

T A U L A

quaderns de pensament



DISERTACIONES
HISTORICAS
DEL BEATO

RAMÓN LLULL

LVLEIO DOTOR ILVMINADO,
Y MARTIR.

CON VN APENDIZ
DE SV VIDA.

núm. 37 / 2002

Universitat de les Illes Balears

Taula

Quaderns de pensament

37

(gener-desembre 2002)

Palma, 2003

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia i Treball Social

Taula. Quaderns de pensament, núm. 37 2002
Revista del departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Casadesús

Secretari de redacció: Joan Lluís Llinàs

Consell de redacció: Antoni Bordoy, Lucrecia Burges, Maria A. Carbonero, J. Antonio Marina, Bartomeu Mulet, Lluís Pujadas, Lluís Segura y Francesc Torres.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)
Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07122 Palma

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 2003

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2003

Es prega als autors que enviïn un resum de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, la seva corresponent traducció a l'anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en soport informàtic, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: terrasa, arts gràfiques. Carrer de Pere II, núm. 13 baixos. 07007 Palma

ÍNDIX

<i>Presentació</i>	7
Antoni Bordoy Fernández	

Ramon Llull i el seu context

<i>L'Art de Llull com a alternativa a l'aristotelisme parisenc</i>	11
Anthony Bonner	
<i>Ramon Llull y la crítica al averroísmo cristiano</i>	21
Antoni Bordoy Fernández	
<i>La información sobre Mahoma en la Doctrina pueril de Ramon Llull</i>	37
Óscar de la Cruz Palma	

El pensament de Ramon Llull

<i>Els principis de l'Art lul·liana i les seves definicions</i>	53
Jordi Gayà Estelrich	
<i>La mística luliana: pretensión de síntesis</i>	73
Jordi Pardo Pastor	
<i>L'evolució de les figures A, S, T de l'Art quaternària en el trànsit cap a l'Art ternària</i>	83
Josep E. Rubio Albarracín	
<i>Notes filològiques sobre el Liber de Sancta Maria de Ramon Llull</i>	99
Pere Villalba	

Ramon Llull a través de la història

<i>La figura de Ramon Llull en la poesia mallorquina de la Renaixença</i>	113
Pere Rosselló Bover	
<i>Ramon Llull, de l'Edat Mitjana a l'Humanisme</i>	133
Joan Carles Simó Artero	

Nota de la redacció: presentació del llibre <i>La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel</i> del professor Gabriel Amengual	143
--	-----

Ressenyes	155
-----------------	-----

PRESENTACIÓ

Quan es parla de la formació del pensament i la cultura europea, hom no pot deixar de banda tractar la figura de Ramon Llull. Nascut a cavall entre l'edat mitjana i la modernitat, aquest polifacètic autor conjugà els continguts del passat per adaptar-los a la realitat que l'envoltava: filòsof, teòleg, diplomàtic, polític, escriptor, són tan sols un breu resum dels adjectius amb què la història l'ha definit. Els seus gairebé tres-cents escrits foren traduïts a les llengües més importants del segle XIII i divulgats arreu del continent. Aquesta mateixa història, emperò, l'ha jutjat com un reaccionari que frenà l'avenç de la modernitat europea i ha impulsat una línia tendencial a reduir-lo a un escriptor important tan sols per a la cultura catalana. Precedit per la seva aurèola de místic i il·luminat, sovint fou oblidada una vasta obra que temps enrere havia deixat la seva empremta a tot el nostre continent.

En l'actualitat assistim a un renovat interès dels investigadors per Ramon Llull. Gràcies a l'aplicació de les tècniques més modernes de què disposen les ciències humanes, els estudiosos han aconseguit consolidar les bases d'una nova lectura del lul·lisme, que, com a conseqüència, ha permès apreciar la qualitat i la subtileza del conjunt. Amb la publicació d'aquest número de la revista *Taula*, el Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears pretén incorporar-se a aquest nou impuls i contribuir al desenvolupament dels estudis lul·lians a través de l'estudi i la difusió de l'obra del seu fundador. Tot i que l'objectiu primer d'aquesta revista és fomentar les investigacions més filosòfiques d'aquest autor, seria un error creure que se'l pot reduir tan sols a aquest aspecte de la seva obra. És per això que la revista *Taula* i el Departament de Filosofia de la UIB pretenen fonamentar l'estudi interdisciplinari. Que el lector esperi trobar en aquest número, doncs, un conjunt d'investigacions que, des de tots els àmbits de les ciències humanes, pretenen mostrar, de la mà d'alguns dels millors especialistes, aquest nou Ramon Llull.

Antoni Bordoy Fernández

Taula (UIB)
núm. 37, 2002

RAMON LLULL
I EL SEU CONTEXT

L'ART DE LLULL COM A ALTERNATIVA A L'ARISTOTELISME PARIENC

Anthony Bonner

ABSTRACT: From 1295 on, Llull decided that if his Art was to succeed, he would have to try to persuade ecclesiastical and university circles of its validity. This article attempts to show how he did this in the University of Paris, offering his solutions to a sample of 140 questions from the central text—after the Bible—of the theological faculty, the *Sentences of Peter Lombard*. His first Question on «Whether theology is a science», answered with concepts and techniques of his Art, is compared with Aquinas' solution using arguments based on Aristotle's *Posterior Analytics*.

RESUM: A partir de 1295 Llull decideix que si vol que l'Art sigui escoltada, cal intentar persuadir els ambients eclesiàstics i universitaris de la seva vàlua en donar solucions a problemes del dia. L'article vol mostrar com ho va fer a la Universitat de París, oferint solucions a una mostra de 140 qüestions del text central—després de la Bíblia—de la Facultat de Teologia, les *Sentències de Pere Llombard*. Amb la primera qüestió sobre «Si la teologia és una ciència», s'hi compara com Llull la contesta amb conceptes i tècniques de l'Art, amb la solució d'Aquino amb arguments basats en els *Analítics posteriors* d'Aristòtil.

Si bé al principi de la seva carrera missionera i reformadora Ramon Llull es va presentar d'una manera reticent i deferent, repetint en moltes obres la seva nul·la importància com a autor, a partir de cert moment va decidir que era necessari afirmar la seva autoria, i justificar la seva «auctoritas». Amb el *Desconhort* de 1295, per primera vegada parla de l'origen diví de l'Art i explica detalls de la seva vida que abans no havia fet públics.¹ A continuació (1295-96) escriu l'*Arbre de ciència*, en part com a text capaç de demostrar la seva saviesa als alts estaments eclesiàstics, i llavors (1296) l'*Apostrophe*, on intenta convèncer la Cúria romana de la viabilitat de la seva manera de provar els

¹ Vegeu Lola Badia, «Ramon Llull: Autor i Personatge», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Instrumenta Patristica XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pàg. 355-375; i Anthony Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pàg. 35-60. Per a un altre enfocament del paper de Llull com a autor, vegeu Roger Friedlein, *Literarische Gestaltung als apologetische Strategie im katalanischen und lateinischen Dialog bei Ramon Llull* (tesi doctoral, Freie Universität Berlin, 2001).

articles de la fe.² Si abans intentava persuadir un poc de sotamà, potser esperant que bastarien les seves habilitats literàries o la irrefutabilitat dels mecanismes semilògics de l'Art, ara sembla que es troba amb la seguretat necessària per afrontar directament les autoritats eclesiàstiques, posant damunt la taula tot el seu sistema i tot el que pretén fer.³

En el viatge següent a París (1297-99) desenvolupà un programa similar cara a les autoritats universitàries i a tot el sistema escolàstic de l'època. Hi escrigué no tan sols una versió abreviada de l'Art, l'*Ars compendiosa*, sinó tres obres que sembla que volen provar la vàlua de l'Art com a sistema per respondre a les qüestions que es debatien en el món intel·lectual parisenc. Són la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum*, la *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*, i el *Liber super quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis*.

Amb la darrera obra Llull contestava a cinquanta preguntes que li havia fet el deixeble, Thomas le Myésier, per tal de comprovar, com va dir Hillgarth, la veritable aplicabilitat de l'Art dins l'ambient filosòfic i científic parisenc, problema que, per a tots dos, era de primera importància.⁴

La primera obra era un repàs dels 217 articles condemnats vint anys abans pel bisbe de París. Havia constituït un intent de frenar un laïcisme aristotelitzant (el potser mal anomenat averroisme de la Facultat d'Arts) que presentava el perill de contradir les ortodòxies teològiques o encaixar-hi malament. Però Llull sembla menys preocupat per qüestions d'ortodòxia que per la separació de la teologia i la filosofia implícita en aquell laïcisme. En lloc d'estrídències inquisitorials, trobam un intent de raonar els errors i demostrar per què ho són. Fins i tot la forma del text té l'aspecte amè del clàssic diàleg platònic, aquí entre un Ramon (*Raimundus*, clarament autorial), i un filòsof anomenat Sòcrates amb qui topa en un bosc prop de París. Per cada article, Sòcrates defensa la posició, diguéssim, laica, i Ramon li contesta amb arguments basats en la seva Art.

La segona obra, la que volem tractar aquí, necessita una mica de preàmbul per tal d'explicar el paper de les *Sentències* de Pere Llombard en el món universitari parisenc de l'època. Un estudiant començava a la Facultat d'Arts, on, després de sis anys rebia el *baccalareus artium*. Amb això havia complert els requisits per entrar en una de les altres facultats superiors, com les de Dret, Medicina o Teologia. La de Teologia era la de més prestigi, i durava altres vuit anys, durant dos dels quals l'estudiant havia de produir comentaris bíblics, i altres dos havia d'escriure comentaris sobre les *Sentències* de Pere Llombard.⁵ Així que aquesta darrera era la peça que coronava els estudis

² Vegeu el meu «A Background to the *Desconhort*, *Tree of Science*, and *Apostrophe*», *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J. N. Hillgarth*, Papers in Mediaeval Studies 16 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002), pàg. 122-133.

³ Potser amb la *Taula general* de 1293-94 trobava que a la fi havia assentat un sistema capaç d'afrontar directament uns reptes tan importants. Cal tenir en compte que aquesta obra presenta l'Art molt més ben estructurada i definitiva que no l'*Ars inventiva veritatis* de 1290, i que, a més, tindrà una difusió només superada per les dues darreres versions del seu sistema, l'*Ars generalis ultima* i l'*Ars brevis* de 1305-1308.

⁴ J. N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, ed. Albert Soler; trad. Anna Alberni i Joan Santanach (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pàg. 193.

⁵ Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1986), pàg. 255-59.

universitaris medievals, i totes les grans figures de l'època varen escriure un comentari sobre les *Sentències*. Aquesta obra de Pere Llombard era un seguit de punts de resolució difícil, o sobre els quals els Sants Pares no havien estat d'acord.⁶ Es presentaven normalment com a *quaestiones* seguides d'opinions en pro i en contra —opinions sovint contestades minuciosament per l'autor—, amb una resolució o *determinatio* final. El comentari seguia la mateixa forma, però afegint-hi opinions d'*auctores* més recents, i arribant a una conclusió —potser la mateixa, però raonada o justificada novament. Era una forma molt a prop de la de les *quaestiones disputatae*, una forma clàssica de l'argumentació escolàstica.

Ara el fet que un laic sense cap formació universitària es volgués ficar a comentar l'obra que coronava els estudis universitaris, i que a més a més volia «reformar-ne» els mètodes hermenèutics, era una empresa d'una gosadia extraordinària. Per això és interessant veure com Llull afrontava el problema.

Primer, tal com a la *Declaratio*, comença l'obra no com un tractat filosòfic o teològic, sinó amb una ficció literària. Primer presenta les dificultats que troba en el seu camí reformador i en la poca acceptació del do diví de l'Art.

Raimundus Parisiis studens, et considerans perversum statum hujus mundi, multum doluit et potissime super hoc quod ipse per Artem generalem, quam Dominus Deus illi dederat pro illustrandis tenebris hujus mundi, rempublicam Ecclesiae Christi nondum potuerit promovere ut optabat.⁷

En aquest estat d'angoixa, caminant fora de la ciutat a la vorera de la Sena, arriba a un arbre sota el qual troba un home assegut llegint en un llibre. Llull li demana qui és i quin llibre és aquest que llegeix. L'home li explica que és un ermità que durant molt de temps havia estudiat teologia per tal de millor poder conèixer i amar Déu. Però ara es trobava afligit per les coses que no comprenia d'aquest llibre que llegia, que eren les *Sentències* de Pere Llombard. Ramon *Raimundus* li contesta que, potser amb una Art general que Déu li havia donat en una certa muntanya, podria resoldre les seves preguntes. L'ermità diu que són cent quaranta les qüestions que ha trobat més difícils i amb més dubtes. Llull proposa un procediment de quatre passes: l'ermità proposarà una qüestió, Llull la contestarà, l'ermità farà les objeccions que creu oportunes, les quals Llull finalment resoldrà amb els principis de l'Art general. L'ermità li pregunta quins són aquests principis, i Llull contesta que són: Bonea, Granea, Eternitat o Duració, Poder, Saviesa, Voluntat, Vertut, Veritat, Glòria, Diferència, Concordança, Contrarietat, Principi, Mijà, Fi, Majoritat, Egualtat i Minoritat. Amb aquests divuit principis generals, diu, mesclant l'un amb l'altre i enregistrant les significacions d'aquelles mescles, podrem trobar la veritat que cercam.

Al principi d'aquest pròleg que acabam de citar, ens podria sorprendre que el protagonista, el mateix Ramon de la *Declaratio*, si de fet vol ser-ne l'autor, declari que estudia a París. Caldria pensar que aquesta obra es va escriure l'any 1298, que Llull ja tenia seixanta-sis anys, edat una mica avançada per qualificar-se d'estudiant. Però també

⁶ Per això es diu que l'escolàstica va començar amb el *Sic et non* d'Abelard, on intentava reconciliar punts discrepans de la tradició cristiana.

⁷ *Beati Raymundi Lulli Opera*, ed. Iu Salzinger, vol. IV (Magúncia: Häffner, 1729; reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965), iv, 1 (225).

podria ser evidència que Llull no deixava mai d'estudiar i informar-se dels esdeveniments intel·lectuals i espirituals que el rodejaven.

Com a la *Declaratio*, aquí tenim un altre diàleg platònic, però aquesta vegada l'altre interlocutor és un ermità que estudia teologia per tal de millor poder conèixer i amar Déu. El fet que l'ermità sembla haver tingut dificultats en assolir aquesta meta podria implicar que el que troba a faltar en l'ensenyança teològica universitària és precisament la meta que el Beat considera central en qualsevol formació cristiana. Així que Llull, a més de proposar l'Art com a mètode alternatiu al de l'ensenyança universitària, també la vol proposar com a instrument capaç de retornar l'estudi de la teologia als seus fins primordials, la coneixença i l'amor de Déu.

Caldria a més demanar per què Llull escriu dues obres seguides sobre temes teològics i filosòfics en forma de diàleg, forma més pròpia del segle XII que del XIII, quan ja havia caigut en desús per al discurs científic. Es podria atribuir, com s'ha fet amb altres aspectes de la seva trajectòria, a un cert endarreriment metodològic. Però no crec que aquí en pugui ser el cas. La seva primera estada a París devia d'haver durat uns dos anys, i en aquesta segona ja feia un any que hi era, a més de tenir-hi dos deixebles, Pere de Llemotges i Tomàs le Myésier, ben coneguts de l'ambient intel·lectual de la capital francesa. A més, ja feia anys que freqüentava Montpeller i la seva universitat. Així que atribuir la tria de la forma dialogal a la innocència d'un extern incapaç d'observar el que passava al seu entorn em sembla improbable. Semblaria més prudent pensar que havia optat conscientment per una forma alternativa. Però per quines raons?

Se me n'ocorren tres. La primera seria tàctica: no vol donar l'aparença d'atacar directament el sistema universitari. Escriure un comentari formal, a l'estil escolàstic, seria possiblement presentar un repte massa evident i massa fàcilment criticable. En canvi, fent-ho de sotamà amb una forma més literària i amena, potser que no suscitaria tanta oposició.

La segona és que, pel fet que Llull, com sempre, volia evitar basar els seus arguments en autoritats,⁸ amb el diàleg trobava una manera alternativa de reproduir la discussió escolàstica, que normalment procedia per la declaració de la qüestió, una llista d'objeccions (*sed ad contra*), una contrallista que contestava les objeccions, i al final la conclusió. Si miram a sant Bonaventura, per exemple, en el seu comentari a les *Sentències*, a la Qüestió 2 del Proemi, la llista i la contrallista es basen en citacions d'*Isaïes*, dels *Proverbis*, de l'*Eclesiàstic*, de l'*Ètica* d'Aristòtil, de sant Gregori, de la primera *Epístola* de Pere i de sant Víctor. Com ja hem assenyalat, un dels fonaments de l'escolàstica era l'intent de concordar totes aquestes *auctoritates*, i per tant havia de ser el fonament de la discussió sobre qualsevol qüestió. Però Llull gira l'esquena a tot aquest aparat, volent demostrar que fins i tot l'estudi de les *Sentències* es podia basar en arguments trets de la seva Art. Per això, havia d'anticipar moltes de les objeccions clàssiques i d'altres que es poguessin fer als seus propis arguments, i quina manera millor que fer-ho muntant un diàleg fictici?

⁸ Vegeu el meu article «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *Studia Luliana* 33 (1993 [1994]), pàg. 15-32.

L'altra raó seria la dèria lul·liana de, diguéssim, descorporatitzar la ciència i fer-la més accessible.⁹ Si l'obligació de tothom era d'amar i conèixer Déu, com ho podria fer si aquesta coneixença era el domini exclusiu d'una elit universitària? Aquí també la forma dialoal podia donar un aire més amè, amable i comprensible a problemes que Llull veia com a fonamentals per a tothom, al mateix temps que podia donar peu a explicacions al lector laic, explicacions que serien fora de lloc en un escrit més estrictament acadèmic.¹⁰

Les *Sentències* de Pere Llombard, que Llull a la seva manera està comentant, es dividien en quatre llibres, sobre Déu, la creació, l'Encarnació i els sagraments, repartits en 182 distincions subdividides en 933 capítols o sentències. D'aquestes darreres, Llull en tria un total de 140, 36 del primer llibre, 56 del segon, 29 del terç i 19 del quart. És evident que cerca no la completesa, sinó donar una mostra del funcionament de l'Art en proporcionar solucions a les sentències que ell considera més significatives. També, com era el cas amb molts comentaristes medievals, pren la llibertat de no contestar directament a una sentència, sinó al que li semblava que volia significar o als problemes que s'hi trobaven implícits. Si comparem la primera distinció de Pere Llombard amb els apartats equivalents de Bonaventura, Aquino i Llull, com veiem en un petit apèndix al final d'aquest article, podem apreciar ben bé com cada comentador adaptava les formulacions originals de la manera que li semblava més adient. Cada un s'hi posa amb les seves pròpies preocupacions teològiques o epistemològiques: Bonaventura més franciscà, Aquino més aristotelitzant, i Llull introduint elements de l'Art (els atributs divins, les tres potències de l'ànima, etc.). Així que es fa difícil fer-ne una comparació directa, però afortunadament (i potser no totalment per casualitat) la primera qüestió lul·liana, «Utrum theologia proprie sit scientia», correspon a una de les qüestions inicials de la *Summa theologica* de sant Tomàs, «Utrum sacra doctrina sit scientia».¹¹

Tots dos responen positivament, però els raonaments no podrien ser més diferents. Sant Tomàs despatxa la qüestió amb rapidesa —només una pàgina—, i el moll de la seva argumentació es troba en el paràgraf que diu:

Sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.¹²

⁹ Vegeu Fernando Domínguez a *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XV, 201-207, *Summa Sermonum in Civitate Maioricensi annis MCCCXII-MCCCXIII composita* (Turnhout: Brepols, 1987), pàg. xlii seg.

¹⁰ Per a la forma dialoal en Llull, vegeu la tesi de Roger Friedlein citada a la n. 1 més amunt. Vegeu també la introducció de Vittorio Hösle a Ramon Llull, *Lo Desconhort/Der Desconhort*, "Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben" 31 (Munic: Wilhelm Fink, 1998) sobre el *Desconhort* com a exemple del *partimen* de la poesia trobadoresca adaptat a un diàleg filosòfic.

¹¹ Tomàs d'Aquino, *Summa theologica*, I^a Pars, q. 1, art. 2.

¹² Íbidem.

Aquesta doctrina de ciències superiors i subalternes és treta dels *Analítics posteriors* d'Aristòtil,¹³ on fins i tot trobam els mateixos exemples de la geometria i la matemàtica. El que fa sant Tomàs és aplicar la superior a la «scientia Dei», és a dir a la revelació, i la segona, subaltern, a la «sacra doctrina» o teologia. Això li permetrà, més endavant (art. 7 i 8), establir que els fonaments indemostrables de la ciència superior són els articles de la fe, utilitzables com a axiomes per demostrar la resta de la «sacra doctrina».

Aquesta delimitació tan clara entre la revelació i teologia, entre fe i raó, amb la barrera implícita a l'intent de provar els articles de la fe, no podia ser més negativa per Llull, que insistia que la fe i la raó havien de caminar plegades, que el problema de l'aristotelisme era que la seva epistemologia no permetia a la raó superar els esglaons del sentit i de la imaginació,¹⁴ i que si hom no podia provar els articles de la fe, la batalla apologetica amb musulmans i jueus era perduda. Al mateix temps, per la seva tasca, no podia renunciar a la possibilitat de tractar la teologia com a ciència. I això calia fer-ho muntant una epistemologia que li permetés enfocar el nostre accés al coneixement de Déu d'una altra manera.

A tal fi, comença amb Ramon contestant a la pregunta de l'ermità: «Utrum theologia proprie sit scientia», explicant que la teologia és una ciència en dues maneres, apropiada i pròpia:¹⁵

Appropriate secundum fidem a Deo datam, ut catholicus per fidem credat Articulos Fidei et Sacram Scripturam, quae non intelligit per argumenta. Et est scientia proprie, quia intellectui non est proprium credere, sed intelligere.

Des de la *Taula general*, un dels components fonamentals de l'Art són les deu Qüestions o Regles, la tercera de les quals és la de qualitat, que sempre diu que es desplega en dues, pròpia i apropiada. Aquí explica que la qualitat apropiada de la fe és sovint necessària per permetre a l'intel·lecte arribar a nivells als quals potser no sigui habituat, però torna a insistir que, tal com al foc li és propi escalfar o als ulls veure-hi, a l'intel·lecte li és propi entendre (*intelligere*).¹⁶

A continuació dóna tres proves de la manera com aquesta qualitat pròpia permet a l'enteniment accedir a la divinitat, de les quals donarem la segona. Diu que pel fet que Déu és summament bo, summament gran, etc., es comunica amb l'intel·lecte creat segons que aquest és capaç de rebre'n les semblances i perfeccions.

Et quia per divinam magnitudinem potest recipere magnitudinem, potest per ipsam et divinam sapientiam recipere magnam intellectivitatem, sicut per divinam bonitatem et

¹³ Ll. I, cap. 2, 72a14-20; cap. 13, 78b35-39; i cap. 28, 87a38. Vegeu M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (París, 1969), 72-73.

¹⁴ Sant Tomàs, per exemple, subscriu enterament la doctrina aristotèlica que no hi pot haver res en la nostra ment que no s'hagi originat en els sentits, i que la majoria de qüestions divines supera les possibilitats del nostre intel·lecte (vegeu, per exemple, *Summa contra gentiles*, I, 3-5). Pel que fa a Llull, vegeu el comentari sobre les dues miniatures centrals del *Breviculum* a les pàgines inicials de Ruiz Simon, Josep Maria, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999).

¹⁵ Totes les citacions d'aquest apartat són del mateix tom IV de l'edició llatina citada a la n. 7 més amunt, iv, 2-5 (226-9).

¹⁶ Observau com Llull ha introduït el mot «proprie» en la formulació inicial de la pregunta, introducció que podria haver passat inicialment desapercibuda per al seu interlocutor, però que, com hem vist, no era tan innocent com podia pareixer.

voluntatem potest recipere bonam amabilitatem, et sic de magna potestate, virtute, etc. Talem autem receptionem non posset intellectus recipere si theologia non esset proprie scientia; ergo theologia est proprie scientia.

La prova es basa en els primers nou principis —Bonea, Granea, Eternitat o Duració, Poder, Saviesa, Voluntat, Vertut, Veritat, Glòria— dels divuit allistats més amunt sobre els quals l'Art es fonamenta. Tractant-se de Deu, són els seus atributs o «dignitats». Aquesta part de la prova es recolza en les dues dignitats de Granea (*magnitudo*) i Saviesa, amb Bonea i Voluntat introduïdes com a exemples.

A continuació, en el tercer moment de la discussió, l'ermità objecta que la teologia no pot ser pròpiament una ciència, pel fet de tenir un objecte no demostrable, «scilicet quod Deus sit unus et trinus, et incarnatus». Els articles no es poden demostrar, perquè qualsevol demostració és per causa, i, per exemple, la Trinitat no té causa, perquè no hi ha res superior que l'hagi poguda produir. A més, diu, si els articles de la fe es poguessin demostrar,

sequerentur multa inconvenientia, scilicet, quod humanus intellectus comprehenderet Trinitatem; quod est impossibile, videlicet, quod finitum comprehendat infinitum. Et si Articuli possent probari, amitteretur fides, in quantum per credere non haberemus meritum, quod esset contra divinam justitiam, et per consequens contra bonitatem, magnitudinem, etc., quod est impossibile.

L'argument és múltiple i fort, i no esquiva cap argument en contra del sistema lul·lià i de les seves pretensions de provar els articles de la fe. Fins i tot, l'ermità acaba emprant elements de la mateixa Art, com són les dignitats divines, per acabar de desmuntar-ho tot.

A la primera objecció, Llull contesta que, en qüestions tocant la Divinitat, no empra mai proves per causa (*propter quid*), clarament inaplicables,¹⁷ sinó una de la seva pròpia invenció, *per aequiparantiam*, que treu les conseqüències de la necessària equiparació entre les dignitats divines, que no operen individualment, sinó d'una manera conjunta, igualada, perfecta, i sobretot activa (és a dir que la Bonea no tan sols és bona, sinó que produeix bonea). Això és una prova que havia fet part del seu sistema des de l'Art demostrativa, on la presenta al mateix pròleg de l'obra.¹⁸ Fins i tot més tard escriurà tot un llibre dedicat al tema, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*.¹⁹ Aquí al llibre sobre les *Sentències* n'explica breument el funcionament, i acaba dient que ja l'ha emprat per tal de provar la Trinitat a l'*Arbre de ciència* i a l'*Apostrophe*.

A la segona objecció contesta dient que «Et quia dicis quod si intellectus de necessitate attingeret Trinitatem, ipsam comprehenderet, male dicis». És com l'aigua de la mar que saps que és salada, sense haver-la tastada tota, sinó només una part. Salvant les diferències (l'exemple, diu, és *grossum*, perquè no es pot comparar Déu amb una cosa creada en pla d'igualtat), així

¹⁷ Com diu explícitament dos paràgrafs més tard.

¹⁸ *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, (Mallorca: Editorial Moll, 1989), vol. I, pàg. 290.

¹⁹ Per a una exposició moderna del tema, vegeu el capítol que hi dedica Josep Maria Ruiz Simon al llibre citat a la n. 14 més amunt, pàg. 238-295. Altres capítols, com per exemple sobre «El caràcter defectiu de la metafísica "aristotèlica", l'Art i la concordança entre la teologia i la filosofia», també tracten amb més amplitud temes discutits aquí.

humanus intellectus attingit de divina Trinitate id quod illi sufficit; sed tamen hoc quod est plus de Trinitate, intellectus non comprehendit, sicut [...] tuus gustus non comprehendit totam aquam maris.

Pel que fa a la darrera objecció, que diu que provar els articles llevaria el mèrit de la fe, és l'objecció clàssica que té el seu origen en la sentència de Gregori el Gran: «Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum»²⁰ que Llull refuta en molts llocs. Aquí diu que, al contrari

quanto altius intellectus intelligit veritatem Articulorum, tanto majus meritum assequitur, cum sit creatus ad intelligendam veritatem Articulorum, sicut humana voluntas ad diligendam veritatem illorum [...] Etiam sicut intellectus est creatus ad intelligendam Articulorum, ita est creatus ad defendendam ipsam veritatem contra falsitatem infidelium; sed hoc non posset facere, si ignoraret veritatem Articulorum.

Aquí toca dos temes sovint repetits en la seva obra. El primer té a veure amb la finalitat de la creació, o com Llull ho expressa dos paràgrafs més endavant:

Dico tibi quod homo principaliter non sit creatus ad se, nec per consequens ad habendum meritum per fidem, imo principaliter est creatus ad intelligendum, diligendum et recolendum Deum.

Així que l'home només pot complir el destí per al qual fou creat intentant amar, entendre i recordar Déu. També a la citació anterior toca un tema per a ell igualment primordial: deixar de provar els articles impossibilita la defensa de la fe envers musulmans i jueus.

Finalment explica que no es poden separar fe i raó, sinó que

Fides est instrumentum et jvamentum, ut intellectus intelligat Articulos, ut legitur: «nisi credideritis, non intelligitis».

Així que acaba amb aquesta citació d'*Isaïes* (7, 9), que sempre contrasta amb l'anterior de Gregori el Gran.²¹

Com es veu, Ramon Llull ha aprofitat aquesta primera sentència de Pere Llombard per establir d'una manera prou clara la seva posició, que difícilment podria ser més contrastada amb la de sant Tomàs. Enfront d'un mètode i una epistemologia aristotèlics, desenvolupa eines intencionadament diferents, les de l'Art. I enfront d'una separació radical de fe i raó, diu que han d'anar de la mà. A més, les objeccions a les quals contesta demostren que és ben conscient dels problemes que suscitarà el seu enfocament.

Sembla l'escrit d'un home preparat per afrontar el món escolàstic, i més sorprenent encara, d'un laic, com ja hem dit, preparat per afrontar el cim de la Universitat de París, que és la seva Facultat de Teologia. Però Llull estava ben convençut que, si no podia convèncer els estaments més alts de la societat cristiana, no seria possible no tan sols reformar la seva societat, sinó tampoc dur endavant els seus projectes missioners.

²⁰ *Homiliae in Evangelia* 26 (PL 76, 1197).

²¹ He començat dient que no cita mai autoritats, i ara hem vist que en cita dues. Però en tota la seva vasta obra, pràcticament només trobam aquestes dues (i una altra «ama Déu amb tot ton cor...») repetides dotzenes de vegades, sense la funció de les *auctoritates* en obres corrents de l'escolasticisme. Vegeu l'article citat a la n. 8 més amunt.

TABULACIÓ DE DIVERSOS COMENTARIS
A LA PRIMERA DISTINCIÓ DE PERE LLOMBARD

PERE LLOMBARD

DISTINCTIO I

Cap. 1. Omnis doctrina est vel de rebus vel de signis.

Cap. 2. De rebus quibus fruendum est vel utendum est, et de his quae fruuntur vel utuntur.

Cap. 3. Quid sit frui vel uti.

BONAVENTURA

ARTICULUS I. Quid sit uti et de utilibili.

Quaestio 1. Utrum uti sit actus voluntatis, an rationis, vel omnis potentiae.

Quaestio 2. Utrum omni creato utendum sit.

Quaestio 3. Utrum solo bono creato utendum sit.

ARTICULUS II. Quid sit frui.

Quaestio unica. Utrum frui sit actus voluntatis, an aliarum virium.

ARTICULUS III. De fruibili

Quaestio 1. Utrum Deo sit fruendum.

Quaestio 2. Utrum solo Deo sive bono increato fruendum sit.

TOMÀS D'AQUINO

QUAESTIO 1

Art. 1. Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria.

Art. 2. Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas.

Art. 3. Utrum sit practica vel speculativa.

Art. 4. Utrum Deus sit subiectum istius scientiae.

Art. 5. Utrum modus procedendi sit artificialis.

LLULL

Quaestio 1. Utrum theologia proprie sit scientia.

Quaestio 2. Utrum Deus sit subiectum theologiae sub aliqua ratione determinata.

Quaestio 3. Utrum frui sit actus potentiae appetitivae vel cognoscitivae.

Quaestio 4. Utrum ratio differentiae divinatorum attributorum sit in Deo vel in intellectu creato.

Quaestio 5. Utrum potentiae animae, scilicet memoria, intellectus et voluntas, sint accidenta animae.

RAMÓN LLULL Y LA CRÍTICA AL AVERROÍSMO CRISTIANO¹

Antoni Bordoy Fernández
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: El proceso de absorción de las doctrinas averroísticas por parte de los filósofos cristianos de los siglos XII y XIII produjo muchas y muy variadas reacciones. En este artículo se investiga la posición de Ramón Llull con respecto a este nuevo modo de entender la filosofía y a sus fuentes clásicas. Asimismo, se determina el origen, la función y el desarrollo de sus críticas al averroísmo para proponer como constante y eje estructural de las mismas la necesidad de coordinar y combinar la filosofía con la teología —negando la independencia de cada una de ellas— para llegar al nivel superior de verdad.

ABSTRACT: The process of absorption of the Averroist doctrines on the part of Christian philosophers of the 12th and 13th centuries brought about many very different reactions. This article investigates the position of Ramon Llull in relation to this new manner of understanding philosophy and its classical sources. It tries to determine the origin, function and development of his criticisms of Averroism, proposing as a constant factor and structural framework the need to coordinate and combine philosophy with theology —denying the independence of each— in order to arrive at a superior level of truth.

[1 Averroes y el Islam; 2 El averroísmo en la intelectualidad cristiana; 3 Aristóteles: punto de partida de las doctrinas de Averroes; 4 «Ni credieritis, non intelligentis»; 5 La crítica luliana al averroísmo cristiano; 6 Clasificación de las obras antiaverroísticas; 7 Constantes y líneas de la crítica antiaverroística]

Las relaciones que Ramón Llull mantuvo con la filosofía islámica son más complejas e interesantes de lo que en general se suele aceptar. Si bien se ha resaltado en muchos casos la importancia de los conceptos de origen místico como punto fuerte de esta relación, otros campos, como el aristotelismo árabe, están aún vagamente explorados. Sería un error creer que la filosofía desarrollada durante los siglos XI y XIII en el mundo

¹ Este artículo está integrado dentro del Programa de Investigación UIB 2002/7 dirigido por el Prof. Dr. Francesc Casadesús Bordoy y ha sido realizado durante una estancia como investigador invitado en el CNRS de París en la unidad de investigación UPR-76 dirigida por el Dr. Michel Narcy.

árabe se redujo tan sólo a una reintroducción de los aspectos mágico-místicos de la antigüedad, puesto que no fue sino gracias a los pensadores islámicos que las doctrinas griegas empezaron a entrar con fuerza dentro de las universidades europeas.

1 Es usual confundir, en el conjunto del *opus* luliano, la crítica a los dogmas islámicos con la crítica a la filosofía árabe. De hecho, existe una gran diferencia, a ojos de este escolástico, entre aquello que sostuvo Averroes y los preceptos de su propia religión, llegando incluso a ver al averroísmo como un sistema tan peligroso para los cristianos como para los musulmanes. En algunas de sus obras, Ramón Llull describe las diferencias que existen entre Averroes y los intelectuales islámicos en los temas más importantes de su crítica al cristianismo, como por ejemplo en la concepción del Dios como creador, la existencia de la trinidad y la posibilidad de la encarnación.

De un total de más de dieciséis obras dedicadas a luchar en contra del averroísmo y de su fundador, en ninguna de ellas es posible determinar que Averroes fuera teólogo del Islam. Cierto es que el calificativo de «sarraceno»², utilizado despectivamente, se repite no más de media docena de veces, pero su uso se corresponde más a la demostración de una hostilidad entre ambos que a la identificación de Averroes con los dogmas del Islam.³ Siguiendo esta lógica, Ramón Llull establece una clara diferencia entre una religión que es posible tolerar —el Islam— y una filosofía que debe ser combatida hasta su exterminación —el averroísmo, sobretodo en su versión latina.

2 Las reacciones que generará el averroísmo en el mundo cristiano occidental no tendrán ni el mismo impacto ni la misma intensidad en todos los sectores sociales a causa de la configuración propia del pensamiento del siglo XIII. De este modo, las recientes universidades, formadas a partir del movimiento social iniciado en el siglo XII, permitirán a las nuevas «clases sociales» una presencia en la educación. Nacidas a partir de las escuelas catedrálcias e impulsadas por la urbanización europea, las universidades toman como soporte ideológico el cristianismo. Sin embargo, dada la importancia de los intelectuales no exclusivamente seculares en ellas, el interés de las mismas diferirá del de la Iglesia católica. El resultado se materializa en una reflexión más o menos laica que aspira a una autonomía con respecto de los teólogos y filósofos oficiales. No obstante, tal autonomía es imposible en tanto que la filosofía —ciencia que estudia el curso natural del mundo— está sometida a la teología —ciencia que estudia la doctrina de fe—, y

² Cf. CCCM 170, cap. IV, 672-673; CCCM 174, initium libri, 20-21; pars VIII, 458-459. El calificativo «saraceno» se utiliza como sinónimo de «infidel» y toma un carácter descalificativo. Aparece sobretodo en las últimas obras antiaverroísticas de Ramón Llull, como es el caso de CCCM 174, en la que se utiliza en un sentido retórico para recalcar la importancia de la eliminación de las tesis de Averroes de las universidades cristianas.

³ El fragmento en que se establece más relación entre los términos «Averrois» y «saraceni» se encuentra en los *Sermones contra errores Averrois*, obra que destaca por su carácter de “panfleto” en contra del averroísmo y tiende, en general, a exagerar los problemas que se dan en las universidades Europeas (CCCM 174, initium libri, 20-21): «Saraceni autem, licet sint infideles, Auerroim, qui etiam erat Saracenus, lapidauerunt propter errores, quos contra legem eorum inducebat; nec rationes ipsius non est aliquis eorum ausus palam diuulgare.»

todos los resultados de la primera deben acomodarse a los de la segunda: sólo esta coherencia asegura la verdad en toda investigación.⁴

Gracias a Averroes y su concepción del intelecto, la autonomía filosófica fue concebida como un objetivo factible. Partiendo de la división entre «intelecto agente» e «intelecto paciente» extraída de la obra de Aristóteles, Averroes postula la existencia de dos verdades, una «teológica» y otra «filosófica», que pueden alcanzar resultados diferentes sin contradecirse. Al estar en dos planos distintos de la realidad, el filósofo y el teólogo pueden llegar a conclusiones divergentes, hablando uno del mundo sensible y otro del mundo inteligible, sin que ello implique la invalidez de una u otra investigación. En consecuencia, la filosofía puede dejar de lado los principios teológicos e iniciar un estudio partiendo de una metodología propia: la demostración racional.

Una vez diferenciadas estas dos áreas de estudio, la Iglesia carece de justificación epistemológica para introducirse en las especulaciones de los intelectuales laicos. Simplemente, hablan de cosas distintas en diferentes planos de la realidad. No obstante, es necesario tener en cuenta ciertos matices en esta afirmación:

- [a] El hecho de que Averroes postule la existencia de dos verdades, no significa la negación de la verdad divina. Su doctrina no pone en duda la existencia de la Divinidad, concebida ésta al modo islámico, ni de la teología como ciencia acreditada para su estudio.
- [b] Los nuevos intelectuales, incluso los más aferrados a la filosofía, no defienden, en ningún caso, la inexistencia de Dios o la inviabilidad de los estudios teológicos, simplemente hacen referencia a una nueva situación de autonomía del intelecto humano.
- [c] El hecho de que se pueda hablar de «filósofos» no implica que su definición sea clara y distinta. Su uso es relativamente tardío y, en muchos casos, confuso, pues las nociones de «retórico» y «orador», con todos sus matices, se entremezclan. Hablar de la «independencia de los filósofos» es, por tanto, una expresión un tanto engañosa si se toma sin precauciones.⁵

Si bien a partir del siglo XII la relativa independencia de la filosofía empieza a tomar forma gracias a una justificación epistemológica que culminará en la figura de Ockham. En el siglo XIII las relaciones entre filosofía y teología siguen siendo mucho más fuertes de lo que se pueda imaginar. Las universidades, sobretodo aquellas que contengan una mayor cantidad de nuevos intelectuales, adoptarán el averroísmo como doctrina básica en sus enseñanzas e investigaciones, lo que generará fuertes reacciones en los sectores más conservadores.⁶

⁴ Sirva como ejemplo la proposición de Tomás de Aquino de la fe como complemento de la razón al mismo tiempo que ambas facetas del conocimiento humano pueden interactuar en el ámbito de lo que este escolástico denomina «preámbulos». Tomás de Aquino fue uno de los catalizadores del antiaverroísmo, aunque su concepción de la teología y la filosofía resultará insatisfactoria a Ramón Llull.

⁵ Cf. PIERRE MICHAUD-QUANTIN, *Estudios sobre el vocabulario filosófico de la Edad Media*, Capítulo VI, *Nuevas precisiones sobre los philosophantes*. Asimismo, Cf. J. LECLERQ (1961), *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma.

⁶ Un bello ejemplo del descontento árabe con respecto de la doctrina de la doble verdad es el ilustrado por H. Le Porrier en *El médico de Córdoba*. En esta novela, Le Porrier describe un supuesto encuentro en Córdoba

No obstante, aunque los sectores más modernistas están de acuerdo con Averroes y ven en él una forma de escape y autonomía, el movimiento de reacción será igualmente intenso. La Iglesia no será, en sí misma, un duro opositor de Averroes, sino que, más bien, tal reacción provendrá de los teólogos y filósofos eclesiásticos más conservadores, entre los cuales destaca Ramón Llull. En general, el temor proviene del peligro a las desviaciones heréticas más que del conflicto con la propia doctrina cristiana. En efecto, Europa está viviendo momentos de consternación con órdenes como los Templarios o los Cátaros, siendo el último un caso extremo.⁷ El temor a que surjan nuevas heregías es una constante del siglo XIII.

Las dificultades de aceptación de las doctrinas de Averroes fueron acompañadas por el rechazo de las fuentes clásicas no oficiales, como las nuevas obras de Aristóteles e, incluso, del mismo Platón. Sólo es necesario recordar el rechazo que sufrió Tomás de Aquino antes de llegar a consolidar el aristotelismo dentro de la universidad, teniendo en cuenta que sus interpretaciones de Aristóteles son, en muchos casos, modificaciones considerables de la obra del peripatético. Por tanto, no debe comprenderse el clima de reacción sólo en el ámbito averroístico, sino en el de rechazo, en primera instancia, de todas las novedades que puedan alterar el orden establecido y dar lugar a nuevos movimientos heréticos.

3 El centro de la discusión entre Ramón Llull y el averroísmo gira en torno a las doctrinas aristotélicas. Aunque Aristóteles no fuera del todo desconocido por los escolásticos —quienes utilizaban sus obras lógicas y los comentarios de autores como Cicerón o Apuleyo como fuente de estudio de la lógica—, muchos de sus libros permanecían aún en el anonimato. No es casualidad que sean precisamente los trabajos sobre temas metafísicos y de teoría del conocimiento los que occidente no había conservado, pues contradecían la síntesis neoplatónica instaurada en la base de las doctrinas cristianas oficiales desde Agustín de Hipona.⁸

Durante el siglo XII se conocía la existencia de estos escritos aristotélicos, así como el hecho de su contradicción con el cristianismo. Alejandro Neckam, en el siglo XII, ilustró este hecho hablando de una antigua profecía en la que se sostiene que durante su

entre el famoso príncipe Almanzor e Ibn Badia, conocido científico cordobés: Almanzor, siguiendo con la idea de que la consecuencia de que la razón, situada en la cabeza, sigue unos principios diferentes a los de la fe, situada en el corazón, decide cortar el cuello a Ibn Badia, pues [a] ambos ámbitos deben estar separados y [b] esta doctrina es peligrosa para el Islam. Le Poirier ilustra literariamente la realidad del averroísmo en el mundo árabe.

⁷ La orden de los Templarios será disuelta con el fin de las Cruzadas y sus bienes serán repartidos entre las órdenes mendicantes establecidas en la Península Ibérica. La heregía cátara fue exterminada por un conjunto de tropas francesas y eclesiásticas, aunque contó con la oposición armada de la Corona catalano-aragonesa. La erradicación de esta última heregía hubo de ser seguida por una repoblación del sur de la actual Francia debido a que comunidades enteras fueron aniquiladas.

⁸ La doctrina filosófica de la que parte la reflexión cristiana occidental es, desde el siglo VI d.C. hasta el siglo XII, el neoplatonismo cristianizado de Agustín de Hipona. Dado que su filosofía está condicionada por esta síntesis del platonismo tardío, irá acompañada de una negación de muchos de los aspectos doctrinales del aristotelismo, del mismo modo que sucedió con intelectuales como Plotino, Porfirio o Proclo. Durante estos seis siglos, la adaptación agustiana del platonismo generará una progresiva separación con respecto a Aristóteles que no podrá ser salvada por las primeras síntesis aristotélicas, como son los casos de Tomás de Aquino o Averroes.

descenso al mundo de los hombres, el anticristo abrirá la tumba de Aristóteles —protegida por un encantamiento— para poder leer los libros que contienen sus pensamientos más profundos.⁹ Aunque el fin del mundo no había llegado, un filósofo islámico, Averroes, se había atrevido a comentar estas obras malditas: *Metafísica*, *De anima*, *De generatione*, *De caelo* o *Física*. Libros que, a pesar de contener muchos de los conceptos utilizados en la reflexión intelectual cristiana, estaban siendo usados de un modo diametralmente opuesto.¹⁰

La base del conflicto entre Ramón Llull y Averroes está condicionada por un anacronismo histórico. En efecto, ninguno de los dos intelectuales toma en consideración la diferencia temporal existente entre ellos y Aristóteles, proyectando sobre él categorías, como la de Dios, que le fueron completamente desconocidas, dando por supuesto que el peripatético tuvo acceso a los dogmas cristianos pero que decidió escribir en contra de ellos. En consecuencia, la crítica de Ramón Llull se moverá utilizando razonamientos lógicos válidos para el siglo XIII pero que, sin duda, hubieran resultado intolerables para un filósofo de la Grecia clásica.

4 La crítica de Ramón Llull al averroísmo puede resumirse en una sola idea: las posibilidades de conocimiento intelectual de la imaginación. En el libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles había descrito que todo conocimiento se inicia con los sentidos para formar la sensación y la memoria, y tan sólo a partir de estos datos podía trabajar el intelecto.¹¹ La única facultad intelectual que Ramón Llull concibe como adaptable a este esquema es la imaginación, potencia que toma los datos percibidos para efectuar generalizaciones que pueden ir más allá del tiempo y del espacio mediante un proceso de abstracción.

Sin embargo, los dogmas de la religión cristiana no encuentran justificación la naturaleza y el mundo de los sentidos. Si, pues, es tan sólo posible conocer mediante la imaginación, la fe cristiana es imposible. Ramón Llull denomina a este sistema de conocimiento basado en el mundo sensible «modo naturali intelligendi», es decir, un modo de conocimiento basado en exclusiva en aquello que puede hallarse en la naturaleza.

Hoc autem dico pro illis, qui dicunt, quod secundum modum siue naturam intelligendi impossibile est, quod fides catholica sit uera; sed secundum modum credendi credunt ipsam esse ueram, cum dicant se esse christianos et fideles.¹²

El proceso luliano de conocimiento requiere la creencia en algo superior, en un mundo transcendente. Tan sólo desde este nuevo punto de vista es posible concebir la existencia del cristianismo y, en general, de toda religión. En efecto, si se toma en cuenta que la imposibilidad de conocer aquello que trasciende, se niega cualquier relación de fe con objetos no sensibles, es decir, que incluso la religión islámica es imposible. No

⁹ ALEJANDRO NECKAM *De natura rerum*, libro II, p. 189.

¹⁰ Si bien la teoría a rebatir es el averroísmo en su versión latina, no fue quien da nombre a esta corriente el primer en interpretar a Aristóteles, sino que le precedieron filósofos de la talla de Avicena, a los que el mismo Averroes intentará rebatir en sus obras.

¹¹ Cf. ARIST. *Metaf.*, 986b ss.

¹² CCCM 181, prol., 22-23.

obstante, no hay que suponer que Averroes estuviera en contra de su propia religión, hecho perceptible en su teoría de la doble verdad: religión y naturaleza pueden diferir en sus resultados dado que hablan de objetos diferentes y la contradicción entre ellas no existe porque las categorías de una no son aplicables a la otra y, por tanto, no están en la misma dimensión.

Esta solución fue considerada suficiente para aquellos sectores que reivindicaban la filosofía como ciencia autónoma, pero cayó como un jarro de agua fría a un Ramón Llull cuyo objetivo central consistía en reunificar la ciencia filosófica con la ciencia teológica. La teoría de la doble verdad representa la materialización extrema de la problemática de la división de las ciencias contra la que, según el escolástico, es necesario luchar para garantizar el acceso a la auténtica verdad.

El origen del problema de Averroes se encuentra en el uso de ciertas facultades humanas de un modo distinto al que les es habitual y por el que han sido diseñadas. En concreto, esto sucede con la imaginación: si bien sus posibilidades no van más allá de la captación de datos sensitivos y de su proyección en el tiempo y el espacio, algunos filósofos han considerado que con ella pueden alcanzarse los más altos secretos del universo.¹³ Así, si bien la imaginación ha sido dotada de unas propiedades que le permiten conocer lo que sucede dentro del mundo sensitivo, nunca puede ir más allá de lo inmanente; si se tiene en cuenta que las leyes de la naturaleza no son las mismas que las del mundo divino, la aplicación de la imaginación al mundo trascendente no puede sino ser fuente de numerosos errores.¹⁴

Esta constante se repite desde las primeras obras filosóficas de Ramón Llull: no se puede demostrar la fe católica mediante lo sensible y, si se hace de este modo, se corre el peligro de terminar negándola. El conocimiento se genera mediante la facultad intelectual; sin embargo, el intelecto puede utilizar cualquiera de las facultades de que dispone: si se basa exclusivamente en la imaginación, le será negado el conocimiento del mundo divino; si utiliza la fe, podrá contemplar las verdades que trascienden al mundo natural. Tal importancia llega a tomar esta afirmación que, en contra de lo que es habitual en este escolástico, reconoce la autoridad literal de las palabras del profeta Isaías:¹⁵

«Nisi credideritis, non intelligetis» (*Is.*, 7, 9) Auctoritas ista est gesta pro sensu litterali, eo quia gesta est per Isaiam. Dictum est de explanatione istius uocabuli credere. Tamen, quia credere et intelligere se habent consecutiue, adhuc intendimus dicere de credere, et hoc sic: Sensus allegoricus considerat, quod sicut lux disponit aerem illuminando ipsum, ut per

¹³ CCCM 80, cap. XVI, 40-42: «Et talis fides est ita intellectui et uoluntati necessaria, ut ipse intellectus et uoluntas ipsa ueritates Dei contemplari possit, sicut est eis necessaria imaginatio, in qua etiam obiecta sensituae ualeant attingere, quae sunt sibi absentia; quae quidem attingere non possent sine imaginatiua, quae a sensitua accipit obiecta cum phantasia.»

¹⁴ CCCM 188, dist. VI, 1861-1862: «Et ideo aliqui philosophi credunt philosophice improbare sanctam fidem catholicam, quae sensibilis et imaginabilis non est; et ideo patitur fides.»

¹⁵ En referencia al tema de las autoridades, Ramón Llull puede resultar contradictorio en apariencia. Si bien niega en repetidas ocasiones su utilidad en las *disputatio*, otras tantas sus escritos toman citas literales de las Sagradas Escrituras o de otros escritores. En este sentido, la negación de las «auctoritates» significa, más que la prohibición de su uso, la necesidad de apertura a ideas nuevas y, sobretodo, a las verdades logradas mediante la discusión racional.

ipsum uisus possit attingere coloratum, sic credere disponit intellectum, ut attingat intellectum, quoniam per credere sequitur positio siue dispositio, ut detur a Deo habitus fidei; qui disponit intellectum ad intelligere.¹⁶

Siguiendo este esquema, Ramón Llull incorpora a sus escritos una demostración del proverbio de Isaías mediante el *Ars* y la combinación de las figuras «A», «S» y «T». Sin embargo, estas afirmaciones no implican la negatividad de la potencia imaginativa, sino más bien una redefinición de la misma que incluye nuevos límites, pues su utilidad se demuestra en las ciencias empíricas y las artes, actividades del hombre que, por sí mismas, carecen del acceso a la verdad que permite la metafísica.

5 El problema de la imaginación como origen de los errores de Averroes será una constante en el proceso evolutivo que muestran las críticas lulianas a este pensador árabe. La primera y más concreta formulación de tal error se encuentra ya en una de las primeras obras del escolástico, el *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, en donde defiende que:

Et ideo Averroes erravit; [1] quia videns, quod per sensum et imaginationem probari non poterat, creditit ipsam esse improbabilem per omnem modum; quod falsum est; ut probatum est supra. [2] Et ideo Auerroes erravit; qui uidens, quod per sensum et imaginationem probari non poterat, creditit ipsam esse improbabilem per omnem modum; quod falsum est; ut probatum est supra.¹⁷

No obstante, la crítica a Averroes se enmarca en un proceso evolutivo divisible en tres partes: [1] período prefilosófico o teológico, [2] período filosófico y [3] período de divulgación.¹⁸ Si bien el modo de escritura no cambia de una a otra etapa, el contenido de sus obras varía en calidad pasando de un desconocimiento considerable del significado del averroísmo a un análisis exhaustivo —siempre teniendo en cuenta el significado en su contexto— de las doctrinas de Averroes, Aristóteles y sus seguidores para desembocar en una etapa de divulgación de sus trabajos.¹⁹

Su sistema de escritura es típico del siglo XIII. Basado en las ya conocidas «disputaciones», Ramón Llull intenta construir una serie de argumentos que obliguen a los filósofos cristianos a abandonar el averroísmo. Estas demostraciones parten de la ya conocida base del *Ars*, tomada en principio de su definición de la *Metaphysica nova et compendiosa*, es decir, de la división entre principios y reglas.

[1] *Período prefilosófico o teológico*. En sus primeros escritos antiaverroístas Ramón Llull demuestra un gran desconocimiento del averroísmo. Pese a que tiene claros los

¹⁶ CCCM 134, dist. XXX, pars 2, 1193-1199.

¹⁷ CCCM 164, dist. II, 1253-1255. Los números entre corchetes de la citación no se encuentran en el original.

¹⁸ Proponemos el establecimiento de estas tres etapas no como una alternativa a la división actual de la obra luliana en referencia al Arte, sino como una especificación de la última de las cuatro etapas (1308-1315) en relación al tema de fe y razón. La crítica a Averroes se desarrollaría en tres etapas diferentes una vez el propio Ramón Llull considera que el Arte está terminado y sería la consecuencia de su aplicación.

¹⁹ Para una panorámica completa del sistema de confección de los tratados medievales en relación con Ramón Llull, cf. Ruíz SIMÓN, J. M. (1999): «L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència». Barcelona: Quaderns Crema.

supuestos errores que están cometiendo quienes lo han adoptado en la universidad de París, confunde los principios procedentes de Averroes con las variaciones del averroísmo cristiano y las doctrinas propias de Aristóteles. Sin embargo, su producción escrita puede considerarse prolífica y consta de obras dirigidas especialmente hacia los filósofos, como es el *Liber lamentationis philosophiae*.

En el *Liber de syllogismis contradictoriis*, una de las primeras obras dedicadas exclusivamente a combatir el averroísmo cristiano, Ramón Llull llega a catalogar cuarenta y cinco errores cometidos por el filósofo islámico (tabla 1) que contienen una síntesis de doctrinas entre aristotélicas y averroístas. Sin embargo, es necesario señalar tres aspectos característicos de esta relación de errores:

- [a] *Excesiva abstracción en las críticas*. No existe una diferencia clara entre las doctrinas que pertenecen a Averroes en exclusiva y las que provienen directamente de Aristóteles. La causa de este hecho se encuentra en la falta de lectura de las obras de ambos pensadores, tal y como permite suponer el modo en que realizará la crítica.
- [b] *Hermetismo de la crítica*. Los silogismos dedicados a rebatir los cuarenta y cinco errores que sigue al catálogo carecen de fundamentos filosóficos sólidos y se dirigen a la demostración de los temas que ocupaban la teología cristiana coetánea sin preocuparse de las auténticas tesis del averroísmo.

De hecho, el sistema argumentativo utilizado en esta primera fase se irá abandonando a medida que Ramón Llull establezca contactos y discusiones con los averroístas coetáneos. Con independencia de esta obra, el carácter general de la primera etapa de las críticas al averroísmo se caracteriza por un tratamiento independiente de cada uno de los errores que configuran el catálogo, siguiendo siempre un esquema definido: [a] enunciación de los principios —según el sistema de reglas y principios utilizado en CCCM 134—, [b] descripción de los errores cometidos sobre ellas y [c] demostración de la imposibilidad de las tesis no cristianas.

Todas las críticas se reducen a un mismo tema: la Divinidad. Al contrario de lo que sucede en otras etapas de su pensamiento, en ésta el centro de tensión entre unos y otros se sitúa en la figura de Dios, sintetizando los demás aspectos en [a] el problema de la existencia de Dios, [b] la construcción de sus propiedades y [c] la posibilidad de la encarnación. Incluso los problemas más relacionados con la naturaleza, como puedan ser los de la eternidad del ser humano o la concepción de las especies, se reducen a la demostración del poder necesario de las dignidades divinas, abandonándose toda explicación filosófica.

[2] *Período filosófico*. Tras varias obras antiaverroísticas de carácter teológico, la trayectoria intelectual de Ramón Llull muestra un giro considerable. En uno de sus libros, *Liber de efficiente et effectu*, el escolástico describe una discusión entre él y un

²⁰ Aunque la datación aceptada se corresponde con el mes de mayo de 1311, se han propuesto fechas como mayo de 1312 (WADDINGUM), marzo de 1312 (CUSTURER, SOLLIER y NICOLAUM ANTONIUM) o mayo de 1310 (SALZINGER) basándose en los distintos catálogos de obras lulianas. Sin embargo, se acepta la fecha del 1311 porque es el único momento en que Ramón Llull se encuentra en París, aunque se puede oscilar entre los meses de marzo y mayo.

filósofo averroísta en la ciudad de París, en concreto en el mes de mayo de 1311.²⁰ La creación de discusiones al estilo de la *disputatio* medieval no es algo nuevo, pues Llull había ya descrito diálogos incluso con el mismo Sócrates. Asimismo, la separación cronológica con respecto de las obras anteriores es muy reducida, dos hechos que inducen a pensar que la diferencia cualitativa con respecto de otros escritos debería ser más bien pequeña.

