotto, «Raimondo Lullo e la Condanna parigina del 1277: redazione e trasmissione della proposizione numero 181»

David Piché va publicar l'any 1999 una edició de la condemna que el bisbe de París, Esteve Tempier, va fer l'any 1277 de les tesis ensenyades pels mestres de la Facultat d'Arts que la historiografia sol enquadrar en el marc del denominat «aristotelisme radical». Una de les novetats d'aquesta edició era la identificació d'una nova tesi prohibida que s'afegiria a les 219 de què fins aleshores parlava la bibliografia i que està documentada, amb dues formulacions i continguts divergents, per quatre manuscrits. Segons tres d'aquests quatre manuscrits (Florència, Angers i Troyes) la tesi condemnada seria «caritas est maius bonum quam perfecta amicitia». Segons el quart (el d'Erlangen): «caritas non est maius

bonum quam perfecta amicitia». Giuliana Musotto posa en relació aquesta informació amb una altra també subministrada per Piché que fa referència al fet que, mentre que, en el manuscrit de Florència, la nova tesi és recollida independentment com l'article 220 del *Syllabus*, en els tres manuscrits (Angers, Troyes i Erlangen) apareix associada a la tesi 181: «castitas non est maius bonum quam perfecta abstinencia». I recorda que aquesta associació també es troba a la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (1298), de Ramon Llull, on es recull la proposició següent: «Dixit Socrates quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia et quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinencia». El fet que només un dels manuscrits que associen la nova tesi amb la 181 (el d'Erlangen, el més antic i proper a la condemna de 1277 i a la data de composició de l'obra lul·liana) coincideixi amb la formulació oferta per Llull és el punt de partida de les consideracions de l'autora, que també dedica part de l'escrit a situar en el context filosòfic i teològic de l'època el contingut d'aquestes tesis, que eren el resultat de la voluntat d'alguns mestres de la facultat d'art de París de bastir, a partir d'Aristòtil i sovint d'una manera polèmica respecte al discurs dels teòlegs, una ètica filosòfica diversa de la moral cristiana. Musotto sosté que la confrontació de la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* amb el manuscrit d'Erlangen posa en evidència que Llull havia tret la segona part de la proposició 181 de la tradició manuscrita de què forma part el manuscrit d'Erlangen. I conclou que la figura de Ramon Llull és molt important, gairebé fonamental, per comprendre les tendències historicodoctrinals que van portar el bisbe de París a prohibir aquelles proposicions i que la seva *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* és un testimoni imprescindible tant pel que fa a la condemna en general com en relació a les qüestions específiques relatives a la nova tesi 181 que troba els seus testimonis més antics en aquella tradició manuscrita.

J. M. Ruiz Simon

72) Muzzi, «Una riforma dell'astronomia trecento anni prima di Galileo? Il concetto di dimostrazione e la riforma dell'astrologia in Raimondo Lullo»

L'articolo introduce la riforma lulliana dell'astronomia partendo dal superamento della filosofia della natura e della fisica aristotelica che le scoperte galileiane avevano dimostrato come infondate. L'inadeguatezza della dimostrazione aristotelica aveva condotto Llull a riformare tutte le scienze del tempo alla luce della sua *Arte*, tra le quali l'astronomia. Se, come afferma l'autrice, per la storia della scienza astronomica il contributo del beato è trascurabile, è invece impor-

tante che anche l'astronomia sia riletta alla luce dei postulati dell'Arte: senza modificare il modello tradizionale, l'Arte ne diventa il fondamento teoretico. L'autrice prosegue accennando al ruolo della Natura, riflesso di Dio, e della ragione come basi d'analisi per la comprensione dell'universo, e come punti comuni per permettere il dialogo interreligioso. Viene successivamente spiegato il metodo di dimostrazione aristotelica che è confrontato con quello neoplatonico lulliano, che dimostra la superiorità di Dio grazie all'adorazione e alla contemplazione. Si delinea poi il problema del razionalismo del beato e la dimostrazione *per aequiparantiam*. Viene infine delineato come questi fenomeni si riflettano nella filosofia della natura del beato prendendo spunto principalmente dagli studi di F. Yates. Infine viene presentato il *Trattato dell'astronomia* seguendo ancora l'analisi della Yates. Le necessità divulgative dell'autrice dell'articolo sopraffanno un po' le aspettative che il titolo dell'articolo suscita e la parte teoretica e introduttoria non viene poi giustificata pienamente nell'analisi dell'astronomia del beato. Ci sono alcuni punti non chiari o che necessiterebbero di un'ulteriore spiegazione, come alla nota 2 dove l'autrice afferma che «l'aver composto i suoi testi in lingua catalana e l'aver sostenuto la Purissima Concezione di Maria si possono annoverare tra gli elementi che avevano a lungo nutrito l'antilullismo».

Simone Sari

73) Muzzi, «X Incontro del CIL. Manoscritti ed edizioni delle opere lulliane nelle biblioteche degli ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI; Il culto al "beato" Raimondo Lullo»

Resoconto approfondito del X Incontro del Centro Italiano di Lullismo, tenutosi a Roma il 20 maggio 2011. Il convegno si è aperto con la presentazione di un'interessantissima ricerca del prof. Roberto Rusconi sugli elenchi dei manoscritti conservati nei monasteri italiani, prodotti su richiesta dalla Sacra Congregazione dell'Indice dei libri proibiti successiva alla pubblicazione nel 1596 dell'*Index librorum prohibitorum* fino al 1603.

La ricerca, non ancora completa, permette di capire la diffusione e l'uso dei testi lulliani, autentici e apocrifi, all'interno di specifici ordini monastici e di come venissero considerati dai monaci. Le richieste dell'Inquisizione erano infatti rivolte a ogni monastero e convento d'Italia e il database che si sta costruendo, relativo a questi elenchi, è stato diviso per ordine monastico e per biblioteche. Trovare le corrispondenze per i titoli elencati è favorito perché, per facilitare l'attività inquisitoriale, l'opera dove essere elencata non solo con il nome dell'autore

e il titolo ma anche, dove possibile, il luogo e la data dell'edizione a stampa. Si è finora riuscito a capire, senza discriminare tra opere autentiche e spurie che dovrà invece essere un punto da considerare quando si avranno dati più completi, che l'opera lulliana era molto diffusa tra i Frati minori dell'Osservanza, mentre era in sospetto d'ortodossia tra i Celestini, era poco presente tra i Cappuccini e completamente assente nei Camaldolesi. Si è potuto comprendere inoltre che molte opere del beato erano *ad usum* privato di alcuni monaci, in particolare predicatori, anche se principalmente erano parte della biblioteca generale dei conventi. Si annuncia infine che entro settembre dovrebbero essere completati lo spoglio delle librerie dei Cappuccini, non ancora completo, e quelle dei Benedettini.

Il secondo intervento della giornata è stato invece incentrato sul culto al beato maiorchino, a carico di Salvatore Barbagallo, il quale dimostra che la devozione a Llull si è stabilizzata solo alla metà del XIX secolo, mentre le attribuzioni devote precedenti sono tutte di seconda mano. Sono stati successivamente presentati i lavori di Francesco Fiorentino sulla teoria della scienza lulliana, di Celia López sull'edizione latina del *Liber de anima rationali*, e la tesi di dottorato di Francesca Chimento sulla tradizione plurilingue del *Llibre de meravelles*, la traduzione italiana della *Vita coetanea* a cura di Stefano Maria Rapisarda. Infine Renzo Manfé ha presentato una ricerca sulle immagini votive lulliane, che lo rappresentano con il Cristo crocifisso e la piuma d'oca. Hanno concluso l'incontro le parole di J. Perarnau che ha ricordato il suo lavoro sulla falsità delle accuse dell'inquisitore Eimeric e ha espresso la sua soddisfazione per la giornata.

Il CIL, in effetti, sta diventando un centro di irradiazione del lullismo in Italia e sempre più si pone come punto di riferimento e di raccolta delle ricerche sul beato nella penisola italiana, in particolare per quel che riguarda gli aspetti religiosi e culturali.

Simone Sari

#### 74) Perea, «Mateu Obrador i la Comissió Editora Lulliana»

La doctora Maria-Pilar Perea analitza en aquest article el paper que Mateu Obrador i Bennàssar va tenir al si de la Comissió Editora Lulliana, des de la seva incorporació el 1900 fins a la seva mort el 1909, període que representa el moment més productiu i d'un funcionament més regular i normal d'aquesta entitat. L'autora aprofita l'ocasió per fer la història de la comissió des de la seva creació el 1894 fins a la mort d'Obrador. L'article reproduïx una quantitat molt

abundant de documents, especialment de cartes, que resulten molt il·lustratives del funcionament i dels problemes de l'empresa d'editar les obres de Ramon Llull. Fins i tot a moments, més que un treball sobre el tema que el títol anuncia, l'article es converteix en una espècie de catàleg dels documents de la Comissió Editora Lul·liana conservats a l'Arxiu Alcover, actualment dipositat a l'Arxiu del Regne de Mallorca, tot i que també emprà com a font el *Bolletí del Diccionari*.

Perea repassa tota la feina feta per Obrador, les dificultats econòmiques de la Comissió Editora Lul·liana per poder publicar els volums i els ajuts obtinguts de les diverses institucions públiques. Hi ha, al meu parer, dos fets especialment importants en tota aquesta història. El primer és la redacció d'un pla de l'edició lul·liana, que Obrador va exposar al pròleg de l'edició del *Libre del Orde de Cavalleria* de 1906 i a la comunicació que presentà al Congrés Internacional de la Llengua Catalana, el mateix any. L'altre és el viatge que féu el 1908 a Itàlia i a Alemanya amb la finalitat de transcriure còdexs lul·lians i d'indexar els manuscrits i les edicions que es trobaven a la Biblioteca Reial i a la Biblioteca Marciana de Milà i, sobretot, a la Biblioteca Nacional de Munic, on va transcriure un còdex del *Blaquerna*.

L'abundant documentació reproduïda dona lloc a detalls que són ben curiosos, tot i que puguin resultar tangencials respecte del tema tractat, com el cas de la renúncia de Miquel del Sants Oliver el 1900 de continuar en la comissió. Es tracta d'un fet ben revelador del malestar de l'escriptor nascut a Campanet –que poc temps després el va dur a instal·lar-se a Barcelona– amb la societat mallorquina, incapaç de comprendre la feina desinteressada «perque se compon d'una inmensa majoria de venuts ó venals –no n'he tret mes que escarrinxades y ferides y destrossos». O un rebut, ben il·lustratiu de la precarietat econòmica en què Obrador va viure, de l'import d'una ajuda de 350 pessetes que li cediren els seus companys de la Comissió Editora Lul·liana per ajudar-lo «á comportar la estrenyedat que pas y duch demunt, mentres mon Senyor l'Arxiduch Lluís Salvador no's pòs al corrent de les mesades que'm deu y no'm paga, aviat farà un any».

Tot i això, però, és cert que aquest fou el moment més productiu i més eficaç de la Comissió Editora Lul·liana, en comparació amb les dificultats metodològiques i financeres del període anterior a l'entrada d'Obrador i de l'època posterior a la seva mort, amb l'enfrontament entre Mossèn Alcover, per un costat, i Miquel Ferrà i Salvador Galmés, per l'altre, fet que va arrossegar-la a la dissolució.

Pere Rosselló Bover

## 75) Pereira, «Comunicare la verità: Ramon Llull e la filosofia in volgare»

L'article proposa un replantejament de la significació de la figura de Ramon Llull a partir de les propostes historiogràfiques de Rudi Imbach, Alain de Libera i Loris Sturlesse sobre la filosofia de laics i per a laics en l'edat mitjana tardana, un tema directament relacionat amb el fenomen de les traduccions filosòfiques en llengües vernacles i amb el del sorgiment d'una escriptura filosòfica original en aquestes llengües. Pereira convida a situar Llull al costat de Dante, Eckhart i Marguerite Porete com un dels principals exponents d'aquesta filosofia, i analitza el problema de la comunicació plurilingüística lulliana atenent la laïcitat del seu autor, l'existència d'un públic laic de les seves obres i les especificitats del discurs filosòfic de laics en llengua vernacle. Des d'aquesta perspectiva, critica la «visió bipolar» de la producció de Llull, que relaciona incorrectament l'opció pel llatí amb l'obra filosòfica i l'opció pel vulgar amb l'obra literària, i proposa d'apropar-se a aquell problema a partir de la pregunta sobre la mena de destinatari a què s'adreçava en cada ocasió i desfent-se dels prejudicis que lliguen exclusivament la producció filosòfica en llengua vernacle amb la mera divulgació o la pedagogia.

L'article subratlla que l'aportació de Llull a la vernacularització de la filosofia no és marginal ni pot ser menystinguda, i identifica diversos elements que donen raó de la seva importància. Entre aquests aspectes, es troben la creació d'una terminologia filosòfica en vulgar que va de la mà de la invenció de nous vocables en la terminologia llatina, les seves propostes innovadores en l'àmbit dels codis expressius, en molts casos relacionades amb l'hibridació dels gèneres d'escriptura, i la seva pràctica singular d'emprar procediments característics de la filosofia de laics, com l'autocomentari (que troba en el *Convivio* de Dante el seu exemple més notable) o l'autocitació (molt usat per Christine de Pizan).

J.M. Ruiz Simon

76) Perriello, «Il *Phantasticus* di Raimondo Lullo come metafisica platonica»

Nel *Phantasticus* Llull ribadisce i fondamenti della propria missione esponendoli in modo contrastivo rispetto ai valori mondani dell'interlocutore, il chierico Pietro, che nel dialogo impersona il modo opposto di intendere la vita cristiana. Il confronto avviene durante il cammino per il Concilio di Vienne (1311) e si articola in cinque temi, apparentemente scollegati fra loro, nei quali si misura la forza morale e intellettuale della scelta lulliana: la fantasia, le quattro cause, l'onore, il diletto e l'ordine. L'unità strutturale dell'opera è data dall'i-

spirazione etica delle rispettive posizioni: mentre il laico Raimondo consacra la propria vita alla missione conferitagli da Dio, Pietro incarna i vizi di una chiesa smarrita, dedita solo alla ricchezza e alla soddisfazione dei bisogni materiali. Attraverso la messa in scena di antitesi successive, si precisa il valore del termine *phantasticus*. Chi dei due è il vero folle? Dallo scambio emerge una decisa condanna della prospettiva sostenuta da Pietro, resa ancora più miserabile dalla irreprensibile condotta del suo antagonista.

