

5031

EUSEBI COLOMER i PONS

860  
(I)

de l'Institut d'Estudis Catalans

EL PENSAMENT ALS PAÏSOS CATALANS DURANT L'EDAT MITJANA

I EL RENAIXEMENT

## Index

Presentació

Nota editorial

Sigles

Capítol I:

Panorama general: de l'Escolàstica a l'Humanisme

1. Ramon Llull: la vida i l'obra.
2. L'art lul·liana.
3. Metafísica i mística.
4. El món, l'home i la ciutat.
5. L'apologètica de Ramon Martí.
6. L'antiescolasticisme d'Arnau de Vilanova.
7. Els representants de l'Escolàstica tradicional.
8. La reacció anti-nominalista i el conreu de la lògica.
9. L'Humanisme literari.
10. L'Humanisme filosòfic: Sibiuda i Vives.

Capítol II:

De Ramon Llull a la moderna informàtica

1. De l'Art lul·liana a la informàtica.
2. Origen i significat de l'Art lul·liana.
3. Estructura de l'Art lul·liana.
4. L'Art lul·liana i la moderna lògica matemàtica.

### Capítol III:

#### El diàleg interreligiós en Ramon Llull

1. Situació de Ramon Llull.
2. El diàleg interreligiós a l'Edat Mitjana.
3. Els plantejaments apologètics lul.lians.
4. La concepció lul.liana de la relació fe-raó.
5. Del diàleg a la polèmica.
6. Entre la missió i la croada.

### Capítol IV:

#### Ramon Llull i Ramon Martí: dues apologètiques divergents

1. El context històric: el projecte missioner de Ramon de Penyafort.
2. Dues vides paral.leles.
3. L'actitud de Llull i de Martí envers els infidels.
4. El pensament apologètic de Llull i de Martí.

### Capítol V:

#### Ramón Martí i Arnau de Vilanova: dues interpretacions del Nom innominable

1. El Tetragrama bíblic en Martí.
2. El Tetragrama bíblic en Arnau.
3. De la Càbala jueva a la cristiana.

Capítol VI:

L'Humanisme als països catalans: Sibiuda,

Turmeda i Vives

1. L'home entre Déu i el món.
2. L'home inferior a les bèsties?.
3. Grandesa i misèria de l'home.

## Presentació

Aquest llibre no és cap història del pensament català durant l'Edat Mitjana i el Renaixement. Haig de confessar que m'hauria abellit d'escriure-la aquesta història, però cada vegada m'hi veig menys a cor. I no pas per manca de coratge, sinó perquè l'estat actual de la investigació sobre aquesta llarga i decisiva etapa del nostre passat intel·lectual encara no ho permet. En comptes d'aquella història, ara per ara frustrada, el lector hi trobarà una sèrie d'assatjos sobre aspectes puntuals del pensament medieval i renaixentista: l'Art lul·lià com a precedent llunyà dels actuals sistemes informàtics, el diàleg interreligiós en Ramon Llull, les dues apologètiques divergents de Ramon Llull i Ramon Martí, l'hermenèutica del Nom innominable en Ramon Martí i Arnau de Vilanova, els rostres diversos -teològic, escèptic o preocupat- que presenta el corrent humanista en Ramon Sibiuda, Anselm Turmeda i Joan Lluís Vives. Precedeix aquests assajos un estudi de caràcter més general que presenta, en una mena de visió panoràmica, el que fou a casa nostra el pensament medieval i renaixentista en les seves figures més representatives -no solament les ja esmentades, sinó també altres filosòficament no tan rellevants, com són, p.e., mestre Ferrer, Pere Tomàs, Guiu Terrena, Guillem Rubió, Francesc Eiximenis, Nicolau Eimerich, Vicent Ferrer, Bernat Metge, Ausiàs March i Antoni Canals- i en els seus dos corrents més importants: l'Escolàstica -o en el cas d'Arnau de Vilanova l'anti-escolasticisme- i l'Humanisme.

La intenció d'aquests treballs és doble: d'una banda relacionar els nostres pensadors els uns amb els altres, de manera que es faci palès que tots ells formen part de la mateixa història intel·lectual i, de l'altra, presentar llur pensament de manera intel·ligible i significativa i en connexió amb el moviment general del pensament europeu. En altres mots, he intentat de fer que els vells textos parlin, cosa que no vol dir pas, agençar-se-les per a adaptar-los al món d'avui, sinó esforçar-se per a comprendre'ls des del seu propi món històric i per a copsar-hi el significat o el valor d'actualitat que tenen o poden tenir.

Una advertència òbvia: que ningú no busqui ací el que de vegades s'anomena una "filosofia pura". Potser no n'hi ha hagut mai cap de filosofia pura i sense pressupòsits, per tal com el primer pressupòsit de la filosofia és l'home concret, diversament condicionat, creient o incrèdul, esperançat o desesperat, però que, tanmateix, filosofa. Tampoc el pensador no creient no existeix com a pensador en la suspensió contínua de les seves conviccions. Sigui el que sigui, els pensadors medievals no pretengueren mai de construir una filosofia pura. La filosofia era per a ells un moment interior de la teologia. Contra el que pensà la neo-escolàstica, avui tothom reconeix que els pensadors cristians medievals no volien pas elaborar una filosofia prèvia a la revelació, amb la pretensió d'acostar-s'hi per via filosòfica, sinó que, empesos pel seu desig d'entendre el que creien, descobriren -és l'experiència esbalaïdora de Sant Anselm en el Proslogion- dins mateix de la fe una dimensió de raó, que esdevindrà a poc a poc l'objecte propi de la "filosofia

crisiana". En qualsevol cas, llur filosofia és gairebé sempre la filosofia d'un teòleg.

El que he dit del pensament cristià val també mutatis mutandis del pensament islàmic i judaic. Aquest darrer donà origen a casa nostra a un corrent intel·lectual de relleu. Nogensmenys, per honestedat professional, he hagut de limitar la meva exposició al pensament llatí i occidental.

Resta el capítol d'acció de gràcies. Voldria donar-les, i ben sinceres, al director de la Biblioteca Borja, P. Antoni Borràs, per la generositat amb què ha facilitat sempre la meva feina i al P. Josep M<sup>a</sup> Rocafiguera per haver-se ofert, de manera eficaç i desinteressada, a passar a màquina el manuscrit original d'aquest treball.

Eusebi Colomer S.J.

Sant Cugat del Vallès (Barcelona)

Diada de Sant Jordi de 1993

## Nota editorial

Heus ací les referències sobre l'origen dels treballs reunits en aquest volum i el lloc i temps de llur publicació.

Panorama general: entre l'Escolàstica i l'Humanisme remet inicialment a la comunicació: Présence de la philosophie grecque dans la pensée catalane du Moyen Âge et de la Renaissance, presentada arran d'una trobada internacional a l'illa de Chios (Grècia) l'estiu de 1977 i publicada a "Diotima. Review of philosophical Research", 7 (1979), pp. 51-57. Aquest estudi inicial fou objecte de dues successives reelaboracions. La primera: El pensament català de l'Edat Mitjana i el Renaixament i el llegat filosòfic grec fou llegida a Balmesiana com a discurs inaugural del curs acadèmic 1977-78 i veié la llum a "Espíritu", 27 (1978), pp. 105-127. La segona: Pensament català medieval, amb algunes supressions i notables ampliacions respecte a l'anterior, sobre tot pel que fa a la presentació del pensament lul·lià, formà part del volum col·lectiu: L'època medieval a Catalunya, Barcelona 1989. La versió que ara presentem és una refosa a fons d'aquesta darrera, amb algunes retallades i addicions, les més rellevants de les quals són les pàgines dedicades a esbossar el perfil intel·lectual i humà d'Arnau de Vilanova i l'obra lògica de Nicolau Eimerich i sant Vicent Ferrer.

De Ramon Llull a la moderna informàtica recull amb algunes modificacions l'article publicat amb el mateix títol a EL, 23 (1979), pp. 113-135.

El diàleg interreligiós en Ramon Llull és el resultat de la



refosa i reelaboració, amb nombroses addicions i ampliacions d'una sèrie de treballs anteriors. Són els següents: Ramon Llull y su actitud frente al Islam i al Judaismo: del diálogo a la polémica, a: Actas del V Congreso Internacional de Filosofía medieval, I, Madrid 1979, pp. 631-639; El pensament ecumènic de Ramon Llull, a: Miscel·lània Aramon i Serra, III, Barcelona 1983, pp. 61-80; Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, a: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues, MFCG, 16 (1984) pp. 82-112; El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura, a: Fe i cultura en Ramon Llull, Palma de Mallorca 1986, pp. 11-29 i Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch, a: Religionsgespräche im Mittelalter. Herausgegeben von B. Lewis und F. Niewöhner, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1992, pp. 217-236.

Ramon Llull i Ramon Martí: dues apologètiques divergents remet en el seu origen a dues ponències presentades respectivament al II Congrès Internacional de Lullisme de Miramar, l'octubre de 1976, i al Col·loqui internacional sobre el diàleg filosòfico-religiós entre el cristianisme, el judaisme i l'islamisme, celebrat a El Escorial del 23 al 26 de juny de 1991. La primera ponència veié la llum amb el títol: Ramón Llull y Ramón Martí a EL, 28 (1988), pp. 1-37. La segona: La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramón Martí, actualment en premsa, formarà part de les Actes de l'esmentat col·loqui. En la versió que ací presentem ambdues ponències han estat objecte d'una decisiva relaboració amb

nombroses i substancials refoses i ampliacions.

Ramon Martí i Arnau de Vilanova: dues interpretacions del Nom innominable reelabora i amplia considerablement la comunicació: La interpretación del tetragrama bíblica en Ramón Martí y Arnau de Vilanova, presentada al VI Congr s Internacional de Filosofia medieval de Bonn i publicada en el volum Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, "Miscel.lanea Mediaevalia", 13 (1981), pp. 937-945.

Finalment, L'Humanisme als països catalans: Sibiuda, Turmeda i Vives remet en general a l'estudi publicat amb el mateix t toll a ASCF, 2 (1988), pp. 23-44. Pel que fa a les pàgines dedicades a Sibiuda he tingut també present el treball: Raymond Sebond, un humaniste avant la lettre? dins Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la "Theologia"   la "Théologie". Etudes reunis sous la direction de Claude Blum, Paris 1990, pp. 49-67.

## Sigles

- ASCF Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 1988  
i ss.
- AST Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona 1927 i ss.
- ATCA Arxiu de textos catalans antics, Barcelona 1982 i ss.
- BSAL Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana, Palma de  
Mallorca.
- DTC Dictionnaire de théologie catholique, París 1907 i ss.
- EF Estudis franciscans, Barcelona 1902 i ss.
- EL Estudios lulianos (ara Studia Lulliana), Palma de Mallorca  
1957 i ss.
- HJ Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Colònia-  
Munich.
- MFCG Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-  
Gesellschaft, Magúncia 1968 i ss.
- MOG RAIMUNDI LULLII, Opera, Magúncia 1721-42.
- OE RAMON LLULL, Obres essencials, Barcelona 1957.
- OL RAIMUNDO LULIO, Obras literarias, Madrid 1948.
- ORL RAMON LLULL, Obres. Edició original, Palma de Mallorca 1905  
i ss.
- OS Obres selectes de Ramon Llull. Edició, introducció i notes  
d'A. Bonner, Palma de Mallorca 1989.
- PL Patrologia latina, París.
- RET Revista española de Teología, Madrid 1940 i ss.
- RF Revista de Filosofía, Madrid 1942 i ss.

ROL RAIMUNDI LULLII, Opera latina, Palma de Mallorca 1959-67.

Ara en el Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis,  
Brepols 1975 i ss.

SMR Studia monographica et recensiones edita a Maioricensi  
Schola lullistica, Palma de Mallorca 1947 i ss.

## Capítol I

### PANORAMA GENERAL: DE L'ESCOLASTICA A L'HUMANISME

Catalunya és una comunitat cultural d'origen medieval. Aquest fet innegable, però, malauradament, no prou estudiat -els medievalistes a casa nostra són més aviat flors d'hivern-, és fa palès de manera particular en el camp del pensament. Si fullegeu qualsevol història de la filosofia a Espanya, observareu que durant l'Edat Mitjana i el primer Renaixement els pensadors provinents dels països de llengua catalana hi tenen un relleu especial. En altres èpoques hi hagué a Catalunya i als països catalans brots més o menys esporàdics de pensament filosòfic, però només a l'Edat Mitjana hi ha d'alguna manera allò que s'anomena una "escola", un o diversos corrents de pensament que segueixen de prop la marxa del pensament europeu. No té res d'estrany, doncs, que, si deixem de banda qualche figura aïllada, com podria ser potser al segle passat la del vigatà Jaume Balmes, els únics filòsofs catalans que han traspasat les nostres fronteres siguin medievals. Aquest pes relatiu de la filosofia en la Catalunya medieval esdevé un senyal distintiu de la peculiaritat cultural catalana dins l'àmbit de la cultura peninsular. La situació geogràfica i política dels països catalans, el veïnatge amb França, les relacions comercials amb

els Estats de la conca mediterrània, l'expansió imperial vers Itàlia i Bizanci, repercuteixen de manera connatural en el camp de la cultura. Vet aquí per què la filosofia catalana medieval s'inscriu espontàniament en el moviment general de l'Escolàstica europea. I vet aquí també per què els nous corrents de l'Humanisme arriben abans a Catalunya que no pas a Castella.

Si volguéssim ara esbossar una història acabada del pensament filosòfic a la Catalunya medieval, hauríem de començar pel començament, hauríem de recordar que la primera llavor d'aquest pensament es dóna entorn del segle X al conegut scriptorium de Santa Maria de Ripoll. Es a Ripoll, en el vell monestir benedictí fundat per l'abat Oliba, que es féu, a la península, un primer assaig d'allò que més tard, en els segles XII i XIII, hi tindrà un desenvolupament extraordinari: una escola de traductors de l'àrab al llatí, i és potser per això que a mitjan segle X s'encaminà vers aquella població pirinenca, per estudiar-hi àrab i matemàtiques, un personatge famós, Gerbert d'Aurillac, el futur papa Silvestre II<sup>1</sup>. La tasca traductora fou

---

<sup>1</sup>De fet, l'única cosa que ens consta amb certesa és que Gerbert d'Aurillac vingué a Catalunya el 967 amb una recomanació per al comte Borrell i que estudià tres anys a Vic a l'escola del bisbe Ató. Ara, atesa la proximitat de Ripoll i sobretot la importància de la seva biblioteca monacal -pels estudis de R. BEER, Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll, Viena 1907, sabem que entorn del canvi de segle el seu fons havia passat de 53 a 192 còdexs- tot fa pensar que fou allí on el futur papa Silvestre II va adquirir els coneixements de matemàtiques i d'astronomia, que li valgueren l'admiració dels seus contemporanis. Sobre el pas de Gerbert entre nosaltres, vegeu J.M. MILLAS VALLICROSA, Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval, Barcelona 1931 (reed. 1983); i encara del mateix autor, Estudios sobre la historia de la ciencia española, Barcelona 1949. Cf. també A. OLIVER, Gerbert, un savi d'Europa fet a Catalunya, a: Studia historica et philologica in honorem P.M. Batllori, Roma 1984, pp. 357-368.

represa més tard a Barcelona, on al començament del segle XII trobem dues figures d'un cert relleu, l'italià Plató de Tívoli i el matemàtic, astrònom i filòsof jueu Abraham Bar Hiyya. Però tot això, malgrat el seu interès indiscutible, pertany més a la història de la cultura que a la del pensament. De fet, el que en diem filosofia comença al nostre país al segle XIII i ho fa concretament dins el marc de l'Escolàstica.