No obstante, al contrario que las demás discusiones, ésta parece haber tenido lugar en la realidad, lo que se corrobora con las innovaciones de contenido que ofrece. Si CCCM 171 había definido como grupos de crítica diez dignidades divinas («Bonitas», «Magnitudine», «Aeternitate», «Potestate», «Intellectu», «Voluntate», «Virtute», «Veritate», «Gloria» y «Perfectione»), CCCM 175 está dividida en apartados que se corresponden en su mayor parte a temas filosóficos: los ángeles, la substancia del mundo, el cielo, el movimiento, la forma, la primera materia, las especies, los milagros, las virtudes morales y la relación sujeto-objeto.

Ramón Llull empieza a romper el hermetismo que había caracterizado hasta el momento sus críticas para irse abriendo a los conceptos aristotélico-averroísticos que utilizan sus adversarios y que él mismo había utilizado en obras anteriores con un contenido semántico diferente. De hecho, CCCM 175 es la primera obra en la que el escolástico critica directamente los argumentos filosóficos desde la filosofía misma y sin recurrir a la omnipresencia de la teología. Sin embargo, es necesario recordar que la separación entre ambas ciencias durante el siglo XIII no es la misma que adoptará Europa tras la modernidad.

En el origen de este cambio de orientación está el hecho de que, por primera vez, uno de los libros de Ramón Llull contiene las palabras enunciadas por un filósofo averroísta. En este sentido, las doctrinas que aparecen en CCCM 175 podrán ser tomadas en sentido literal y, dado que éstas padecen una considerable modificación de contenido con respecto a lo determinado en obras anteriores, la crítica de Ramón Llull deberá también adaptarse a esta nueva forma de ser.

Aunque el contenido esencial de los errores que el escolástico atribuye a Averroes no sea excesivamente modificado (tabla 2) —pues tan sólo se eliminan tres de la lista—, aparecen ya identificaciones entre las doctrinas de Averroes y las de Aristóteles así como los puntos de divergencia entre ambos pensadores (tabla 2). La variación de las críticas debe comprenderse, de este modo, más en un sentido cualitativo que como un cambio de dirección de sus argumentos: si bien las ideas de fondo siguen siendo las mismas, el desarrollo adaptativo a la realidad le permite una mejora considerable en la efectividad de sus críticas. Por ello, este período es caracterizable por:

- [1] *Precisión y concreción de sus críticas.* Una vez ha tomado contacto con la realidad, sus críticas dejan de ser generales y abstractas para dirigirse hacia puntos concretos de las doctrinas de Averroes y sus seguidores cristianos. La calidad de las mismas aumenta en función del desarrollo de su conocimiento sobre los temas y argumentos del averroísmo.
- [2] *Identificación precisa de la filosofía averroística.* En lugar de partir de prejuicios generales, el escolástico inicia una identificación de las tesis de Averroes con su origen, Aristóteles, y desarrolla un análisis preciso sobre las consecuencias lógicas que se derivan de este proceso.
- [3] *Anacronismo con respecto a Aristóteles.* A pesar de su mejorado conocimiento de las doctrinas del peripatético, Ramón Llull sigue concibiéndolo como un autor que ha tenido contacto con el cristianismo y cuyas intenciones eran las de criticar las doctrinas que sostenía esta religión.

[3] *Período divulgativo*. Una vez Ramón Llull considera que su sistema ha tomado la solidez necesaria para demostrar la imposibilidad del averroísmo, inicia una cruzada en contra de Averroes y de sus seguidores cristianos que tendrá efectos prácticos. Este período y el anterior se alimentan recíprocamente: la proliferación de tratados en contra del averroísmo que se produce entre los años 1310 y 1311 tiene como objetivo, sin duda, la aplicación de tales obras a una realidad concreta; asimismo, la posibilidad de influir de modo práctico en su realidad contextual depende de la calidad y cantidad que habían alcanzado sus obras en el período anterior.

El objetivo del período de divulgación es, sin duda, el Capítulo General que tuvo lugar en el año 1311 y del que Ramón Llull se considera uno de sus impulsores. Tal y como reconoce ya en algunas de sus obras, su propuesta consistía en solicitar la erradicación de las doctrinas de Averroes adoptadas por los filósofos cristianos, para lo que era necesaria la aceptación de la Iglesia y, como complemento, la fuerza de algún poder fáctico que supervisara y promocionara tal eliminación. De este modo, por ejemplo, en sus *Sermones contra errores Averrois* (terminados durante el mes de abril de 1311), el escolástico llega a solicitar la ayuda de las autoridades parisinas para que intervengan en el proceso.²¹

Las obras lulianas de este período van tomando un carácter más divulgativo y menos preciso en lo que a crítica de errores concretos se refiere. Las consecuencias de este cambio son evidentes:

- [1] *Reducción del volumen de sus obras*. La extensión de sus anteriores libros empieza a contrastar con una retomada brevedad dado que se adopta el supuesto de que las obras anteriores han dejado ya asentada su crítica con base suficiente para no tener que demostrar nada más.
- [2] *Generalización de las críticas*. Ramón Llull deja de precisar cada uno de los problemas que pueden achacarse al averroísmo para tratarlo en líneas generales. Se substituye el análisis de, por ejemplo, el problema de la negación de Dios –dividiéndola en los temas mencionados en los anteriores períodos– por una afirmación abstracta de que Averroes negaba su existencia.
- [3] *Adopción de la retórica*. A pesar de que el intento de influir en al lector mediante la introducción de términos connotados dentro de una crítica aparentemente objetiva es una constante de la obra luliana, en las últimas obras este aspecto deja de ocupar un segundo plano y pasa a ser el elemento principal.

A diferencia del primer período, en el que Ramón Llull llamaba a una crítica en contra de Averroes, la llamada a la acción está sostenida por un trabajo mucho más sólido y posee una base argumentativa que puede ser considerada de las más potentes del momento. De hecho, y prescindiendo de una valoración sobre esto, sus obras parecen haber tenido consecuencias concretas: frenaron la entrada de las obras de Aristóteles dentro del mundo cristiano así como el desarrollo del averroísmo en las universidades europeas.

²¹ CCCM 174, initium libri, 12-14: «Raimundus existens Parisius, cognoscens magnum periculum per errores Auerrois multuplicatum, supplicat quantum potest, excellentissimo domino Philippo, Francorum regi ac uenerandae Parisiensi uniuersitati siue facultati, quod errores Auerrois a ciuitate Parisius extirpentur.»

6 La producción de obras en contra de la filosofía de Averroes se centra en el período comprendido entre los años 1310 y 1312, tras la recomendación de Ramón Llull a Felipe IV y el Concilio de Viena (1311-1312). Sin embargo, y a pesar de la importancia que el escolástico tuvo en la lucha en contra del averroísmo, su precipitada muerte le impedirá ver los frutos de su obra: la prohibición de las doctrinas averroísticas dentro de las universidades cristianas promulgada en el año 1323. Esta producción se concentra en dieciséis obras:

Obra	Año	Período
Liber de natalis pueri parvuli Christi Iesu	enero 1310	Período prefilosófico o teológico
Liber reprobationis aliquorum erroris Averrois quos contra Christi fidem sanctam catholicam aliqui nituntur inducere Disputatio Raimundi et Averroistae.	agosto 1310 1310/1311	
De erroribus Averrois et Aristotelis. Liber de contradictionis Liber de syllogismis contradictoriis. Liber de lamentationis philosophiae. Liber de divina unitate et pluralitate. Liber de efficiente et effectū Sermones contra errores Averroes Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens. Liber de disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus.	febrero 1311 mayo 1311 abril 1311 septiembre 1311 1311 (durante el Concilio de Viena)	Período filosófico
De locutione angelorum Liber de sermonibus factis de decem praeceptis.	mayo 1312 agosto 1312	Período divulgativo

El momento de mayor actividad antiaverroística se concentra en los meses previos al Concilio de Viena, en concreto, en el mes de febrero de 1311. Asimismo, es precisamente en este período en el que se produce el cambio de una a otra fase del pensamiento de Ramón Llull: dada la importancia del Concilio, el escolástico intenta dar a sus libros una precisión y una solidez de las que hasta el momento carecían. Las obras que se suceden durante el Concilio tienen como objetivo el reforzar sus anteriores teorías, aunque éstas toman ya un carácter más divulgativo que pretende influenciar a los asistentes para poder realizar su proyecto y que no abandonará hasta el final de su vida.

Resulta fácil comprender la rapidez con que evoluciona su pensamiento si se toman en consideración las necesidades inmediatas que exige la realidad de finales del siglo XIII y principios del XIV. Por ello, la concentración de sus obras en un momento concreto de su vida y los cambios que éstas sufren no pueden achacarse a la casualidad, sino a un programa intencionado cuyo objetivo es evidente: conseguir la prohibición del averroísmo dentro de las universidades.

7 El problema básico al que se enfrenta Ramón Llull es el de la separación de la filosofía con respecto de la teología. En su análisis de la realidad del momento, localiza en el origen del problema unas nuevas doctrinas que, procedentes del mundo islámico, se han introducido en las universidades —sobre todo en la de París, en la que él estudia y ejerce— y permiten la ruptura de la verdad en dos. En consecuencia, y viendo que dentro de poco se convocará un Capítulo General, Ramón Llull inicia un período de escritura en contra del averroísmo localizable entre 1310 y 1312 y en el que intenta erradicar tales doctrinas de la reflexión intelectual cristiana.

Su punto de partida será siempre el mismo: la imaginación no es una facultad humana que, por sí misma, permita el acceso a la verdad, tal y como pretendía Averroes. Si se aceptan las tesis del sarraceno, se llega a negar la existencia de Dios y de la religión cristiana, e incluso puede llegar a destruirse la misma religión islámica. Por ello, el escolástico centrará su discurso en demostrar, partiendo de los temas básicos de la filosofía, la imposibilidad de negar la fe y de usar tan sólo la imaginación como fuente de conocimiento intelectual. La solución propuesta consiste en la aceptación de la verdad cristiana, trabajando en la demostración de que sin tal fe es imposible la filosofía, siendo la crítica a Averroes y a sus seguidores una demostración lógica de su imposibilidad basada en la reducción al absurdo.

Abreviaciones de las obras de Ramón Llull mencionadas²²

- CCCM 171: *Liber contradictionis*.
- CCCM 188a: *De erroribus Averrois et Aristotelis*.
- CCCM 174: *Sermones contra errores Averrois*.
- CCCM 134: *Ars compendiosa Dei*.
- CCCM 164: *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*.
- CCCM 80: *Declaratio Raimundi*.
- CCCM 181: *Liber de quaestione valda alta et profunda*.
- CCCM 188: *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*.

²² Los textos citados en latín se corresponden con la edición estándar del *Corpus Christianorum (Continuatio Medievals)* de la Editorial Brepols, París 1980-1990. Existe una versión informatizada que contiene el texto básico pero no el aparato crítico y la información adicional sobre manuscritos. En el presente artículo se han utilizado las versiones CTDOC-4 y CTDOC-5 de este soporte informático que introducen relativas mejoras con respecto a la obra de Ramón Llull e incorporan la totalidad de la tradición latina –CTDOC-5–, incluyendo la época clásica.

Tabla 1.

Errores de Aristóteles y Averroes según *Liber contradictionis*

1. Deus non est infiniti uigoris.
2. Deus non est trinus.
3. Deus non possit incarnari.
4. Deus non potest, quod non est in actu nec in potentia.
5. Deus non potest agere immediate in ista inferiora.
6. Deus non est causa efficiens angeli.
7. Deus non potest facere angelum.
8. Deus non fecit mundum.
9. Deus non potest de nouo ponere unam stellam in caelo.
10. Deus non posset facere unam speciem de nouo.
11. Deus non posset facere resurrectionem.
12. Deus non potest esse sine angelis.
13. Deus non potest esse sine caelo.
14. Deus non intelligit particularia.
15. Deus nihil intelligit extra se.
16. Mundus est aeternus.
17. Motus est aeternus.
18. Ex nihilo nihil fit.²³
19. Materia est aeterna.
20. Generatio est aeterna.
21. Omnes species sunt aeternae.
22. Intellectus non est forma dans esse corporis.
23. Intellectus est unus in numero in omnibus hominibus.
24. Intellectus agens est substantia, non potentia.
25. Impossibile est hominem habere felicitatem angeli omnio, neque similem, nisi breui tempore
26. Impossibile est Deum cum homine facere unum suppositium in essentia.
27. Impossibile est esse iudicium.
28. Impossibile est esse daemones.
29. Infernus nihil est.
30. Paradisus nihil est.
31. Impossibile est hominem habere uitam aeternam.
32. Impossibile est uirginem parere.
33. Impossibile est hominem non generatum ab homine esse.
34. Impossibile est eundem, si sit, esse eiusdem speciei.
35. Impossibile est accidents sine subiecto.
36. Impossibile est duo contraria sub esse perfecto esse in eodem.
37. Impossibile est actiuum approximatatum passiuo, ut talia sunt, quin sit actio.
38. Impossibile est idem in numero resurgere.
39. Impossibile est corpus transire per corpus sine performance.
40. Impossibile est plura corpora se pati inuicem.
41. Impossibile est corpus idem numero essentialiter non habere easdem operationes in specie et specialiter necessarias.
42. Impossibile est eundem hominem numero esse sine eisdem dispositionibus necessariis.
43. Impossibile est esse caelum empyreum.
44. Deus non potest perpetuare ens novum.
- [44a] Deus non intelligit infinita.

²³ A pesar de que la afirmación de que «ex nihilo nihil fit» no aparece en el catálogo en los diversos manuscritos que se conservan de la obra, sí que lo hace en las consiguientes demostraciones de su imposibilidad dentro de CCCM 172, por lo que, al igual que el editor del Corpus Christianorum Continuatio Medieualis, en esta tabla es tomado como parte del catálogo.

Tabla 2.

Errores de Averroes y Aristóteles según *De erroribus Averrois et Aristotelis*

Error	Localización	
	Averroes	Aristóteles
1. Deus non est infiniti uigoris.	II <i>Caeli et Mundi</i>	
2. Deus non est trinus.	XII <i>Metaphysicae</i> .	
3. Deus non possit incarnari.	VIII <i>Physicorum</i> , et XII <i>Metaphysicae</i> ²⁴	
4. Deus non potest, quod non est in actu nec in potentia.		IX <i>Metaphysicae</i> et II <i>Peri Hermeneias</i>
5. Deus non potest agere immediate in ista inferiora.	IX et XII <i>Metaphysicae</i> .	I <i>Metaphysicae</i>
6. Deus non est causa efficiens angeli.	IV <i>Caeli et Mundi</i> , et XII <i>Metaphysicae</i> ²⁵	
7. Deus non posset angelum de nouo facere.		I <i>Caeli et Mundi</i>
8. Deus non fecit mundum de nouo.		I <i>Caeli</i> et VIII <i>Physicorum</i>
9. Deus non posset de nouo ponere unam stellam in caelo	II <i>Caeli et Mundi</i> . ²⁶	
10. Deus non posset facere unam speciem de nouo.		I <i>Caeli</i>
11. Deus non posset facere resurrectionem.		<i>De generatione</i>
12. Deus non posset esse sine angelis nec sine caelo		XII <i>Metaphysicae</i>
13. Deus non intelligit particularia.	XII <i>Metaphysicae</i> .	
14. Deus nihil intelligit extra se.	XII <i>Metaphysicae</i> .	
15. Mundus est aeternus.	I <i>Caeli</i> et VIII <i>Physicorum</i>	
16. Motus est aeternus.	VIII <i>Physicorum</i> .	
17. Ex nihilo nihil fit.	I <i>Physicorum</i> et I <i>De generatione</i> , et <i>generatione</i> . VIII <i>Physicorum</i> .	I <i>Physicorum</i> et I <i>De</i> <i>generatione</i> .
18. Materia est aeterna.	I <i>Physicorum</i> et I <i>De generatione</i> .	
19. Generatio est aeterna.	I <i>De generatione</i>	
20. Omnes species sunt aeternae.	I <i>Caeli</i>	
21. Intellectus non est forma dans esse corpori.	III <i>De anima</i> .	
22. Intellectus est unus in numero.	III <i>De anima</i> .	
23. Intellectus agens est substantia et non potentia.	III <i>De anima</i> .	
24. Impossibile est hominem habere felicitatem angeli nec similem, nisi breui tempore.	III <i>De anima</i> . XII <i>Metaphysicae</i> . ²⁷	
25. Impossibile est Deum cum homine facere unum in esse	VIII <i>Metaphysicae</i>	

²⁴ La causa de esta idea común a los dos filósofos se encuentra en el mismo libro y Ramón Llull considera la necesidad de darla a conocer en el propio catálogo. CCCM 188a, 4-5: «[...] quia Deus est actus purus et nulli materiae coniunctus ullo modo.»

²⁵ Ramón Llull no está seguro de si el error proviene o no de una interpretación de Aristóteles. CCCM 188a, 12: «[...] et ab Aristotele idem potest haberi.»

²⁶ CCCM 188a, 20-22: «Quia tunc moueret cum fatigatione et poena, et motus esset corruptibilis. Et caelum est perfectum, ut patet I *Caeli*. Hoc autem non esset, si ei deficeret una stella.»

²⁷ Ramón Llull considera que, aunque Aristóteles no lo diga expresamente, la idea de que «Impossibile est hominem habere felicitatem angeli nec similem, nisi breui tempore» se deduce del libro XII de la *Metafisica*. CCCM 188a, 55-56: «[...] et ab Aristotele, XII *Metaphysicae*, in illa parte, deducto autem.» Asimismo, se mencionan las causas de su generación (CCCM 188a, 54-55): «[...] quia non intelligimus separata nisi in fine uitae.»

26. Impossibile est esse iudicium.	
27. Impossibile est esse daemones.	
28. Infernus nihil est.	
29. Paradisus nihil est.	
30. Impossibile est hominem habere uitam aeternam.	
31. Impossibile est uirginem parere.	
32. Impossibile est hominem non generatum ab homine esse	
33. Impossibile est eundem, si sit, esse eiusde speciei cum aliis.	VIII <i>Physicorum</i> . ²⁸
34. Impossibile est accidens esse sine subiecto.	<i>Praedicamentis</i> et I <i>Physicorum</i> et VII <i>Metaphysicae</i> De generatione
35. Impossibile est contraria sub esse perfecto esse in eodem.	
36. Impossibile est actiuum approximatum passiuo, ut talia sunt, quin sit actio.	I <i>De generatione</i>
37. Impossibile est idem in numero resurgere.	<i>De generatione</i>
38. Impossibile est corpus transire per corpus, si non cedat, sine foramine.	IV <i>Physicorum</i>
39. Impossibile est corpora esse in uno loco proprio.	IV <i>Physicorum</i>
40. Impossibile est idem corpus numero essentialiter non habere easdem operationes in specie, quia operatio attingit formam, et transmutatio materiam.	I <i>Physicorum</i>
41. Impossibile est idem corpus in numero esse sine eisdem dispositionibus necessariis.	Se sigue de [40]
42. Impossibile est esse caelum empyreum et crystallinum.	VI <i>Physicorum</i> et II <i>Caeli et Mundi</i>

²⁸ CCCM 188a, 77-79: «[...] ubi [Averroes] probat, quia de una species in animatis perfectis non potest habere duos modos generationis distinctos in specie.»

LA INFORMACIÓN SOBRE MAHOMA EN LA *DOCTRINA PUERIL DE RAMON LLULL**

Óscar de la Cruz Palma

Universitat Autònoma de Barcelona

PALABRAS CLAVE: Ramon Llull.- Literatura latina medieval.- Islam en la Edad Media.

RESUMEN: Las referencias al islam que Ramon Llull utiliza en sus obras combinan datos documentados en la tradición árabe con prejuicios del autor cristiano. El uso del nombre Micolau, tradicionalmente llamado Bahira o Sergius, para referirse al monje que adoctrina al Profeta Mahoma en su juventud, resulta una manipulación de la información que sirve en el *Llibre de la doctrina pueril* (1274-6) para denostar la figura del Profeta Mahoma. Los demás datos sobre la biografía del Profeta que refiere Llull en esta obra, no siempre incorrectos, configuran una imagen de Mahoma que sirve, en última instancia, para demostrar la falsedad de la doctrina islámica.

KEY WORDS: Ramon Llull.- Latin medieval Literature.- Islam in the Middle Ages.

ABSTRACT: The references to Islam that Ramon Llull uses in his works mix correct information in the Arabic tradition with the Christian author's prejudices. The use of Micolau, traditionally called Bahira or Sergius, to refer the monk who teaches Muhammad when the Prophet was young, is a manipulation of the information used in *Llibre de la doctrina pueril* (1274-6) to offend Prophet Muhammad. The other news about the Prophet's biography to whom Llull refers in this book, not all of them incorrect, show an image of Muhammad useful to demonstrate the error of Islamic doctrine.

La obra de Ramon Llull está repleta de referencias al Islam. No puede ser de otro modo, teniendo en cuenta que la conversión de los infieles es, en resumen, su principal proyecto intelectual y vital.¹ En algunos lugares de su producción hay, salteadas, noticias sobre la biografía del Profeta Mahoma. En la mayoría de los casos, los datos que Llull menciona sobre el Profeta están enmarcados en un contexto doctrinal y de confutación del Islam, por lo cual, las referencias al Profeta sirven como ejemplo y demostración de la falsedad de la doctrina islámica.²

* Este trabajo ha sido elaborado dentro del marco del proyecto de investigación BFF2000-1097-CO-02 dirigido por el profesor José Martínez Gázquez y financiado por la DGICYT.

Quiero dejar constancia de agradecimiento al profesor Charles Lohr (Raimundus Lullus Institut, Univ. Freiburg im Breisgau) por sus indicaciones para la redacción de este artículo.

¹ Cf., por ejemplo, M. BARCELÓ (1989); F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS (1996).

² Esta idea es general para la literatura de polémica antiislámica. Cf., por ejemplo, J. TOLAN (1998).

Para ejemplificar esta idea de carácter general, se puede mencionar algún pasaje de uno de los libros más caústicos sobre el islam, la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*, conocido también como *Disputatio de fide catholica contra sarracenos et contra quoscumque negantes beatissimam Trinitatem et incarnationem*,³ compuesto en 1307.

Hamar II.2.1.10: Mahometus inuidiosus fuit. Nam ipse erat mercator pauper. Et fingendo se prophetam fecit se dominus illius ciuitatis, ut supra dictam est [*sc.* Medina Yatrib (II.2.1.8)]. Et postmodum fecit guerram cum rege Meccae, inuidendo illud regnum, in bello fuit, et percussus fuit in ore, et amisit duos dentes; et finaliter rex fuit Meccae. Et post mortem suam Abubrec, suus successor, inuidit regnum Aegypti et Syriae, et cum bello abstulit a christianis, qui iure ipsum possidebant.

Este pasaje contiene varios datos sobre el Profeta Mahoma que podríamos considerar biográficos: que “fue un mercader pobre”, que “hizo la guerra con el rey de La Meca”, que fue herido “en la boca, perdiendo dos dientes”⁴, que “fue el rey de La Meca” y que “Abubrec”, es decir, Abu-Berk fue su sucesor. Pero habitualmente, junto a los datos correctos, es decir, documentados en la tradición islámica, se entremezclan referencias que no deben considerarse biográficas (*Mahometus inuidiosus fuit; fingendo se prophetam*). De este modo, incluso el lector (cristiano) mejor informado puede caer en la trampa de considerar también correctos los prejuicios que incluye el autor.

También ha sido ya estudiado que Ramon Llull no siempre fue tan agresivo en las críticas contra el Islam como en las obras de madurez.⁵ Probablemente, el libro más suave o “tolerante” con Mahoma y el islam sea el *Liber de gentili et tribus sapientibus* (*Libre del gentil e dels tres savis*), compuesto entre 1274-6, donde, en contraste con otros libros posteriores, el autor jamás llega al insulto. Los métodos apologéticos de este libro deberá, sin embargo, ser objeto de revisión en otros estudios que aparecerán en el futuro.⁶ Como ha sido señalado, si el *Gentil* es un libro ambientado en una verde pradera —un verdadero *locus amoenus*—, el *Hamar* es un libro ambientado en una oscura prisión de Bugía (Algeria)⁷.

³ *HAMAR*, ver bibliografía. Para las fechas de las obras de Llull, cf. A. BONNER (1989).

⁴ El pasaje sobre la vida de Mahoma en que pierde uno o dos dientes es también auténtico: el incidente se produjo durante la batalla de Uhud (año 625), en la epata previa a la ocupación de La Meca, cuando el reducido ejército de Mahoma pierde la batalla frente al ejército de los Coraiquitas (Kuraysh). Este dato, sin embargo, fue largamente mencionado por la literatura cristiana de confutación del islam, porque servía fácilmente a la intención de ridiculizar la figura del profeta. En otros contextos en que se menciona este incidente, se quiere hacer ver que Mahoma era un hombre desprotegido de los ángeles, lo cual suballa la idea de que era falsa la revelación hecha por mediación del ángel Gabriel. Es más, otros polemistas exageran con el número de dientes que perdió el profeta, probablemente para hacer más evidente el ridículo.

Para las fuentes árabes, cf. TABARI, p.198-9. IBN-'ISHĀQ, pp.45-46.- MUSLIM: *Book 019, Number 4417; Book 016, Number 4151, et al.*- BUKHARI: *Volume 7, Book 71, Number 618*. AL-KINDI, pp.48-49.

Para las fuentes latinas, cf. RAMÓN MARTÍ, *Quadruplex reprobatio*: fols. 158vb-159ra. PETRVS ALPHONSUS [601D].

Ver también los comentarios de W.M. WATT (1958), p.247; N. DANIEL (1960), p.135.

⁵ J. TOLAN (en prensa). Agradezco al profesor Tolan que haya querido compartir sus notas antes de que salieran publicadas. En este caso, el capítulo 11 de su libro *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, en prensa.

⁶ El autor de este artículo prepara la edición crítica de la versión latina para el *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, Raimundi Lulli Opera Latina (ROL)*

⁷ J. TOLAN (en prensa).

Finalmente, otra consideración que es conveniente recordar está en relación con la forma de componer el discurso que ofrece Ramon Llull.⁸ Si, como es sabido, su método de convicción y divulgación no está basado en la autoridad de la Biblia *ni de los Padres* de la Iglesia⁹, sino más bien en la aplicación de un sistema de lógica (*ars*) que él mismo inventa¹⁰, esto hace muy difícil identificar las fuentes en su obra. Precisamente, el estudio de las fuentes en Llull es uno de los temas que ocupan la atención de algunos de los estudios más recientes¹¹.

Los datos que se referieren a la vida de Mahoma están bastante dispersos en la obra de Llull, quien no escribió nunca una *Vida de Mahoma* ni una monografía que demostrara la falsedad del Profeta ante la comunidad cristiana. Este tipo de monografía, sin embargo, existió antes y después de Llull.¹² Si la literatura apologética cristiana consideró que el islam se puede criticar —y, por lo tanto, rechazar como falso— demostrando la falsedad del Profeta Mahoma, la táctica de Llull consiste más bien en mezclar datos correctos con prejuicios de ridiculización que contribuyan a subrayar la falsedad del Profeta y del islam. En algunas ocasiones, como demostraremos en este artículo, Llull consigue contribuir a la denostación de una forma que no se muestra tan evidente como se detecta en el ejemplo anterior (*Mahometus inuidiosus fuit*), pero que resulta eficaz.

⁸ J.M. COLL, (1944); F. SANTI (1995).

⁹ Cf. R. LLULL, *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*, prolog. “Quoniam infideles per fideles ad fidem cogi non possunt per sacre scripture et sanctorum auctoritates, cum eas negent et eis petant rationes, ideo hunc librum fecimus”. *Liber de fine*, 2.6: “Quod si bene uelint auertere, facile multum est ad probandum per unum librum, qui uocatur *Alquindi*, et per alium, qui *Telif* nominatur; et per alium, quem fecimus *De gentili*”. *Liber praedicationis*, prolog. “Intendimus procedere tribus modis in libro isto, scilicet cum auctoribus Veteris legis, et cum problematibus et cum praeceptis, probando, quod Iudaei sunt in errore”. Los extractos han sido citados por TH. BURMAN (1991), a los que se pueden añadir más, como, por ejemplo: *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, prolog.: “Infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes. Et sic de multis aliis rationibus, quae dici possent, per quas monstrantur quod iste tractatus [sc. *Liber de demonstratione*] non est contra fidem, sed est ad exaltationem et honorem fidei christianae. Quoniam infideles dicunt: Nolumus dimittere fidem pro fide aut credere pro credere; sed bene credere pro intelligere dimittemus” (ed. Aloisius Madre, *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, vol. XXXV, 1981).

¹⁰ Cf., por ejemplo, J.M. RUIZ SIMON (1999).

¹¹ cf. CH. H. LOHR (1968); TH. E. BURMAN (1991); F. SANTI (1995); D. URVOY (1995); F. BEN HAMAMOUCHE (1995), P. VILLALBA (2001).

¹² Hay varios tratados (*breuicula*) que tienen por objeto relatar la vida del Profeta. Además de las noticias que se hallan en los documentos más antiguos del occidente latino (especialmente, en PAULO ÁLVARO (s.IX), “Istoria de Mahomet”, epístola VI —cf. M. DÍAZ Y DÍAZ (1970)—) el *Corpus Toletanum* trae algunas monografías sobre el Profeta (Herman Dálmata, “De generatione Machumet” —cf. M.Th. D’ALVERNY (1950) y N. DANIEL (1960)—); PETRVS ALPHONSVS dedica un episodio en sus *Dialogi*, cap.V “De Sarracenorum...”; y, entre otros no menos importantes, la llamada *Quadruplex reprobatio* del coetáneo RAMON MARTÍ —cf. ed. de J. HERNANDO (1983). Para la tradición posterior, baste con recordar la recopilación editada por BIBLIANDER, (Basilea, 1543 y 1550).

Uno de los pasajes más amplios sobre el Profeta lo hallamos en la *Doctrina pueril*¹³, una obra de los primeros tiempos, compuesta entre 1274-6¹⁴, dedicada a la educación de su hijo. Se trata de una obra que se puede considerar enciclopédica, en cuanto que incluye capítulos que atienden contenidos de varias disciplinas.

En esta obra, Llull dedica un capítulo a “les tres leys”, donde reseña las características principales del judaísmo, el islamismo y la religión pagana “dels gentils”. El capítulo LXXI, titulado “De Mafumet”, ofrece una concentración de datos sobre el Profeta que hacen referencia a su origen, su adoctrinamiento en el Antiguo y Nuevo Testamento, su llegada al poder, la redacción del Corán y algunos de sus contenidos, su sucesor “Abubecre” y sus perversiones lujuriosas, uno de los lugares más recurrentes en la literatura de confutación del islam. A continuación, vamos a destacar el pasaje que debe centrar nuestro comentario:

Doctrina pueril, LXXI,2-5: [2] Mafumet fo de una villa appellada Triple, qui és a X jornades de Meca, a la qual Meca fan los sarraÿns enaxí reverència con los crestians fan al Sepulcre de Jherusalem. [3] Tripla e Meca e tota aquella província era, fill, plena de gens qui creyen en yfoles e qui adoraven lo sol e la luna e les bèsties e los auus, e no havían conexença de Déu, ne no havien rey, e eren gens de poca discreció e ab poch d’enteniment.

[4] En aquell temps se esdevench que Mafumet era mercader e anà en mercaderia a Jherusalem; e en la carrera après de Jherusalem estava un fals crestià qui havia nom Micolau, e era resclús e sabia molt de la Ley Vella e de la Nova, e aquell adoctrinà Maphumet com se levàs senyor e rey de la vila de Triple. [5] Sàpies, fill, que la doctrina que:l fals resclús mostrà a Maphumet féu moltes actoritatz de la Ley Vella e de la Nova, per loguer que n’had.

Hasta el momento, que nosotros sepamos, no han sido identificadas las fuentes ni las influencias que Llull ha recibido para redacción de estas noticias.¹⁵ Sin embargo, algunas de las ideas que refiere aquí Llull se hallan repetidas en otros lugares de su obra.¹⁶

Este pasaje está construido con información esencialmente correcta, excepto en dos datos que hay que señalar: 1) el lugar por el que viaja Mahoma: “e en la carrera après de Jherusalem estava un fals crestià qui havia nom Micolau”; 2) el nombre del monje que halla el Profeta.

¹³ *DOCTRINA PUERIL* (ver bibliografía).

¹⁴ A. BONNER (1989). Es interesante señalar que esta obra es contemporánea a su *Liber de gentili*, obra de la que se suele destacar su tono conciliador para con las otras dos religiones, judía y musulmana. Este tono, sin embargo, aumentará en beligerancia en la *Doctrina pueril*. ¿Se podría, pues, discutir la idea de una primera etapa en la obra de Llull en la que se muestra menos violento con el islam que en etapas posteriores?

¹⁵ Al contrario, algunas veces ha quedado suspendida la duda en la bibliografía: COLOM (1977) p. 53: “s.v. Micolau (Nicolau).- Ignoram qui pugui esser aquest “Micolau”. Observi’s en el mot Micolau l’antiguitat del canvi de la n per m en aquest nom, canvi que ha estat habitual fins als nostres dies. Sembla que Llull hagi de referir-se a alguna llegenda o tradició sobre la vida de Mahoma. ¿Podríem torbar-nos davant un curiós anacronisme i esser, aquest “Micolau”, l’heretge Nicolau, del segle I, els sequaços del qual són, com es sap, els nicolaïtes?”. GARCÍAS PALOU (1981) p.372: “No aparece, por ninguna parte, el ‘fals crestià qui avia nom Micolau’ [y añade en nota a pie: “No lo menciona ningún islamólogo moderno, ni aparece en ninguna de las tradiciones que hemos podido analizar”].

¹⁶ Por ejemplo en *HAMAR* II.2.1.7: Quando Mahometus fuit factus rex... *HAMAR* II.2.5.1 (32): Mahometus dedit Alchoranum, quem uocant Saraceni legem Mahometi. Ipse fuit homo pauper, et sui primi parentes fuerunt idolatrae, et ipse se regem fecit, ut dictum est. *HAMAR* II.2.1.8: Mahometus furatus fuit quandam ciuitatem, quae dicitur Medina Yetrib, et fecit se dominum, auferendo illam ab illo, cuius ciuitas erat. *HAMAR* II.2.4.4 (28): Mahometus autem, dator legis, superbus fuit in occupando regnum, quod suum non erat.

¿Quién es ese Micolau, que adoctrina a Mahoma “com se levàs senyor e rey de la vila de Triple?”

Según la tradición árabe, Mahoma fue reconocido como el Profeta cuando sólo era un joven y humilde (*mercator pauper*, *HAMAR* 2.1.10, cf. ant.) servidor de la caravana que conducía su tío Abu-Talib, por un monje que es conocido con dos nombres, bien Bahira, bien Sergius.

Tabari¹⁷: *Historia del monje Bahira*: Entonces llegaron cerca de Basora, que es la primera ciudad del territorio de Siria. Hay en las puertas de esta ciudad un monasterio donde residía un monje llamado Bahira, que había leído las antiguas escrituras, donde había encontrado la descripción del Profeta. Había cerca de allí una estación donde se detenían todas las caravanas que pasaban. La caravana de Abu-Talib llegó durante la noche. Cuando llegó el día, dejando pacer a los camellos, las gentes se pusieron a dormir. Mahoma estaba sentado y guardaba sus cosas. Cuando el sol estuvo en el zénit, una nube que tenía la forma de un gran escudo vino a sombrear la cabeza del Profeta. Viendo esto, el monje abrió la puerta del monasterio y salió: las gentes de la caravana se despertaron. Bahira tomó a Mahoma en su pecho y le interrogó sobre su posición, sobre su padre, su madre y su abuelo. [...] “Yo te conjuro por Dios a no conducir la caravana hacia Siria, por miedo a que los judíos o los cristianos no la vean y te la roben...”¹⁸

Posteriormente, al-Kindi cita al monje Bahira junto a Sergius, un segundo monje que, según esta tradición, también ejerció cierta influencia en la formación del profeta:¹⁹

Al-Kindi²⁰: Sergio, un monje Nestoriano, fue excomulgado por una cierta ofensa. Para expiarla, emprendió una misión en Arabia, y llegó a La Meca, que la encontró habitada por judíos e idólatras. Allí conoció a Mahoma, con el que mantuvo una conversación privada y le persuadió, después de haberle instruido en la doctrina Nestoriana, para que abandonara el ateísmo y se convirtiera en su discípulo. [...] En Arabia nunca tuvo ningún maestro de ese tipo, salvo solamente Sergio y Bahîra.

Según los autores latinos que utilizan las fuentes árabes, el monje Bahira (o Sergio), gracias a su amplio conocimiento en las Escrituras, reconoce a Mahoma como Profeta, y le indica el modo en que puede mejorar sus negocios señalándole los peligros que puede correr. Los autores latinos mantienen este doble nombre:

Pedro el Venerable, *Summa totius haeresis Saracenorum*²¹: *Sergium monachum, heretici Nestorii sectatorem, ab ecclesia expulsum, ad partes illas Arabiae transmisit, et monachum*

¹⁷ TABARI, ver la bibliografía. Aquí en traducción propia.

¹⁸ Junto al ejemplo que citamos, se puede consultar IBN 'ISHÂQ, cap. de “L’historie de Bahîra”, pp. 137-140.

¹⁹ AL-KINDI, de la ed. de P.G. Tartar p. 231, queja clara la distinción: “Car les adeptes de cette religion [sc. cristiana] s’y sont pas allés et ne s’y sont pas installés [sc. en Arabia], à part les deux moines que tu connais: Sergius surnommé Nestorius et Jean connu sous le nom de Bahîra”. La tradición posterior confundirá en ocasiones los nombres de Sergio y Bahira, utilizándolos, quizás, indistintamente, como ocurre más abajo comparando las fuentes de Pedro el Venerable (que utiliza el nombre de Sergius, cf. nota a pie 21) y la *CONTRARIETAS ALFOLICA* (que cita el de Bahira, corregido significativamente en nota al margen por Sergius, cf. nota a pie 22).

²⁰ AL-KINDI, de la ed. de W. Muir, pp. 70 y 105; aquí en traducción propia.

²¹ J. KRITZECK (1964), p. 206. Si se compara este fragmento con el anterior que hemos citado de al-Kindi, se hace evidente el conocimiento que tenía el abad de Cluny de esta fuente árabe. Cabe recordar que la *Apologia* de al-Kindi fue traducida al latín por los colaboradores de Pedro el Venerable (cf. nota a pie 19),

hereticum pseudoprophetae coniunxit. Itaque Sergius coniunctus Mahumeth, quod ei deerat suppluit, et scripturas sacras tam Veteris Testamenti quam Noui secundum magistri sui Nestorii intellectum, qui Saluatorem nostrum Deum esse negabat, partim prout sibi uisum est, ei exponens, simulque apochriphorum fabulis eum plenissime imbuens, Christianum Nestorianum effecit. Et ut tota iniquitatis plenitudo in Mahumet confluere, et nichil ei ad perditionem sui uel aliorum deesset, adiuncti sunt Iudei heretico, et ne uerus Christianus fieret dolose precauentes, homini nouis rebus inhianti non scripturarum ueritatem, sed fabulas suas quibus nunc usque abundant, Mahumet Iudei insibilant. Sic ab optimis doctoribus, Iudeis et hereticis, Mahumet institutus, Alchoran suum condidit, et tam ex fabulis Iudaicis, quam ex hereticorum neniis confectam nefariam scripturam, barbaro illo suo modo contexit.

*Contrarietas Alfolica*²²: Quintum capitulum: De doctoribus Machometi. Adhesit autem Machometo monachus quidam dictus Boheira <Sergius apud nos uulgar uocatur, *mg.*> et [ipse] <est, *s.l.*> primus qui adhesit ei et factus est ei doctor et promouit eum in lectura librorum notificauitque ei quid eueniret ei de facto suo presumpsitque ut baiulus fieret sin status post eum, fuitque eum Machometo pene usque ad mortem Machometi.

Petrus Alphonsus²³: Fuit etiam eo tempore et in regione Antiochie Archidiaconus quidam amicus Machometi et hic Iacobita <Sergium multi nominant, *mg.*>, unde ad concilium uocatus est et damnatus, qui confusus ad Machometum deuenit, cuius consilio Machometus quod cogitauerat et per se implere non poterat, ad effectum perduxit. Fuerunt quoque duo Iudei Abdicit et Cahbalahabar, de supradictis hereticis, qui Machometum adiuuerunt, [qui] <hi, *s.l.*> tres legem Machometi quisque secundum suam heresim [contempera]<sacri, *s.l.*>uerunt <ac temperarunt, *s.l.*>et talia ei ex parte Dei dicere mosntrauerunt.

Raymundus de Moncada, *Compendium Alchoran, id est legis Saracenorum. Oratio Arabum, In Deo iram et misericordiam ponunt... -te defendat et liberet Finis*²⁴: Maumeth prius fuit ydolatra. Arabes fuerant ydolatrae. Sergius Nestorianus et Iudei instruxerunt Maumeth.

En estas fuentes árabes o latinas nunca aparece el nombre del monje como Micolau o Nicolau²⁵.

La influencia del monje que adoctrina a Mahoma es importante para la tradición latina de polémica antiislámica, que se sorprendió de que en el Corán hubieran citas del Antiguo y del Nuevo testamento, en ocasiones correctas y en ocasiones heréticas o

formando parte de un conjunto de textos conocido como *Corpus Toletanum*, que sirvieron de información a los autores latinos sobre el islam. Para este asunto, que se aleja del objeto de este artículo, pero que persiste sobre el problema de las fuentes árabes sobre los autores latinos medievales, resulta esencial la bibliografía de M.Th. D'ALVERNÉ (*passim op. cit.*) y de N. DANIEL (1960).

²² ms. lat. 3394, Paris, BNF, fol. 243v. Cf. la nota a pie 19.

²³ *Petri Alphonsi ex Iudaeo Christiani Dialogi*, cap. V. Traído del ms.3394, Paris, BNF, fol.264r. Cf. Migne, *PL*, 157, cols. 138-181.

²⁴ RAYMUNDUS DE MONCADA, traído de ms. lat. 3671, Paris, BNF, fol. 33v.

²⁵ La forma "Micolau" que documenta el texto de Llull es una variante dialectal del catalán de Mallorca que se corresponde con la forma "Nicolau" del catalán central (Nicolás, *cast.*). Este registro se utiliza todavía en la actualidad.

Cf. *Encyclopedie de l'Islam*, s.v. "Bahira", donde queda clara la identidad de Bahira y Sergio, pero donde no hay explicación para la variante Micolau o Nicolau.

falsas²⁶. Si Mahoma había recibido esta información de la tradición judía y cristiana de parte de un monje herético, —eso sí, bastante bien informado— quedaba explicado el error de las citas de las sagradas escrituras en el Corán y, por extensión, que los libros sagrados se hubieran manipulado para justificar los deseos personales de Mahoma. De forma equívoca pero, quizás, irrelevante, la tradición latina suele identificar al monje Sergio con un nestoriano (Pedro el Venerable, Raimundo de Moncada) o con un jacobita (Pedro Alfonso)²⁷.

Excepcionalmente, según hemos podido localizar, es Pedro el Venerable quien menciona por una vez el nombre de Nicolás en un contexto semejante al de los orígenes del Profeta y de su doctrina:

Pedro el Venerable, *Summa totius haeresis Saracenorum*²⁸: De quo [sc. Mahumeth] quis fuerit, et quid docuerit, propter eos qui librum istum [Alchoranum] lecturi sunt, ut scilicet quod legerint melius intelligant, et quam detestabilis tam uita quam doctrina illius extiterit sciant, dicendum uidetur. Putant enim quidam hunc Nicholaum illum unum e septem primis diaconibus extitisse, et Nicholaitarum ab eo dictorum sectam, quae et in Apochalipsi Iohannis arguitur, hanc modernorum Sarracenorum legem existere.

²⁶ De nuevo creemos interesante señalar una idea que nos aleja del objeto de este artículo, pero que es importante para la tradición de polémica antiislámica: se puede argumentar que los primeros autores cristianos que se enfrentan dialécticamente con el Islam entienden esta nueva religión más bien como una herejía cristiana. Así sucede claramente con san Juan Damasceno (s.VIII), considerado el primer polemista antimusulmán. Todavía Pedro el Venerable, a mediados del siglo XII, parece dudar en considerar al Islam una herejía (*haeresis*) o una nueva religión (*secta*), como demuestra, por ejemplo, el título de su obra *Summa totius haeresis Saracenorum*, cuyo subtítulo (*incipit*) se mantiene en la duda: *Summa totius heresis ac diabolicæ sectae Sarracenorum, siue Hismahelitarum, haec est*.

²⁷ La identificación que tradicionalmente han hecho los autores cristianos de este monje con un nestoriano o un jacobita se debe al reflejo de un trasfondo de carácter doctrinal, que también resulta muy significativo en el conjunto de la literatura de controversia. En resumen, cabe recordar que el nestorianismo (condenado en el Concilio de Éfeso en el año 431) “tiende a separar rigurosamente la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo”, mientras que su opuesto, el monofisismo (condenado en el Concilio de Calcedonia el año 451), “tiende a unir la humanidad de Cristo en su naturaleza divina” —cf. A.DUCELLIER (1996), p. 9—. Los jacobitas constituyeron la principal de las sectas monofisistas. Como se aprecia, pues, la influencia del monje Sergio sobre Mahoma es, en definitiva, una influencia herética, pero, según las fuentes latinas, de signo contrario. La asimilación de estas herejías con el Islam es el resultado de las consideraciones sobre la doctrina de la Trinidad y el misterio de la Encarnación, los cuales suponen, probablemente, los puntos de discusión teológica más radicalmente opuestos entre Islam y cristianismo. (A.DUCELLIER (1996), *passim*). El estudio de VL. SOLOVIEV (2001), p. 43 —aunque superado en buena parte— resume con bastante claridad, a nuestro juicio, esta cuestión: “No hay que olvidar tampoco que los árabes de Hijaz [es decir, del periodo de formación de la doctrina islámica] no tenían casi relación con el cristianismo ortodoxo, y que frecuentaban sobre todo con los heréticos monofisistas y nestorianos, de modo que la idea fundamental del cristianismo (la unión perfecta de la divinidad y de la humanidad) estaba profundamente deformada. El parentesco íntimo del islam con las herejías cristianas no ofrece ninguna duda. Esta relación histórica exterior ha sido en todo momento reconocida, aunque no pueda ser probada. Desde (*sic*) el siglo XV Nicolás de Cusa (en la *De cribatione alchoran*) mantenía que Mahoma había recibido el cristianismo de un cierto monge nestoriano Sergio que enseñaba en La Meca, pero que había sido inducido al error por los judíos. Si, pues, a los ojos del árabe sensible a la verdad religiosa sus cultos nacionales eran muy viles, el cristianismo era para él demasiado complicado y sobrecargado de elementos dogmáticos, rituales y jerarquías extrañas a su sentimiento religioso inmediato”.

²⁸ ed. J. Kritzeck (1964), p. 205.

Este pasaje complica las cosas y, en realidad, nos desvía del argumento. Como ha ilustrado brillantemente M.Th. d'Alverny²⁹, Pedro el Venerable se muestra aquí como documento de una breve tradición que identificaba a Nicolás con Mahoma. La proximidad entre los nombres nos interesa, pero Ramon Llull no ha llegado a tal extremo de confusión.³⁰ ¿Por qué Ramon Llull ha elegido mencionar el nombre del maestro del Profeta con este nombre, y no con el de Bahira o Sergio?

La Biblia documenta tres veces el nombre que utiliza Llull. En *Act.6,5*³¹ aparece Nicolás, originario de Antioquía, como uno de los siete diáconos designados por los apóstoles para continuar la labor evangélica. Esta información está implícitamente referida en el fragmento citado de Pedro el Venerable.³²

De este diácono se conocen pocas cosas. Es considerado un prosélito (*aduenam*), es decir, pagano convertido al judaísmo, que, como vemos aquí, pasa luego al cristianismo. Es importante volver a referirnos al texto de Llull que nos ocupa, porque el tal Micolau “sabia molt de la Ley Vella e de la Nova, e aquell adoctrinà Maphumet [...] la doctrina que-l fals resclús mostrà a Maphumet féu moltes actoritatz de la Ley Vella e de la Nova, per loguer que n’hac”. Excepto el nombre, la información continúa siendo esencialmente válida: tanto Bahira o Sergio como Nicolau están bien informados de la tradición judeocristiana, y es gracias a esta formación que Mahoma las conoce y las utiliza en su dictado del Corán. Eso sí, heréticamente.

Su nombre vuelve a ser referido nuevamente en dos pasajes del Apocalipsis [*Apoc. 2,6*³³; *2,14-15*³⁴], ahora relacionado con los nicolaítas. Según esta segunda referencia del Apocalipsis, los nicolaítas son una heregía que comparte las malversaciones de los seguidores de Balaam, de costumbres relajadas. El comentario que hace en nota la versión del P. Felipe Scío (aquí citada en la edición de Barcelona de 1878) resultan muy reveladores: “estos hereges se llamaban así de Nicolás de Antioquía, que habiéndose hecho prosélito, fue elegido por la Iglesia de Jerusalem de entre los que parecían tener mayor caudal de sabiduría. Algunos, después de S. Ireneo y S. Epifanio, han creído que aquel diácono cayó en escesos que dieron ocasión a esta secta impura; pero el mayor número de Padres defiende y justifica a este diácono, entre ellos Clemente de Alejandría, Teodoreto y Eusebio. Y San Agustín refiere las impiedades de aquellos hereges, que por “autorizarse tomaron aquel nombre”³⁵.

²⁹ M.Th. D'ALVERNY (1950); pp. 167-168.

³⁰ Nuestras lecturas de la obra de Llull no han localizado ningún otro pasaje donde se mencione a este Nicolás, ni siquiera confundido con los nombres que estamos barajando de Bahira o Sergio.

³¹ “et placuit sermo coram omni multitudine et elegerunt Stephanum uirum plenum fide et Spiritu Sancto et Philippum et Prochorum et Nicanorem et Timonem et Parmenam et Nicolaum aduenam Antiochenum.”

³² Cf. nota a pie 29.

³³ *Apoc. 2,6*: sed hoc habes quia odisti facta Nicolaitarum quae et ego odi.

³⁴ *Apoc. 2,14-15*: sed habeo aduersus te pauca quia habes illic tenentes doctrinam Balaam qui docebat Balac mittere scandalum coram filiis Israhel edere et fornicari, ita habes et tu tenentes doctrinam Nicolaitarum.

³⁵ Es también útil la entrada del *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes* de PLUQUERT, s.v. “Nicolaites”, donde hallamos una referencia velada a esta relación entre Mahoma y Nicolás: “Un voluptueux profita de l'équivoque [de esta secta] pour se livrer au plaisir sans scrupule, et prétendit suivre la doctrine de Nicolas”.

Por el momento parece claro que el cambio de nombre Bahira o Sergio por “Micolau” puede que no sea una ingenuidad. Ahora bien, al mencionar al diácono Nicolás, Mahoma, en el momento del encuentro, debía viajar por el Jerusalem, y no por el interior de oriente próximo. Llull, en consecuencia, ha variado un segundo dato: “Mafumet [...] anà en mercaderia a Jherusalem; e en la carrera après de Jherusalem estava un fals crestià qui havia nom Micolau”. Es decir, cuando el texto de la *Doctrina pueril* afirma que Mahoma pasa [con su caravana] cerca de Jerusalem (y no por Basora, como ha dicho Tabari anteriormente), Llull propicia el encuentro del Profeta con Nicolás, pues es allí donde hay que ubicar al monje, como demuestra, por ejemplo, san Isidoro:

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VIII, 5,5: Nicolaitae dicti a Nicolas, diacono ecclesiae Hierosolymorum, qui cum Stephano et ceteris constitutus est a Petro; qui propter pulchritudinem relinquens uxorem, ut qui uellet eam uteretur, uersa est in stuprum talis consuetudo, ut inuicem coniugia commutarentur.³⁶

Esta referencia de san Isidoro a la costumbre lujuriosa de los nicolaítas es fácilmente relacionable con las acusaciones de lujuria que se suelen aplicar a los musulmanes, y al mismo Mahoma. Hábilmente, Llull identifica al maestro con un hombre docto, pero pervertido. Concretamente, el lugar de san Isidoro *qui uellet eam uteretur* coincide (y no es posible otra idea que la coincidencia, por las fechas en que se ubica esta fuente) con algunas de las traducciones latinas de un pasaje del Corán harto conocido (II, 223), respecto a la interpretación del cual remitimos al lector al excelente informe de Norman Daniel en su libro *Islam and the West* titulado “Res turpissima”, donde recopila las varias traducciones que se han ofrecido de este pasaje, algunas de las cuales recogemos a continuación: Ketton traduce: “Mulieres uobis subiectas penitus pro modo uestro, *ubicumque uolueritis*, parate”; Marcos de Toledo traduce más literalmente: “Vxores enim uestrae sunt tanquam uinea, *exolite ergo eas qualitercunque libuerit*”; Riccoldo de Monte Croce lee: “mulieres sunt aratrum uestrum; *arate eas ut uultis*”, etc.

Evidentemente, ya lo hemos señalado, esta relación entre la aleya del Corán y la cita de san Isidoro es subjetiva. Está citado aquí en apoyo de la idea que los nicolaítas mantienen una actitud (*consuetudo*) respecto a las mujeres semejante a la que entendió la tradición cristiana de traducción del Corán. Esta actitud no es otra que la de “utilizar” a las mujeres “como se quiera”.

Quien conociera las referencias a Nicolás y los nicolaítas debía venirle en mente la perversión sexual de que eran acusados. Quien conociera a Mahoma, debía venirle en mente la misma idea. No es de extrañar, pues, que Mahoma fuera tan lujurioso, si su maestro fue Nicolás.

Este efecto psicológico lo conseguiría Llull citando el nombre de Nicolás, que tenía las connotaciones que hemos referido con más claridad que si hubiera mantenido el nombre de las fuentes árabes que demuestra haber conocido, es decir, que manteniendo el nombre de Bahira o Sergio.

Si el nombre de Nicolás preparaba al auditorio para relacionar a Mahoma con las perversiones sexuales, Llull continúa el texto en la *Doctrina pueril* con las oportunas referencias a tales perversidades. Lo que leemos unas líneas más abajo del texto que centra este comentario es la confirmación de esta idea:

³⁶ ISIDORVS HISPALENSIS, ver bibliografía.

Doctrina pueril LXXI [8]: Mafumet fo home molt luxuriós e hac IX mullers, e ac paria ab moltes d'altres fembres.

Finalmente, una vez que Llull ha conseguido crear un tipo de enlace entre nicolaítas y musulmanes, vuelve a tener un renovado interés la cita del Apocalipsis que se refiere a los nicolaítas. De este modo, el pasaje del libro de san Juan

Apoc. 2,6: sed hoc habes quia odisti facta Nicolaitarum quae et ego odi.

se convierte en una sentencia de odio hacia los musulmanes.

La historia del monje Bahira, Sergio o Micolau no sólo era importante en la tradición apologética para demostrar que la lujuria de Mahoma era esperable, habida cuenta de la formación herética que había recibido el Profeta.

Probablemente, si la leyenda de un monje herético que adoctrina al Profeta está tan extendida es porque contribuye a explicar de algún modo por qué Mahoma había sido capaz de citar tantos lugares, no siempre incorrectamente³⁷, de la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento. En este sentido viene a tener interés el texto que centra nuestro comentario: “e era resclús e sabia molt de la Ley Vella e de la Nova”.

Según Llull (siguiendo con la lectura del citado libro de la *Doctrina pueril*), el monje Nicolau le enseñó a Mahoma la forma de hacerse el dueño de Medina. En el texto:

Doctrina pueril, LXXI, 4-6: [4] ...e aquell adoctrinà Maphumet com se levàs senyor e rey de la vila de Triple. [5] Sàpies, fill, que la doctrina que-l fals resclús mostrà a Maphumet féu moltes actoritzat de la Ley Vella e de la Nova, per loguer que n'hac.

E Mafumet anà-sse'n en un pug prop de Triple e estech-hi quaranta jorns, a significança de la quarentena que Jhesuchrist féu al desert e que Moysès féu en lo munt de Sina?. [6] Com Mafumet devalà del munt, adonchs se n'anà a la vila de Triple [sc. Medina] e faÿa's propheta, e dix que Déus lo trametia al poble d'aquela ciutat, e promès-los que en paradís haurían paria de fembres, e que menjarien mantega e mel, e beurien vi e ayna e let, e que haurien bels palaus d'aur e d'argent e de péres precioses, e que haurien aytals vestedures com se volrrien.

Este pasaje, que supone la continuación del que ha centrado hasta ahora el comentario, supondría la descripción del modo en que Mahoma consigue hacerse dueño de Medina y el modo en que las enseñanzas del “fals resclús” Micolau se materializan en una doctrina que asegura el éxito entre los musulmanes. Primeramente, imitando a Moisés y a Jesús, se retira durante quarenta días al desierto³⁸. Tras este retiro, Mahoma comenzaría a promulgar que es el Profeta de Dios. La serie de lujurias y excesos materiales que se hallan descritos en el Corán sobre el Paraíso vendrían a ser promesas para captar seguidores.

³⁷ Por ejemplo, R. Llull, *De acquisitione terrae sanctae*: “Sarraceni sunt circa fidem catholicam pro tanto quia credunt quod Christus est filius Dei et spiritus Dei et quod est melior homo qui unquam fuit uel erit, et quod beata Maria est sncta et fuit uirgo ante partum et post partum. Et credunt quod apostoli sunt sancti et in paradyso”. Tradido de TH. BURMAN (1991).

³⁸ Presumiblemente, este paralelo es una invención de la tradición cristiana. Creemos conveniente aplazar para otro estudio la utilidad que extrae el discurso cristiano al formar este tipo de paralelos entre los profetas y Mahoma.