Perriello intende dimostrare che il testo si inserisce a pieno titolo nella «grande tradizione platonica», sia per la forma dialogica, sia per il modo in cui affronta il concetto di verità in quanto «dimensione oggettiva e partecipabile». Il lavoro segue la disposizione della materia dei singoli capitoli, intercalando, tra un riassunto e l'altro, commenti che affrontano la solidarietà con alcuni passi delle opere di Platone, richiamati spesso attraverso il filtro degli studi di H. G. Gadamer. Per esempio, il concetto di fantasia è posto a confronto con passaggi vagamente analoghi del *Sofista*, del *Fedro* e della *Repubblica*. Il trapasso dal testo lulliano a quelli platonici non è sempre perspicuo, al punto che i rinvii al «dialogo» senza l'indicazione dell'autore risultano difficili da intendere. La sintesi del *Phantasticus* viene proposta in una forma assertiva che rende arduo capire chi ha detto che cosa, se non si ricorre all'originale. Talvolta gli stralci platonici sono inseriti nella trattazione senza preavviso, senza un'adeguata introduzione o valutazione di pertinenza, come avviene nel caso dell'accostamento tra la povertà lulliana e la citazione dal *Gorgia* (493D-494A) che tratta di temperanza e sregolatezza.

La lettura ermeneutica, con il costante rinvio alla morale del presente, trascura programmaticamente alcuni punti rilevanti per il filologo e per lo storico della filosofia. I riferimenti diversi dalla fonte principale, cioè la traduzione italiana del *Phantasticus* (recensita in *SL XLII*, 2002, pp. 81-82, non ineccepibile), sono rari. La bibliografia sul rapporto con il platonismo cristiano e con il neoplatonismo del pensiero di Llull è ridotta a un accenno, così come quella sul genere testuale del dialogo nel Medioevo, per la quale ci si sarebbe potuti avvalere dei contributi Roger Friedlein (da ultimo, *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apològica*, Barcelona / Palma, 2011). Per queste ragioni non è il caso di insistere sul versante specifico degli studi lulliani. Qualche osservazione meritano però il profilo argomentativo del saggio e i suoi scopi. Se il dialogo platonico si basa sulla ricerca dialettica e intersoggettiva della verità, non pare che il *Phantasticus* possa rispondere a tale requisito, in primo luogo perché gli interlocutori non hanno alcuna intenzione di mettere in dubbio le loro idee. Sarà forse per questa ragione che Pietro non risponde alle ultime obiezioni di Raimondo: «Raimundus, phantasticus es, qui me talibus quaestionibus laccessis; et ideo de cetero tecum amplius conferre nolo». In altre

parole, è difficile immaginare un dialogo platonico che si chiude per l'evidente inconciliabilità delle posizioni e, soprattutto, per l'indisponibilità a metterle in discussione. Pietro e Raimondo riprendono la loro strada senza aver deviato di un centimetro dalle convinzioni iniziali. La stessa struttura dell'opera avrebbe potuto suscitare qualche dubbio sulla sovrapponibilità, presentata in forma non problematica, con il modello del dialogo platonico. Ogni tema è preceduto da una definizione che contiene la prospettiva intellettuale dell'autore e che serve ad esporre le basi del suo pensiero (diginità divine, universalità dell'arte, dimostrazione *per aequiparantiam*, ecc.), mentre nel contrasto se ne sviluppano le implicazioni razionali e etiche.

Veniamo agli scopi meno evidenti dell'articolo, tra i quali è il tentativo di dimostrare la solidarietà della filosofia antica con il cristianesimo, passando attraverso le componenti platoniche del pensiero di Llull («In tal modo, un contenuto speculativo si articola e prosegue nella tradizione, arricchendosi della rivelazione cristiana e compiendosi nella superiore forma di una teologia trinitaria»). Poiché, scrive Perriello, «una riflessione conclusiva su un'opera come il *Phantasticus* potrebbe solo profilarsi come una conclusione aperitiva, capace di aprire nuove prospettive di ricerca, nuovi orizzonti di riflessione» (qui immagino che «aperitiva» significhi «preliminare»), la fine del lavoro, prendendo il largo dalle premesse, insiste sull'attualità del messaggio lulliano. Vi si parla del ruolo della Chiesa e dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, della lotta al nichilismo, della consacrazione della propria esistenza a Dio perché essa non trascorra «in un'illusoria autoreferenzialità, dagli esiti insensati e vacui. La vita, infatti, non è una passione inutile».

Elena Pistolesi

#### 78) Pistolesi, «Retorica, lingue e traduzione nell'opera di Ramon Llull»

Elena Pistolesi s'ha ocupat en diverses publicacions recents del tema de les autotraduccions i el plurilingüisme literari de Llull. En aquest article fa un recorregut per l'obra lulliana a la recerca de consideracions significatives sobre una qüestió molt relacionada amb aquest tema, el de la manera en què Ramon es plantejava el vessant pròpiament retòric de la comunicació literària i, particularment, el dels possibles rastres en la seva producció de reflexions relatives a la qüestió de la dependència de la «bellesa del dictat», que és un dels objectius de la retòrica, respecte a les propietats diverses de les llengües, una qüestió que no només afecta els autors que usen aquestes llengües en les seves obres, sinó també els traductors que s'hi han de confrontar per transmetre la doctrina de l'original.



La principal constatació de Pistolesi és que ni en la *Rhetorica nova* ni en la resta d'obres en què Llull tracta explícitament de la retòrica es troben passatges que plantegin directament el problema de la relació entre la retòrica i la traducció ni el de la retòrica amb les llengües naturals. Segons conclou l'autora, el més rellevant en aquestes obres és precisament la insistència lul·liana en la connexió essencial entre la «bellesa del dictat» i la veritat ontològica, una insistència que, a més de reduir normativament la funció de la retòrica a la mera transmissió de la veritat, deixa fora de joc la qüestió de la possible relació de la delectació literària amb els aspectes sensibles de les llengües i obre la porta a la confluència entre la retòrica (tradicionalment orientada a la persuasió) i l'*Ars* (amb els seus mecanismes lògics tendents a la demostració).

Però, com assenyala la pròpia Pistolesi, això no vol dir que Llull no tingués ben present que la persuasió i altres objectius vinculats a les tècniques retòriques es poden assolir amb un discurs allunyat de la veritat. En diversos indrets de la seva obra, Llull es refereix a l'eficàcia amb què en l'islam (una religió, segons ell, falsa) s'usen procediments retòrics determinats per provocar la devoció i es proposa de seguir-ne el model. L'article repassa alguns passatges del *Blaquerna*, l'*Arbre de la ciència*, els *Cent noms de Déu* o la mateixa *Rhetorica nova* que apunten en aquesta direcció. La tesi de l'autora és que Llull només es planteja de seguir aquests models en la seva obra en llengua vulgar i que, a partir de 1303, després de la redacció de la *Rhetorica nova* i la *Logica nova*, abandona del tot aquesta via. Pistolesi subratlla, pel que fa a això, que en aquest últim període, l'opció decidida de Llull pel llatí com a vehicle de difusió de les seves doctrines és inseparable del fet que les demostracions característiques de l'*Ars* lul·lià no tenen necessitat d'embelliments exteriors perquè s'adrecen a l'intel·lecte i no als sentits.

J. M. Ruiz Simon

#### 79) Planas, «Ramon Llull i els xuetes»

En aquest treball, inclòs en el volum d'homenatge a un dels estudiosos de la història dels xuetes, Francesc Riera i Montserrat, Rosa Planas estudia la relació entre els jueus conversos mallorquins i les interpretacions o lectures que s'han anat fent al llarg dels últims segles de la figura i de l'obra de Ramon Llull. Comença per estudiar la relació entre els xuetes i Ramon Llull durant el segle XVIII, un moment caracteritzat per les lluites entre lul·listes i antilul·listes i, també, per l'antisemitisme a l'illa. Planas assenyala que tant els partidaris de Llull com els seus detractors participaren en la persecució dels xuetes, entre els quals existia una forta devoció lul·liana, però que «els qui atacaven Ramon Llull

sovint ho feien acusant-lo de jueu, de cabalista, i d'heretge» (p. 343). La qüestió jueva es relacionava amb l'antil·lulisme perquè Ramon Llull havia proposat uns mètodes de conversió dels jueus i dels musulmans basats en la persuasió i en la demostració racional, i no en l'ús de la força. A més, l'actitud de Llull davant els jueus era més tolerant que davant altres religions, atès els orígens del cristianisme. Ara bé, l'antil·lulisme veia unes sospitoses semblances entre l'Art de Ramon Llull i la càbala jueva. La incomprensió del sistema basat en lletres i figures, unit a la tradició que atribuïa obres cabalístiques i alquímiques a Llull, els duïa a creure que hi havia uns orígens jueus en Ramon Llull, creença que es fa palesa en els pamflets antil·lulistes de l'època.

La segona part de l'article es dedica al segle XIX i a l'actitud dels autors de la Renaixença de recuperar Ramon Llull com a figura cabdal de la nostra cultura. En aquest procés els xuetes varen tenir un paper molt destacat. Planas se centra en una sèrie d'episodis importants: el número de la revista *Museo Balear* dedicat a Llull el 1875, en què col·laboren Tomàs Forteza, Josep Tarongí i Tomàs Aguiló, al costat d'altres autors que no eren xuetes; el volum *Homenaje al beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar* el 1877, en què també col·laboren els escriptors xuetes Josep Tarongí, Tomàs Aguiló i Tomàs Forteza, a més de Ramon Picó i Campamar; i, finalment, l'homenatge a Ramon Llull de l'any 1901, en el qual, si bé no hi ha cap xueta entre els participants, destaca el treball de Mossèn Salvador Bové «Lo sistema científic lulià, o sia l'*Ars Magna* no té res a veure ab la Càbala o tradició especulativa dels hebreus». Una de les conclusions de l'article de Planas que ens sembla especialment remarcable és que l'actitud romàntica de reivindicar Ramon Llull com a mite patriòtic i cristià va relegar l'estudi –tant per part dels autors xuetes com dels no-xuetes– d'una possible influència del pensament jueu sobre ell, tot oblidant que es tracta d'un moment, l'Edat Mitjana, en què es donaven «moltes implicacions i influències mútues, que haurien estat compartides per totes les religions del moment que, barrejades amb un substrat neoplatònic, haurien desenvolupat paral·lelament nocions metafísiques i teològiques que responien a les necessitats de les diferents comunitats» (p. 353).

Pere Rosselló Bover

80) Planas, «Del Doctor Il·luminat al doctor fosc. La formació del mite fàustic des de la perspectiva del lul·lisme»

Aparentment, entre la imatge que avui tenim de Ramon Llull i el personatge del Doctor Faust no hi sembla haver cap vincle. Això no obstant, tal com ens demostra Rosa Planas, Llull hauria pogut tenir alguna cosa a veure amb la forma-

ció del mite fàustic. Per a això, però, cal remuntar-se a l'època del Renaixement i del Barroc, quan es va editar una gran quantitat d'obres espúries del beat, en una època en què una part dels països europeus estaven sota la commoció de la Reforma luterana. La primera edició del *Faust* va ser publicada a Frankfurt el 1587, la mateixa data de *De lampade combinatoria lulliana* de Giordano Bruno. L'autora del treball va explicant les relacions entre els humanistes que parlen de Llull i que s'han relacionat amb el personatge de Faust, tals com Heinrich C. Agrippa, sobretot per la seva inclinació a les ciències ocultes. Com és sabut, la fama de Llull com a alquimista, tot i que avui estigui ben provat que és falsa, s'estengué precisament en aquesta època, en un moment en què es forma el mite de Faust a partir tant de personatges de l'antiguitat i dels primers temps del cristianisme com d'alguns intel·lectuals cristians que havien adquirit fama d'alquimistes. Així, Agrippa –que escriví un comentari de l'*Ars brevis*– hauria conegut l'obra de Ramon Llull potser gràcies a Jacques Lefèvre d'Étaples, a qui va conèixer a París, o en algun dels seus viatges a llocs com Barcelona, València o, fins i tot, a Mallorca. A més, Agrippa era deixeble de Johannes Trithemius (Johann Heidenberg), que estava relacionat amb el lul·lista Charles Bouvelles. Trithemius, conegut per la seva creença en la màgia i per creure que era possible la transmissió de missatges secrets a través dels àngels, seria l'enllaç entre el personatge mític de Faust –fou el primer a parlar-ne– i Ramon Llull. Trithemius considerava que el seu millor mestre havia estat Libanius Gallus, el qual deia que havia après la seva ciència d'un ermità mallorquí anomenat Pelagius, que podria ser Pere Joan Llobet. Tanmateix, moltes de les coincidències entre aquests personatges potser no siguin res més que això, com també ho pot ser que, al primer Faust, Mefistòfil dugui l'hàbit franciscà. El més interessant és com Llull va adquirint fama d'obscur i com l'art lul·liana és vista com un conjunt de signes i de figures intel·ligibles, que s'interpreten com a elements d'una ciència esotèrica. En el personatge de Llull hi havia prou elements dignes d'esser considerats heterodoxos: al capdavant, era un autodidacte, format al marge de l'ensenyament de les universitats d'aleshores, que havia rebut el seu saber per la via de la il·luminació divina, un saber que podia resultar obscur als que realment no l'enteni. S'hi afegia la fama d'alquimista, reforçada per una sèrie d'obres falses que se li atribuïen, i la persecució d'Eimeric per considerar-lo herètic.