Com és ben sabut, el mot "escolàstica" ve etimològicament d'"escola" (en llatí schola). Es tracta, doncs, d'un saber que s'ensenyava a les escoles sota la direcció d'un "mestre" (en llatí scholasticus). Aquests dos termes llatins schola i scholasticus vénen, al seu torn, del grec scholé, un mot que significa "oci". En l'Escolàstica es tractava, doncs, primàriament d'un saber literari, propi d'aquells qui disposaven de lleure per a llegir les grans obres, sagrades i profanes, que recollien els coneixements de l'època. No oblidem mai que a l'Edat Mitjana "aprendre" equival a "llegir" i "ensenyar" a "comentar" o "interpretar". Ultra d'aquesta explicació etimològica no és fàcil adduir una definició de l'Escolàstica que tingui en compte tots els seus elements. Alguns opten per fer de l'etimologia el tret fonamental i defineixen l'Escolàstica com la "filla de les escoles". D'altres fixen llur atenció en el mètode o en la relació fe-raó i la defineixen, respectivament, pel procediment exegetíc i lògic-sil.lògic o per la compenetració de filosofia i teologia. En un esbós de definició integral es podria potser definir l'Escolàstica com aquell conjunt de coneixements filosòfico-teològics, que neixen i es desenvolupen en les escoles medievals i que estan determinats,

en llur vessant formal, pel mètode exegètic i lògicofilosofic, i en la material, per una relació de dependència respecte de la fe cristiana i de la tradició filosòfica grega.

Aquests dos darrers trets són molt importants. A l'edat Mitjana no hi ha pròpiament ni una filosofia separada de la teologia, ni una teologia marginada de la filosofia: la filosofia àdhuc quan se li reconeix l'autonomia, no s'independitza dels continguts de la fe cristiana, i la teologia, en el seu esforç per expressar conceptualment la fe, emprà el llenguatge de la filosofia grega. L'Escolàstica és aleshores en darrer terme un moviment doctrinal, filosòfic i teològic alhora, que reprèn i desenvolupa en la nova situació cultural, política i religiosa de l'Europa cristiana el vell llegat filosòfic grec. No cal dir que el coneixement directe dels grans pensadors grecs per part dels autors medievals fou molt precari. L'Edat Mitjana no coneix la història en el sentit modern d'aquest terme: s'alimenta d'una tradició viva, per a la qual els filòsofs grecs, segons una famosa dita de Bernat de Chartres, eren com uns gegants, damunt les espatlles dels quals, però, àdhuc els nens hi veien millor que ells. La recepció del pensament grec es féu concretament a través del doble canal del platonisme i de l'aristotelisme, sense excloure, però, una certa dosi d'estoïcisme. L'influx platònic predominà en conjunt fins al segle XII, per bé que més que de platonisme pur es tractava de neoplatonisme. Des de mitjan segle XII, a mesura que noves traduccions feien accessible tota la seva obra, el mestratge d'Aristòtil substitueix el de Plató. Quan el pensament català treu els seus primers brots, tota aquesta



llarga evolució era ja aigua passada<sup>2</sup>. Amb tot i això, l'activitat filosòfica es desplega en dos corrents fonamentals: un platonisme tardívol, barrejat amb elements aristotèlics, i un aristotelisme de nova planta, domesticat per la teologia cristiana. Com a exemple d'aquests dos corrents sobresurten, respectivament, Ramon Llull i Ramon Martí.

### 1. Ramon Llull: la vida i l'obra

Ramon LLull (1235-1316) trenca tots els motlles. Ell mateix s'anomenava indistintament "Ramon Barbaflorida" i "Ramon lo foll". Els seus seguidors li atorgaren el títol de "Doctor il.luminat". La crítica no ha reeixit encara a encasarlo. Creador del català literari, missioner i apologista de la fe cristiana, escolàstic independent i orientaltzant, lògic subtil, novel·lista didàctic, poeta i místic tot d'una peça, la seva personalitat multiforme, però ferma i conseqüent, fou una revolta constant contra la fador i la mediocri tat. Potser és per això que és una de les figures més representatives d'aquella època que

---

<sup>2</sup>Per a l'estudi del pensament català a l'Edat Mitjana, vegeu T. i J. CARRERAS ARTAU, Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, 2 vols., Madrid 1939-1943. Cf. també T. CARRERAS ARTAU, Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya, Barcelona 1931. La història dels germans Carreras és l'obra bàsica de la qual han pouat, pel que fa a l'Edat Mitjana, les altres històries, aparegudes posteriorment, com són, per exemple, les de G. FRAILE, Historia de la filosofía española, 2 vols., Madrid 1971-72; J.L. ABELLAN-L. MARTINEZ GOMEZ, El pensamiento español de Séneca a Zubiri, Madrid 1977, i A. GUY, Histoire de la philosophie espagnole, Tolosa de Llanguedoc 1983. Per a l'aspecte teològic, vegeu E. VILANOVA, Història de la teologia cristiana. I: Des dels orígens fins al segle XV, Barcelona 1983, pp. 625-689.

Verlaine anomenà l'"enorme i delicada Edat Mitjana"<sup>3</sup>.

Fill d'un cavaller català que acompanyà Jaume I a la conquesta de Mallorca, després d'haver fet bona figura a la cort del fill petit d'aquell, l'infant Jaume, a la ratlla dels trenta anys, la crida de Déu canvià el rumb de la seva existència. Ho conta ell mateix en el relat autobiogràfic que dictà, ja quasi octogenari, als seus amics, els cartoixos de Vauvert. Una nit, mentre escrivia una "vana cançó per una sua enamorada", fou interromput cinc vegades per l'aparició de Jesús crucificat. S'obria per a Llull una nova vida. L'antic cortesà i trobador s'anomenarà d'ara endavant "joglar" de Déu i "procurador" dels infidels. Efectivament, abandonant muller, fills i possessions, Llull es lliurarà en cos i ànima a allò que ell considera la seva missió. Aquesta es concretarà aviat en els tres projectes següents: esmerçar-se al servei de Jesucrist, ni que sigui amb

---

<sup>3</sup>Hom trobarà un esbós de retrat de Llull a E. COLOMER, De la Edad Media al Renacimiento. R. Llull-N. de Cusa-J. Pico della Mirandola, Barcelona 1975, pp. 19-43. Per a una introducció general a Llull, vegeu J. GAYA, Ramon Llull, Palma de Mallorca 1982 i A. LLINARÉS, Raymond Llull, le majorquin universel, Palma de Mallorca 1983. En particular, sobre el pensament lul·lià, vegeu E. LONGPRÉ, Raymond Lulle, a DTC, IX, París 1926, pp. 1088-1112; T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, I, pp. 231-640; J. XIRAU, Vida y obras de Ramón Llull: filosofía y mística, Mèxic 1946; E.W. PLATZECK, Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens, 2 vols. Düsseldorf 1964; A. LLINARÉS, Ramon Llull, Barcelona 1968; Ll. SALA MOLINS, La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle, París-L'Haia 1974; M. CRUZ HERNÁNDEZ, El pensamiento de Ramón Llull, València 1977. Per a l'aspecte literari de l'obra lul·liana, vegeu sobretot J. RUBIÓ, Literatura catalana, dins Historia general de las literaturas hispánicas, a càrrec de G. Díaz-Plaja, I, Barcelona 1949, pp. 687-698; i encara del mateix autor, Història de la literatura catalana, I, Barcelona 1984, pp. 91-108; Ramon Llull i el lul·lisme, Barcelona 1985; M. DE RIQUER, Història de la literatura catalana, I, Barcelona 1964; reed. 1984, pp. 206-352; L.BADÍA, Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull Barcelona 1991; A. BONNER-L.BADÍA, Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària, Barcelona 1988.

el risc de la vida; escriure un llibre per a la conversió dels infidels, i establir escoles de llengües orientals per a la formació de futurs missioners. Aquest darrer projecte es féu realitat per poc temps a Miramar, un bell racó de la costa de Mallorca, gràcies a la generositat del seu antic pupil, el rei Jaume II. El segon projecte es troba a l'arrel del seu pensament: aquell llibre, "el millor del món", que ell volia escriure per a la conversió dels infidels, no és altre que la famosa Ars magna. Pel que fa al primer, serà el motor de la seva vida anderega.

Efectivament, pocs mesos després de la seva conversió, Llull pren la petxina de pelegrí i se'n va a Sant Jaume de Galícia i a la Mare de Déu de Rocamador. Després, seguint el consell de Sant Ramon de Penyafort, amb qui s'havia trobat a Barcelona, torna a Palma i s'esmerça a l'estudi de l'àrab i del llatí i a la seva preparació intel·lectual. Fruit d'aquest esforç són les seves primeres obres, entre les quals la primera Gran Art. La seva idea bàsica li sobrevingué en el recés del puig de Randa, prop de Palma. Armat amb aquest bagatge, Llull creu que ha arribat l'hora de l'acció. D'ara endavant la seva vida serà un teixit d'anades i vingudes de Palma a Barcelona, Montpeller, la cort papal de Roma i d'Avinyó, París, Gènova, el nord d'Àfrica, Xipre i Àsia menor, sempre empès per la mateixa fal·lera de donar a conèixer la seva Art a fidels i infidels i de demanar l'ajuda de reis i de papes per als seus plans de missió i de croada. Vers les darreries de la seva vida el missioner es desdoblarà en apologista de la fe catòlica contra el naixent averroisme parisenc. Després d'un dramàtic intent missioner a Tunis, que,

com els anteriors, va acabar amb el desterrament, Llull lliurà la seva ànima a Déu a Palma, on havia nascut. Tenia 82 anys<sup>4</sup>.

Hom ha anomenat Llull "el Quixot català" per la seva barreja d'idealisme i de realisme. Paladí medieval de l'ecumenisme, el motor del seu pensament i de la seva acció fou l'ideal d'unitat religiosa entre els homes. Llull pertany amb Roger Bacon a aquell grup d'inconformistes que desconfiaven de l'eficàcia i de la legitimitat evangèlica de les croades. En les seves primeres obres no para de subratllar el contrasentit que hi ha en el fet de voler arrabassar als moros la Terra Santa a la manera de Mahoma, amb la força de les armes, i no a la de Jesucrist i els apòstols, amb el vessament de la pròpia sang. Però en Llull l'idealisme no exclou el realisme. I així, el 1292, quan de fet ja havia passat el temps de les croades, impressionat per la caiguda de Sant Joan d'Acres, esbossarà tota una sèrie de projectes de croada, en els quals tindrà en compte, amb un sentit pragmàtic molt fi, els interessos de la gran política de l'època, sobretot de les dues cases reials de França i d'Aragó<sup>5</sup>. Vista

---

<sup>4</sup>Per a la biografia de Llull, a més a més d'A. LLINARÉS, Ramon Llull, pp. 13-94, vegeu A. PEERS, Ramon Llull. A Biography, Londres 1929; F. SUREDA BLANES, El beato Ramón Lull (Raimundo Lulio): su época, su vida, sus obras, sus empresas, Madrid 1934; L. RIBER, Raimundo Lulio, Barcelona 1949; M. BATLLORI, Ramon Llull en el món del seu temps, Barcelona 1960; S. GALMES, El dinamisme de Ramon Llull, a: Escrits sobre Ramon Llull, Barcelona 1990, pp. 120-169. Hom trobarà una Cronològia i una Introducció a la vida i a l'obra del nostre autor a RAMON LLULL, Antologia filosòfica, a cura de Miquel Batllori, Barcelona 1984, pp. 7-58. En concret, sobre l'intent de Miramar, vegeu S. GARCÍAS PALOU, El Miramar de Ramón Lull, Palma de Mallorca 1977.

<sup>5</sup>Vegeu sobre aquest tema J.N. HILLGARTH, Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France, Oxford 1971, pàgs. 46-134, i S. GARCÍAS PALOU, Ramón Lull i el Islam, Palma de Mallorca 1981, pp. 419-438.

des de la perspectiva de la història, la comesa de Llull superava les forces d'un sol home. No era tampoc immune de manta impuresa i ambigüitat. Però ell va creure en la possibilitat de fer real el seu ideal i s'hi va jugar la vida.

Tot això ja és prou extraordinari, però encara ho és més el fet que, al bell mig d'aquesta activitat frenètica, Llull tingués encara temps i esma per a escriure uns 265 textos, que totalitzen unes 27.000 pàgines: en tota l'Edat Mitjana no hi ha cap altra obra que superi en extensió la seva, fora de la de Sant Albert el Gran. Llull escrivia normalment les seves obres en català i àdhuc ocasionalment en àrab -aquest és el cas del Libre de contemplació i del Libre del gentil, la primera redacció dels quals fou aràbiga- i després les feia traduir al llatí. D'ací prové la doble tradició manuscrita, catalana i llatina, de la seva obra. La importància de Llull com a escriptor desborda el pur terreny filosòfic o religiós, que és aquell en el qual es mou bàsicament la seva obra. Llull no és només el primer autor d'Occident que porta a la llengua del poble la temàtica filosòfica i teològica, sinó que és també un dels millors escriptors i poetes de l'Edat Mitjana. Considerada des del punt de vista de la llengua en la qual fou escrita, la seva obra és un miracle de creació. Gràcies a ell el català va passar d'un balbuceig incipient a la condició d'una llengua madura i quasi acabada, tant pel que fa a la sintaxi com a l'abundància i precisió del lèxic. En xifres rodones hom ha calculat en uns set mil els termes diccionariables de què compta el vocabulari lul·lià. Si tenim en compte que Cervantes en el Quixot n'empra uns dotze mil, comprendrem la magnitud de la tasca duta a terme

pel nostre autor. En Llull la paraula és inseparable de la idea: l'una no es pot comprendre sense l'altra. Contraposar en ell el pensador i l'escriptor i rebaixar l'un per enlairar l'altre, no té cap sentit: Llull és un ideòleg àdhuc quan fa poesia.