Después de los comentarios que hemos ofrecido sobre el libro de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull nos mantenemos en la duda sobre las fuentes que utiliza este autor para referirse al Profeta Mahoma. No es imposible que Llull conociera las fuentes árabes, aunque fuera a través de algún colaborador que le permitiera la lectura de las mismas. Como hemos señalado, por otra parte, también la tradición latina anterior y contemporánea maneja básicamente la misma información que transmite Llull en este libro. Para el pasaje que hemos comentado, parece especilamente clara la influencia de Pedro el Venerable. Habrá otras ocasiones para desvelar más exactamente el conocimiento de Llull sobre las fuentes árabes o latinas. La falta de literalidad respecto de las fuentes hace muy difícil la apreciación de las mismas. Esta dificultad, probablemente, debió ser pretendida por Llull.

Aunque la información que utiliza este autor aquí se corresponde con las fuentes árabes, hemos visto cómo la manipulación de algunos datos, como el nombre de Bahira o Sergio por Micolau, resulta eficaz para hacer verosímil las acusaciones de falsedad y de lujuria que se abocan sobre el Profeta.

Finalmente, el discurso de Llull sobre Mahoma está lleno de elementos verosímiles (y verdaderos) que propician la aceptación de la conclusión de Llull:

Doctrina pueril, LXXI, [10]: Tants són vils fets e sutzes, cels que féu Mafumet, e tant se desconvenen ses paraules e sos fets a sentedat de vida e de propheta, que majorment aquels sarraïns qui saben molt e han sotill engín, e que han elevat enteniment, no crehen que Mafumet sia propheta; e per açò han fet establiment los sarraïns que nul home no gos mostrar lògica de natures enfre ells, per ço que agen rudi enteniment, per lo qual sien en oppinió que Mafumet sia propheta.

Es decir, es imposible dialogar con la mayoría de los musulmanes, porque están obligados a aceptar por la fuerza que Mahoma es profeta, aunque los que están mejor informados no lo creen. Ramon Llull apreciaba que la falta de aplicación de una lógica sobre los hechos del Profeta y sus escrituras (lo que equivaldría en la Edad Media a la práctica escolástica) imposibilitaba la ocasión del diálogo, en los términos que él pretendía, para que los musulmanes pudieran darse cuenta de la falsedad en la que vivían.

Es evidente que Ramon Llull no entendió una parte esencial de la doctrina islámica. El Islam, que es ‘sometimiento a Dios’, no discute sobre Dios. Llull se confundía al esperar de sus *partenaires* musulmanes una actitud semejante a la del escolasta cristiano.

Referencias bibliográficas

- AL-KINDI, *The Apology of Al-Kindy written at the court of Al-Mâmûn in defence of Christianity against Islam*, trad. inglesa de W. Muir, Edinburgh Univ., London, 1887. Conocemos también la excelente edición de P.G. Tartar, *Dialogue islamo-chretien sous le calife Al-Ma'mûn (813-834)*, Paris, 1985.
- BARCELÓ, M. (1989), “... Per Sarraïns a preïcar” o l’art de predicar a audiències captives”, en *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana*, Girona, 25-27 d’abril de 1988, 9 (1989); pp.117-131.
- BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitæ ac doctrina, ipseque Alcoran...*, (Basilea, 1543 y 1550).
- BONNER, A. (1989), “Catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull”, en *Obres Selectes*, vol. I; pp. 3-54.

- BUKHARI: *Sahih Bukhari*, trad. inglesa de M. Muhsin Khan [Internet: www.usc.es.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/sbintro.html]
- BURMAN, TH. (1991), “The influence of the *Apology of Al-Kindi* and *Contrarietas Alfolica* on Ramon Llull’s late religious polemics, 1305-1313”, en *Mediaeval Studies* 53 (1991); pp. 197-228.
- CONTRARIETAS ALFOLICA, a partir del ms.3394, Paris, BNF, fols. 237v-263v.
- COLL, J.M. (1944), “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (periodo Raymundiano)”, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17 (1944); pp. 115-138.
- COLOM MATEU, M. (1977), *Onomàstica Lul·liana. L’antroponímia i la toponímia dins l’obra catalana de Ramon Llull*, Mallorca.
- D’ALVERNY, M.TH. (1948), “Deux traductions latines du Coran au moyen âge”, en *Arch. d’Hist.Doct. et Litt. du Moyen Âge* 16 (1948); pp. 69-131.
- D’ALVERNY, M. TH. (1950), “Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet”, en *Cluny: Congrès scientifique... 9-11 juillet 1949*, Dijon, 1950; pp. 161-170.
- D’ALVERNY, M.TH. (1965), “La connaissance de l’Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle”, en *L’Occidente e l’Islam nell’Alto Medioevo*, Spoleto, 1965, t. XVI, 1947-48.
- DANIEL, N. (1960¹), *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh (aquí por la traducción francesa de A. Spiess, *Islam et Occident*, Paris, 1993)
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1970), “Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles”, en *Archives d’histoire doctrinale et littérature au Moyen Âge*, 1970; pp. 149-165.
- DOCTRINA PUERIL: Ramon Llull, *Llibre de doctrina pueril*, ed. Gret Schib, Barcelona, 1992.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F. (1996), “El proyecto luliano de predicación cristiana”, en *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 sept. 1994*, Tübingen; pp. 117-132.
- DUCELLIER, A. (1996), *Chétiens d’Orient et Islam au Moyen Age. VIIe-XVe siècle*, Paris.
- GARCÍAS PALOU, S. (1981), *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca, 1981.
- HAMAMOUCHE, F. BEN (1995), “Ramon Llull y el mundo islámico. Una relación apasionada”, en *Revue d’histoire maghrébine* 22 (1995); pp. 113-182.
- HAMAR: Raymundus Lullus, *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*, Ed. de A. Madre, dentro de la col. *Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, CXIV, *Raimundi Lulli Opera Latina (ROL)* XXII, Turnholt, 1998.
- Herman Dálmata, “De generatione Machumet”, cf. M.TH. D’ALVERNY (1950) *supra*.
- HERNANDO, J. (1983), “Ramón Martí (s.XIII). *De seta Machometi* o *De origine, progressu et fine Machometi et quadrupli reprobatione prophetiae eius*”, en *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 4 (1983); pp. 9-63.
- IBN ‘ISHÂQ, *Muhammad*, trad. francesa de ‘Abdurrahmân Badawi, 2 vols. Beirut-Líbano, 2001.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etimologías*, ed. de J. Oroz Reta-M.A. Marcos Casquero, BAC, Madrid, 1993.
- KRITZECK, J. (1964), *Peter the Venerable and Islam*, Princenton Univ. press.
- LOHR, CH. H. (1968), “Ramón Llull, *Liber Alquindi* and *Liber Telif*”, en *Estudios Lulianos* 12 (1968); pp. 143-160.
- MUSLIM, *Sahih Muslim*, trad. inglesa de Abdul Hamid Siddiqui [Internet: www.usc.es.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/smtintro.html]

- PAULO ÁLVARO (s.IX), “Istoria de Mahomet”, epistola VI, ed. M. DÍAZ Y DÍAZ (ver *supra*)
- PETRVS ALPHONSVS, *Petri Alphonsi ex Iudaeo Christiani Dialogi*, cap.V “De Sarracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda”, Migne, *PL* 157, cols. 138-181. Citado también según el fragm. del ms. 3394, Paris, BNF, fols. 263v-266v.
- PLUQUERT (1847), *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, 2 vols. Paris (reed. anast. Amsterdam, 1969).
- RAMÓN MARTÍ, *Quadruplex reprobatio*: ms. lat. 4230, Paris, BNF, fols. 158vb-159ra. ver J. HERNANDO (1983), *supra*.
- RAYMVNDVS DE MONCADA, *Compendium Alchoran, id est legis Saracenorum*, a partir del ms. lat. 3671, Paris, BNF, fols. 28v-65r.
- RUIZ SIMON, J.M. (1999), *L’art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona.
- SANTI, F. (1995), “Guglielmo di Saint-Thierry (non) fonte di Raimondo Lullo”, en *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr*, en *Instrumenta Patristica XXVI*; pp. 333-354.
- SOLOVIEV, VL. (2001), *Mahomet*, trad. francesa de B. Marchadier, Genève (1877-1898).
- TABARI, *Chronique*, vol. 2: *Mohammed, sceau des prophètes*, trad. francesa de H. Zotenberg, Paris, 1867-1874 (reed. 1983).
- TOLAN, J. (1998), “Rhetoric, polemics and the art of hostile biography: portraying Muhammad in thirteenth-century christian Spain”, en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC, Diputación de Zamora; pp. 1497-1511.
- TOLAN, J. (en prensa), “From verdant grove to dark prison: realms of mission in Ramon Llull”, cap. 11, *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*.
- URVOY, D. (1995), “Nature et portée des liens de Ramon Lull avec l’univers arabe”, *ibid.* pp. 415-427. F. ben Hamamouche, “Ramon Llull y el mundo islámico. Una relación apasionada”, en *Revue d’histoire maghrébine* 22 (1995); pp. 113-182.
- VILLALBA, P. (2001), “Reminiscencias ciceronianas en Ramon Llull”, en *Convenit Selecta* 7 [INTERNET, <http://www.hottopos.com>].
- WATT, W.M. (1958-9), *Muhammad at Mecca*, (1957)- *Muhammad at Medina* (1958), (en la traducción francesa, bajo el título *Mahomet*, de F. Dourveil, S.-M. Guillemin y F. Vaudou, Paris, 1958-9).

Taula (UIB)
núm. 37, 2002

EL PENSAMENT DE
RAMON LLULL

ELS PRINCIPIS DE L'ART LUL·LIANA I LES SEVES DEFINICIONS

Jordi Gayà Estelrich

Roma

RESUM: Els principis de l'Art ocupen un lloc central en el procés d'avaluació de les aportacions de Ramon Llull a la reflexió filosòfica. L'objectiu d'aquest article és el d'inventariar les diverses formulacions que es fan d'aquests principis al llarg del desenvolupament de l'Art. Així mateix, pretén mostrar els conflictes referents a la definició de la divinitat i la seva relació amb les dignitats i els principis al llarg de l'obra de Ramon Llull.

ABSTRACT: The principles of the Art are central to an evaluation of Ramon Llull's contributions to philosophical inquiry. The aim of this article is to take stock of the various formulations applied to these principles in the course of the development of the Art. It also attempts to point out conflicts concerning the definition of the divinity and its relation with the dignities and the principles in the course of Llull's opus.

Per avaluar el lloc que un determinat autor ocupa en la història de la filosofia, hi hauria possiblement un bon grapat de criteris, fins i tot contradictoris entre si. A pesar de totes les precaucions, resulta difícil que la narració d'una història tan llarga i d'episodis tan diversos, com és la de la filosofia, no desemboqui en una reconstrucció tenyida d'un cert subjectivisme. La narració, però, no seria consistent sense suportar conscientment una limitació semblant.

Un criteri, en el qual coincidirà la majoria, és partir de l'acord que existeixen alguns temes definibles que han estat objecte i són —ens atrevim a dir— objecte d'una reflexió, que, pel mètode adoptat en el seu estudi, es defineixen com a filosofia.

Així, per a la inclusió d'un autor en la història de la filosofia, la primera investigació consistirà a comprovar si ha participat en aquesta reflexió d'una manera volguda i suficientment constatada, principalment amb els seus escrits. Serà oportú, també, comprovar si altres han percebut directament o indirecta aquesta voluntat de l'autor i n'han avaluat els resultats.

Aquestes constatacions tan elementals no resulten tanmateix supèrflues en el cas de Ramon Llull. Per dues raons prou conegudes, que cal, però, especificar de bell nou: per la seva concentració en la «disputa missionera» i, segon, per l'hegemonia de l'Art.¹

¹ Per a aquest enquadrament inicial, vegeu J. GAYÀ, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*. Milano, 2002, pàg. 27-71.

Pel que fa a la primera raó, és ben sabut que tota l'activitat coneguda de Llull pren origen en la decisió de dedicar-se totalment a la propagació de la fe cristiana, especialment amb l'elaboració d'un sistema (cosa que inicialment és presentada com a «redacció d'un llibre»²) i la promoció de centres de preparació intel·lectual i espiritual per als futurs missioners. Ara bé, el nucli del projecte missioner ideat per Llull, que en el seu conjunt resulta innovador per al seu temps, el constitueix la seva concepció del diàleg o de la disputa religiosa.

Llull proposa el diàleg com a alternativa millor a la usual predicació missionera, que consistia en la proclamació de les veritats de la fe cristiana, immediatament seguida de la invitació a la conversió. Ara bé, la intensificació de l'acció missionera, que havia tingut lloc durant les darreres dècades i que en temps de Llull presentava figures destacades, no presentava un balanç quantitativament gaire positiu. Sembla que Ramon Llull, tal vegada d'una forma molt personal, percebé la radicalitat de les conseqüències culturals i socials que implicava la conversió. Molt sovint es recorda la història que Llull repeteix en diferents ocasions i en la qual exposa el fracàs d'un missioner (possiblement Ramon Martí) que es negà a argumentar amb raons demostratives la seva predicació, al·legant que la fe no es pot sotmetre a la prova racional. La història es tanca amb el refús de la conversió, acompanyat de la irritació per una ruptura cultural,³ que la sinceritat de l'oient fa ara irremeiable. En la narració, en efecte, Llull no deixa mai d'indicar que l'oient (el rei de la història) posseeix una sòlida formació cultural, que amb els nous coneixements sobre la fe cristiana queda profundament qüestionada sense cap indicació vàlida per trobar ulterior solució. «Ja no som ni sarraí, ni jueu, ni cristià», és la confessió d'aquesta ruptura, que hem de projectar fins a la seva dimensió social, perquè sarraí, jueu i cristià no es refereixen sols a la creença d'una persona, sinó que la defineixen en els codis legals, comercials o urbanístics, per exemple. Podríem dir que Llull percep la ruptura cultural, exigida pels missioners, com l'obstacle més greu per a l'èxit de la missió. Encara que, paradoxalment, la solució que ofereix no podria dir-se que sia la més respectuosa amb la cultura de l'oient.

Sia quin sia el punt d'arribada del projecte lul·lià, el que ens pot interessar aquí és el punt de connexió que Llull proposa per tal d'assegurar una certa continuïtat cultural. En la seva resposta, es tracta que el missioner proposi les veritats de la fe en la forma en què l'oient està acostumat a investigar sobre la veritat de les coses. I, resumint molt el tema, això vol dir usant els principis que formen la base de la seva reflexió i dels procediments que en garanteixen la rectitud. És clar, la primera passa del debat consistirà a trobar entre aquells principis i aquells procediments, els que poden ser acceptats també pel missioner, i convertir-se d'aquesta manera en principis comuns per al debat.

D'aquesta manera, retornant al punt inicial, podem afirmar que la «disputa missionera» obliga Llull a situar-se en el context de la tradició filosòfica i especificar els elements que en pren com a base del diàleg.

² És la primera decisió que Ramon Llull pren arran de la seva conversió, com indica *Vita coaetanea*: «Intravit cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium.», I, 6; ROL VIII, pàg. 275.

³ «Peritus in Logica et in Naturalibus.» *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* II; MOG IV, pàg. 574.

Afegíem, després, una segona raó a considerar: l'hegemonia de l'Art. Em sembla que és aquest un punt que no necessita de molts d'aclariments. L'hegemonia de l'Art apareix en el lloc que ocupa en el projecte missioner de Llull i en el cúmul d'escrits que dedicà a la seva presentació i explicació.

D'altra banda, la investigació ha deixat clara la pretensió de l'Art d'estar part damunt les altres ciències, incloses la lògica i la filosofia, en el sentit de proporcionar uns principis més generals, que fan possible un mètode de recerca universal i un millor mètode de demostració, tot superant la limitació derivada dels principis propis de cada ciència (és a dir, el postulat de la teoria aristotèlica).⁴

Per tant, per avaluar la contribució de Llull a la reflexió filosòfica, haurem de començar per estudiar els principis que ell proposa per a la seva Art. És el que ens proposam en aquestes pàgines, amb una contribució molt limitada, que té com a objecte inventariar les diverses formulacions de la proposta dels principis de l'Art.

Identificar-los, per altra banda, no és difícil. Llull no es cansa d'assenyalar-los, definir-los, de demostrar com s'han d'emprar en la pràctica. I amb tot i amb això, moltes coses en queden sense precisar, començant pel nombre. En aquesta nota, en referir-nos als «principis», ens atenem a la definició d'*Ars generalis ultima*: «Principia huius Artis sunt haec: Bonitas, Magnitudo, Aeternitas sive duratio, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas et Gloria, Differentia, Concordantia, Contrarietas, Principium, Medium, Finis, Maioritas, Aequalitas et Minoritas.»⁵

Aquesta llista representa l'estat de l'Art en la seva última etapa. Caldrà, per tant, prendre en consideració quina fou l'evolució en aquest tema concret i establir en quin sentit podem afirmar una doctrina dels principis comuna a totes les versions de l'Art.

Els «principis» de l'Art

Recordem primer els fets. L'Art consisteix en una sèrie de figures que contenen una sèrie, de nombre limitat, de termes i lletres, o sols lletres, que es corresponen a uns índexs (Llull ho anomena «alfabet») on a cada lletra s'atribueix un concepte, que generalment és acompanyat de la seva definició. L'ús de la mateixa sèrie limitada de lletres per als diferents índexs fa que cada lletra pugui fer referència a múltiples conceptes. La disposició de les figures representa les operacions (combinatòries) que es poden fer amb els conceptes representats. D'aquesta manera, la pràctica de l'Art no necessita moltes altres lleis per poder ser efectiva, llevat, evidentment, d'aquelles que en la lògica garanteixen el caràcter demostratiu del raonament. Unes lleis que Llull sotmet per camins diversos i reiterats a una major adequació a l'Art.

⁴ L'objecció a la pretensió de Llull es podia formular així: «Ait clericus: Raimunde, te Artem generalem ad omnes quaestiones solvendas, ipsam ad omnes scientias applicando, fecisse intellexi. Et quia hoc dicis, phantasticus es, cum omnis scientia propria habeat principia.» *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici* I; ROL XVI, pàg. 17. Cf. el treball excel·lent de J. M. RUIZ SIMÓN, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Barcelona, 1999.

⁵ *Ars generalis ultima*, Prol. (ROL XIV, pàg. 6).

Aquesta descripció de l'Art és aplicable a totes les seves versions, encara que cal subratllar que les diferències d'una a altra versió són considerables i no es redueixen, ni molt menys, al nombre de conceptes usats o a la disposició de les figures. L'aparent continuïtat, el fet que Llull motiví les diferents versions per raó d'una major simplicitat, la convicció mai posada en dubte que l'Art assoleix plenament els objectius per als quals ha estat construïda, poden fer oblidar fàcilment els canvis substancials que en alguns punts hi ha d'una versió a l'altra.⁶

En el cas dels principis hi ha també notables diferències en les diferents etapes de l'Art. La que ha merescut més l'atenció dels investigadors ha estat el canvi en el nombre, passant de setze a nou.⁷ Aquest canvi representa un moment crucial en el procés que podem recordar sumàriament.

El *Llibre de contemplació* posa les bases de l'Art lul·liana. Un dels temes que va prenent cos és l'afirmació de les virtuts o propietats, o dignitats de Déu. En principi, aquesta afirmació es basa en una consideració descriptiva i contemplativa de la realitat creada, per passar a poc a poc a fonamentar-se com a resultat d'una demostració, que parteix tant de la realitat creada (via de causalitat), com de la realitat espiritual de l'home (via psicològica). Posteriorment les perfeccions de Déu, que algunes vegades són ja anomenades «dignitats», figuren com els elements a introduir en la demostració d'una determinada veritat, com a principis que no poden ser contradits en les conclusions. Tots aquests elements, junt amb altres, són preparació de l'Art, que al *Llibre de contemplació* no és encara anunciada.

En la primera redacció de l'Art, la d'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, la llista de principis que hem citat al començament es troba espargida en dues figures, la A i la T. Aquesta relació d'un grup de principis amb la figura A i d'un altre grup amb la figura T roman constant fins i tot en la versió final. El que ara ens interessa recordar és que a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* no es parla de *principia*. En la figura A apareixen les 16 *virtutes* de Déu⁸ i en la figura T no s'especifica en parlar dels termes que ocupen els angles dels triangles, sense que la descripció de la figura com *figura significationum*⁹ ens permeti avançar més enllà. Ara bé, la immediata següent *Ars universalis*, en explicar la figura T, que es dobla en dues, diu que la primera de les quals tracta dels principis.¹⁰

⁶ Sobre l'evolució i sobre les diverses etapes de l'Art, cf. L. BADIA; A. BONNER, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*. Barcelona, 1993, pàg. 71-99.

⁷ Els motius d'aquest canvi i la seva importància per al concepte de l'Art, han estat magistralment explicats per R. PRING-MILL, entre d'altres, a «Ramon Llull y el número primitivo de las dignidades en el Arte General». *Estudios Lulianos* 1 (1957) 309-334; 2 (1958) 129-156. N'hi ha traducció catalana a: R. PRING-MILL, *Estudis sobre Ramon Llull*. Barcelona, 1991, pàg. 116-160.

⁸ «A ponimus, quod sit noster Dominus Deus; cui A attribuiamus sedecim Virtutes; non tamen dicimus, quod sint cardinales, neque theologice, nec quod sint accidentales, sed essentialis.» *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, P. I, de fig. A; MOG I, pàg. 434.

⁹ *Ibid.* pàg. 435.

¹⁰ *Ars universalis* I, fig. T; MOG I, pàg. 486.

La situació no es modifica gaire en *Art demonstrativa*. El canvi més clar és el d'emprar el terme *dignitats* per referir-se als conceptes de la figura A,¹¹ mentre no s'especifica per als conceptes que figuren en els angles dels triangles de la figura T. Però, també aquí ens trobam amb una obra dependent i explicativa que afirma que els conceptes introduïts en la figura T són *principia universalia*.¹²

El canvi més substancial en la presentació de l'Art esdevé amb *Ars inventiva veritatis*, com deixa entreveure el comentari que en fa la *Vita coaetanea*.¹³ La supressió de dos triangles en la figura T, en redueix els termes a nou (*differentia*, *concordantia*, *contrarietas*; *principium*, *medium*, *finis*; *maioritas*, *aequalitas*, *minoritas*). Tant els termes de la primera figura, com aquests de la segona, són designats com a «principia». Encara que no sembli tenir més transcendència, és curiós notar que el text no reprèn cap adjectiu per als principis. Cosa que, molt poc temps després, sí que fa *Art amativa*, qualificant els principis de «generals», tant els de la primera com els de la segona figura.¹⁴

La inclusió dels divuit principis en una sola llista compareix a *Taula general*, amb la fórmula que coneixem: «Los començamens d aquesta Taula son .xviij.»¹⁵ Les obres posteriors assumeixen definitivament aquesta forma d'expressar-se, fent entendre que una llista de divuit principis és el que es trobava ja als escrits anteriors.¹⁶

En aquest procés hi ha dos moments que cal examinar de més a prop: a) un és el nom de *figura significationum*, que *Ars compendiosa inveniendi veritatem* dona a la figura T, i b) el segon és el canvi de les *dignitates* per *principia* en la figura A, que fa *Ars Inventiva veritatis*.

a) Pel que fa al primer punt, al meu parer, es tractaria de veure com el nom fa al·lusió a una herència que prové del *Llibre de contemplació*.¹⁷ És a dir, el tema de la «significació». Un dels fils conductors de l'obra és, en efecte, elaborar un mètode per descobrir com totes les coses donen significació de Déu.¹⁸ A mesura que avança el text,

¹¹ «En aquelles cambres [de la primera figura A] son escrites .xvj. dignitat.» *Art demonstrativa* I, 1; ORL XVI, pàg. 7.

¹² «Figura T in hac arte necessaria est, eo quod T est instrumentum, per quod S inquit optata objecta, praesertim cum ipsum T sit de principiis universalibus constitutum.» *Compendium Artis demonstrativae*, I, 1; MOG III, pàg. 295.

¹³ Segons el text, el canvi és una simplificació «propter fragilitatem humani intellectus.» *Vita coaetanea*, IV,19; ROL VIII, pàg. 283.

¹⁴ *Art amativa* I; ORL XVII, pàg. 11.

¹⁵ *Taula general*, Prol.; ORL XVI, pàg. 298. Se'n troba ja una primera llista integrativa a *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, Prol.; MOG IV, pàg. 17.

¹⁶ *Flors d'amor e flors d'intel·ligència* es refereix a *Art amativa* (ORL XVIII, pàg. 173), mentre *Arbre de filosofia desiderat* diu que «son de Art inventiva, amativa e general» (I,2; ORL XVIII, pàg. 408). *Arbre de filosofia d'amor* també cita *Art amativa* (I; ORL XVIII, pàg. 73).

¹⁷ La relació de la figura T amb el *Llibre de contemplació* ha estat insinuada per diversos autors i recentment analitzada a Josep E. RUBIO, «Alguns antecedents de la figura T de l'art quaternària al *Llibre de Contemplació en Déu*». *Studia Lulliana* 37 (1997) 79-104.

¹⁸ Alguns punts d'aquest treball són continuació d'estudis anteriors, en especial: «Significación y demostración en el "Llibre de contemplació" de Ramon Llull», a: F. DOMINGUEZ [et al.] (ed.), *Aristotelica et lulliana*, Turnhout, 1995, pàg. 477-499; «La construcción de la demostración teológica en el "Llibre de contemplació" de Ramon Llull», a: F. DOMINGUEZ [et al.] (ed.), *Von der Suche nach Gott*, Stuttgart, 1998, pàg. 147-169.

constatam que l'afirmació inicial d'aquest fet, sobre formulacions descriptives, va augmentant en rigor i precisió, per tal d'assolir més cabalment l'objectiu de trobar arguments de «raons necessàries» per a la demostració de les veritats de la fe. D'aquesta manera, Llull procedeix a una investigació extensa sobre els diferents àmbits de significació i les relacions de l'un amb l'altre.

Ara bé, aquest plantejament, fonamentat en una concepció del món que podem descriure com a exemplarista,¹⁹ condueix a una altra tesi: la reflexió sobre la significació condueix a un major coneixement de la realitat. Des de la posició teològica de Llull, aquest coneixement de la realitat, que es va obtenint en una reflexió que, en definitiva, té sempre present Déu com a últim terme, és el coneixement més vertader, de fet l'únic vertader. La contemplació lul·liana, entesa com aquella investigació de la significació, se situa en un marc històric en el qual es pot reconèixer una llarga tradició formada per elements de la cultura monàstica (principalment cistercenca) i d'altres contemporanis (sant Bonaventura). Precisament en aquesta tradició trobam aquesta inclusió de la consideració de la realitat (fins i tot també el recurs a la ciència) en un únic procés contemplatiu. La presentació cristològica que fa Bonaventura de la unitat de la saviesa és com el punt cimbal d'aquesta tradició.

Precisament per això, quan Llull posa la contemplació al servei de la predicació missionera i vol que sia font d'arguments per a la disputa, la investigació de la significació haurà de recórrer als instruments mateixos de la ciència. El primer d'entre els quals serà allò que per al medieval, amb herència aristotèlica, defineix la ciència, és a dir, el coneixement «per les causes».

Ara bé, s'ha de dir que, estudiant el *Llibre de contemplació*, hom entreveu una certa dificultat per part de Llull, un cert temor a l'aplicació unívoca d'aquest principi. Una postura que, ben mirat, no constitueix una excepció, ans el contrari. Ho podem veure, per exemple, si recordam les proves clàssiques de sant Tomàs d'Aquino per a la demostració de l'existència de Déu. Són unes proves que argumenten «per les causes», però que tanmateix es fan amb consciència de l'excepcionalitat del cas i, per tant, de la seva limitació.

Hi ha, ja al *Llibre de contemplació*, una recerca per superar la demostració «per les causes»? El tema mereixeria un estudi aprofundit, però crec que podem afirmar que, sia perquè adoptàs aquests plantejaments, sia perquè simplement adoptava (per tradició o per estratègia) un altre punt de partida, el cert és que Llull va formulant una alternativa, que és partir de la definició de Déu pels seus atributs, és a dir, per les dignitats. Els avantatges d'aquest punt de partida els coneixem: era una doctrina admissible per a cristians, jueus i musulmans. I diem admissible, perquè la definició, tal com la proposa Llull, ja ha introduït concretes modificacions respecte de les formulacions jueva i musulmana.

El *Llibre de contemplació*, sobretot al tercer llibre, cerca de formular una reflexió que procedeixi a la descoberta de la significació de la definició de Déu pels seus atributs. Apareixen, així, el que podríem entendre com a lleis de la significació, basades en

¹⁹ Un exemplarisme, però, que ha de ser pensat des de l'Art i que, per tant, presenta significatives diferències respecte del conjunt de temes de la filosofia medieval que el nom serveix avui per identificar.

l'anterior investigació sobre la significació i predecessores de les lleis contingudes en la figura T de l'Art.

Obtindríem, així, la gènesi de dues figures de l'Art. La figura A, que recull la definició de Déu per les seves dignitats, i la figura T, que conté les lleis de la significació. Permetent-nos una passa més, podem avançar que aquesta segona figura, pel fet de ser del tot funcional, s'haurà d'escindir en una doctrina de les lleis de la significació, pròpiament dites, i una distribució d'àmbits de realització significativa (els *subiecta* de la darrera versió de l'Art).

Si a aquest nucli (figures A i T), hi afegim les «lleis de comportament», és a dir, com l'usuari de l'Art ha de procedir en la seva investigació (figura S, i també les de les virtuts i dels vicis), així com la figura «exemplar», és a dir, la que representa el cas paradigmàtic de la significació (la figura elemental), tenim gairebé tots els elements de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. I resulta fàcil comprendre que sols el contingut de la definició de Déu per les seves dignitats pot figurar com a principi de l'Art.

b) En aquest pas hi ha, però, alguns interrogants de pes. Començant pel principi, per la definició de Déu per les dignitats. En efecte, la impossibilitat d'una definició de Déu és, es pot dir, una opinió unànime de tota la tradició. Déu no es pot definir categorialment, i en això la reflexió de Joan Escot Eriúgena és una peça mestra, ni pel recurs a les causes.

L'afirmació de Llull sobre la definibilitat de Déu no suposa una ruptura amb la tradició, però descobreix noves possibilitats en la seva investigació inicial sobre la significació. Per Llull, es parla d'una definició de Déu en tant que «definitio est signum definiti», i expressament, per tant, «non per causas neque etiam per effectus».²⁰ I a pesar d'això es tracta d'una definició que conserva tota la seva força, és a dir, que fa possible la ciència.²¹

Encara que les darreres precisions són preses d'obres posteriors, no ens fa pensar res que haguem d'entendre d'una altra manera el fet que *Ars compendiosa inveniendi veritatem* posa com a principi de l'Art la figura A, la de les *virtutes* o dignitats de Déu. És irrefutable que la primera versió de l'Art es construeix sobre la definició de Déu per les dignitats, i aquesta definició es fa en conseqüència amb la doctrina sobre la significació, investigada i explicada al *Llibre de contemplació*.

Ja hem dit, però, que la definició de Déu per les seves dignitats es proposa com el punt de partida comú per al debat missioner. Amb certes dificultats. I possiblement la constatació que aquella definició no era tan comunament acceptada fou una de les raons per a la modificació de la figura A, el pas de les dignitats als principis. Si aquesta raó fou més decisiva que la voluntat d'universalització de l'Art, no resulta gaire rellevant. Encara que ben bé es podria pensar que l'exigència d'una Art més general alguna relació té amb la necessitat d'uns principis en certa forma anteriors a les dignitats. Una exigència, a més, que podia haver sorgit de l'interior mateix de l'Art, i no necessàriament de l'experiència de la disputa missionera.

²⁰ *Ars mystica theologiae et philosophiae* I, II (ROL V, pàg. 291).

²¹ «Et quia Deus multum diligit, quod sit intellectus, vult, quod homo possit eum definire, per hoc ut per definitionem homo possit eum intelligere, et quod per intelligere possit homo de ipso facere scientiam.» *Liber de Deo et mundo* III (ROL II, pàg. 350).

Crec que l'existència d'aquest problema es pot detectar prenent el fil dels passatges on Ramon Llull es refereix a la qüestió sobre l'existència de Déu. Entenc, a més, que aquesta reflexió pot servir per demostrar que el tema de l'existència de Déu és, per Llull, una qüestió filosòfica, i no una veritat accessible sols per la fe, com deixen entendre alguns estudis recents.

Al *Llibre de contemplació* l'existència de Déu parteix d'una descripció de propietats, observades inicialment en el món creat. Aquestes propietats, des de la doctrina de la significació, es revelen com a necessàries per a una comprensió i explicació de la realitat. Amb ajuda d'altres mitjans, com la demostració per les causes o la metafísica continguda, per exemple, en els «arbres» dels capítols 227-237, s'arriba a concloure quines propietats entren en la definició de Déu i amb quines condicions ho fan.

Aquesta conclusió (quines propietats i amb quines condicions) és el punt de partida per formular *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Ara bé, com explica aquesta obra²² i apareix al *Llibre del gentil e dels tres savis*,²³ al *Llibre de demostracions*²⁴ i és recollit per *Art demostrativa*,²⁵ la demostració de l'existència de Déu recorre a una argumentació a partir de les categories metafísiques com *esse* i *perfectio* (figura X),²⁶ i es recorre, per tant, a principis que d'alguna manera són anteriors a les dignitats.²⁷ Aquest recurs és possible, en el fons, perquè s'estableix el lligam causal entre les dignitats i les propietats de les coses creades.

Una fonamentació, però, que podria amagar un perill mortal per a la definició de Déu per les seves dignitats. Perquè si, en últim terme, l'atribució de les dignitats a Déu es feia per raó de les propietats de les coses conegudes, i com a conclusió d'aquest coneixement, era fàcil l'objecció que l'atribució era purament *quoad nos*. Aquest perill és assenyalat amb expressions dures al *Liber de quatuordecim articulis fidei*: «Haec Pars [I, 2] dividitur in quatuordecim Partes, videlicet in supradictas quatuordecim Dignitates, per quas hanc praesentem Partem intendimus probare, quae est probabilis per ipsas Dignitates, ut in sequentibus apparebit: hanc Partem necesse est probare, eo quod humanus intellectus imbecillis et vacilans accipit aliqua objecta in abstracto, quae realiter non sunt.»²⁸ Per altra banda, que la definició de Déu per les dignitats, que havia

²² II,2, q.1 (MOG I, pàg. 450).

²³ Cf. el llibre primer (NEORL II, pàg. 15-40), en el qual els tres savis intervenen indistintament aportant raons per a l'existència de Déu.

²⁴ Cf. el llibre segon (ORL XV, pàg. 51-213), que acaba dient: «Acabat e acomplit es lo segon libre per gracia e per ajuda del subiran be qui es acabament e compliment de tots los bens jusans, lo qual subiran be avem encercat e atrobat per rahons necessaries, per lo qual encercament e atrobament l'enteniment pot esser levat a reebre les necessaries demostracions de la subirana obra per la qual es demostrable la gloriosa santa subirana trinitat divina.» (ibíd. pàg. 213).

²⁵ IV, 1 (ORL XVI, pàg. 132).

²⁶ Sobre diferents qüestions entorn al sentit de la figura X, cf. J. M. RUIZ SIMÓN, *op. cit.*, pàg. 146-150; J. E. RUBIO, «Com és la verdadera Figura x d'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*?» *Studia Lulliana* 40 (2000) 47-80.

²⁷ *Ars universalis* (I, fig. A; MOG I, pàg. 491) esmenta les obres suara citades, per estalviar-se insistir en la qüestió de l'existència de Déu. En aquelles obres, diu, es pot entendre «per plurimas demonstrationes et necessarias rationes, A et ejus camerae existere».

²⁸ *Op. cit.* I, 2; MOG II, pàg. 459.

de ser el comú punt de partida en la disputa missionera, presentava les seves dificultats, apareix ben clar al *Liber disputationis Raymundi christiani et Homerici sarraceni*, en la presentació que el sarraí fa de la seva posició.²⁹

En aquestes condicions, la demostració de l'existència de Déu cobra importància. S'hi juga, en definitiva, la validesa del fonament de l'Art, de la figura A. I la qüestió es pot plantejar en aquests termes: com és possible aquesta demostració sense sortir dels paràmetres i del llenguatge de l'Art?

Al *Liber principiorum philosophiae* hi ha un exemple de la manera com podria fer-se. Per la qüestió que estam tractant, però, ens sembla més oportú no entrar ara en la seva discussió i seguir la lectura cronològica de les obres de Llull.³⁰ Així podem veure com a l'*Ars inveniendi particularia in universalibus* compareixen alguns elements per a la discussió.

En la demostració de l'existència de Déu que es fa en aquesta obra, una primera afirmació que ens sembla rellevant és la de prendre les dignitats «pro principiis».³¹ És ver que el desenvolupament de la demostració, que es fa per les cambres de la figura T, no es diferencia per res de les que havia fet en altres obres, però l'afirmació roman com a indicatiu no sols del problema, sinó ja de la solució. I que no és altra que l'oferta per *Ars inventiva veritatis*, quan la figura A o «prima figura» proposa els «principia».

Junt a aquesta afirmació indicatiu, *Ars inveniendi particularia*, al final de la qüestió esmentada, conté una altra precisió que em sembla important anotar. Comentant el procediment observat en el tractament de la qüestió, i que pensa seguir en les altres, Llull diu: «Haec autem probatio est in narrationis conditione.»³² Basta girar la pàgina precedent per trobar l'explicació d'aquesta condició. La *narratio* és una de les quatre parts del *modus discurrendi* i, en concret, consisteix a «proferre aliquas propositiones». Si la proposició a debat resisteix l'anàlisi segons les figures de l'Art, aleshores es podrà convertir en *demonstratio*. Amb l'avantatge que així es podrà evitar «prolixitas scripturae et implicatio rationum, quae fuerint pro et contra»,³³ o sia, la sospirada alliberació de les *auctoritates*.

Què són aquestes *propositiones*? La resposta sembla que la podria proporcionar un altre escrit contemporani de l'anterior, el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*. L'obra ens sorprèn, d'entrada, pel fet de col·locar la figura T en primer lloc, qualificant-la d'«instrument de totes les altres figures d'aquesta Art», de forma que «dicitur et describitur prima figura».³⁴

²⁹ I; ROL XXII, pàg. 174-175.

³⁰ Es tracta de *Liber principiorum philosophiae* I, 2; MOG I, pàg. 668. Cf. E. W. PLATZECK, «De existentia essentiae divinae sive primae causae respectu conceptu aeternitatis secundum Raimundum Lullum». *Estudios Lulianos* 19 (1975) 5-24. Alguns dels punts que comentam serviren per repensar les tesis de Platzeck.

³¹ «Ad hanc autem probationem faciendam accipimus pro principiis dignitatibus: scilicet bonitatem [...]; et probato, Deum esse, attribuiamus in eo existere omnes praehabitas dignitates.», *op. cit.* III, 1; MOG III, pàg. 458.

³² *Ibid.* pàg. 461.

³³ *Ibid.* II,2; MOG III, pàg. 457.

³⁴ *O. cit.* I, 1; MOG III, pàg. 504.

Pel que fa, però, a la pregunta sobre les *propositiones*, no s'afegeixen gaire més elements que els que podem trobar en obres anteriors. Les proposicions, en resum, vénen a situar-se al lloc de les formulacions per cambres usades per *Art demonstrativa*, entenent que es tracta de «propositiones subjacentes cameris»³⁵. Ara bé, els propòsits de la formulació de les proposicions és l'obtenció de l'universal,³⁶ de forma que aquest pugui usar-se com a mitjà de la demostració.³⁷ De totes formes, el plantejament adoptat no sembla que arribi a respondre del tot a les necessitats experimentades. Les proposicions podran variar en universalitat, però sempre es mantenen dependents d'uns «termes», que en certa manera són més universals, almenys més primitius.

Les definicions dels principis

Arribats en aquest moment «evolutiu» de l'Art, és a dir el moment d'*Ars inventiva veritatis*, compareix un element que sembla la resposta als problemes més crucials fins ara plantejats: les definicions dels principis.

En primer lloc, cal insistir en el fet que la introducció dels principis (en el lloc de les dignitats), és inseparable de la presència de les seves definicions. D'*Ars inventiva veritatis* fins a *Ars generalis ultima* aquesta unió serà constant i assenyalada explícitament. Les definicions, per la seva banda, presenten variacions mínimes en el text. Vegem, per començar, com són aquestes definicions.

Del primer principi (*bonitas*) *Ars inventiva veritatis* dóna aquesta definició: «Bonitas est id, ratione cuius bonum agit bonum; et sic bonum est esse, et malum est non esse.»³⁸ *Ars generalis ultima*, per la seva banda, diu: «Bonum est ens, ratione cuius bonum agit bonum.»³⁹ Les definicions respectives del segon principi són: «Magnitudo est id, ratione cuius Bonitas, Aeternitas seu Duratio et caetera Principia sunt magna, ambiens omnes extremitates essendi.» «Magnitudo est ens, ratione cuius bonitas, aeternitas, et cetera, sunt magna.» Les definicions dels altres principis de la primera sèrie segueixen de prop aquesta darrera formulació.

Els canvis d'una formulació a l'altra són poc significatius, mantenint sempre com a nucli el «ratione cuius», «per raó del qual». No obstant això, es poden fer algunes observacions pel que fa a les definicions dels vuit primers principis. Així, per exemple, veiem que *virtus* i *gloria* conserven sempre una definició particular. La primera com «origo unionis» o «naixement de la unitat», i la segona com «ipsa delectatio». Segon, *Ars inventiva* en tres casos (*aeternitas*, *sapientia*, *voluntas*) usa «*proprietas*» en lloc de «*id*», com també *Art amativa*, mentre *Taula general* ho diu sols d'*aeternitas* i *sapientia*, i les obres posteriors ho reserven sols a *sapientia*, encara que no manquin casos (*Liber de lumine*, *Arbre de filosofia desiderat*) on també *sapientia* és definida com «ens ratione

³⁵ Ibid. III, 1; MOG III, pàg. 515.

³⁶ «Ad investigandum et formulandum quodlibet universale in hac arte, ut exinde fiat discursus ad omne particulare, quod quaeritur». Ibid. pàg. 512.

³⁷ «Dum igitur sensitivum imaginativum memorativum et volitivum isto modo discurrunt, tunc intellectivum ad universale ascendit et discurrens invenit ipsum esse medium, per quod est facta commixtio quandoque propositionum ipsius T tantum, vel quandoque T et A simul...» Ibid.

³⁸ *Op. cit.* I; MOG V, pàg. 3.

cuius», «cosa per la qual». I tercer, les definicions de la segona sèrie són molt més constants, amb formulacions més variades, com és lògic, encara que en algunes s'empra també l'«id racione cuius». En resum, una anàlisi en detall de cada definició i comparatiu de les diferents obres podria revelar alguns elements interessants, que ara, però, no ens són necessaris.

La introducció i la presència de les definicions dels principis és acompanyada de la indicació explícita de la seva importància. Una primera forma d'expressar aquest fet és considerar principis i definicions com un tot, quan es tracta de referir-se a allò que és fonamental per a l'Art. En altres ocasions serà a través de la funció que s'atribueix a les definicions, mentre en altres casos és suficient l'advertència: «destructis definitionibus principia quidem nulla essent, neque totum universum esset.»⁴⁰ D'aquestes tres formes, la segona és la que ens ajuda a comprendre millor b) el paper de les definicions dels principis dins el funcionament de l'Art. Abans, però, serà oportú demanar-nos a) què entén Ramon Llull per definició en general.

a) Possiblement la resposta més completa a aquesta pregunta és la que podem trobar a *Liber de experientia realitatis Artis ipsius generalis*, quan diu: «Definitio est signum definiti, cum quo intellectus intelligit definitum, de ipso scientiam faciendo.»⁴¹

Es tracta, certament, d'una definició formulada en termes molt clàssics, quasi sorprenent escrita per Llull. El comentari d'aquestes paraules ens podria dur a una anàlisi molt extensa, de la qual, però, ara sols podem esmentar el més important per al tema dels «principis» que estam tractant.

Pel que fa als termes de la definició, hi trobam una primera referència clara al tema del *signum*, que és tot u amb la qüestió de la significació, tan profusament treballat al llarg de tota l'obra lul·liana, començant pel *Llibre de contemplació*. El terme mateix de «signum», però, és usat amb diferents significats més o menys amples segons el context, encara que hi predomina el caràcter de mitjà del coneixement. Serà prou recordar el *Liber de centum signis*,⁴² on la identificació de *signa* que fan possible el coneixement de Déu mena a repassar tot l'univers creat, segons la distribució dels nou subjectes, que inclou, per tant, (en la *instrumentativa*) l'àmbit de les ciències i de la moral.

Per altra banda, el tema de la *significatio* compareix algunes vegades amb el sentit que hem atribuït a *signum* en la definició esmentada. El *Liber de significatione*, en efecte, comença establint: «Significatio est ens, cui proprie competit significare. Et quia significatio est principium, cum quo, pro quo, et in quo incipit habitus scientiae, idcirco...»⁴³ A més, com ja hem tingut ocasió de recordar, la figura T és anomenada «figura significationum».⁴⁴

³⁹ *Op. cit.* III; ROL XIV, pàg. 21.

⁴⁰ *Ars generalis ultima* III; ROL XIV, pàg. 25.

⁴¹ *O. cit.* II; ROL XI, pàg. 183. Repetida quasi literalment a *Ars mystica*: «Definitio est signum definiti, cum quo signo est cognitum» (I, 2; ROL V, pàg. 291). Cf. *Liber de novis fallaciis*: «Cum definitio sit signum definiti...» (I,2,1; ROL XI, pàg. 16).

⁴² ROL XXII, pàg. 276-304.

⁴³ *Op. cit.*; ROL X, pàg. 14.

⁴⁴ En el llenguatge de l'Art, la *figura* incorpora sempre aquesta relació amb la significació, de forma que, pel seu paper en relació amb l'enteniment, es podria dir que la figura és *signum*, especialment si és considerada

De totes maneres, el llenguatge lul·lià no ens permet afirmar en rotunditat fins on arriben les relacions dels dos termes: si poden considerar-se sinònims (i podríem pensar que, en general, les primeres obres parlen de «significació», mentre més envant es dóna preferència a «signe»), o si s'ha de dir que la significació és «la raó del signe», és a dir, allò que l'enteniment, a través del signe, percep de la cosa significada. Que són els termes que servien en la definició de la definició, que Llull ens dóna.⁴⁵

Podem afegir, a més, alguna nota sobre la naturalesa d'això que l'home percep en el signe. En realitat, l'ús ample i variat que fa Llull del signe, podria induir-nos a pensar que delimita un àmbit molt imprecís, en detriment de la seva força demostrativa. Abastaria des de la definició fins a la metàfora i l'exemple, i donaria com a fruit des de la demostració rigorosa fins a la interpretació moralitzant i anecdòtica. Certament, es trobaran de segur molts de casos per corroborar tota la gamma de l'escala, però això no lleva que, en el context més estricte de l'Art, el *signum* sia investit de tota la força demostrativa més rigorosa. Per reforçar aquest argument bastarà referir-nos al procés de captació del signe per part de l'enteniment.

Com de costum, hem de retornar a *Llibre de contemplació*. En aquesta obra la imatge del mirall serveix a mestre Ramon per anar estudiant com l'home percep la significació i en quines condicions aquesta percepció serà correcte i no una font d'error, com succeeix amb un «mirall tort». El lloc que ocupa el mirall en tota l'explicació lul·liana no sembla que sia reductible a un recurs més o menys literari. Més aviat s'ha d'entendre en el context de l'estudi que a l'època s'interessava per la naturalesa del mirall i de les imatges que s'hi reflectien. En particular, es discutia intensament sobre la relació de les imatges amb les formes de les coses, si elles mateixes eren formes i quina era la seva espiritualitat. Tot això determinava, evidentment, el sentit del mirall com a exemple del procés del coneixement. Manca analitzar detingudament la naturalesa del mirall que servia a Llull com a punt de referència, però, de forma general i provisional, podem dir que, segons ell, les imatges es defineixen com a «figures», en el triple significat que hem referit abans: objecte de visió, individuant coses i oferint una significació que permet conèixer la substància de la cosa.⁴⁶

com a principi de les diferents *camerae*, també aquestes *signa*. En un text de *Liber de praedicatione*, on es distingeixen tres definicions de *figura*, la tercera és la *figura significativa*, que ben bé podria aplicar-se a les figures de l'Art. Cf. *op. cit.* I C, I 9; ROL III, pàg. 336.

⁴⁵ L'expressió «la raó del signe», que hem usat, mereix una breu explicació. Ens ha estat suggerida per un passatge de sant Tomàs d'Aquino, que en tractar la qüestió dels atributs de Déu, més concretament la possibilitat de la distinció dels atributs, determina que efectivament es distingeixen per una *ratio*, no sols per part del subjecte que reflexiona, sinó «per part de la propietat de la cosa mateixa». Defineix aquesta *ratio* dient: «Nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: ratio quam significat nomen est definitio» (*Super. Sent.* I, d.2, q.1, a.3 c). El text ens introdueix a algunes de les reflexions que seguiran, però és inevitable, a més, no recordar tota la tradició lul·liana de la *ratio*. Com, per exemple, la recerca de raons necessàries, que al *Llibre de contemplació* es fa a través de la significació, va donant pas a la construcció de raons mitjançant les definicions dels principis.

⁴⁶ Els tres aspectes estan relacionats amb problemes de l'òptica «de speculis» i s'hauran de discutir amb les corresponents tesis lul·lianes. La visió, per exemple, va unida al paper de la llum i de l'activitat o passivitat de l'òrgan de la vista. La individuació s'haurà de relacionar amb la tesi de la «pluralitat de principis d'individuació». El tema de la significació ja ha estat insinuat. A més, s'hi haurà d'afegir la consideració derivada de les tesis lul·lianes sobre la constitució elemental (dels quatre elements).

En resum, podríem dir que hi ha un lligam genealògic entre les primeres investigacions sobre la significació i la formulació de les definicions dels principis. Aquestes definicions es refereixen bàsicament a allò que signifiquen els principis: que per aquests i per les relacions que guarden entre si donen raó de la naturalesa de les coses. Però, no és això precisament el que *significa* ja la *figura*, la primera figura? Les definicions, en definitiva, no vénen a ser proposicions de la primera *circulatio*? I com a tal, no són, per tant, les primeres *conditiones* amb les quals és possible la ciència? En el marc estricte de l'Art tot això és cert. I no obstant això —«propter fragilitatem humani intellectus»?⁴⁷ el capítol de la definició haurà d'ocupar moltes planes dels escrits de Llull. En el seu conjunt, ens sembla un debat difícil, no gaire reeixit, un dels episodis on la diferència entre l'Art de Llull i la filosofia del temps s'accentua més. I això, podem reconèixer, a pesar dels esforços de Llull per trobar un punt de convergència. És, com reconeixia Llull i exigia la normativa dels *Analítics Posteriors*, una de les claus de la ciència.

b) És important conèixer un poc més de prop les etapes d'aquest debat que es fa veure en les obres de Llull. Encara que, ja ho podem dir per endavant, les definicions dels principis semblen quedar al marge d'aquest debat, quasi fossilitzades en la seva intuïció original, solidàries d'una figura A inalterada, encara que objecte de segones lectures, quasi amb nostàlgia de «la revelació» que posà en marxa l'Art: la definició de Déu per les seves dignitats.

El primer testimoni textual, en què sembla fer-se present la consciència de l'exigència del que hem dit «normativa dels *Analítics Posteriors*», es troba a *Ars inventiva veritatis*. A l'hora d'especificar la regla a seguir «en la investigació», s'indica la necessitat de verificar que els termes de la qüestió s'avenen (*cadat*) amb els de la primera figura «accipiendo diffinitiones et determinationes illorum principiorum».⁴⁸ La raó per la qual s'ha d'assegurar aquesta relació és, com deixa entreveure la setena regla, la de la demostració, perquè sobre i segons la possibilitat de referir-se als principis i a les seves definicions, es podrà construir la demostració.⁴⁹ Demostració, detalla el text, que podrà seguir els modes clàssics de *quia* i *propter quid*, o, millor encara, fer-se *per aequiparantiam*, que assumeix també els altres dos.

L'exigència de «col·locar» els termes de la qüestió proposada en els termes (i les seves definicions) de la figura A equival, de fet, a «redefinir» el tema de la qüestió, equival a trobar la definició de la cosa (sobre la qual es fa qüestió) amb els termes dels principis. Això és, per altra banda, el que proposaven des del començament les cambres derivades de les figures.⁵⁰

⁴⁷ *Vita coaetanea* IV, 19; ROL VIII, pàg. 283.

⁴⁸ *Op. cit.* III, 3; MOG V, pàg. 38.

⁴⁹ Cf. *ibid.* III, 7; MOG V, pàg. 45.

⁵⁰ Es recordi el procés indicat per *Ars notativa*, d'anotar els termes principals de la qüestió, posar-los en relació amb els termes de les figures i distribuir-los, segons pertoquei, en les premisses i en la conclusió. Cf. *Ars notativa* I; ed. J. Gayà, Madrid 1978, pàg. 29.

Les breus indicacions d'*Ars inventiva veritatis*, de seguida són objecte d'un tractament més ampli a l'*Art amativa*. En aquesta obra compareix ja una específica «regla de la diffinició», on s'indiquen diferents espècies de definició. El text proposa: «Les quals diffinicions covenen esser feytes en dues maneres, ço es a saber, segons propietats essencials e propietats accidentals, e son feytes sots gènere e especie. Los subjects emperò d estes diffinicions son .iiij. generalment, ço es a saber, fin, fasent, forma, e matèria.»⁵¹ Seguidament se'n donen alguns exemples, en els quals es presenten les definicions per propietats essencials i accidentals d'una cosa. Hi ha, per exemple, la definició del sentit de la vista, que segons la definició per propietat essencial «es diffinit per veser», mentre per la propietat accidental ho és «per rahon del object, així com per color». Un altre exemple es refereix a l'home, «diffinit en animalitat per essencial propietat, així com d omificar», mentre és «diffinit per propietat accidental, així com per risibilitat».

Entre els exemples hi compareix, encara, la definició de bondat, com a model a prendre per a les definicions dels principis: «Diffinició essencial de bonea, e axí dels altres començaments d esta art, segons que ls cové esser, es en açò que bonea es essencialment rahó sots la qual l agent bo engendra bo. La diffinició accidental es axí com granea, e les altres, qui està bonea [bona?] sots rahó de bonea, estant calificada sots hàbite de bonea en quant es gran bonea.»⁵²

En cap dels exemples comentats, ni en nota final, no es retorna a les altres possibilitats de definició esmentades en les paraules introductòries. Hem d'entendre que es tracta de possibilitats segons la doctrina comuna, ara assumides a l'interior d'una de més general? És a dir, un procediment similar al suggerit en la presentació de la demostració *per aequiparantiam* a *Ars inventiva*? Possiblement és aquest el camí, com es podria deduir d'escrits posteriors que haurem de comentar. Abans de fer-ho, cal retornar a *Art amativa* i recordar quin és el significat del concepte usat en la definició de la definició, és a dir, el de «propietat essencial». És en aquest punt on la qüestió de la definició comença a estar condicionada per la doctrina dels correlatius.

El concepte de «propietat essencial» s'introdueix en l'Art a través de la discussió de la teoria dels quatre elements en termes correlatius i és, possiblement, al *Liber Tartari et Christiani* on per primera vegada es diu més explícitament «ignitivum, ignibile et ignitum sunt diversae proprietates essentialiter».⁵³ *Ars inventiva veritatis* ho deixa entendre quan, en la regla d'investigació, relaciona els correlatius amb les propietats i definicions dels principis.⁵⁴ Finalment, a *Art Amativa* l'afirmació queda fixada: «En bonea son bonificatiu i bonificable, qui son ses parts essencials e substancials.»⁵⁵

⁵¹ *Op. cit.* II, 3; ORL XVII, pàg. 32.

⁵² *Ibid.*, pàg. 35.

⁵³ *Op. cit.* IX; MOG IV, pàg. 358.

⁵⁴ «Primo quidem simpliciter, accipiendo unumquodque terminum secundum suas proprietates et definitiones et variando seu declinando illum per illas, sicut bonitatem quae de ratione sui habet in bono bonificativum bonificatum, bonificare bonificatum.» *Ars inventiva* III, 3; MOG V, pàg. 39.

⁵⁵ *Op. cit.* II, 7; ORL XVII, pàg. 49.

L'equivalència parts/proprietats es confirma successivament en l'explicació de les definicions dels principis.⁵⁶ Poc després s'introduirà un altre sinònim per referir-se als correlatius, el de «concreta substantialia».⁵⁷

Taula general,⁵⁸ per la seva banda, reprèn la doble divisió de la definició quan explica els principis, considerant-los de dues maneres: com a «començament substancial» i com a «començament accidental», integrant en la primera els correlatius. Més important, encara, és el fet que *Taula general* incorpora el capítol de «regles», que havia estat introduït a l'*Arbre de filosofia desiderat*, la segona de les quals és «de equidat de les coses», i té, entre les seves finalitats, «que l'enteniment sia reglat a moure la memoria a membrar e la volentat a amar les diffinicions dels comensaments, e aplicar aqueles a les coses demanades e fer diffinicions d aqueles».⁵⁹ *Taula general* reprèn, gairebé literalment, el passatge, junt amb la divisió de la regla en quatre espècies.⁶⁰

Ara bé, aquesta consagració de la regla C com a font de definicions, sembla que ha relegat fora de l'Art aquelles altres possibilitats de definició que havia anunciat *Art amativa*, les «feytes sots gènere e espècie» i la referència «generalment» a les quatre causes. La concentració sobre la regla C, pel que fa a les definicions, obeeix al gran esforç de Llull per centrar l'Art en l'explicació correlativa, una vegada que ha descobert que aquesta és l'instrument més clar (i més lògic) per definir el model de realitat anunciat per la intuïció inicial: la definició de Déu per les seves dignitats.

D'acord amb aquesta explicació, la definició es concentra en el tercer terme correlatiu (-are). Ara bé, en fer-ho, va més enllà del marc estricte de la regla C, ja que el tercer terme (i tota la fórmula correlativa) s'ha de llegir també a partir de les altres qüestions o regles. I és d'aquesta manera que en la definició correlativa s'introdueixen de bell nou aquells altres elements importants per a la definició que Llull havia indicat, és a dir, la distinció entre gènere i espècie, i, més important encara, la referència a les causes.