Potser no sigui possible treure cap prova irrefutable de la influència de la (falsa) imatge de Llull sobre el mite fàustic. Però la hipòtesi resulta força atractiva i pot donar lloc, com l'autora anuncia, a altres treballs que hi aprofundeixin. Mentrestant, almenys, ens serveix per veure com s'ha format i com s'ha transmès un altre personatge mític: Ramon Llull.

Pere Rosselló Bover

## 81) Planas, «Un certamen poètic de 1502: antecedents i descripció»

En aquesta comunicació, llegida a les Jornades en Homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner, Rosa Planas analitza les peces presentades al certamen poètic celebrat a l'església de Sant Francesc de Palma el 15 de maig de 1502. Situa l'esdeveniment en el context de la persecució que patia el lul·lisme després de la campanya de Nicolau Eimeric contra Llull i de la reivindicació del Beat per part d'altres sectors de l'Església de Mallorca, sobretot els franciscans, amb personatges com Pere-Joan Llobet i Pere Daguí. És molt interessant tota la informació que ens dona sobre els participants en aquest certamen, així com les descripcions dels poemes que s'hi presentaren, entre els quals hi havia un descendent manacorí de Ramon Llull, que en duia tant el nom com el llinatge. Els altres concursants foren Joanot Menorca, Jordi Miquel Alber, Gaspar de Verí i Gaspar Calaf. El poema presentat per aquest últim sobresurt per la gran quantitat d'obres lul·lianes que hi esmenta i que sembla conèixer, almenys mínimament. Per altra part, aquests poemes ja incideixen sobre el tema biogràfic, que serà el principal motiu tractat per la poesia de tema lul·lià fins al segle xx. És de destacar que el certamen fou convocat amb l'objectiu de rehabilitar Ramon Llull –a causa dels intents de desprestigiar-lo, sobretot per part dels dominics– i de reivindicar-ne la canonització.

Pere Rosselló Bover

## 88) Ramis Barceló, «Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los Reinos Hispánicos»

L'article es proposa de configurar una història de la docència lul·liana en àmbit escolar i universitari als Regnes Hispànics, i aborda les qüestions de la institucionalització d'aquesta docència i de les vies de transmissió. Quan s'estableix una visió general de la docència universitària i escolar als Regnes Hispànics es posa de manifest quins són els sectors encara inexplorats, de tal manera que el treball esdevé un estímul per a recerques successives. És especialment rellevant la classificació final dels centres docents lul·lians, que posa en evidència que el lul·lisme no va ser solament un corrent universitari i escolar propi de la Corona d'Aragó, sinó que també va tenir la seva presència a Castella i a Portugal.

L. Badia

89) Ramis Serra i Ramis Barceló, «L'antropologia jurídica en el *Llibre de les bèsties*»

La comunicació presentada per Pedro Ramis i Rafael Ramis en el marc de les Jornades Lul·lianes en homenatge a Jocelyn N. Hillgarth i Anthony Bonner es va centrar en alguns aspectes jurídics del *Llibre de les bèsties*. Aquest apòleg ha despertat de fa temps l'interès dels estudiosos a propòsit dels elements de filosofia política i d'organització social que s'hi posen de manifest. En la comunicació, els autors proposen una aproximació nova des de l'antropologia jurídica, disciplina que estudia sobretot les formes de govern i la manera d'impartir justícia. És aquesta darrera qüestió la que tracten en el text que ens ocupa.

Parteixen d'una distinció del que anomenen «antropologia animalitzada» i «antropologia hiperrealista», distinció que es correspon amb els dos plans que apareixen en el relat, el de les bèsties i el dels homes. La societat animal actua com a mirall del comportament dels homes i, com a mirall, Llull hi aplica el seu model ideal de restauració de la virtut i l'ordre, amb la intenció que serveixi de guia de conducta. Al seu torn, la ciutat humana representa el negatiu «hiperrealista», on la corrupció de l'ordre social és exposada en tota la seva cruïsa, sense cap atenuant.

Seguint la concepció medieval, Déu és la font del dret i de la justícia, que imparteix per delegació el representant del poder temporal, auxiliat per una cort fonamentada en relacions de lleialtat. La corrupció i la injustícia (a través de l'ofensa, l'engany o la traïció) trenquen l'ordre social, que només es pot restablir amb l'anomenada «justícia vindicatòria», segons la qual la part ofesa té dret a demanar una reparació del greuge de la mà de la justícia divina encarnada en el rei. D'aquesta manera es pot recuperar l'equilibri perdut i el regne pot tornar a l'ordre anterior al trencament.

L'antropologia jurídica, en aquest cas, recull tant la naturalesa animal com racional de l'home. La primera el porta a allunyar-se de la virtut, que només es pot restablir amb el concurs de les eines racionals, l'enginy i la mestria, posades al servei de la primera intenció.

E. Gisbert

91) Riera Melis, «Caresties i escassetats frumentàries a la Mediterrània nord-occidental a l'època de Ramon Llull. I: 1276-1282»

L'article contextualitza dos passatges del *Blaquerna* (1274-1283) en els quals Llull al·ludeix a caresties alimentàries, que exposen, amb una sentència i un exemple, quan pot lícitament endeutar-se un monestir (llib. II, cap. 58) i quan

ha de limitar l'almoïna (llib. II, cap. 62). Després de presentar aquests dos passatges lul·lians com a punt de partida, el treball se centra en l'anàlisi documentada de les escassetats, caresties i penúries dels països de la Corona d'Aragó durant la primera part del regnat de Pere el Gran (1276-1285), corresponent a l'etapa de l'assentament en el tron i la gènesi de la guerra de les Vespres Sicilianes (1282). Els historiadors han acceptat durant molt de temps la inexistència de crisis alimentàries en l'època de «plenitud feudal» en l'àmbit catalanoaragonès, abans de «lo mal any primer» de 1333, i les alteracions detectables es pensava que eren de curt abast i compensades pels excedents dels anys anteriors. Riera, especialista en història social de l'alimentació, ja ha contribuït en treballs anteriors a posar en evidència l'existència de crisis agràries durant la segona meitat del segle XIII. Aquesta nova aportació ofereix, des d'una anàlisi comparada, nous elements que obliguen a revisar l'opinió tradicional sobre el tema. L'estudi es fonamenta en l'anàlisi fina de la documentació reial (ACA i ARM) i, en part, municipal (AHCB), que és acarada amb èxit amb el testimoni dels cronistes catalans i italians, i que ha de compensar les limitacions que imposa la no conservació d'algunes fonts importants (documentació notarial, registres de recaptació de les lleudes) per a aquell període. El treball s'estructura en tres parts, en les quals s'analitzen les crisis cerealistes confrontades amb la política frumentària i, en general, amb la política interior i exterior del rei (1), el mercat interior (2) i el mercat exterior del gra (3). En la primera part, després de contraposar la política realista i prudent dels últims anys del regnat de Jaume I i la política decidida, autoritària i agressiva de Pere el Gran, que va saber aprofitar les crisis per imposar el seu control de l'estat, es fa un repàs interessant i detallat de la política frumentària dels primers anys del regnat d'aquest últim, condicionada per, i que alhora condiciona, els esdeveniments interiors i exteriors, les collites i el mercat del gra. Així, s'hi subratlla l'impacte successiu del segon aixecament general dels mudèjars valencians (1276); l'oposició feudal a la generalització del bovatge, complicada amb el conflicte successori al comtat d'Urgell i capitanejada pel comte Roger Bernat III de Foix (1277); l'expansió mediterrània de Carles d'Anjou amb suport pontifici i la «gran conjuració» antiangevina subsegüent; la neutralització del regne de Mallorca (tractat de Perpinyà, 1279) i del sultanat de Tunis (intervenció de 1279); la nova revolta nobiliària a Catalunya, també encapçalada pel comte de Foix (esclafada al setge de Balaguer, 1280); la segona intervenció a Tunis (1280); les Vespres Sicilianes (30-III-1282); l'expedició a Alcoll (VI-1282), i, finalment, l'entrada del rei a Palerm (30-VIII-1282). En la segona part es demostra que la política reial anava adreçada a afavorir l'abastament només de les ciutats i els territoris de reialenc, conseqüència lògica de la mentalitat feudal dels assessors del rei, que concebien l'estat com un àmbit

econòmic dual (reialenc / senyoriu), igual com ho feien els senyors. Només en cas d'emergència s'obligava a compartir el gra i es combatia l'especulació. En la tercera part, mancant altra documentació, s'analitzen els permisos extraordinaris d'exportació atorgats pel monarca. Aquest treball aporta nova informació sobre les crisis alimentàries d'aquells anys, més freqüents i intenses del que se suposava, i en lligar-les amb la política reial permet contextualitzar millor el relat dels cronistes, en particular el de Desclot. És llàstima que l'article tingui les mancances editorials que té (diferent format de la introducció i nombroses errates) i que s'hi hagi optat per unes cometes a «Confederació» i fins i tot a «Corona catalanoaragonesa» que són, potser, innecessàries.

Lluís Cifuentes

#### 94) Romano, «Aspetti del lullismo spagnolo: Pere Daguí»

Aquest treball repassa la vida i l'obra del lul·lista montblanquí Pere Daguí (o Deguí, 1420-1500). Es comença amb una sèrie d'observacions sobre les relacions entre alguns dels deixebles italians de Lull (Guglielmo Nardi, Leonardo d'Ortigia, Mariano Accardo i Bartolomeo Fallarmonica) i els ambients lul·listes de València, Barcelona i Mallorca en el darrer quart del segle xv. Segueixen uns apunts biogràfics sobre Daguí, cridat l'any 1481 a la Ciutat de Mallorca per ocupar la càtedra de filosofia lul·liana i acusat dos anys més tard d'heterodòxia. Aquesta circumstància, a més de les tensions dins l'Estudi General de Mallorca amb Bartomeu Caldentei, van obligar Daguí a refugiar-se amb els seus deixebles, anomenats *daguins* (Jaume Janer, Arnau Descós), al puig de la Randa, on va fundar una escola rival de Miramar el 1485. Després d'una nova acusació d'heterodòxia, Daguí es va incorporar a la Cort dels Reis Catòlics, dels quals va arribar a ser capellà. Ens els darrers anys de la seva vida Daguí va exercir càtedra itinerant de filosofia lul·liana a Saragossa, Jaén i Sevilla, ciutat on va morir. L'última part de la contribució de Marta Romano se centra en l'anàlisi de la *Ianua artis magistri Raimundi Lulii*, el text més important de Daguí, publicat per primer cop a Barcelona el 1473 i reeditat vuit vegades fins al 1516. Esbós de la física i de la cosmogonia lul·lianes, la *Ianua* va influir en el pensament, entre d'altres, de Corneli Agripa. Els deutes del franciscà Bernat de Lavinjeta, sobretot de la seva *Explanatio compendiosa* (1523), vers Daguí no resulten, en canvi, tan clars. Car, tal i com assenyala Romano, «els termes expositius del text de Lavinjeta són diferents i fan pensar en altres fonts».

Alejandro Coroleu

95) Romano, «Aspetti della *strumentativa* in Raimondo Lullo»

Marta Romano mette in luce in maniera molto accurata e promettente il ruolo centrale della *instrumentativa* rispetto all'Arte lulliana, considerando come proprietà essenziale dell'ente, nel contesto di un pensiero che valorizza fortemente la operatività, la nozione di *instrumentum*, che pertanto risulta essere «posto al centro stesso dell'*Ars* e della sua possibile definizione». Rintraccia questa nozione non solo nei due settori degli scritti sull'arte, le *Regulae* e i *Subiecta*, ma anche richiamandone la presenza in settori, come le *Centum forme*, e in scritti applicativi.

Prendendo le mosse da una osservazione enucleata da uno dei classici studi del P. Platzeck (*Esencia del arte lulliano*, 1960), la studiosa commenta una serie significativa di testi, in parte analizzati anche nel suo contributo al volume *Raimundus Lullus. An Introduction* (2008): *Tabula generalis* (1293), *Arbor scientiae* (1295-6), *Liber proverbiorum* (1296), *Tractatus novus de astronomia* (1297), *Ars generalis ultima* (1305-8), *Ars brevis* (1308), *Liber de homine* (1300), *Liber de novo modo demonstrandi* (1312), *Ars infusa* (1313). Sono, come si vede, tutte opere che appartengono a un periodo avanzato della produzione lulliana, nelle quali il discorso sulla strumentalità permette di focalizzare la matrice *naturale* unitaria dell'agire umano nell'insieme eterogeneo della realtà, tanto nell'ambito morale e cognitivo che in quello della produzione artificiale. «Senza strumento non c'è *agere*, senza *agere* l'essenza dell'uomo –per la somiglianza con quella di Dio– è un *absurdum*», scrive Marta Romano nella sua conclusione, sottolineando la centralità della concezione lulliana dell'artificiale in ambito antropologico, come peculiare contenuto dell'*homificare*, mentre usualmente nel contesto medievale questo tema viene inteso piuttosto in senso naturalistico, come *imitatio naturae*. L'uomo «si fa uomo» in quanto agisce utilizzando «strumenti»: è un nucleo interpretativo ricco di potenzialità, specialmente alla luce della valorizzazione del pensiero lulliano nei nuovi ambienti laici di diffusione e sviluppo della filosofia, di cui Lullo interagisce è riconosciuto oggi come uno dei più notevoli esponenti.

Si deve anche sottolineare la valenza epistemologica della *instrumentativa*, perché è possibile considerare in questa luce della «strumentalità» naturale l'invenzione stessa dell'arte lulliana, «strumento» per costruire attivamente un modo nuovo di pensare e di insegnare. Come la concezione dell'uomo, l'epistemologia lulliana ha caratteristiche decisamente originali rispetto al panorama scolastico dell'epoca, dando voce alle esigenze intellettuali degli ambienti vari e diversi con cui il filosofo catalano interagì e nei quali la sua opera si diffuse. E non per caso questo aspetto epistemologico emerge proprio dal primo dei testi



citati dall'autrice, il quale non appartiene alle opere lulliane vere e proprie ma è uno dei primi testimoni della tradizione che sulla novità del pensiero di Ramon si costruisce: nell'*Introductorium magnae Artis generalis seu Liber de universalibus*, infatti, è l'arte generale stessa a essere definita «strumento generale per l'umano intelletto».