No tots els escrits de Llull tenen la mateixa importància i el mateix valor intel·lectual i literari -cap al final de la seva vida les seves obres es tornen seques, esquemàtiques i reiteratives-, però, en conjunt, recullen gairebé tots els aspectes del saber i de la concepció del món de l'home medieval. El nucli del pensament filosòfic lul·lià es troba en l'Art. Llull la va anar elaborant en una sèrie ininterrompuda d'esbossos, que van des de l'Art abreujada d'atrotar veritat o Ars maior, escrita a Mallorca vers el 1271, fins a l'Ars generalis ultima, començada a Lió el 1305 i acabada a Pisa el 1308. L'Art és alhora un mètode per assolir el saber i per a convertir els infidels: el mecanisme lògic-matemàtic està al servei d'una finalitat doctrinal i religiosa. El voluminós Arbre de la ciència és l'obra més característica de Llull dins el gènere enciclopèdic. El símbol de l'arbre substitueix ara el mecanisme lògic-matemàtic i esdevé el vehicle d'una sistematització dels coneixements de l'època entorn dels tres temes cabdals del pensament humà: el món, l'home i Déu. La teologia i l'apologètica de Llull es nodreixen també de la saba de l'Art. El sentit demostratiu de la veritat, pal de paller del seu pensament, troba la seva expressió més acabada en el Libre de demostracions. Però l'obra mestra de l'apologètica lul·liana és el Libre de gentil e los tres savis, on en el bell marc d'un prat, regat per una font, un jueu, un cristià i un musulmà conversen polidament en presència d'un pagà, ignorant de

Déu, però a qui el pensament de la mort l'ha empès a buscar-lo. Si exceptuàvem el Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum d'Abelard, no hi ha en tota la literatura medieval una obra tan respectuosa amb els homes d'altres credos.

Els escrits científics de Llull es mouen també en el solc de l'Art. Els seus temes bàsics són la medicina, la geometria i l'astronomia. Els tractats d'alquímia que hom li ha atribuït, avui cal considerar-los apòcrifs. El Libre de l'orde de cavalleria s'ocupa de la formació del cavaller cristià. L'eix de la narració són els consells que un ermità dóna a un cavaller novell en el marc d'un paisatge que sembla una miniatura. El seu influx es farà sentir en el Libro de los Estados de l'Infant Juan Manuel i en la novel·la Tirant lo blanc de Joanot Martorell. El Libre de doctrina pueril, adreçat per Llull al seu fill Domènec, és una mena de manual escolar dels coneixements religiosos, morals i científics de l'època. El contingut és el que correspon al seu temps, però la intenció pedagògica és nova i no té cap més precedent que el Liber de eruditione puerorum regalium de Vicent de Beauvais.

Entre les obres de caràcter literari sobresurten dues novel·les didàctiques: Blanquerna i Fèlix de les meravelles. La primera és una novel·la enciclopèdica, però no de coneixements, sinó de vocacions i d'estats de vida. La seva trama, ingènua i transparent, no és sinó el pretext per a fer passar el protagonista principal i gairebé únic, Blanquerna, per una sèrie escalonada d'estats de vida: el matrimoni, la vida monàstica, l'episcopat, el papat i, finalment, la vida eremítica, que Llull vol reformar en funció de la seva típica utopia social i

política. La segona esdevé una veritable enciclopèdia del món medieval. Llull hi desplega els seus components bàsics: Déu, els àngels, el cel, els elements, les plantes, els animals, l'home, l'infern i el paradís, seguint el fil de la peregrinació espiritual i científica del protagonista, el jove Felix, el qual ha rebut del seu pare aquest encàrrec: "A meravellar te cové...: vé per lo món e meravella't"<sup>6</sup>. El paisatge colorista de l'obra és el que va quedar gravat a la retina de l'autor tot al llarg dels seus viatges. Tanmateix, a l'inrevés del Blanquerna, entusiasta i vibrant, amarat, com cap altre llibre de Llull, dels seus projectes i dels seus ideals, el Fèlix deixa entreveure un punt de desengany. El desencantament s'accentua en el Libre de les bèsties, encaixat en la trama del Fèlix, però que constitueix una obra a part, inspirada en el Calila e Dimna i en el cicle francès del Roman de Rénard. Sota la forma d'un bestiari innocent, Llull duu a terme una amarga sàtira política. Cal fer menció, ni que sigui breument, de l'obra poètica. Llull, que moltes vegades és poeta quan escriu en prosa, no ho és sempre que ho fa en vers: alguns dels seus poemes didàctics produeixen un ensopiment mortal. En canvi, en el Plant de Nostra Dona, obra patètica que recorda, sense influències constatables, el famós Pianto della Madonna de Jacopone de Todi, i sobretot en els seus dos poemes autobiogràfics, el Cant de Ramon i el Desconhort, Llull assoleix els cims de la poesia veritable.

Es potser en les obres religioses i místiques on el nostre escriptor mostra tota la seva talla. Obre aquest grup l'enorme

---

<sup>6</sup>Libre de meravelles, del pròleg (OE), I, p. 319.



i apassionat Libre de contemplació en Déu, autèntica summa de l'espiritualitat medieval. El seu tema és el diàleg de l'autor amb Déu, un diàleg, però, on és sempre present, amb tota la seva riquesa i complexitat, el món circumdant. Encara és més bonic el Libre d'Amic e Amat, joiell de la literatura mística medieval, que Llull inclou en el Blanquerna. Escrit en l'estil dels "sufís" musulmans, és un rosari de metàfores poètiques, plenes de contingut doctrinal. El tema central és l'actuació de les tres potències de l'ànima: memòria, enteniment i voluntat en el coneixement i l'amor de Déu. Per a expressar-lo, Llull emprà tots els tòpics de la poesia eròtica. La presó, el verger, la font, la mirada, les llàgrimes, l'ocell, la nit, l'alba, etc., tot li serveix per a descriure les "càrreres" llargues i perilloses, per les quals l'Amic s'acosta a l'Amat. L'Arbre de filosofia d'amor, dedicat al Rei de França, Felip el Bell, és una mena de Roman de la Rose divinal. Desenganyat de fer el bé pel camí del saber, Llull cerca ara de fer-lo pel camí de l'amor. Ah, si els homes sabessin estimar, com saben entendre! Aquest serà l'intent del nou llibre: ensenyar els homes a estimar de veritat. Pel que fa al mètode, l'obra és una aplicació de l'Art a la mística. Llull hi recrea també el simbolisme de l'arbre, que ja havia utilitzat en l'Arbre de ciència. Cap a la fi, però, el simbolisme es trenca i dona lloc a una al·legoria novel·lesca, centrada en la figura de l'Amic que es dol pel desamor en què és tingut l'Amat i no desitja sinó morir d'amor. En l'epitafi que els donzells d'amor graven a la seva tomba, Llull ens ha deixat, idealitzat, el seu autoretrat: "Ací jau l'Amic, mort per son Amat e per amor...; amic humil, pacient, leial, ardit, ensenyat, larg, sant e ple de

tot bé, qui ha inluminats molts amadors a honrar e servir son Amat e sa amor"<sup>7</sup>.

## 2. L'art lul·liana

Ramon Llull és un dels pensadors més originals, unitaris i polifacètics de l'Edat Mitjana. Per bé que el seu pensament és lluny d'exhaurir-se amb la invenció de la famosa Art general, aquest és tanmateix l'aspecte que li ha donat més celebritat. A l'origen de l'Art hi ha una finalitat apologètica. Convençut Llull de la unitat de la veritat, concep el seu pensament com un mètode racional de demostració de les veritats de la fe cristiana<sup>8</sup>. Prenent com a punt de partença un concepte exemplarista, més o menys platonitzant de Déu, Llull cerca de portar tothom al reconeixement dels dos misteris cristians de la Trinitat i de l'Encarnació. Aquest intent de provar la veritat de la fe cristiana per "raons necessàries" li valdrà més tard

---

<sup>7</sup>Arbre de filosofia d'amor, V. D'accidents d'amor, 9,5, (OE, II, p. 63).

<sup>8</sup>Per a la gènesi històrica i l'estructura sistemàtica i lògico-metafísica de l'Art, vegeu sobretot E.W. PLATZECK, La combinatoria luliana, a RF, 12 (1953), pp. 575-609; 13 (1954), pp. 125-165; i encara del mateix autor, Raimund Llull, I, p. 89 i ss. Per comprendre la problemàtica de l'Art des de l'òptica d'un islamòleg, cf. D. URVOY, Penser l'Islam. Les pré-supposés islamiques de l'"Art" de Llull, París 1980. Per a l'aspecte lògic, cf. M.D. JOHNSTON, The Spiritual Logic of Ramon Llull, Oxford 1987. Vegeu també Ch. H. COHR, Arabische Einflüsse in der neuen Logik Lulls, a: Raymond Lulle: Christianisme, Judaïsme, Islam. Les Actes du Colloque sur R. Lulle, Université de Fribourg, 1984 (Friburg (Suïssa) 1986, pp. 71-91; Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle, "Cahiers de Fanjeaux", 22 (1987), pp. 233-248.

l'acusació d'heterodòxia. Ell, però, es movia en l'horitzó mental dels grans autors llatins del segle XII, concretament de sant Anselm i dels victorins, els quals no distingien encara, com farà sant Tomàs d'Aquino, entre les veritats religioses obertes a la raó i les accessibles només a la fe, sinó que, d'acord amb el conegut lema anselmià segons el qual la fe cerca la intel·ligència (fides quaerens intellectum), buscaven entendre el que creien i associaven un inequívoc optimisme racional a l'afirmació augustiniana de la primacia de la fe.

El pensament lul·lià és essencialment teocèntric. Déu creador és el principi primer i la raó d'ésser de tot. Llull, però, va reeixir a pensar d'una manera original la relació món-Déu gràcies a una sèrie de categories, els principis absoluts i relatius, que són el suport metafísic del seu sistema. El nombre de principis fou objecte d'una reducció dràstica en les redaccions successives de l'Art i passà de setze (quatre grups de quatre) en l'Ars maior a nou (tres grups de tres) en l'Ars ultima. Aquesta evolució ha estat interpretada diversament. Mentre E.W. Platzeck l'atribueix a motius d'ordre tècnic<sup>9</sup>, Francis A. Yates i Robert Pring Mill la relacionen amb el pas, que Llull hauria dut a terme, d'una concepció quaternària i elemental, basada en els quatre elements, a una altra de ternària i trinitària, centrada, per tant, en la doctrina cristiana de la Trinitat<sup>10</sup>. En qualsevol cas, la concepció teològica i

<sup>9</sup>Vegeu E.W. PLATZECK, Raimund Lull, p. 104 ss.

<sup>10</sup>Vegeu FRANCIS A. YATES, Assaigs sobre Ramon Llull, Barcelona 1985 i R. PRING MILL, El microcosmos lul·lià, Palma de Mallorca-Oxford 1961-62; Estudis sobre Ramon Llull, Barcelona 1992.

trinitària, mai del tot absent de l'Art, ni tan sols de les seves primeres redaccions, prevalgué finalment.

Com que l'Art informa com a mètode d'exposició l'obra sencera de Llull, l'anterior evolució ens dóna la clau que ens permet d'ordenar i estructurar tota la producció literària lul·liana. Hom la pot dividir en aquestes quatre etapes:

1.- L'etapa pre-art (1272-1274), que ocupa la darrera part dels anys de formació intel·lectual de Llull, però que és anterior a la visió de Randa i a la primera sistematització de l'Art. Pertanyen a aquesta etapa les diverses versions de la Lògica d'Algatzell i el magne Libre de contemplació en Déu.

2.- L'etapa quaternària (1274-1289), que va de la il·luminació de Randa a la primera experiència dissortada d'ensenyament universitari a París. En ella els principis artístics compareixen en múltiples de quatre, les exposicions de l'Art contenen un gran nombre de figures geomètriques (12 o 16 segons les versions) i empren el discurs algebraic. És també l'època de les grans produccions literàries. L'etapa es pot dividir en dos cicles, d'acord amb les dues versions de l'Art, entorn de les quals s'agrupen les obres concretes.

a.- Cicle de l'Art abreujada d'atrotar veritat (1274-1283), que inclou un ample programa d'aplicació a les altres ciències (els quatre libri principiorum theologiae, philosophiae, iuris i medicinae) i a l'apologètica (els tres Llibres de demostracions, Del Gentil e dels tres savis i De Sancto Spiritu). Pertanyen també a aquest cicle la Doctrina pueril, el Llibre de l'Orde de cavalleria, el Blanquerna i dins d'ell el Llibre d'amic

e amat.

b.- Cicle de l'Art demostrativa (1283-1289), també amb aplicacions a les altres ciències (l'Ars compendiosa medicinae i l'Ars iuris). S'inicien les reformulacions del paper de la teoria elemental i el desenvolupament de la doctrina dels correlatius a la Lectura super figuras Artis demonstrativae, que inclou l'important Liber chaos. Es durant aquest cicle que Llull escriu el Fèlix o Llibre de meravelles i dins d'ell el Llibre de les bèsties.

3.- L'etapa ternària (1290-1308), en la qual els principis de l'Art compareixen en múltiples de tres, el nombre de figures es redueix a quatre i la notació algebraica desapareix del discurs de l'Art i només es conserva per a fer funcionar el mecanisme combinatori. L'etapa comença amb dos obres fonamentals: l'Ars inventiva i l'Ars amativa, dedicades respectivament a la "ciència" i a l'"amància". Aquests mateixos dos camps reben un tractament més popular a l'Arbre de filosofia desiderat i a l'Arbre de filosofia d'amor. L'Arbre de ciència és una aplicació similar a tota l'escala de l'ésser, amb el resultat d'una immensa enciclopèdia. L'Art mateix és objecte d'una nova estructuració a la Taula general i de formulació definitiva a l'Ars ultima i a la seva versió abreviada, l'Ars brevis. Durant aquesta etapa comencen els escrits de política religiosa (el Llibre de passatge, el Liber de fine i les peticions a Papes i Concilis). L'aplicació del sistema artístic s'extén a camps nous (la Rhetorica, la Logica nova i el Liber de significatione). D'aquesta etapa daten també dos importants poemes: el Desconhort i el Cant de Ramon.