Ars generalis ultima ofereix un dels textos més extensos on Ramon Llull reprèn tots els elements de la qüestió. El text s'ofereix com a comentari, després d'haver donat la llista de les definicions dels divuit principis. L'esquema del text⁶¹ és el següent:

1. La primera observació adverteix que «alguns principis poden ser substancials, i altres accidentals», i «necessiten» definicions substancials i definicions accidentals. Esmenta que «contrarietat» és sempre accident, mentre, segons l'exemple que dona, els altres principis poden comparèixer en la doble funció. Com a exemple de definició substancial de *bonitas* indica «*bonificare*».

2. Després de la nota, entra decididament a tractar com es pot construir la definició. Amb una primera advertència: hi ha moltes formes possibles, que es poden reduir, però, a dues:

⁵⁶ *Ibid.* III; ORL XVII, pàg. 88 seg.

⁵⁷ *Lectura compendiosa Tabulae generalis* II; MOG V, pàg. 344.

⁵⁸ *Op. cit.* II; ORL XVI, pàg. 312 seg.

⁵⁹ *Op. cit.* II; ORL XVIII, pàg. 425 seg.

⁶⁰ *Op. cit.* III; ORL XVI, pàg. 339.

⁶¹ *Op. cit.* III; ROL XIV, pàg. 22-25.

2.1 «Primus quidem modus est, quando fit per efficientem, formam, materiam et finem». Afegeix un exemple de cada cas.

2.2 «Secundus modus est, ut in regula de C dicemus». Es refereix a la segona regla, que en la presentació, que en farà tot seguit, és descrita amb aquestes paraules: «Est subiectum et fons definitionum entium.»

3.

3.1 Després d'haver indicat els dos modes de definició, en fa l'aplicació a les definicions que ha donat dels principis («ad istos quidem duos modos definitiones ante dictae applicari possunt»). D'aquesta manera, reprèn el primer mode (el causal) i afegeix una sèrie d'altres exemples abans de referir-se als principis. De forma explícita esmenta sols la causa formal i l'eficient, i en ambdós casos la definició comporta la forma correlativa «-are» («de bonitate, cui proprie competit bonificare»). Entre les definicions, com a exemple de la causa eficient, compareix la definició d'home: «Cui proprie competit hominificare.» La llista d'exemples es clou amb l'afirmació que aquest primer mode de definició és «valde facilis et utilis».

3.2 Aquestes paraules li serveixen per introduir l'aplicació del segon mode, qualificant les definicions fetes segons ell com «valde faciles et utiles, et etiam clarae». A continuació es donen quatre definicions de *bonitas*, segons les quatre espècies de la regla C. En el primer exemple (que correspondria a la primera espècie) reprèn el que abans havia donat de la causa formal: «Bonitas est ens, cui proprie competit bonificare».

4. A continuació s'afegeixen altres possibilitats. La primera és la definició «ad placitum sive per contingentiam». És un mode «ultra Artem» i considerat «confusus et prolixus». La raó, segons Llull, és que es tracta d'una definició «non consideratis distinctionibus propriis et appropriatis inter subiectum et praedicatum existentibus». I en dóna tres exemples: «Sicut quando dicitur: Deus est ens infinitum et aeternum. Et: Homo est animal rationale. Et item: Est animal, cui soli competit equitare et scribere, et huiusmodi.»

5. La segona possibilitat afegida es «per compositionem», i es forma «quando unum principium definitur cum alio». És un mode de definició que deriva de principis bàsics en l'Art, és a dir, la combinació (*conversio, circulatio, mixtio*) dels principis de la primera figura. Llull afegeix: «Per talem modum potest artifex facere demonstrationes per primitiva et vera principia, et etiam necessaria, et quae alio modo non possunt se habere.»

6. El text continua: «Ulterius: Sicut dicitur: Bonitas est ens, ratione cuius bonus agit bonum, sic dici potest de magnitudine: Magnitudo est ens, ratione cuius magnus agit magnum, et aeternitas producit aeternum; et sic de aliis.» Sense cap més indicació per part de Llull, possiblement podem pensar que el sentit de l'observació no és altre que suggerir que tots els principis de la llista podrien tenir una definició semblant a la de *bonitas*, mentre en la fórmula esdevinguda canònica les definicions a partir de *magnitudo* es fan per la relació amb els altres principis.

Una vegada llegit el text de Llull, la primera constatació que hem de fer és que els textos de les definicions dels principis no compareixen en cap de les espècies de la divisió que ha presentat. A 6., reprèn, és ver, la definició de *bonitas* (canviat el *bonum* per *bonus*), però el context no ens ajuda a veure a quina espècie de definició pertany. De fet, el paràgraf és un incís per estendre als altres principis la definició que es fa de

bonitas, cosa, com hem dit, que no succeeix en els textos de les definicions dels principis. La lectura que ens sembla més correcte, per tant, és pensar que la fórmula de la definició de *bonitas* és introduïda com a resum de les quatre que es feien amb la segona regla.

Als paràgrafs citats, Lull usa dos termes inusuals, sobretot el primer. Parla d'una definició «ad placitum sive per contingentiam», que és «ultra Artem», i de la qual ens dóna sols una explicació negativa, això és que és una definició que no respecta el que l'Art diu sobre la relació entre subjecte i predicat.⁶²

El segon terme, a canvi, el «per compositionem», ens remet al vocabulari emprat per referir-se a la combinatòria de la primera figura. Hem de fer, però, una observació. Mentre «compositio» no és un terme usat per referir-se a la combinació de principis de la primera figura, alguns termes propis d'aquesta combinació són aplicats a les definicions dels principis, com és el cas de *circulatio*.⁶³ Molt més significatiu és el terme de *conditio* aplicat a les definicions.⁶⁴

El passatge d'*Ars generalis ultima* no fou la darrera ocasió en què Lull es referí al tema de la definició. Al *Liber de definitionibus Dei* ens topam amb un passatge que ens posa alguns interrogants seriosos. Lull diu que hi ha «moltes maneres» de donar una definició de Déu, i proposa fer-ho per dos modes: «per modum naturalem» i «per modum descriptionis». Exemple del primer mode és: «Homo est animal rationale mortale.» Es diu natural, perquè es refereix a la naturalesa en què convenen el subjecte i el predicat. Del segon mode es fa aquest exemple: «Homo est animal utens artibus mechanicis et liberalibus», que és una cosa que l'home no comparteix amb l'animal. Tot seguit Lull afirma: «Definitiones de Deo intendimus facere per gradum superlativum divinarum dignitatum», que és la darrera formulació de la teoria correlativa. L'obra, com en tantes altres d'aquesta darrera etapa, consta de dues parts, una per provar la Trinitat i l'altra per provar l'Encarnació. En la primera, es parteix de definicions de Déu segons deu «dignitats», i a la pregunta «quid est Deus», es respon segons aquesta fórmula: «Quod est bonitas optima, ex qua, in qua et cum qua Deus optimans producit optimatum et optimare ab utroque processum.» A la segona part s'hi fa intervenir el concepte de «causa» i s'obtenen definicions com aquesta: «Quod est bonitas optima, in qua et cum qua causat effectum optimatum.»

⁶² Les poques paraules de Lull sobre el tema obren, de fet, un interrogant ben mal de respondre. En efecte, com a exemples d'aquesta forma de definició, que és rebutjada, ens dóna: «Sicut quando dicitur: Deus est ens infinitum et aeternum. Et: Homo est animal rationale.» Més encara si ho intentem harmonitzar amb el que afirma a l'obra que citam a continuació.

⁶³ «Praedictas definitiones vocamus circulationes.» *Ars mystica philosophiae et theologiae* IV, I.1; ROL V, pàg. 403.

⁶⁴ «Et cuilibet istorum [principiorum] dabimus definitionem, propter hoc ut ipsum per suam definitionem cognoscamus et tractemus, tali modo quod affirmando vel negando nihil contra suam definitionem concedamus. Nam sua definitio est sua conditio.» *Ars compendiosa Dei* I, 1; ROL XIII, pàg. 21. Igual a *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* I, 1; ROL XXII, pàg. 16. *Ars inventiva generalis* (III, 4; MOG V, pàg. 41), parlant dels principis, ja es referia a la seva «*diffinitio seu conditio*». Cal recordar la definició de *conditio*: «Conditio es procés reglat e ordenat, fundat sobre les propietats de les coses, per si apparent, significant les natures de les coses e lurs diffinicions.» *Art amativa*, IV; ORL XVII, pàg. 151.

A manca d'altres explicacions, sembla que podem entendre que les definicions de la primera part són fetes «per modum naturalem» (i ens remetrien als fonaments de la demostració per la primera figura), i les de la segona són «per modum descriptionis» (i probablement hauríem de cercar-ne la fonamentació en el capítol de l'Art sobre els nou subjectes —i, més enrere encara, en la figura T, amb una certa remembrança del «modus discurrendi» que *Ars inventiva veritatis* anomena *narratio*, font de *propositiones*).

Conclusió

En aquest punt, podem cloure l'anàlisi dels textos lul·lians i intentar-ne una visió de conjunt. El balanç, tanmateix, no és gaire encoratjador. Els fets són aquests:

1. Una tesi inicial afirma la definició de Déu per les dignitats. Aquesta tesi es presenta com a conclusió de la recerca sobre la significació estudiada en la realitat i és oferta com a punt de partida comú en el debat missioner.

2. La remodelació de l'Art posa com a punt de partida els principis amb les seves definicions.

3. En etapes successives, s'ofereixen explicacions sobre la definició, amb l'intent de crear una definició en els paràmetres artístics (les figures, les regles i l'explicació correlativa).

4. La presència d'un debat en diferents fronts, que fa necessari precisar la definició de la definició i els mitjans per construir-ne. El primer front són les objeccions contra la definició de Déu per les dignitats. El segon són les altres maneres de construir la definició, que no són més o menys compatibles amb els mecanismes de l'Art.

5. A pesar del debat que recorre l'obra lul·liana, la definició dels principis, tal com fou donada en el moment de la seva introducció, resta pràcticament inalterada.

Aquests fets ens manifesten que Llull dóna una importància essencial per a l'Art a les definicions dels principis i que, a la vegada, hi ha un conflicte entre aquesta posició i la dels oients de l'Art.

Aquest conflicte no seria el que sorgia sobre la definició de Déu per les dignitats, que hauria d'haver trobat la solució en la introducció dels principis. Es tractaria, a canvi, del conflicte entre la definició lul·liana (la definició que feia servir en presentar els principis), i la definició, per resumir-ho en una paraula, segons els *Analítics Posteriors*.

L'exposició d'aquest conflicte ens obligaria a la relectura de tot el recorregut que hem fet, a la llum del text aristotèlic, junt amb els seus comentaris medievals. És un estudi comparatiu que ara no podem exposar en detall, per evidents raons d'espai. De totes maneres, podem apuntar el nucli de la conclusió d'aquest estudi comparatiu.

El segon llibre dels *Analítics posteriors* es dedica a discutir una única qüestió: si el sil·logisme demostratiu és la base de la ciència, quin és el mitjà propi de la demostració? La resposta se centra en la definició⁶⁵ i dóna pas a una llarga discussió, refeta, a més, en

⁶⁵ Tomàs d'Aquino resumeix el text aristotèlic: «Non ergo demonstratio resolvit in primam causam, nisi accipiatur ut medium demonstrationis definitio subiecti.» *Expositio Anal. Post.* I. II, lc. 1, n. 9.

arribar al capítol vuit.⁶⁶ En el centre de la discussió hi figuren les possibilitats de definició, amb una divisió general: de les coses que tenen en si mateixes la seva causa, i de coses que tenen la seva causa en una altra cosa. De les primeres es pot fer una definició nominal, que no diu res sobre la seva existència. De les segones es poden fer diferents espècies de definició. Les primeres, les definicions nominals, no poden entrar en la demostració, sinó tan sols enteses com una certa preparació a la demostració. El problema que se'n deriva havia comparegut ja al primer llibre de l'obra i havia obligat a una doble distinció dels principis de la ciència.⁶⁷

Ara bé, els objectius de Llull en la construcció de l'Art feien necessari i imprescindible poder usar les definicions dels principis com a mitjans del sil·logisme demostratiu. I per aconseguir-ho, era necessari refer la definició de la definició. Una tasca, evidentment, que no es pot considerar separada d'altres temes, tant dels pertanyents a la lògica (per exemple, la demostració), com a l'ontologia (la constitució correlativa). Aquesta «reconstrucció» de la definició es fa, en definitiva, de mà de la «idea» correlativa, que en postular «propietats essencials» introdueix la causalitat⁶⁸ en la definició «de les coses que tenen en elles mateixes la seva causa» (= dignitats/principis).⁶⁹

⁶⁶ «Et oportet ut incipiamus inceptioe alia in contemplando sermones praeteritos.» *Translatio Gerardi*, II.8; ed. L. Minio-Paluello, pàg. 258.

⁶⁷ Crec que, encara que sia sense comentari, és important recordar el resum de Tomàs: «Sed quia quodammodo eadem principia communia sunt quibus omnes scientiae utuntur, ideo consequenter distingit de principiis, et dicit quod duplicia sunt principia. Quaedam ex quibus primo demonstratur, sicut primae dignitates, ut quod non contingit idem esse et non esse. Et iterum sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum; quia definitionibus subiecti utimur ut principiis in demonstrationibus.» *Expositio Anal. post.* I, I, lc. 43, n. 13.

⁶⁸ Una causalitat no definida en relació amb l'efecte: «Ad hoc igitur, ut aequivocationes sive dubia valeant extirpari, appellamus ista principia prima simpliciter et absolute non in eo, quod alia ab eis descendant, sed ex eo, quia ipsa ab alio non descendunt. Et in hoc apparet, quod talis primitivitas retinet magis naturam primitivitatis, quam primitivitas causae ad effectum, quia est absoluta, illa vero respectiva.» *Liber de demonstratione per aequiparantiam* [Prol.]; ROL IX, pàg. 216-217.

⁶⁹ Hauríem d'afegir, finalment, que la dificultat del camí recorregut per Llull reflecteix l'obscuritat del text aristotèlic, tant per als medievals com per als moderns (per al present estudi ens hem servit de: J. L. ACKRILL, «Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II, 8-10», a: E. BERTI (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Padova, 1981, pàg. 359-384; D. DE MOSS, D. DEVERENA, «Essence, Existente and Nominal Definition in Aristotle's Posterior analytics II, 8-10», *Phronesis* (1988) 133-154; M. DESLAURIERS, «Aristotle's Four Types of Definition», *Apeiron* 23 (1990) 1-16). I, si es vol, enfront a les moltes possibles objeccions a la seva solució, Llull era prompte sempre a invocar la seva «intuïció» de l'Art i la gràcia de Déu.

LA MÍSTICA LULIANA: PRETENSIÓN DE SÍNTESIS

Jordi Pardo Pastor

ARCHIVUM LULLIANVM-Universitat Autònoma de Barcelona y
Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (“Ramon Llull”)

PALABRAS CLAVE: Mística, Contemplación, Ramon Llull, Dios.

RESUMEN: La mística y la contemplación divina es la herramienta fundamental del sistema luliano, sistema que se basa en el deseo de conversión del infiel. Siguiendo esta línea, el presente trabajo sigue la opinión crítica sobre tema tan importante.

WORD KEYS: Mystic, Contemplation, Ramon Llull, God.

ABSTRACT: The mystic and the contemplation of God is the fundamental tool of the lulian system, system based in the desire of conversion to the infidel. Following this line, this work follows the critic opinion about theme so important.

I. Introducción

Uno de los epicentros de todo el sistema luliano radica en la mística, cuestión que, ni a estas alturas de la crítica científica, no debemos echar el sello. Así pues, la intención que alberga este trabajo es la de revisar, *grosso modo*, el último lustro en disciplina luliana y, concretamente, estudios que se dedican a la mística de Ramon Llull, con la intención de aportar un amplio panorama sobre los conocimientos lulianos en este campo. De tal modo, procederemos en nuestra reseña-artículo presentando las ideas más acertadas, o, si se quiere, indiscutibles, para ir complementando la perspectiva a menudo que vayamos avanzando en los diferentes autores y sus particulares maneras de ver el proceso místico luliano. Con todo, no pretendemos dinamitar toda la bibliografía existente, sino, más bien, reconducir al investigador especializado por entre los artículos que, *meo arbitrio*, son más determinantes y aportan visiones y conocimientos nuevos.

II. Fundamentación de la Contemplación

En primer lugar, debemos tener en cuenta que Ramon Llull (1232-1316) vivió en un período histórico marcado por la ciencia escolástica de tono aristotélico y por las

doctrinas de su mayor comentador, Averroes (1126-1198) [RUIZ SIMÓN: 1999, 113-184]. A este respecto, son destacables las miniaturas seis y siete del *Breuiulum*¹ en las que se nos representa, por una parte, el ejército de Aristóteles —bajo el lema «Instrumenta abundandi in syllogismis»— y el de Averroes —bajo el lema «Intelligentem oportet phantasmata speculari»— acometiendo, ambos, contra la «torre de la falsedad» y, por otra, el ejército de Ramon con idéntica misión y con un lema más que sugerente: «Intelligentem spiritualia oportet sensus et immaginationem transcendere et multotiens se ipsum». Distinguimos, pues, dos programas científicos para descubrir la verdad: el de raigambre aristotélica y el luliano. En este sentido, Llull quiere aprovecharse del contexto escolástico del momento para construir su propio sistema que no se fundamenta, ni por asomo, en un arte alternativa, sino en un verdadero proyecto de conciencia que posee como principal finalidad la conversión del infiel.

Así pues, el primer motor de la causa luliana es el afán de conversión visto desde la perspectiva de la misión apologética [GAYÀ: 1994, 4-7; 1995, 477; 1998, 148-151; DOMÍNGUEZ: 1998, 34; DROST BEATTIE: 1995]², ya que para muchos la cruzada se ve como un obstáculo para la propagación de la fe cristiana. Podada la cepa en buena proporción, Drost Beattie [1995, 113-116] afirma que no hay contradicción entre los conceptos de misión y de cruzada, pues para Llull la fuerza es un recurso extremo y que debe estar siempre acompañado de la evangelización.³ No obstante, ante esta afirmación debemos detenernos en dos o tres cosas tan elementales como absolutamente obvias. Ciertamente, Llull propone en sus textos la cruzada y la readquisición de la Tierra Santa. Ahora bien, reflexionemos: textos como los que estudia Drost Beattie pertenecen a una etapa, más bien, madura de Llull en la que, posiblemente por sus fracasos, recrudescen su concepción propia sobre el tema de la conversión de los infieles, utilizando, en primer lugar, la firmeza, para, más tarde, evangelizar los territorios con las enseñanzas de Cristo en mano. A mi modo de ver las cosas, estos últimos escritos de Ramon se contradicen con la idea que se extrae del *Llibre del gentil i dels tres savis* que bien podría resumirse en «en així com avem .i. Deu, .i. creador, .i. senyor, aguessem .i.^a fe, .i.^a lig, .i.^a secta, .i.^a manera en amar e honrar Deu [...]»⁴ y, por ello, nadie quisiera convencer mediante la fuerza a los demás [VEGA: 1999, 95].

Al hilo de este contexto, la mística luliana es un proceso de contemplación divino que se basa en ofrecer un material que contenga una refutación del Islam y mostrar, a su vez, un método para utilizar ese material [GAYÀ: 1994, 8]. De esta suerte, el *Llibre de*

¹ Consúltese la página web del Raimundus-Lullus-Institut y la Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/breuiulum-miniaturen.htm>

² En este sentido, aunque en la línea de investigación sobre la predicación luliana, son muy interesantes los trabajos de Fernando Domínguez Reboiras [1992; 1996]. En sentido parejo, Mark D. Johnston [1995] recopila en este trabajo los privilegios que comprenden las disposiciones de Jaume I de 12 de marzo de 1243 hasta decretos de Pere III, otorgados por la corona catalano-aragonesa para que determinados misioneros pudieran predicar y evangelizar tierras de infieles dentro de los territorios de la misma corona.

³ Este es un trabajo que sigue, exhaustivamente, lo que fue su tesis doctoral (*Evangelization, Reform and eschatology: Mission and Crusade in the Thought of Ramon Llull*) y que trata el tema de la cruzada y la misión en Ramon Llull contextualizándolo en su época. Para ello, estudia las siguientes obras: *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* (1292), *Tractatus de modo conuertendi infideles* (1292), *Liber de fine* (1305), *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309), *Petitio Raimundi in Concilio generalis* (1311).

⁴ Ramon Llull, *Llibre del gentil i dels tres savis*, Antoni Bonner (ed.), II, NEORL, Palma de Mallorca, 1993, p. 207.

contemplació en Déu (1274), formulación ‘pre-artística’ del sistema luliano, se erige como el máximo exponente para comprender el entramado de la mística luliana. Esta contemplación se basa en la búsqueda de la ‘felicidad eterna’ [GAYÀ: 1994, 29 y 36] que, como ya dijo Boecio, es el sumo bien que busca el hombre [PARDO: 2000, 72], y que en Llull se personaliza en la búsqueda y comprensión del Amado, es decir, Dios. Así pues, la vida eremítica o *causa contemplandi* es el método luliano para la contemplación y ello se nos muestra de forma manifiesta en el *Blanquerna*⁵ cuyo personaje dedica la mayor parte de la noche a contemplar el cielo y las estrellas, como consideración de «los honores y grandezas de Dios y las faltas que los hombres comenten en este mundo» [GAYÀ: 1998, 157]. Mediante este método contemplativo, el hombre puede llegar a alcanzar el conocimiento de Dios, es decir, puede llegar a ascender intelectualmente hacia el misterio de la divinidad y, posterior y necesariamente, descender de nuevo al cuerpo. De tal modo, Llull, a la manera de San Buenaventura, idea una topología del espíritu para hallar a Dios a través de sus misterios poniendo en relación, para ello, una dualidad de niveles de conocimiento y significación: sensible-sensible, sensible-inteligible, inteligible-inteligible, inteligible-sensible: tres de ascendentes (*ascensio*) y uno de descendente (*descensio*) [VEGA: 1994, 96-99; 1996, 471-472]. Por otro lado, esta comunicación entre Dios y el hombre, esta comprensión del hombre de la divinidad, se debe a que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios [Génesis, I, 26] o, en otras palabras, el hombre puede llegar a conocer a Dios gracias al conocimiento *in speculum* —en la *regressio* final y *per speculum* en la *ascensio*— [GAYÀ: 1994, 16-29] y, intrínsecamente, Cristo debe ser el mediador entre Dios Padre y el ser humano [PARDO: 2001, 441-450].

Hilvanado en buena medida el proceso, se produce un primer movimiento de *ascensus*, como camino de conocimiento hacia Dios; y, luego, un segundo movimiento de *descensus* (debido a que Llull da por supuesta la revelación de las dignidades divinas) de retorno a lo sensible, pero con el conocimiento de lo suprasensible, de Dios. «Cuando la reflexión alcanza las cotas más altas de la especulación, en un intento de abstraerse del cuerpo, [...] sólo entonces podrán ser verdaderamente comprendidos los términos de la reflexión en su aspecto sensible» [VEGA: 1994, 191], es en estos momentos cuando se producen los cuatro niveles de conocimiento y significación ya mencionados. De ello, sustraemos una voluntad en la teoría luliana de indivisibilidad del espíritu y del cuerpo que se fundamenta en la división sensible-inteligible y en la que los sentidos individuales intervienen en el primer grado de significación, mientras que la imaginación interviene en el segundo, las tres potencias en el tercero y los sentidos espirituales en el cuarto [VEGA: 1996, 472-473]. Pero para Llull la *ascensio* (comprensión de la fe) se inicia con una formulación oral de esta fe (*articula fidei*) que es don de nuestros padres y, de este modo, el bautismo es el «major do» que podrá ser recibido nunca y que se convierte en fidelidad, permanencia en la verdad y contemplación. Por otro lado, el don de la fe conduce al hombre por el camino de la verdad, otorgándole, para las verdades de la fe, una certeza firme, no puramente imaginativa [GAYÀ: 1994, 9-13]. Por ello, al inicio del

⁵ En concordancia de opinión con Josep Perarnau (cf. *Arxiu de Textos Catalans Antics*, VII-VIII (1988-1989), 568, núm. 4651; XV (1996), 588) reintegro la grafía <n> a la obra luliana y a su personaje, ya que en toda la tradición manuscrita catalana hallamos, sin duda alguna, «Blanquerna».

proceso contemplativo que conduce a la integridad de la fe, debemos tener en cuenta que la fe es un don de Dios y que la comprensión de la fe representa el estado perfecto.

Del mismo modo, esta contemplación puede producirse —en términos agustinianos— gracias a la presencia de Dios en la memoria del amante [MALAGUTI: 1995] o, en términos meramente platónicos, debido a que se origina una especie de «raptó que permite al alma individual encontrar su verdadera naturaleza en el alma divina» [PARDO: 2001, 441]. Por otro lado, en ambos casos se descifra la idea de *imitatio uirtutum Dei* [HERRERA: 1993]. También la imaginación juega un papel importante en este entramado, iluminando a través de figuras sensibles aquello que se hallaba más allá de toda comprensión y daba a esta experiencia un importante significado profético [VEGA: 1999]; trasponiendo, así, la mística luliana a la teoría de los correlativos, y uniendo *amància* y *ciència* [MANCINI: 1995]. Concibámoslo como lo concibamos, una sola cosa es vital e indiscutible en todo este contexto: «Les creatures donen significació e demostració» [*Libre de contemplació* 1, 10 (ORL 2, 8)], lo cual significa que en el hecho de su existencia creada es donde el hombre hallará el punto de apoyo de su comprensión de la fe [GAYÀ: 1994, 12].

III. Fe y razón en la Contemplación luliana

Siguiendo a Gayà [1994], en el hecho de su existencia creada es donde el hombre hallará el punto de apoyo de su comprensión de la fe, y esto es así cuando se da la comprensión de la fe, mediante la aportación de razones y argumentos, y el ejemplo de una vida virtuosa, condiciones que pueden llevar al interlocutor al convencimiento del error de su fe falsa. Así pues, la contemplación, definida como comprensión de la fe, consistirá en perfeccionar la potencia racional en todas sus operaciones. Pero para ello, se deberá producir un *ascensus* de las cosas sensuales a las intelectuales, hecho que nos posibilita el conocimiento de Dios [GAYÀ: 1995, 491]. Del mismo modo, la importancia de la verdad, de lo que se dice, comporta en Llull una doble vertiente espiritual: el *ascensus* del hombre a Dios, y el *ascensus* del intelecto a la Primera Inteligencia. En el segundo *ascensus* lo que Llull anhela es conseguir las *proprietats e qualitats* divinas, para alcanzar el conocimiento racional suficiente para establecer la *demostració*. Con todo, Llull propugna un conocimiento divino a través de la fe y a través de la razón, hecho que se trasluce en la sistematización de la *figura elementalis* luliana: usar inventivamente esta figura universal es algo así como reconstruir el *Ars Dei* [Gayà: 1998, 6-8]. Pese a todo, debemos identificar qué posee de original Ramon Llull para llegar a comprender su sistema y su objetivo misionero y, fundamentalmente, cuáles son las vías de demostración de la fe [COLOMER: 1993, 271-272].

La crítica ha utilizado en numerosas ocasiones el método comparativo para desentrañar el sistema luliano y la particular visión de dicho método. De esta guisa, se ha comparado la preceptiva luliana con la de San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino [ARTUS: 1987; 1991; 1995; PARDO: 2002a]. Esto nos sirve para demostrar, categóricamente, cómo los fundamentos apologeticos del Arte luliano topan con el principio de indemostrabilidad de la fe de la teoría escolástica [LOHR: 1994]. Sin embargo, los métodos comparativos, en ocasiones, pueden tergiversar la verdad y dar verdadera importancia a factores totalmente impugnables. Aún así, debemos partir de la premisa de que el contexto intelectual de la época de Ramon es muy

fructífero y se interrelacionan entre sí, hasta un cierto punto, las diferentes corrientes e ideas surgidas y por surgir. Con todo, para contestarnos la cuestión otrora enunciada debemos colocar todas las piezas en el tablero y abastar una perspectiva general de las teorías del momento y la relación que se puede establecer con el sistema luliano.

Para Colomer [1993] la definición anselmiana de *id quo maius nihil cogitari potest* es la clave de la argumentación luliana, afirmando que en Llull fe y razón van de la mano en el camino del conocimiento. He aquí la gran diferencia entre Llull y pensadores del calibre de San Buenaventura, para quien prevalecía la Teología en cuanto instrumento para conocer a Dios, y el Aquinate, quien postulaba una autonomía entre Filosofía y Teología, aunque la Filosofía siempre se juzgaba sometida a la Teología. En este sentido, los puntos que guían la demostración de Llull son: la definición anselmiana de Dios [LLINÀS: 1995; 2000, 120-127], la doctrina de los correlativos o principios absolutos [FIDORA, 2001, 65-74] y la innovación de las demostraciones *per aequiparantiam* y *per hypothesim* [JAULENT: 1995; PARDO: 2002b] Sobre la *demonstratio per aequiparantiam* Jaulent, siguiendo el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, expone que la demostración luliana se basa en una prueba de la existencia de una perfección finita real; más una identificación de la perfección en el Ser perfecto; una aplicación de los principios de unidad, diferencia e igualdad para fundamentar la convertibilidad de los principios absolutos en Dios y deducir afirmaciones a través de los correlativos; y un uso de estos conocimientos para aplicarlos a las criaturas (cosa algo dudosa, pues Llull no es explícito en su obra sobre este tema). En este sentido [PARDO: 2002a, 469-474; 2002b], el conocimiento divino no puede llevarse a cabo tan sólo mediante fe o razón por sí mismas, sino, más bien, por razón de una equiparación de ambas disciplinas. De tal modo, mediante una demostración que se define en términos comparativos, el hombre puede llegar a comprender entidades superiores a su intelecto —tales como la divina—, pues se establece una correspondencia entre elementos iguales (*per aequalia*).

De tal modo, Llull equipara Teología y Filosofía como elementos imprescindibles para conocer la esencia de Dios, pues la fe junto con la razón se complementan para ascender al conocimiento puro. Este ascenso al conocimiento es una Metafísica descendente, pues mediante el ideal platónico se forja una lógica que es, a su vez, una ontología [DOMÍNGUEZ: 1995]. Esta teognosis se podría entender, como sucede en los capítulos 352 y 353 de la distinción 40 del *Libre de contemplació*, como un recurso a las imágenes de la memoria [RUBIO: 1998] o como una transformación amorosa entre el amigo y el Amado basada en la *cogitatio* [PARDO: 2001]. Asimismo, la controversia entre fe y razón también puede entenderse desde la clave de la *cogitatio* [RUBIO: 1994].

Sin embargo, la fe no es suficiente para conocer a Dios; así, del mismo modo, la inteligencia (el entendimiento *per sensum et imaginationem*) tampoco será suficiente para comprender a Dios (puesto que un infiel, sólo con la inteligencia, podría conocer a Dios, sin creer en Dios) [LLINÀS: 2000, 144-216]. Por ello, el objeto de la inteligencia es Dios y todo aquello inteligible; dado este punto, Llinàs presenta el acto de conocimiento de Dios como una razón natural del hombre, es decir, como un conocimiento *per modum intellectus naturaliter*. Con todo, el hombre lo que busca es la anhelada felicidad y Llull afirma que el ser humano puede conocer a Dios gracias a un acto natural de su propio intelecto, puesto que todo hombre está predestinado a conocer a Dios. Por tanto, se produce una equiparación entre conocimiento divino y conocimiento metafísico que nos conduce a una equiparación entre fe y razón: la razón se ha valido de la fe para alcanzar aquello que por sí sola no podía, mientras que la fe se ha valido de la razón para comprender aquello que ya creía [PARDO: 2001a, 473].

Esta equiparación entre Teología y Filosofía, entre fe y razón para lograr la perfección del conocimiento es factible desde el punto de vista del sistema luliano, puesto que el Arte contiene todos los principios de todas las demás ciencias. Esto no es de extrañar, pues se establece una analogía entre la ciencia divina, ya que el origen del Arte es fruto de una iluminación divina [DOMÍNGUEZ: 1995, 3-9]. En los *Principia philosophiae* Lull pretende descubrir los *principia communia* de las ciencias filosóficas a partir del *Ars*, y basándose en el *Ars generalis ultima* dice que el interés de la cuarta figura radica en que ésta explica mejor que las otras tres anteriores como se pueden aprehender fácilmente las otras ciencias (teología, filosofía...). Con ello, Lull pretende abarcar con su *Ars* todo el saber mediante la aplicación de un reducido número de principios. Así pues, se obtiene una adecuación de la Filosofía y la Teología al sistema luliano, concibiendo distintas demostraciones filosóficas, como la demostración filosófica de los artículos de la fe [DOMÍNGUEZ: 1995, 16]. Se produce en Ramon Lull una ‘Fe consciente’, puesto que «para Lulio está claro que la fe puede equivocarse pero la razón jamás: “Creencia puede estar en verdad o en falsedad, es por eso que fe no hace distinción entre verdadero y falso, por eso como la razón hace distinción entre verdadero y falso conviene que todo lo que es razonable sea verdadero” (OE II, 144).» [DOMÍNGUEZ: 1998, 46]. Esta constatación se fundamentaría en el hecho de que la fe cree sin dudar, mientras que la razón examina entre lo verdadero y lo falso.

IV. Fuentes atribuibles

El problema de las fuentes en la mística luliana es el más concurrido y difícil de encasillar. Como bien sabemos, Ramon Lull permaneció nueve años de su vida en Palma, época en la que se formó intelectualmente en las ciencias árabe y cristiana. El silencio que se posee de este período y la peculiar argumentación luliana *sine auctoritatibus* es una invitación a buscar posibles fuentes en la mística luliana, pues no hay forma de saber cuáles fueron las lecturas que Lull realizó (aunque sí se pueden aventurar sus influencias). En este sentido, se han buscado influencias entre los grandes pensadores medievales y Lull, prevaleciendo la figura del Aquinate como máximo exponente. Con todo, es peligroso establecer una comparación entre dos autores como son Santo Tomás de Aquino y Lull, pese a su contemporaneidad, ya que las afirmaciones se pueden ver distorsionadas por una excesiva utilización de los textos del Aquinate para explicar la teoría luliana, cuando, la verdad, el camino debería ser buscar las semejanzas y diferencias sin interpretar a uno desde la perspectiva del otro. Más acertada es la influencia de San Buenaventura [GAYÀ: 1994; 1995; VEGA: 1994] o San Anselmo [COLOMER: 1993; LLINÀS: 1995; 2000, 109-127] en el sistema luliano. Por otro lado, se han postulado, también, reminiscencias de la filosofía árabe como Al- Gâzalî [VEGA: 1996], las doctrinas aristotélicas del *De caelo et mundo* —que a su vez se relacionan con las enseñanzas de Al- Gâzalî— [GAYÀ: 1998] o la mística cristiana de los siglos XIII-XIV, heredera de la tradición neoplatónica de los Padres griegos y de la recepción del pensamiento árabe a través de Avicena [VEGA: 1995].

El libro por antonomasia de la mística luliana ha sufrido otra suerte con referencia a las posibles fuentes que la crítica ha atribuido. Soler [1992] afirma que es más que probable que la escritura del *Llibre d'amic e Amat* sea producto de una experiencia mística de Lull, aunque, según él, no debemos restringir, tan sólo, las experiencias

místicas del Beato a este período, sino que debemos tener en cuenta que Llull vivió una vida mística muy intensa. Por tanto, podemos establecer una probable identificación entre Ramon Llull y la figura de Blanquerna (*Vid.* n. 5). Por otra parte, Serverat [1993] identifica en algunos pasajes del *Llibre d'amic e Amat* reminiscencias franciscanas. Aunque, también, dicho opúsculo desarrolla la paradoja de la soledad acompañada (Cicerón) a la luz de la lectura ambrosiana (Ambrosio de Milán) que dice que la soledad consiste en no estar a solas con uno mismo, sino con Dios; y se establece una dialéctica entre fe y inteligencia/razón que Llull toma de San Agustín [Serverat: 1998: 45, n. 10]. Sin embargo, la tesis más potenciada es la que radica en una influencia sufí, pues el texto afirma que Blanquerna toma como ejemplo la tradición sufí para escribir la mencionada obra. Así pues, respaldando esta tesis hallamos la obra de Galmés [1999] quien puntualiza sobre los orígenes islámicos de toda la producción habida y por haber en la Edad Media con relación al *Llibre d'amic e Amat* y Ramon Llull; Mancini [1995], quien expone las ideas de Bonner sobre la influencia sufí y seglar en la teoría amorosa luliana y traspone a la mística luliana la teoría de los correlativos uniendo *amància* y *ciència*; Malaguti [1995], quien toma el tema agustiniano de la presencia de Dios en la memoria del Amante, y la contemplación de lo creado y la búsqueda de la divinidad en cuanto iluminación (*somnia a Deo missa*); y Idel [1996], quien establece paralelismos entre las dignidades lulianas y la cabala judía. Por otro lado, Pardo [2001] afirma que el *Llibre de amic e Amat* recibe la influencia platónica, o neoplatónica, del rapto del amante por parte del Amado, es decir, del hombre por parte de la divinidad, y ello es equiparable a las teorías del amor platónico en las que el amante forja la imagen del Amado en su alma. En este mismo sentido, Torrent-Lenzen [1999] quiere mostrar paralelismos entre el sufrimiento de la mística luliana y la lírica trovadoresca, la mística castellana del siglo XVI, la mística sufí y el pensamiento de Al- Gâzalí, a partir de los *Llibre de contemplació*, *Llibre d'amic e amat*, y *Arbre de filosofia d'amor*.

V. Conclusiones

El complicado sistema luliano se fundamenta, substancialmente, en la contemplación de Dios y en dicho proceso de contemplación. Para tal fin, Llull dispone toda una serie de herramientas, tanto filosóficas como teológicas, para que el hombre pueda llegar a la verdadera comprensión de su fe y, por lo tanto, al verdadero conocimiento de la divinidad. El proceso místico que Llull nos propone es un itinerario que busca el conocimiento divino y la felicidad eterna mediante una *imitatio* de las virtudes divinas que Llull tan bien definió en sus escritos. En este sentido, la mística luliana es el arte de la contemplación y la ciencia de la amancia.

VI. Bibliografía citada y comentada

- ARTUS, WALTER W., «The Philosophical Understanding of Ramon Llull's "rationes necessariae"», *Antonianum* 62 (1987), pp. 237-270.
- «St. Thomas on Faith and Science of the Same Truth», *Studi Tomistici. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Vol. V. Problemi teologici alla luce dell'Aquinate*, Vaticano, Accademia de St. Tommaso, 1991, pp. 50-59.
- «Faith and reason in Aquinas and llull», *Studia Lulliana*, Vol. XXXV, núm. 91 (1995), pp. 51-74.
- COLOMER, Eusebi, «El problema de la relació fe-raó en Ramon Llull: proposta de solució», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril del 1993* "Actes, núm. 1" (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 11-20.
- «Fides und Ratio bei Raimund Lull», *Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann*, C. Hagemann y R. Gleis (edd.), Würzburg, Echter Verlag, 1993, pp. 271-283.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «"Moltes novelles raon". La originalidad del "Ars praedicandi" de Ramon Llull en su contexto Medieval», *Anuario Medieval* 4 (1992), pp. 93-137.
- «Geometría, filosofía, teología y Arte. En torno a la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, Vol. XXXV, núm. 91 (1995), pp. 3-29.
- «El proyecto luliano de predicación cristiana», *Constantes y fragmentos de pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, Fernando Domínguez Reboiras y Jaime de Salas (edd.), Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 117-132.
- «Raimundo Lulio: La Fe Consciente», *Mirandum – Estudos e Seminários Ano II*, núm. 6 (Barcelona – São Paulo, 1998), pp. 31-50.
- DROST BEATTIE, Pamela, «"Pro exaltatione sanctae fidei catholicae": Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull», *Iberia and the mediterranean Worlks of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S. J.*, Larry J. Simon (ed.), Leiden/New York, E. J. Brill, 1995, pp. 113-129.
- FIDORA, Alexander, «El *Ars Brevis* de Ramon Llull: Hombre de ciencia y ciencia del hombre», Alexander Fidora & José G. Higuera (edd.), *Ramon Llull caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media*, Cuaderno de Anuario Filosófico-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, pp. 61-80.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe*, Barcelona, Quaderns Crema «Biblioteca General», 1999.
- GAYÀ, Jordi, «*Ascensio, virtus*: dos conceptos del contexto original del sistema luliano», *Studia Lulliana* XXXIV, 34 (1994), pp. 3-49.
- «Significación y demostración en el *Libre de contemplació* de Ramon Llull», *Aristotellica et Lulliana magistro et doctissimo Charles H Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl y Peter Walter (edd.), "Instrumenta Patristica" XXVI, Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995, pp. 477-499.
- «El arranque filosófico del *Ars luliana*», *Constantes y fragmentos de pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, Fernando Domínguez Reboiras y Jaime de Salas (edd.), Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 1-8.

- «La construcción de la demostración teológica en el *Llibre de contemplació* de Ramon Llull», *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, Margot Schmidt y Fernando Domínguez Reboiras (edd.), “Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik” 15, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 147-171.
- HERRERA, R. A., «Ramon Llull: Mystic Polymath», *Mystics of the Book. Themes, Topics, and Typologies*, R. A. Herrera (ed.), New York, Peter Lang, 1993, pp. 219-235.
- IDEL, M., «*Dignitates* and *Kavod*: Two Theological Concepts in Catalan Mysticism», *Studia Lulliana*, vol. XXXVI, núm. 92 (1996), pp. 69-72.
- JAULENT, Esteve, «A demonstração per equiparação de Raimundo Lúllio (Ramon Llull)», *Lógica e linguagem na idade média. Atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval. Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993*, Luis Alberto de Boni (ed.), Porto Alegre, 1995, pp. 145-162.
- JOHNSTON, Mark D., «Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S. J.*, Larry J. Simon (ed.), Leiden/New York, E. J. Brill, 1995, pp. 3-37.
- LLINÀS I PUENTE, Carles, «Ramon Llull, els àngels, la teoria del coneixement i el pensament modern», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 7 (1995), pp. 178-187.
- «El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramon Llull», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998), pp. 11-19.
- *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Premi Joaquim Carreras Artau 1996, 2000.
- LOHR, Charles, «Ramon Llull and Thirteenth-Century Religious Dialogue», *Diálogo filosófico-religioso entre christianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 117-129.
- MALAGUTI, Maurizio, «Lectura lulli, *Il libro dell'Amante e dell'Amato*», *Doctor Seraphicus* 62 (1995), pp. 71-84.
- MANCINI, Diana, «Quale mistica in Ramon Llull», *Doctor Seraphicus* 62 (1995), pp. 53-69.
- PARDO PASTOR, Jordi, «L'amor diví en el *De consolacione philosophiae* de Boeci i en el *Llibre d'Amich e Amat* de Ramon Llull», *Convenit Internacional/ Convenit Selecta*, 5 (2000), pp. 71-76.
- «Tradición misticoplatónica en el *Llibre d'amic e Amat* de Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 76, núm. 298 (2001), pp. 437-450.
- «En torno a la *rationes necessariae* del conocimiento de Dios: de Santo Tomás de Aquino a Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 77, núm. 302 (2002a), pp. 461-475.
- «Filosofía y Teología en Ramon Llull: la *demonstratio per aequiparantiam*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002b) [en prensa].
- RUBIO ALBARRACÍN, Josep Enric, «Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del “*Llibre de contemplació*”: estudio de contenidos y estilo», *Antonianum* 69 (1994), pp. 231-260.
- «La figura S de l'Art lul·liana i el *Llibre de contemplació en Déu*», *Llengua & Literatura* 7 (1996), pp. 61-89.
- *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, prolog. Eusebi

- Colomer i Pous, "Biblioteca Manuel Sanchis Guarner" 35, Valencia/Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- «Una incursió lul·liana en l'«ars memoriae» clàssica al *Llibre de contemplació en Déu*», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Montserrat, i Pere Roselló Bover (edd.) I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, pp. 61-72.
- RUIZ SIMON, J. M^a., *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.
- SERVERAT, VINCENT, «Les stigmates de l'ami. Autour de quelques reminiscences "franciscaines" chez raymond Lulle (1232-1316)», *Wodan. Études de linguistique et de littérature en l'honneur d'André Crépin* 20, Greifswald, 1993, pp. 343-360.
- «El *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull: modesta contribució al estudio de sus fuentes», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998), pp. 41-60.
- SOLER I LLOPART, Albert, «"Enfre la vinya e-l fenollar"? La composició del "Llibre d'amic e amat" i l'experiència mística de Ramon Llull», *Caplletra* 13 (1992), pp. 13-22.
- TORRENT-LENZEN, Aina, «El sofriment com a penyora d'amor en la mística lul·liana», *The Modern Language Review* 94 (1999), pp. 409-414.
- VEGA ESQUERRA, Amador, «La abstracción del cuerpo: mística y metafísica del lenguaje en Ramon Llull», *Er. Revista de Filosofía* 16 (1994), pp. 95-106.
- «An Example of Savage Mysticism», *Catalònia* 43 (Barcelona, Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 26-27.
- «Cuerpo espiritual y espíritu corporal en Ramon Llull», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1», Vic, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, pp. 470-474.
- «La imaginació religiosa en Ramon Llull: una teoria de l'oració contemplativa», *Passió, meditació i contemplació*, Barcelona, Empúries, 1999, pp. 84-111.

L'EVOLUCIÓ DE LES FIGURES A, S, T DE L'ART QUATERNÀRIA EN EL TRÀNSIT CAP A L'ART TERNÀRIA^{*1}

Josep E. Rubio Albarracín

Universitat de València

RESUM: Les figures A, S i T són les més importants de l'Art quaternària, però la relació que s'estableix entre aquestes evoluciona en el pas del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* al cicle de l'*Ars demonstrativa*. Si en el primer cicle la figura S té el paper més actiu en el funcionament de l'Art, en el segon cicle la figura T adopta la posició primera, acostant-se a la A, mentre que la S veu modificat en part el seu contingut. En definitiva, aquests canvis anuncien aspectes de l'estructura i del funcionament de l'Art ternària.

ABSTRACT: The figures A, S and T are the most important ones of the Quaternary Art, but the relationship between them evolves from the cycle of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem* to that of the *Ars demonstrativa*. Since in the first cycle the figure S plays the most active role, in the second one the figure T takes the first position by approaching to the A, while at the same time the S partially modifies its contents. Definitely, these modifications announce some aspects of the structure and the functioning of the Ternary Art.

L'Art lul·liana és una, però apareix sota forma de múltiples arts. Parlem de l'*Ars Magna* de Llull, de l'«Art de trobar la veritat», de l'«Art general» o de l'Art *tout court*; però, amb aquests termes, fem referència a un esquema genèric, a un mètode que només es concreta en un seguit d'obres de títol semblant, però diferent: *Art abreujada d'atropar veritat*, *Art demostrativa*, *Ars inventiva veritatis*, *Ars generalis et ultima*...

Si de cas, podem estar autoritzats a parlar de dues Arts lul·lianes, les que la crítica, a partir del catàleg d'obres de Llull elaborat per Antoni Bonner, ha consagrat amb els noms d'«Art quaternària» i d'«Art ternària».² Així, l'enfilall de textos concrets s'agrupa entorn d'aquests dos epígrafs, de manera que tenim les «arts quaternàries» i les «arts ternàries». El motiu d'aquesta divisió sembla suficientment justificat tenint en compte els canvis substancials introduïts en el mètode en la data frontissa de 1290; a partir

^{1*} Aquest treball s'inscriu en el projecte de recerca PB 98-1193-C03-02.

² BONNER, A. (ed.), *Obres selectes de Ramon Llull*, Palma, Moll, 1989. Al primer volum, pàg. 58 i 59, hom troba la divisió de la producció lul·liana en quatre etapes i les obres més destacades de cada una. Al segon volum, pàg. 539-589, hi ha el «Catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull».

d'aquest any, que inaugura la redacció de les versions ternàries de l'Art, aquestes compartiran unes característiques comunes i diferenciadores de les arts anteriors. Però també hi haurà, òbviament, molts elements de continuïtat que connectaran totes dues etapes, passant per sobre de la fita de 1290. Altrament, no faríem servir, com encara ho fem, el terme «Art», en singular i en majúscula, per englobar-hi totes les versions del mètode. I és que totes, més o menys, el tenen al títol. Totes són manifestacions d'un mètode inventiu i demostratiu —l'Art— amb uns trets fixos: sustentació sobre uns principis bàsics, combinació d'aquests principis entre si per establir els universals, encercament del particular en aquests universals a través de regles.

Per exemple: totes les versions de l'Art lul·liana, tant les quaternàries com les ternàries, comencen amb la presentació d'un alfabet amb els principis bàsics distribuïts en figures. El que variarà serà l'alfabet (de vint-i-tres lletres en un cas; de només nou en l'altre), el nombre de principis bàsics i el nombre de figures que els recullen. I, encara, dins una mateixa etapa, cada versió concreta implica petits però significatius canvis en l'ordre o en la presència dels conceptes en les figures. En aquest article tractarem el contingut, el valor i l'evolució de les figures principals de les arts quaternàries (la A, la S i la T), amb la intenció final de trobar alguns antecedents dels canvis introduïts en les arts ternàries.

L'Art lul·liana es materialitza per primera vegada en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274). En aquesta primera versió, l'alfabet de vint-i-tres lletres no està sistematitzat en una presentació independent de les figures, però s'hi troba implícitament. La segona versió de l'Art quaternària, l'*Ars demonstrativa* (1283), ja exposa l'alfabet i el significat de cada lletra de manera ordenada en el pròleg de l'obra, abans d'iniciar la descripció de les figures. En tots dos casos, les setze lletres de la B a la R es refereixen als principis continguts en una de les figures (la S), encara que podran fer referència també als principis d'altres figures. Les lletres A, S, T, V, X, Y i Z representen figures.

La primera distinció de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* està dedicada a la presentació de les set figures suara esmentades. Heus-ne ací un resum:

A: fa referència a Déu. Aquesta figura conté setze virtuts atribuïbles a la divinitat: *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria, Perfectio, Justitia, Largitas, Misericordia, Humilitas, Dominium* i *Patientia*. Aquestes virtuts es combinaran dues a dues per formar cent vint cambres binàries.

S: fa referència a l'ànima racional. Es troba dividida en quatre «quadrangles» o «espècies» (als quals atribueix Llull les lletres E, I, N i R), cadascun dels quals conté tres «individus» que representen les possibilitats d'actuació de les potències de l'ànima racional aplicades a diversos objectes:

E: actes de B, C, D (memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que estima).

I: actes de F, G, H (memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que odia).

N: actes de K, L, M (memòria que oblida, enteniment que ignora i voluntat que estima o odia).

R: composició dels actes de O, P, Q; O és la composició dels actes de B, F, K; P la dels actes de C, G, L; i Q la dels actes de D, H, M.

T: és la figura de les significacions, composta per cinc «triangles» amb un total de quinze «angles» o principis, cadascun dels quals es veu completat per tres conceptes. A cada triangle se li atribueix un color:

Triangle blau: Deus (Unitas, Trinitas, Virtutes) – Creatura (Sensualis, Animalis, Intellectualis) – Operatio (Intellectualis, Naturalis, Artificialis).

Triangle verd: Differentia (Sensuale et Sensuale, Sensuale et Intellectuale, Intellectuale et Intellectuale) – Concordantia (*Idem*)– Contrarietas (*Idem*).

Triangle roig: Principium (Temporis, Quantitatis, Causae) – Medium (Conjunctionis, Mensurationis, Extremitatum) – Finis (Terminationis, Privationis, Perfectionis).

Triangle groc: Majoritas (Accidens et Accidens, Substantia et Accidens, Substantia et Substantia) – Aequalitas (*Idem*) – Minoritas (*Idem*).

Triangle negre: Affirmatio (Entis, non Entis, Possibilis et Impossibilis) – Dubitatio (*Idem*) – Negatio (*Idem*).

V: és la figura de les virtuts i dels vicis. Els seus principis seran, doncs: Fides, Spes, Charitas, Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Gula, Luxuria, Avaritia, Acedia, Superbia, Invidia, Ira.

X: és la figura de la predestinació, formada per setze principis: Sapientia, Praedestinatio, Perfectio, Meritum, Potestas, Gloria, Esse, Scientia, Justitia, Liberum Arbitrium, Defectus, Culpa, Voluntas, Poena, Privatio, Ignorantia.

Y i Z: representen, respectivament, la veritat i la falsedat.³

Nosaltres ens fixarem en el contingut, en la funció i en la relació mútua que s'estableix entre les tres primeres figures, les més importants del sistema: A, S i T. Per tal de fer aquest estudi, caldrà que ens fixem no tan sols en les dues versions principals de l'Art anteriors a 1290 (l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* i l'*Ars demonstrativa*), sinó, especialment, en els textos redactats per Llull com a complement, compendi i comentari dels anteriors, en els quals trobarem detalls i precisions molt més específics i informació substancial sobre l'evolució del sentit i del paper de les figures.

El primer que constata el lector de l'Art és l'estreta relació establerta entre les figures S i T. Totes dues tenen un paper actiu (són les «figures agents») que s'aplica a la resta de figures («figures pacients»):

Nota, quod, sicut S. est Figura communis in hac arte, sic similiter T. est Figura communis eidem arti; quoniam S. non potest inquirere nec tractare de arte sine T., nec T. potest significare de A.V.X.Y.Z. sine S.: quare ista ars praecipit, quod homo sciat concordare S.T. in significando et inquirendo A.V.X.Y.Z. (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, MOG I, 435; int. vii, 3).⁴

La figura A es troba així separada de les altres dues; no obstant açò, ocupa el lloc més destacat des del moment que forneix el criteri de validació dels arguments: tot el que

³ En el pas a l'*Ars demonstrativa* algunes d'aquestes figures patiran lleugers canvis en l'ordre i en la nòmina de llurs principis. Per al que ens interessa a nosaltres, esmentarem només que la figura A modifica les quatre últimes virtuts divines, que la figura S roman inalterada, i que la T (i aquest, com veurem, serà un canvi més important) substitueix els principis que acompanyen el primer angle del triangle blau (Deus), que passaran de ser «Unitas, Trinitas, Virtutes» a ser «Unitas, Essentia, Dignitates» (la justificació d'aquest canvi, que mira d'assentar l'Art com a base comuna de diàleg amb els infidels, l'exposa Llull al capítol XXV de la *Introductoria Artis demonstrativae*). Pel que fa a la figura X, que serà la més modificada de totes, veg. RUBIO, J. E., «Com és la verdadera figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*?», *Studia Lulliana*, 40 (2000), pàg. 47-80.

⁴ Les citacions de les obres de Llull que emprarem (veg. nota següent) seran extretes de l'edició maguntina de Salzinger, publicada a partir de 1721 (abrev.: MOG), sobradament coneguda de tots els estudiosos de Llull; pel que fa als textos llatins sobre els quals treballarem, és l'única disponible.

contradiga les cambres de A serà fals. El funcionament de l'Art s'articula, doncs, d'acord amb l'esquema següent: la S inquireix amb l'ajuda de la T en les cambres de la resta de figures (A,V,X,Y,Z) per tal de trobar resposta a les qüestions plantejades; en aquesta inquisició, la S haurà de donar a la Z (és a dir, invalidarà com a falsa) qualsevol afirmació que contradiga les cambres de la A, i atribuirà a la Y (verificarà com a certa) la que no introduezca contrarietat ni majoritat o minoritat entre les virtuts divines de A. Hom pot constatar com el paper de la T és fonamentalment instrumental: si la S (les potències de l'ànima racional) és l'agent específic de la recerca, la T (els principis relatius) n'és l'instrument que permet esbrinar la conveniència o inconveniència del resultat en aplicar-se a les virtuts de A:

Haec autem figura [sc. A] plurimum necessaria est in hac arte, ut ex ea S. accipiat principium, et in suo discursu dirigatur per conveniens vel inconveniens primae figurae ipsius A; quoniam est impossibile, quicumque in veritate manere, unde in figura vel operibus, seu inter unam et aliam cameram ipsius A. inconveniens sequitur (*Ars universalis*, MOG I, 491; int. viii, 9).

A més a més, la A, en ser la figura de Déu («A. ponimus, quod sit noster Dominus Deus», afirma l'inici de la primera part de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*), gaudirà, en totes les versions de l'Art, d'una posició privilegiada que es manifestarà en la tendència a encapçalar la llista de figures (no en va té atribuïda la primera lletra de l'alfabet llatí). Aquesta posició capdavantera es veurà, no obstant això, matisada en els comentaris i compendis que acompanyen les dues versions de l'Art de què ací es tracta. Si bé el seu valor ontològic la fa primera (Déu és *id quod est*, l'ésser primer al qual es redueix tot altre ésser, i en aquesta primacia ontoteològica assenta Llull el valor lògic de les virtuts divines), a l'hora de descriure el procediment inventiu i/o demostratiu de l'Art, el moviment del mètode, el seu caràcter passiu respecte a la S o a la T la desplaçarà a un lloc posterior. La descripció detallada d'aquest procediment és l'objecte de les obres artístiques que conformen el que s'anomenen els «cicles» inaugurats per les dues «arts mares» d'aquesta etapa.⁵

El cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Aciv)

A l'Aciv, l'exposició de les figures, que ocupa la primera part de la primera distinció, segueix l'ordre alfabètic: A, S, T, V, X, Y, Z. Al llarg d'aquesta descripció, però, els aspectes relacionats amb la dinàmica de l'Art reestructuren la llista, tot imposant nous ordres i divisions de les figures en blocs.

⁵ Seguint la catalogació i la cronologia de les obres proposada per A. Bonner (veg. nota 1), aquests seran els textos artístics generats en cada un dels dos cicles de l'etapa quaternària i que tindrem en compte per al nostre estudi (deixant de banda, doncs, textos més literaris o que no fan al nostre propòsit, com els *Libri principiorum*, el *Blaquerna*, etc.): CICLE DE L'ARS COMPENDIOSA INVENIENDI VERITATEM (=Aciv) (ca. 1274): *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* (1274-1276?) (=Lect.com. Aciv), *Ars universalis* (1274-1276?) (=Ars un.); CICLE DE L'ARS DEMONSTRATIVA (=Ad) (ca. 1283): *Introductoria Artis demonstrativae* (=Int. Ad) (1283-1285?), *Ars inveniendi particularia in universalibus* (=Ars in. part.) (1283-1287?), *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* (=Lib. prop. Ad) (1283-1287?), *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (=Lect. fig. Ad) (1285-1287?), *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (Com. Ad) (1288-1289).