Michela Pereira

96) Rubio Albarracín, «Ramon Llull: Le langage et la raison»

Il tema centrale delle pagine di Josep Rubio ha anch'esso una valenza sia antropologica che epistemologica e richiama di fatto il tema della strumentalità: si tratta infatti del linguaggio, considerato in quanto mezzo per comunicare le ragioni della fede, ovvero strumento per la missione lulliana fondamentale. Comunicazione e dialogo, momenti basilari dell'azione e del pensiero lulliano, non possono prescindere dal linguaggio, così come, afferma l'autore, non può farlo l'arte stessa, rispetto alla quale si genera un'ambiguità, «car l'*Ars* est la méthode abstraite, mais elle est aussi la formalisation de cette méthode dans un discours qui utilise une langue». Come può l'espressione linguistica, sensibile, esprimere la concezione intellettuale, si chiede Rubio, richiamando l'interesse di Llull per i segni, da un lato, e la relazione fra la ragione e il suo oggetto, dall'altro, con riferimento alla figura X dell'*Ars demonstrativa*. Il problema si pone perché il linguaggio, in quanto appartiene all'aspetto «sensuale» dell'essere umano –in quanto cioè *affatus*–, presenta limiti e debolezze intrinseche. Invero, più che i limiti del linguaggio in quanto tale, l'*exemplum* dell'incomprensione fra musulmano e cristiano a proposito dei termini che indicano il vino nelle rispettive lingue (tratto dall'*Arbor exemplificalis*) sembra rimandare alla dimensione problematica della molteplicità delle lingue e alla necessità di un super-linguaggio che renda inequivoca la comunicazione.

Rubio non segue però la via usuale di quanti hanno ricercato la soluzione di questa questione nella creazione di un linguaggio universale, rintracciando piuttosto un embrione di risposta nella pagina del *Liber contemplationis* (cap. 335.30), dove compare per la prima volta il ricorso alle lettere dell'alfabeto, dispositivo che rende effettivamente possibile la costruzione dell'arte combinatoria. L'uso delle lettere alfabetiche, secondo lo studioso, aiuta l'intelletto a motivo della velocità –quasi immediatezza– della comunicazione, rispetto al tempo che la formulazione delle parole inevitabilmente richiede, oltre al fatto che un'unica e identica lettera può essere «caricata» del significato cui rinviano diverse formulazioni linguistiche (per esempio i vari termini per indicare Dio nelle diverse lin-

gue, latino, arabo, grec ...). Rientra qui, implícitament, el tema dell'*ars* com a llenguatge universal (desenvolupat en nombrosos estudis de U. Eco a C. H. Hames): les lletres en efecte signifiquen *concetti* (reenviant immediatament a la «cosa» en el sentit escolàstic de la *adaequatio rei et intellectus*), no *nomi dei concetti*, que essent diferents en les diverses llengües haurien necessitat de traducció. Tanmateix el punt subratllat en el sàssiu és que les lletres de l'alfabet poden dur a terme la seva funció signifiquant en quant són l'expressió lingüística depurada al màxim dels seus trets sensibles, i d'una manera tendencialment instantània per a la comunicació «quasi telepàtica» de un intel·lecte a un altre: el millor instrument per a una comunicació veritiera i inequívoca.

Michela Pereira

#### 98) Sari, «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives»

Aquests darrers anys Simone Sari ha publicat diversos estudis dedicats a aspectes concrets de les obres en vers de Ramon Llull que han aportat noves dades sobre els textos i han ajudat a comprendre el paper de la poesia en relació amb el projecte de Llull i la seva vasta producció. En aquest article, que té origen en una comunicació presentada a l'Aula Lul·liana de 2011, l'investigador italià ofereix una valoració general de la poesia lul·liana. Es tracta d'una síntesi de diversos anys de recerca, centrada en l'estudi filològic, literari i històric dels textos de Llull, que situa la poesia lul·liana en el seu context de producció i de difusió.

El primer que observa Sari és que les descripcions tradicionals sobre Llull i la seva poesia estan marcades per certs prejudicis que no han permès entendre de manera adequada l'obra del beat. L'autor analitza la valoració que el mateix Llull fa sobre la poesia en el conjunt de la seva obra i mostra com l'ús que en fa desentona amb la classificació tradicional que separa les «poesies» de les «obres rimades». Per això, proposa una nova classificació temàtica de la poesia lul·liana que té en compte el caràcter circumstancial de les obres, íntimament lligades al projecte de Llull i a l'Art: Sari distingeix entre les obres artístiques (pensades per divulgar l'Art) i les obres de circumstància (totes aquelles que van ser compostes a causa d'una motivació externa a l'Art), i aporta dades interessants sobre el context de producció d'aquestes últimes, com ara la relació del *Desconhort de Ramon* i el *Plant de la Verge* amb la cort papal.

A continuació, examina la tradició manuscrita i editorial de les obres en vers (on també té en compte els proverbis rimats) i se centra en l'anàlisi dels manuscrits més antics. Són interessants, en aquest sentit, les observacions sobre la transmissió de les obres en vers que fa a partir dels estudis dels manuscrits

lul·lians de primera generació d'Albert Soler i les observacions sobre la traducció i la transmissió d'obres escrites en llengües diferents en un mateix còdex. Més enllà d'aquests primers manuscrits, com mostra Sari amb les dades que presenta del ms. 2 de la SAL (ampliades en un article publicat al número 51 d'aquesta revista) i del ms. 2017 de la Biblioteca de Catalunya –un breviari i un cançoner lul·lià respectivament–, l'adaptació de formats codicològics de la tradició per a la difusió de les obres de Llull és un tret que cal tenir en compte no només per entendre els processos de producció i difusió dels textos, sinó també la naturalesa i la funció de les obres en vers, sobre les quals tenim poques dades. L'article acaba amb una breu aproximació a un àmbit concret de l'estudi de les poesies lul·lianes: la presència de Llull com a autor en els textos, i la distinció entre aquesta veu i la del «jo» literari. Les dades que presenta són poques i poc sistemàtiques, però l'estudi que en pot resultar pot permetre explicar millor les característiques i la funció de determinades obres, en la línia de la difusió de l'Art o d'alguna circumstància externa.

Sens dubte, la proposta de Sari és imprescindible per continuar avançant en l'estudi de les obres en vers de Llull. Només a partir d'una recerca que tingui en compte els diversos aspectes que conflueixen en els textos es pot entendre la dimensió de cada una de les obres i, gràcies a això, es pot entendre el conjunt format per les obres en vers. Sari no ha pogut estudiar detingudament totes les obres (i això és perceptible en l'article), però ha sabut aplicar les dades que ha extret de l'estudi detallat d'uns textos concrets a la resta d'obres en vers i, d'aquesta manera, ha pogut observar els trets distintius d'aquest subconjunt de la producció lul·liana, desfer antics prejudicis i presentar les bases per a una nova descripció general de la poesia de Llull.

Anna Fernández Clot

99) Simone Sari, «Rima i memòria: estratègies mnemòniques per aprendre l'Art de Ramon Llull»

Sari ha dedicat diversos treballs a l'estudi de les rimes de les poesies lul·lianes. En el procés d'estudi i edició del *Desconhort de nostra Dona*, va recuperar el treball de Mario Ruffini sobre les rimes d'aquesta obra i el va posar en relació amb l'anàlisi de les rimes dels altres dos poemes lul·lians en alexandrins, el *Desconhort de Ramon* i les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (vegeu Sari 2007-2008 i NEORL XI). També ha analitzat les rimes de les *Hores de nostra dona santa Maria* (NEORL XI) i de dos conjunts proverbials, els *Proverbis d'ensenyament* i els *Proverbis rimats de l'Arbre exemplifi-*

*cal*. Amb la idea de fer créixer el corpus analitzat, en aquest article presenta l'estudi de les rimes d'una altra de les obres en vers dedicades a l'estudi de l'Art, l'*Aplicació de l'Art general* (1301), en versos aparellats. En aquest cas, Sari parteix directament del manuscrit de primera generació en què es conserva l'obra. Les dades analitzades permeten observar que la repetició de rimes i de parelles rimants (en la mateixa forma gramatical o no) és molt freqüent, i que Llull va utilitzar diverses figures per facilitar la memorització de la rima entre els aparellats (mateix origen etimològic, contraris) o entre les diferents estrofes (rimes capcaudades i rimes repetides a l'inici de diverses estrofes).

Diversos estudiosos s'havien fet ressò de cites que es troben en algunes obres en vers de Llull per explicar el caràcter mnemotècnic de la rima en la poesia lulliana i, fins i tot, la descurança mètrica de Llull. Doncs bé, amb treballs com aquest no només es justifica la funció mnemotècnica de la rima en relació amb l'Art o amb el mitjà d'aprenentatge i difusió de cada obra, sinó que es demostra el domini de les tècniques versificadores per part de Llull, que sempre estan supeditades a la bona comprensió i difusió del seu missatge.

Anna Fernàndez Clot

## 102) Szpiech, *Conversion and Narrative. Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*

Com ens indica el títol, el llibre tracta no tan sols del fenomen de la conversió medieval, sinó també, i potser principalment, de les narratives que la presenten, tant els textos apologètics o polèmics amb voluntat de produir conversions, com les biografies (o autobiografies) dels protagonistes. A més, això va implicar a l'Edat Mitjana la necessitat d'elaborar una imatge nova d'autoritat textual, principalment en l'ús a partir del s. XII de fonts extrabíbliques. El primer capítol presenta els models clàssics del cristianisme, les conversions de Sant Pau i Sant Agustí, i explica com a l'Edat Mitjana la narrativa de la conversió es va anar apartant d'aquests models. Sense voluntat de completesa, que seria una tasca pràcticament sense fi, rastreja una multitud d'exemples dels segles XII-XV, principalment de conversions al Cristianisme, però amb incursions puntuals sobre conversions a l'islam (amb un apartat sobre Anselm Turmeda) i al Judaisme (en un capítol molt interessant sobre els khàzars). El capítol 4 està dedicat a autors catalans, els participants en la disputa de Barcelona de l'any 1263, Ramon Martí i Ramon Llull.

Els fonaments teòrics d'aquests temes amb la història de les seves formulacions estan exposats de manera clara i innovadora en la introducció del llibre.

Indica les complexitats del concepte de «conversió», que igualment pot assenyalar un canvi de convicció personal com d'afiliació social. Szpiech li dóna una definició molt àmplia com a *marker* («marcador» o «signe») d'alteritat, de canvi d'un estat espiritual o intel·lectual a un altre, d'una identitat a una altra. La narrativa d'aquesta experiència és presentada no com una cosa darrera de la qual ens cal descobrir una «realitat» històrica o biogràfica, sinó que és, en paraules de Szpiech, com un vitrall, una cosa feta no tant per mirar-hi a través com per ser mirada o contemplada per ella mateixa. Parla de l'associació d'aquestes narratives amb textos clarament apologètics o polèmics. Subratlla que aquestes narratives, en lloc d'oferir ideals de santedat o pietat, tenen una funció doble de reassignar el valor d'autoritat a fonts textuais filosòfiques o escripturals no-tradicionals, i de legitimar la utilització d'aquestes fonts per part del convers / autor. Així que la història de la conversió és presentada com a justificació del curs subseqüent de la vida, de manera que la descripció de la conversió caldria ser llegida à l'inverse, en funció d'aquest curs posterior.

L'apartat sobre Llull segueix el dedicat a Martí, i parla de la remarcable absència de citacions d'autoritats en Llull, que Szpiech contrasta amb l'ús meticolós i gairebé obsessiu en Martí (sobretot pel que fa a citacions en hebreu de fonts talmúdiques). També apunta una diferència tàctica: als dominics, al contrari de Llull, els interessa més l'apologètica i la correcció teològica que la persuasió, en un programa dirigit més al consum intern que a la missió. La segona part de la secció lul·liana es concentra en la *Vida coetània*, que l'autor qualifica com una «ficció quasihagiogràfica», on assenyala, per exemple, una semblança entre la revelació de l'Art a Randa i el do diví de les taules a Moisès. També hi assenyala la presència de moltes de les característiques teòriques explicades a la seva Introducció. Llull no la va dictar amb finalitats autobiogràfiques, sinó com a eina justificativa en la seva dèria apologètica. I això precisament en els dos sentits que Szpiech havia assenyalat: el de la reassignació del paper d'autoritat cap a una font no-tradicional, i el d'una explicació de per què Llull fou justificat en la utilització d'aquesta font.

En suma, és un llibre que navega a través de camps molt diversos amb intel·ligència i coneixement, i que sap coordinar perspicaçment la teoria amb fets històrics, o, més ben dit, amb els textos que els representen. Diria que és un llibre de consulta obligada per a qualsevol estudiós dels temes o figures històriques que tracta.

La meua única petita crítica és que en la part lul·liana, amb bibliografia en general al dia, no ha consultat la que hi ha sobre la construcció del personatge públic iniciat l'any 1295 i culminat setze anys més tard amb la *Vida coetània* (i el *Phantasticus*). Com a colofó, jo afegiria que, amb les eines que proporciona

aquest llibre, es podria estudiar la construcció del personatge de Ramon Llull, com a tasca conjunta de tres escriptors i plasmada en una colla d'obres. A més del mateix Llull, hi hauria el monge de Vauvert, que va redactar i embellir el dictat de la *Vida*, i a continuació, Tomàs Le Myésier, qui, a més d'organitzar l'immensa antologia de l'*Electorium*, on apareix la primera edició de la *Vida* seguida del primer catàleg d'obres del mestre, va redactar el *Breviculum*, on trobam un resum de l'Art amb esquemes analítics que mostren l'encaixament de les seves diverses peces l'una amb l'altra i amb la realitat, i una versió abreviada de la *Vida* il·lustrada de miniatures tan memorables que han acabat de fixar de manera inesborrable la nostra visió de Ramon Llull. Amb la tasca d'aquest tres autors, es completa la construcció de la narrativa biogràfica de Ramon Llull, de l'intent d'explicar la naturalesa inusual de la font que ell reclama com a autoritat, i de crear, com diu Szpiech, una «imatge d'*auctoritas*».