4.- L'etapa post-art (1308-1315). Llull deixa de banda la qüestió de l'estructura bàsica del seu sistema, que dóna per establerta, per a concentrar-se en problemes específics de lògica, filosofia i teologia. Aquesta etapa conté més obres que les tres anteriors (135 d'un total de 265). Inclou la campanya parisenca contra l'averroisme, al final de la qual Llull dicta la Vida coetània. Pertanyen a aquesta etapa, entre altres obres literàries, el Liber lamentationis philosophiae, el Liber natalis pueri parvuli Jesu i el Phantasticus, un dramàtic diàleg entre Llull i un clergue arrivista, anomenat Pere, que és una contrafigura d'ell mateix<sup>11</sup>.

Acabada aquesta important digressió, reprenem el fil de l'exposició de l'Art lul·lià. Els principis absoluts, anomenats també per Llull dignitats, són en llur origen un grup de perfeccions o atributs essencials de Déu creador, reflectits per les coses creades. En la versió definitiva de l'Ars ultima són les nou següents: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria. En les creatures les dignitats es distingeixen l'una de l'altra; en Déu coincideixen i s'identifiquen entre elles, de manera que poden ésser predicades les unes de les altres. En Déu, per exemple, la bonesa és la grandesa, i viceversa. Ací rau el senyal distintiu de Déu que ens permet de definir-lo en exclusiva: Déu és l'ésser en el

---

<sup>11</sup>Cf. A. BONNER-L.BADÍA, Ramon Llull, p. 58 i s. Vegeu també Obres selectes de Ramon Llull. Edició, introducció i notes d'A. BONNER, Palma de Mallorca 1988, v. I: Introducció, p. 58 i s.; v. II, Catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull, pp. 539-598. En particular sobre el Phantasticus vegeu L. BADÍA, Versió catalana de la "Disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic i Estudi del "Phantasticus" de Ramon Llull, a: Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull, pp. 211-229; 31-53.

qual la bonesa, la grandesa, l'eternitat i les altres dignitats coincideixen. D'on se segueix que la demostració per aequiparantiam o raonament per identitat -identitat de Déu amb les seves dignitats i d'aquestes entre elles- és la forma primària del pensament religiós. No cal dir que aquest raonament lul·lià és l'expressió d'una rigorosa concepció teològica: només Déu és Déu!.

A les dignitats o principis absoluts cal afegir-hi els relatius, que estableixen els modes possibles de relació que hi ha entre els primers. Són els nou següents: diferència, concordança, contrarietat, principi, mitjà, fi, majoritat, igualtat i minoritat. Cal observar, però, que no tots els principis relatius tenen la mateixa extensió. En Déu, per exemple, no hi ha lloc per a la contrarietat i la minoritat. D'altra banda, la concordança és menys general que la diferència, per tal com la pressuposa. Sense diferència, en efecte, no hi ha concordança. D'ací dedueix Llull que no hi ha cap cosa que no es diferenciï d'una altra, però tampoc que se'n diferenciï tant que no hi concordi. Els principis relatius donen a l'Art lul·lià el sentit d'una lògica comparativa o doctrina general de les relacions que lliguen els éssers del món entre ells i amb Déu.

La doctrina dels principis és completada amb la dels correlatius, un aspecte original de la "gramàtica especulativa" o teoria medieval de les significacions<sup>12</sup>. Els correlatius

---

<sup>12</sup>Sobre la teoria dels correlatius, ultra de la bibliografia ja esmentada, vegeu sobretot J. GAYÀ, La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual, Palma de Mallorca 1979.

s'originen del desplegament de les formes nominals dels verbs transitius: el participi de present com a forma activa, el de passat com a passiva i l'infinitiu com a nexa entre ambdues. Llull generalitzava així una doctrina que sant Agustí, en un intent d'explicació del misteri trinitari, havia aplicat als verbs que expressen activitats de l'esperit (per exemple, cognoscent, conegut i conèixer, amant, amat i amar, etc.). Per tant, cadascun dels principis lul·lians, convertits en essencialment actius, es desplega en la tríade de llurs correlatius (per exemple, la bonesa = bonificatiu, bonificat i bonificar, la grandesa = magnificatiu, magnificat i magnificar, etc.). Que ningú no s'espanti davant un llenguatge estrambòtic i en aparença delirant! Llull no delirava. El que ell vol expressar amb una terminologia forçada i malgirbada és la idea pregonada que Déu és infinitament actiu i fecund i que, per tant, les seves dignitats no podien romandre eternament ocioses i estèrils. De la nova teoria, eix de la teologia lul·liana, se'n deduirà la racionalitat de la Trinitat i de l'Encarnació. La teoria, però, és també rellevant des del punt de vista filosòfic. Expressió d'una concepció dinàmica de l'ésser, els correlatius posen en moviment l'edifici sencer del sistema lul·lià. A través d'ells àdhuc el món participa del ritme vital trinitari del Déu creador.

L'Art es completa amb una sèrie de signes i recursos gràfics amb els quals Llull expressa els seus elements i llurs combinacions. Els principals són l'alfabet, les figures i la taula. L'alfabet neix de l'assignació als nou conceptes de cada sèrie d'elements de l'Art (es tracta bàsicament dels conceptes



absoluts i relatius) de les nou lletres de l'alfabet llatí, de la B a la K.

Les figures articulen en un llenguatge lògic coherent els significatius de les lletres de l'alfabet. Llur nombre i funcions varien significativament d'acord amb la mateixa evolució de l'Art. A l'Ars maior les figures són set, cinc de principals en forma de cercle (A, de Déu i de les dignitats, divines; S, de l'ànima; T, dels principis; V, de les virtuts i del vicis; X dels contraris o de la predestinació) i dues d'auxiliars (Y, de la veritat, i Z, de l'error) que serveixen per a controlar les principals. L'Art demostrativa (1276) reprèn, doblant-les, les figures de l'Ars maior i encara n'hi afegeix dues més: la figura elemental (dels quatre elements) i la demostrativa. S'arriba així a un total de setze figures. A l'Art inventiva (1289) i a la Taula general (1294) les figures es redueixen a quatre: dues de principals (de Déu i dels principis) i dues d'auxiliars. L'Ars ultima fixa el resultat d'aquesta evolució. Les figures són definitivament quatre, anomenades respectivament primera, segona, tercera i quarta.

La primera (figura A) representa els principis absoluts. Consisteix en un cercle, dividit en nou sectors, representats per les nou lletres de l'alfabet (BCDEFGHIK) que signifiquen les dignitats divines en llur mútua permutació o, com diu Llull, en llur "conversió circular". La segona (figura T) correspon als principis relatius. Es compon de tres triangles de color verd, vermell i groc, representats respectivament per les lletres BCD, EFG, i HIK, que remeten a la terna corresponent de principis relatius. Les dues primeres figures proporcionen al lògic els

termes de l'oració. La tercera, auxiliar de la primera i de la segona, s'adreça a la formació del judici. Té trenta-sis compartiments o "cambres", amb dues lletres cadascuna (les mateixes de les figures A i T), que fan a mans el subjecte i el predicat de possibles judicis. El paper del lògic és ara de cercar el terme mitjà que pot unir-los. Es la tasca de la quarta figura. Consisteix en tres cercles superposats, el primer dels quals és fix i els altres dos, mòbils. Cadascun comprèn nou cambres, que contenen respectivament les nou lletres de l'alfabet. Per "operar", cal fer girar els dos cercles mòbils sobre el fix, evitant, però, la coincidència de lletres. El primer cercle mòbil facilita aleshores el terme mitjà que permet construir el sillogisme.

La taula general s'origina de la rotació dels dos cercles mòbils de la quarta figura. Es compon de vuitanta columnes, cadascuna de les quals conté vint cambres o combinacions ternàries de lletres (per exemple, BCB, BCD, etc.). Com que el procediment comporta adesiara la barreja de principis absoluts i relatius, Llull introdueix en les combinacions una T (per exemple, BCTB, BCTD, etc), que distingeix els primers dels segons. La taula permet de trobar amb facilitat, a propòsit de cada qüestió, el subjecte i el predicat dels judicis i el terme mitjà del sillogisme, atenint-se només al significat de les lletres i afirmant, negant o concordant entre ells els principis corresponents.

El joc conjuminat de tots aquells elements dóna lloc a la combinatòria. Efectivament, d'acord amb la lògica medieval, Llull concep la seva Art com un instrument de formació del judici i del

sil.logisme. Amb aquesta fi comença, com hem vist, assignant als principis absoluts i relatius una lletra de l'alfabet. Després, mitjançant combinacions binàries i ternàries de lletres, estableix les relacions necessàries entre els termes d'un judici o de diversos judicis. Llull denomina aquesta operació "fer cambres". Per facilitar-la, li assenyala com a instrument la quarta figura i la taula general. Fent girar sobre el fix els dos cercles mòbils de la quarta figura, hom obté 252 combinacions ternàries, o sigui tres vegades el nombre de columnes de què es compon la taula. D'altra banda, cadascuna de les 84 columnes de la taula conté, al seu torn, vint combinacions o cambres, cosa que fa un total de 1680 combinacions. Tot aquest mecanisme s'adreça a una finalitat concreta: trobar en qualsevol matèria els termes aptes per a formar el judici i el sil.logisme i així construir el raonament lògic amb una mena de necessitat matemàtica. Es ben segur que rau ací, en aquest intent alhora ingenu i genial de mecanitzar i matematitzar el saber, anticipació llunyana de la moderna lògica matemàtica, l'arrel d'aquell estrany poder de seducció que l'Art lul.liana ha exercit al llarg de la història, des de Nicolau de Cusa a Leibniz.

### 3. Metafísica i mística

He presentat fins ací l'Art lul.liana en la seva vessant lògica. Cal dir ara uns mots sobre la vessant metafísica. Efectivament, l'Art general constitueix un model, difícilment superable, d'un tipus de metafísica exemplarista i descendent que, bo i partint de Déu, cerca les seves petjades en el món. A

Llull, com a Plató, el món visible recolza sobre l'invisible, els béns "jussans" en el Bé "sobirà". A dalt hi ha Déu amb les seves dignitats. A baix, el món, fet per Ell a imatge de les dignitats. El vincle d'unió entre aquests dos mons no és altre que les mateixes dignitats divines. Com les idees de Plató, les dignitats són alhora principis de l'ésser i del conèixer (principia essendi et cognoscendi). Com que nomenen Déu respecte del món poden ésser atribuïdes, analògicament, a l'un i a l'altre. Pocs sistemes medievals s'han acostat tant com el de Llull al model platònic i hegel·lià d'una lògica que sigui alhora una ontologia. L'ordre de l'ésser i l'ordre del pensament coincideixen en Déu, el pensament creador del qual conté idealment tot allò que és real. D'ací ve que aquesta ontologia lul·liana sigui també una teologia<sup>13</sup>.

Si Déu és, doncs, la tesi primera i fonamental del pensament lul·lià, és normal que el moviment d'aquest pensament vagi més aviat de dalt a baix, de Déu al món. I, de fet, Llull entén en darrer terme el món des de Déu, com un sistema de petges i d'imatges de la seva perfecció infinita. "Aquest món és imatge per la qual és sinificada la gran bonea e noblea de Déu"<sup>14</sup>. Tanmateix, per molt veritat que sigui que el moviment bàsic i predominant en Llull és el que va de dalt a baix, no hi manca tampoc el moviment contrari, el que va de baix a dalt. Aquesta alternança de l'ascens i el descens, típica del nostre autor, troba la seva expressió més acabada en el Liber de ascensu et

---

<sup>13</sup>Vegeu sobre aquest tema E. COLOMER, De la Edad Media al Renacimiento, pàgines 56 ss.

<sup>14</sup>Libre de meravelles, VIII, c. 53 (OE, I, p. 401).

descensu intellectus. on Llull descriu les escales per les quals l'enteniment puja del sensible a l'intel·ligible i baixa de l'intel·ligible al sensible<sup>15</sup>.

Cal dir, en síntesi, que el camí lul·lià vers Déu inclou dos importants traspassaments, els anomenats "punts transcendents". Llull pressuposa que els sentits i la imaginació no serveixen per al coneixement filosòfic i teològic, per tal com no van més enllà del sensible i de l'imaginable, mentre que la filosofia i la teologia s'ocupen de l'intel·ligible. Per això, per a poder enlairar-se vers el coneixement de Déu, cal que l'enteniment, en un primer traspassament, superi el nivell del sensible i de l'imaginable i assoleixi el de l'intel·ligible. Tanmateix, en fer aquest primer pas, l'enteniment és lluny d'haver arribat a terme. Li manca encara el pas més decisiu, un pas que l'enteniment no podria donar, si no li fos donada la força per a donar-lo. Li cal, doncs, en un segon traspassament, superar-se a si mateix i assolir així, per gràcia divina, allò que des de si mateix mai no assoliria, el coneixement de l'ésser de Déu, en la identitat o coincidència absoluta de les seves dignitats. En el primer traspassament l'enteniment copsa el seu objete per la seva pròpia força o virtut. En el segon, el copsa per la virtut del mateix

---

<sup>15</sup>A. VEGA, Die Sinnlichkeit des Geistlichen, die Geistigkeit des Sinnlichen und die metaphorische Sprachverwendung bei Ramon Llull, Friburg de Breisgau 1992, interpreta la distinció sensible-intel·ligible, eix de l'epistemologia lul·liana, i els seus quatre graus: sensible-sensible, sensible-intel·ligible, intel·ligible-intel·ligible, intel·ligible-sensible, com quatre nivells de significació, a través dels quals, per mediació de la imaginació (segon grau) i dels sentits espirituals (quart grau), es clou el cercle d'ascens i descens o també d'anada i retorn del sensible a l'intel·ligible i d'aquest novament al sensible, segons l'esquema d'una teofania, en la qual les criatures donen a entendre les perfeccions del Creador.

objecte. No cal dir que el primer traspassament porta a la filosofia i el segon a la teologia.

Per mitjà d'aquest doble traspassament Llull ha distingit tres àmbits de realitats: el sensible-imaginable, l'espiritual-intel·ligible i el diví-trascendent. En correspondència estricta amb aquesta gradació objectiva, el mètode lul·lià coneix tres graus de comparació: el positiu, el comparatiu i el superlatiu, i tres modes de raonament: la demostració quia, propter quid i per aequiparantiam. Efectivament, si els objectes del món sensible són bons i grans, els del món intel·ligible són millors i majors; Déu, en canvi, és en sentit absolut el millor i el major, l'òptim i el màxim. El Déu que designen les dignitats no és, doncs, únicament bo, sinó absolutament el més bo; no és només gran, sinó el més gran, etc. Ara bé, en aquest grau superatiu, que és el propi de Déu, les diferències que es donen entre les dignitats en els graus positiu i comparatiu són radicalment superades. Perquè Déu és en sentit absolut el més bo, no pot distingir-se del més gran o del més poderós. Aquesta és la raó perquè Llull comença el seu alfabet amb la lletra B i no amb la A. La A designa efectivament Déu nostre Senyor, en el qual coincideixen totes les dignitats, o sigui BCD i totes les altres lletres.