El primer punt remarcable és que, des de l'inici, la S comença a destacar i a separar-se de la resta de figures. Ja en la descripció de la primera figura, la A, el valor d'aquesta depèn de l'activitat de la S, segons hem exposat més amunt. Potser paga la pena reportar el text inicial de la descripció de la figura A, ja que resumeix clarament el funcionament del mètode:

A. ponimus, quod sit noster Dominus Deus; cui A. attribuimus sedecim Virtutes; non tamen dicimus, quod sint cardinales, neque theologicae, nec quod sint accidentales, sed essentielles: de quibus formantur centum viginti Camerae, per quas amatores hujus artis poterunt habere cognitionem de Deo, et poterunt facere et solvere quaestiones per necessarias rationes; dummodo S. sapienter sciat in qualibet camera facere de una dictione subjectum, et de altera praedicatum, et sciat procedere juxta debitam formam per omnes cameras ipsorum A.T.V.X.: et oportet, quod S. sit subditum ipsi Y., et sit contra Z. taliter, quod omnes significationes, quae sunt contra A., neget, et vitet totis suis viribus, et concedat et affirmet omnes significationes, quae sunt ad gloriam et honorem ipsius A.; quia nulla significatio potest esse in Y., quae sit contra unam vel plures ex cameris ipsius A.; nec aliqua significatio potest esse in Z., quae sit concordans cum una aut pluribus cameris ipsius A.: omnis autem significatio est in Y., quae contrariatur ipsi Z., quod abscondit et velat cameras ipsius A. (Aciv, MOG I, 434; int. vii, 2).

La S ha de «discórrer» per les figures ATVX per arribar a la Y i rebutjar la Z. En l'apartat següent, dedicat a la S, Llull incideix de nou en aquesta base fonamental del seu mètode, la clau d'accés a la resolució de les qüestions, el *primum principium* de l'Art:

Primum principium artis est, quod S. accedat ad quindecim cameras, quae formantur de A.T.V.X.; et quod postea accedat ad septem cameras, quae formantur de A.Y.Z.; et attendat, quae ipsarum melius conveniat ei secundum hoc, quod inquirat; et accipiat illam cameram, quae melius concordat quaestioni vel solutioni factae (Aciv, MOG I, 435, int. vii, 3).

La S, com a element actiu, opera en dos temps: primer sobre ATVX i després sobre AYZ. En el primer temps, en realitat, s'aplica sobre A, V i X amb l'ajut de la T («unde tota ista ars volvitur per dictas quindecim cameras [sc. les formades per E.I.N.R.], quibus mediantibus S. intrat cameras de A.V.X. cum T.» Ibíd.). Però ja tenim ací dos blocs de figures clarament identificats, referits respectivament al moment inventiu (ATVX) i al resolutiu (AYZ). En tots dos, l'agent és la S. La T és l'instrument en el primer. I en tots dos tenim, com a única figura repetida, la A, ja que sense el seu concurs «passiu» no pot donar-se ni l'un ni l'altre.

A la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*, l'ordre de presentació de les figures ja assumeix la modificació resultant de la consideració del paper actiu de la S. Aquesta ocuparà el primer lloc i anirà seguida de la T, de la A, de la V, de la X, de la Y i de la Z. El mateix ordre segueix l'*Ars universalis*, en la qual trobem descrit amb major precisió el procés inventiu de l'Art:

Haec ars in tres distinctiones dividitur, in quarum prima ponuntur septem figurae, quae sunt S.T.A.V.X.Y.Z., et secundum compositionem harum figurarum fiunt in arte duae figurae omnibus generales, prima componitur de A.Y.Z., et secunda construitur de A.T.V.X.; in secunda distinctione ponitur Figura Universalis et conditiones illius; in tertia conditionantur quatuor figurae T.A.V.X. (Ars un., MOG I, 484; int. viii, 2).

De A, S, T..., hem passat, canviant l'ordre alfabètic, a S, T, A... Aquest canvi està ben justificat pel paper representat per les figures i per la relació que estableixen entre si en el procés dialèctic de l'Aciv. Un procés, com comprovem de nou, que s'articula en el

doble moviment de la S cap a AYZ i cap a ATVX, els dos blocs de figures ja organitzats com a tals en l'Aciv. Amb una major precisió respecte de l'obra anterior, l'*Ars universalis* desglossa les «set figures» de S, la darrera de les quals, constituïda per les quinze cambres formades per les «espècies» EINR, és la més important, ja que és la que s'aplica a ATVX (ara anomenada «figura general») per tal de trobar el particular en AYZ (ara anomenada «figura particular»):

Haec figura septima ipsius S. super omnia diligatur; nam in ea et in generali figura de A.T.V.X. composita haec ars tota consistit, ponendo septimam figuram ipsius S. in generali figura praedicta, quae duae figurae prae omnibus reliquis figuris amentur; in illis enim reperietur particulare figurae compositae de A.Y.Z., quae cum ambabus ipsis figuris inquiritur, concordantibus in eorum particularium individuus; in earum enim concordantia secretum particularis, quod investigatur, revelabitur (Ars un., MOG I, 486; int. viii, 4).⁶

El cicle de l'*Ars demonstrativa* (Ad)

Amb l'Ad assistim a certs canvis respecte de la versió anterior. Els materials semblen ordenats d'una manera més sistemàtica, però sense introduir modificacions essencials en els plantejaments de base. Les diferències amb el cicle anterior, no obstant això, seran significatives en alguns punts importants per a l'evolució del sistema en conjunt, com tindrem ocasió de comprovar.

A l'Ad, la presentació de les figures seguirà l'ordre de l'alfabet. L'exposició del contingut partirà de la figura A i dels seus principis (ara anomenats «dignitats»), seguirà amb els de la figura S i, a continuació, els de la T. Cadascuna de les quals, igual que la resta de figures, és dividida en dues parts: la «primera figura», que conté, en la representació circular, els principis corresponents, i la «segona figura», de forma triangular, que presenta les combinacions o «cambres» binàries d'aquests principis.

Però en els textos subordinats a l'Ad, igual que s'esdevenia en el cicle anterior, trobarem matisacions força interessants. Si abans véiem com el funcionament del mecanisme era remarcat mitjançant el paper preponderant que prenia la figura S, fins a arribar a desplaçar la A del lloc primer, ara l'ordre alfabètic serà novament alterat, però en un sentit diferent. Correspondrà a la figura T agafar un protagonisme més destacat.

⁶ Si hem vist a l'Aciv que l'actuació de la S era descrita en termes de «recorregut» per les altres figures seguint l'ordre ATVX - AYZ (és a dir, figura general - figura particular), igual que en el text de l'Ars un. que acabem de reproduir, trobem, però, que a la mateixa Ars un. l'ordre sembla estar invertit, almenys pel que fa a la presentació de les dues figures de què ací es tracta: la particular (AYZ) i la general (ATVX). De fet, com hem vist en el text prologal a l'obra, i com es corrobora al final de la primera distinció (MOG I, 501; int. viii, 19), la figura particular és descrita en primer lloc, i la general en segon. El motiu pot ser que, en invertir l'ordre, Llull està fent referència a la condició prèvia de funcionament del mecanisme artístic: l'establiment d'una *positio* o suposició (Cf. Aciv, «Secunda distinctio, de modo XI: positionis et necessari», MOG I, 447; int. vii, 15). El particular que se cerca cal presuposar-lo; després, s'encerca en la figura general amb la sèptima figura de S (totes dues formaran la «figura universal»); o siga, la cerca es fa a través de les cambres de la figura universal) per retornar al particular ja certificat, el qual ja s'afirma necessàriament. Per això Llull repetirà sovint que l'Art no és sinó un anar i venir del particular a l'universal i viceversa, per tal de trobar en l'universal la veritat del particular que se cerca.

Aquest protagonisme pren força, sobretot, a *L'Ars inveniendi particularia in universalibus* (Ars in. part.).

L'Ars in. part. està protagonitzada exclusivament per la figura T. L'operació inventiva fonamental de l'Art lul·liana (la invenció del particular en l'universal) és obra seua.⁷ Són dues les figures de T presents en la descripció de l'Ars in. part.: la primera figura, circular, coincideix exactament amb la primera figura de T de l'Ad; la segona figura està formada per tres cercles concèntrics, cadascun dels quals conté els quinze angles o principis de la primera figura. Els cercles són mòbils, de manera que es puguen generar cambres ternàries, mitjançant les quals es resoldran un seguit de qüestions.

Prentint sempre com a punt de referència la versió «mare», la de l'Ad, trobem un canvi substancial pel que fa a la segona figura de T, que passa d'estar formada per combinacions binàries a ser una figura mòbil per generar combinacions ternàries dels mateixos principis. Aquest canvi s'estén a la resta de figures al *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* (Lib prop. Ad). Cal que ens hi fixem una mica. La primera distinció, «de dispositione figurarum», les presenta en l'ordre T, A, S, V, X, Teologia, Filosofia, Dret, Elemental i Comuna. La T és, doncs, la primera de les figures: la seua importància com a agent de la recerca del particular en l'universal en l'Ars in. part. es confirma ara en desplaçar del lloc de preeminència la figura A.

Quoniam T. in hac arte est instrumentum omnibus aliis figuris ipsius artis, et super ipsum revolvuntur omnes, cum sine ipso in figuris hujus artis nihil utile operari possit, ideo de ipso T. tanquam de instrumento tractatur primitus in hoc praesenti opere; et quia de ipso tractatur primitus, dicitur et describitur prima figura, quae dividitur in tres partes, videlicet in sensitivam, imaginativam et intellectivam (Lib. prop. Ad, MOG III, 504; int. viii, 2).

La primera de les tres parts de la figura (la sensitiva) conté les dues figures «sensibles»: la primera, que està formada pels cinc triangles ja coneguts inscrits en el cercle, i la segona, que coincideix amb la segona figura de T descrita a l'Ars in. part.: la figura amb tres cercles volubles. Aquest esquema s'estén a la resta de figures: la A té igualment una representació sensitiva, una d'imaginativa i una d'intel·lectiva, i és la primera, la sensitiva, la que és representada per les dues figures; la primera és la tradicional circular amb les setze dignitats divines, mentre que la segona, a diferència de l'Ad, consta de tres cercles volubles amb les setze dignitats en cada un dels quals, per tal de formar-hi cambres ternàries.

⁷ En la Lect. com. Aiv, la figura T ja és considerada com a fonamental per a l'operació d'ascens-descens entre l'universal i el particular; en concret, és el triangle verd (differentia-concordantia-contrarietas) qui se n'encarrega: «Descensus universalium rerum ad particulares et ascensus particularium ad universales fit mediante T, et hoc sic, scilicet ponendo triangulum viridem inter particulares et universales, discurrentibus F.G. per angulos ipsius T. et per cameras ipsorum A.V.X.Y.Z., ut S. possit cum C. ascendere ad universalia, et cum ipso descendere ad particularia; per eundem triangulum datur universale particulari, et particulare universali.» (Lect. com. Aiv, MOG I, 474; int. vii, 42). La sistematització de l'aplicació de la T (de tots els seus triangles) a totes les cambres binàries de l'Art no s'assoleix, però, fins a l'Ad; la importància que adquireix aquesta figura serà exposada, de manera més teòrica, ja en el primer comentari, la Int. Ad, on, per reforçar el seu paper, serà desdoblada en dues primeres figures de T, la segona paral·lela a la primera en la seua estructura (quinze triangles), però amb principis menys generals, per tal de facilitar la tasca a l'enteniment feble: «haec Figura [sc. la segona figura de la segona T] ideo inventa est, ut, quod per principia magis universalia, scilicet per principia primi T., non potest inveniri propter debilitatem intellectus, facilius inveniat per hanc» (Int. Ad, MOG III, 63-64; int. ii, 9-10).

Pel que fa a la S, la presentació és exactament paral·lela a les de les figures anteriors. Però la representació visual de la figura, la seua dimensió sensitiva, varia més respecte a la que és pròpia de l'Ad i de l'Aciv (hem de recordar que és l'única de les tres figures principals que no pateix cap canvi en el trànsit de la primera a la segona versió de l'Art quaternària). La primera figura consta d'un cercle on són escrits setze principis, que signifiquen l'essència de l'ànima racional: *Recolentia, Intelligentia, Volentia, Esse, Forma, Materia, Coniunctio, Simplicitas, Compositio, Substantia, Accidens, Virtus, Operatio, Interioritas, Exterioritas, Motus*. Inscrits en aquest cercle es troben els quatre quadrangles ja coneguts, amb les potències de l'ànima i els seus actes representats mitjançant les lletres de l'alfabet de la B a la R, igual que a la primera figura de S de l'Ad. La segona figura constarà de sis cercles volubles: els tres primers recolliran, cadascun dels quals, els setze principis suava esmentats; els tres cercles més interiors tindran escrites les setze lletres que representen les potències de l'ànima i els seus actes.⁸

La figura S acabava sent la vertebradora del procés inventiu en el cicle anterior. En aquest, es veurà desplaçada per la T. Els canvis en la figura poden informar-nos sobre la clau d'aquest procés de desplaçament? Hi ha alguna relació entre la nova estructura de la S i la pèrdua de la seua preeminència? Caldrà que interpretem el sentit de la nova disposició de la figura S. Per a això ens serà de gran utilitat una altra de les «arts secundàries» dependents de l'Ad: la *Lectura super figuras Artis Demonstrativae* (Lect. fig. Ad).

La Lect. fig. Ad discorre segons l'ordre alfabètic de les figures. La S està, doncs, en segon lloc, després de la A. Es divideix, com sempre, en dues figures. La primera existeix en tres graus:

1. Com a Idea *ab eterno* («S in A»).
2. Com a substància espiritual creada, composta de matèria i de forma espirituals, existent a partir de tres principis que constitueixen l'essència de l'ànima: *recolentia, intelligentia* i *volentia* («S in semet ipso»).
3. Com a unida al cos i actuant mitjançant les potències i llurs operacions, de les quals neixen E, I, N i R. Aquestes potències no difereixen essencialment de la *recolentia*, la *intelligentia* i la *volentia*, però s'apliquen a altres objectes diferents a Déu en estar l'ànima unida al cos («S in corpore»). (Veg. Lect. fig. Ad, MOG III, 211-213; int. iv, 7-9).⁹

⁸ Com a mostra de l'estreta relació establerta en el cicle de l'Ad entre la figura S i la figura elemental (independitzada ara de la T, de la qual depenia en el cicle de l'Aciv), la segona figura elemental té, en el Lib. prop. Ad, una estructura paral·lela a la S i uns principis gairebé idèntics. Estarà formada per cinc cercles; els tres primers recullen setze principis que, com els de la S, representen l'essència, en aquest cas, d'allò corporal: igneitas, aereitas, aqueitas, terreitas, i els mateixos de la S, excepte *coniunctio* (per tal de quadrar el nombre i que siguin també setze els principis). Els dos cercles interiors contenen els quatre elements.

⁹ Com exposarem més endavant, aquesta triple consideració de l'ànima racional té una gran importància, especialment pel que fa a la diferència entre el segon i el tercer grau. El tercer grau (que és el que, en definitiva, es considerava en l'Ad) implica un funcionament de les potències inseparable del funcionament del cos, amb el qual es troba unida l'ànima. Per això representa la «S in corpore». Trobem en la cambra SS de la segona figura demostrativa, a la mateixa Lect. fig. Ad, un text interessantíssim que ens fa llum sobre la manera com opera l'ànima racional mitjançant el cos: «B. mediante siccitate et frigiditate est operativum, ut sit tanquam vas ex parte terrae vacuum, sed ex parte aquae clausum, quod est, quia terra evacuabilis est, aqua vero restringibilis est, similiter C. mediante caliditate et siccitate est operativum, nam sicut ignis divisivus est et evacuativus, ita C. similiter evacuativum et divisivum est ipso discurrere de specie in speciem, unde C. subtilius est in corpore calido et sicco, quam alterius complexionis, et inde sequitur, quod vehemens applicatio

Pel que fa a la segona figura, està formada per les mateixes cambres binàries que constitueixen la segona figura de S a l'Ad. Així, el que trobem al Lib. prop. Ad és una figura S més precisa que la present a l'Ad, ja que recull el segon i el tercer graus separats, ampliant a més els conceptes constitutius de l'essència de S en afegir-ne als tres de principals (*recolentia, intelligentia* i *volentia*) altres tretze. La segona figura desplega les cambres binàries de la Lect. fig. Ad en tres elements, gràcies al moviment dels seus sis cercles, amb els quals es formen dos tipus de cambres ternàries: un amb les combinacions dels principis essencials de S *in semet ipso* i l'altre amb les combinacions de les potències i dels actes de S *in corpore*.

Al capdavant, la nova presentació de la S introdueix, respecte a l'Ad, un major grau d'abstracció en la consideració de l'ànima racional. L'activitat de les operacions de les potències, vinculades al procés cognitiu del compost humà, representada per les «espècies» E, I, N, R, tan importants en el cicle anterior, cedeix part del seu protagonisme a l'ànima racional contemplada des dels seus principis essencials. L'ànima actuava, al primer cicle, com a agent de la recerca del particular en l'universal de les cambres a través de les seues potències i espècies; així, la F i la G (memòria que recorda i enteniment que entén) s'aplicaven a determinades cambres amb l'instrument de la T, per tal d'arribar a recordar, entendre i estimar la veritat (EAVY) i a recordar, entendre i odiar la falsedat (IVZ). El mateix passa a l'Ad. Però, a partir del Lib. prop. Ad, aquestes potències i els seus actes del tercer grau de la S semblen perdre importància com a agents de la recerca: l'ànima sembla haver-se «descorporeïtzat» una mica. O es contempla des d'una dimensió un poc més elevada, més essencialista.¹⁰

Tornem doncs al Lib. prop. Ad. Si la descripció de la figura S feta a la primera distinció sembla significativa pel que fa als canvis que s'estan produint respecte al paper i a la importància de les figures, la segona distinció, «de intentione», sembla confirmar que, en efecte, alguna cosa «es mou». L'autor exposa la intenció per la qual existeixen en l'Art les figures. Comença per la T, ara primera figura, i segueix amb la A i amb la S i la resta de figures. La intenció o finalitat de la S és aquesta:

studii habet corpus desiccare, atque D. simili modo mediante humiditate et caliditate est operativum, quia caliditate ardentem desiderat repletionem per humiditatem, quia proprium est aeri adimplere, et per ista patet, quomodo mediante corpore S. operatur accipiens species recolendo, intelligendo et volendo» (Lect. fig. Ad, MOG III, 236; int. iv, 40). El passatge confirma plenament que la relació entre la figura S i la figura elemental en l'Ad va més enllà d'una dimensió «metafòrica», ja que, com va veure Pring-Mill en tractar d'explicar l'estructura quaternària de la figura S mitjançant la relació entre les potències i les complexions, «les correspondències entre l'ànima i el cos de l'home es completen amb la fonamentació de les teories psicològiques del beat damunt d'una base fisiològica i *netament* elemental» (PRING-MILL, «Ramon Llull i les tres potències de l'ànima», *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial-PAM, 1991, 211-240 [pàg. 236]). L'actuació de les potències de l'ànima en l'Ad depèn, doncs, de la seua unió amb el cos; però en introduir ara una consideració de l'ànima «en si mateixa» (segon grau de S), la cosa canviarà. La S s'independitzarà de la figura elemental i veurà reduït el seu paper. I, lògicament, com estem veient, modificarà la seua estructura, una mica menys «quaternària» en adquirir en el Lib. prop. Ad eix cercle amb setze principis difícilment organitzables en grups de quatre.

¹⁰ És com si la figura S, mitjançant l'activació de la terna *recolentia-intelligentia-volentia*, recuperara una mica l'estructura ternària esperable pel seu contingut, en lloc de la quaternària un tant sorprenent en una figura de contingut ternari, i que provocà la famosa explicació de Pring-Mill en relacionar-la amb la figura elemental (veg. nota anterior). És com un petit indicatiu que l'Art quaternària vol deixar de ser-ho. En deslligar-se l'ànima del cos, la seua activitat cognoscitiva perd importància com a motor de l'Art i la figura S caminarà cap a la dissolució.

S. est speculum receptivum similitudinum dignitatum A. per modum creationis, quod est, quia bonitas A. creat S. bonum, et quia magnitudo ipsius A. magnificat ipsum S., quod per ipsam magnitudinem ipsius A. magnum est in substantia et in virtute, et quia aeternitas ipsum creat immortale, et quia etiam potestas ipsius A. dat ei potestatem memorandi intelligendi et volendi, et sic de aliis dignitatibus ipsius A.; idcirco S. positum est in hac arte, ut per illam influentiam, quam S. ab A. recipit, scilicet ipsius A. similitudines investiget, et inveniatur particulare, quod quaeritur, et hoc tamen mediantibus propositionibus ipsius S., quae positae sunt et ordinatae ad hoc, quod dictum est (Lib. prop. Ad, MOG III, 510; int. viii, 8).

La S continua sent l'agent de la recerca («ut per illam influentiam, quam S. ab A. recipit, scilicet ipsius A. similitudines investiget, et inveniatur particulare, quod quaeritur»), però el primer que es remarca és la condició de *receptivitat* que permet a l'ànima adoptar el paper actiu; una receptivitat que implica rebre el seu poder, l'activitat de les potències, de Déu, de la A («quia etiam potestas ipsius A. dat ei potestatem memorandi intelligendi et volendi»). S esdevé així un «speculum receptivum similitudinum dignitatum A. per modum creationis». És el segon grau de la S el que hom representa ací: l'ànima creada per Déu i constituïda essencialment per *recolentia*, *intelligentia* i *volentia*.

Si als textos del cicle de l'Aciv trobàvem una presència aclaparadora dels actes de les potències de l'ànima (del tercer grau de la S), manifestada sobretot en l'abundància de les lletres de la B a la R en el discurs lul·lià, ara aquestes lletres semblen haver passat a un segon terme. Altres conceptes prendran el paper actiu que jugaven les potències i, especialment, les «espècies» EINR. Tornem un moment a l'Ars un., al cicle anterior. Les espècies EINR eren fonamentals per a la recerca del particular operada per la S, a través de les quinze cambres de la setena figura. La E, per exemple, actua mitjançant els seus individus (B, C, D), igual que la I i les altres dues espècies. L'aspecte algebraic de les primeres versions de l'Art lul·liana és causat en part per l'expressió d'aquesta actuació, a través de formulacions del tipus «B. recorda que C. entén...», o «F. i G. discorren per l'universal de les cambres...»

L'Ad manté aquest tret. Al Lib. prop. Ad, no obstant açò, trobem formulacions com aquesta, a l'inici de la tercera distinció, on s'explica el procés d'investigació de l'universal:

Ad investigandum et formandum quodlibet universale in hac arte, ut exinde fiat descensus ad omne particulare, quod quaeritur; oportet sensitivum primo discurrere per figuras, et per earum propositiones, ut imaginativum inde illud universale, quod necessarium est, imaginetur, memorante memorativo dictiones seu terminos ipsarum figurarum et earum propositionum, et desiderante volitivo communem utilitatem diligendo veritatem, et odiendo falsitatem: dum igitur sensitivum imaginativum memorativum et volitivum isto modo discurrunt, tunc intellectivum ad universale ascendit (Lib. prop. Ad, MOG III, 512; int. viii, 10).

Igualment a la part següent, «de investigatione particularis», trobem:

Sicut sensitivum imaginativum memorativum et volitivum necessaria sunt ascensui intellectivi ad universale, sicut praedictum est, ita sunt similiter necessaria ad investigandum omne particulare, quod in suo universali quaeritur, descendente intellectivo secundum sensitivum imaginativum memorativum et volitivum particulariter per terminos figurarum, et per propositiones ipsorum terminorum illo modo, quod universale illius particularis, quod quaeritur, nullatenus destruat, neque termini figurarum, neque eorum propositiones, sed potius conserventur (Lib. prop. Ad, MOG III, 513; int. viii, 11).

Ja no és la B qui recorda, sinó el *memorativum*. I el paper de la C passa a ocupar-lo l'*intellectivum*. Tot i que les potències i els seus actes (el tercer grau de la S, és a dir, les lletres de la B a la R) són presents al Lib. prop. Ad, hi són secundàriament; al davant han passat els conceptes essencials de la S, el segon grau, el cercle que envolta els quatre quadrats. I les lletres ja no es troben disseminades al text com en les obres anteriors. L'aspecte del discurs s'assembla al de l'Ars ternària, un discurs que no tindrà ni les lletres de la S ni tan sols la figura.

Aquesta modificació de la S ha d'afectar, lògicament, la resta de figures, ja que l'Art és un sistema, una estructura en la qual no es pot moure una peça sense haver de reubicar la resta. Tal volta podríem intuir, per exemple, l'adquisició d'un cert caràcter més actiu per part de la A. La S, ja ho hem vist, esdevé un «espill receptiu de les dignitats de A». La intenció de la A és, precisament, permetre trobar el particular en l'universal mitjançant l'operació incessant de les dignitats divines, operació intrínseca i també extrínseca en la influència de les semblances cap a les criatures:

Quoniam dignitates A. in se ipsis sunt incessantes, et in creaturas suas similitudines influunt, positum est ipsum A. in hac arte, ut a suis creaturis cognoscatur et ametur, investigando particulare, et formando universale in ipso A.; quocirca factae sunt et regulatae propositiones ejus isto modo, scilicet, quod sint conditiones et regulae scilicet forma et exemplar omnibus aliis propositionibus hujus artis, ut inveniatur particulare in suo universali, habendo respectum ad illam beatissimam operationem, quam praedictae dignitates habent intrinsecam per modum essentiae, et ad illam operationem, quam habent extrinsecam per modum influendi in creaturas (Lib. prop. Ad, MOG III, 510; int. viii, 8).

Hom haurà constatat ja com d'a prop som dels correlatius. En efecte, al Lib. prop. Ad l'activitat de les dignitats es desplega a través de la «declinació» de *bonitas*, *magnitudo*, etc., fins a caracteritzar notablement el discurs del *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (Com. Ad), al final del qual l'autor justifica el seu *modus loquendi arabicus*. Però aquesta activitat de la A, protagonista indiscutible de l'Art ternària, encara es veu eclipsada pel paper protagonista que adopta la T a partir de l'Ars in. part.

Al Lib. prop. Ad queda clara la importància de la T, ja que és l'element central que permet la recerca del particular en l'universal (tema al qual es dedica de manera monogràfica l'Ars in. part.). Per a la investigació de l'universal, cal operar la «commixtio quandoque propositionum ipsius T. tantum, vel quandoque T. et A. simul, vel quandoque de pluribus, secundum quod requiritur, et hoc idem sequitur de S. V. etc. semper cum T., quia sine T. nihil ex eis sequeretur» (Lib. prop. Ad, MOG III, 512; int. viii, 10). El mateix s'esdevé en la recerca del particular:

Omnis investigatio particularis in suo universali quandoque habet fieri per T. tantum, quandoque per T.A. simul, vel per plures, quandoque per T.S. vel per plures, et sic de aliis, semper T. mediante, quia aliter nihil ex eis sequeretur (Lib. prop. Ad, MOG III, 513; int. viii, 11).

La T ocupa, com hem vist, el lloc primer en la descripció de les figures. Un lloc capdavanter que encara tendirà a «compartir» en certa manera amb la A al Com. Ad, on la descripció de les figures es fa en dos temps: en una primera part *grosso modo et superficialiter*, amb l'ordre alfabètic: A, S, T... Però en una segona part *subtiliter*, amb

l'ordenació T, S, A...¹¹ És significatiu que la S torne a ocupar el segon lloc, mentre que al Lib. prop. Ad ocupa una posició inferior (el tercer lloc, després de la A). I afirmem que és significatiu perquè aquesta «recuperació» de la S corre paral·lela a la reintroducció dels actes de les potències recollits per les espècies EINR en el funcionament de la S al Com. Ad.¹²

Però tornem a la T. El seu lloc capdavanter al Lib. prop. Ad queda plenament justificat en la intenció de la figura (segona distinció, «de intentione»):

Finalis intentio, quare necessarium est T. esse in hac arte, est, ut ipsum propter universalitatem suorum principiorum sit subjectum et instrumentum omnibus scientiis, quia per ipsum habent in eis solvere omnes quaestiones et argumenta, et invenire particulare in suo universali miscendo ejus triangulos, formando suas cameras, et allegando propositiones, quae ipsis cameris subjacent, ad quas cameras et propositiones omnes camerae et propositiones aliarum figurarum reducuntur T. discurrere per eas, aliter nunquam posset particulare inveniri, nec aliqua quaestio solvi, nec argumentum, cum ipsum T. sit ens ex universalibus principiis aggregatum (Lib. prop. Ad, MOG III, 510; int. viii, 8).

Els principis de la T són universals, i aquesta universalitat permet que totes les cambres i les proposicions de la resta de figures es puguen reduir a les cambres i a les proposicions de T quan aquesta discorre per aquelles. El caràcter universal dels principis de la T no havia estat tan remarcat, almenys de manera tan explícita, en els textos anteriors. A l'Aciv, la T és definida com la «figura significationum» (MOG I, 435; int. vii, 3); a la Lect. com. Aiv, es defineix com la «figura principiorum vel significationum» (MOG I, 474; int. vii, 42). A l'alfabet de l'Ad la T significa «principia», però al Lib. prop. Ad ja és la «figura habens universalia principia», mentre que a l'alfabet del Com. Ad la T significa «principia universalia» (MOG III, 294; int. vi, 2).

¹¹ L'inici de la segona part de la descripció de les figures justifica així el canvi d'ordre: «Quoniam T. est instrumentum ipsius S., eo quod S. est ipsum agens de T. super caeteras figuras hujus artis et etiam super omnem aliam materiam, quam S. potest attingere, idcirco ut de ipso instrumento prius per ipsummet instrumentum habeamus cognitionem operandi, de T. prius prosequi intendimus, et consequenter de S. et deinde de caeteris figuris suo ordine» (Com. Ad, MOG III, 298; int. vi, 6).

¹² El Com. Ad sembla ser, així, una mena de resum de tot el cicle de l'Ad, com indica el seu títol, ja que hi trobem, a diferència de les obres anteriors, un retorn cap a una ordenació i un paper de les figures més propi de l'Ad; però recollint, igualment, el canvi més substancial del cicle: el salt de la T al primer pla. L'ordre d'aparició de les figures a la segona part de la seua descripció ja és significatiu: la T al davant, però seguida de la S, la qual, com acabem de veure, semblava perdre importància en detriment d'una unió més estreta entre la T i la A. Aquesta voluntat de resum del més significatiu de tot el cicle es pot explicar per la finalitat concreta que portà Llull a escriure el Com. Ad: fer-lo servir com a base de les seues lectures públiques de l'Art a París els anys 1288-1289. Veg. BONNER, «Notes de bibliografia i de cronologia lul·lianes», *Estudios Lulianos*, 24 (1980), pàg. 71-86 (esp. apartat III, «Cronologia del final del cicle de l'Ad», pàg. 77-80). Si acceptem la cronologia proposada per A. Bonner, el que sembla un «bot enrere» del Com. Ad s'ha d'explicar des d'aquesta perspectiva; altrament, caldria ubicar l'obra, per raons internes, en un estadi «evolutiu» del cicle de l'Ad anterior al Lib. prop. Ad i a l'Ars in. part. Creiem que els arguments de Bonner estan suficientment justificats (el *Commentum Artis Generalis* esmentat a la *Vita Coetanea* hauria de ser el Com. Ad), però no deixa de ser interessant el fet que Salzinger, bon coneixedor de l'Art lul·liana i de la seua dinàmica, editara, al tercer volum de la MOG, el Com. Ad abans de l'Ars in. part. i del Lib. prop. Ad, ja que, almenys pel contingut, hauria de precedir-les.

Tal volta podríem relacionar la major insistència en el caràcter universal de la T amb la importància que adquireixen els principis complementaris de cadascun dels seus angles. Ja són presents des de l'Aciv, però ara s'apliquen sistemàticament als quinze conceptes bàsics fins al punt d'acompanyar-los constantment (cosa que no s'esdevenia al cicle anterior). El primer angle (el de «Déu») es veu especialment afectat per aquests canvis. De fet, en el trànsit entre l'Aciv i l'Ad se substitueixen els tres principis que l'acompanyen: ja no seran *Unitas, Trinitas* i *Virtutes*, sinó *Unitas, Essentia* i *Dignitates*. A partir d'ací, la T s'acosta a la A mitjançant aquest angle, aquest primer principi universal que resumeix en si Déu i les seues Dignitats. L'evolució lògica seria o fer desaparèixer la figura A, subsumint-la en el triangle blau de T, o fer desaparèixer el triangle i connectar la T, mitjançant l'espai ara buit, amb la figura A. Llull optarà per la segona via.¹³

El procés es pot resseguir a través del Lib. prop. Ad. A la quarta distinció, «de propositionibus», hom comença per establir les proposicions de la primera figura, la T. Cada un dels quinze principis dona lloc a tres proposicions; però, com que ara es tenen en compte els tres termes en què es divideix cada principi, caldrà afegir-ne nou més i cada angle generarà dotze proposicions. El primer angle, «De Deo A», conté proposicions del tipus «Deus est Ens incessans habens omnia, quaecunque vult» (prop. 1), «Quia unus Deus est, infinitum esse est» (prop. 4), «Omne, quod est in essentia Dei, est Deus» (prop. 7) o «Nulla dignitas Dei est sine actu» (prop. 10) (MOG III, 516; int. viii, 14). Les proposicions de A es refereixen, específicament, a les dignitats: «Bonitas Dei ita est in se, quod alicujus extra se non indiget» (MOG III, 520, int. viii, 18), etc. No serien, en definitiva, sinó una continuació (o una especificació) de les tres darreres proposicions del primer angle de T, les referides a les dignitats divines en general.

A les proposicions de la figura comuna confirmem aquest punt. Les tres proposicions de la primera cambra, TA, consagren la unió indissoluble de totes dues figures des del moment que Déu i les seues dignitats formen part de la primera:

De T.A. 1. Inconveniens est de A. sine T. praedicari. 2. Quoniam A. est cognoscibile et amabile, T. significat A. in bonitate magnitudine etc. 3. Miscendo T. A. cum eorum propositionibus et quaestionibus, A. in T. raepresentatur (Lib. prop. Ad, MOG III, 540; int. viii, 38).

La tercera proposició és especialment significativa. I ens condueix directament cap a la part següent, la de les qüestions. En l'apartat corresponent a les qüestions de la «figura communis» hom en planteja, primerament, dues corresponents a T.A.:

¹³ És important remarcar que el fet que l'angle «Déu» es carregue d'un «valor afegit» va unit a la transformació general del triangle blau en un altre sentit molt important, i que acabarà d'explicar-ne la desaparició: el desplegament de l'angle d'«operació» en «obrant+obrat+obrar» i la identificació final de la semblança trinitària de l'obra amb la de «matèria+forma+concordança» en «criatura». Així és com explica Robert Ping-Mill la introducció de la doctrina dels correlatius en l'Art, a partir de la consideració del triangle blau de T al *Llibre de demostracions* («potser es podria dir que l'omissió del ternari *Déu + criatura + operació* de la figura T va donar lloc al desenvolupament autònom d'*operació* en el camp de l'Art. Més tard, aquesta manera de desplegar les coses correlativament deixa de limitar-se a les Dignitats i esdevé l'instrument més poderós del beat per a la investigació no solament de l'esser de Déu, sinó també de l'esser de totes les criatures» PRING-MILL, *El microcosmos lul·lià*, dins *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial-PAM, 1991, pàg. 31-112 [pàg. 99]). El procés de formació dels correlatius ja està avançant en el cicle de l'Ad, i la nostra explicació de l'«acostament» de la T a la A a través de la desaparició del triangle blau encaixa perfectament amb l'explicació de Pring-Mill sobre la formació de la doctrina correlativa.

1. Quaestio. Utrum T. sit perfectum objectum, in quo A. valeat demonstrari?
2. Quaestio. Utrum A. mediante T. sit tantum credibile, quantum demonstrabile? (Lib. prop. Ad, MOG III, 560; int. viii, 58).¹⁴

La resolució de les qüestions al Lib. prop. Ad és donada mitjançant cambres ternàries (i no binàries, com passava a l'Ad); cambres generades per les segones figures mòbils, entre les quals, gairebé sempre, figurarà alguna de la T com a eix central de la solució. Som encara lluny, òbviament, de l'Ars ternària; però més a prop que abans, ni que siga en aspectes formals. I potser no tan sols formals. La Taula de l'Art ternària estarà formada per combinacions ternàries dels divuit principis de la A i de la T; ara tenim les combinacions ternàries per separat (les de la T per una banda i les de la A per una altra), gràcies a les figures amb múltiples cercles giratoris. El que manca és la unió més estreta entre la A i la T, que es donarà a l'Art ternària quan els principis de totes dues figures representen les semblances de les dignitats divines en la creació i passen a formar part de les arrels de l'arbre de la ciència. En som només a un pas.¹⁵

Recapitem una mica. En el nostre recorregut per l'Art quaternària hem partit de l'Aciv, el text que assenta una determinada descripció del contingut i del paper de les figures. La S i la T representen immediatament un paper especial com a agents actius en la recerca del particular; especialment la S, que actua amb l'ajut instrumental de la T. Així, a l'Ars un., la descripció de les figures es fa seguint l'ordre STA. Sens dubte, no es pot concebre el funcionament d'aquesta Art sense la S.

Al segon cicle, les coses canvien una mica. Si bé l'Ad recapitula l'ordre alfabètic de les figures (AST), aquest es veurà modificat aviat, però en un sentit diferent a la modificació soferta al cicle de l'Aciv. El nou ordre serà TAS (Lib. prop. Ad), o bé TSA (segona part de la primera distinció del Com. Ad); en qualsevol cas, la T al davant. L'Ars in. part. explica el desplaçament de la S en favor de la T, ja que aquesta és ara la figura fonamental per a la invenció del particular en l'universal. Els seus principis són considerats com a universals als quals es redueixen la resta de principis. Inclouent-hi els de la A, gràcies a la presència de Déu i de les Dignitats al primer angle del triangle blau. Paral·lelament, la S perd importància com a agent per: a) el desenvolupament dels correlatius; b) la consideració de l'ànima des de la A, com a ens espiritual creat per Déu, dotat de recolentia, intelligentia i volentia, i c) la consegüent «desactivació» del paper de les potències i de llurs actes, representades pels quadrangles de la S, que ara resten considerablement amagats sota el nou cercle superior de la figura representant del «segon grau» de la S. L'Art esdevé com més abstracta; o, per dir-ho millor, més universal.¹⁶

¹⁴ De fet, tant al Lib. prop. Ad com a l'Ars in. part. i al Com. Ad, la qüestió de l'existència de Déu («Utrum Deus sit?») correspon a la figura T, no a la A.

¹⁵ De nou Salzinger, amb el seu coneixement extens de l'obra de Llull, es va adonar del paregut entre la segona figura de T de l'Ars in. univ. i la quarta figura de l'*Ars generalis et ultima*. A la *Revelatio secretorum Artis* fa dir al beat: «In mea Arte inveniendi Particularia in Universalibus, quae habetur tomo 3, ubi magis explicite revelavi Descensum universalium rerum ad particulares, et e converso, ostendi, quomodo ex figura T. fiant tres rotae seu circuli sibi mutuo inserti componentes unam figuram similem figurae quartae meae Artis Generalis ultimae» (MOG I, 283; int. vi, 31).

¹⁶ Els canvis de concepció que es donen en el pas de l'Art quaternària a la ternària són explicats de manera clara i resumida per A. Bonner en la introducció a la seua edició de l'*Art breu*. Especialment, el canvi de l'analogia com a mode de raonament a una lògica de la inclusió aporta el caràcter general i universal de les arts finals. Veg. BONNER, *Obres selectes de Ramon Llull*, Palma, Moll, 1989, vol. I, pàg. 529.

Un testimoni manuscrit

Si no podem parlar de canvis substancials, sí que veiem en tot el que hem exposat unes tendències clares cap al canvi que es produirà el 1290: desaparició de la figura S, simplificació de la T, importància major dels seus principis i combinació d'aquests amb els de la A a través de la Taula. L'acostament de la T a la A es pot resseguir als textos del cicle de l'Ad. I, fins i tot, el trobem concretat de manera tal volta casual en un manuscrit de l'Ad (qui sap si per error del copista, però un error significatiu al capdavant).

Es tracta del manuscrit de la Bibliothèque Nationale de París, nouv. acq. lat. 617 (f. 254-316), del segle XV. El text de la primera distinció de l'Ad és ple d'interpolacions del Lib. prop. Ad. Així, la presentació de les figures barreja totes dues obres. Després de l'alfabet i de la presentació dels tres tipus de demostracions, la primera distinció comença amb el text del Lib. prop. Ad. Fem tot seguit la transcripció d'una part d'aquest text manuscrit (f. 254v.):

Prima distinctio in .x. figuris distinguitur, videlicet: T, A, S, V, X, elementalem, theologiae, phylosophiae, iuris et demonstrativam sive communem. Per T significatur figura principiorum; per A, figura Dei; per S, figura animae; per V, figura virtutum et vitiorum; per X, figura oppositorum; per Y autem, veritas; per Z, falsi figura intelligitur.

La presentació subsegüent de cada una de les figures comença amb el text del Lib. prop. Ad i segueix amb el de l'Ad. En la introducció suara transcrita, no tan sols s'explicita el sentit de les lletres que representen les deu figures del Lib. prop. Ad, sinó que s'afigen també les figures Y i Z de l'Ad, que no formen part del llibre en qüestió. S'incorre en una contradicció fruit de la barreja: es presenten deu figures que esdevenen finalment dotze, les dotze de l'Ad.

L'ordre de les figures serà el marcat pel Lib. prop. Ad. Es comença, doncs, per la figura T:

De figura T. Quoniam T est instrumentum aliarum figurarum, in hac arte est instrumentum omnibus aliis figuris ipsius artis, et super ipsum revolvuntur omnes; cum sine ipso in figuris huius artis nihil utile operari possit, de ipso T tamquam de instrumentum tractatur primitus in hoc opere... (ibíd.).

Acabat el text del Lib. prop. Ad, es continua amb la presentació de la figura segons el text de l'Ad, sense solució de continuïtat. I el mateix es fa amb la resta de figures. Excepte amb la segona figura, la A. Ací, l'ordre s'inverteix. Primer, es presenta la figura segons el text de l'Ad (f. 255v-256r); tot seguit, es copia el text corresponent al Lib. prop. Ad, però sota una nova rúbrica:

De figura ex A et T composita. Est autem haec figura posita, sicut et de figura T dictum est, in sensitivo, ymaginativo, intellectivo. Est etiam per modum videndi, sicut videtur in duabus figuris quae inscriptae sunt in pagina huius libri et in tertia¹⁷ figura, quemadmodum de T scriptum est supra, habens tres circulos volubiles in unoquoque scriptae sunt .xvi. dignitates ipsius A cum aliis quae dicenda sunt... (f. 256r).

¹⁷ MOG: «secunda».

S'ha afegit, així, una nova figura amb la qual no comptàvem: una figura composta de la T i de la A. La seua descripció, no obstant açò, coincideix plenament amb la de la figura A del Lib. prop. Ad, on no apareix com a figura composta. La lectura que hom en fa en aquest manuscrit, però, és una altra. Al Lib. prop. Ad, en efecte, hom afirma que «ad investigandum particulare in suo universali oportet formari tres cameras in illa parte, ubi scriptae sunt dignitates ipsius A, debentque formari aliae tres camerae in altera parte, ubi scriptae sunt quindecim camerae ipsius T. Haec autem regula generalis est in A.S.V.X. etc.» (Lib. prop. Ad, MOG III, 504; int. viii, 2). I, més endavant:

Imaginativa imaginando totam figuram A., secundum quod sensitivum ei potest sufficere, congregat de omnibus partibus ipsius universale, conservans ipsum in se ipso representatque illud intellectivo, et dum fit investigatio alicujus particularis, tunc imaginativum ab illo universali descendit ad particulare, et per rectam lineam illud intellectivo secundum sensitivo representat illo modo, quod sensitivum et imaginativum conveniant ab utraque parte ipsius figurae compositae de A. et de T., vel de A. et de S., vel etiam de A. et de S. et de T., et sic de aliis (ibíd.).

L'esment a la «figura composta de A i de T» ha pogut produir l'error. La «composició» afecta també la resta de figures, com queda clar en el text (text reproduït bastant fidelment al manuscrit parisenc), però el copista ha identificat aquesta figura i no n'hi ha afegida cap altra composta de T i S, o de T i V, per exemple. Una figura composta de A i de T. Tal volta una casualitat, fruit d'un error... O influència de l'Ars ternària: qui va compilar aquest text havia fet el mateix amb altres de l'etapa posterior. Al pròleg, de fet, hom fa esment a l'alfabet de l'*Ars brevis* abans de presentar el de l'Ad:

Est autem hoc alphabetum huiusmodi quod scripturi sumus paululum diversum ab eo quod in arte generali magna etiam in arte brevi tradidimus (f. 254r).

Al capdavant, la presentació de la figura A del Lib. prop. Ad com a figura composta de A i de T dins l'Ad en aquest manuscrit pot ser una constatació, per part d'un coneixedor de l'Art lul·liana, que al cicle de l'Ad hi ha alguna cosa pròxima als canvis operats a les obres escrites a partir de l'*Ars inventiva veritatis*. Això mateix hem intentat constatar nosaltres amb aquest article.

NOTES FILOLÒGIQUES SOBRE EL *LIBER DE SANCTA MARIA* DE RAMON LLULL

Pere Villalba

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana

RESUM: Aquest estudi es proposa investigar diversos tractaments gramaticals que el *Liber de Sancta Maria* de Ramon Llull ha sofert al llarg de la seva recepció a mans de copistes i traductors, amb la finalitat d'establir punts de referència per a futurs filòlegs de Llull a l'hora de decidir entre diverses tradicions.

KEY WORDS: Ramon Llull [Raimundus Lullus, Raymond Lulle, Raimundo Lulio], textual tradition, translation, critical edition, Humanismus, Lefèvre d'Étaples [Jacobus Faber Stapulensis].

ABSTRACT: This study focuses the various treatments in some grammatical points that the *Liber de sancta Maria* of Raimundus Lullus has suffered in its reception through the copists and translators, in order to establish a warning to the Lullian filologists when deciding between different traditions.

Les influències dels diversos interventors en la transmissió de les obres lullianes comencen a ser objecte d'atenció per part dels estudiosos. M'estic referint a la valoració de la pressió que els editors renaixentistes, els traductors i, anteriorment, els copistes i traductors del català al llatí, i del llatí al català, de les obres de Ramon Llull, han exercit sobre la fidelitat o no-fidelitat al text primigeni.

Deixant per coneguts els escassos estudis fets sobre el lèxic lullian d'anys enrere,¹ voldria aquí citar un article important per la seva claredat i innovació en el camp que

¹ Vaig tenir ocasió de contribuir puntualment amb un estudi sobre la confecció del lèxic llatí per part de Ramon Llull, en el qual recullo la bibliografia *ad hoc*: «El llatí de Ramon Llull [I]», a *Homenatge a Miquel Dolç*, Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC, Palma, 1 al 4 de febrer de 1996, [eds.] M. del C. Bosch - M. A. Fornés, Palma de Mallorca 1997, 445-449. Ara, és imprescindible la consulta dels estudis de MARIO RUFFINI, publicats a *Estudios Lulianos*, següents: «Lo stile del Lullo nel *Llibre del orde de cavaylerie*», EL III (1959), 37-52, 251-262 (estudi sobre el text català); «Il ritmo prosaico nella *Vita Beati Raymundi Lulli*», EL V (1961), 5-60 (encara que no sigui una obra de Ramon Llull); «Osservazioni sulla rima finale del *Plant de Nostra Dona Santa Maria*», EL X (1966), 129-140; XI (1967), 21-30. També s'ha de consultar JORDI RUBIÓ BALAGUER, «L'expressió literària en l'obra lulliana», EL V (1961), 133-144.

suara he esmentat. El professor Peter Walter, des de la seva perspectiva de teòleg, ha introduït una tendència en la investigació sobre la recepció dels textos lullians que s'haurà de prosseguir, si volem arribar, amb el temps, a definir-nos amb més seguretat sobre l'autenticitat de paraules, frases i estructures en les obres de Ramon Llull. Walter se centra en l'actuació de Lefèvre d'Étaples sobre l'edició del text del *Liber natalis pueri paruuli Christi Jesu*,² que arriba a concretar en els principis següents: canvis en l'estructura del text, variants en el context històric de l'obra, correccions gramaticals i estilístiques, precisions teològiques i filosòfiques, afegitons en les citacions bíbliques i canvis de la terminologia lullística. Aquest és el mètode a seguir, i, d'aquesta manera, arribarà el dia en què algun estudiós podrà fer-ne la síntesi, i quedaran clarificats molts dels punts i aspectes controvertits de l'obra i del pensament de Ramon Llull.

Per la meua banda, he tingut l'oportunitat de llegir el text del *Liber de sancta Maria* (1290-1292; Montpeller ?), en el seu procés de proves i revisions, i, per generositat de la seva editora, la professora Blanca Garí, de la Universitat de Barcelona, he pogut fer algun sondeig en la línia de Walter que ara he comentat. Aquesta obra lulliana desafia els esquemes tradicionals, pel que fa a continguts marians, i eleva a la categoria dels universals la coneguda devoció a Maria. Una obra, doncs, altament teològica i pietosa, estructurada segons l'*Ars*, que és qui la relleuça a la categoria universal.

1. Les versions existents del text

Voldríem oferir aquí un estudi comparatiu de textos variats extrets dels diversos sondeigs que hem fet en l'esmentada obra mariana, comprenent-ne totes quatre versions:

— el text llatí, transmès pel manuscrit *P* de París, d'una data molt propera al mateix Ramon Llull, que es pot dir, en general, que resulta molt correcte;

— l'edició príncep (*r*), feta per Lefèvre d'Étaples (Jacob Faber Stapulensis), de 1499, el qual, en línies generals, intenta deixar més clar el text rebut;

— el text català (*cat*), que es transmet en un manuscrit de finals del segle XIV, conservat a Mallorca;³

— i la traducció castellana (*cast*), que apareix l'any 1755 a Mallorca.⁴

2. Text, edició, traduccions catalana i castellana

En aquest estudi només escollirem la *uaria lectio* que sigui significativa, la que creiem que pot afectar de debò els continguts o constituir una forma peculiar d'expressió

² PETER WALTER, *Jacobus Faber Stapulensis als Editor des Raimundus Lullus dargestellt am Beispiel des «Liber natalis pueri paruuli Christi Jesu»* a «Aristotelica et Lulliana, magistro doctissimo Charles H. Lohr, septuagesimum annum feliciter agenti, dedicata», Instrumenta patristica XXVI, Brepols, Bruges 1995, 545-559.

³ Edició de Mn. SALVADOR GALMÉS, *Libre de Sancta Maria*, Comissió Editora Lulliana, Palma de Mallorca 1915.

⁴ La cronologia de les obres és la donada per ANTONI BONNER, *Obres selectes de Ramon Llull*, Mallorca 1989, II, 539 i seg. Galmés data la versió castellana l'any 1756 (*op. cit.*, pàg. XIII).

que representi una variant volguda, deixant de banda els canvis d'ordre que solen respondre simplement a raons estilístiques sense transcendència, aspecte aquest, de l'ordre de les paraules, significatiu i a tenir en compte en altres moments. També volem advertir que no serem pas exhaustius, sinó que el nostre intent pretén merament indicar un estat de la qüestió.

2.1. Capítol I. De Bonitate

El llibre *De sancta Maria* comença amb un llarg pròleg, i, a continuació, s'estructura sobre trenta capítols, que es basen en els principis generals de l'art lulliana, en les grans virtuts i també sobre les diverses denominacions aplicades a Maria. Per la nostra banda, doncs, hem llegit d'una manera especial els capitolets que desenvolupen els principis universals lullians i les grans virtuts, i n'hem elegit algunes expressions que creiem que poden contribuir a aclarir el propòsit que seguim en aquest estudi.

En el cas concret del capítol redactat entorn del principi de la *Bonitas*, és convenient de recordar-ne abans la mateixa definició lulliana, que la concep amb el seu caràcter intrínsec i ontològic, car *Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum, et sic bonum est esse, et malum est non esse*.⁵ Tot, doncs, el que cau dins l'àmbit de Maria s'haurà de regir pel principi inalienable d'allò que és bo. Tot aquest llibre es desenvolupa fent ús de la dialèctica en forma de paràboles o de faules, els interlocutors de les quals representen escenes de veritable atmosfera surrealista:

P

expnd0: Et mihi uidetur, quod non diligas eam tantum quantum appares

r: et michi quidem uidetur ut non diligas eam in tantum quantum

cat: **ne a mi no par que vos amets tant nostra Dona com**

cast: *Ni me parece que tu ames á nuestra Señora tanto como quieren*

diligere illam (lín. 221-222).

illam diligere uideris (pàg. 7v).

fets aparès (pàg. 22).

significar tus palabras (pàg. 32).

COMENTARI. Es fa evident que el text llatí observa la mesura lèxica, i només utilitza l'estructura ajustada a una sola idea, és a dir, «que no l'estima en el grau que manifesta estimar-la». Lefèvre d'Étaples tracta el text fent-li tres agressions: a) el millora (afegint-hi el *quidem*ng1034, canviant la conjunció *quod* per *ut*, més clàssica), i b) dulcifica la correlació quantitativa *tantum quantum* per la progressiva *in tantum quantum*, que no recollirà la intenció de la primera versió, i c) alhora altera la imatge de l'*appares* («manifestes») en *uideris*, tot recorrent a l'ordre tradicional de les paraules (els complements, primer: illam (1), diligere (2), uideris (3)). En aquest cas, la versió

⁵ *Arbor scientiae*, I, I.1, 5-6, ed. Pere Villalba, *Raimundi Lulli opera latina* (= ROL) XXIVng1033, Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis CLXXX A, Brepols Publishers, Turnhout 2000.

catalana segueix la versió manuscrita, però simplificant per reducció de paraules (*illam diligere* = «fets»). La versió castellana amplifica i interpreta («quieren significar tus palabras»), tot alterant la intenció primigènia. Si hi apliquéssim la norma de la crítica textual segons la qual cal preferir l'expressió breu a l'extensa, hauríem de concloure que la versió catalana fou el primer text eixit de la mà de Llull; però es dona el cas que en altres moments no segueix aquesta regla.

2.2. Capítol II. De Magnitudine

El segon principi és definit com *illud [...] ambiens omnes extremitates essendi*,⁶ de manera que la unió de la naturalesa divina amb la humana no es podia produir si no es donava també la grandesa intrínseca en Maria:

P: Haec siquidem unio fieri non potuit, nisi in ipsa gloriosa et

r: haec siquidem unio fieri non potuit nisi in ipsa gloriosa et

cat: **Aquesta unió no pot esser feta sino en nostra Dona**

cast: *Esta union, dixo la Alabanza, no se pudo hacer convenientemente, sino en nuestra Señora*

uirgine Maria, et de carne et sanguine illius (lín. 75-76).

uirgine maria, et de eius carne, et pretioso sanguine (pàg. 84v).

e de la carn e de la sanc de nostra Dona (pàg. 26).

y de su Carne y Sangre (pàg. 40).

COMENTARI. La preocupació en aquestes tres darreres versions respecte del text llatí se centra en l'adjudicació del possessiu *illius* del final. El comportament de Lefèvre d'Étaples en aquest punt es limita a introduir un tòpic literari (*pretioso*), aplicat a la sang, en substitució del pronom demostratiu/possessiu, la qual cosa indica un intent de matisació simplement recurrent i, en certa manera, dignificador. La versió catalana està en la mateixa línia pel que fa a la precisió de l'*illius* però substituint-lo pel seu subjecte, «de nostra Dona», expressió que tradueix el parlar romànic. Ara bé, la versió castellana emfasitza tota la frase: introdueix el subjecte, «dixo la Alabanza» (que és la personalització del concepte parlant), l'amplia adverbialment («convenientemente»), i altera la referència a Maria en la línia de la versió catalana, «en nuestra Señora».

* * *

Poc més avall, en aquest mateix capítol, es pot llegir:

P: ita quod tua magnitudo, quam habes amando, intelligendo et

rdtw-3: ita ut tua magnitudo quam habes amando, intelligendo et

cat: **en axí que la vostra granea la qual havets en amar, entendre**

⁶ *Ibidem*, 45-46.

cast: que la Grandeza de vuestro acordar, conocer y amar,
 recolendo, magnificat magnitudinem suam illis amandi,
 recolendo magnificet magnitudinem illorum ad tuum filium et te
e membrar, engraneix la granea de lur amar,
engrandece la Grandeza de su

intelligendi et recolendi, atque magnitudo bonitatis tuae
 amandum, intelligendum et recolendum, atque magnitudo bonitatis tuae
entendre e membrar, e la granea de la vostra bondat
acordar, conocer y amar, y la Grandeza de vuestra Bondad

magnificat magnitudinem etc. illorum (lín. 135-138).
 magnificat magnitudinem bonitatis illorum (pàg. 9v).ar **engraneix la granea de lur bondat, i axí dels altres** (pàg. 28).
engrandece la de su Bondad, y lo mismo hacen todas las demas perfecciones vuestras á todas las suyas (pàg. 45).

COMENTARI. No hi ha dubte que la concisió del primer text llatí és ja una garantia de la seva primacia: aquest llatí és d'allò més correcte dins el seu moment, per la seva capacitat de síntesi i per la claredat de la seva articulació morfològica. Però anem per parts. L'oració causal introduïda per *ita quod* + indicatiu és entesa per Lefèvre d'Étaples com una oració consecutiva *ita ut* + subjuntiu, la qual varia la intenció del pensador, transposant una idea real i objectiva (amb indicatiu) en una de possible (amb subjuntiu); la *lectio difficilior* «magnificat magnitudinem suam illis amandi» és retraduïda (*illis = illorum*: canvi d'un datiu de finalitat/interès per un simple genitiu demostratiu/possessiu) i s'hi afegeix una notable amplificació (*ad tuum filium et te amandum*). La versió catalana observa una estricta literalitat amb el text de *P*, separant-se notablement del d'Étaples. Finalment, tant el català com el castellà amplifiquen diversament l'*etc.* 34 del text llatí.

* * *

Més avall, en aquest mateix capitolet, es troba:

P: Iterum iste labor est intentione secunda sed placitum, quod
r: iterum corporeorum placitum et labor sunt intentione secunda:
cat: e en après, aquell treball es per la segona entenció, e lo
cast: y despues este trabajo es por la segunda intencion, y el

in spiritualibus habetur, est intentione prima (lín. 304-306]
 placitum autem spiritualium intentione prima (pàg. 10v).
plaer que hom ha de les coses esperituaes es per la primera (pàg. 34).
placer, que tiene el alma en las cosas espirituales, es por la primera (pàg. 53).