A. Bonner

103) Uscatescu Barrón, «La relación entre el *Ars inventiva veritatis* y el *Ars amativa*»

Il contributo di Jorge Uscatescu ha un andamento analitico, prefiggendosi di approfondire il rapporto fra l'*Ars inventiva veritatis* e l'*Ars amativa boni*. Le due opere, composte da Llull nello stesso anno (1290), sono annunciate dallo stesso Ramon come parte di una trilogia, il cui terzo volume avrebbe dovuto essere dedicato alla memoria, in stretta corrispondenza con le tre potenze dell'anima considerate secondo il ben noto e profondo modello agostiniano dalle molte sfaccettature: intelletto, volontà e memoria. Alla prima si collega la ricerca intellettuale della conoscenza, e dunque la *inventio veritatis*, mentre alla volontà pertiene la tensione alla fruizione amorosa di Dio, coi suoi risvolti mistici; la memoria non viene presa in considerazione allo stesso modo –cioè non le viene di fatto dedicato una terza *ars* da Llull, «mancanza» a cui rimedierà una significativa produzione nella tradizione lulliana, a partire dall'opera del maestro maiorchino Bernat Garí.

Lo studioso rileva il fine comune di entrambe le arti, che convergono nell'intento di promuovere la conoscenza e l'amore di Dio, e sottolinea –analizzandone i prologhi– che l'*Ars amativa* dipende strutturalmente dall'*Ars inventiva veritatis* (nonostante la diversa suddivisione, rispettivamente in cinque e quattro «distinzioni»); peraltro, procedendo nell'analisi con un confronto sistematico delle singole parti di entrambe, arriva a cogliere considerazioni metodologiche e di contenuto che le distinguono profondamente, rendendole complementari. Questo

implica, dunque, che l'articolazione di intelligenza e amore non comporta l'annullamento della differenza fra le due potenze, ed è quanto emerge nelle conclusioni dei due scritti (ovvero nelle parti dedicate usualmente da Llull alla *habituatio*, all'esercizio pratico di ciò che ha esposto nelle sue arti), laddove i due testi prendono vie diverse: una normale sezione di questioni chiude l'*Ars inventiva veritatis*, mentre la conclusione dell'*Ars amativa boni* consiste –comunque dopo una consistente parte questionativa– in un dialogo fra amore, amato e amico, con i principi assoluti come ulteriori interlocutori. Questa parte dell'opera è considerata *muy curiosa* dallo studioso, ma in realtà la sua presenza si comprende bene considerando la relazione che l'opera dedicata all'amore intrattiene certamente con l'esiguo, ma importante gruppo di scritti mistici lulliani: anzi, le numerose menzioni dell'intelletto che l'*Ars amativa boni* presenta (più numerose addirittura che nella ben più ampia *Ars inventiva veritatis*) possono far pensare che la dipendenza strutturale del testo sull'amore dall'altra *ars* si rovesci, alla fine, in una ricomprensione della funzione stessa dell'intelletto in quella della volontà modellata dalla pratica «artistica» dell'amore.

Michela Pereira

105) Villalba i Varneda, «Alguns aspectes del llatí de Ramon Llull: *Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstratiuae patefit*»

Pere Villalba es proposa resumir trets significatius que caracteritzen el «llatí de Ramon Llull» (expressió a revisar, segons les conclusions) a partir de l'obra esmentada al títol del seu treball, redactada originàriament en llatí, la qual situa c. 1284, i que està relacionada amb l'aplicació de l'*Ars demonstratiua*, centrada concretament en la demostració de l'existència de Déu, de la Trinitat i de l'Encarnació per mitjà de preguntes i respostes. Cal subratllar que es tracta d'una obra inèdita, i, per tant, sobre la qual Villalba ha treballat a partir de la lectura directa dels dos manuscrits conservats (ss. XIV i XV). El detallat resum dels continguts i de l'estructura no és només descriptiu: l'autor destaca elements que caldrà tenir en compte per a la seva interpretació correcta, com ara el significat de *modus* que porta el mateix títol o bé la correlació estructural entre les preguntes a les tres parts de l'obra.

Quant als trets lingüístics, a l'anàlisi de Villalba descobrim un sistema de treball que li permet aportar observacions generals i significatives. Per exemple: «De les 13.000 paraules que constitueixen el text d'aquesta obra, menys d'un u per cent està format per verbs, per expressions verbals, amb una omnímode presència dels verbs *esse*, *habere* i *existere*. L'obra, doncs, tindrà una tessitura

més aviat conceptual que d'acció, com s'escau a un tema d'argumentació teològica» (p. 284). L'anàlisi lingüística atén els ítems següents: 1. sintaxi nominal; 2-3. tots els tipus d'oracions subordinades; 4. expressions gramaticalitzades (*se habent ad*; perífrasis amb el verb *habere*; sintaxi del verb *fruor*); 5.1-9. connectors d'oracions coordinades o entre oracions (*nam, enim, quidem* i d'altres); 5.10-14. adverbis; 6. anàlisi del lèxic; morfologia dels correlatius; 7. recull de textos que posen en pràctica els trets destacats anteriorment.

Dintre de les conclusions –algunes de les quals, per cert, trobem proposades a l'inici, quan, per exemple, es mostra convençut del correcte nivell de coneixement que tenia Ramon Llull del llatí, en contra d'una part de l'opinió de la bibliografia–, Pere Villalba inclou una reflexió que decidim reproduir completament, ja que percebem el seu alt valor per a qui es dediqui a estudiar o esmentar el tema de la llengua en les obres lul·lianes i, per extensió, del nivell cultural de Ramon Llull. Diu el següent: «És ben cert que vaig ésser un dels promotors de l'expressió “el llatí de Ramon Llull”, quan tot just començava a entrar en contacte amb el tema. Ara crec que no es pot parlar del “llatí lul·lià”, com no es pot parlar del llatí de Tomàs d'Aquino o de Bernat de Claravall, sí del “llatí cristià”, en tant que s'infiltraren algunes innovacions gramaticals en consonància amb el tema. Cal, doncs, valorar els escrits llatins de Ramon Llull dins la perspectiva i en l'estat lingüístic de la seva època, el “llatí medieval”. El llatí, doncs, que utilitza Ramon Llull és gramaticalment correcte, amb peculiaritats i/o desajustos pel que fa a la preceptiva estilística, però sobretot és rellevant per la seva amplificació lèxica, aspecte aquest veritablement personal i diferenciador, que el situa per davant d'altres intents d'altres autors més o menys contemporanis seus» (p. 296).

Óscar de la Cruz Palma



## CRÔNICA

### **1. A Filosofia na Catalunha Medieval. II Colóquio Internacional de Filosofia Medieval da Universidade Federal Fluminense (UFF)**

Entre os dias 28 e 29 de novembro de 2012 ocorreu no Brasil o II Colóquio Internacional de Filosofia Medieval da Universidade Federal Fluminense (UFF). Organizado pelos professores Alexander Fidora (ICREA / IEM) e Guilherme Wyllie (UFF), o evento em questão teve lugar em Niterói e contou com o apoio efetivo do Institut Ramon Llull (IRL), bem como do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (IBFCRL) e da própria UFF.

Em conformidade com o primeiro e bem-sucedido colóquio que ao final de 2010 tratara das relações entre Raimundo Lúlio e o Islã, a segunda edição aqui relatada fora exclusivamente dedicada à história da filosofia medieval na Catalunha. Este tema, aliás, revelou-se bastante oportuno. Por um lado, motivou tanto o resgate e a avaliação, quanto a discussão e a divulgação de diferentes aspectos da filosofia de vários pensadores catalães em atividade na Idade Média como Raimundo Lúlio, Guido Terrena, Pedro Tomás e Hasdai Crescas. Por outro lado, contribuiu para a intensificação e a consolidação do intercâmbio e da cooperação entre os participantes brasileiros e europeus, impondo-se assim como uma das mais relevantes iniciativas latino-americanas em favor do estudo da filosofia na Catalunha Medieval.

Ao longo dos dois dias de tal evento, foram ministradas oito conferências cujos conteúdos serão sucintamente apresentados abaixo. Após a abertura do colóquio, Alexander Fidora expôs em «El debate sobre los universales en Cataluña: Guido Terrena (ca. 1260-1342) y Pedro Tomás (1280-1337)» as principais concepções de ambos os autores sobre tão célebre assunto. Em seguida, Alexandre Leone (USP) discutiu algumas das mais interessantes concepções metafísicas de Hasdai Crescas em «O debate sobre Imanência e Transcendência na Filo-

sófia Judaica Medieval: A crítica de Hasdai Crescas (1340-1411) ao aristotelismo de Maimônides (1138-1204)». Celia López (IEM) e Luciano José Vianna (IEM) abordaram — sob diferentes pontos de vista — a evolução da literatura sapiencial na Catalunha Medieval em «La literatura proverbial de Ramon Llull en el contexto de los libros de sabiduría medieval» e «Os conselhos sobre como ordenar o reino no *Llibre de Saviesa*». Víctor Pallejà (IEM), por sua vez, tratou das controvérsias relativas ao influxo árabe nas doutrinas lulianas em «Represent un vell problema: la cultura àrab de Ramon Llull». Igualmente úteis para a compreensão da filosofia da religião de Lúlio foram as conferências «Fé e Razão em Raimundo Lúlio» de Esteve Jaulent (IBFCRL) e «Do principado tirânico ao falso profeta: A luta contra o Anticristo segundo Raimundo Lúlio» de Hubert Jean François Cormier (UnB). Enfim, seguem alguns comentários sobre a conferência «O antiaveroísmo de Raimundo Lúlio no *Liber de efficiente et effectu*» de minha autoria.

Em tal ocasião, avaliei os argumentos propostos na referida obra e concluí que o padrão compartilhado por cada um deles depende do método luliano das suposições contraditórias. Posteriormente, realizei uma meticolosa análise de tal método para então caracterizá-lo como uma forma de *reductio ad impossibile* que se distingue por derivar a oposta de qualquer suposição que acarrete uma impossibilidade.

No presente contexto, reveste-se de particular importância uma advertência por mim efetuada ao final da conferência de que o método das suposições contraditórias não deve ser tomado como uma mera simplificação do método dos silogismos contraditórios. De fato, há entre eles ao menos duas diferenças notáveis.

Em primeiro lugar, o método das suposições contraditórias exhibe — como já dissemos — a forma de uma *reductio ad impossibile*, ao passo que o método dos silogismos contraditórios — na medida em que depende de um conjunto de premissas que encerraria apenas o que fora assumido pelo averroísta — expressa a estrutura de um argumento *ad hominem* ou *disputatio temptativa*.<sup>1</sup>

Além disso, enquanto a lógica subjacente ao método das suposições contraditórias — conforme sugere o recurso à *reductio* — cumpre ser qualificada como clássica, a lógica subjacente ao método dos silogismos contraditórios é paraconsistente.

Para esclarecer tal afirmação, importa de início não perder de vista que

---

<sup>1</sup> Para mais detalhes, consulte G. Wyllie, «Os silogismos e as suposições contraditórias de Raimundo Lúlio como métodos resolutivos de inconsistência», *Trans/Form/Ação*, 35 (2012), p. 209-224.

- (i) a lógica clássica reconhece a legitimidade do princípio da explosão segundo o qual *ex contradictione quodlibet*;
- (ii) uma lógica é paraconsistente se e somente se o princípio da explosão não é por ela admitido;
- (iii) em contextos paraconsistentes, «contradição» implica «inconsistência», mas «inconsistência» nem sempre implica «contradição», vale dizer, de uma fórmula  $p$  e de sua negação  $\text{não-}p$ , não se segue necessariamente que  $p$  e  $\text{não-}p$ ;
- (iv) seja  $T$  uma teoria, então (a)  $T$  é inconsistente, se ao menos uma sentença e a sua negação podem ser nela verificadas, e (b)  $T$  é logicamente trivial, se tudo nela pode ser provado;
- (v) ao contrário da lógica clássica que em face de uma inconsistência se mostra incapaz de evitar que a teoria por ela sustentada trivialize, a lógica paraconsistente possui os meios que permitem a ela lidar com afirmações inconsistentes, sem correr o risco de trivialização.

Com efeito, dado que (a) o método dos silogismos contraditórios deve ser considerado inconsistente, mas não trivial, pois assume que uma sentença e a sua negação são possíveis para em seguida selecionar apenas uma delas, e (b) qualquer lógica subjacente às teorias inconsistentes, mas não triviais, é paraconsistente, segue-se que a lógica subjacente ao método dos silogismos contraditórios é paraconsistente.

Aliás, se no presente contexto considerássemos a hipótese de excluir a lógica paraconsistente e adotássemos em seu lugar a lógica clássica, seríamos contrangidos a admitir a ineficácia do método em questão, pois — na vigência do princípio da explosão — a contradição que fatalmente se seguiria da respectiva inconsistência justificaria a derivação de qualquer sentença.