Aleshores, al grau positiu correspon la demostració que va de l'efecte a la causa i que coincideix d'alguna manera amb el tradicional raonament quia o a posteriori; al grau comparatiu correspon la demostració que va de la causa a l'efecte i que coincideix amb el raonament propter quid o a priori; finalment, al grau superatiu correspon la demostració lul·liana per

excel·lència, de la qual diu el seu autor que es fa "per coses iguals", per tal com té per objecte les dignitats divines, les quals, per raó de llur absoluta perfecció, s'inclouen les unes a les altres i poden així ésser objecte d'aquella mútua permutació o conversió circular, en la qual Llull posa el senyal distintiu de la Divinitat. Aquesta curiosa demostració per l'equiparança de les dignitats, l'expressió simbòlica de la qual rau en la figura A de l'Art, és alhora un procés dialèctic i un mètode de contemplació. Llull portava dues ànimes en un sol pit. Al costat del dialèctic que demostra hi ha sempre el místic que adora en silenci el seu Déu i penetra per la fe "en els secrets de l'Amat per la finestra de l'amor"<sup>16</sup>.

La metafísica lul·liana culmina així en la mística. Com acabem de veure, l'Art era alhora una art de conversió i de demostració i una art de contemplació. La mística lul·liana, del Libre de contemplació de Déu a l'Art de contemplació, desenvolupa el segon aspecte de l'Art i és bàsicament un mètode d'orar i contemplar. Al Libre d'Amic e Amat i a l'Arbre de filosofia d'amor s'hi afegí una doctrina de l'amor. En el lul·lisme la intel·ligència i la voluntat, la ciència i l'"amància" -un mot de nou encuny que Llull contraposa al de "ciència" i amb el qual expressa la seva pròpia concepció, teòrico-pràctica, de l'amor- es complementen, però les dues primeres es posen al servei de les dues segones. En les "carreres" de l'Amic vers l'Amat intervenen la memòria i l'enteniment, que en preparen el camí,

---

<sup>16</sup>Libre de amic e amat, n. 72 (ed. Obrador, Barcelona 1904). Aquest verset fou suprimit en l'edició posterior de S. Galmés (ORL, LX, p. XX, n. 1). Tanmateix els germans CARRERAS I ARTAU el consideren autèntic (cf. Filosofia cristiana, 1, p. 592).

i la voluntat que el duu a terme. Però quan la memòria i l'enteniment han conduït l'ànima al llindar del misteri de Déu, cessa el coneixement i resta només l'amor.

#### 4. El món, l'home i la ciutat

L'Art lul·liana era ja, com acabem de veure, una lògica material o ontològica i un intent d'invenció i de sistematització dels coneixements de l'època. L'aspecte enciclopèdic del lul·lisme, esbossat a l'Ars, troba la seva expressió més popular i grandiosa a l'Arbre de ciència. En funció del símbol de l'arbre, amb les arrels, els troncs, les branques, els rams, les fulles i les flors, Llull construeix un sistema total de l'univers entorn de Déu, el món i l'home. Ja coneixem la concepció lul·liana de Déu. Per completar aquesta visió ràpida del pensament de Llull ens cal ara donar una ullada a la seva concepció del món i de l'home.

La cosmologia lul·liana es nodreix dels "llocs comuns" de l'aristotelisme medieval. L'univers és geocèntric, com el d'Aristòtil, i se subdivideix en dos mons: el celest i el sublunar. El primer, incorruptible, comprèn el firmament i les esferes dels planetes. El segon, objecte de la generació i de la corrupció, se situa entre l'esfera de la lluna i la de la terra, centre del sistema. Com a contrapès, Llull combat aferrissadament la teoria aristotèlica, represa contemporàniament, pels averroistes, de l'eternitat del món. Al seu entendre, "creat" i "etern" són dues propietats contradictòries: un món creat per Déu, com és el nostre, cal que hagi tingut un començament



temporal. En aquest punt, Llull es diferenciava clarament de sant Tomàs d'Aquino, el qual, com és ben sabut, bo i mantenint la veritat cristiana de la creació, admetia la possibilitat racional (no la realitat) d'un món etern.

En general, les tesis cosmològiques lul·lianes són similars a les de l'escola franciscana. Així Llull posa en l'origen del món l'hylé o caos inicial, constituït pels quatre elements tradicionals, és a saber, el foc, l'aire, la terra i l'aigua; tots els éssers del món sublunar en deriven. En el món celest, en canvi, als quatre elements s'hi agefeix l'anomenada "quinta essència", una mena d'entitat recòndita de la qual són fets el cel i els astres. Els éssers creats, corporals o espirituals, es componen de matèria i forma. La matèria, al seu torn, pot ésser corporal o espiritual, pròpia de l'ànima humana i dels àngels.

Si la cosmologia lul·liana era més aviat d'arrel aristotèlica, l'antropologia és d'arrel platònica i augustiniana. L'home hi és definit com un animal racional, format "de la gran conjunció e el gran acostament e de la gran unió qui és entre el cos e l'ànima"<sup>17</sup>. Cal subratllar, però, que per a Llull el cos i l'ànima estan units, però són radicalment distints. En darrer terme, la natura humana és doble. I així l'ànima actua per mitjà de les seves tres potències: la memòria, l'enteniment i la voluntat, de les quals són instruments -es tracta d'una típica teoria lul·liana- els anomenats cinc "sentits espirituals", que tenen uns noms tan bonics com aquests: la cogitació, l'apercebement, la consciència, la subtileza i el coratge. El cos

---

<sup>17</sup>Libre de contemplació en Déu, c.290, 2 (OE, II, p. 899)

disposa, al seu torn, dels cinc sentits corporals que tots coneixem: vista, oïda, gust, olfacte i tacte, als quals Llull afegeix un sisè sentit, l'effatus, o sigui, la parla. Mentre que Aristòtil distingia tres modes d'ànima, Llull n'admet cinc. Per a ell l'ànima pot ésser vegetativa, sensitiva, imaginativa, motriu i racional. Aquesta darrera constitueix pròpiament l'home. Llull la concep com una entitat estrictament individual -"l'ànima de David, diu, no és l'ànima d'Adam"<sup>18</sup>- simple, immortal i creada directament per Déu.

L'antropologia lul·liana comporta una ètica. L'home és un ésser capaç de percebre i de dur a terme el fi pel qual ha estat creat: conèixer, estimar i servir Déu. A diferència dels animals que no saben el que han de fer, l'home sap molt bé el que ha de fer, però no sempre ho fa. Aleshores Llull desenrotlla la seva coneguda teoria de les "dues intencions". Déu ha donat a l'home dues intencions: la primera és Ell mateix; la segona, el propi bé de l'home. Aquestes dues intencions estan estretament relacionades, però la segona se subordina a la primera. Ara bé, pel "franc voler" l'home pot invertir aquest ordre i cercar-se ell mateix en lloc de Déu. Aquesta inversió de l'ordre és el pecat; en canvi, llur recta ordinació és la virtut i la santedat.

Per acabar, cal dir unes quantes coses del pensament social i polític lul·lià. Com a Plató la contemplació precedeix l'acció. Cal llegir abans en Déu allò que deu ésser, o, com diu Llull amb mot de nou encuny, cal descobrir-hi la dimensió sempre vàlida del "valor" per a realitzar-ho després en aquest baix món. Vet aquí

---

<sup>18</sup>Ibid., c. 325, 13 (OE, II, p. 1051).

per què Llull, com Plató, somia en un Estat ideal, en el qual els prínceps fossin filòsofs. "E per açó enrera eren savis los prínceps qui faïen apendre a lurs fills filosofia"<sup>19</sup>. En general, el pensament sòcio-polític lul·lià és una barreja de realisme i utopia. Llull transporta a una dimensió ideal la realitat concreta de l'ordo medieval. El seu somni de la unitat de coneixements i de creences s'estén a l'àmbit polític i es concreta en el Blanquerna en una comunitat universal de pobles, col·locada sota arbitratge suprem del papa. Es tracta, en frase de T. Carreras i Artau, de la "idea platònica de la cristiandat"<sup>20</sup>: "com en tot lo món no sia mas un lenguatge, una creença, una fe, conseqüent, un papa"<sup>21</sup>.

##### 5. L'Apologètica de Ramon Martí

Molt diferent de Llull, però arrelat com ell en un país on conviuen de grat o per força els creients de les tres religions del Llibre, nascut a Subirats, a l'Alt Penedès, jove estudiant dominic al famós convent de Saint-Jacques, on fou potser deixeble d'Albert el Gran i condeixeble de Tomás d'Aquino, un d'aquells frares de "nació catalana" que el capítol de Toledo, a proposta de Ramon de Penyafort, destiná a l'estudi de l'àrab<sup>22</sup>, després

---

<sup>19</sup>Arbre de ciència, VII, IV, 4 (OE, I, p. 668).

<sup>20</sup>T. CARRERAS ARTAU, L'obra i el pensament de Ramon Llull (OE, I, p. 65).

<sup>21</sup>Blanquerna, cap 94 (OE, I, p. 255)

<sup>22</sup>Hom donava per establert que aquesta escola es trobava a Tunis, on els dominics tingueren una fundació entre el 1242 i el 1245. Vegeu, per exemple J. M. COLL, Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Periodo raimundiano), a

missioner a Tunis, on no fóra estrany que hagués coincidit amb Ramon Llull, i finalment regent de l'escola d'hebreu, erigida pel seu orde al convent barceloní de Santa Catarina, on tindrà com a deixeble Arnau de Vilanova, Ramon Martí (1230-1286) anticipa els passos de Llull -avui no es pot dubtar que els studia linguarum dels dominics foren el model que presideix la fundació de Miramar-, però bo i seguint un camí paral·lel i que en certa manera marxa en sentit contrari al d'aquell<sup>23</sup>.

La tasca intel·lectual de Martí fou determinada per la convivència dels fidels de les tres grans religions monoteistes: cristians, jueus i musulmans. El 1263 tingué lloc a Barcelona, en presència del rei Jaume I i de sant Ramon de Penyafort una controvèrsia pública entre el dominicà convers, de nom Pau Cristià, i el rabí Mosé ben Nahman, anomenat vulgarment Bonastruc de Porta, destacat talmudista i cabalista del call de Girona, autor de la primera mostra de poesia cabalística peninsular. La controvèrsia no portà a cap resultat estimable, però el rei ordenà l'expurgació dels textos rabínics i Martí fou un dels encarregats de dur-la a terme. Es normal en aquest context que les obres del nostre autor siguin totes de caire apologètic i polèmic. Entre elles, a més d'un curiós i primicer Vocabulista in arabigo, vocabulari àrab-llatí per a ús dels missioners entre

---

AST, 17 (1944), p. 123 ss. Avui hom qüestiona aquesta suposició. Darrerament, amb raons no sempre convinents, hom ha proposat com a probable seu de l'escola el convent de dominics de Palma. Vegeu S. GARCÍAS PALOU, El Miramar de Ramón Llull, p. 268 i ss.

<sup>23</sup>Sobre Martí, a més a més, de T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofía cristiana, I, pp. 147-170, vegeu A. BERTHIER, Un Maître orientaliste du XIIIe siècle. R. Martin, a AFRPr, 6(1936), p. 272 i ss.; A. ROBLES SIERRA, Fray Ramón Martí de Subirats, O.P. y el diálogo misional en el siglo XIII, Caleruega 1986.

l'islam, del Capistrum iudaeorum, escrit polèmic contra els jueus -el cabestre és el cap de corda que es lliga a una bèstia per a dirigir-la-, i del De secta Mahometi, tractat d'apologètica antiislàmica, cal fer menció sobretot de l'Explanatio symboli apostolorum i del Pugio fidei contra iudaeos. La primera, com ho indica el seu nom, és una exposició del credo cristià, destinada potser a la preparació dels futurs missioners entre infidels. De fet, per bé que Martí s'adreça a lectors cristians, mira sempre de reüll jueus i moros. Si, com sembla, el dominic català tingué per mestre Albert el Gran, no se n'aprofità gaire: l'obra es mou encara dins l'horitzó intel·lectual de l'augustinisme. La segona, el títol exacte de la qual és "punyal de la fe", obra monumental, escrita en llatí i hebreu i adreçada als jueus, es mou, contràriament, dins l'òrbita filosòfico-teològica del gran deixeble d'Albert, Tomàs d'Aquino, i es convertirà per això mateix en una obra clàssica de l'apologètica cristiana medieval.

La segona i tercera part del Pugio interessien més aviat teòlegs i hebraïstes. La seva primera part, en canvi, és de caràcter filosòfic. Inspirant-se en un pla d'Algatzell, Martí hi esbossa una classificació dels homes d'acord amb llurs creences religioses. Als homes sense llei hom contraposa els homes que tenen una llei positiva o revelada. Aquests darrers són els fidels de les tres religions del Llibre: jueus, cristians i musulmans. Tres són també els grups de gent sense llei: els filòsofs epicurs que neguen Déu i fan del plaer el bé suprem; els físics o naturalistes que neguen la immortalitat de l'ànima, i finalment els metafísics que reconeixen Déu i la immortalitat, però que, malgrat llur elevació espiritual, no reeixiren a evitar

l'error en tres qüestions fonamentals: l'origen temporal del món, la providència de Déu i la resurrecció futura. El primer grup és representat per Epicur; el segon, per Galè, i el tercer, per Sòcrates, Plató i Aristòtil i llurs seguidors musulmans, Avicenna i al-Farabí. Martí no anomena expressament Averrois, però és massa clar que en la tria d'aquests tres errors, que ell atribueix als filòsofs grecs i musulmans, hi té un paper fonamental la polèmica entorn de l'aristotelisme heterodox o averroisme llatí, que aleshores dividia els esperits. Per la seva banda, Martí adopta un aristotelisme depurat d'elements averroistes, en la línia de la Summa contra gentiles del seu germà d'hàbit Tomàs d'Aquino.