COMENTARI. En general es pot dir que el text de *P*, *cat* i *cast* presenta una correcció unànime, i només hi farem l'observació sobre la traducció de l'*ang1034 Iterum*, que és idèntica en les dues llengües romàniques, i la del *sed*, que de conjunció adversativa passa a conjunció illativa en totes dues traduccions; la conclusió més immediata ens portaria a afirmar que la traducció castellana depèn de la traducció catalana.

Ara bé, el problema d'aquest text rau en la interpretació, en l'explicitació, en l'esperit pedagògic i preocupat per la seva intel·lecció de la redacció d'Étaples: tradueix els continguts, no la forma; però es dona el cas que la forma, a vegades, és part de la substància gramatical, i una part prou exigent per ser respectada. Així, doncs, el text de *P* no parla dels plaers corporals (*corporeorum placitum et*) ni dels espirituals (*placitum [...] spiritualium*), per bé que s'hi estigui referint, però d'Étaples està preocupat per la intel·lecció de la frase, i la refà.

2.3. Capítol XXII. De continentia

En arribar a l'exposició de les virtuts, vet aquí algun tret característic:

P: Numquid etiam sufficit ei recolere, intelligere et diligere

r34 : Numquid etiam sufficit illi⁷ recolere, intelligere et diligere

cat: **E encara, que aquell pobre serà contengut en membrar, entendre e amar**

cast: *Tambien el tal hombre se contendria acordando, entendiendo y amando*

suummet esse impriabile quoad animam, quod habere suummet esse impriabile et indeficiens quoad animam, quod habere

son esser meteix lo qual haver

su mismo ser, que no tenia

non solebat, cum nihil esset, similiter et uitam aeternam, quae

non solebat, cum nihil esset, similiter et uitam aeternam, quae

d0no solia quan res no era? (pàg. 169) ----- *siendo nada,*
[*y teniendo en su memoria, entendimiento y voluntad la otra vida,*]

numquam deficiet ei? (lín. 169-172).

numquam deficiet illi? (42v).

que siempre durará en la bienaventuranza (pàg. 277).

COMENTARI. En relació amb el text d'Étaples, ja es veu el canvi reiteratiu del pronom *ei* de *P* per un *illi*, equivocant-se, tal volta, pel fet de canviar els valors anafòrics pels de la simple proximitat a qui parla o escolta, la qual cosa en el context d'aquestes línies no sembla que s'hi escaigui. Però queda un aspecte més significatiu: l'afegit *et indeficiens* d'Étaples vol insistir en el caràcter no defallent de l'ànima humana, per bé que sigui indestructible (*impriabile*): per raons doctrinals i, potser, catequètiques, tot i que resulta un afegit repetitiu, en tant que poc després apareixerà *numquam deficiet*.

El comportament de la versió catalana és exacte, si bé n'elimina la darrera part per raons que desconeixem, encara que hi podem adduir el fet que la idea sembla repetitiva. En canvi, la versió castellana es esplèndida en aquest acabament, fins al punt de fer una

⁷ Aquest canvi pronominal és reiteratiu.

interpretació del *similiter et uitam aeternam* a base de repetir les idees dels verbs *recolere*, *intelligere* i *diligere* anteriorment utilitzats, i amplifica extraordinàriament el *numquam deficiet ei*. Les dues versions romàniques es consideren mútuament, i estan correlacionades.

2.4. Capítol XXIII. De patientia

La virtut de la paciència adquireix unes magnituds divines, en tant que s'assimila al fill de Maria:

P: Haec autem omnia sustinet in patientia gloriosus filius

rdtw-3: " " " "

cat: E totes aquestes desonors e hontes sofer lo fill

cast: Todas estas deshonras y desprecios sofre el Hijo

virginis, habens citra haec pacem animi,

“ semper pacem et tranquillitatem animi retinens

de nostra Dona e en totes ha paciència e pau de coratge,

de nuestra Señora, y en todas tiene paciència y paz de corazón,

et nihilominus largitur omnibus plantis, et bestiis et

et nichilominus " " " " " " " "

e dona blat plantes aucells besties

y aun da pan, hierbas, aves, bestias,

uolatibus pluuiam caeli, ut homines inde uiuant (lín. 76-79).

" " " " " " " " " " (43vpnd0).

pluja e ros del cel per ço quels homens viuen (pàg. 174).

llubia y rocío del cielo, para que vivan los hombres (pàg. 285).

COMENTARI. L'estructura llatina de *24P* diu amb el rigor que el caracteritza que el fill de Maria suporta totes les sofrències imaginables, i no per això deixa de tenir providència (*pluuiam*) de la seva creació. D'Étaples sembla no entendre el *citra haec*, que marca un valor qualitatiu, és a dir, «prescindint d'aquestes coses», mentre que ell el substitueix per un incolor *semper*. L'afegitó *et tranquillitatem* és un simple doblet de *pacem*, sense afegir-hi res de nou, car la pau és un concepte superior al de la tranquil·litat.

En aquest fragment les llengües romàniques ressalten més. Afegeixen els *deshonors e hontes* (*deshonras y desprecios*), interpreten *uirginis* per *de nostra Dona* (*de nuestra Señora*), transformen *pacem* i *et tranquillitatem* (D'Étaples) en *paciència e pau* (*paciència y paz*), extrapolen el significat de *largitur* en *dona blat* (*da pan*) i converteixen els complements indirectes *omnibus plantis, et bestiis et uolatibus* en complements directes de *largitur*, amb la qual cosa tot el text ha estat reescrit i ha rebut uns afegits per realçar-ne els continguts primigenis. No hi ha cap mena de dubte a l'hora de dir que la versió castellana segueix la catalana, amb la qual cosa caldrà pensar que la catalana tradueix sobre un text diferent als dos textos llatins coneguts fins ara.

2.5. *Varia*

Esmentarem algunes de les peculiaritats de l'edició de Lefèvre d'Étaples en aquells casos també significatius, car, de canvis per raons només estètiques, n'hi ha força més:

A. Addicions

— afegits sintàctics per millorar l'expressió: ut ea mihi largiatur, Pròl., lín. 246] ut ea mihi largiatur *quorum indigeo* *r* 4v: és evident que les dues darreres paraules no afegeixen res de substancial a la idea base, però l'editor ha volgut dibuixar millor l'estat de precarietat en què es troba el suplicant repetint la mateixa paraula que una línia més amunt ha utilitzat (*cum aliquibus indigeo*, lín. 244-245);

— afegits conceptuals: beatam Mariam, Pròl., lín. 309] beatam mariam Dei matrem *r* 5r; – beatam Mariam dominam nostram, Pròl., lín. 327-328] beatissimam Dei matrem mariam et dominam nostram *r* 5r.

B. Canvis conceptuals

— substitució de l'ornat d'una paraula per un mot amb contingut deduïble del context: dominam nostram, Pròl., lín. 247] clementem dominam *r* 4v;

— substitució per donar una qualitat: dominam nostram, Pròl., lín. 303] dominam gloriosam *r* 5rng1034 ; — beata Maria domina nostra, I, lín. 99] beata Maria domina gloriosa *r* 6v;

— aproximació a la intimitat: Domine, Pròl., lín. 250] amice *r* 4v.

C. Variants lexicosintàctiques:

— canvis de mots per raons d'intensitat i matisació: uulnerauit, Pròl., lín. 257] sauciauit *r* 4v;

— canvis d'estructura sintàctica: dirige nos, Pròl., lín. 339] dirige a te petimus *r* 5r.

— canvis classicistes: potui impetrare, Pròl., lín. 323] perficere ualui *r* 5r; — haec de diuitiis suis uiuebat, regens magnam domum, rogabat, III, 94-95] haec de diuitiis suis uiuebat, magnam curans familiam, erogabat *r* 11rng1034 .

— canvi per rebuig: omnes moderni, Pròl., lín. 323-324] omnes hoc tempore uiuentes *r* 5r; — quidam diues burgensis erat, III, 87-88] quidam diues ciuis habitabat *r* 11r.

D. Ampliacions

— per raons de claredat sintàctica: Ordinaueruntque procedere secundum triginta principia, Pròl., lín. 354] et ordinatum fuit quod loquerentur secundum triginta principia *r* 5v;

— quoniam talibus conturbarer, I, lín. 217] quoniam talibus sermonibus plurimum conturbarer *r* 7v;

— non prorumperent extra, quae dico, I, lín. 221] non prorumperent extra me uerba quae dico *r* 7v;

— Et mihi uidetur, quod non, I, lín. 221-222] et michi quidem uidetur ut non *r* 7w-3v;

— cum uideret se non posse illam ducere uoluntarie, posuit, III, 99-100] cum uideret illam non posse ad suam uoluntatem ducere, imposuit *r* 11r;

— ut multum bonum agant, ex quo possunt, III, 168] ut multum bonum agant, ex quo id amplius quam inferiores possunt *ang1034 r* 11v.

E. Afegitons

- afegits de matís: nec, per ueniale actuale, uenialiter etiam peccauit, I, lín. 53-54] nec per ueniale actuale uenialiter etiam peccauit unquam *r* 6r;
- neque filius tuus, I, lín. 159] neque benedictus filius tuus *r* 7r.

F. Millores formals

- millores de construcció: super beatam dominam nostram, I, lín. 202] in beatissima domina nostra *r* 7v.
- canvis per raons de sensibilitat teològica: dominam omnium pretiosam Dei genitricem, I, lín. 234-235] dominam omnium pretiosissimam eius genitricem *r* 7v.
- canvis per intensificar la idea: quia consistit bona, I, lín. 58-59] quia tota existit bona *r* 6r4;
- exempla mala, III, 163] malae uitae exemplum *r* 11v.

G. Errors

- mala lectura: intentio tui Dei Patris, I, lín. 130] intentio te deprecandi *r* 6v.

H. Peculiaritats gramaticals

- tendència generalitzada a substituir el *quod* per l'*ut* en funció completiva.

2.6. Ús de la preposició *prae*

A banda de la collació d'aquests fragments i construccions, també voldríem portar a la consideració dels filòlegs l'ús escàs, per no dir insòlit, de la preposició *prae* en el *Liber de sancta Maria*. És sorprenent, per altra banda, que aquesta preposició —que hem cercat en totes les obres llatines lullianes publicades anteriorment en les ROL— aparegui només amb els valors «comparatius» i de «preferència»,⁸ i encara d'una manera molt restringida.

En l'obra, doncs, que estem analitzant, hem observat que la preposició *prae* és utilitzada amb una certa freqüència i d'una manera exclusiva sota els valors del registre «causal». Aquesta troballa ha reclamat un esforç d'atenció a l'hora de llegir-ne l'abreviatura en el manuscrit; aquest és el punt que voldríem analitzar aquí, tot atribuint a cada construcció la parcel·la de subjectivitat i d'objectivitat que sembla desprendre's del context:

⁸ Hem consultat tots els *Instrumenta lexicologica latina* disponibles, i el resultat és el que recollim aquí: *prae ceteris Deum diligit*, *Ars abbreviata praedicandi*, ROL XVIII, pàg. 151, lín. 756; *prae ceteris diligere*, *ibidem*, pàg. 99, lín. 345; *prae ceteris ualere*, *ibidem*, pàg. 80, lín. 178; *melior homo prae ceteris affirmatur*, *Quae lex sit magis bonadtw-3*, ROL XVIII, pàg. 175, lín. 41; *prae ceteris hominibus excellens*, *ibidem*, pàg. 189, lín. 251; *prae ceteris peramatur*, *De uirtute ueniali*, pàg. 236, lín. 127; *diligit prae aliis*, *ibidem*, pàg. 239, lín. 237; *ius diuinum prae omnibus exspectandum est*, *Ars breuis, quae est de inuentione iuris*, ROL XII, VI, lín. 868.

1. Tu, mater pietatis, cum sub cruce adesses et aspiceres filium tuum morientem pro iustitia Dei Patris, genus humanum restaurans, et pro iniuria Iudaeorum, illum occidentium, tunc temporis maestissima flebas **prae angustifero dolore, passione et morte**, quas in filio tuo conspiciebas (cap. XII, lín. 128-132): causa subjectiva.

2. Sed inter cetera quoddam peccatum luxuria, quod ipse rex commiserat, noluit **prae uerecundia** confiteri (cap. XIII, lín. 113-114): causa objectiva.

3. Laus —inquit Eremita—, quidam praelatus et quidam princeps diligebant ualde beatissimam Dei matrem, et **prae uehementi amore** eius conabantur, quantum poterant, in aliquibus assimilari ei (cap. XVII, lín. 58-60): causa subjectiva.

4. Quaedam regina erat ualde bona et sancta, ualde diligens reginam humilitatis Dei genitricem, et **prae uehementi amore** beatissimae uirginis humiliauerat uoluntatem suam (cap. XVII, lín. 65-67): causa subjectiva.

5. Magna ergo fuit fides eius, cum ipsa cruciata, tristis, dolens et desolata **prae morte** dilectissimi filii sui, quem sine culpa tormentari et occidi conspiciebat, in nihilo fidem suam uiolauit (cap. XX, lín. 33-36): causa objectiva.

6. Valde plorauit Oratio, deprecans beatissimam reginam caeli, ut si in aliquo, quod dixerat, errasset, dimitteretur ei, quoniam ueritas et superabundantia cordis sic eam loqui compulerant **prae nimio affectu** multiplicationis et exaltationis fidei christianae (cap. XX, lín. 212-215): causa subjectiva.

7. Immo quidquid potuerunt, egerunt ad multiplicandum pietatem in ea, ut **prae uehementi pietate** haberet maiorem passionem et dolorem, quam magnitudo et potestas in ea dare et multiplicare potuerunt (cap. XXIV, lín. 12-15): causa subjectiva.

8. **Prae magnitudine sua** correspondere oportet toti pietati, quam ipsa beatissima mater habebit usque in diem iudicii (cap. XXIV, 24-25): causa objectiva.

9. **Prae magnitudine** consolationis et laetitiae, quae illis inde surgit (cap. XXV, lín. 43-44): causa objectiva.

10. Et **prae uehementi amore** eleemosynae, cum poterat, libenter eleemosynam dabat (cap. XXVII, lín. 74-75): causa subjectiva.

11. Sed cum **prae magnitudine** illius non posset eam [temptationem luxuria] perdere, considerauit infernales poenas, ut **prae timore** illarum perderet temptationem (cap. XXIX, lín. 87-89): causa objectiva / causa subjectiva.

Amb la intenció de presentar un resultat d'aquest breu incís filològic, voldríem projectar només dues preguntes retòriques: no haurà de tenir-se en compte l'aparició de certes formes gramaticals fins ara desconegudes en les edicions llatines lullianes, a l'hora de valorar alguna còpia manuscrita? No podrà servir alguna de les peculiaritats gramaticals d'ajuda per conèixer el lloc de la redacció de l'obra, la seva cronologia, la procedència del copista o del traductor, les tendències d'escoles, o l'*scriptorium* d'on prové?

3. Conclusions generals

Com es fa prou evident només a través d'aquest breu mostrari, mantenim la hipòtesi que l'increment dels estudis filològics sobre les obres llatines de Ramon Llull posarà de manifest una pedrera de relacions transversals fins ara insospitades. Aquests exercicis estan ara tot just començant. Esperem que l'actual revolució, a nivell internacional, dels estudis lullians, tant sobre les versions llatines com sobre les catalanes, porti al fi desitjat,

és a dir, a un millor i més gran coneixement del filòsof Ramon Llull, a qui escau molt bé l'apel·latiu de «mestre d'Europa», que he llegit en algun lloc (ensenyà conductes a papes, als prínceps cristians, als rics i als pobres, exposà i defensà les grans directrius de la cristiandat, dialogà amb els musulmans i jueus).

Per altra banda, és evident que Ramon Llull queda empobrit, si s'estudia només des d'una de les perspectives filològiques: no hi ha un Llull català i un de llatí; hi ha molts Llulls: el d'ell mateix, és a dir, el geni pròpiament lullian, el dels copistes, el dels traductors, el dels editors, el dels rapsodes, el dels dramaturgs, el dels músics, el dels místics, el dels filòsofs, el dels teòlegs i el dels literats i poetes, de manera que l'obra lulliana dispensa una àmplia acollida a totes les línies d'investigació, excloent qualsevol propietat acaparadora, que sempre representa un retall de la noblesa de l'intel·lecte humà. Calen els estudis filològics i històrics en primer lloc, fets d'una manera molt rigorosa; la resta es produirà necessàriament. En conclusió, doncs, no es pot conèixer Ramon Llull des d'una sola via: calen els esforços de tothom, fins i tot dels antilullistes (si n'hi ha, és clar!).

Un darrer punt: atès que la doctrina lulliana es va repetint una i altra vegada al llarg de les obres, també serà molt convenient de fer un estudi comparatiu de les expressions, dels girs reiteratius i tractaments matisats de les idees.

Esperem també que els mitjans informàtics permetin de fer una gramàtica sobre el llatí i el català (amb el temps, també de l'àrab) de Ramon Llull, que pel que fa al llatí hom ja ha esbossat: tot preveient-ne els resultats, estic segur que Ramon Llull coneixia molt bé el llatí del seu temps, que fins i tot en va rebre una docència suficientment àmplia, per molt que ell mateix digui que no sap gramàtica: no és pas cert que la paraula *grammatica* només evocui un grau suficient de coneixements del llatí, sinó que representa quelcom més, com seria el cas d'escriure bellament, amb riquesa de lèxic i seguint les clàusules pròpies del llatí; això darrer és el que Ramon Llull volia dir quan confessava la seva ignorància. Tot això, però, haurà de ser estudiat amb un gran aprofundiment, i sense deixar de banda els coneixements dels *realia* i de la filosofia i la teologia lullianes, i la història del seu temps.

Fora ja del text d'aquest estudi, voldria manifestar que espero veure un altre tractament de la persona, i fins i tot de la imatge, de Ramon Llull, allunyada de l'estampa velleïtosa que es recull i s'emfasitza en moltes biografies i declaracions periodístiques. No s'ha d'oblidar que és el mateix Ramon Llull qui té cura a presentar-se malament, fent tot un acte d'enviliment personal, a imatge i semblança d'un Francesc d'Assís: no es pot oblidar que ell viu en uns anys de plena eferescència franciscana (Francesc mor el 1226, és canonitzat el 1228), i opta per una vida civil lliurada a la investigació en filosofia i en teologia, totalment obert als interessos científics i als moviments polítics, socials i eclesials de la seva època, sense admetre càrrecs eclesiàstics ni polítics, tal com el *poveretto* havia ensenyat: tot un art d'ennobliment personal! Precisament l'estudi biogràfic que estem realitzant basant-nos exclusivament en documents autèntics reproduceix un Ramon Llull realista, intel·lectual, escriptor, d'una sensibilitat exquisida, la imatge pròpia d'un pensador rigorós i conseqüent.

Taula (UIB)
núm. 37, 2002

RAMON LLULL
A TRAVÉS
DE LA HISTÒRIA

LA FIGURA DE RAMON LLULL EN LA POESIA MALLORQUINA DE LA RENAIXENÇA

Pere Rosselló Bover

Universitat de les Illes Balears

RESUM: Aquest article analitza la presència de Ramon Llull en la poesia mallorquina de la Renaixença. Llull enllaça amb els ideals romàntics, sobretot pel seu medievalisme i per la religiositat, tal com apareix en els poemes del volum titulat d'*Homenage al Beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar* (1877) i en els poemes de *Focs follets* de Marian Aguiló. Els poetes romàntics sobretot parlaren dels aspectes biogràfics de Llull. I només alguns foren capaços de presentar Llull des d'un vessant més humà o de relacionar-lo amb les seves preocupacions vitals, espirituals o patriòtiques.

ABSTRACT: This article analyzes the presence of Ramon Llull in the poetry of Majorca during the Renaixença. Llull fit in with its romantic ideals and religiosity, as is evident from the poems in the volume *Homenage al Beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar* (1877) and in *Focs Follets* by Marian Aguiló. The romantic poets were especially interested in the biographical aspects of Llull, and only some were able to see him from a more human aspect or to tie him in with their vital concerns, whether spiritual or patriotic.

1. Introducció

El romanticisme es va caracteritzar per girar la mirada cap a l'Edat Mitjana. El medievalisme fou un dels trets característics de tot el romanticisme europeu, el qual a la vegada va cercar la nota exòtica en els països orientals i, també, en la Península Ibèrica. Els romàntics catalans varen veure en els temps de l'art gòtic una època d'esplendor i de plenitud, els valors de la qual es trobaven totalment abandonats en l'època contemporània. Amb una actitud enyorosa, somniaren la restauració d'aquests valors, que, al capdavall, responien als grans temes de l'època: la pàtria (i la llengua), la monarquia i la religió. D'aquesta manera, la restauració de la literatura autòctona no podia ser considerada un perill per una societat conservadora, que de cap manera no admetia res que pogués alterar-ne els fonaments. Així, la Renaixença va subratllar la seva adhesió a les dues institucions aleshores més poderoses: l'Església i la Corona, hereva dels nostres monarques de l'Edat Mitjana. I, a la vegada, va subratllar el caràcter inofensiu dels objectius de restauració lingüísticolliterària per ella perseguida. De fet, dins el moviment mateix de la Renaixença no hi va haver una actitud ben definida sobre

quin lloc havia d'ocupar la literatura catalana, no tan sols en relació amb l'espanyola sinó, fins i tot, en l'ús que se n'havia de fer en els gèneres majoritaris, com la novel·la o el teatre.

El patriotisme, consubstancial amb el programa de la Renaixença, va explotar la mitificació del nostre passat medieval per tal de reforçar els sentiments d'orgull propi i d'autoestima, que els segles anteriors de decadència havien fet malbé. Un poble que havia sortit victoriós de tantes lluites, que havia construït una literatura i una cultura sòlides i que altre temps gairebé havia bastit un imperi mediterrani no podia ser menys tingut per les generacions posteriors. D'aquesta manera, el medievalisme de la nostra Renaixença no era tan sols l'expressió d'una actitud nostàlgica, motivada per la migradesa del present, sinó també una estratègia per iniciar un procés de recuperació de la pròpia identitat. La insistència en el tema del passat històric entre els poetes renaixentistes mallorquins demostra que el caràcter patriòtic predominava entre els nostres autors. Aquesta poesia «patriòtica» pren dos vessants força diferents: per una banda, adquireix un to retòric, solemne o grandiloqüent, per tal de cantar les grans gestes del passat; i, per una altra, enllaça amb la poesia popular (amb gèneres com el romanç o la balada) i amb els seus temes.

Per altra part, la religiositat dels nostres romàntics va tenir un caràcter absolutament conservador i no es mogué gaire lluny de l'ortodòxia catòlica més absoluta. E. Allison Peers ja va assenyalar que aquest era un dels trets característics de tot el romanticisme espanyol:

La forma que la religión adoptó al volver a entrar triunfalmente en una España de nuevo romantizada no fue ni una vaga religiosidad ni un misticismo trascendente, sino un institucionalismo convencido y a veces algo florido, cuyas características no menos importantes eran la pompa, el pintoresquismo y el atractivo puramente humano. Así, quizá, era de esperar. Lo mismo para los escritores españoles que para el pueblo español, religión ha significado siempre catolicismo apostólico romano.¹

Per això no és estrany que, tot i l'abundància d'obres de temàtica religiosa en la nostra Renaixença i del fet que la «Fe» fos un dels temes dels Jocs Florals, no es produís una poesia amarada d'autèntica religiositat i que el misticisme fos en aquesta època pràcticament absent. Com explica Josep M. Llompart, en els poetes de la Renaixença mallorquina el tractament del tema religiós esdevé força superficial i sempre defuig les complicacions morals o místiques:

Més que de poetes dotats de vertadera inspiració religiosa, s'ha de parlar de poetes devots, plens de bones intencions i amb un concepte casolà del sentiment religiós. Debades cercaríem efusions místiques o un autèntic plantejament d'inquietuds espirituals. De fet la nostra poesia religiosa romàntica no va més enllà dels rudiments del Catecisme, per extreure'n conseqüències morals òbvies. A vegades, en el millor dels casos, pren un aire ingenu de cançó o romanç popular, i és aleshores quan pot aconseguir algun encert si no cau, com sovint s'esdevé, dins la més rodona trivialitat.²

¹ E. Allison PEERS: *Historia del movimiento romántico español*, vol. 2 (Madrid: Editorial Gredos, 1967), pàg. 340.

² Josep M. LLOMPART: *La literatura moderna a les Balears* (Palma: Editorial Moll, 1964), pàg. 38-39.

De fet, aquesta simplicitat en el tractament de la religió també caracteritzarà les generacions poètiques mallorquines posteriors fins a la postguerra. Per tots aquests motius, en la poesia mallorquina de la Renaixença, igualment com en la que s'escrigué fins als anys de la postguerra, destaca la presència del tema lul·lià. Ramon Llull, com a figura cabdal de les lletres catalanes, representa el creador de la nostra literatura i la figura d'abast més universal que la cultura de les Balears ha donat. El professor Horst Hina va estudiar la presència de Llull en la construcció de la tradició cultural de la Renaixença, que veié en el Mestre la pedra angular a partir de la qual es bastia el nou edifici literari. Hina parteix del fet que «el procés de recepció cultural sempre és un acte voluntari de reinterpretació del passat a través d'un present que s'hi projecta, la creació d'una entitat que així no existia abans, i ha d'ésser una de les tasques de la crítica el detectar la part d'“invenció” d'aquella visió del passat. La recepció de Ramon Llull per la *Renaixença* pot enfocar-se sota aquest angle com part d'un acte més o menys conscient i potser deformador de construcció d'un passat cultural a partir d'un projecte actual que és el de la creació d'una cultura catalana.»³ D'aquesta manera, Llull ja és present des dels inicis en el moviment de la Renaixença: en el discurs de Manuel Milà i Fontanals com a president dels Jocs Florals de Barcelona el 1859; en l'edició de les *Obras Rimadas de Ramón Lull*, feta el 1859 mateix, per Jeroni Rosselló, en la qual va incloure el poema apòcrif «Lo conqueriment de Mallorca»; en l'homenatge del 21 i del 25 de gener de 1877 al Mestre que l'arxiduc Lluís Salvador va promoure amb motiu del VI centenari de la fundació del Col·legi de Miramar i que fou recollit en un volum el mateix any; en la conferència que Marcelino Menéndez y Pelayo llegí el 1884 a l'Institut Balear de Palma;⁴ i, també, en el capítol que li dedicà Josep Torras i Bages en *La tradició catalana* (1892), obra que exercí una gran influència en un gran sector del clergat i de la intel·lectualitat mallorquins del canvi de segle.

No ens ha d'estranyar, per tant, que els poetes de la Renaixença explotassin Ramon Llull com a tema poètic. Llull havia estat en el terreny literari el que Jaume I representava en el polític o històric: si el Conqueridor havia iniciat l'expansió de Catalunya fins a assolir els límits de les actuals terres de parla catalana, Llull havia creat el català literari i hi havia escrit obres d'indubtable valor filosòfic, científic, poètic i narratiu, amb un abast universal. Per altra part, el medievalisme obligava els romàntics insulars a no oblidar la figura capdavantera de la nostra cultura, la qual, a més a més, resultava perfectament compatible amb la religiositat que els caracteritzava. Tanmateix, els nostres poetes generalment no aprofundiren en la problemàtica religiosa i humana de Ramon Llull i sovint se'n quedaren amb una visió més tost superficial. Bona part dels

³ Horst HINA: «La construcció d'una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença» dins *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. 1 (Barcelona: Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Universitat de les Illes Balears i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pàg. 143.

⁴ El parlament de Menéndez y Pelayo, elaborat des d'una perspectiva clarament espanyola, serà citat constantment durant decennis pels nostres autors amb la intenció de demostrar que la reivindicació lul·liana per part dels intel·lectuals mallorquins no respon a cap mena de localisme ni a cap radicalisme ideològic i, també, per constatar el desinterès dels mallorquins envers els mites propis, que atreuen més els intel·lectuals forasters que no pas la societat illenca.

poemes sobre Ramon Llull escrits pels autors mallorquins de la Renaixença tenen l'origen en l'homenatge organitzat per l'Arxiduc el 1877 i semblen elaborats expressament per a aquest esdeveniment. Ara bé, el tractament de la figura de Ramon Llull no tan sols era fruit dels plantejaments de la Renaixença, sinó que tenia nombrosos precedents en la tradició literària autòctona, especialment en el teatre i en la poesia populars. Aquests gèneres també havien ofert una imatge tòpica, que explotava els aspectes més llegendaris de la biografia del Beat.⁵

Sense cap afany d'exhaustivitat, el nostre objectiu és comentar una mostra d'aquesta poesia lul·liana conreada pels nostres poetes romàntics i, a partir de la seva anàlisi, caracteritzar quina és la imatge que ofereixen de Ramon Llull. Més que el valor literari dels poemes, que en general és minso, ens interessa veure quins aspectes del Doctor Il·luminat interessin més els nostres poetes i quins valors destaquen de la seva obra. Al capdavant, com afirma el professor Hina, tot i que la Renaixença no impliqui un relleu dels estudis filosòfics i filològics sobre Ramon Llull, «s'adona de l'especial importància que Llull tenia per a la reconstrucció de la cultura catalana.»⁶ La poesia dels autors mallorquins n'és una prova fefaent.

2. L'homenatge a Ramon Llull de 1877

El 21 de gener de 1877 l'arxiduc Lluís Salvador va celebrar una festa literària amb motiu del VI centenari de la fundació del Col·legi de Miramar, en què participaren els principals poetes mallorquins de l'època. En realitat, la festa havia de tenir lloc el 16 de novembre de l'any anterior, però les fortes tempestes de la tardor feren impossible l'arribada de l'Arxiduc a Mallorca, el qual aprofità l'avinentsa per anar fins a Bugia, d'on va portar la primera pedra de la rodona que volia construir a Miramar en honor al Mestre. La commemoració fou traslladada al 25 de gener següent, en què es commemorava la conversió de Ramon Llull; però, per tal que hi poguéssin assistir més públic, la festa popular se celebrà el diumenge 21. Aquest dia els actes consistiren en una missa, amb un sermó de mossèn Joan Maura i amb el cant d'un himne compost expressament per a l'ocasió, una processó en què es va passejar el pendó de l'antiga Universitat Lul·liana i un ball popular —«cuya animacion nada quitaba á la compostura, apropiado así a lo campestre de la escena y á la índole de la mayoría de los concurrentes, como a la afición de S. A. á todo lo tradicional y característico»⁷—, que es va prolongar fins a la nit.

⁵ Sobre la figura de Llull en el teatre popular del segle XVIII, vegeu: Ramon DÍAZ: «Introducció» a *Comèdia del Beato Remon Llull* (Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999), pàg. 5-27; i Domingo GARCÍAS: «Ramon Llull y el teatro mallorquín setecentista» *Studia Lulliana*, vol. XXXIX, núm. 95 (1999), pàg. 55-84.

⁶ Horst HINA: *op. cit.*, pàg. 155.

⁷ *Homenaje al Beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar* (Palma: 1877), pàg. 4. Hi ha una edició facsímil, editada per Edicions Cort i l'Associació d'Amics de l'Arxiduc (Palma: Edicions Cort, 1996).

El dijous dia 25 va tenir lloc la festa literària, en què es varen llegir composicions poètiques i es feren alguns discursos. Les obres foren recollides el mateix any en un volum que duu el títol d'*Homenaje al Beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar*, imprès a Palma en els obradors de Pere Josep Gelabert. El llibre s'obre amb un pròleg de Josep M. Quadrado, titulat «Recuerdos de Miramar», i recull poemes en català de Victòria Peña, Margalida Caimari, Manuela de los Herreros, Jeroni Rosselló, Miquel Victorià Amer, Josep Lluís Pons i Gallarza, Josep Tarongí, Onofre M. Prohens, Ramon Picó i Campamar, Joan Alcover, Gabriel Maura, Bartomeu Ferrà, Mateu Obrador i Bennàssar, Pere d'Alcàntara Peña, Tomàs Forteza i Miquel Costa i Llobera. També hi ha diversos poemes en castellà de Joan Palou i Coll, Eduardo Infante, Joaquim Fiol, Tomàs Aguiló, Antoni Frates, Francesc M. Servera, León Carnicer, Joan O'Neill i Francisco Manuel de los Herreros. El tom es clou amb el sermó pronunciat el dia 21 a Miramar —com hem dit— per mossèn Joan Maura i «L'Himne de Miramar, en honra y gloria del B. Ramon Lull», amb lletra de Jeroni Rosselló i música de Bartomeu Torres, que s'hi cantà després de la missa.

Només amb algunes excepcions els poemes aplegats en el volum gaudeixen d'un cert interès literari. Algunes d'aquestes composicions, com «Desig» de Victòria Peña d'Amer, no són més que simples adhesions en vers a l'acte d'homenatge, sense més transcendència. La bellesa de Miramar, el marc on els poemes foren llegits, és una constant de moltes de les peces, la qual cosa palesa l'atracció dels romàntics envers el paisatge. Les descripcions paisatgístiques eren una manera fàcil d'encetar el poema, que permetia als nostres autors subratllar la relació entre la pau de la costa valldemossina i l'actitud de retir espiritual que el Beat hi cercava. L'indret és presentat més com un *locus amoenus* que no pas com una ribera escarpada i boscosa. En són un exemple aquestes estrofes amb què s'enceta el poema de Manuela de los Herreros:

Oh! qu' ets de bell Miramar
 Emb s' aire pur que t' oreitje
 Y emb la mar que remoreitje
 Tocant es téu olivar!

Jó te mir com un tesor,
 Tant el Cel te va enriqueir,
 Y no pug ni acert á dir
 Tot lo que sent es meu cor.

La remor confusa y vaga
 Del mar qu' amorós te besa,
 Que puja en s' embat suspesa
 Y dins es téus boschs s' apaga.

S' armoniosa melodía,
 Que ja cuant apunta 's sol,
 Amorós el rossinyol
 De dins es seu niu t' envia.

Es soroll de sa font clara
 Parlant misteriós llenguatje
 Emb sos polls de vert fuyatje
 Que d' es sol ardent l' ampara;

Y aquest tranquil ben estar
 Y aquesta calma ditxosa
 Y aquesta vida espayosa
 Que s'escampa dins la mar;

Tot en confusa armonía
 Deixa suspès s' esperit,
 Que gosant embadalit
 No sap si pensa ó somía.

La majoria de les poesies de l'aplec adopten un punt de partida biogràfic i, fins i tot, hi ha una certa coincidència entre molts d'ells en referir-se a uns mateixos fets de la biografia lul·liana. En canvi, les obres esmentades o al·ludides pels nostres poetes en les seves composicions són poques, la qual cosa palesa tant el poc coneixement que aleshores es tenia de l'obra de Llull com l'atracció fantasiosa pels aspectes biogràfics. Al volum *Homenaje al Beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar* només s'esmenten el *Fèlix o Llibre de Meravelles*, *El Llibre d'Evast e Blaquerna son fill*, *Els cent noms de Déu*, *Lo desconhort*, *l'Art Magna* i *l'Art general*. A més, alguns dels poetes es refereixen a altres fets que no tenen res a veure amb la biografia de Ramon Llull, com és el cas de l'establiment de la primera impremta a Mallorca o la vida de l'aleshores beata Catalina Thomàs.

Sens dubte, el martiri de Ramon Llull en terres àrabs és l'esdeveniment més esmentat, car aquesta era la prova concloent de la seva religiositat i l'argument de major pes per a la seva canonització. En canvi, la seva obra i l'activitat viatgera queden en un segon i un tercer terme respectivament. La dedicació a la vida eremítica i a la contemplació i la fundació de col·legis de llengües orientals, temes tan avinents al context geogràfic de Miramar, també són recordats per alguns dels lírics mallorquins. Jeroni Rosselló, que en el seu poema posa en boca del mateix Ramon Llull el pensament i el programa del Mestre, també es refereix al projecte de croada per tal de deslliurar Terra Santa dels infidels, a més dels seus propòsits missioners, de la seva activitat davant reis i papes, de la construcció de l'Art per convertir els infidels i del desig de morir per Déu.

El punt de partida biogràfic és palès al poema «Martiri de Ramon Llull», de Ramon Picó i Campamar, sens dubte un dels millors textos del volum. El poeta pollencí presenta la figura de Ramon Llull d'una manera força tradicional i, com indica el títol, explota el vessant llegendari del Beat per tal de construir un romanç, el gust popular del qual no exclou un coneixement més o menys aprofundit de la vida i de l'obra del Mestre. El poema s'inicia amb una referència a l'Amic i l'Amat, el primer dels quals és identificat amb Llull, la vellesa del qual no es correspon amb la seva força anímica:

CERCANT l' Amich á l' Amat
 Tot l'ample del mon corria;
 Trescant el mon envelleix,
 Mes lo seu cor no envellia.

Tot seguit ja ens presenta l'escena del viatge a Bugia, que sembla una descripció de la primera secció de la miniatura VII del *Breviculum*. El tercer vers de la tercera estrofa introdueix, en estil directe, les paraules de Lull als musulmans que, tanmateix, són plenes d'una simplicitat que no concorda amb la rigidesa del discurs filosòfic lul·lià, però que en contenen tota la ingenuïtat que la fe li provoca. Les estrofes següents (7, 8, 9 i 10) narren la reacció violenta dels moros, que pareixen inspirades en la miniatura X del *Breviculum*: és un episodi violent on es veu un avalot, amb gent que alça els punys estrets contra Ramon Lull, mentre un moro li estira els cabells (a la miniatura X veiem com un li tiba la barba i un altre, quan el tanquen, l'agafa pels cabells), li escupen, el fereixen amb arma blanca i l'apedreguen. L'escena es clou amb les paraules del Mestre que, tot fent ús de l'anàfora, sol·licita el martiri:

—Tirau-me pedres, tirau,
Tiraumen tot lo sant dia;
Tiraume tots á ferir,
Com més fort mes alegría.

El seu discurs, però, perd aviat el realisme, per al·ludir a una altra de les imatges del *Breviculum*: el castell de les falsedats i de la ignorància, al qual l'exèrcit d'Aristòtil es disposa a atacar a la miniatura VI, mentre que a la VII ho fa el de Ramon Lull. Ramon Picó i Campamar ens parla d'una fortalesa al·legòrica, construïda amb «murades de vanitat» que li han estat donades per «la follia»; un castell que al capdamunt té «cent torres de fantasia» bastides per «l' orgull», la més baixa de les quals pretén arribar al cel. No es tracta, és clar, del castell del rei moro, sinó d'una presó simbòlica que representa el pecat i l'error, de la qual l'Amic vol deslliurar-se. Ara bé, Lull sap que només ho aconseguirà amb la mort, única via d'unió amb Déu:

Tirauli fort que dedins
Té presa l'ànima mía,
Cativa hi está plorant
Amargament nit y dia...
¡Tirauli fins que s'esbuch
Y ella sortint volaria
Fins á l' Amat que 'n la Creu
Per ella d' amor moria!
Mort dolça del Bon-Jesús,
¡Ay, dolça y santa agonía!
Pe 'l mon he anat vuytanta anys
Per veure si 't trobaria!...
¡Martiri dols de l' Amor,
Be has tardat prou, vida mia!...

Tot i el caràcter llegendari i popularitzant, aquest poema es tanca sense referir-se a la llegendària arribada del cadàver de Lull a Mallorca. Aquí l'Amic defalleix, «tapat de pedreny», al mateix lloc on ha sofert el martiri.

El poema de Joan Alcover, «Mallorca y Ramon Lull», no s'aparta gaire de les peces dels autors de la generació romàntica, tot i ser aleshores un jove de vint-i-tres anys i, per tant, el representant —amb Miquel Costa i Llobera— de la generació més jove. Com

molts d'ells, comença amb una extensa referència al paisatge mallorquí i després avança cap a la narració d'un episodi llegendari de la biografia lul·liana. En aquest cas, Joan Alcover es deté sobretot en l'episodi de la persecució d'una dama, que el duu a entrar a cavall a l'església de Santa Eulàlia i al fet que aquesta li mostri el pit rosegat pel càncer. Curiosament, Joan Alcover tria aquest episodi per explicar la conversió del Beat i aconsegueix dibuixar una figura més humana, que podria anunciar —tot i que encara sigui molt tímidament— les escenes dels *Poemes bíblics* i, fins i tot, les idees sobre la humanització de l'art. Això no obstant, dedica bona part del poema a parlar de l'activitat de la conversió dels infidels. També Mateu Obrador recorda l'episodi llegendari i cavalleresc de la persecució de la dama en un to molt proper al de la cançó popular.

Per altra part, algunes composicions de l'*Homenaje al Beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar* exploten el mite romàntic de l'esplendor medieval enfront de l'abandonament i de l'oblit actuals. Els nostres poetes constaten l'oposició entre els antics temps medievals de l'època de Ramon Llull i els actuals del segle XIX, «lo nostre sigle d' industrial potencia», com el denomina mossèn Josep Tarongí. Només Josep Lluís Pons i Gallarza es refereix a la persecució de què el pensament i l'obra de Ramon Llull foren objecte, tot al·ludint els treballs de Nicolau Eimeric i les lluites entre lul·listes i antilul·listes, de manera que el contrast entre el passat medieval i el present queda més matisat:

Avuy l' enveja encara regira los prestatges
Per esborrar ta fama que mal guanyada creu,
Y l's erros de ton seggle, y l's mancabats passatges,
Dubtant de ta doctrina, full per full te retreu.

Mes ertes son tes obres, omplint llarga renglera;
Enjoyan tos deixebles convents y catedrals:
Y per ton nom; ¡oh Llull! no hi ha terra estrangera,
Que l' guardan tots los regnes, escrit en sos anals.

Tanmateix, tot i que el poble i els intel·lectuals hagin conservat la fama i la memòria de Ramon Llull, l'esplendor del passat contrasta amb la pobresa del moment present:

¡Oh! qui pogués referne ton temps y tes usanses
Y viure al seggle tretze, may fos per un sol jorn!
Si 'ls anys á esdevenir s' enduen esperanças,
Al menys per conhortarnos, lo temps passat que torn!

També mossèn Josep Tarongí utilitza el tema del desconhort lul·lià per elaborar un poema en què expressa la decepció davant el món actual. La crisi de la societat mallorquina moderna, en contrast amb el que fou altre temps, coincideix amb l'oblit en què Mallorca té el Mestre:

Mallorca, nostra terra, segueix la torrentera,
La malvestat se mostra pe 'l mallorquí horizon;
Mallorca quaix no pensa lo qu' altre temps ella era,
Y apenes si 's recorda del mallorquí Ramon.

Tarongí es refereix a diversos aspectes de l'activitat lul·liana: la seva filosofia de «poderosa força», la «inspiració divina», la conversió dels infidels, els seus viatges —que prolonga fins a l'Índia—, les entrevistes amb reis i papes, la construcció del col·legi de llengües de Miramar, etc. A partir del motiu de l'*ubi sunt*, el poema de Tarongí es refereix al tòpic de l'oblit de Ramon Llull en el moment present i troba un argument indiscutible d'aquesta afirmació en l'abandonament i la pèrdua de molts dels manuscrits que contenen la seva obra i en la manca d'una edició d'aquesta:

¡No hem sabut estamparlos sos llibres més altius!
 Aplech de ses grans obres en les nacions extranyes
 Se feu, mes no 'l conexen los balears arxius.
 Aquella dolça llengua, corrent de sabïesa,
 Que d' unció y d' armonía donávali amples rius,
 Apenes si pe 'ls *sabis del día* n' es entesa,
 Per més que sos mots sían valents, y purs, y vius.
 Demá, quant podridura s' hajan tornat les obres
 Que 'ns restan arrufades com fulles de los nius,
 Nostres Jurats y prínceps, d' aytal riquesa pobres,
 Devant la Historia patria no al-legarán motius.
 [...]
 La nostra indiferencia per temps sabrás contar!
 Tu dirás que teníam ací y allá bells Códices
 De Llull, y per peresa los hem dexat corcar,
 Sens que hi hagués un ánima que removent los óbices,
 En edició magnífica li fes un nou altar.

Ara bé, al final aquest desesperançat poema apunta una mica d'esperança en confiar que, amb el recobrament actual de la poesia catalana, es produirà el de la figura i l'obra de Ramon Llull: «Ramon, de los poetes vindrá ta nova aurora», afirma ingènument el cantor romàntic.

El contrast entre l'Edat Mitjana i el present del segle XIX havia de ser especialment remarcat pels autors costumistes, com Gabriel Maura, el qual en el seu poema «Á Ramon Llull» constata: «Avuy qu' es l' historia un trebolí que passa, / Robant de l' ample terra costums, recorts y lleys». Maura, però, subratlla en el seu text el caràcter de precursor que Llull va tenir, pel seu esperit missioner i de difusor de l'Evangeli mitjançant la paraula. Maura acaba assenyalant com l'ideal lul·lià encara no s'ha assolit, perquè en el món actual encara regna la injustícia:

Encara l' ignorancia gran part del mon té esclau,
 Encara fer al débil lo fort ab sa venjança,
 Encara no es la terra alberch d' amor y pau.

Igualment, Pere d'Alcàntara Peña, en un poema que és més una lloança a Mallorca que a Ramon Llull, es refereix sobretot a l'ideal lul·lià de conversió de tot el món al cristianisme i a dues de les eines que el Mestre creà per aconseguir-ho: l'Art i els col·legis de llengües orientals. Peña, a més, remet al tema de la reforma de la joglaria i a la doctrina de les dues intencions. D'aquesta manera vincula els poetes presents a

l'homenatge a la figura de Ramon Llull, en boca del qual posa aquests versos adoctrinadors:

L' ofici de juglaria
 Porta intenció de llohanza
 Á Deu, y amor al prohisme
 Qu' en servirlo turment passa.

Mas en temps som ja venguts
 Que tothom á Déu desama;
 Girant l' intenció á les coses
 Per que foren ordenades.

La rahó final divina
 Han les ciències oblidada,
 Y lo mon que es en error
 Per açó en treballs s' encuantra.

Bell amich, jo t' aconsell
 Que tresquis per les contrades
 Del mon cridant y cantant
 Quina es la intenció mes sana.

Finalment, cal destacar el poema de Miquel Costa i Llobera titulat «Miramar», una peça que en bona mesura suposa la superació dels tòpics en què els altres autors del recull incorren i anuncia el que serà l'obra del gran poeta del canvi de segle. «Miramar» és, sens dubte, la peça millor de tot l'aplec i presenta algunes semblances formals i temàtiques amb «El Pi de Formentor» (1875). Per l'endreu final del poema, datat a Madrid el novembre de 1876, sembla deduir-se que Costa no assisteix a la festa i el tramet als seus companys per tal que el llegeixin. Tot i que parteixi de l'episodi històric de la fundació del col·legi de Miramar i del seu abandonament per part dels missioners que hi estudiaven, no cau en un tractament simplement narratiu i/o biogràfic i, en canvi, aprofundeix en la crisi humana que Llull pateix. Amb la introducció del símbol de l'àguila com a representació de l'elevació de l'esperit, record de l'albatros de Baudelaire, Costa i Llobera troba en Ramon Llull un exemple humà i un model espiritual. El poeta també aspira a aquesta elevació com a forma de vida i, com Llull, ell també voldria «Estendre l' Idea benehida, / Donarla á tots los pobles»... Tot i que també al·ludeixi al paisatge de Miramar, no insisteix en el tòpic de la seva bellesa, sinó que ens presenta una relació de comunicació entre Ramon Llull i l'entorn natural:

Secrets d' amor li deyan la mar, el vent, la flor;
 Y ab la remor seguida que s' alça de les ones
 Una pregaria eterna, callada per estones,
 Pujava de son cor.

Com hem dit, el Ramon Llull que Miquel Costa i Llobera presenta té molt d'aquell esperit lluitador i vencedor d'«El Pi de Formentor» i conté un vitalisme pràcticament

absent en els altres poetes de l'aplec. Pel poeta pollencí, Ramon Llull és l'exemple del geni capaç de renéixer en la seva dissort, per la qual cosa confia que a l'oblit i a la persecució a què el pensament lul·lià han estat sotmesos seguirà sempre el seu ressorgiment:

Tu ab cada setgle lluytas, y t' alças de la ruina;
 Ell lluyta en cada setgle, y per demunt camina
 Son geni triunfador.

3. Ramon Llull en la poesia de Marian Aguiló: *Focs Follets*

L'admiració de Marian Aguiló i Fuster per l'obra i per la personalitat de Ramon Llull no va tenir una projecció únicament en la seva poesia, sinó que també es traduí en la seva labor erudita i divulgadora. En aquest sentit, Aguiló va contribuir a l'edició de les obres del Mestre i, també, a fer-les conèixer entre molts dels escriptors i lletraferits de l'època. Així, és ben sabut que Jacint Verdaguer va conèixer l'obra de Ramon Llull gràcies a Marian Aguiló, el qual li'n facilità la lectura.

Com a editor, Marian Aguiló va treure l'any 1879 una edició del *Llibre de l'ordre de cavalleria*, realitzada com un present per a l'arxiduc Lluís Salvador d'Àustria. A l'«Endreça» inicial explica que aquesta obra romania perduda feia un segle i que gràcies a un erudit de Cadis en va conèixer l'existència d'una còpia en aquesta ciutat. L'edició es basa en aquest manuscrit adquirit per Marian Aguiló i en un altre d'incomplet que posseïa Miquel Victorià Amer. L'obra fou impresa amb uns caràcters i un paper semblants als utilitzats per Nicolau Calafat en la primera impremta que hi va haver a Mallorca, per tal de donar «a est breu volum lo segell d'una antigalla». A més, el nostre poeta i erudit considera que el seu treball és un «esplai que l'amor de patria temps ha requir».⁸ Sens dubte, la labor de Marian Aguiló com a erudit, en què sovint recorre als clàssics medievals, fou molt important de cara a un major i millor coneixement de l'obra de Ramon Llull. En aquest aspecte no podem oblidar la seva tasca al capdavant de la Biblioteca Catalana, que començà a editar a partir de 1873. En aquesta col·lecció va treure edicions de textos medievals, entre els quals hi ha el *Fèlix* en una edició preparada per Jeroni Rosselló.⁹ Sembla que la publicació d'aquest volum —així com la del *Llibre de Consolació de Philosophia*, de Boeci, a cura de Bartomeu Muntaner— li ocasionà nombrosos problemes amb la impremta i amb els curadors de l'edició, tal com ho explica Margalida Tomàs:

Les obres preparades per Jeroni Rosselló i Bartomeu Muntaner començaren a estampar-se a Ciutat, a la impremta de Pere Josep Gelabert; les topades d'Aguiló amb l'impressor per motius econòmics, d'endarreriments a l'hora de publicar les entregues, etc., foren

⁸ Marian AGUILÓ: *Obra en prosa*. A cura de Margalida Tomàs (Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988), pàg. 140-141. Hi ha una edició facsímil d'aquesta edició feta a València el 1992 per les llibreries París-València.

⁹ Margalida TOMÀS: *Marian Aguiló* (Palma: Ajuntament de Palma, 1984), pàg. 61-65.

constants i s'agregaren pel fet de no residir Aguiló a Palma i no poder controlar personalment l'administració. [...]

Els problemes, però foren encara més complexos amb Jeroni Rosselló, perquè a més de la lentitud en la preparació de l'edició hi intervingueren també qüestions de tipus personal. El *Fèlix* començà a publicar-se el 1872, però s'interrompé en el fascicle 21 del segon volum, corresponent al tercer capítol de la desena part, pàgina 336. Sembla que els motius foren de «gelosia intel·lectual» per part de Rosselló: aquest havia començat el 1859 la publicació pel seu compte (i sense gaire esperit científic) de les *Obres Rimades* de Ramon Llull, que foren continuades per les obres completes i per a les quals pareix que es reservà les notes, estudis i comentaris que havia fet per al *Fèlix* de la Biblioteca Catalana. Aguiló no aconseguí de tenir el text complet fins al 1896, gràcies una altra vegada a gestions d'Estanislau Aguiló.¹⁰

Finalment, l'edició del *Fèlix* en la Biblioteca Catalana acabà el 1904, quan la novel·la lul·liana ja havia aparegut en el segon tom de les *Obras de Ramón Llull* (1903).¹¹ Ramon Llull, com tots els principals escriptors medievals catalans, és també present en l'obra erudita de Marian Aguiló. Com explica al pròleg al *Catàlego de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860* (1923), aquests autors són ineludibles i assenyalen l'època més esplendorosa de la nostra llengua:

¿Y cómo no interesarse vivamente por una lengua que, la primera entre las neolatinas, recibió una forma regular, que en su infancia tuvo una pléyade esplendorosa de trovadores, maestros de la poesía en todo el Mediodía de Europa; que contó á cronistas como D. Jaime, *el Conquistador*, y D. Pedro, *el Ceremonioso*, á sabios como Llull, á historiadores como Montaner, á poetas como Ausias March y Mossen Roiz de Corella?¹²

La mateixa idea apareix també al seu discurs dels Jocs Florals de 1867, on torna a situar Ramon Llull entre la plèiade dels nostres clàssics medievals per tal de lloar la llengua catalana:

Sabeu còm se anomena exa donzella qu' hem trobat tantes vegades, primer per la patria d' en Cerverí y dels Masdovelles, après per la d' en Ausías March y d' en Johanot Martorell, y adés per la terra d' en Llull y d' en Olesa? ;Oh sí! be prou que la conexeu, puix per tot arreu l' hem guaytada com un símbol viu de juvenesa y d' unitat... ;Oh sí! be prou qu' endevinau qu' exa dolça *nina* se anomena la LLENGUA CATALANA.¹³

I, de la mateixa manera, les citacions de fragments del Doctor Il·luminat són abundants en l'*Inventari de la Llengua Catalana*, on il·lustra el sentit de molts de termes amb frases tant d'autors clàssics com extretes de la deu popular.

¹⁰ Ibídem, pàg. 62-63.

¹¹ Sembla que es tracta de l'edició que duu per títol *Libre apellat Felix de les maravelles del mon*, publicat a Barcelona l'any 1904, a la Biblioteca Catalana, editada per Àlvar Verdaguer. Segons la referència que en dóna Salvador Galmés a la seva edició del *Libre de meravelles* realitzada per a la col·lecció Els Nostres Clàssics (Barcelona: Barcino, 1931), s'hauria publicat entre 1872 i 1904. Margalida Tomàs assenjala que no queda gaire clar quan començà a aparèixer —Àngel Aguiló afirma que va sortir el 1872, el colofó del llibre posa el 1873, s'anuncià la sortida a *Museo Balear* el 1875 i *La Renaixença* n'informà el 1877 [vegeu: Margalida TOMÀS, «Introducció» a *Obra en prosa*, de Marian AGUILÓ, *op. cit.*, pàg. 27, nota 44]. Que el volum dugui com a lloc d'edició Barcelona s'explica perquè va aparèixer pòstumament —Marian Aguiló havia mort el 1897—, tal volta gràcies a la labor d'Àngel Aguiló, el fill del poeta.

¹² Marian AGUILÓ: *Obra en prosa*, *op. cit.*, pàg. 51.

¹³ Ibídem, pàg. 72.

Ramon Llull també és present en la poesia de Marian Aguiló, malgrat que el nostre poeta no figuri entre els autors que participaren a l'homenatge organitzat el 1877 per l'Arxiduc. Precisament al pròleg a la seva edició del *Llibre de l'ordre de cavalleria* explica les raons que li impediren participar aleshores en aquell acte:

Aço'm fa mes greu la recança de no haver pogut contribuir al poetich homenatge que per iniciativa de V. A. los trobadors mallorquins dedicaren a Ramon Llull, en el sise centenari de la fundació del Colegi de Miramar. Atribulat aquells dies per la mort d'un company que dexa un buyt en la literatura y mes en mon cor, ni'l sosseh trobi per cercar entre les oblidades rimes de ma lunyana jovenesa qualque una de mes humils glosades ab que testimoniejar la veneracio que he tengut sempre a nostre Mestre. Mes ja que no pogui ajustar ma veu desentonada a les armonioses dels benvolguts poetes que de Palma a Formentor cantaren la gloria del doctor illuminat y martyr, voldria quitar part de mon deute publicant ara un dels primers tractats que l'inspirat fundador d'aquell Colegi hi va compondre, donant a l'estampa son llibre encara inèdit del Orde de Cavayleria.¹⁴

Marian Aguiló és un dels lírics romàntics més originals a l'hora de presentar la figura de Llull. Aquesta presència es troba concentrada al llibre *Fochs follets*.¹⁵ Moltes de les «glosades» (els llargs poemes en què el llibre es divideix) són escrites amb l'estrofa de la codolada i van encapçalades amb citacions d'autors medievals (Ausiàs March, Anselm Turmeda, etc.), entre els quals hi ha Ramon Llull. A més, Llull esdevé un dels eixos del llibre, que és citat en diverses ocasions i apareix com a personatge en tres glosades.

Ja a la primera, titulada «A trench d'auba», Aguiló lamenta l'oblit en què romanen el Mestre i la seva obra entre els mallorquins:

Ramón Llull que té de sobres
títols per éssê exalçat
en tot lo món per ses obres,
jau en sa patria oblidat.

La tercera «glosada», que duu el títol d'«Amor de pàtria», és dedicada a la personalitat de Jaume I el Conqueridor, figura que, en referir-se a la construcció de la Seu, el poeta lliga a la de Llull per la magnitud d'ambdues obres i per la seva aportació a la llengua:

Son cor lleal presentía
al bastir tal monument
que en Ramón Llull lo seguía,
l'alt gegant del pensament.

Lo gran Rey mostrà ab eix temple
sa ardent fè y s'escalf d'amor;
lo gran Llull ni tengué exemple
ni trobà seguidor.

¹⁴ Ibídem, pàg. 139.

¹⁵ Citam segons l'edició següent: Marian AGUILÓ: *Fochs follets. Obreta en dotze glosades* (Barcelona: F. Giró, impressor, 1909).

Del catalanesch llenguatge
 pares són abdós ensemps;
 refent-lo abdós a sa imatge
 llur saber dirà tostemps...

Ara bé, la presència de Llull a *Focs Follets* no es redueix a aquestes referències esparses. El Mestre apareix com el personatge de tres «glosades»: primer, en la «Invocació» de la «Quarta glosada», que segueix el famós poema «La llengua materna»; després, en la «Vuitena glosada», que duu per títol «Miramar»; i, finalment, en l'onzena, que es diu «Angelus Domini».