Enfim, cumpre advertir que a conclusão de que o método dos silogismos contraditórios é paraconsistente não implica de maneira alguma que o restante das doutrinas lógicas de Lúlio também o seja, nem faz de Lúlio alguém comprometido com a existência de contradições verdadeiras ou dialeteias.<sup>2</sup> Realmente, a paraconsistência de uma teoria  $T$  não requer que  $T$  admita que contradições genuínas existam. Ao concluir que a lógica subjacente ao método dos silogismos contraditórios é paraconsistente, demonstro apenas que Lúlio — longe de admitir a existência de contradições — impede a trivialização de seu sistema

---

<sup>2</sup> Sobre as noções de dialeiteia e paraconsistência, consulte, por exemplo, G. Priest, «Paraconsistency and Dialetheism», em *Handbook of the History of Logic*, vol.VIII *The Many Valued and Nonmonotonic Turn of Logic*, J. Gabbay e J. Woods (eds.) (Amsterdam: North-Holland, 2007), pp. 129-204.

mediante uma estratégia argumentativa que coibe a derivação de uma contradição a partir de uma inconsistência. Tal fato — creio eu — ressalta o elevado grau de sofisticação da lógica luliana e assegura para Lúlio um lugar de destaque entre os lógicos que do mesmo modo que Aristóteles<sup>3</sup> foram responsáveis pela elaboração de teorias paraconsistentes.

Guilherme Wyllie

## **2. Setenes Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona**

Els dies 10 i 11 de maig la facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona i la Facultat de Teologia de Catalunya van ser el punt de trobada d'una cita anual d'obligada assistència per a tots els lul·listes: les Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona, gestionades a quatre bandes per la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona, la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona i la Facultat de Teologia de Catalunya. Enguany se'n celebrava la setena edició amb el títol «Ramon Llull i la disputa interreligiosa», un homenatge al 750è aniversari de la Disputa de Barcelona (1263).

Les jornades van obrir-se divendres a la tarda amb la ponència quasi mediàtica de l'hebraïsta, traductor i poeta Manuel Forcano, que va aconseguir omplir la Sala Gabriel Oliver de la Facultat de Filologia amb «La Disputa de Barcelona de 1263: no només una guerra de paraules». Desplegant la seva faceta d'hebraïsta, Forcano va demostrar que les disputes religioses públiques produïdes durant el segle XIII (com la de la nostra capital o la que va celebrar-se a París al 1240), anaven molt més enllà de la simple demostració de la validesa de la doctrina cristiana, i és que el descrèdit dels fonaments de la teologia judaica era el marc en el qual es duia a terme una política de repressió i de marginació contra la comunitat jueva.

Seguidament, Joan Santanach, professor de la casa i membre del Centre de Documentació Ramon Llull, va donar el contrapunt lul·lià de la jornada centrant-se en l'aportació del beat a les polèmiques religioses amb una ponència titulada «Art i estratègia en les disputes nord-africanes de Ramon Llull». Resse-

---

<sup>3</sup> Na realidade, a silogística de Aristóteles é reconhecida como a primeira lógica paraconsistente. Consulte, por exemplo, J. Woods i A. Irvine, «Aristotle's Early Logic», em *Handbook of the History of Logic*, vol. I *Greek, Indian and Arabic Logic*, J. Gabbay i J. Woods (eds.) (Amsterdam: North-Holland, 2004), pp. 65-66.

guint passatges de les obres del mallorquí, Santanach va presentar l'essència del nou mètode de persuasió que va inventar Llull per anar a disputar al nord d'Àfrica, que es basava en l'Art i que consistia a demostrar, a partir dels dogmes comuns i per raons necessàries, la supremacia de la fe cristiana.

La sessió de divendres va cloure's amb l'espectacle musical «Treballs i plers d'amor», protagonitzat pel duet integrat per la veu de Lídia Pujol i la guitarra del jove músic Pau Figueres. L'acte va desenvolupar-se en un espai privilegiat, l'aula capella de la Facultat de Filologia, que va omplir-se de música dels segles XIII i XIV amb un repertori que va combinar peces emblemàtiques de casa nostra (com *Bella de vos*) amb música musulmana i sefardita.

Dissabte l'escenari de l'Aula Lul·liana es va traslladar a la Facultat de Filosofia de Catalunya, on Ryan Szpiech, professor de la secció Romance Languages & Literatures de la University of Michigan va oferir la conferència «La Disputa de Barcelona como punto de inflexión». Szpiech va portar el tema de la disputa cap a les figures del dominic català Ramon Martí (segona meitat del segle XIII) i del convers castellà Abner de Burgos, conegut com a Alfons de Valladolid (primera meitat del segle XIV). Szpiech va assenyalar que l'obra d'aquests dos autors desenvolupa un argument que apareix per primera vegada en la Disputa de Barcelona de manera que presenten, d'una banda, un mètode alternatiu al que proposava Llull, basat en proves lògiques que demostren la fe cristiana i, de l'altra, un model retòric basat en l'ús de la veu de l'autor convers com a testimoni per disputar sobre l'autenticitat dels textos teològics.

La darrera ponència de les jornades, «Prèdiques, disputes i controvèrsies. Les iconografies de Ramon Llull al nord d'Àfrica», va anar a càrrec de la historiadora de l'art mallorquina Miquela Secarès, que va oferir un comentari d'especialista sobre les pintures i gravats dels segles XV al XX que il·lustraven els episodis més rellevants de les estades de Llull al nord d'Àfrica: les prèdiques, les disputes amb els savis musulmans, l'empresonament i la lapidació.

Finalment, Albert Soler, director executiu del projecte, i Armand Puig, degà de la Facultat de Teologia i president de torn de les jornades, van tancar les VII Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona anunciant la celebració del setè centenari de la mort de Ramon Llull, que se celebrarà el 2016 i que comptarà amb la col·laboració intensa de l'equip de l'Aula Lul·liana per organitzar el congrés de cloenda de la commemoració.

Mireia Martí

### 3. «Desens aniversaris» lul·lians a Mallorca

- a) UOM a Formentera: «Ramon Llull i la Mediterrània medieval»
- b) Concert «Musicant Ramon Llull», desè aniversari de l'Institut Ramon Llull
- c) Presentació del volum 10è de la col·lecció Blaquerna
- d) «El nacimiento de la universidad moderna: Ramon Llull y las disputas universitarias». Seminari d'Història del Pensament Medieval de la UIB
- e) Exposició: celebració del 10è aniversari de la Càtedra Ramon Llull
- f) Cursos de formació a la Real

Les activitats realitzades a l'entorn de Ramon Llull a les Illes Balears durant el darrer any han estat nombroses i diverses temàticament. La crònica s'inicia a Formentera, amb una conferència sobre «Ramon Llull i la Mediterrània Medieval», organitzada per la Universitat Oberta per a Majors (UOM) i pronunciada el 28 de setembre, a càrrec de Maribel Ripoll.

Dia 25 d'octubre de 2012, l'església de sant Francesc de Palma s'omplia de gom a gom per commemorar musicalment el desè aniversari de la creació de l'Institut Ramon Llull (IRL). El programa incloïa actuacions musicals molt potents, amb les intervencions del baríton menorquí Joan Pons i de sa filla pianista Joana Pons, l'organista Aranú Reynés, el cor de nins cantors de Sant Francesc o els concertistes Smerald Spahiu, Barbara Walus, Marta Hatler o Ibola Roszas. A més de diverses peces canòniques (*Tocata de Pasqua* de Miquel Àngel Roig-Francolí, *Ave Maria* d'Edward Elgar o *Ofertori de Pasqua* d'Antoni Martorell), es van poder escoltar composicions creades per a l'ocasió, com *Som hom vell* d'Antoni Parera Fons o *Amic e Amat* de David León Fioravanti. L'acurada i excel·lent selecció de textos lul·lians (*Llibre dela disputa del clergue Pere*, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, *Llibre de meravelles*, *Cant de Ramon*) elaborada per Joan Santanach i llegida brillantment per Joan Carles Simó, va fer que el concert fos un regal per als sentits, que es convertí en una manera àgil, lúdica si es vol, d'acostar un públic heterogeni a la genialitat lul·liana.

Dia 22 de novembre de 2012, es varen presentar a Palma els quatre darrers volums de la col·lecció Blaquerna, concretament *Cerverí de Girona: un trobador al servei de Pere el Gran* (Miriam Cabré, 2011), *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica* (Roger Friedlein, 2011), *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús* (Anthony Bonner, 2012) i *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge* (Ripoll i Tortella eds., 2012). En l'acte, hi van intervenir els dos directors de la Col·lecció Blaquerna, Albert Soler i Pere Rosselló, que remarcaren especialment la solidesa de la col·lecció

en arribar al volum desè, i amb les intervencions de Margalida Tortella i Maribel Ripoll, curadores de l'edició del darrer volum sobre l'elaboració del qual donaren compte.

Dia 9 d'abril, es va celebrar, al campus de la UIB, la jornada «El nacimiento de la Universidad moderna: Ramón Llull y las disputas universitarias» en el marc del «Seminario de Historia del Pensamiento Medieval», jornada organitzada pel Grup de Recerca UIB «Estudis sobre la formació i l'evolució del vocabulari filosòfic», la Secció Lul·liana de la Comissió Llatina de la SIEPM, amb la col·laboració de la Secció Balear de la SEEC, i l'Institut de Ciències de l'Educació. Presentades per Francesc Casadesús, comptaren amb la participació de José Higuera, Gabriel Ensenyat, Antoni Bordoy, Constantin Teleanu i Carla Compagno.

Dia 23 d'abril, tot coincidint amb la diada de sant Jordi, es va inaugurar (a l'entrada de l'edifici Ramon Llull del Campus de la UIB) l'exposició «Càtedra Ramon Llull: deu anys», per commemorar que des d'abril de 2003 la Càtedra Ramon Llull és un organisme que, vinculat al Departament de Filologia Catalana i Lingüística General de la UIB, vetla per la difusió de l'obra i el pensament lul·lià en l'àmbit acadèmic. En l'exposició s'explicava la història de la CRL des que es va crear el 1957, associada a la Universitat de Barcelona, fins als nostres dies. S'hi podien veure materials diversos (enregistraments, articles catalogats, documentació diversa), així com els cartells de tots els actes organitzats i els reculls de premsa en què la Càtedra Ramon Llull ha estat notícia. La inauguració va ser a càrrec de la Vicerectora de Projecció Cultural de la UIB, Dra. Patrícia Traperó; del Director General d'Universitats del Govern Balear, Dr. Miquel J. Deyà; del Degà de la Facultat de Lletres de la UIB, Dr. Nicolau Dols; i del Cap de departament de Filologia Catalana de la UIB, Dr. Joan-Antoni Mesquida.

Cal destacar, en darrer lloc, dos cursos de formació organitzats des de l'Escola de Formació Joaquim Rosselló i des de l'associació Escola Catòlica de les Illes Balears, ambdós cursos celebrats al monestir de la Real de Palma. Al primer, «Curs Història de l'espiritualitat a Mallorca: de Ramon Llull a Joan Mascaró», es dedicaren tres sessions a Ramon Llull (Gabriel Ensenyat parlà de la biografia i de les obres més importants, mentre que Maribel Ripoll versà sobre el paper de la dona en la literatura lul·liana) i al lul·lisme (especialment referit a Agnès de Pacs i Beatriu de Pinós, a càrrec de Maria Barceló). D'altra banda, Escola catòlica va dedicar un taller de formació complet a Ramon Llull, per tal d'acostar l'autor als professors de diferents etapes educatives. El curs abraçà temes de caràcter general (biografia lul·liana, Ramon Llull i el seu temps o Ramon Llull i el temps actual) i temes de caràcter més específic (Ramon Llull i

la informàtica, la dona en la literatura lul·liana, anàlisi del *Llibre del gentil*, la geografia de Ramon Llull). Les intervencions de Jordi Gayà, Gabriel Ensenyat, Teodor Suau, Josep Amengual i de Maribel Ripoll aconseguiren engrescar un públic expert en educació primària i secundària, que pot fer aportacions positives en el camp de la didàctica i de la difusió de l'obra lul·liana entre els estudiants més joves.

Maribel Ripoll

#### **4. Attività del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck) 2012-2013**

Le attività del Centro Italiano di Lullismo sono proseguite proficuamente anche nell'anno 2012-2013. Il fondo speciale della Biblioteca, che accoglie le edizioni e le traduzioni delle opere di Lullo, gli studi compiuti su di lui e gli scritti che si sono ispirati alla produzione lulliana, è costituito da un numero ormai considerevole di documenti; è continuata l'organizzazione di corsi annuali, tenuti dal Prof. Josep Perarnau presso la Pontificia Università Antonianum, su temi inerenti a Raimondo Lullo ed al lullismo, anche dal corso di quest'anno, *Introduzione a Raimondo Lullo*, sono nati alcuni contributi che verranno pubblicati nella rivista *Frate Francesco*. Il Centro Italiano di Lullismo ha potuto offrire i testi delle relazioni tenute ad alcuni degli incontri annuali ed i resoconti dettagliati di essi anche alla rivista *Antonianum*: «I processi di beatificazione di Raimondo Lullo tra storia e memoria: il processo di Çepeda 1747» di Andrea Maiarelli, pubblicato in *Antonianum* 4 (2012), pp. 785-798, e «X Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck), Pontificia Università "Antonianum" Roma 20 maggio 2011» di Sara Muzzi, pubblicato in *Antonianum* 4 (2012), pp. 815-825, ne sono un esempio. Infine è stato pubblicato il testo della relazione di Sara Muzzi al Ciclo di conferenze: «Assisi 27 ottobre 1986-Assisi 27 ottobre 2011: quale eredità?» (16 febbraio 2012), «I francescani e le religioni: il pensiero di Raimondo Lullo», in *Italia Francescana. Rivista della Conferenza dei Ministri Provinciali dei Frati minori Cappuccini* 87/2 (2012), pp. 251-271. E' proseguita l'attenzione che *L'Osservatore Romano* dedica a Raimondo Lullo con la pubblicazione di Sara Muzzi «A scuola di dialogo da Donna Intelligenza. Raimondo Lullo e l'ignoranza», *L'Osservatore Romano* 165 (19 luglio 2012), 4. Il CIL ha partecipato, inoltre, a *Conferenze e presentazioni di libri sui Testimoni della fede* con una conferenza dedicata a *Raimondo Lullo: fede e dialogo*, tenuta da S. Muzzi, nella Biblioteca R. Caracciolo dei Frati Minori, a Lecce, il 26 ottobre 2012.