Efectivament, Martí distingeix clarament, com sant Tomàs, entre les veritats cristianes obertes a la raó -els anomenats "preàmbuls de la fe"- i les que només són accessibles a la fe. D'acord amb aquesta distinció i amb el pla suau esbossat, Martí demostra positivament contra els dos primers grups de filòsofs gentils l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima, mentre que, pel que fa al tercer grup, s'acontenta amb refutar negativament les conegudes tesis averroistes sobre l'eternitat del món, l'absència de providència i la impossibilitat de la resurrecció. Així, respecte de l'eternitat del món, Martí mostra que les raons al·legades pels seus partidaris no són necessàries. La qüestió queda així oberta a l'ensenyament de la fe. Finalment, en la segona i tercera part del Pugio, Martí defensarà encara contra els jueus la veritat de la revelació cristiana, sobretot pel que fa als dos dogmes específics de la Trinitat i de l'Encarnació, però no amb proves racionals -a diferència dels

"preàmbuls", els "articles" de la fe no poden ésser demostrats-  
sinó per l'exegesi dels textos de la Bíblia i dels escrits  
rabínics<sup>24</sup>.

L'estructura del Pugio és vigorosa, però el seu contingut  
no és gaire original. Malgrat l'opinió contrària de l'arabista  
M. Asín Palacios, avui és clar que el dominic català segueix i  
de vegades copia a la lletra, escudant-se en un dicit quidam,  
passatges sencers de la Summa contra gentiles i àdhuc de la Summa  
theologica<sup>25</sup>. Hom hi ha constatat també influències i manlleus  
d'autors àrabs i hebreus, com ara Algatzell, Averrois i  
Maimònides. Tot i això, correspon al Pugio un lloc de primer  
ordre en la història de l'apologètica cristiana medieval. Cap  
altra obra contemporània no li és comparable en el coneixement  
i l'ús de fons orientals, com el Talmud, la Mishnà, l'Alcorà i  
els escrits dels grans pensadors jueus i musulmans, com  
Maimònides, Avicenna, Algatzell, al-Farabí i Averrois. El seu  
influx va més enllà de la seva època i és palpable en obres  
posteriors de controvèrsia i d'apologètica, com el Fortalitium  
fidei d'A. de Espina, l'Hebreomatrix de P. de Santa Maria i

---

<sup>24</sup>Vegeu Pugio fidei, ed. J. de Voisin, reed. Leipzig 1687,  
I, p. 192 i ss; II, p. 259 i ss; III, p. 479 i ss.

<sup>25</sup>El paral·lelisme entre la primera part del Pugio fidei i  
la Summa contra gentiles és tan exacte, que és impossible  
d'excloure una relació de dependència entre ambdues obres. Hi ha,  
però, la possibilitat que Martí i Tomàs d'Aquino empressin un  
material comú, que hauria consistit bàsicament en una selecció  
de textos dels grans pensadors jueus i musulmans, que aleshores  
començaven a introduir-se en els ambients cristians d'Occident.  
En aquest cas correspondria en darrer terme a Tomàs d'Aquino  
l'elaboració doctrinal d'aquest material. Martí, d'acord amb el  
seu tarannà, enriqueix, però, la síntesi tomista amb una  
indicació molt més detallada de les seves fonts orientals. Cf.  
L. ROBLES, En torno a una vieja polémica: el "Pugio fidei" y  
Tomás de Aquino, a RET, 34 (1974), pp. 321-350.

àdhuc les Pensées de Pascal.

## 6. L'antiescolasticisme d'Arnau de Vilanova.

Llull i Martí feren com els nens; s'enfilaren, per veure-hi bé, damunt les espatlles dels grecs. Però a l'Edat Mitjana hi havia una altra manera de captenir-se envers un llegat que s'havia convertit a poc a poc en pressupòsit intel·lectual de tota una època, i era esforçar-se, sense gaires possibilitats d'èxit, a deseixir-se'n. Això és el que féu Arnau de Vilanova (1240-1311)<sup>26</sup>.

Sobre l'origen d'Arnau de Vilanova la única cosa segura que sabem és que ell es considerava "catalanus"<sup>27</sup>. Segons una proposta suggestiva del P. Batllori, la família d'Arnau provendria de Vença a Provença, possiblement d'un llinatge de jueus conversos, cosa que explicaria el seu futur zel

---

<sup>26</sup>Sobre Arnau de Vilanova, la seva estrambòtica personalitat i el seu pensament, a més a més de T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofia cristiana, I, pp. 199-230, vegeu: M. MENENDEZ Y PELAYO, Historia de los heterodoxos españoles, reed. Madrid 1946, pp. 539-576; M. DE MONTOLIU, Les grans personalitats de la literatura catalana. II: Ramón Llull i Arnau de Vilanova, reed. Barcelona 1958; J. M. POU, Visionarios, beguinos i fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV), Vic 1930, pp. 34-110. El seu "antitomisme pintoresc" i la seva "relació amb la filosofia i les ciències orientals" són objecte de dos estudis de M. BATLLORI, Vuit segles de cultura catalana a Europa, Barcelona 1959, pp. 19-20; A través de la història i de la cultura, Montserrat 1979, pp. 30-35.

<sup>27</sup>Hom trobarà una breu, però incisiva biografia d'Arnau de Vilanova a: M. BATLLORI, Vilanova, Arnau de, a: Enciclopèdia catalana, XV, p. 491 i s. Vegeu també E. VILANOVA, Historia de la teologia cristiana, I, Barcelona 1984, pp. 654-57 i sobretot F. SANTI, Arnau de Vilanova. L'obra espiritual, València 1987, pp. 77-160.



antijudaic<sup>28</sup>. Hom suposà llarg temps que Arnau hauria nascut devers el 1240 en algun poblet proper a ciutat de València, que acabava de ser conquerida pel Rei Jaume. Tanmateix, la glossa d'un manuscrit de l'Speculum medicinae, transcrit a Montpeller al voltant del 1311, el fa nascut a Villanueva de Jiloca, prop de Daroca, a l'Aragó<sup>29</sup>. Es un fet, però, que Arnau es traslladà de molt jove a València, diòcesi, en la qual fou incardinat com a clergue i on visqué la seva filla Maria, monja dominica. La seva muller, Agnès Blasi, de Montpeller, era tia dels metges Ermengol i Joan Blasi. La tirada vers la medicina en el que esdevindrà el metge més famós del seu temps tenia, doncs, arrels familiars.

Entre 1260 i 1270 Arnau frequentà l'estudi de Montpeller, on es graduà en medicina. Anys més tard, entre 1281 i 1285, s'inicià en el coneixement de l'hebreu i de la cultura rabínica en el studium hebraicum de Barcelona, sota el guiatge de Ramon Martí. No seguí, però, cap curs complet de teologia. Ens enganyariem tanmateix si limitéssim a aquesta carrera acadèmica el bagatge intel·lectual i cultural d'Arnau. Tot i les seves andanades contra la vana ciència dels clergues, Arnau posseïa una de les biblioteques més grans del país, amb la qual només podien competir les del monestir de Ripoll o de certes catedrals com Vic i Barcelona. L'anàlisi acurada duta a terme per Francesco Santi

<sup>28</sup>Cf. J. CARRERAS ARTAU-M. BATLLORI, La patria y la familia de Arnau de Vilanova, AST, 20 (1947), pp. 5-75; M. BATLLORI, La documentación de Marsella sobre Arnau de Vilanova y Joan Blasi, AST, 21 (1948), pp. 75-119.

<sup>29</sup>Cf. J.F. BENTON, New Light on the "Patria" of Arnald de Vilanova: The Case for Villanueva de Jiloca near Daroca, AST, 51-52 (1966-67), pp. 215-228.

dels seus diversos fons: llatí, hebreu, grec i àrab, palesa l'amplària dels interessos científics d'Arnau -hom hi troba un xic de tot, textos i comentaris bíblics i canònics, llibres joaquimites i pseudo-joaquimites, hagiografies i escrits espirituals, abundosa literatura platònica i platonitzant fent costat a la Metafísica i l'Ètica d'Aristòtil i la Summa de Sant Tomàs d'Aquino, textos de medicina i ciència, etc.- i confirma el que hi ha malgrat tot de veritat en la imatge ingènua de setciències, que evoquen aquests versos d'un tractat pseudo-arnaldià:

Yeut, Arnaut de Vilanova

Doctor en Leys e en decrets,

Et en ciència de strolomia

Et en l'art de medicina

Et en la santa teologia,

Enguarda mais en les VII arts,

Maistre per tots fuy apelats<sup>30</sup>.

Metge de reis i de papes, Arnau aprofitarà aquesta situació privilegiada per a difondre la seva obra espiritual. Vers el 1281 és cridat a Barcelona com a metge de Pere II. Són d'aquests primers anys algunes de les seves traduccions d'obres mèdiques de l'àrab al llatí. El 1285 assisteix el rei en la seva darrera malaltia i retorna a València, on comença a exterioritzar les seves inquietuds religioses. Hi resideix fins el 1289, que passa a ensenyar medicina a l'estudi de Montpeller, aleshores domini de Jaume II de Mallorca. Deu anys dura l'estada d'Arnau a la

---

<sup>30</sup>Cf. F. SANTI, Arnau de Vilanova, pp. 85-192.

ciutat occitana, durant els quals com a fruit de la seva activitat didàctica compon les seves primeres obres mèdiques: De intentione medicorum, un comentari al De malitia complexionis diversae de Galè, De dosibus tyricalibus, De consideratione operis medicinae, Aphorismi de gradibus, De humido radicali, Expositio super "Vita brevis", De parte operativa i Paraboles medicationis. En cadascuna d'elles hi ha el fonament d'una branca de la medicina. Així, si el De intentione ve a ser com un tractat de farmacologia, el De consideratione, un tractat de flebotomia, els Aphorismi un tractat de farmacologia que es pot considerar revolucionari en el seu camp, el De humido radicali un tractat de fisiologia i les Paraboles un afortunat recull de manifestacions clíniques. Cal fer esment que en els Aphorismi, segurament l'obra més important del grup, Arnau abandona la classificació empírica de les substàncies farmacèutiques i la substitueix per una nova classificació, basada en la consideració de les qualitats primàries i els seus quatre graus, combinades segons un procés algorítmic. Aquest recurs a la matemàtica era una novetat absoluta per a la medicina occidental. Arnau pogué seguir aquest procediment gràcies a l'aplicació dels estudis mèdics d'Al-Kindi. Tot això confereix a aquesta obra una importància extraordinària. No és estrany que tingués una gran ressonància no solament en els ambients mèdics, sinó també en els progressos, ja propers, de la filosofia natural<sup>31</sup>.

Durant aquest mateix decenni Arnau comença a compondre opuscles llatins inspirats en Joaquim de Fiore i orientats, d'una

---

<sup>31</sup>Cf. Ibid., p. 107 i s.

banda, vers la propera vinguda de l'Anticrist i d'altra banda vers la reforma ultrancera de l'Església segons els ideals dels fraticels i beguins, molt difosos a Occitània<sup>32</sup>. En el tractat De tempore adventus Antichristi en fixa exactament la data: l'any 1379. Com observa el professor Santi, "el De adventu -es més que res l'expressió i el desig d'un home que es creu -ell, un laic, un "speculator extraordinarius"- en el deure i en el dret d'anunciar que el Regne de Déu és a prop"<sup>33</sup>. De manera anàloga, en l'obra que segueix aquell tractat, la Introduccio in librum Joaquin de semine scripturarum, Arnau segueix lliurat a l'especulació sobre els darrers temps, però ara "pretén de presentar un mètode exegetíc mitjançant el qual voldria demostrar precisament fins a quin punt és fonamentada la idea de la imminència de la fi de la història i, de manera més explícita, voldria demostrar que a les Escriptures hi ha senyals d'advertiments interpretables dels propers esdeveniments"<sup>34</sup>. En l'Allocutio super significatione nominis Tetragrammaton, una obra escrita com l'anterior el 1292, Arnau aplica les elaboracions teòriques desenvolupades en la Introductio a l'intent de palesar que en les lletres del Tetragramma -les quatre consonants hebrees que componen el nom bíblic de Déu, que els jueus, per reverència, no gosaven pronunciar- es revela secretament el misteri de la Trinitat i de l'Encarnació, veritats cristianes que els jueus, tot i tenir les Escriptures, no arriben a descobrir, perquè no

---

<sup>32</sup>Cf. M. BATLLORI, Vilanova, Arnau de, p. 491.

<sup>33</sup>Cf. F. SANTI, Arnau de Vilanova, p. 110.

<sup>34</sup>Ibid., p. 111.

són capaços d'anar dellà de la interpretació literal del text sagrat<sup>35</sup>.

Entretant, Jaume II havia cridat diferents vegades Arnau a la seva cort per a poder gaudir dels seus serveis mèdics. Les relacions entre el rei i el seu metge esdevindran cada cop més estretes. De metge de capçalera Arnau es convertirà a poc a poc en conseller del sobirà pel que fa a les finalitats religioses de la seva política. Es en aquest context particular que neixen el De prudentia catholicorum scolarium i l'Alphabetum catholicorum, dos opuscles escrits al voltant de 1297 per a ser donats al rei com a instrument de l'educació dels seus fills. Arnau no proposa als infants reials un catecisme pròpiament dit, sinó més aviat una introducció a la vida espiritual. La preocupació per la ortodòxia, per la rectitud i la integritat de la doctrina, hi és secundària respecte a la preocupació per la ortopraxis. Per a Arnau la qüestió no és la doctrina, sinó el com de la vida cristiana. El que ell vol oferir als fills de Jaume són indicacions de caràcter pràctic que els preparin per a esdevenir reis cristians, és a dir, reis l'objectiu principal dels quals sigui la fidelitat al Crist com a objecte d'imitació i criteri de vida<sup>36</sup>.

El 1299 Jaume II envià Arnau com a ambaixador prop de Felip IV el Bell per a negociar, entre altres problemes, el de la Vall d'Aran. Arnau, però, deixant de banda la prudència més elemental, aprofità la seva estada a París per a difondre les seves idees

---

<sup>35</sup>Cf. Ibid., p. 112.