La «Invocació» de la «Quarta glosada» és encapçalada per un fragment de mossèn Gaspar de Veri que diu així: «Ram on se cull flors de molta natura, / Lull qui preneu euitar lo mal...» El poema, que complementa «La llengua materna», és un clam en què el poeta demana ajuda al Mestre per tal de poder escriure i fer reviure la llengua catalana, en la qual Ramon Llull escriví la major part de la seva obra i que ha contribuït a donar a conèixer el català arreu del món:

Tu qui en cent obres escrites
 en nostre idioma natal
 examplares tant les fites
 del pensament humanal,

Ajuda-m a fer reviure
 ton suàu parlar matern;
 que lo que hi vares escriure
 basta prou per fer-lo etern,

Pochs patricis fan memoria
 dels grans llibres que has compost,
 puix molts tenen vanagloria
 d'oblidar sa llengua tost.

Marian Aguiló es refereix a la decadència de la llengua i al seu empobriment posterior. Per aquest motiu demana a Ramon Llull una nova instauració de la llengua, que permetria una nova aproximació del poble al pensament lul·lià i als ideals del Doctor Il·luminat:

Instaura, donchs, de sa ruina
 l'alt parlar que tant te deu,
 y-s nodrirà ab ta doctrina
 altra volta l poble téu!

Igualment, el poeta romàntic compara l'objectiu de la creuada lul·liana amb la nova «creuada» que ell ha emprès per tal «de restablir lo llenguatge / que de la mare hem après». I, tot seguint l'exemple vital de Ramon Llull, es manifesta disposat a patir fins i tot el captiveri i el martiri. La resta de les estrofes no són més que, tal com el títol anuncia, una demanda d'ajuda del jove cantor al Mestre:

Dóna-m, Mestre irrefragable,
 quelcòm del téu esperit
 per trobar l'ardent vocable
 que retrunya en cada pit.

Ma inesperta juvenesa
 necessita un guiador;
 massa arriscada es l'empresa
 per tan pobre glosador.

Oh, si de ta llum, gran Mestre,
 n'alcançava un petit raig
 jatsía nauixer poch destre
 no temería l naufrag.

Assegurat ab ton guiatge
 y ab l'ardiment de l'amor
 faría l peregrinatge
 sens escoltar cap temor.

No l'escolt ja!... Si m'ajudes
 trobaré sens tot escull
 les gestes desconegudes
 de Mallorques... Ayda-m, Llull!

El final de la quinta «glosada» anuncia el tema de les tres seccions següents, que parlaran de tres escenaris diferents: «L'Almudayna», «Les coves d'Artà» i «Miramar», on el «gran cor del Mestre egregi / d'en Ramón Llull va fundar» el «Col·legi / monestir». Però, abans d'arribar a «Miramar», la vuitena glosada, el motiu del palau de l'Almudaina torna a donar ocasió a Aguiló per referir-se a la vida dissipada del Mestre durant sa juvenesa quan era senescal de la cort del rei de Mallorca, uns fets que posa en boca d'un clergue predicador de la Seu:

Ja l flam que en son pit inferna
 en totes ses accions bull
 ¡y est home l Palàu governa!
 ¡senescal... en Ramón Llull!!

I el final de la setena «glosada» avisa de la presència lul·liana que trobarem a la composició següent de *Focs follets*, «Miramar», que és encapçalada amb una citació del *Llibre d'Amic e Amat*. Com notifica al pròleg del volum, el poema recrea indirectament «la figura arxipoètica de Ramón Llull» a partir del personatge d'un patge del Mestre, que serveix al poeta «de lligàm entre la faula d'un visionari y la veritat històrica». Rere la figura d'aquest patge, que fuig dels encanteris de la Fada i cerca el repòs en la pau de Miramar, hom veu clarament un *alter ego* del poeta romàntic. El Llull que el patge descobreix ja no és el senyor d'altra època, sinó un ermità, que li ensenya el camí vertader de l'amor a Déu:

Axí l'il-luminat Mestre
 retenent-lo al costat séu
 a poch a poch lo fà destre
 en l'alta ciència de Déu.

A son deixeble convida
 a les noces del amor
 que vola a trobar la vida
 dins lo sí del Criador.

Y-l tresor de tota ciència
 li mostra allí descelat,
 parlant-li per experiència
 del Amich y del Amat.

La història de l'abandonament del monestir de Miramar serveix a Marian Aguiló d'excusa per parlar de la indiferència del nostre país envers les nostres tradicions i envers la llengua:

Molt menys en los temps que corren
 en que exams de tradicions
 del cor del poble s'esborren...
 y no ses preocupacions.

La santedat y la ciència
 fundaren a Miramar;
 l'oblit y l'indiferencia
 ara l dexan enrunar.

Fent-ne menysprèu de la gloria
 que-s nodreix dels grans recorts,
 perdèm la més gran memoria
 del més gran dels pròmens morts.

D'aquesta manera, més enllà de Ramon Llull, el poema és un pretext per blasmar el poc interès dels mallorquins envers el nostre patrimoni cultural, artístic i lingüístic. Ara bé, «Miramar» retorna al tema lul·lià i remet a un punt central en el pensament lul·lià: l'escala de la creació. El Llull que cerca Déu i la veritat apareix en la glosada d'aquesta manera:

Pujant l'escala divina
 passa per entre ls estels;
 uns misteris endevina,
 altres s'hi mostren sens vels.
 [...]
 Puja axí fins que l'enlluerna
 la claror que surt d'Aquell
 que té dins sa glòria eterna
 l'univers per escambell.

L'ensenyança final que Llull donarà al poeta serà la necessitat de seguir la fantasia i de creure en l'amor. Una ensenyança de signe clarament romàntic, que respon al tarannà de Marian Aguiló i no al de Ramon Llull.

L'«Onzena glosada», que es diu «Angelus Domini», és, tal vegada, una de les peces d'aparença menys «lul·liana» de totes les que trobam sobre l'autor del *Llibre de contemplació* en aquesta època, ja que quasi no presenta cap referència ni a la biografia ni a l'obra lul·lianes. Això no obstant, el Doctor Il·luminat hi és descrit segons tots els tòpics de la seva iconografia: és «Un jay de santa presència», humil, que «semblava un antich profeta / resplendint de fè y virtut», vestit «de drap burell», amb un llibre sota el braç, d'uns vuitanta anys i amb «Bella barba, espessa y llarga». Ara bé, és un Ramon Llull d'«ultratomba» —en el més pur gust romàntic—, ja que «en sa cara ls colps hi lluïan / dels màrtirs alapidats». Malgrat aquesta petita referència biogràfica, el Mestre no representa la veu de la santedat, com en la majoria dels nostres lírics, sinó la de l'experiència literària i humana. Marian Aguiló pren la figura de Ramon Llull com a subterfugi per encetar un diàleg sobre el tema de la inspiració poètica i l'actitud de desencís davant les dificultats que troba en el seu treball de restauració de la llengua catalana. El poeta, per altra banda, troba en Ramon Llull un model de saviesa, que contrasta amb el seu apassionament irreflexiu. El tema del diàleg entre el Mestre i el poeta és, per tant, l'estat anímic de l'autor. Aguiló demana ajuda al nostre primer escriptor, en l'obra del qual ha begut i amb el qual se sent identificat:

Los consells de vostra ciencia
rebé ab gran veneració,
segur que dins ma consciencia
vos he de dar la rahó.

Encara que no es digui explícitament, el plantejament del poema remet al tema de «Lo desconhort» i del «Cant de Ramon». Com Ramon Llull en el seu moment, Aguiló se sent decebut i trist per haver lliurat la vida a una feina eixorca —això és, treballar per la recuperació de la llengua catalana— que tothom menysprea. Si «Lo desconhort» i el «Cant de Ramon» eren fruit de la depressió pròpia d'aquell que viu amb intensitat uns objectius religiosos i xoca amb el desinterès dels que els podrien fer realitat, a «Angelus Domini» la causa del decaïment és la poca recepció que han tengut els ideals lingüístics i literaris de la Renaixença:

L'amor a la nostra parla
m'ha estat una bena als ulls;
malavejant deslliurar-la
com nau que-s perd entre esculls,

N'he replegat ses estelles
per compondre ls desperfets,
y he pres, cech, per raigs d'estrelles
les clarors de fochs follets.

Llull fa palesa la subjectivitat dels mals de què es queixa el poeta: «tu te causas la tristicia / que t'enfosqueix l'esperit», assevera el Mestre al poeta, tot recordant-li que aquests dolors i aquestes decepcions són una conseqüència d'«una amor excesiva».

Marian Aguiló posa en boca de Ramon Llull algunes de les seves reflexions sobre el fet poètic: la dificultat de donar forma a l'expressió dels sentiments desbordats de la joventut amb una llengua que es troba en procés d'extinció; la dificultat de l'originalitat, quan «sota l cel no hi ha res nou»; la necessitat de conèixer les obres dels nostres clàssics; la fretura d'escriure per a la grandesa de la pàtria i no per satisfer la vanitat pròpia, etc. Tanmateix, però, la major part de les estrofes posades en boca de Ramon Llull estan destinades a encoratjar el poeta (i, naturalment, els lectors) per tal de no defallir en el seu objectiu de restauració de la llengua catalana, tot i les adversitats i la fatiga de remar contracorrent. Aguiló presenta, a través de les paraules del Mestre, els temps antics com una època en què hi havia més esperança i més fe, la qual cosa els permetia afrontar millor els grans reptes. Ara les paraules de Llull estan destinades a dues idees centrals: la necessitat que el poeta elabori la seva obra i, sobretot, que aquesta sigui imbuïda per l'amor a Déu, del qual neix la inspiració:

Los pöetes són missatges
que-l cel tramet en est lloch
per enardir los coratges
dels feïls com llengues de foc.

En la vera poètica obra
l'inspiració vé de Déu;
Ell dicta y l'elet manobra
missatger se torna séu.

Si calla l sobirà Mestre
;ay del pobre trobador!
per sabí que sía i destre,
romàn un trist rimador.

Defuig donchs la vanagloria
girant al cel ton esguart;
qui de Déu cerca la gloria,
troba la gloria de l'Art.

En la «glosada» següent el poeta rep la benedicció de Ramon Llull, l'«inspirat vell», que encara reapareixerà a la breu composició que clou el llibre com a conclusió. Aquí el poeta descobreix que la imatge que se li ha aparegut és la mateixa que figura en el retaule de la Immaculada Concepció del temple on ha tengut lloc la visió:

Devant per devant tenía
l'apòstol de Jesucrist,
l'inspirada fesomía
del prom que creya haver vist!

Allà està fent homenatge
a la Verge qui l'acull;
aquella es l'antiga imatge
del Sant Mestre Ramón Llull.

4. Conclusió

Els poetes mallorquins de la Renaixença trobaren en Ramon Llull una figura que s'ajustava als tòpics de l'època. Per una banda, Llull encaixava perfectament amb el medievalisme romàntic, que idealitzava el passat i oposava l'esplendorós ahir a la migradesa del segle present, de la qual l'oblit de l'obra del Mestre és interpretat com un signe. I, per una altra banda, era un model d'heroi cristià, amb una biografia fabulosa, tenyida de llegenda. D'aquí que la majoria dels poetes en recreassin en les seves composicions episodis biogràfics, i que, en canvi, el reflex de la filosofia i de l'obra lul·lianes sigui més tost escàs. Els poetes capaços d'interpretar la figura de Ramon Llull des d'un punt de vista més personal i nou foren molts pocs. Només alguns en presentaren una figura més humana (Mateu Obrador, Joan Alcover...), o foren capaços de lligar-lo a les seves preocupacions vitals i espirituals (Miquel Costa i Llobera), poètiques o patriòtiques (Marian Aguiló). De totes maneres, els poetes mallorquins de la Renaixença encetaren una tradició de temàtica lul·liana que fou continuada per la poesia dels autors de l'Escola Mallorquina (Maria Antònia Salvà, Llorenç Riber, Rafel Ginard i Bauçà, etc.), i que es mantengué fins a la renovació introduïda per la generació de postguerra.

RAMON LLULL, DE L'EDAT MITJANA A L'HUMANISME

Joan Carles Simó Artero
Universitat de les Illes Balears

RESUM: La multiplicat en la interpretació de l'obra lul·liana mereix una reconsideració a la llum dels estudis filològics més recents. Concedir a Llull el seu lloc dins la tradició és la tasca duta a terme en les recents edicions tant de l'obra llatina com de la catalana. Cal veure un Ramon Llull inserit dins els corrents de pensament de la seva època, però també en una dimensió d'obertura cap als nous models de pensament, que constituïran les ciències predominants d'èpoques successives.

ABSTRACT: The multiplicity of interpretations about Ramon Llull and his work must be reconsidered, especially when we take into account the most recent studies. These studies, which have dealt with both the Catalan and Latin works of Llull, research the role of the philosopher in the tradition. Although it is necessary to study Ramon Llull in his own philosophical context, a new dimension should be explored. To study the relationship between Ramon Llull and the new thought models will be the basis of future and important fields in the philosophical and philological sciences.

La figura i genialitat indiscutibles de Ramon Llull han estat objecte de discussió al llarg de tota la història. Les controvèrsies entre lul·listes i antilul·listes en són testimoni i s'han anat reproduint als diferents àmbits on es pot tractar sobre l'il·lustre mallorquí: literatura, filosofia, teologia, religiositat i un llarg llistat d'aspectes fan que Llull sigui un personatge força tractat, però també força desconegut. La seva complexitat alhora que la seva importància dins la nostra cultura provoquen una enorme dificultat quant a la ubicació del filòsof: definicions com ara beat o sant, o bé tot el contrari, màgic, boig, aventurer es barregen amb d'altres com ara creador de la llengua literària catalana, avançat a la seva època, precursor de la informàtica, etc.

De fet, per intentar comprendre la figura de Llull, ens hem de remetre a la complexa situació ideològica que es planteja al segle XIII: d'una banda tenim l'escolàstica amb la seva pretensió uniformadora, d'altra, un aristotelisme cristianitzat de mètode dialèctic i el neoplatonisme propagat per Sant Agustí. A més, el cristianisme intenta l'absorció de les filosofies jueves i àrabs, tasca a la qual Llull dedicarà gran part dels seus esforços.

De Llull s'ha dit en aquest sentit que té reminiscències de la filosofia monacal i també que marca un trencament radical amb la filosofia grega i les teologies que en provenen (Averrois, Maimònides i Tomàs d'Aquino). Ni tant ni tan poc! És clar que hi ha un tall important entre la teologia monacal i autors com Vilanova o Llull, tall que és

causat pel pas de la societat agrària i feudal a la societat urbana i burgesa. En qualsevol cas s'han de relacionar més aquestes tendències amb el naixement de la ciència i de la teologia científica que no pas amb el nominalisme.

Gregori IX diu als teòlegs de París el 1228 que s'ha d'ensenyar *sine frumento mundanae scientiae*¹ i de *non adulterantes uerbum Dei philosophorum figmentis*,² i això es converteix en un gran obstacle en un món on l'ús que ja es fa d'Aristòtil i dels àrabs és gairebé imprescindible.

Hom intenta treure endavant la idea que de la fe prové la certesa que Déu és únic, totpoderós, omnipresent, etc., trencant els ponts que s'havien establert al segle XIII entre fe i raó, teologia i filosofia. S'imposa, doncs, l'acceptació dels fonaments aristotèlics sense renunciar o, d'alguna manera forçats a acceptar, el platonisme arribat a través del tamís d'Agustí. Així els teòlegs franciscans assimilen el saber filosòfic nou amb ajut dels principis del d'Hipona. Sant Bonaventura i Llull més tard intentaran la complementació entre filosofia i teologia, ja que és millor entendre allò que hom estima. De manera que, si Aristòtil parla la llengua de la ciència i Plató la de la saviesa i les idees eternes, per sant Bonaventura, Agustí les parla totes dues a la perfecció: *uterque autem sermo scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum datus est Augustino*.³ S'estableix, doncs, l'augustinisme com a postura eclèctica en tot el segle XIII.

Llull i Agustí mostren un fort paral·lelisme quant a la seva existència: de pecadors a sants, de vida lleugera a un ascetisme i a una dedicació gairebé exclusiva a la causa del cristianisme i la seva difusió i racionalització. Ja a la *Vita coetanea* ens diu el beat quins són els seus objectius: «His igitur tribus articulis supradictis in animo suo iam conceptis, uidelicet de morte toleranda pro Christo, conuertendo ad eius seruitium infideles, de libro supradicto, si daret Deus, etiam faciendo, necnon de monasteriis impetrandis pro diuersis linguagiis addiscendis.»⁴ Aquesta dèria per aconseguir convèncer els no creients de les veritats de la fe cristiana és el fruit de la conversió lul·liana, èmula de la de sant Agustí, que el duu a la conversió personal. Sembla, com apunta J. Gayà, que el *corpus bonauenturianum* del convent de Sant Francesc de Ciutat va tenir un paper important quant a establir la fonamentació ideològica i metodològica de Llull després de la conversió, cosa que relaciona molt més el neoplatonisme de Bonaventura amb l'origen de les tesis lul·lianes.

Al segle XIII trobam tota la disputa per la divisió de les ciències amb les dues tendències que provocaran el pas cap a la ciència predominant següent: d'una banda aquells que seguint Agustí creuen que la unitat de les ciències o dels coneixements és causada per la veritat que prové de la divinitat i d'altra, la que estructura les ciències d'acord amb l'ordenació dels coneixements sobre els diferents aspectes de la realitat. És a dir, el plantejament és si les ciències són autònomes amb la finalitat del coneixement parcial de la veritat o si (d'acord amb sant Agustí, seguit per Bonaventura i Llull) només hi ha una veritat, la revelada per Déu.

¹ «sense el bessó de la ciència mundana».

² «no adulterar la paraula de Déu amb les ficcions dels filòsofs».

³ «tots dos tipus de discurs, això és, de la saviesa i de la ciència, han estat donats per l'Esperit a Agustí».

⁴ *Vita Coetanea*, I, par. 6. «Concebuts ja al seu ànim aquests tres articles esmentats abans, això és, de suportar la mort per Crist, de convertir els infidels al seu servei, nogensmenys d'obtenir monestirs per aprendre les diverses llengües.»

Llull pareix seguir aquesta visió agustiniana, que faria irrellevant qualsevol veritat que no tingués el seu origen en la teologia, però d'altra banda, sabem el gran esforç que fa el mallorquí per explicar la relació entre teologia i ciència. Llull fa aquest pas necessari cap al canvi, cap a les noves ciències: donar cabuda dins un sistema tancat a uns coneixements nous i posar-los al servei de la teologia no suposa més que donar cobertura *legal* o epistemològica al desenvolupament independent i expansiu de les noves ciències.

Posem com a exemple les dignitats aristotèliques, axiomes que mostren la seva independència per la seva irrevocabilitat, per tant lleis, si es vol dir així, científiques, però vinculades a la divinitat, ja que com diu sant Bonaventura el seu primer significat és la ment divina. D'aquí es passa a l'*opus creatum*, és a dir a la creació concebuda de forma unitària sense perdre de vista, però, el caràcter trinitari de l'*origo*, *imago*, *compago* o, dit d'una altra manera, de la Trinitat. Podem avançar, doncs, que l'originalitat de Llull no està a establir un sistema *ex nihilo*, com veurem a continuació, sinó precisament en la sistematització de la tradició rebuda i en un inici d'obertura metodològica cap a una altra època. Això ho podem rastrejar en distints aspectes del pensament lul·lià.

Numerologia

El *Libre de contemplació*, per exemple, té cinc llibres per les cinc nafres del Senyor, amb quaranta distincions pels quaranta dies de dejuni al desert i en 365 capítols pels dies de l'any. Cada capítol té deu parts pels manaments i cada part tres subdivisions per la Trinitat, o sia trenta divisions per capítol per les trenta monedes que foren el preu de Jesús. De les quaranta distincions, n'hi ha nou al primer llibre pels nou cels, tretze al segon pels apòstols amb Jesucrist, deu al tercer pels deu sentits de l'home (cinc de corporals i cinc d'espirituals), sis al quart per les sis direccions («aut, e baix, e dretre, e sinistre, e davant, e detrás») i dues al cinquè per les «dues entencions» de l'home.

L'ús que fa Llull de la numerologia i de l'aritmètica no és tan sols el fruit d'una tradició més o menys establerta, ja que els nombres, pel Beat, són la clau per descobrir el cosmos, i l'aritmètica serveix perquè l'enteniment humà compregui les accions del Creador. És a dir, aquí tenim un dels passos necessaris per canviar la ciència predominant: intentar aplicar la metodologia dels nombres al món de la teologia dona com a resultat la visió d'un univers finit i ordenat, mesurable i susceptible d'investigació per si mateix. Gràcies a sant Agustí, l'aritmètica havia arribat a ser el mètode pel qual l'intel·lecte diví esdevé intel·ligible a la comprensió humana. Aquests aspectes són els que aborda Llull al *Tractatus Novus de Astronomia* (1297) i al *Liber de Nova et compendiosa Geometria* (1299).

I dins aquesta numerologia no cal dir que té una importància rellevant el nombre tres, ja destacat per sant Bonaventura (seguint el *De Musica* d'Agustí), que destaca aquest nombre en l'escala que puja cap a Déu com a imatge de la Trinitat. També sant Isidor destaca aquest nombre com a primera suma d'un parell i un senar, perquè es compon de principi, mitjà i fi i pel fet de ser expressió numèrica del triangle, concepció aquesta purament pitagòrica a la qual s'afegeix l'element cristià de la Trinitat, que contribueix a la seva perfecció. A Llull tots aquests llocs comuns de la tradició teològica cristiana que pertanyen a la tradició agustiniana i que veiem a les obres de sant Anselm, els Victorins

i sant Bonaventura componen també una visió trinitària de l'univers, però, com apunta Pring Mill,⁵ elabora un sistema complicadíssim que no hauria pogut ser anticipat pels seus predecessors: la idea d'un univers integrat i sostingut, continua Pring Mill, per una complicada xarxa de relacions actives basades sobre la interacció dels ternaris de correlatius que es despleguen de les nou dignitats (del tipus *bonificans*, *bonificabile*, *bonificare*) suposa l'estructuració rígida i sistemàtica de l'univers tradicional.

Hilomorfisme i potències de l'ànima

La composició de forma i matèria de tots els éssers creats espirituals i corporals és l'anomenat hilomorfisme, que fon les tesis aristotèliques amb el platonisme de les idees universals, ja que, sota el món diví de les dignitats divines, trobam una forma i una matèria universal jerarquitzades. Però també aquí Llull introdueix un element més: a la dualitat forma-matèria, el Beat afegeix la concordança, creant un ternari a imatge de la Trinitat: els principis correlatius.

La creació de ternaris partint de l'infinitiu corresponent a cadascuna de les dignitats (*bonificare*, *magnificare*, *aeternificare*...), i els seus corresponents participis de present i de passat (*bonificans*, *bonificatus*, *magnificans*, *magnificatus*, *aeternificans*, *aeternificatus*...), és un primer intent de creació de correlatius. Més tard, a l'Art demostrativa substitueix l'agent pel sufix *-ium* afegit al participi perfet (*bonificatium*, *magnificatium*, *aeternificatium*...), i el pacient pel sufix *-ibile* afegit a l'arrel verbal (*bonificabile*, *aeternificabile*, *magnificabile*...). Una vegada més, si partim del *De Trinitate* de sant Agustí, veurem una doctrina purament cristiana feta a base de llocs comuns, però també sabem que Llull s'aprofita d'una terminologia acceptada pels sarraïns a priori sense tenir en compte la finalitat de l'explicació de la Trinitat per part del mallorquí. El propòsit és donar des del llenguatge mateix una imatge del microcosmos i del macrocosmos perfectament organitzada i àdhuc jeràrquica.

Les potències de l'ànima (memòria, enteniment i voluntat) són una visió netament agustiniana en la seva concepció trinitària, però gens incompatible amb el platonisme filosòfic o amb la psicologia o fisiologia aristotèliques; però també aquí Llull ens la presenta com una teoria científica de la qual hom pot extreure les conclusions teològiques pertinents:

Diu al *Libre d'ànima racional*:

Con sia açò que Déus les haja creades a si mateix principalment, per ço que lur fi ne sia pus noble; e car ànima racional és conjuncta ab cors human lo qual participa ab totes creatures atenyen[t] la ànima sa fi en Déu per membrar el, entendre e amar, ateny lo cor sa fi en Déu per membrar qui ateny la sua fi en Déu per benauyança, atenyen lur fi les altres creatures corporals en Déu per aquell cors human benauyrat e glorificat, axí com los corsse celestials e les quatre substàncies del món, ço és a saber, los quatre elements e lurs calitats, e'ls metalls, plantes e'ls animals irracionals. Cové, donchs, que sia substància esperitual conjuncta ab cors humà, la qual apellam ànima racional, per ço que les corporals creatures hagen fi en la qual pusquen haver repòs.

⁵ Pring-Mill, R. D. F. (1991) *Estudis sobre Ramon Llull* Curial, Ed. Catalanas. Barcelona.

Aquesta equiparació Trinitat-ànima dóna definitivament explicació *racional* a la mística de sant Bonaventura, ja que l'ànima contempla les diverses criatures mitjançant les seves potències pujant d'un esglaó a un altre «per vies sensuais e per carreres entel-lectuals», de manera que l'enteniment dóna lloc a la fe i va pujant per aquesta escala mitjançant la gràcia de Déu fins a arribar a la Trinitat.

Retòrica

La idea ciceroniana que l'home només es distingeix dels animals pel llenguatge duu com a conseqüència que com millor es parla, millor s'és home, per això l'eloqüència a Ciceró té el caràcter d'art suprem i fins i tot de virtut. Però aquesta virtut no s'aconsegueix únicament amb l'especulació de les idees. Per Ciceró tan deplorable és una eloqüència sense saviesa com una saviesa que oblidí la forma d'expressar-se.

S'ha de menester, per tant, ensenyar a pensar els oradors i ensenyar a parlar els filòsofs. Així l'home eloqüent és aquell que pot aprendre ràpidament qualsevol cosa i parlar-ne de seguida amb més art que els mateixos especialistes; l'orador necessita una cultura general suficientment ampla per a aquest objectiu que el converteixi en savi.

També Quintilià reclama ja en era cristiana l'aliança entre eloqüència i filosofia amb l'ideal *uir bonus dicendi peritus* (un home bo expert a parlar) afegint-hi un matís important que serà usat posteriorment: ja que el filòsof es, per definició, un home de bé, els seus deixebles, que també aspiren a ser-ho, homes de bé que sàpiguen parlar, han d'estudiar filosofia. Aquesta consideració ciceroniana codificada per Quintilià és la que els pares de l'Església, i sant Agustí entre ells, aprofitaran (fins i tot el d'Hipona va ser professor de literatura i retòrica). Si tenim en compte que molts d'ells arriben al cristianisme tard, es comprèn que la cultura pagana en centri les bases i proporcioni l'ordenació interna per a la cristianització de la cultura. És a dir, si Ciceró pretén la formació del *doctus orator*, i Quintilià la del *uir bonus dicendi peritus*, és comprensible que Agustí vulgui la formació d'un *uir christianus dicendi peritus*. L'autor cristià, igual que el clàssic es posava davant Homer i Virgili, volia comprendre les Escriptures per tal d'explicar-les. Per tant, primer les havia d'entendre i després les havia d'expressar; per a la primera cosa era necessari un coneixement enciclopèdic a l'estil de Varró (història, geografia, medicina, navegació...), després havia de dominar la dialèctica per discutir els problemes que pugui plantejar l'Escriptura, després l'aritmètica en els termes que ja hem tractat. Però faltarà poder parlar-ne i aquí intervé la retòrica.

Aquesta *eloquentia christiana*, és a dir, l'eloqüència ciceroniana en la qual hom ha substituït la saviesa dels filòsofs per la Saviesa en majúscules de les Escriptures, és la que predominarà i donarà cobertura formal i expressiva a la ciència predominant medieval fins ben entrat el segle XIII, amb alguns accidents que consisteixen en l'intent d'incorporació d'elements grecs.

En aquest sentit a Lluï ens sorprenen dos aspectes diferents referits a aquesta concepció de la retòrica com a element transmissor dels coneixements:

a) El llatí de Lluï

El filòsof mallorquí és el creador d'una llengua específica que intenta reproduir des de si mateixa l'Ars magna i que serà capaç d'explicar qualsevol aspecte relacionat amb el coneixement humà, fins i tot els dos grans temes objecte de la demostració lul·liana: l'Encarnació i la Trinitat.

Podem afirmar que l'ús de la llengua llatina no és tan accidental com pareix a simple vista si tenim en compte que, si bé el català dona el caire concret als conceptes lul·lians, el llatí li serveix per marcar l'abstracció gràcies al seu sintetisme. El llatí de Llull no és en absolut un *uerbum turpe*, com fins ara s'ha cregut, sinó una forma pensada i calculada per donar a conèixer allò que és important, sense per això deixar de banda els trets lingüístics i literaris propis de l'època. El coneixement del llatí li és força productiu a Llull per als propòsits que persegueix des del punt de vista de la creació de vocabulari, però també des de la immersió en un context de llengua de cultura matisat per la tradició biblicocristiana heretada també en l'àmbit específicament lingüístic.

b) El criteri d'autor

A. Bonner⁶ apunta la reacció que als tombs del segle XIII es produeix contra els criteris d'autor semblant a la que més tard es donarà al segle XVII, però, i aquí tenim una confirmació més del canvi científic, no com una reacció contra una llosa ideològica que dificulti els plantejaments innovadors, sinó precisament enfront a l'absència de doctrina: no es pot, diu Bonner, entrar en l'apologètica religiosa ni en l'aclariment de la mateixa fe sense procediments lògics i filosòfics, que ens guien pels camins més correctes i ens salven dels errors més elementals. No deixa, doncs, de cridar l'atenció a Bonner el fet que Ramon Llull precisament rebutjà els criteris d'autor que tan preuats havien estat per als seus contemporanis, rebuig que comprèn no tan sols Aristòtil i la patristica, sinó fins i tot la Bíblia.

L'intent d'explicar la fe sense tenir en compte els instruments que l'han transmesa és, sens dubte, un repte per part de Llull, una manera d'adaptar a la teologia una nova metodologia on el que realment importa és l'Art en si mateixa i l'objecte de la doctrina, és a dir la conversió. D'una banda una desconfiança en el mètode retoricodialèctic del criteri d'autor (que en ocasions arriba a la mateixa autocensura de l'escriptor), que només duu a discussions estèrils o a la confusió que s'esdevé de la multiplicitat d'opinions, d'altra banda el desig de fer una apologètica capaç de convèncer jueus i musulmans i el desig de fer una ciència de totes les ciències, capaç de respondre a qualsevol qüestió, fonamenten l'intent de Llull de fer un sistema de raonament que superi alguns aspectes dels principis aristotèlics i, sobretot, que no s'oposi a la fe. Així Llull utilitzarà diversos mètodes demostratius, com el de la causa-efecte (*propter quid*) o el combinatori de l'Art.

Política

La concepció política arriba a Llull a través de l'augustinisme: la idea d'*unitas* en Agustí reforça el seu ideal centralitzador, que redueix tot a principis generals: unitat de l'església, pau universal, imperi únic i Déu com a exemple de totes les unitats. Així a l'arbre apostolical de *l'Arbre de Ciència* diu Llull: «un Christ que eleg un pastor a les seues ovelles, por ço que·ls donàs a menjar veritat de la fe [...] En la fe del papa no deu

⁶ A. Bonner. (1997) «R. Llull i el rebuig de la tradició clàssica i patristica» a *Actes del XII simposi de la secció catalana i I de la secció Balear de la SEEC*. Palma.

esser differència d'ella, ni de la fe de son poble, car una deu esser la fe en ell e en ses ovelles. E encara, lo papa ab la sua fe se deu concordar ab la fe de cascun home.»

Arquillièr, entre d'altres estudiosos, defineix l'augustinisme polític com la «tendència a absorbir el dret natural en la justícia sobrenatural, el dret de l'Estat en el de l'Església». Aquest poder sant del papa té un cop més el principi platònic de la *reductio omnium ad unum*, recollit per sant Bonaventura: *Licet diuersi homines pluribus ligaminibus ad subiectionem obedientiae diuersis sint astricti, secundum diuersitatem graduum, officiorum et potestatum, tamen haec uarietas ad unum reduci debet summum et primum antistitem, in quo principaliter residet uniuersalis omnium principatus [...] Et non solum ad ipsum Chrsitum, sed etiam iure diuino ad eius uicarium, et hoc quidem congruentissime, cum istud requirat ordo uniuersalis iustitiae, unitas ecclesiae et stabilitas in utroque.*⁷

Llull, per la seva banda continua utilitzant els termes augustinians d'*unitas, ordo, uicarius Christi, duo gladii*. És evident que l'unitarisme de caire fortament centralitzador és vigent a la filosofia lul·liana, d'on es deriven idees com la d'unitat de l'Església, pau universal i imperi únic i també de Déu com a font de totes les unitats. Llegim a l'*Arbre de ciència*: «En l'onrament que vós, Sènyer Déus, fets al papa de Roma, veem que honrats tota la natura humana: car gran honrament és, Sènyer, que home sia vostre loctenent en terra. On, com vós un home sol ajats elet a esser sobre tots nosaltres, en açò, Sènyer, se manifesta que vós sots tot sol un Déu, un senyor, un benefactor, un salvador.»

Un altre aspecte augustinà és la fórmula papa-emperador, que tendeix a sotmetre el poder temporal a l'espiritual, però que en Llull no arriba mai a postures hierocràtiques, ja que segons Llull el poder del príncep no pot dependre mai del papa. Diu a la *Doctrina pueril*: «Príncep és un home tot sol, així com un altre home; mas Déu l'ha honrat, per ço car lo fa senyor de molts hòmens.» Així tenim que el rei és senyor de tot el món i el papa també ho és, cosa que demostra que no s'atorga a cap d'ambdós el poder absolut, sinó que cadascú té poder a la seva pròpia esfera.

D'altra banda, el príncep és caracteritzat en Llull de la forma següent a l'*Arbre de Ciència*:

És príncep imatge de Déu en terra a regir les bondats morals e de coses corporals del seu pòbol [...]

Príncep és obligat ab la sua bontat a regir moltes bontats, e per açò és la sua bontat en servitud per raó de la qual deu ésser humil contra ergull [...]

El tronc de l'arbre imperial és el príncep i les branques són barons, cavallers, burgeses, consell, procuradors, jutges, advocats, saigs, savi confessor, enqueridors. Les rames són justícia, amor, temor, saviea, poder, honor i llibertat.

Mal príncep fa confusa la consciència del seu poble.

Nengun mal príncep ha concordança ab son poble.

Començà lo príncep a fer mal, e segui-lo lo seu poble.

⁷ De perfectione euangelica, a.3, q. 4. «És lícit que tots els homes estiguin lligats a la subjecció de l'obediència amb molts tipus de lligam, segons la diversitat dels graus, oficis i poders. Tanmateix aquesta varietat fa de reduir-se a un sol i suprem mestre, en el qual resideix principalment el principat universal de totes les coses [...] I no tan sols al mateix Crist, sinó també, per llei divina, al seu vicari, i això certament és molt congruent, en requerir això l'ordre universal de la justícia, la unitat de l'Església i l'estabilitat de tots dos.»

De qualsevol manera l'objecte final del poder temporal és la *pax* entesa com a ordre dels estaments i les persones a l'interior de la cristiandat, i cap a l'exterior té la finalitat de les missions. Així el poble cristià ha d'organitzar-se en un sol imperi per tal de garantir la pau universal.

En el fons, com vol Antoni Oliver, i aquí rau l'originalitat lul·liana, hi ha la idea de *christianitas* sota la imatge d'imperi únic amb un poder únic i una llengua única. És a dir, des d'una perspectiva augustiniana i després de l'arribada de l'aristotelisme via Chartres, Llull se separa d'escoles polèmiques i intenta una espiritualitat dins el camp de la realitat que sembli fora de qualsevol controvèrsia.

Fe i raó

Finalment, Llull no contraposa fe i raó, com sant Tomàs; totes dues coses són pel Beat dos moments estrictament solidaris d'un únic procés de coneixement, que parteix de la fe, passa per la raó i torna enriquit a la fe. El seu pensament és circular: la raó recolza sobre la fe i la fe cavalca sobre la raó. És el cercle de l'intel·lecte: la fe que es pressuposava com a vertadera, esdevé realment vertadera, primer negativament, per exclusió del seu contrari, i després positivament per la captació del seu significat intel·ligible.

Liber de demonstratione per aequiparantiam: «Si creiem això que creiem, mitjançant la fe ho podrem entendre.»

Liber de ascensu et descensu intellectus: «L'enteniment vol fer-se creient, per tal d'entendre per mitjà del creure.»

Això el porta a expressar en l'*Ars ultima* que, així com en pujar d'esglaó en esglaó fins al cim d'una escala fem servir ordenadament els dos peus, posant primer un i després l'altre, i altrament no hi podríem pujar, de manera semblant, en enfilarnos per la senda costeruda del coneixement de Déu, cal que fem servir també els dos peus dels quals disposa el nostre esperit i que posem primer el peu de la fe i després el peu de l'enteniment, i així d'esglaó en esglaó, de manera que la fe precedeixi i l'enteniment segueixi.

A la fe pertoca, doncs, d'assentir a la veritat religiosa i al discurs (l'enteniment) d'elaborar-ne l'estructura racional. Cal que fe i raó es compenetrin i que una actui en l'altra. I tot això amb la particularitat que la fe, en esdevenir raó, no es perd; ben al contrari, Llull subratlla que la fe ultrapassa sempre el coneixement, ja que hom creu més del que entén. Llull vol, a través de l'Art, fer palesa la lògica de la fe, no pas desfer-ne el misteri. La fe, com l'oli damunt l'aigua, creix sempre més amunt que la intel·ligència; com més creix aquesta, més amunt està la fe.

Liber de ascensu et descensu intellectus: «El no-filòsof que creia que Déu existeix i que és u i tri, en esdevenir filòsof, no deixa per això de creure, ni coneix coses que abans no conegués, però entén millor el que abans creia i, en aquest sentit, és més plenament home i més plenament creient.»

Conclusió

Llull es mou encara en el marc de la vella concepció augustiniana de la saviesa cristiana. És com si a les darreries del XIII no hagués existit Tomàs d'Aquino. Vist des d'aquesta perspectiva històrica, el discutit problema de l'ortodòxia de Llull perd bona part de la seva importància, potser s'hauria de parlar només d'anacronisme teològic, això sí, un anacronisme volgut i productiu que és l'arrel de l'originalitat i la modernitat del filòsof mallorquí.

No es tracta d'un autor precursor del Renaixement ni tan sols que estigui a cavall entre dos mons, però sí que, partint de la seva base augustiniana, Llull bastirà tot un mètode original inherent a la mateixa ciència que intenta desenvolupar: l'Art. La seva acceptació del platonisme tot incorporant els principis aristotèlics en una curiosa síntesi del món àrab i cristià el farà, potser sense ser-ne conscient, l'iniciador d'un procés que, sense solució de continuïtat, arribarà al canvi inevitable dins la ciència del món modern. Iniciació que parteix d'una clarificació de teories que li són concedides per revelació divina, una il·luminació intel·lectual que li dóna, de cop, les bases d'un sistema filosòfic capaç d'interpretar-se des de si mateix. No es tracta com volen alguns d'una patologia propera a l'ésser maniacodepressiu i un poc esquizofrènic, ni tan sols de fets paranormals al mont de Randa, potser només és una intuïció que el fa considerar la divinitat com una sèrie d'atributs, pels quals és cognoscible, que són també els principis de l'Art, és a dir de la ciència. I tot això per tal que puguin servir a tothom, erudits i ignorants en les distintes demostracions i els distints coneixements i, també, per a la conversió dels infidels. No debades la seva Art és considerada als segles següents com una *clavis uniuersalis* per a tot el coneixement. Llull, doncs, supera la gran prova de foc de la qual, segons el pare Batllori, pocs surten airosos a l'Edat Mitjana i que és la transició del món pròpiament medieval a l'Humanisme.

**Taula (UIB)
núm. 37, 2002**

**NOTA DE LA
REDACCIÓ**

LA MORAL COMO LIBERTAD REALIZADA

Día 11 de marzo de 2002 tuvo lugar en el salón de actos de la Banca March la presentación de la obra *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001 (478 pp.) de Gabriel AMENGUAL COLL, profesor de Filosofía del Departamento de Filosofía de la UIB. En dicha presentación intervinieron los profesores Juan Luis Vermal (UIB, Palma), Sebastián Urbina (UIB, Palma) y Mariano Álvarez Gómez (Universidad de Salamanca). Aquí ofrecemos sus intervenciones como recensión de dicha obra, siguiendo el mismo orden de intervención.

1. Presentación del profesor Dr. Juan Luis Vermal (UIB, Palma)

Ya que lo que aquí nos convoca es una obra sobre Hegel, me permitiré comenzar invocando recuerdos, haciendo un pequeño ejercicio en que aparezca algo de esa interiorización de las experiencias pasadas que, como Hegel dice, constituye la sustancia de la vida espiritual.

En efecto, este acto, este libro me suscita una serie de recuerdos que podrían servir, más allá de alguna funesta tendencia que se acrecienta con la edad de contar la propia historia, para señalar algunas referencias epocales que nos afectan a todos y que creo que son el marco en el que ha crecido este libro.

En parte son recuerdos de una historia propia, recuerdo de la traducción que hiciera hace ya muchos años de precisamente la obra a la que está dedicada el comentario de Gabriel Amengual.

Pero también son recuerdos de una historia compartida, compartida con Gabriel Amengual y con otro de quienes hoy se sientan en esta mesa, Sebastián Urbina, cuando hace también ya muchos años, a comienzos de los ochenta, junto con el entonces profesor de Filosofía del Derecho, Manuel Atienza, nos reuníamos a comentar la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Para mí fue aquello el comienzo de una relación de estudio y amistad con Gabriel Amengual, y también sería el comienzo de mi vida universitaria en Palma. Creo que para Gabriel Amengual fue, si no el comienzo, sí uno de los primeros pasos en dirección a lo que ahora se ha concretado en este libro.

Pero allí aparece otra historia compartida, y ahora ya no sólo por los tres o cuatro que estábamos allí, sino casi diría por todos, incluso por aquellos jóvenes que están aquí y que en ese entonces no tenían esas preocupaciones. Es esa historia que nos llevó a tantos en un cierto momento a leer a Hegel, impulsados quizás por la necesidad de repensar una tradición, pero también por la necesidad de pensar y vivir el presente. Recordemos: comienzos de los ochenta, una democracia nueva en España, muy nueva y muy insegura, como lo demostró en aquellos momentos el intento de golpe de Tejero. Y todo esto había sido precedido por una década de transformaciones profundas, de muchas esperanzas, que ahora desembocaban en el comienzo del desencanto, una segunda versión propia del

desencanto que ya M. Weber había señalado como consustancial a nuestra modernidad. También en el contexto europeo se había vivido una época quizás no tan esperanzada, pero sí turbulenta e inquieta: del 68 se había pasado a los movimientos radicales, los «años de plomo» italianos y de cierto modo alemanes y franceses. También se vivía una resaca de todo eso, y esto tuvo una consecuencia bastante típica en las preocupaciones filosóficas de muchos. Si en esos momentos anteriores, en concordancia con una práctica política más o menos inmediata, hubo un cierto auge del estudio de Marx, poco a poco se fue haciendo más necesario dar un paso atrás y volver a pensar desde lo que estaba a su base, un movimiento que abarcaba toda la modernidad, pero que tenía ante todo su culminación en el pensamiento de Hegel. Así, el intento de releer a Hegel se impuso, no sólo como un gesto de rigor interpretativo, para dejar de lado las rápidas generalizaciones y el lugar de paso como «predecesor de», sino como un intento de repensar más a fondo la época, la constitución de nuestra modernidad, sin abandonar su terreno.

Otros, como yo mismo, que venía en aquellos momentos de años de lectura de Marx y de Hegel hacia Marx, intentábamos otro giro, también típico, algunos dirán más radical, otros más superficial, hacia un cuestionamiento más global de toda la modernidad, y así abandonábamos a Hegel para dedicarnos a Nietzsche o Heidegger tratando de distanciarnos de la perspectiva moderna. En contraste con esta posibilidad, la continua lectura de Hegel que sigue haciendo Gabriel Amengual me parece guiada por la preocupación por repensar una modernidad en crisis pero que al mismo tiempo no puede renunciar a su propio camino y que por lo tanto tiene que construir su crítica desde sí misma. Esto no quiere decir que haya desatendido los signos de esa crisis ni las críticas más radicales. Los dos libros anteriores, *Presencia elusiva y Modernidad y crisis del sujeto* son un testimonio evidente de hasta qué punto todo esto ha sido tomado muy en serio. Pero al mismo tiempo, tanto la continuación de esta labor en el seno mismo del pensamiento moderno como la posición matizada respecto de las críticas radicales muestran el persistente intento por seguir un camino que pasa ineludiblemente por la subjetividad moderna, un camino que no por incierto tendría que ser abandonado. Creo que unas frases, dichas al final del segundo libro citado lo ilustran perfectamente. Después de aludir a las críticas de la subjetividad, insiste Amengual en que, a pesar de ser «perspectivas riquísimas tampoco puede olvidarse que no se puede pensar nada, en este caso ningún cambio, que no pase por ella [la subjetividad]: no puede pensarse en nada que no sea conocido y querido por el sujeto. Habría que repensarla, por tanto. Una línea posible sería repensarla, a partir de los mismos intentos de la modernidad, como relación o ‘reflexión en sí’ de particularidad y universalidad, de manera que una el yo y los otros, la autonomía y la solidaridad, la libertad y la responsabilidad» (224s.). Creo que con esto queda delineado el marco en el que se mueve el interés por Hegel, y más concretamente por el capítulo de la Moralidad en la *Filosofía del Derecho*.

El trabajo que hoy presentamos versa sobre la parte media de la *Filosofía del Derecho*, que lleva por título *La Moralidad*, la parte más pequeña de la obra y que desde su primera publicación ha sido siempre la cenicienta de la misma. Siendo la *Filosofía del Derecho* esencialmente un tratado político, en el que la configuración del orden colectivo, y especialmente el estado, no sólo constituye el tema central sino aquello a lo que se deben someter las otras dimensiones, y teniendo en cuenta, además, que el capítulo sobre la moralidad contiene una crítica acerba no sólo de la moralidad kantiana, sino de toda autonomización de lo moral, resulta comprensible que tradicionalmente

sólo se viera a esta parte como un lugar negativo, de paso. Ya sea para alabar su subordinación de lo moral a lo social, o para criticar la falta de un pensamiento propiamente ético, con lo que eso conlleva de aceptación ciega de la facticidad de la historia. Enfrentarse a este prejuicio es uno de los méritos mayores de la obra que presentamos. Si ya el solo hecho de realizar un análisis detallado de esta parte de la *Filosofía del Derecho* justifica la obra en la medida en que viene a llenar un hueco considerable en la investigación hegeliana (por supuesto no sólo en español, donde los huecos lo son casi todo), el cuestionamiento de las bases de la anterior lectura es su mérito positivo y lo que lo une con la motivación filosófica a la que antes apuntaba.

Efectivamente, lo que Gabriel Amengual muestra admirablemente es que en el capítulo de la moralidad no se trata de fundamentar una moral, ni tampoco de rebajarla, sino de señalar el carácter esencial e ineludible del momento subjetivo. La voluntad, como existencia de la libertad, tiene que necesariamente particularizarse para, desde su singularidad, querer lo universal. Sin este paso, ninguna racionalidad general puede realmente llegar a serlo. Al mismo tiempo, remite fuera de sí a una universalidad real que la contiene, pero esto no significa de ninguna manera su anulación, sino que se mantiene como tal en esa figura limitada. Para ver esto es fundamental sacar a la luz la lógica que opera en la obra hegeliana, tarea que constituye uno de los puntos especialmente destacados del trabajo de Amengual.

Creo que en esta figura, aquí tan esquemáticamente esbozada, se recoge el motivo filosófico antes señalado, un motivo que proviene ya de la temprana ocupación del autor con Feuerbach y que conecta también con otro aspecto que aquí no he tocado aunque es difícilmente separable del anterior: su interés teológico. Creo que en esto Gabriel Amengual comparte la visión de Hegel de que la individualidad surge con y está indisolublemente ligada al cristianismo. Mantener en el proceso de antropologización y secularización esa figura de la individualidad, frente a la de un sujeto absolutamente productor o la de la anonimidad de la totalidad, constituye un desafío central, al que puede apuntar la comprensión hegeliana de la moralidad.

Si volvemos a la «situación hermenéutica» que trataba de esbozar hace un momento, podría decirse que este trabajo de interpretación de la *Filosofía del Derecho* es, mediatamente, una contribución para pensar la necesaria inclusión de la subjetividad en un proyecto que, para ser político, tiene que ser necesariamente colectivo. Pero esta colectividad tampoco puede pensarse simplemente por sí, sino en reunión con la individualidad, no entendida, por supuesto, como el sujeto atómico de derechos abstractos, sino como aquel que es capaz, en su reflexión sobre sí, de querer lo universal.

Quisiera finalmente prevenir un malentendido que quizás puedan haber provocado alguna de mis palabras. En el minucioso trabajo de interpretación a que se somete el texto hegeliano no encontrará el lector posturas ideológicas ni reflexiones extrínsecas, sino un puro y fino trabajo hermenéutico. Esto no se debe simplemente a un criterio de probidad filológica y al respeto de normas académicas, sino que tiene el buen y hegeliano sentido de mostrar las cuestiones en su propia exposición crítica. Junto al interés filosófico y su motivación a la que he tratado de referirme, este modo de tratamiento, la rigurosidad con la que está elaborado cada paso, contribuye a la excepcionalidad de esta obra, que si bien surge, como no podía ser de otro modo, de un contexto que todos compartimos, no por eso deja de ser una planta rara dentro de la flora que nos rodea. Por eso, y para invertir tópicos, a veces muy reales, es de esperar verla traducida, lo antes posible, al alemán.

Sólo me queda, más que felicitar al autor, darle las gracias por esta obra que nos ha dado.

Juan Luis Vermal
Marzo de 2002

2. *Presentación del profesor Dr. Sebastián Urbina (UIB, Palma)*

El filósofo norteamericano H. Putnam decía, refiriéndose a otro filósofo amigo suyo, Robert Nozick: «es una persona buena, es culto e inteligente y sin embargo estoy en profundo desacuerdo con su filosofía política». Yo no soy Putnam, ni Gabriel es Nozick ni, probablemente, estemos en profundo desacuerdo, pero esta anécdota quiere sugerir la gran importancia del pluralismo cognitivo, que no es solamente un valor epistémico, sino también un valor moral. Valores básicos que ayudan a constituir a un sujeto como sujeto moral y a convertir a la Universidad en algo más que una academia, y no precisamente platónica. Pero es de justicia recordar aquí que parte de los profesores y de los alumnos de algunas Universidades, como la del País Vasco, no pueden ejercitar libremente tales valores básicos.

Dicho esto, estamos aquí para felicitar merecidamente a Gabriel Amengual por una obra bien hecha, por un trabajo riguroso, *La Moral como Derecho*. Pero este libro, no sólo representa una legítima satisfacción personal para el autor, sino también una satisfacción para todos los que trabajamos en la Universidad. Aunque algunos ignoren o menosprecien el trabajo investigador y crean, falsamente, que una Universidad es mejor cuantas más clases se dan.

Ahora quisiera hacer un breve comentario a uno de los aspectos de su libro que tiene que ver muy directamente con la filosofía del Derecho. Dice Amengual que «la exposición del concepto es a la vez la exposición del deber ser. En definitiva, el ser es a la vez deber ser». En este sentido, Amengual cita a Osvaldo Guariglia, cuando dice —este último— que «la teoría moral hegeliana se resume en la confusión de normatividad y facticidad». Es decir, se trataría —según Guariglia— de la confusión entre el es y el debe o la confusión entre facticidad y normatividad.

Diré algo al respecto, porque tiene que ver con una larga y profunda historia en el ámbito de la filosofía jurídica europea. Antes de la aparición de la obra del jurista inglés Blackstone, titulada *Comentarios a las leyes de Inglaterra*, escrita a finales del siglo XVIII, la mayoría de los libros jurídicos ingleses eran compendios más o menos desordenados del saber jurídico, dirigidos centralmente a los prácticos del Derecho. Una de las grandes virtudes del libro de Blackstone fue la de ofrecer una sistematización del ordenamiento jurídico inglés, sobre la base de un conjunto de derechos y deberes.

Sin embargo, según la opinión de Jeremy Bentham, tal obra tenía un grave defecto, ya que la justificación subyacente de la sistematización jurídica mencionada estaba en una teoría de los derechos naturales. Para Bentham las leyes positivas eran simples instrumentos de utilidad y consideraba que los derechos naturales era entidades ficticias. Más concretamente decía que los derechos naturales eran un disparate con zancos.

¿Qué tiene que ver Hegel con lo que acabo de decir? Creo que tiene que ver lo siguiente: Bentham reduce su análisis jurídico a las leyes puestas, a las leyes establecidas, a los mandatos de la autoridad soberana. En este sentido, las leyes puestas

o positivas representan el «es», representan la realidad jurídica, lo que hay. Utilizaré la conocida distinción entre enunciado y proposición para mostrar más claramente lo que quiero decir. Pongamos un ejemplo sencillo y luego otro algo más complicado. El ejemplo sencillo es el siguiente: los enunciados «llueve» y «it is raining» son diferentes enunciados que enuncian la misma proposición. Ambos nos dicen que «llueve», lo que será cierto si está lloviendo y falso en caso contrario.

Como es de ver, estos enunciados tienen carácter descriptivo y, por ello, pueden ser verdaderos o falsos. Los enunciados jurídicos, por su parte, son enunciados normativos o directivos cuya finalidad no es la de informar acerca de la realidad, sino la de dirigir la conducta humana. De ahí que los enunciados jurídicos legislativos no sean verdaderos o falsos, sino justos o injustos, útiles o inútiles, etcétera. Pero configuran el Derecho que «es», la realidad jurídico-normativa.

Ahora veamos el ejemplo un poco más complicado. El artículo 1902 del código civil español dice, «el que por acción u omisión causa daño a otro, interviniendo culpa o negligencia, está obligado a reparar el daño causado». Este sería el enunciado y lo que este enunciado significa sería la proposición. Pues bien, uno de los errores de la tradición jurídica positivista ha sido —en mi opinión— creer que la auténtica tarea de la ciencia jurídica era, exclusivamente, describir el derecho existente, es decir, describir el significado de los enunciados formulados por el legislador. ¿Cuál es el problema? Que los conceptos no son unívocos. Es decir, que «acción», «culpa», «negligencia» «reparación» y muchos otros admiten una diversidad de interpretaciones. Esto es típico del lenguaje ordinario, y el lenguaje jurídico no puede olvidar —aunque a veces lo haga— que se dirige a los ciudadanos y no sólo a los juristas.

Llegados a este punto, supongamos que un jurista nos dice que el enunciado jurídico (X) —es decir, la realidad jurídica vigente— tiene tres significados plausibles. ¿Cuál elegimos? Si rechazamos jugarlo a los dados, nos veremos abocados a la utilización de razones justificatorias. Tendremos que dar razones que justifiquen que una de las interpretaciones es la mejor, dadas las circunstancias. Hemos introducido un término directamente valorativo: «mejor». No nos conformamos con cualquier interpretación sino que queremos la «mejor». Normalmente, la «mejor» en estos ámbitos jurídicos, suele significar la más justa, dadas las circunstancias. Así pues, ya hemos introducido lo que mencioné al principio, una relación entre lo que es (el enunciado legislativo) y lo que debe ser (la «mejor» interpretación). Por tanto, el «es» jurídico está representado por el artículo 1902 —en este ejemplo— y el «debe» jurídico está representado por la «mejor» interpretación que podemos dar a este artículo.

Pero ¿por qué no elegimos la «peor» interpretación?, podría preguntar un pesimista compulsivo. Si tuviera más tiempo daría una justificación más amplia, pero me conformaré con algo breve. No deseamos la «peor» interpretación por dos razones básicas. Una de las razones es que no somos cretinos, al menos de forma continuada y sistemática. Lo que dudaría el pesimista compulsivo, aunque excluyéndose. Elegir sistemáticamente lo «peor» suele conducir al desastre personal o social, o ambas cosas. La otra razón está relacionada con la anterior. ¿Por qué debemos evitar el desastre? Hay una razón biológica, el instinto de supervivencia. Pero hay, además, una razón que tiene que ver con la interiorización de ciertos valores y creencias vinculados a fines que deberíamos alcanzar.

En los primeros tiempos de la vida de cualquier ser humano, no sólo se succiona la leche de la madre —o del biberón—, sino también palabras, ideas, imágenes, olores y

muchas cosas más. No estamos condenados a ser de una manera determinada, como si fuéramos ovejas de un rebaño, pero sí estamos influidos por un contexto y nunca podemos partir de cero. Repito que estamos influidos, pero no determinados por nuestra realidad. Esta distinción me parece de una importancia capital. Pues bien, lo que he venido diciendo supone la habitual (no necesaria) adopción de lo que suele llamarse el «punto de vista interno» con relación a los valores básicos de un ordenamiento jurídico. Es decir, aceptación o interiorización de, al menos, sus valores más importantes, lo que justifica la búsqueda de la «mejor» interpretación.

Así pues, la interpretación de los enunciados jurídicos existentes, hecha por personas que asumen un «punto de vista interno» —que es lo habitual—, pretende dar la «mejor versión» posible de las leyes positivas de un ordenamiento jurídico en un caso concreto. Puede tratarse de un caso claro, por lo que no se discutirá cuál es la «mejor» interpretación. Pero puede suceder que no esté claro lo que el derecho «es». En estos casos los juristas tratan o deben tratar de justificar la «mejor» interpretación, acudiendo a criterios jurídicos y metajurídicos. La «mejor» interpretación es lo que «debe ser». Y una vez que la comunidad jurídica acepta esta «mejor» interpretación, que es un «debe ser», se convierte en un nuevo «es» jurídico. Esta es la constante dinámica jurídica entre ser y deber ser, entre el es y el debe, dinámica que es tanto intralingüística como extralingüística.

Es cierto que este deber ser no deriva lógicamente del «es», pero no sólo de lógica vive el hombre. Con otras palabras, la racionalidad no es sólo racionalidad empírica y racionalidad lógico-formal. Pero esa es otra historia.