Nell'Anno che la Chiesa dedica alla Fede, in cui un aspetto importante è la riscoperta della trasmissione del Vangelo, l'incontro annuale del Centro Italiano di Lullismo, svoltosi venerdì 17 maggio 2013 presso la Pontificia Università Antonianum, ha posto l'attenzione sull'opera e il pensiero di Raimondo Lullo in merito alla predicazione. In quest'ottica, il cardinal Paul Josef Cordes ha trattato il tema della *Contemplazione e missione in Raimondo Lullo* come contributo alla riconsiderazione del nesso tra mistica e apostolato nel pensiero del Maiorchino. Il metodo missionario esposto negli scritti di Lullo ha rappresentato il nucleo della comunicazione del prof. Josep Perarnau i Espelt in *Raimondo Lullo tra predicazione e evangelizzazione*.

Per quanto riguarda i «lavori in corso» di alcuni dei membri del centro romano si segnala la ricerca che vede impegnate Michela Pereira e Gabriella Pomaro. Lo studio ha preso l'avvio dall'indagine codicologica di Gabriella Pomaro sul ms. Paris, Arsenal, 829, scritto di mano propria dall'umanista Sozomeno da Pistoia e contenente un ampio estratto dal *Liber chaos* di Lullo e un testo di carattere filosofico organizzato attorno ai nove *subiecta* dell'ars lulliana. La Pomaro sta portando avanti il lavoro di definizione riguardante gli anni di redazione del manoscritto e le possibili indicazioni riguardo la provenienza dell'antigrafo cui il Sozomeno ebbe accesso, dunque di contestualizzazione complessiva del testimone, verosimilmente redatto fra la fine del secondo e il terzo decennio del xv secolo. Michela Pereira ha effettuato una trascrizione completa del testo *de novem subiectis*, analizzandone la struttura (che mostra un'interessante inversione nella trattazione dei *subiecta*, presentando dopo Dio, angelo e cielo la *elementativa*, *vegetativa*, *sensitiva*, *ymaginativa*, *homo* –la *instrumentativa* è assente) e proponendone una prima analisi tematica. La ricerca verrà pubblicata in un saggio a doppia firma nel volume sul Lullismo in Italia, la cui pubblicazione è prevista come contributo italiano alle celebrazioni per il prossimo centenario della morte di Lullo e la cui redazione è coordinata da Alessandro Musco e Marta Romano. Il testo del *de novem subiectis*, di cui nel saggio verranno presentati numerosi estratti, sarà in seguito messo integralmente a disposizione degli studiosi in versione elettronica (forse nel sito e-codicibus della SISMEL, o nella Lull DB).

Sara Muzzi

## 5. Recordatori de Martí de Riquer (1914-2013)

Martí de Riquer va traspassar el 17 de setembre de 2013 a l'edat de 99 anys. La seva contribució als estudis lul·lians ocupa un lloc molt marginal i secundari en l'extensa bibliografia que ha deixat: només cal comprovar el llistat que Leo-

nor Vela va publicar el 1991 a les pàgines 733-764 del quart volum dels *Studia in honorem prof. M. de Riquer* de Quaderns Crema. Com també es posa de manifest a la Lull DB, l'interès de Riquer per Llull se centra sobretot en els textos més genuïnament literaris, com poden ser el *Desconhort* i el *Cant de Ramon*, o el *Llibre d'amic e amat*. Ja al 1936 Riquer considerava que la poesia lulliana mereixia ser antologada entre les millors mostres de la tradició catalana i al 1950 es va preocupar de traduir al castellà les esmentades peces clau de la producció de Ramon. Riquer no se sentia, tanmateix, un lul·lista. És significatiu que l'edició castellana de l'editorial Planeta del *Llibre d'amic e amat*, del 1985, ofereixi la traducció de Riquer, acompanyada d'un pròleg d'altri; i aquesta edició va ser el text de referència en castellà durant gairebé vint anys! Que no se sentís un lul·lista, en el seu cas, volia dir que no treballava sobre Ramon Llull per vocació, sinó per exigències professionals. És a dir que, si, com a divulgador conscient dels màxims valors literaris catalans havia d'estudiar i de traduir Llull, Riquer no escatimava esforços. Així, quan va caldre escriure una història de la literatura catalana medieval per a l'editorial Ariel –la que es va publicar el 1964–, Martí de Riquer va llegir de cap a cap la producció romànica en vers i en prosa de Llull, i va oferir-ne una descripció crítica esplèndida, que ocupa les pàgines 197-352 del primer tom.

Com que aquesta obra va profusament il·lustrada, el Ramon Llull de Riquer d'Ariel, reeditat per Planeta el 1984, també es proposa com un arxiu gràfic, que era de gran valor en la data de la primera edició: s'hi poden veure, en efecte, diverses miniatures del *Breviculum* –en blanc i negre però en una resolució excel·lent– reproduccions de diversos manuscrits i impresos, i fotografies d'indrets lul·lians de Mallorca i de París, amb l'acompanyament de comentaris molt il·lustratius. La descripció dels materials literaris presents a l'opus lul·lià de Riquer és plena de suggeriments encertats, que posteriorment han estat molt valorats per la crítica: des del descobriment del tema trobadoresc de la pastorel·la, que trobem al primer capítol del *Fèlix*, o la convicció que el *Blaquerna* és una obra unitària –la redacció de la qual no s'ha de posar en relació amb la dimissió de Celestí V el 1294–, fins a la valoració precisa de la llengua occitanocatalana de la producció en vers de Ramon. Riquer posava al servei de la presentació de Llull com a escriptor vernacle el seu ampli bagatge d'estudis de les lletres medievals. La seva professionalitat va de bracet amb la militància a favor de l'estudi i la difusió del llegat literari català antic, una de les constants més fermes de la producció de Riquer.

Com ell mateix recorda en una «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», del monogràfic que, en ocasió de la seva jubilació, li dedicà la revista *Anthropos* (número 92, 1989, pp. 8-17), Riquer es va proposar de treballar des

de bon principi en tots els sectors de la producció literària romànica medieval i renaixentista: francès, occità, castellà, italià, a més del català. Les seves contribucions van excel·lir en tots els terrenys. A banda d'aportacions erudites puntuals dels temes més diversos, el seu fort han estat les edicions de textos canònics i les grans síntesis pensades per a la divulgació a nivell universitari. Les successives edicions del *Quixot* de Riquer, acompanyades d'una guia de lectura pràctica i operativa, han estat el material de referència més general per a una aproximació a l'obra mestra de Cervantes fins al tombant del 2000. Les edicions riquerianes del *Tirant lo Blanc* comencen amb la del 1947 i es van renovant fins a la del 1990, data del cinquè centenari de la primera impressió de l'obra de Martorell, que va marcar una renovació general dels estudis sobre aquesta novel·la. Riquer ho recull a la seva *Aproximació al Tirant* (1990) i a l'assaig *Tirant lo Blanch, novela de historia y de ficción* (1992). Riquer també va editar les obres completes de Bernat Metge, acompanyades d'estudis i traduccions al castellà en un volum de 1959, que no ha estat superat. La seva antologia *Los trovadores*, que va aparèixer en tres volums l'any 1975 continua sent el recull més complet, pràctic i assequible per contactar amb la lírica occitana dels segles XIII i XIV: una introducció completa i cenyida, una selecció generosa de textos amb traducció i notes essencials i presentacions de cada un dels trobadors amb atenció als valors literaris. Ha estat reeditada dues vegades en la versió castellana i se'n prepara, encara, una versió francesa.

A més de la *Història de la Literatura Catalana*, ja esmentada, Riquer va escriure en col·laboració amb José Maria Valverde, una *Historia de la Literatura Universal* en tres gruixuts volums il·lustrats (1968). La monografia sobre els cantars de gesta francesos –que va ser la primera del seu gènere en castellà i en francès– va néixer com un manual universitari, com la majoria de les seves obres més personals i estimades. Riquer, en efecte, va ensenyar literatura espanyola medieval (castellana i catalana) a la universitat de Barcelona des del 1942, i literatures romàniques des del 1947 fins que va guanyar la càtedra d'aquesta matèria el 1950. D'ençà d'aleshores no va deixar de fer les seves classes i de participar a la vida acadèmica internacional –Riquer va ser un dels puntals de la seva disciplina a nivell mundial–, fins que no es va jubilar el 1984. Entre els anys 1970 i 1976 Riquer va contribuir a la fundació i consolidació de la Universitat Autònoma de Barcelona, on va impartir la docència temporalment. Va ser acadèmic de la Real Academia de la Lengua Española i membre titular de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, de la qual va ser ànima i president durant algunes dècades. També va ser senador de nomenament reial per raó de la seva vinculació personal amb el rei Joan Carles, de qui va ser preceptor privat a principis dels anys seixanta.

Després de la jubilació Riquer va produir algunes de les seves obres més estimades, amb el suport constant de Jaume Vallcorba, l'exdeixeble que regentava l'editorial Sirmio-Quaderns Crema. Són dels segons anys vuitanta, en efecte, les edicions comentades dels trobadors Guillem de Berguedà i Arnaut Daniel, els preferits de Riquer, i les edicions universitàries de textos que valorava molt, com la *Chanson de Roland* i *Li contes del graal*, de Chrétien de Troyes. Fins al canvi de mil·leni Riquer es va mantenir al peu del canó amb aportacions a la literatura cavalleresca i a la dels trobadors, com el llibre il·lustrat *Vidas y retratos de trovadores*, successivament reeditat. L'*Antologia de poetes catalans*, del 1997, és una obra ambiciosa que perfecciona i amplia un antic projecte de joventut de Riquer. La reedició corregida i augmentada de la monografia sobre la seva família –documentada a Lleida des del segle XIV–, *Quinze generacions d'una família catalana* (1998), i un assaig sobre les llegendes històriques catalanes (2000) són les seves darreres publicacions rellevants. El volum *Martí de Riquer. Viure la literatura*, que Cristina Gatell i Glòria Soler van publicar el 2008 sota la supervisió del biografat és un llibre d'història familiar i de memòries personals fet amb afecte i rigor que ajuda a comprendre l'amplitud i la riquesa del llegat d'un dels mestres més emblemàtics de la Universitat catalana del segle XX.

Lola Badia

## ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Aplicació de l'Art general, 210  
Arbor philosophiae desideratae, 96 n.105, 112, 146  
Arbre de ciència, 92, 149, 163, 178, 189, 199, 206  
Arbre exemplifical, 207, 209  
Ars ad faciendum et solvendum quaestiones (Lectura Artis inventivae et Tabulae generalis), 67 n.1, 90, 96  
Ars amativa boni, 128, 213  
Ars brevis, 30, 37, 41, 46, 111, 112, 133, 139-140, 206  
Ars brevis de inventione juris, 135  
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 120, 185  
Ars demonstrativa, 33, 43, 207, 213  
Ars generalis ultima, 46, 121, 186, 206  
Ars infusa, 206  
Ars inventiva veritatis, 128, 212-213  
Ars juris, 135  
Ars juris naturalis, 111, 135  
Ars memorativa, 24 n.6  
Blaquerna, veg. Romanç d'Evast e Blaquerna  
Cant de Ramon, 220, 224  
Cent noms de Déu, 199  
Començaments de medicina, 177  
Contemplatio Raimundi, 80 n.43  
De levitate et ponderositate elementorum, 112, 146-7  
Declaratio Raimundi per modum dialogi edita, 155, 158, 189, 192  
Desconhort de Nostra Dona, 112, 129, 141-3, 209  
Desconhort de Ramon, 208, 209, 224  
Disputatio fidei et intellectus, 93, 111, 137-9  
Disputatio fidelis et infidelis, 95

- Doctrina pueril, 116, 117, 122, 151, 164, 169, 185, 191
- Fèlix, veg. Libre de meravelles
- Hores de nostra dona santa Maria, 112, 141-3, 209
- Introductoria artis demonstrativa, 31, 33
- Lectura Artis inventivae et Tabulae generalis, veg. Ars ad faciendum et solvendum quaestiones
- Lectura artis quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis, 138
- Liber clericorum, 21 n.36, 68 n.7
- Liber de angelis, 118, 171-2
- Liber de ascensu et descensu intellectus, 11 n.11, 12 n.16, 18-20, 21 n.37
- Liber de compendiosa contemplatione, 71 n.20
- Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto, 8 n.6
- Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens, 20
- Liber de homine, 206
- Liber de intellectu, 138
- Liber de lamentationis philosophiae, 169
- Liber de levitate et ponderositate elementorum, 165
- Liber de lumine, 138
- Liber de maiori agentia Dei, 14 n.22
- Liber de mille proverbiiis, veg. Mil proverbis
- Liber de novis fallaciis, 37
- Liber de novo modo demonstrandi, 206
- Liber de possibili et impossibili, 25, 39
- Liber de potentia, objecto et actu, 119, 178-9
- Liber de quaestione valde alta et profunda, 95
- Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit, 129, 213
- Liber de quattuordecim articulis fidei, 169
- Liber de Sancto Spiritu, 185
- Liber de Trinitate et Incarnatione, 75 n.30
- Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi, 32, 34, 44, 59-60
- Liber disputationis Petri et Raimundi, veg. Phantasticus
- Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis, 18
- Liber novus de anima rationali, 121, 129, 188-9, 194
- Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera, 148
- Liber principiorum juris, 135
- Liber super quaestiones magistri attrebatensis, 20
- Libre d'amic e amat, 70, 112, 121, 224

- Llibre de conexença de Déu, 20-21  
 Llibre de contemplació en Déu, 11 n.13, 70 n.11, 74, 78 n.34, 93, 114, 116, 120, 135, 144, 151, 159, 161, 168, 169, 178, 182, 207  
 Llibre de demostracions, 6, 12, 13-17, 149  
 Llibre de l'és de Déu, 9-10  
 Llibre de l'orde de cavalleria, 135, 153-4  
 Llibre de la disputa del clergue Pere, veg. Phantasticus  
 Llibre de les bèsties, 119, 126, 159, 180  
 Llibre de meravelles (Fèlix), 114, 115, 135, 154, 158-9, 220  
 Llibre del gentil e dels tres savis, 112, 117, 122, 126, 135, 144-5, 148, 161, 164, 169, 177  
 Llibre dels correlatius connaturals, 186  
 Logica nova, 26, 29, 35-36, 41-49, 53, 55, 58, 61, 199  
 Mil proverbis, 105-9  
 Oracions i contemplacions de l'enteniment, 116  
 Phantasticus (Liber disputationis Petri et Raimundi), 124, 158, 196-7, 220  
 Plant de la Verge, 208  
 Proverbis d'ensenyament, 106, 209  
 Proverbis de Ramon, 50, 106, 206  
 Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles, 93 n.92  
 Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa, 209  
 Rhetorica nova, 199  
 Romanç d'Evast e Blaquerua, 74 n.29, 116, 135, 148, 185, 188, 195, 199, 203, 220  
 Tabula generalis, 96 n.105, 206  
 Tractat d'astronomia, 193, 206  
 Vida coetània, 148, 194, 212

### **Obres pseudolul·lianes i lul·lístiques**

- De autidu kabbalístico, 133  
 Hores de santa Maria, 112, 141-3  
 In rhetoricam isagoge, 163  
 Introductorium magnae Artis generalis seu Liber de universalibus, 207  
 Liber ad memoriam confirmandam, 45  
 Logica brevis et nova, 23 ss.  
 Logica parva, 23 ss.  
 Loyca magistri discipuli Raymundi Lulli, 23 ss.  
 Nove introductiones, 23 ss.