<sup>36</sup>Cf. Ibid., p. 116 i s.

sobre la propera vinguda de l'Anticrist. Acusat pels teòlegs de la Sorbona fou processat i condemnat com a herètic. El salvà la seva condició de representant del rei d'Aragó i la llarga mà de Felip el Bell, el qual a través del seu fidel Guillem de Nogaret pagà un substanciós rescat per a redimir un ambaixador que havia assumit el paper de profeta. No content amb això Arnau el 1301 apel·là a Roma amb l'esperança d'obtenir de Bonifaci VIII un judici rehabilitatiu. El Papa vivia aleshores un moment particularment feliç del seu pontificat, caracteritzat per una sèrie de decisions i esdeveniments favorables, dels quals no era pas el menor l'èxit extraordinari del jubileu del 1300. Arnau arribava, doncs, en el temps oportú. Tanmateix, sembla que en un primer moment l'acollida que hom li dispensà a Roma no fou pas massa favorable. Quan el Papa, però, va saber qui era el seu hoste, va voler sotmetre's a les seves cures. Arnau un cop més no defraudà aquella esperança, i els talismans i l'aigua diurètica aconseguiren allò que cap metge havia pogut mai aconseguir. Agraït per aquella miraculosa guarició el Papa tancà el procés incoat a París, bo i reprenent Arnau, però alhora absolent-lo. En reconeixensa pel perdó atorgat, Arnau dedicà a Bonifaci VIII el tractat màgic *De sigillis*, un dels pocs textos autèntics en la llarga llista d'obres de magia i d'astrologia que la posteritat li ha atribuït.

El 1301 Arnau redactà a Scurcula, davant Anagni, el tractat *De cymbalis Ecclesiae*, dedicat al Papa Bonifaci, i l'any següent la *Philosophia catholica et divina*, dos escrits que es mouen en el solc de la tradició joaquimita. El 1302, cridat a Catalunya com a metge per Jaume II, polemitzà vivament amb els dominicans

de Girona, sobre tot amb Bernat de Puigcercós. Per a defensar-se dels seus atacs, Arnau escriu el 1303 la Confessio illerdensis. A més a més cerca el suport del nou Papa Benet XI, que utilitzà també els seus serveis com a metge. En morir aquest el 1304, hom sospità que havia estat emmetzinat i n'acusà el fraticel Bernat Deliciós, amb la complicitat d'Arnau. Aquest havia estat entretant empresonat per altres motius a Perusa i en ser alliberat, es refugià en la cort de Frederic III de Sicília, gran protector dels espirituals. En agraïment, Arnau dedicà al rei l'Allocutio christiani sobre la reforma de l'Església. Aquesta pressuposava entre altres coses la desfeta de l'Islam i la conquesta de Jerusalem per un rei elegit per Déu. El 1305 Arnau torna a Catalunya, on exhorta Jaume II a la croada contra Almeria i llegeig públicament al palau reial de Barcelona la Confessio de Barcelona, el primer text arnaldià en català, peça original i d'un gran força invectiva, síntesi autèntica del seu profetisme escatològic.

Acabava de ser elegit Papa el seu amic Bertrand de Got amb el nom de Climent V, i Arnau s'apressà a enviar-li un voluminós recull dels seus escrits teològics, on s'aprofitava per a defensar-se i atacar durament els dominics, els mendicants en general i tota l'escolàstica. L'any següent es retirà al monestir de Sant Víctor de Marsella, on es dedicà a la composició de la seva obra espiritual més complexa des del punt de vista doctrinal, l'Expositio super Apocalipsi. Arnau hi dona proves d'una profunda devoció al text sagrat, del qual ell com a exegeta és fidel servidor. "No s'hi troben abstruses especulacions juxtaposades a la interpretació puntual del text, per bé que a

través del comentari de l'Apocalipsi Arnau mira de teixir un comentari espiritual a la història del temps"<sup>37</sup>. A aquesta etapa de vida interior i de lluita callada corresponen tres escrits sense data i en vulgar: De caritate, en italià; la Lliçó de Narbona adreçada als beguins narbonesos, en català i en italià i l'"incipit" Per ciò que molti desiderano de sapere. Menyspreu pels falsos religiosos, fidelitat a la veritat evangèlica, desdeny per la ciència i la filosofia escolàstica, són els trets característics d'aquestes tres obres. Al mateix temps Arnau torna a compondre obres mèdiques, entre elles el Regiment de sanitat de Jaume II, un escrit que obtingué en el seu temps i àdhuc després una enorme difusió, el De venenis, i l'Antidotarium. Aquests escrits, començant pel Regiment, a més de ser importants per a la història de la medicina, mostren la profunda humanitat d'Arnau i estan farcits d'idees i al·lusions de caràcter religiós<sup>38</sup>.

L'any 1309 Arnau torna a Sicília on gaudeix de la devoció que li professa el rei Frederic III. Arnau li dedica una Informació espiritual per a la reforma de la seva casa i del seu regne, amb consells que es concretaran en unes constitucions reials. Arnau podia estar satisfet. L'ideal llargament acaronat semblava estar a l'abast de la mà: la realització d'una política autènticament cristiana. Mentrestant, però, els seus adversaris catalans l'havien acusat prop de Jaume II d'haver-lo calumniat davant el Papa. El 1310 el rei el cridà a Almeria i l'obligà a

---

<sup>37</sup>Ibid., p. 130.

<sup>38</sup>Cf. E. VILANOVA, , Història de la teologia cristiana, p. 656.



escriure el Raonament d'Avinyó, la seva obra més important en català. En constatar, però, Jaume II que aquell text no coincidia amb el discurs llatí, malauradament perdut, que hom li havia tramès des d'Avinyó, li retirà la confiança. Era el final d'una llarga relació entre el rei i el seu metge predilecte. Era també per a aquest el començament de la fi. Arnau s'embarcà cap a Sicília i d'allí cap a Gènova, on morí el 1311<sup>39</sup>.

Arnau és un autor amb dues cares. Mentre que en les seves obres mèdiques sustenta metòdicament l'empirisme i desenvolupa una concepció de la naturalesa, mig racionalista i mig animista, en les obres de caire doctrinal i espiritual alterna la polèmica antiescolàstica amb prediccions apocalíptiques de la fi del món i amb un esbós de reforma intel·lectual i moral de la cristiandat

---

<sup>39</sup>L'obra vasta i multiforme d'Arnau de Vilanova és encara en curs de publicació. Heus ací un elenc de les edicions més importants: *Obres catalanes*, v. I: *Escriptos religiosos* (comprèn: *Confessió de Barcelona*, *Lliçó de Narbona*, *Raonament d'Avinyó* i *Informació espiritual al rei Frederic*; v. II: *Escriptos mèdics* (comprèn: *Regiment de sanitat a Jaume II* i *Aforismes de conservació de la memòria*. *Scripta spiritualia*, v. I: *Expositio super Apocalypsi*, ed. J. Carreras i Artau, Barcelona 1971. *Opera medica omnia*: v. II: *Aphorismi de gradibus*, ed. M. McVaugh, Granada-Barcelona 1975; v. XVI: *Translatio libri Galieni De rigore et tremore et ictigatione et spasma*, ed. M. McVaugh, Barcelona 1981; v. XV: *Commentum supra tractatum Galieni de malitia complexionis diversae*, ed. L. García-Ballester i E. Sánchez-Salor; *Doctrina Galieni de interioribus*, ed. J. Durling, Barcelona 1985; v. III: *Tractatus de amore heroico*; *Epistola de dosi triacalium medicinarum*, ed. M. McVaugh, Barcelona 1985; *Tractatus de consideratione operis medicinae sive De flebotomia*, ed. L. Demaitre, Barcelona 1988. Cf. a més a més, *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*, ed. Gr. di S. Teresa, "Divinitas", 11 (1967), pp. 821-844; *Alia informatio beguinarum*, ed. J. Perarnau, Barcelona 1978; *De mysterio cymbalorum Ecclesiae*, ed. J. Perarnau, ATCA, 7-8 (1988-89), pp. 7-133; *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, ed. J. Perarnau, ATCA, 7-8 (1988-89), pp. 134-169; *Ars catholicae philosophiae seu philosophia catholica et divina*, ed. J. Perarnau, ATCA, 10 (1991), pp. 57-223; *Allocutio christiani de hiis quae conveniunt homini secundum propriam dignitatem creaturae rationalis*, ed. J. Perarnau, ATCA, 11 (1992), pp. 75-132.

d'acord amb la puresa i la simplicitat de l'Evangelí.

Aquest caràcter bifront d'Arnau de Vilanova es reflecteix en la seva obra. Com a cultivador de la medicina, Arnau és el que hom ha anomenat un "metge escolàstic"<sup>40</sup>. La doctrina de les seves obres mèdiques autèntiques és la pròpia de la medicina escolar, hipocràtica i galènica, la que ell mateix va aprendre i ensenyar a Montpeller. El sistema conceptual que suporta la seva medicina és el que elaborà Galè, al segle II de la nostra era, en vessar en motlles aristotèlics la tècnica hipocràtica i la ciència hel·lenística, sistema refós ulteriorment pels autors àrabs. El seu Speculum medicinae és considerat una de les síntesis més elaborades de la ciència mèdica del seu temps i amb aquesta obra concorden totes les altres, amb l'única excepció del curiós Breviarium practicae a capite usque ad plantam pedis, que hom tendeix avui a considerar apòcrif. D'altra banda, Arnau no s'amaga pas de reconèixer la filiació grega de la seva medicina. Ben al contari, se n'enorgulleix i blasma sense compassió aquells col·legues que "en lloc d'estudiar els escrits de Galè i d'Hipòcrates -als quals fou revelada la medicina de manera certa i per do divinal- es lliuren a la lectura de cartipassos i summes que no tenen altre mèrit que llur volum, com s'esdevé en els contes de Gilbert i en les faules de Ponç i de Gualter"<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup>Vegeu J.A. PANIAGUA, Arnau de Vilanova, médico escolástico, "Asclepio. Archivo iberamer. de hist. de la med. y antrop. méd.", 18-19 (1966-67), pp. 517-532. Sobre l'obra mèdica d'Arnau vegeu el pròleg de J. CARRERAS I ARTAU a ARNAU DE VILANOVA, Obres catalanes. II. Escrits mèdics, "Els Nostres Clàssics", vol. 55-56, ed. M. Batllori, Barcelona 1947, pp. 9-51.

<sup>41</sup>De considerationibus operis medicinae, ed. Lió 1509; reed. 1520, 1532, f. 90b. Arnau es refereix al Compendium medicinae de Gilbert Anglicus i a les Summae de Pontius i de Walter Agilon.

En els tractats doctrinals, tant llatins com catalans, Arnau mostra, en canvi, un rostre diferent. El metge escolàstic es converteix en un furibund polemista antiescolàstic. Arnau s'acarnissa contra tots aquells qui "molt més estudien en qüestions e en sofismes de lògica i de natures e en ciències seglars que en lo text de la Bíblia"<sup>42</sup>. El blanc preferit dels seus trets són els tomistes, molt nombrosos ja aleshores entre els frares predicadors, i contra ells escriu Arnau aquell airat opuscle que porta el títol ben significatiu de Gladius iugulans thomatistas<sup>43</sup>. I com que el centre d'aquest corrent és la Universitat de París, seu de l'aristotelisme, Arnau n'anuncia la destrucció propera: "El niu d'Aristòtil s'enderrocarà i serà buidat, per tal com l'horrible piuladissa dels pollets encobreix la veritat i escarneix els seus ministres"<sup>44</sup>.

L'arrel d'aquesta actitud de menyspreu envers la ciència i la teologia escolàstica, cal cercar-la en l'espiritualisme ultrancer del metge valencià. Apassionat de l'ideari religiós dels beguïns, Arnau mira de reüll, com una decadència, el progrés experimentat per la teologia contemporània. En aquella extraordinària florida dels estudis filosòfics i teològics ell hi flaira només paganisme i traïció a l'ideal cristià. I a les "glosses" i "postil·les" i als "arguments presumptuosos" dels

---

<sup>42</sup>Confessi6 de Barcelona, "Els Nostres Clàssics", vol. 53-54, ed. M. Batllori, Barcelona 1947, p. 132 i ss.

<sup>43</sup>Vegeu sobre aquest opuscle l'estudi de F. EHRLE, Arnaldo de Vilanova ed i Thomatistae, a Gregorianum, 1 (1920), pp. 475-501.

<sup>44</sup>De mysterio symbolorum ecclesiae, ed. J. Perarnau, ATCA, 7-8, p. 103.

seus cultivadors hi oposa la lletra de l'Evangelí. Però hi ha també un altre motiu d'aquest desdeny. Arnau se sentia ferit per l'oposició que els religiosos mendicants, sobretot els dominics, havien aixecat contra les seves profecies escatològiques. I es defensa colpint els adversaris. Per això Arnau associa la polèmica antiescolàstica amb les invectives més apassionades contra els mals religiosos, com ho palesa aquest text, ben expressiu, de la Lliçó de Narbona: "Los religiosos ha enganats e destruïts (lo diable) per especial curiositat d'estudiar en les ciències dels filòsofs, donat-los a entendre que no poden profitar en la santa teologia, si no són bons filòsofs... E aquests religiosos no es tenen per pagats sino de la ciència pagana. E açò dic, car totes les ciències filosòfiques són comunes als pagans, car abans les hagueren que els cristians. Mas pròpia ciència de cristians és aquella per la qual hom és agradós e placent a nostre Senyor, e per la qual acreix la seva amor. E és cosa certa que per saber de filosofia no és l'home major amic de Déu, mas major disputador, e major parloter, e pus contestador... e pus altiu, e major hipòcrit"<sup>45</sup>. Arnau vol obrir els ulls dels seus oients, perquè s'adonin dels enganys en què aquests falsos religiosos han caigut: "Lo frau és com cristià, en tant com cristià (ço diu l'apòstol) no deu aprendre ni saber sinó ciència de pietat, per la qual tan solament pusquen fer vida eternal; la qual ciència, segons que ell expon, és tan solament lo saber e la ciència de nostre senyor Déu Jesucrist. Perquè, diu als corintians que ell no volc entre el poble altre saber, sinó

---

<sup>45</sup>Lliçó de Narbona, a: Obres catalanes, I: Escrits religiosos. "Els Nostres Clàssics", vol. 53-54, p. 162 i s.

de nostre Senyor crucificat"<sup>46</sup>.

Com subratlla F. Fortuny, tot condemnant la filosofia, Arnau en fa us<sup>47</sup>. Rera la crítica arnaldiana de la filosofia, en la seva precarietat i fragilitat i en contraposició essencial amb l'autèntica saviesa, Arnau dóna proves d'haver tingut consciència de la pluralitat irreductible de la filosofia i de la seva inevitable limitació. Hom només compren aquells idiomes que ha après. Doncs, això és per a Arnau la filosofia i, en general, el saber humà: un idioma necessàriament regional, el valor del qual es circumscriu a una determinada escola o facultat<sup>48</sup>. Però això no és tot. La filosofia no és només plural i parcial, sinó que el seu abast no va més enllà d'aquest món. Heus ací un text que parla per ell mateix: "El sensible es pot considerar segons allò que és en ell mateix i aleshores hom hi considera les raons de la seva pròpia entitat: aquesta és la manera de considerar del filòsof. Ara bé, tot i que les raons de les entitats sensibles són alguns intel·ligibles, com que no enlairen l'ànim dellà dels termes de l'ens creat, per això aquesta consideració no encamina l'afecte vers la fi darrera. Hi ha també una altra manera de considerar el sensible, és a saber, segons la seva referència a

---

<sup>46</sup>Id., pàg. 162.