Esta ha sido mi manera de interpretar la frase hegeliana de Amengual: «el ser es a la vez deber ser».

Sebastián Urbina
Profesor de Filosofía del Derecho
(Universidad de las Islas Baleares)

3. *Presentación del profesor Dr. Mariano Álvarez Gómez* (Universidad de Salamanca).

A lo largo de los últimos decenios ha ido cambiando la opinión acerca de la filosofía de Hegel como consecuencia, en primer lugar, de la progresiva edición crítica de los textos bajo la dirección y la participación sobre todo del Hegel-Archiv. Esta labor ayuda, entre otras cosas, a descifrar obras tan enigmáticas y difíciles como por ejemplo la *Fenomenología del Espíritu*. Hemos aprendido además a ver de cerca a un Hegel que hasta el final lucha consigo mismo para lograr las fórmulas más precisas posibles. Ayuda también la edición crítica, por la publicación de las «lecciones» (*Vorlesungen*), a ver la claridad y hasta la proximidad de esta extraordinaria concepción filosófica.

La idea acerca de la filosofía de Hegel se ha ido modificando también como consecuencia de una serie de trabajos de investigación sobre su obra, serie incontable y sumamente variada, que ha tenido en la *Filosofía del derecho* y en las «lecciones» correspondientes sobre el mismo tema, campo de ocupación preferida. Uno de los logros más importantes de la investigación es que ha quedado poco menos que abandonada definitivamente la interpretación ideológica: hegelianismo de derechas o el hegelianismo de izquierdas que ya no sirven apenas como horizonte de comprensión e interesan sólo

en cuanto capítulos de la recepción del pensamiento de Hegel. Mucho menos son válidas ya visiones tan tendenciosas e inconsistentes como la de Popper, por poner un ejemplo, o la de quienes, con tan poco esfuerzo como escasa imaginación, pretenden convencer de que Hegel es un autor definitivamente superado. Ya no es posible invocar el testimonio de Hegel en vano o polemizar contra él sin conocerle mínimamente. La investigación está haciendo aparecer a Hegel ante nuestros ojos como lo que siempre ha sido, como un clásico, cuya autoridad es en cada caso interpretable, pero nunca discutible.

El libro de Gabriel Amengual se enmarca, de forma muy destacada, dentro de esta ingente tarea de investigación colectiva, con tanta más razón porque puede contribuir a que se supere uno de los prejuicios más enquistados, el de que Hegel no plantea siquiera el tema de la moral, o lo relativiza en extremo, o lo plantea pero lo resuelve negativamente, en cuanto no reconoce presuntamente la diferencia entre ser y deber ser. El peso y la fuerza con que se nos presenta en Hegel el concepto de estado ha hecho el resto, pues no parece sino que el individuo no tiene ni puede tener protagonismo alguno y puede darnos la impresión, si se adopta la perspectiva correspondiente, de que en el fondo carece de libertad y por lo tanto no puede ser un sujeto moral.

El libro que comentamos puede contribuir a que se invierta esta tendencia. De forma coherente con el enunciado del título, el autor llama ya al comienzo la atención sobre algunas de las afirmaciones básicas de Hegel, tales como que «el derecho es la existencia de la voluntad libre» (§ 29), «el punto de vista moral es el derecho de la voluntad subjetiva» (§107) y que «el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada» (§ 4), cf. pp. 27 y 45s.

Cierto es que la moralidad aparece, como indica el autor (p.46), con un carácter jurídico innegable, lo cual es la parte oscura, al quedar así en cierto modo reducido y constreñido el ámbito de la moralidad. Pero lo que el libro destaca es el aspecto positivo: la moral como derecho y no simplemente como comportamiento al lado del derecho, ni siquiera como un apartado importante del conjunto, sino como algo que lo penetra todo. Siendo esto así, la política, el estado mismo carece de sentido y por tanto de consistencia sin la moral. El estado moderno no sólo no se legitima sin la moral, sino que tampoco puede existir, sino tiene articulada en sí la moralidad.

Diríase que Hegel tiene una poderosa intuición de algo fundamental en lo que estamos todos: el hombre es esencialmente libre (v. *Introducción a la Filosofía del Derecho*), pero tal libertad, para ser realmente efectiva, ha de concretarse en el derecho, comenzando por el derecho de propiedad. Con carácter general éste es un gran mérito del libro, llamado a cambiar, en un aspecto esencial, la imagen que se tiene de Hegel.

Pero no basta con formular esta tesis; hay que desarrollarla y argumentarla, es decir, hacerla explícita y sólida. Y esto lo consigue el autor con creces. Así ocurre en el tema que recoge la relación entre *Filosofía del Derecho* y *Ciencia de la Lógica*. En concreto, el proceso de la *Filosofía del Derecho* va desvelando su propio fundamento, de modo que en este sentido aquello a que se llega, el resultado, es el verdadero fundamento. Esto tiene detrás de sí, como legitimación, la estructura entera de la *Ciencia de la Lógica*. Pero a su vez, ese fundamento es explicitación del comienzo, del derecho, y por tanto sin ese comienzo el estado no se justifica. Y, en consecuencia parece también reforzada la importancia del derecho y de lo que es su raíz, la voluntad subjetiva.

El autor revela un conocimiento extraordinario de la investigación sobre el tema que investiga. Pero sigue su propio camino centrándose en las cuestiones que le ocupan. Por

ello no acumula interpretaciones, sino que las incorpora y las discute en la medida en que el desarrollo del tema lo exige. Así, por ejemplo, discute la opinión de Theunissen de que en la *Filosofía del Derecho* la intersubjetividad aparece «reprimida» (p. 40ss), desde la observación justa y acertada de que antes de que la intersubjetividad debe hacerse valer la subjetividad.

Aparte de la precisión conceptual de que hace gala, una de las principales aportaciones del autor es superar malentendidos, como ocurre con el concepto de derecho abstracto, que va unida al concepto de persona: un concepto pobre, pero fundamental al mismo tiempo y que en este caso implica nada menos que la apertura a la universalidad, razón por la que Hegel rompe ya de inicio el planteamiento individualista (p.55ss). Esto implica, nada menos, que el concepto de estado no es comprensible y carece de justificación al margen del concepto de persona; éste anticipa aquél (p.81ss). El autor señala oportunamente en varios lugares la importancia que tiene la conexión intrínseca de individualidad y universalidad. Bajo esta perspectiva afirma también con razón que Hegel concede al concepto de persona no menos importancia que Kant. Ante las observaciones críticas, vertidas en más de un caso, de que Hegel no exponga en la *Filosofía del Derecho* la idea del reconocimiento, el autor observa agudamente que tal idea no se expone porque en realidad se presupone. De otro modo no se aceptaría algo tan básico como el derecho de propiedad.

Estamos sobre todo ante una obra de investigación, que en consecuencia se propone lograr una mejor comprensión de Hegel en un aspecto que no sólo es importante, sino que —aquí tal vez por vez primera— se desvela como esencial merced al trabajo desarrollado. Pero no por ello deja el autor de aprovechar la oportunidad de hacer referencia a cuestiones vitales en el momento presente, por ejemplo, cómo y por qué sólo el hombre es sujeto de derecho o cómo el cuidado del cuerpo viene postulado por las nociones de propiedad y posesión. Pero al margen de lo que pueda tener más o menos actualidad, el autor se decanta con razón por lo permanente, como se pone de manifiesto en la forma como saca partido a ideas de Hegel, que sin ser desconocidas, son sin embargo pasadas por alto, muy especialmente en la interpretación de la *Filosofía del Derecho*. Aparece así bien fundamentado lo que en otros casos es simplemente afirmado, por ejemplo, que la moralidad es el fundamento del estado (p. 156) o que la voluntad subjetiva es la existencia de la libertad (p. 172)

La presencia de categorías lógicas es determinante en la construcción de la *Filosofía del Derecho*. Pero a su vez ésta también tienen su propia lógica. Un gran mérito, y gran atractivo a la vez, es la forma en que se explicita el significado de alguna de esas categorías al hilo del desarrollo de la obra, por ejemplo, subjetividad, determinidad, diferencia, existencia, concepto. Y en un sentido más amplio, que no se limita a categorías lógicas, va quedando patente que filosofar es reflexionar y clarificar o explicitar conceptos que, de puro obvios y próximos, nos están ocultos: voluntad, libertad, acción, propósito, responsabilidad, etc. La lectura de este libro, aparte de facilitar una mejor comprensión de Hegel en aspectos fundamentales, es un buen ejercicio de lo que debe ser toda actividad filosófica.

En varios lugares llama la atención el autor sobre el hecho de que la filosofía de Hegel representa en este caso concreto una síntesis de Aristóteles y Kant (p. ej. pp. 85 y 24 ss.). Esto, aparte de ser verdad, ayuda a comprender, como ayudan también las referencias históricas, como ocurre por ejemplo con la contraposición, aducida como ejemplo, entre Abelardo y Bernardo de Claraval (pp. 332s.).

El autor practica sin ostentación alguna la exigencia, formulada en su día por Gadamer, de deletrear a Hegel para poder comprenderlo. A ello contribuye además, en gran medida, el hecho de que su exposición la lleva a cabo como comentario parágrafo por parágrafo del § 34 al § 140, de una forma similar a como en su día lo hiciera Theunissen con los §§ 553-577 de la *Enciclopedia*.

Aparte de la asimilación de una muy abundante información y del análisis detallado de los temas y de que tanto lo uno como lo otro está al servicio de la cuestión fundamental, el libro de Gabriel Amengual es ejemplar, especialmente en España, porque pone de manifiesto que la filosofía es un asunto de trabajo metódico, programado y tenaz y que este trabajo se legitima además como esfuerzo conceptual sostenido.

Se ha dicho que, si ha de haber filosofía en el futuro, esto sólo será posible sobre la base de comentarios a la obra de Hegel, como durante siglos existió en forma de comentarios a Aristóteles. Tal vez sea así; al menos se está perfilando esta posibilidad. Si se convierte en realidad, el nombre de Gabriel Amengual será ya indeleble, al margen de que su aportación es en sí misma esencial.

En nombre de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, que como presidente me honro en representar, quisiera expresar mi felicitación y desearle el éxito que se merece.

Mariano Álvarez Gómez.
Universidad de Salamanca

Taula (UIB)
núm. 37, 2002

RECENSIONS
BIBLIOGRÀFIQUES

GALMÉS, Á. (1999): *Ramon Llull y la tradición árabe. Amor divino y amor cortés en el Libro d'amic e Amat*. Quaderns Crema, Biblioteca General.

Malgrat no ser un llibre d'edició recent, és evident la importància d'aquesta obra i l'innegable interès que representa per a qualsevol especialista o simple estudiós de l'obra de Ramon Llull.

És més, gosarem dir que la present obra d'Álvaro Galmés resulta indispensable per a qualsevol persona que estigui interessada a voler entendre i, sobretot, conèixer a fons *El Llibre d'amic e Amat*.

Resulta evident que per conèixer a fons una obra no n'hi ha prou amb la simple lectura; al contrari, cal submergir-se en la vida de l'autor i la seva circumstància, en el context històric i cultural en el qual fou escrita.

I aquest és, precisament, el treball magistral dut a terme per l'autor de l'obra que comentam, catedràtic de Filologia Romànica de la Universitat Complutense de Madrid i membre de nombre de la Reial Acadèmia de la Història; autor també de nombrosos treballs sobre lingüística i literatures romàniques, entre els quals destaquen aquells que relacionen el món àrab amb el món romànic, així com també un gran nombre d'articles sobre la influència de la literatura àrab en les literatures francesa i italiana.

Comença l'autor del llibre narrat breument la personalitat de Ramon Llull, tot destacant el fet que fou el vertader creador del català científic i literari i que, juntament amb Alfons X el Savi, fou el primer d'escriure llibres de filosofia i de ciència en una llengua romànica.

Destaca també el fet que Ramon Llull arribà a assolir un profund coneixement de la llengua àrab, tot i que no arribà a dominar el llatí; i és precisament aquest profund coneixement de l'àrab que dóna a Llull una significació especial i una indiscutible superioritat sobre molts dels

seus contemporanis, tot i que no es pot oblidar que, fins al segle XIII, el món islàmic ostentava dins l'àrea mediterrània la supremacia cultural i científica.

Galmés, tot fent palès de ser un bon coneixedor de la cultura àrab, la seva llengua, història i literatura, afirma que en una època en què els primers trets de les grans llengües modernes de l'Occident amb prou feines es dibuixen, Àràbia ja ofería en la seva poesia preislàmica, una literatura clàssica, lírica en la *casida*, composició poètica en la qual obligadament estava inclòs el *nasib* o poema amorós, i narrativa en els *Ayyam al-'arab* o *Jornades dels Àrabs*.

És molt important tenir en compte, continua l'autor del llibre, que d'una felicitat conjunció entre l'antiga castedat o amor *udrí*, el *nasib* de la *casida* clàssica, l'esperit iranià i, sobretot, les idees neoplatòniques nascudes al segle III a Alexandria, on mor Plotí l'any 270, i adoptades molt prest pels àrabs, neix l'esperit cortès. Uns quants segles abans de la lírica provençal, es codifica, doncs, en el món islàmic l'amor platònic, que es regeix per normes semblants en ambdós móns.

Més endavant, l'autor del llibre passa a analitzar els antecedents de l'obra i del pensament lul·lià, tot destacant l'activitat traductora de l'àrab en les escoles monacals catalanes, als segles X i XI, anteriors, doncs, a l'Escola de Traductors de Toledo, dels segles XII i XIII.

Per tant, l'activitat traductora i difusora de ciència i filosofia àrab de Ramon Llull el que fa és continuar una tradició secular catalana, si més no, elevada al capdamunt dels llibres més genials i subtils que jamai s'hagin escrit en català. Fou precisament, la personalitat extraordinària de Ramon Llull, continua

manifestant l'autor, la que produeix l'eclosió d'una vertadera prosa literària i artística, tot arribant a cotes mai superades. Ramon Llull atorga al català l'estatut de llengua de cultura, apta per expressar els més abstrusos problemes de la ciència o els més delicats matisos de la filosofia.

Per altra banda, és evident que en el camp de la poesia romp l'encís de la lírica trobadoresca. En aquest sentit, diu Galmés, cal tenir en compte la superioritat de Ramon Llull, fins i tot, respecte de l'escola alfonsina, que no aconseguí superar una situació similar en relació amb la lírica galaicoportuguesa.

Galmés analitza també el significat, l'estructura i la data de composició del *Llibre d'amic e Amat*. Pel que fa referència a aquest punt, l'autor afirma que fou escrit com a acció de gràcies durant el període de l'experiència de Miramar, entre Valldemossa i Deià, entre 1276 i 1278. En la solitud de Miramar, l'amic, el mateix Ramon Llull, esperonat per l'amor de Déu, i lliure ja de compromisos mundanals, es concentra plenament en la contemplació pròpia de l'ermità i de la perfecció del seu Amat.

Un tercer bloc temàtic està dedicat a tractar amb generositat la tradició àrab com a antecedent del *Llibre d'amic e Amat* i la metafísica de l'amor diví, com a elaboració mística de l'amor humà, tot afirmant que els termes «amic» i «Amat», tradueixen les veus àrabs *al-muhib wa-l-mahbub*, que representen un tecnicisme exclusiu de la poesia mística sufí acollit per Ramon Llull.

A la tradició musulmana, la masculinitat dels personatges, indica l'autor, serveix per distingir l'amor pur i l'amor místic de l'amor carnal o amor mesclat.

Aquesta concepció, diu Galmés, representa una herència platònica, o millor neoplatònica, a través de Plotí, que informa substancialment l'amor cortès i

l'amor místic entre els àrabs. Cal destacar que, en la tradició neoplatònica, la relació homosexual era considerada com a superior a l'heterosexual, en tant que no tenia res a veure amb l'aspecte carnal de la reproducció. Aquesta relació, concebuda com a purament espiritual, es presentava davant els sufís com la manera més apta per simbolitzar les experiències místiques entre l'ànima i Déu, tot sent precisament aquesta analogia, enriquida pel misticisme sufí, la que penetra en el camp del *Llibre d'amic e Amat*.

Posteriorment, permet accedir al lector a un món enormement atractiu, tot passant a estudiar el concepte d'enteniment i voluntat, i l'amor *nazar*. En aquest sentit, cita el lul·lista mallorquí Jordi Gayà, que observa unes constel·lacions conceptuals diferents de les establertes per la mística occidental, tot i que en la mística àrab, hereva de la teoria grega de les reminiscències gnòstiques, destaca de manera especial el concepte de memòria o del record, tal com veiem repetidament a Ramon Llull.

En el sufisme, afirma l'autor, la unió mística es troba basada en el record que s'articula en el *nazar* de la teoria sufí. Però *nazar* té com a primer significat «mirar», i l'expressió *nazar al-qalb*, «mirar amb el cor», realça el fet que el començament del pensament místic parteix d'una certa intuïció, fonamentada en el record, tot citant com a exemples a continuació alguns passatges significatius del *Llibre d'amic e Amat*, on aquesta figura és recollida.

De manera exhaustiva, l'autor dóna a conèixer, amb un minucios examen de cada detall, les convergències existents entre el llibre de Ramon Llull i la més que evident influència sufí, en molts d'aspectes i conceptes, com per exemple: les senyes de l'amor, possessió i oblit, identitat de l'amic i de l'amat, l'amic com a espill de l'amat i viceversa; la paradoxa

de l'amor: mort en vida, el martiri d'amor, amor al no-ser, la follia d'amor, el coneixement de l'amat, etc.

Un cinquè bloc, també molt interessant, està dedicat a explicar l'analogia entre l'amor cortès en el món àrab, el seu codi poètic amorós, i el *Llibre d'amic e Amat*, tot afirmant que tots els motius temàtics de l'amor cortès existents en la lírica eròtica i mística dels àrabs apareixen al llibre de Ramon Llull, com l'obediència cega a l'amada, la sofrença joiosa, l'amor sense recompensa, o la mort d'amor, que són refinaments que no tenen cabuda en la ment d'un romà; a més de la necessitat de mantenir el secret d'amor, el cor pertorbador dels amants, la manifestació estrepitosa del dolor i el tema bàquic, freqüentment lligat al tema eròtic.

A continuació, tot demostrant posseir grans coneixements de filologia, A. Galmés estudia les peculiaritats lingüístiques en les obres de Ramon Llull en general, i en el *Llibre d'amic e Amat* en particular, per acabar amb unes conclusions molt encertades, al mateix temps que realitza una severa crítica a altres autors que, amb manca de rigor científic, han estudiat l'obra de Ramon Llull aquí comentada.

En definitiva, doncs, ens trobam davant la culminació d'un esforçat i laboriós treball, resultat de la gran ciència assolida per l'autor, exemple del rigor i amplitud que haurien de regir en tot moment els sempre difícils camins de qualsevol investigació.

Ramon Andreu

RUBIO, J. E. (1997): *Les bases del pensament de Ramon Llull*. València/Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

0 Temática.

1 Estructura.

2 Características generales.

0 *Les bases del pensament de Ramon Llull* es un libro que se enmarca dentro del renovado interés por la *Ars* luliana. Sin embargo, su objetivo no es el de realizar un análisis del *Ars* en su totalidad sino que, como su título indica, se ciñe al estudio de las primeras formulaciones que Ramón Llull hizo del mismo. Por este motivo, el autor ha tomado como eje conductor dos de las primeras obras del escolástico, el *Llibre de contemplació en Déu* y la *Art abreujada d'atrobare veritat*.

Estas dos obras son utilizadas para

fundamentar la tesis de base que recorrerá todo el libro: que la *Ars* luliana no es un sistema idéntico de principio a fin, centrándose en las etapas pre-artística y cuaternaria. Esta tesis viene a romper con la concepción clásica de un sistema cerrado y petrificado que, en muchos casos, ha actuado como definición del pensamiento luliano. De este modo, la *Ars* aparece como un sistema dinámico que se adapta a los continuos movimientos a los que estuvo sometida la vida de Ramón Llull.

1 El libro se divide en tres grandes bloques, precedidos por un prólogo y una introducción, acompañados de una

bibliografía. Después de situar su estudio en referencia al marco general de los estudios lulianos, el autor realiza con brevedad una relación de las declaraciones de principios que se aplican en este libro. Entre ellas destacan dos que, sin duda, condicionan el desarrollo posterior: [a] la ruptura con respecto a la consideración de que Ramón Lull es un autor o bien o loco o bien difícil y [b] la concepción del *Ars* como un sistema sujeto al cambio y a sucesivas modificaciones.

La primera parte está dedicada a un estudio exhaustivo del *Llibre de contemplació en Déu*, dividiéndose para ello en dos temas: [1] el *Llibre de contemplació* y su autor y [2] estructura y contenidos del *Llibre de contemplació*. Acompañan al primer tema una reflexión sobre el momento en que se escribe el *Llibre de contemplació* y su relación con la literatura de la época, ofreciendo como tesis central que esta obra de Ramón Lull no puede ser comprendida sin tener en cuenta dos tipos diferentes de contextualizaciones: la historiográfica, es decir, referente a los acontecimientos que suceden durante la vida del Dr. Iluminado; y la literaria, es decir, la ubicación de esta obra con respecto a las demás del mismo autor. Las páginas siguientes están dedicadas al análisis tanto del contexto histórico como del referencial dentro del *opus* luliano. Es destacable, dentro de este segundo apartado, la división y explicación de las cuatro etapas en que considera el autor que es divisible el desarrollo intelectual de Ramón Lull.

Una vez terminado el análisis del contexto, el autor procede al análisis del *Llibre de contemplación*. Esta investigación se inicia con la descripción de la estructura del libro, identificando cada parte, elaborando un índice y explicando los motivos y las consecuencias de esta

división. Le sigue una primera aproximación temática en la que se describen las líneas generales que fundamentan la obra. J. E. Rubio señala cuatro bloques temáticos que permiten la articulación del libro: [a] la omnipresencia divina, [b] el pecado, [c] la demostrabilidad de los dogmas de la fe católica y [d] los atributos o dignidades divinas. Después de este análisis, el autor procede a un estudio de cada uno de los tres volúmenes que forman la obra de Ramón Lull, señalando en cada uno de ellos el tipo de estructura que se utiliza y el contenido que se adapta a ésta.

La segunda parte del libro está dedicada a un análisis general de la formulación cuaternaria del *Ars* luliano. Para ello, el autor inicia el estudio con una reflexión general sobre el estado del *Ars* durante el siglo XX, identificando y catalogando en líneas generales los tipos de afirmaciones que se han realizado sobre este sistema propio de Ramón Lull y los motivos y argumentos de las mismas. Esta sección termina con una declaración de principios del autor sobre lo cómo considera que debe ser entendido el *Ars*. A continuación se inicia un análisis pormenorizado del *Art abreujada d'atobar veritat*, mediante [1] un estudio de su estructura y contenidos, en el que se incluye una descripción general de las seis figuras que conforman el *Ars* cuaternario; [2] una explicación del funcionamiento de los mecanismos del *Ars*, dividida, a su vez, en un análisis de la figura «S», de la suposición, la duda y la certificación y de la analogía elemental.

La tercera parte del libro se centra en el estudio del paso del *Llibre de contemplació* a l'*Art abreujada d'atobar veritat*. Esta parte se inicia con un análisis del origen y funcionamiento de las figuras «A», «S», «T», «X» y «figura elemental», para continuar con la explicación del mecanismo del *Ars* ya desde un punto de

Este libro sirve, asimismo, para dibujar un Ramón Llull mucho más filosófico de lo que es tradicional creer. De hecho, los conceptos del *Ars* dejan de ser analizados –como sucede con una cantidad considerable de los estudios sobre Llull– como elementos ahistóricos y se reivindica de cada uno de ellos su pasado aristotélico y platónico cristianizado. Con ello se obtiene un *Ars* mucho más interesante de lo que es habitual y se extraen unas conclusiones que permiten comprender las reacciones de sus coetáneos y el amor y odio de los filósofos posteriores hacia el Dr. Iluminado.

1 Siguiendo esta idea, J. M. Ruíz Simón divide su discurso en dos grandes partes: [I] el arte de Ramón Llull y la ciencia sin «inventio» escolástica y [II] el arte y el sistema escolástico de las ciencias. En el primer bloque, se analizan las relaciones del *Ars* con la ciencia de su tiempo, describiendo desde las formas y las denominaciones bajo las cuales se ha concebido este sistema hasta la relación de la ciencia que propone Llull con la ciencia clásica y la filosofía moderna. Con ello, se intenta localizar el lugar del *Ars* dentro de dos tipos básicos de comprender las ciencias: «ars inveniendi» y «ars demonstrandi». Poniendo como punto clave en la primera a la dialéctica, se analizan los problemas que se generan de esta «ciencia» a causa de falta de certeza que produce el análisis de los fundamentos mismos de todas las demás. Asimismo, se plantea el problema de las formas de conocimiento que, basadas en la demostración, son incapaces de fundamentar sus propios principios.

Como resultado de esta primera parte, se concibe el *Ars* como un sistema intermedio entre el «ars demonstrandi» y el «ars inveniendi», tomando del primero la certeza con la que se llega a las conclusiones y del segundo la capacidad

de fundamentar los principios comunes a todas las ciencias, sin perder nunca de vista la división clásica de Aristóteles entre estos tipos de conocimiento y las posibilidades que se ofrecían dentro de la reflexión cristiana del siglo XIII. De este modo, el *Ars* se concibe como un sistema que, a pesar de utilizar la lógica y de sus semejanzas con tal ciencia, no forma parte ni de ella ni de la metafísica, su opuesto.

Por su parte, el segundo bloque está dedicado a un estudio más exhaustivo del *Ars*. El eje de esta sección lo forman tres bloques que se corresponden con el final de la primera parte, es decir, [I] las relaciones del *Ars* con la lógica del momento, [II] las relaciones del *Ars* con la metafísica y la teología y [III] un análisis general de las relaciones entre el *Ars* y las tres ciencias anteriores. Iniciándose con una introducción general a la lógica y el *Ars*, la primera sección contiene un análisis sobre las contradicciones aparentes que incluye el estudio de algunas obras de Ramón Llull, tales como el *Compendio logicae Algazelis* o el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, así como un estado del problema en relación con las inadecuaciones entre potencia y objeto, en la teoría de los puntos trascendentes y con lo que J. M. Ruíz Simón denomina la «falacia nueva». La primera parte consta asimismo de una segunda sección en la que se analiza el carácter inventivo y demostrativo del *Ars*, poniéndolo en relación con la dialéctica, las técnicas de deducción, el problema de los universales, el conocimiento *quia* y *propter quid*, la dialéctica platónica como base de la geometría antigua, la función inventiva de la hipótesis y los «lugares» del *Ars*. Sigue a esta segunda sección una tercera y última en la que se analiza el sistema de demostración *per aequiparantiam*.

El segundo bloque de esta segunda parte consiste en un análisis de los

problemas que se generan a partir de la teología y de la metafísica escolásticas y de las posibilidades del *Ars* como elemento supletorio de las mismas. Para ello se estudian conceptos importantes de la filosofía medieval como el de «sabiduría», así como se explica la forma en que Llull pretende establecer un puente entre la filosofía y la teología, obsesión que parece haber determinado gran parte de su obra. Asimismo se pone en relación el *Ars* con las demás propuestas del momento: las continuadoras del aristotelismo –sobretudo las promulgadas por Averroes– y las que continúan con el platonismo –formadas en base a las teorías de Agustín de Hipona y sus versiones bajomedievales. Se termina con la proposición de la Ramón Llull para constituir la teología como una ciencia al mismo nivel que las demás.

El tercer bloque está dedicado a un análisis general del problema de la fundamentación de los principios en base a la lógica y la metafísica, actuando a modo de conclusión de los puntos que se han estudiado hasta el momento. Volviendo a tomar el carácter más generalizador que caracterizaba la primera parte del libro, el autor analiza las relaciones del *Ars* y la lógica con las ciencias particulares y con los principios comunes para continuar con el mismo estudio pero substituyendo la lógica por la metafísica. El libro termina con una reflexión sobre la posibilidad de que Llull hubiera conseguido llegar la ciencia universal imposible de Aristóteles.

Acompañan a esta obra un apéndice que contiene las diferentes figuras que han conformado el *Ars* luliano y una explicación y contextualización de las mismas en los libros más importantes de Llull. Asimismo, el autor añade un índice de abreviaturas que completa una interesante bibliografía final tanto por su actualización como por el catálogo de ediciones de las obras del Dr. Iluminado que contiene.

2 Redactado en lengua catalana, este libro toma la estructura de una tesis doctoral –tal y como el mismo autor reconoce al inicio. Sin embargo, a pesar de lo que suele ser habitual en este género literario, el autor ha sabido darle el toque de especialización combinado con la voluntad de generalización no tan específica de este género que resulta muy agradable al lector. Es destacable del tipo de redacción la clara estructura que se sigue y la no repetitividad de las ideas.

Asimismo, este libro consta de un gran número de menciones a las obras originales de Llull y estudios sobre el *Ars* que permiten apoyar con solidez las tesis que aparecen. Con ello, se puede hablar de una obra sólida y bien argumentada a la vez que clara, explicativa y con un contenido innovador que permitirá a quien desconozca el *Ars* luliano acercarse a él al mismo tiempo que aportará nuevos datos al conjunto de estudios lulistas.

Antoni Bordoy

VEGA, A. (2002): *Ramón Llull y el secreto de la vida*. Ediciones Siruela, Madrid.

0 Sobre el tema.

1 Sobre la estructura.

2 Sobre la obra en general.

0 Nacido en el siglo XIII, Ramón Llull fue uno de los teólogos-filósofos más activos de su tiempo. En este libro, A. Vega ofrece una reinterpretación de su doctrina en términos generales a partir de la lectura de la *Vita coetanea*. Utilizando el agitado trasfondo de esta biografía, el autor describe los modos en que sus doctrinas se formaron y las intenciones subyacentes a cada una de ellas, analizando los temas más destacados: lenguaje, *Ars*, teoría del conocimiento o antropología, entre otros.

1 Dividida en siete partes, la obra de A. Vega intenta describir el desarrollo de las doctrinas de Ramón Llull en relación con sus procesos vitales. Siguiendo esta idea, en la primera parte describe cuatro fases de la vida del beato: «conversión», «formación», «contemplación» y «predicación», partiendo de la *Vita coetanea*. La segunda parte está dedicada a la interpretación de la doctrina del escolástico y, sobretodo, a la identificación de los símbolos que la acompañan (la «cristología», el «cuerpo de la contemplación» y el «descenso iluminado»). En esta sección se continua tomando la *Vita coetanea* como punto de partida, obra de la que el autor extrae las claves interpretativas de las doctrinas lulianas con la intención de ofrecer una nueva perspectiva temática.

La tercera parte está dedicada al análisis del lenguaje dentro del sistema luliano: «conversión y conversación», la «oración contemplativa», «lenguaje y destrucción» y el hablar de «los animales, los metales y las plantas». En ella se trata,

principalmente, las diferentes formas que adopta el lenguaje dentro de la obra luliana y la importancia de la relación entre *presentación del lenguaje* y *contenido del lenguaje*. El autor se permite incluso algunas menciones a filósofos posteriores al comparar el trabajo de Ramón Llull con el pensamiento de F. Nietzsche, filósofo alemán del siglo XIX famoso por sus doctrinas antimetafísicas.

Las cuatro siguientes secciones están dedicadas, por este orden, a un epílogo, titulado «hermenéutica del secreto», que contiene la justificación del uso de la *Vita coetanea* como clave interpretativa de todas las doctrinas lulianas; a una «selección de textos», en la que se incluyen fragmentos de los libros mencionados durante toda la obra; una «bibliografía» de las obras, tanto de Ramón Llull como sobre él, mencionadas a lo largo del libro; y una tabla cronológica que recoge los hechos más interesantes de la vida y del contexto del beato.

El contenido de cada una de las partes sigue una línea argumentativa clara que toma como eje central las declaraciones de Ramón Llull en la *Vita coetanea*. A. Vega separa en dos esta biografía para centrar su estudio en la parte que empieza tras las cinco apariciones de Cristo Crucificado, cuando Llull descubre que se siente vacío y decide dedicar toda su vida a llenar este espacio. En esta búsqueda en la que el beato afronta los problemas de la eternidad partiendo de su tiempo efímero, descubre el «secreto de la vida»: una «comprensión de la experiencia» interpretable como una «experiencia de la comprensión». Religión, lógica, teología y filosofía –según el autor– se entremezclan para generar nociones como

el *Ars* o la teoría de la contemplación, siempre orientadas por los dos objetivos básicos definidos al principio de la *Vita* –contemplar y predicar– a modo de una «filosofía de la acción».

2 La obra de A. Vega representa, sin duda, un agradecido intento de recuperar el Ramón Llull filosófico. No obstante y forma en que se presenta esta obra deja demasiados aspectos sin tratar. Basándose en una obra de carácter biográfico como forma de comprender las doctrinas lulianas, el autor parece olvidar todos los problemas que se derivan de este género literario del siglo XIII. Asimismo, al hecho de que las crónicas biográficas aparecidas a lo largo del siglo XIII y XIV contengan muchos elementos figurados, es necesario añadir que Ramón Llull escribe la *Vita coetanea* con la intención de justificar las acciones de su vida dentro de un marco socio-político determinado. En efecto, su biografía no es la consecuencia de su obra, sino que está escrita en función de las interpretaciones que pretenda dar a sus libros: en ciertos casos mal acogido, el beato intenta auto justificarse y eliminar las dudas que figuraban sobre él y su arte.

Al mismo tiempo, el libro respira un cierto aire anacrónico en el que se confunden las doctrinas y los conceptos del mundo griego, la Alta Edad Media y la filosofía moderna con los del lenguaje bajo medieval típico de los siglos XII-XIII e incluso el del propio autor. Si bien las comparaciones con Agustín de Hipona o el mismo F. Nietzsche resultan agradecidas, son demasiadas las confusiones terminológicas que se dejan entrever.

La correcta estructuración de los capítulos y las secciones contrasta con una sobredimensión de los fragmentos seleccionados a modo de anexo que, a su vez, no guardan una relación estricta con los temas desarrollados a lo largo del

libro. Asimismo, el conjunto global de las cuatro últimas secciones resulta confuso: una justificación del uso de la *Vita coetanea* ofrecida al lector que se ofrece al lector después de haber leído toda la obra; una descoordinación de los textos seleccionados en la que no se sigue un hilo conductor visible; y una cronología que, a pesar de ser necesaria, permite contextualizar tan sólo *a posteriori* las tesis que el libro sostiene. En consecuencia, aunque la intención que conduce al autor a redactar los epílogos es correcta, la estructura conduce a verla como un simple anexo dedicado a llenar espacios: de unas trescientas páginas que conforman el libro, el autor dedica tan sólo ciento treinta al contenido y más de ciento setenta páginas están dedicadas a anexos.

Sin embargo, cabe destacar la fidelidad a los textos lulianos y la gran cantidad de notas que, colocadas de forma correcta, no interrumpen la lectura del texto y, al contrario que los epílogos, resultan claras y precisas. En cuanto al texto, la considerable base filosófica que posee contrasta con la dificultad del lenguaje usado para expresarla y con las confusiones terminológicas y anacronismos conceptuales que pueden inducir al lector a perderse.

Ramón Llull y el secreto de la vida es un libro que se inicia con una idea correctamente elegida pero mal desarrollada. La escritura clara que caracteriza a este autor se ve oscurecida, en muchos casos, por las confusiones y anacronismos que utiliza en sus comparaciones. El lector no encontrará en esta obra ni una introducción válida al pensamiento de Ramón Llull ni una investigación filosófica de nivel.

Antoni Bordoy

SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph: *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie Verlag 2002 (Col: Hegel-Forschungen) (167 pp.).

Desde que Marx declarara que «lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final [...] es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de la enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo» (MEW Erg. I, 574 / OME 5, 417), han abundado los trabajos sobre el concepto de trabajo en Hegel, poniendo siempre de relieve la dialéctica que le es inmanente, y que a la vez es el modo de la autoproducción humana y del que resultan unas determinadas relaciones sociales y una determinada formación social. Si frecuentemente los trabajos han versado sobre la *Fenomenología del espíritu* y a veces, precisamente para marcar las diferencias, los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, sólo posteriormente se ha dirigido la atención a la *Filosofía del espíritu* (tal como la denomina nuestro autor, porque se reduce al estudio de la parte así titulada por Hegel) de 1805-06 o *Filosofía real*, tal como suele denominarse desde su primera edición por Hoffmeister en 1930, y tal como reza el título de la traducción castellana. Desde siempre se ha subrayado que dicho texto ofrece, dentro de su extrema sobriedad, característica de todas las obras hegelianas, un tono más abiertamente crítico con la sociedad capitalista. Quizás el tono destaque más debido al carácter más breve y esquemático, puesto que está presente prácticamente de modo idéntico en su obra de madurez de 1820, los *Fundamentos de la filosofía del derecho*,

aunque quede más diluido e incluso más racionalizado, más pensado, dando la impresión de más justificado.

La obra que presentamos es fundamentalmente un estudio del concepto del trabajo en la *Filosofía real*. Lo que sucede es que de la mano del concepto del trabajo el estudio se proyecta sobre toda la filosofía del espíritu, o por lo menos en lo que después se llamará el espíritu objetivo, de manera que viene a ser todo un estudio de toda la filosofía práctica –teniendo al trabajo como hilo conductor–, que posteriormente Hegel llamará Filosofía del Derecho. Porque para explicar el concepto del trabajo se hace necesario partir de la voluntad, de la estructura silogística de «lo volente», y llegar hasta la estructuración de la sociedad civil y las anotaciones sobre el «gobierno», es decir, lo que después será una amplia exposición sobre el Estado. El título de esta obra (*El concepto hegeliano del trabajo*), por tanto, no puede tomarse de manera restringida, sino que es estudiado como algo que afecta a toda la filosofía práctica, desde sus implicaciones subjetivas, económicas, sociales y hasta las políticas.

La obra está muy bien estructurada, dividida en una primera parte dedicada al concepto mismo del trabajo, entendido, según la definición hegeliana en esta obra como «la propia conversión inmanente en cosa» («*das disseitige sich zum Dinge machen*»); y en una segunda se intenta explicitar sus implicaciones sociales y especialmente la crítica social que conlleva.

El capítulo 1, que en principio podría parecer que apenas pertenece a la explicación del concepto del trabajo, se

muestra muy fecundo, porque se convertirá en una referencia continua que contradistinguirá el concepto hegeliano de otras interpretaciones, incluso de interpretaciones posteriores del mismo, y será determinante para la estructuración social. Este primer capítulo está dedicado a mostrar la estructura de la voluntad, la voluntad, o «lo volente», como dice Hegel, como un silogismo, cuyos términos son: lo universal es el fin, lo singular es el sí-mismo o sujeto agente, y el término medio es el impulso. Esta estructura revela una voluntad de «ponerse» o de «hacerse objeto» o «cosa», es decir de realizarse, darse realidad espacio-temporal, y ello de manera consciente (pp. 21. 23). Se empieza, por tanto, considerando la voluntad en su proceso de autorrealización, una de cuyas formas es el trabajo. El trabajo radica en la estructura de la voluntad y en la de la apetencia instintiva (p. 34). En este sentido este capítulo 1 expone «las premisas metafísicas» que subyacen a toda la filosofía práctica (p. 16).

Los dos capítulos siguientes tratan respectivamente del trabajo como actividad intencional, es decir, como una de aquellas actividades que de manera consciente y planificada se dirigen a la realización de un fin (capítulo 2); y del proceso de realización de una tal actividad intencional consistente en la posición de un fin y su realización (capítulo 3). El resultado procede de una actividad voluntaria propia, se consigue un objeto ya sabido por la consciencia (p. 16). Con ello se pueden descartar dos interpretaciones insuficientes del concepto hegeliano de trabajo: 1ª) el trabajo no consiste solamente en una producción poética de objetos, en una acción que termina en una producción de mercancías, sino que —además de la dimensión de autorrealización— implica que puede integrar por ejemplo el hoy llamado sector

servicios; 2ª) el trabajo no es una cosificación en el sentido de alienación, como suele interpretar la tradición marxista (G. Lukács, J. Habermas, A. Honneth) (pp. 39-40), ni una desnaturalización (A. Arndt), ni tampoco puede simplemente comprenderse como el simple paso del fin «de interior a exterior», como si la acción en general o el trabajo en particular no fuera más que la expresión de la consciencia, como hace E.M.Lange (pp. 40-46).

El capítulo 4 está dedicado al «medio del trabajo», a la herramienta, que ella misma es ya resultado de un proceso de trabajo anterior (y en este sentido tiene significado social, como acentuará posteriormente Lukács) y es el instrumento para conseguir el fin del trabajo: la satisfacción de lo apetecido. Hegel distingue entre herramienta y máquina, puesto que aquélla sólo sirve para aligerar el trabajo del hombre, mientras que ésta puede incluso sustituirle, sobre todo cuando el hombre usa su astucia para aprovechar la fuerza de la naturaleza. De esta exposición quisiera destacar dos observaciones: 1ª) la máquina, en la medida que supera la deficiencia de la herramienta, consistente en su falta de unidad, da un proceso de producción que es la objetivación de la estructura de la consciencia trabajadora (p. 52); y 2ª) que la máquina a la que se refiere Hegel, aunque sin nombrarla, es la hiladera, en concreto la «spinning Jenny» (pp. 51-55).

La segunda parte, dedicada a la exposición del «trabajo en el contexto social», afronta dicha tarea distinguiendo —o mejor, siguiendo la distinción hegeliana— entre la perspectiva personal, del individuo, que ha de realizarse y ser reconocido socialmente (capítulo 5) y la perspectiva social (capítulo 6). La primera perspectiva se define por el reconocimiento, de manera que se denomina «el ser reconocido inmediato», cuyo sujeto o

resultado y protagonista es la persona, con lo que se da el paso del estado de naturaleza al de «ser reconocido». Dicho paso viene dado por la lucha a muerte, en la que el trabajo juega un papel importante. Ahí ya cabe distinguir dos clases de trabajo: el trabajo concreto, el dirigido a la satisfacción de necesidades, y el trabajo abstracto, dirigido a la producción de mercancías intercambiables, cuyo resultado, por tanto, no es de provecho inmediato para los productores, de modo que el trabajo se independiza respecto de las necesidades del particular (p. 67). Este trabajo se convierte en «totalmente mecánico», en el que es posible sustituir el trabajo humano por el no humano, puesto que consiste en la pura aplicación de la fuerza. Ciertamente que ello designa un fenómeno social, en el sentido de que en tal producción interviene la cooperación de una pluralidad de personas, pero que el trabajo se considere abstracto significa que se le considera todavía desde la perspectiva del singular. El trabajo abstracto conlleva el intercambio. En efecto, éste es el otro componente de la actividad social, por el que se da, según Hegel, un «retorno a la concreción». Para confirmar que el concepto de trabajo no implica alienación, el autor muestra interés en resaltar que para Hegel tanto el trabajo como el intercambio representan igualmente una «exteriorización» (*Entäusserung*) y, de momento, ninguno de los dos conlleva significación negativa (pp. 73-76). La calificación del trabajo y del intercambio como exteriorización significa que son una actividad intencional, por la que el individuo cubre de manera controlada sus necesidades; supone que los precios de los bienes son datos calculables; de hecho en este nivel del ser reconocido (perspectiva individual) se trata de una sociedad no capitalista. El trabajo y el intercambio son exteriorización que realiza un fin del

singular y con ello un medio para el sujeto.

La perspectiva de la sociedad civil (estudiada en el capítulo 6) presenta, en palabras de Hegel, «el desgarramiento superior de la voluntad». ¿En qué consiste dicho desgarramiento? El individuo trabaja no directamente para cubrir sus necesidades inmediatas, sino inserto dentro de una división de trabajo y de un intercambio de mercancías. De este modo se encuentra entregado a «lo general», a esta organización socio-económica, de la que necesita para cubrir sus necesidades, para tener un puesto de trabajo, para intercambiar, y para ser reconocido. «Pero lo general es su necesidad, que le sacrifica en su independencia jurídica», se ha vuelto dependiente del mercado, y éste no ofrece ninguna garantía ni estabilidad (p. 85). De este modo la libertad jurídica se ha convertido en necesidad, en no-libertad fáctica. Este es el hecho. Falta ver la razón, que nos dará al mismo tiempo el criterio normativo por el que Hegel critica la sociedad civil. El criterio normativo de la crítica a la sociedad económico-liberal es que el individuo no puede desplegarse como un sujeto autónomo, con capacidades socialmente valiosas, por lo que resulta ser sacrificado a lo universal que en principio debía servirle para ello (p. 95). Este sacrificio del sujeto al universal equivale a existir, según otra fórmula hegeliana muy traída por las interpretaciones posteriores, «a la manera de cosa». Del análisis hegeliano de la sociedad económico-liberal y su proceso de producción, del que resulta el sacrificio del individuo a lo universal, cabe destacar algunos aspectos, que no han perdido actualidad: 1) el aumento de producción, con lo que disminuye el valor del trabajo; 2) la multiplicación de las necesidades, 3) la mecanización del trabajo; 4) el dominio del azar en todo el conjunto; 5) la acumulación de riqueza (pp. 85-94).

El capítulo 7 está dedicado al estudio de la actualidad de la crítica hegeliana de la sociedad civil, llevando a cabo un estudio comparativo con otras teorías, como son la (neo)clásica de A. Smith, la marxista, y las más recientes de R. Sennett y U. Beck. En el concepto marxiano de trabajo distingue dos aspectos: la apropiación no pagada de fuerza de trabajo, donde se trata del trabajo como producción de valor (pp. 104-110), y el trabajo como objetivación de la esencia genérica (pp. 111-115). En la comparación del concepto marxiano del trabajo con el hegeliano el autor defiende una tesis rotunda: «la *Crítica de la economía política* de Marx en su conjunto no representa, respecto de la crítica hegeliana de la sociedad burguesa, ningún progreso» (p. 96). Uno de los argumentos para la defensa de dicha tesis, que resulta novedoso, es que el concepto marxiano resulta problemático porque «corresponde a una figura premoderna del espíritu» (p. 119, cf. 118-123), de modo que el «trabajo comunitario», desde el punto de vista hegeliano, no representa ningún modelo en las condiciones modernas en que se desenvuelve el trabajo social (p. 122), más bien parece pensado en una situación de sociedad doméstica, de relaciones familiares, y por ello el criterio normativo de valoración que le corresponde es el amor, el comportamiento no egoísta (p. 120).

Finalmente en el capítulo 8 se estudia la estructuración social, que resulta de la organización del trabajo y que, en parte también, se propone como salida de la situación de no-libertad en que se ve el individuo dentro de lo universal. Complementa la exposición de la concepción hegeliana del trabajo en 1805-06 con una exposición panorámica de la concepción que se propone en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* de 1820 (pp. 142-153).

Se trata de un estudio riguroso que no desmerece de los grandes estudios clásicos sobre el tema, aunque presente divergencias bien fundadas respecto de ellos. Una divergencia fundamental reside en el modo de leer a Hegel y abordar el tema: en vez de buscar el significado de la crítica hegeliana a la sociedad civil en el contexto socio-económico (en esta perspectiva G. Lukács fue el maestro que abrió nuevos caminos de comprensión e interpretación), aquí se lleva a cabo un estudio muy pegado al texto, siendo, en muchos momentos, un comentario textual; este modo de abordar el tema muestra realmente la riqueza del texto y la hondura del pensamiento hegeliano, al mismo tiempo que se notan las conexiones con las exposiciones del Hegel maduro.

El rigor se nota incluso en el mismo modo expositivo o estilístico: sobrio y contenido, incluso parco en argumentaciones y referencias y explicaciones; las confrontaciones con otras interpretaciones casi simplemente se nombran, dando el argumento, pero sin grandes desarrollos; pero muy bien estructurado y ordenado, abriendo tanto la exposición general del tema como cada capítulo una breve exposición del problema en cuestión, desarrollando las diversas cuestiones en su orden preciso, y resumiendo en cada caso al final el resultado de dicha exposición. Alguna vez uno desearía que el autor explicitara más sus observaciones y diferenciaciones. Por indicar sólo un punto, que es clave en todo el trabajo: queda claro que el trabajo no es por sí mismo alienante ni cosificador, ni siquiera la misma división del trabajo y el intercambio (capítulo 5), sino la estructura social a la que el trabajador se ve remitido, de la que depende, pero a la vez ésta no le garantiza ni su medio de vida ni el reconocimiento, ni por tanto una vida digna; es en este sentido que la economía

de mercado es insocial; tal como se expone en el capítulo 7. La alienación no procede propiamente dicho del mercado, sino de la disfunción que ejerce la sociedad que crea dependencia sin crear la solidaridad necesaria para asegurar el medio de vida (cf. pp. 18s., 85, 95s.). En cambio, en el capítulo 7 se explica que el criterio normativo desde el que Hegel critica la sociedad civil es el concepto de exteriorización analizado en el capítulo 5, cuando ahí se explica que se trata de una función positiva, realizadora del fin de la actividad. Todo ello queda dicho y argumentado de modo convincente; lo que expreso es simplemente el deseo de una mayor explicitación, pues tratándose de diferenciaciones respecto de otras posiciones, distinciones sutiles, para usar el término de Bourdieu, uno agradecería mayor abundancia de detalles.

La concentración en el texto hegeliano en cuestión no le impide mostrar un manifiesto interés por ver la actualidad del pensamiento hegeliano, en concreto el de su crítica a la sociedad civil. De hecho ello ya figura en su intención, de modo abierto (pp. 15, 154). Este propósito de actualidad le da una amplitud de miras extraordinaria, ya que para el tratamiento del tema en cuestión no se cierra a una determinada «tradición» filosófica, sino que dialoga con la que le parece que haya aportado de manera decisiva al tema; así pueden verse referencias tanto a la

tradición analítica (Anscombe, para la cuestión de la intención), la marxista (Lukács, Habermas, Honneth), la liberal (desde A. Smith, hasta R. Sennett y U. Beck). Otra aportación que ha sabido aprovechar es el estudio del último decenio (N. Waszek, B.P. Priddats) sobre el pensamiento económico de Hegel y en concreto la influencia de los economistas escoceses, que han ampliado la visión –decisiva en su día– que ofrecieron los estudios, por otra parte clásicos, de Chamley.

En definitiva se trata de un buen estudio sobre el concepto hegeliano del trabajo, comprendido desde el surgir de la voluntad libre y racional del agente, hasta sus implicaciones sociales y políticas. Si su origen fue la tesis doctoral, dirigida por el Prof. L. Siep (Münster), ello no se nota por el acostumbrado abigarramiento de citas y referencias eruditas, sino en todo caso por su rigor y sobriedad. Por todo ello hay que felicitar al autor y hay que tomar nota de este grupo de investigadores de Hegel, especialmente de su filosofía práctica, que ya se ha ido formando en torno al profesor Siep, que destacan por su rigor y amplitud de horizontes en el planteamiento de las cuestiones.

Gabriel Amengual Coll

Normes per als col·laboradors

Els articles per sotmetre a consideració al consell de redacció de la revista *Taula* han d'enviar-se en suport informàtic acompanyat de dues còpies impreses en paper a:

Taula, Quaderns de Pensament
Departament de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km 7.5
07122 Palma (Illes Balears)

Si és possible, cal que el text es presenti en format del processador Microsoft Word per a Windows o Macintosh. En cas que sigui inevitable utilitzar altres plataformes o processadors, cal notificar-ho a la direcció de la revista.

Taula accepta articles escrits en qualsevol de les llengües següents: català, castellà, anglès, francès, italià o portuguès.

Els articles seran llegits i valorats per un comitè designat en cada cas pel consell de redacció.

Tots els articles han d'anar acompanyats d'un resum d'entre deu i quinze línies i d'entre tres i sis descriptors (paraules clau), redactats en la mateixa llengua en què estigui escrit l'article. Igualment es lliurarà la traducció a l'anglès del títol, del resum i de les paraules clau. Quan l'original sigui en anglès, es lliurarà la traducció al català o al castellà del títol, del resum i de les paraules clau.

Un cop publicada la revista, l'autor o l'autora rebran 25 separats sense cap cost per la seva part.

Taula accepta de bon grat llibres per fer-ne una possible recensió. Tot llibre rebut figurarà en una llista de «llibres arribats a la redacció». Dels més interessants (segons els criteris de la redacció), eventualment, se'n podrà fer una recensió. *Taula* no retornarà els llibres rebuts, els quals passaran a formar part de la biblioteca del Departament de Filosofia de la UIB.

És desitjable que l'autor o l'autora especifiqui una adreça de contacte o, preferentment, una adreça electrònica, per possibilitar que els lectors i les lectores interessats puguin fer-li arribar les seves consideracions.

Bibliografia

La *bibliografia* s'ha de presentar al final de l'obra, ordenada alfabèticament per autors i ajustada als criteris següents:

• *Llibres:*

Ferrà Pons, D. (1997): *Escrits sobre Llorenç Villalonga*, Universitat de les Illes Balears - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Palma.

• *Articles en publicació periòdica:*

Mateu, J. (1987): «L'autocrítica de la raó», *El Temps*, 1.

Mateu, J. (2000): «L'autocrítica de la raó», *Avui*, 30 de febrer, 1-2.

• *Dos autors.* El segon autor s'introdueix de forma directa, és a dir, es posa primer el nom i després el cognom.

Matamalas, L. A. i S. Boixaders (1966): *Periodisme i creació*, Descalç Edicions, Vic.

• *Més de dos autors.* El primer es posa tal com s'ha indicat, seguit de la fórmula «i altres»:

Servera, T. i altres (1999): *Intel·ligència i sensibilitat durant el primer terç del segle XVI*, Edicions 62, Barcelona.

• *Si l'autor és una institució*, té el mateix tractament tipogràfic que un autor:

Universitat de Barcelona (1997): *L'automòbil negre té la raó*, Edicions UB, Barcelona.

Aspectes ortotipogràfics

Per aclarir qualsevol dubte relacionat amb els aspectes formals del text es pot consultar la pàgina web de la UIB: Normes generals de presentació d'originals: <<http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.htm>>.

Cal recordar que la normativa internacional de copyright no permet que es publiquin textos, il·lustracions, poemes, contes, etc., complets sense una autorització per escrit de l'autor o de l'editor. La tasca de demanar-ne el permís és responsabilitat de l'autor o els autors que volen reproduir una obra protegida.

Normas para colaboradores

Los artículos para someter a consideración al consejo de redacción de la revista *Taula* deberán ser enviados en soporte informático acompañado de dos copias impresas en papel a:

Taula, quaderns de Pensament
Departament de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears
Cra. Valldemossa km 7.5
07122 Palma de Mallorca. España.

De ser posible, el texto ha de presentarse en formato del procesador Microsoft Word, para Windows o Macintosh. En caso de que sea inevitable la utilización de otras plataformas o procesadores, debe notificarse a la dirección de la revista.

Taula acepta artículos escritos en cualquiera de las siguientes lenguas: catalán, castellano, inglés, francés, italiano o portugués.

Los artículos serán leídos y valorados por un comité designado en cada caso por el consejo de redacción.

Todos los artículos deberán acompañarse de un resumen de entre diez y quince líneas y con entre tres y seis descriptores (palabras clave), redactados en la misma lengua en que esté escrito el artículo. Igualmente, se entregará la traducción al inglés del título, del resumen y de las palabras clave. Cuando el original sea en inglés, se entregará la traducción al catalán o al castellano del título, resumen y palabras clave.

Una vez publicada la revista, el autor o la autora recibirán 25 separatas sin ningún coste por su parte.

Taula acepta de buen grado libros para su posible recensión. Todo libro recibido aparecerá en una lista de «libros llegados a la redacción». De los más interesantes (a juicio del consejo de redacción), se podrá, eventualmente, hacer una recensión. *Taula* no devolverá los libros recibidos, que pasarán a formar parte de la biblioteca del Departamento de Filosofía de la UIB.

Es deseable que el autor o autora especifique una dirección de contacto o, preferentemente, una dirección de correo electrónico, para posibilitar que los lectores y lectoras interesadas puedan hacerle llegar sus consideraciones.

Bibliografía

La *bibliografía* se ha de presentar al final de la obra, ordenada alfabéticamente por autores y ajustada a los criterios siguientes:

• *Llibros:*

Ferrà Pons, D. (1997): *Escrits sobre Llorenç Villalonga*, Universitat de les Illes Balears - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Palma.

• *Articulos en publicación periódica:*

Mateu, J. (1987): «L'autocrítica de la raó», *El Temps*, 1.

Mateu, J. (2000): «L'autocrítica de la raó», *Avui*, 30 de febrer, 1-2.

• *Dos autores.* El segundo autor se introduce de forma directa, es decir, se pone primero el nombre y después el apellido:

Matamalas, L. A. i S. Boixaders (1966): *Periodisme i creació*, Descalç Edicions, Vic.

• *Más de dos autores.* El primero se pone tal como se ha indicado, seguido de la fórmula «y otros»:

Servera, T. i altres (1999): *Intel·ligència i sensibilitat durant el primer terç del segle XVI*, Edicions 62, Barcelona.

• *Si el autor és una institució*, recibe el mismo tratamiento tipográfico que un autor:

Universitat de Barcelona (1997): *L'automòbil negre té la raó*, Edicions UB, Barcelona.

Aspectos ortotipográficos

Para dilucidar cualquier duda acerca de los aspectos formales del texto se puede consultar la página web de la UIB: Normes generals de presentació d'originals: <http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.html>

Conviene recordar que la normativa internacional de copyright no permite que se publiquen textos, ilustraciones, poemas, cuentos, etc., completos sin una autorización por escrito del autor o del editor. La tarea de solicitar el permiso es responsabilidad del autor o autores que quieran reproducir una obra protegida.

Adreçau aquest formulari emplenat a:
REVISTA TAULA
Servei de Publicacions i Intercanvi Científic
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km 7.5
07122 Palma (Illes Balears). Espanya

PREUS PER A LA SUBSCRIPCIÓ

Particular

Institucions

Subscripció anual

12 €

18 €

Nom

Institució

Adreça

Ciutat Codi postal País

Telèfon Fax E-mail

FORMES DE PAGAMENT

— *Transferència bancària* al c/c 2051-0100-50-0107886110 de Sa Nostra.

— *Domiciliació bancària*

Nom del/la titular

Nom del banc o caixa

Codi del banc (4 dígit) Codi de l'oficina (4 dígit)

Dígit de control (2 dígit) Número de compte (10 dígit)

Data i firma,



Universitat de les Illes Balears