## **Procedures for the publication of *Studia Lulliana***

### **PROTOCOL FOR THE ACCEPTANCE OF ARTICLES FOR *STUDIA LULLIANA***

The Editorial Board of the journal, in its annual reunion, will examine articles submitted for publication in the issues of *Studia Lulliana* which at that moment are in preparation, whether they are the result of request by the Board, or whether they have been sent in by the authors.

After making a first selection, the board will ask for a critical reading by a member of the Advisory Board and by an external specialist, who will be asked to give their written opinion. If their reports are favorable, the author will be informed of the acceptance of the article, and he will be asked, if such is the case, to introduce whatever modifications the Editorial Board might have proposed, whether of content or of adaptation to the editorial style of the journal.

One member of the Editorial Board will act as intermediary with the author involved and will be responsible for following up on the process of acceptance and edition of the article. During the editorial process, proofs will be sent to the author for correction.

The author should limit himself to the correction of only those errors clearly evident in the proofs or, at most, to the indispensable up-dating of bibliographies.

### **EDITORIAL NORMS FOR ARTICLES SUBMITTED TO *STUDIA LULLIANA***

Originals can be submitted in any of the following languages: Catalan, Spanish, French, Italian, English, German. The article should be accompanied by an abstract in Catalan and English, along with three or four key-words in Catalan and English.

Originals should be submitted in Word. The font should be Times New Roman, size 12 for the text, spaced 1.5; and for the footnotes, size 10 single spaced. The author can sign his article adding the academic or research institution to which he belongs, and, if he likes, his e-mail address.

Articles should be sent to the following e-mail address: [scholalullistica@gmail.com](mailto:scholalullistica@gmail.com)

## 1. Abbreviations specific to *Studia Lulliana*

### 1.1 Abbreviations of journals

*ATCA* = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans - Facultat de Teologia de Catalunya, 1982).

*BSAL* = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma de Mallorca: Societat Arqueològica Lul·liana).

*EL* = *Estudios Lulianos* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1957-1990).

*SL* = *Studia Lulliana*, olim *EL* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1991).

*SMR* = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1947-1955).

### 1.2 Abbreviations of collections

*ENC* = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona: Barcino, 1924).

*MOG* = *Raymundi Lulli Opera omnia*, I. Salzinger (ed.), 8 vols. (Mainz, 1721-742; repr. F. Stegmüller (ed.), Frankfurt: Minerva, 1965).<sup>1</sup>

*NEORL* = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1991).

*OE* = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona: Selecta, 1957/1960)

*ORL* = *Obres de Ramon Llull* (Palma de Mallorca: Comissió Editora Lul·liana, 1906-1950).

*OS* = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, A. Bonner (ed.), 2 vols. (Palma de Mallorca: Moll, 1989).

*ROL* = *Raimundi Lulli Opera Latina* (vols. 1-5, Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica - CSIC, 1959-1967; from vol. 6, Turnhout: Brepols, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 1975).

*SW* = *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, A. Bonner (ed.), 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1985).

### 1.3 Abbreviations of bibliographical sources

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Ramon Llull Data Base* (Universitat de Barcelona: Centre de Documentació Ramon Llull) <<http://orbita.bib.ub.edu/llull>>.

---

<sup>1</sup> Citations should be of the form *MOG* I, vii, 23 (455), first giving the pagination of the original edition, that is p. 23 of the seventh internal numeration, and in parentheses the number corresponding to the continuous pagination of the 1965 reprint. This system permits consultation by readers using the original edition as well as those using the reprint.

RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; repr., 3 vols., Palma, 1989-1991); usually cited by number of edition (not of page).

#### 1.4 *Catalogs of Ramon Llull's works*

Works should be cited by the number of the catalogs of Bonner or ROL, preceded by the abbreviations Bo or ROL. These catalogs can be found at the following address of the Lull DB: <<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>

#### 1.5 *Common abbreviations*

ca. (*circa*)  
 ch. (chapter), chs. (chapters)  
 cf. (*confere*)  
 col. (column), cols. (columns)  
 doc. (document), docs. (documents)  
 e. g. (*exempli gratia*)  
 f. (folio), ff. (folios)  
 fig. (figure)  
 ibid. (*ibidem*)  
 id. (*idem*)  
 i. e. (*id est*)  
 l. (line), ll. (lines)  
 ms. (manuscript), mss. (manuscripts)  
 n. (note), nn. (notes)  
 par. (paragraph)  
 § (paragraph)  
 p. (page), pp. (pages)  
 p. ex. (for example)  
 ff. (following)  
 s. v. (*sub voce*)  
 v. (verse), vv. (verses)  
 vol. (volume), vols. (volumes)

## 2. Numerical expressions

2.1 Dates should always be given *in extenso* (1314-1315). Page references can optionally be abbreviated or not (pp. 154-156; or pp. 154-6).

2.2 Roman numerals (in small caps) are reserved for the indication of centuries (s. XIII) or of dates in roman type (“M. CCCC<sup>o</sup> XXX<sup>o</sup>v die XX<sup>o</sup>”). They are also used (in lower case roman) in referring to the pagination of an introduction (pp. xxxii-xxxiii) or in other similar situations. Finally, they are used (in upper case roman) for the volumes of collections of books (ORL II, ROL XV, NEORL VI, etc.).

2.3 Arabic numerals should be used for the volume numbers of journals, and in all other cases.

### 3. Quotation marks

In the use of quotation marks, authors should follow the usage of the language in which they are writing. In English, double quotation marks should be used (“quotation”), and single quotation marks for quotations within quotations (‘within quotations’). In Catalan and Spanish, guillemets should be used («guillemets»), with quotation marks for quotations within quotations (“within quotations”).

### 4. Italics

4.1 The following words should be put in italics: *apud*, *ibidem*, *idem*, *infra*, *passim*, *sic*, *supra* and *versus* (but not the Latin abbreviations listed in 1.5).

4.2 Italics should be used for any expression in a language different from that of the main text (*sensu stricto*, *sermones*).

4.3 Italics should be used for the titles of works or journals (not of collections or parts of works):

*Libre de contemplació en Déu*

*Traditio*

The chapter “De recreació” of the *Doctrina pueril*

### 5. Textual citations

Short citations should be put in quotation marks. Longer citations (more than thirty or forty words) should be put in a separate paragraph, indented and without quotation marks, single-spaced and with the first line of the citation further indented.

### 6. Dashes, parentheses and square brackets

6.1 Either dashes or parentheses for clauses which interrupt a larger syntactic unit. In Romance-language articles, n-dashes are used preceded and followed by spaces—that is to say, like these—for the clauses; while in English-language texts, m-dashes without spaces—like these—are used.

6.2 Square brackets should only be used for authorial insertions in the text cited (e. g., a correction of the reading; the addition of a date; a remark, with the use of *sic*; on an error). They are also used to indicate the omission of a portion of a citation:

Llull says: “Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar”.

6.3 Parentheses within parentheses should be avoided; for example, if the citation is already inside parentheses, one should write:

(as can be seen in the article by Charles Lohr, “Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens”, *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

## 7. Footnotes

As a general rule, the note number should go at the end of a syntactical unit, so as to avoid unnecessary interruptions for the reader; the principal exception would concern citations of primary sources. The corresponding superscript number must be placed after any punctuation mark.

## 8. Bibliographical references

8.1 The author of the article can choose between:

A) The traditional system of footnote references. In these, the first time a reference is given, it should be complete; for following instances, it will be enough to give the author’s last name and a short title of the work (only the words necessary for identification). If the reference is to a work cited long before in the article, one can introduce a parenthetical reference to the note number in which the title was given *in extenso*. For example, in a hypothetical note 40, when the work has only been cited previously in notes 10 and 15, one could write: Johnston, *Evangelical Rhetoric* (cited *supra*, n. 10), p. 39. References such as *op. cit.*, *art. cit.*, *loc. cit.* should be avoided altogether.

B) The system of reference by author-date, which implies a bibliographical list at the end of the article.

8.2. The author can also set out a list of *ad hoc* abbreviations of works cited during the course of his article, either in the first note of the text if he is using system A, or in the final bibliographical list if he is using system B. In the case of works found in the list of standard abbreviations for *SL* (section 1), the author need only give the abbreviation followed by volume and page numbers (ROL XIV, 39; NEORL VII, 42-46). One can find the complete reference to each of these volumes (with indication of editors, works and catalog numbers, etc.) in the Llull DB.

8.3 With system A, titles should be given in the following forms:

First and Last name(s), *Title of the volume. Subtitle*, X vols. (Place published: Publisher, date).

First and Last name(s), "Title of the article", *Title of the journal volume* (year/s), pp. 11-11.

First and Last name(s), "Title of the chapter of a volume", in *Title of the volume*, First and Last name(s) ed. (Place published: Publisher, date), pp. 11-11.

A collection should only be given (in roman, after the parentheses, and with the volume number) when it seems necessary.

Other particular instances can be inferred from the following examples:

Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), p. 59.

Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric* (Palma de Mallorca: Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 13, 1991), pp. 11-12.

Geneviève Hasenohr, "Les romans en vers", in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* H.-J. Martin i J. Vezin (ed.) (Paris: Éditions du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990) pp. 245-263.

J. N. Hillgarth, *Ramon Lull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.) (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), *Textos i Estudis de Cultura Catalana* 61, pp. 83-105.

Charles Lohr, "Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens", *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. In system B the bibliographical source, whether in a note or integrated in the text of the article, is given in the form of the author's last name (in roman) and the year of publication of the book or article, with the corresponding page number inside parentheses (year and page number—without the "pp."— should be separated by a comma). Parentheses should be omitted if the reference is already inside a parenthesis. Examples:

Montoliu (1962, 35) is of the same opinion. On the other hand, other authors (Casacuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) strongly disagree.

The same observation has been made by Bohigas (1929, 30).

The year of publication should correspond to that of the corresponding entry under the author in the general bibliographical listing. In the event that there should be more than one work by that author in a given year, one should add to the number of the year a lower case letter (in alphabetical order), corresponding to the order in which the works of that author appear in the general bibliography. Examples:

Montoliu (1962a, 35).

Montoliu (1962b, 89).

In the general bibliography of system B each item should contain, in the first place, the last name of the author (in roman) followed (in parentheses) by the year of publication exactly as used in the body of the article and then, following an equal sign =, the complete reference according to the indications established above for system A. Each item of the bibliography should be formatted with a hanging indent. In the case of different works by the same author repetition of the name can be avoided by the use of an m-dash. Examples:

- Batalla (2004) = Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.) (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004), Exemplaria Scholastica 1.
- Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals*. Verdaguer (Barcelona: Alpha, 1962).
- (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps* (Barcelona: Alpha, 1962).
- Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», in id., *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), *Obres Completes de Jordi Rubió i Balaguer* 2, pp. 324-351.

8.5 The citation of web sites in the bibliography should contain the following information:

Last name, First name, *Title*. <Address> (Date consulted).

Exemple:

Di Girolamo, Costanzo (coord.). *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. La poesia (RIALC)*. <<http://www.rialc.unina.it>> (May 13, 2001).





## ÍNDEX GENERAL

J. ANDREU ALCINA, La síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien: el núcleo fundamental de la metafísica de Ramon Llull	3-22
E. BUONOCORE, The ur-text of Late Medieval and Renaissance Lullian logic. Textual interrelations between the <i>Nove introductiones</i> and two traditional pseudo-Lullian handbooks of logic: The <i>Logica parva</i> and the <i>Logica brevis et nova</i> .	23-66
R. D. HUGHES, Ramon Llull's gradualist solution to the hypothetical question "Utrum Deus fuisset incarnatus, si non fuisset originale peccatum?"	67-103
J. MEDINA, «Paraula és imatge de semblança de pensa»: d'un error d'impremta a la mala interpretació d'un passatge de Ramon Llull	105-108
Bibliografia lul·lística	109-129
Ressenyes	131-214
Crònica	215-226
Índex d'obres lul·lianes citades	227-229
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	231-237



STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de



---

Obra Social "la Caixa"

## ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

### Abreviatures de revistes

- ATCA* = *Arxiu de Textos Catalans 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; reimpr. Frankfurt, 1965)<sup>1</sup>  
*NEORL* = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)  
*OE* = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)  
*ORL* = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (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, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

### Abreviatures de fonts bibliogràfiques

- Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.  
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

### Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

---

<sup>1</sup> Se cita «*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, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.