<sup>47</sup>Cf. La filosofia d'Arnau de Vilanova, ASCF, 3 (1989), p. 22.

<sup>48</sup>Cf. Apologia de virtutibus atque perversitatibus theologorum religiosorum, a F. EHRLE, Arnaldo de Villanova ed i thomatistae, "Gregorianum", 1 (1920), p. 496: "Quoniam non advertunt, quod sicut homines naturaliter non possunt aliud ydioma intelligere, quam id quod didicerunt, sic etiam in qualibet facultate discipuli non intelligunt, nisi quae didicerunt a suis doctoribus. Nam discipuli Platonis tantum, platonica tantum intelligit et admittit".

la causa primera. I aquesta consideració pertany al teòleg"<sup>49</sup>. Engendrada a partir de l'experiència i la raó, la filosofia, com qualsevol altre idioma humà, no ultrapassa el sensible que li serveix de base, per intel·lectual que sigui l'activitat cognoscitiva. Allò que és intel·ligible del sensible no va més enllà del mateix sensible, ni causalment ni finalísticament. Per això Arnau contraposa "filosofia" i "saviesa". En el text anterior ja ha avançat d'alguna manera què entén ell per saviesa. Saviesa és la consideració del sensible en referència a Déu, causa primera i fi darrera de tot, una consideració no pas fredament intel·lectual, sinó plena d'afectivitat, que porta a veure en les criatures l'esclat del poder, la saviesa i la bondat del Creador. Però aquesta consideració pressuposa la fe i és pròpia del teòleg<sup>50</sup>.

En darrer terme, la saviesa no és una teoria o una doctrina, sinó una actitud i una forma de vida: és el capteniment del cristià que viu en conformitat amb els ensenyaments de l'Evangeli. I aquesta saviesa es concreta en la persona del Crist -el Crist crucificat- mestre i model de saviesa. "La saviesa és Crist crucificat: mostra d'un amor diví fins a la mort i alhora recusació absoluta de la riquesa, el poder i la vanaglòria

---

<sup>49</sup>De prudentia catholicorum scholarium, ed. GRACIANO DI SANTA TERESA, Divinitas 11 (1967), p. 841.

<sup>50</sup>Cf. F. FORTUNY, Arnau de Vilanova: els límits de la raó teològica. Arnau en oposició a Averrois, Maimònides i Tomàs d'Aquino, a: El debat intercultural dels segles XIII i XIV. Acta de les I Jornades de Filosofia catalana, Girona 25-27 d'abril 1988, "Estudi General" 9 (1989), p. 45 i s. Vegeu també La filosofia d'Arnau de Vilanova, p. 33 i s.

temporal"<sup>51</sup>. Si hi ha una teologia en Arnau és inequívocament theologia crucis, no theologia gloriae. Tot o gairebé tot el que el nostre autor ens diu, com a teòleg, té com a cànon la passió de Crist<sup>52</sup>.

El pensament d'Arnau de Vilanova ha estat interpretat des del passat o des del futur. Mentre J. Carreras i Artau hi veu una supervivència de la teologia monacal, cistercenca i cartoixana<sup>53</sup>, F. Fortuny el relaciona amb la nova epistemologia nominalista de Guillem d'Ockam, la qual, al seu torn, naixeria de les necessitats religioses i científico-tècniques de la societat medieval tardana<sup>54</sup>. Al seu entendre, la concepció arnaldiana de la filosofia i de les ciències humanes i la seva proposta d'una teologia alternativa de l'acadèmica, proposta que significa un trencament radical amb la filosofia grega i amb les teologies que en provenen, com són p.e. les d'Averrois, Maimònides i Tomàs d'Aquino, les quals, malgrat ser creacionistes, no arriben a rompre el vincle fort entre el Déu arché i el món físic, apunta cap a una delimitació de la raó especulativa i prefigura, en conseqüència, els corrents posteriors del nominalisme i àdhuc de la Reforma luterana. Ni tant ni tan poc! Es clar que entre Arnau i la teologia monacal s'obre un dels grans talls de la història

---

<sup>51</sup>F. FORTUNY, Arnau de Vilanova: els límits de la raó teològica, p. 57.

<sup>52</sup>Cf. F. FORTUNY, La filosofia d'Arnau de Vilanova, p. 39.

<sup>53</sup>Cf. J. CARRERAS I ARTAU, El antiescolasticismo de Arnau de Vilanova, a: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlín 1963, p. 620.

<sup>54</sup>Cf. F. FORTUNY, La filosofía de Arnau de Vilanova, p. 43, nota 110.

europèa: el pas de la societat agrària i feudal a la nova societat urbana i burgesa. Tanmateix, si hi ha una cosa clara en l'actitud propugnada per Arnau -això no vol pas dir que ell se la fes sempre seva- és el no radical "a les tres arrels de l'abominació amalgamadora de cristianisme i burgesisme: la propietat i riquesa, al joc d'ascens i poder social i al saber profà"<sup>55</sup>. Potser fóra millor ara per ara de seguir el consell de J. Perarnau i d'abstenir-nos de qualsevol intent d'interpretar globalment el pensament d'Arnau mentre no tinguem a l'abast de la mà tota la seva obra doctrinal autèntica<sup>56</sup>.

Es difícil encaixonar una personalitat tan complexa com la d'Arnau. L'opinió que d'ell tenien la gent de seny és ben palesa en el consell que li adreçà Bonifaci VIII: "Ocupa't de medicina i no de teologia i t'honorarem". Tanmateix, és perquè no feu cas d'aquest consell que Arnau i la seva obra interessin avui més enllà del petit cercle dels historiadors de la medicina. "El que meravella i sorprèn en Arnau de Vilanova, ha escrit M. de Riquer, és la seva tan remarcable personalitat, i l'energia, la força i la independència moral i social amb què defensa el seu ideari i les seves visions, que el portarien a la genialitat, si la raó hagués estat del seu costat i si hagués lluitat tan ardentment a favor de la veritat. Perquè Arnau de Vilanova fos un geni només mancà una cosa: que l'Anticrist i la fi del món s'haguessin

---

<sup>55</sup>J. PERARNAU, L'"Alia informatio beguinorum" d'Arnau de Vilanova, Barcelona 1978, p. 168.

<sup>56</sup>Cf. J. PERARNAU, L'"Allocutio christiani..." d'Arnau de Vilanova. Estudi i edició del text, ATCA, 11 (1992), p. 47.



escaigut al segle XIV"<sup>57</sup>.

## 7. Els representants de l'escolàstica tradicional

Al costat d'aquestes tres personalitats excepcionals, els representants de les escoles tradicionals, el tomisme i l'escotisme, semblen fer el paper de comparses. Aquest és el cas d'un tal Ferrer, el primer dominic català que exercí el magisteri a la Universitat de París, on, segons sembla, va succeir Tomàs d'Aquino en la càtedra de teologia, i del franciscà Pere Tomàs, professor de filosofia al començament del segle XIV al convent barceloní de Sant Nicolau. De Ferrer es conserven una Quaestio disputata i diversos Quodlibets. De la lectura d'aquestes obres es dedueix que "Ferrarius catalanus" -és així com hom anomenava el mestre Ferrer- no és un home creador. A judici de L. Robles, "el seu estudi és d'interès per a la història del tomisme naixent... En un moment d'oposició oberta entre platònics i aristotèlics, entre l'augustinisme clàssic i l'Escolàstica naixent, Ferrarius Catalanus vol fer una síntesi d'ambdòs corrents, i en concret ésser un apologeta de Tomàs d'Aquino, l'intent del qual no servia per a altra cosa que per a provar com la seva doctrina no s'oposa a la de sant Agustí"<sup>58</sup>. Per la seva banda, Pere Tomàs, posteriorment mestre en teologia i autor

---

<sup>57</sup>M. DE RIQUER, Història de la literatura catalana, I, p. 372.

<sup>58</sup>L. ROBLES, Ferrarius Catalanus, O.P., sucesor de Tomás de Aquino (Quodlibet inédito), "Escritos del Vedat", 4 (1974), pp. 435-36, nota 68.

d'un Comentari a les Sentències de Pere Lombard, durant el seu magisteri barceloní va escriure dues obres filosòfiques d'un cert interès, sobretot la segona, que fou força coneguda i llegida fins al Renaixement: els tractats De ente i De formalitatibus. Tomàs representa l'evolució de l'escotisme vers un realisme extrem, tendència coneguda amb el nom de formalisme<sup>59</sup>.

Aquest lliscament vers la rutina i la mediocritat, propi de l'Escolàstica tardana, té tanmateix dues excepcions: em refereixo a Guiu Terrena (+1332), carmelita de Perpinyà i posteriorment bisbe de Mallorca, i Guillem Rubió (+ després 1344), fra menor dell convent de Vilafranca del Penedès. Autor d'un Comentari a les Sentències i d'un grapat de Comentaris a l'obra d'Aristòtil (la Física, el De anima, la Metafísica, l'Ètica, i la Política), Guiu Terrena pertany a una generació de teòlegs a la qual el famós decret de l'arquebisbe de París, Etienne Tempier, contra l'aristotelisme averroista ha obert els ulls sobre el veritable Aristòtil. Aquests teòlegs saben que el filòsof grec era politeïsta, que el seu déu suprem no era ni creador ni provident i que la distinció establerta per ell entre l'ànima, en tant que forma del cos, i l'enteniment agent, espiritual, però com plògut del cel (vingut de fora, diu exactament Aristòtil), feia perillar la immortalitat personal. Aquesta situació empeny Terrena a distanciar-se parcialment de l'aristotelisme tomista, en el qual l'havia iniciat el seu mestre, Egidí Romà. El punt central de divergència és la teoria dels universals. Segons Terrena, el que

---

<sup>59</sup>Cf. J. RIESCO TERRERO, La metafísica en España (siglos XII al XV), a RHCEE, 4 (1972), pp. 234-237, nota 119. Vegeu sobretot MARTI DE BARCELONA, Fra Pere Tomàs, "Estudis Franciscans", 30 (1927), pp. 90-103.

correspon a la realitat dels conceptes universals és només la relació de semblança entre dues coses que, com a realitats individuals, són diferents l'una de l'altra. Sòcrates i Plató, per exemple, no es distingeixen només per la seva individualitat, sinó també per al seva mateixa humanitat. La conseqüència d'aquesta concepció és revolucionària. Terrena no s'està pas de treure-la i ho fa clarament i sense embuts: la ciència, sota un concepte universal confús, té per objecte la realitat singular. El P. B. Xiberta, al qual devem una bona monografia sobre el nostre autor, titlla aquesta posició de seminominalisme. En qualsevol cas és clar que Terrena continua descrivint amb el llenguatge d'Aristòtil un món que no és el d'Aristòtil<sup>60</sup>.

Guillem Rubió farà encara un pas més enllà. Deixeble a París de Francesc de Marchia, mestre en teologia i autor, entre d'altres obres perdudes, d'un important Comentari a les Sentències publicat el 1518 sota el títol Disputationum in quattuor libros Magistri Sententiarum, el rerafons del seu pensament no és ja el realisme tomista, sinó l'escotista. Ara bé, entre Tomàs d'Aquino i Duns Escot es dreça com un tall la censura de Tempier de l'any 1277. Escot s'encarregarà d'introduir l'aristotelisme dins l'escola franciscana, tradicionalment d'arrel platònica i augustiniana, però tindrà molta cura d'evitar tot contegi amb l'averroisme. El filòsof àrab ja no és per a ell el "comentador" per excel·lència d'Aristòtil, sinó un autor maleït: ille maledictus Averroes. D'aquesta nova situació neixen

---

<sup>60</sup>Cf. E. GILSON, La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle. París 1952, p. 635 i s. El millor estudi sobre el pensament de Terrena és el de B. XIBERTA, Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà, Barcelona 1932.

part dels elements diferencials de l'escotisme: la separació entre filosofia i teologia, la reducció del camp d'acció de la raó, el criticisme, la valoració del coneixement intuïtiu de la realitat singular, etc. Tot aquest cúmul de tendències repercuteixen en l'obra de Rubió. El nostre autor portarà endavant el criticisme d'Escot pel que fa a les proves de l'existència de Déu. Segons ell, la prova anselmiana no prova en absolut i la prova aristotèlica, pel moviment i la causalitat, no porta al Déu dels teòlegs. Rubió s'esmerçarà també a determinar els límits que separen el coneixement intuïtiu de l'abstractiu. El que defineix la intuïció no és la presència de l'objecte, sinó el seu caràcter d'aprehensió immediata, el qual no és dóna naturalment sense intervenció de l'objecte, però podria en absolut donar-se sense aquella. Rubió no sembla sentir cap mena d'escrúpol davant d'una hipòtesi tan xocant que, en principi, projecta una ombra de dubte sobre tot el nostre coneixement sensible<sup>61</sup>. Descartes en farà més tard la prova<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup>Cf. J. M. RUBERT CANDAU, La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió, Madrid 1952. Vegeu també del mateix autor, El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval, Madrid 1945.

<sup>62</sup>Si hem de fer cas del Cartulari de la Universitat de París, el 23 de maig de 1281 el Rector, Pere de S. Amore, en una carta adreçada a la Cúria, acusa al Cancellier de la Universitat d'haver admès il·legalment al batxillerat en Arts a un tal Ferrandus, germà del rei d'Aragó. Regnava aleshores Pere III, fill en segones nupcies de Jaume I. Tot fa pensar, doncs, que el tal Ferrandus és un dels bastards del Conqueridor. D'altra banda, el còdex 261 del Merton College d'Oxford i el 56 de la Peterhouse de Cambridge contenen, el primer només fragmentàriament, un Comentari a la Metafísica d'Aristòtil, l'autor del qual es diu també Ferrandus. El comentarista dona proves d'una veneració per a Averroïs, que ultrapassa el que és habitual en el seu temps. A més a més contraposa expressament la interpretació d'Aristòtil, duta a terme pel comentador àrab amb la de Tomàs d'Aquino. En qüestions que toquen la fe es declara inequívocament en favor de

A la darrereria del segle XIV, quan el món medieval començava a declinar, cal deixar de banda la filosofia i la teologia professionals i acudir a la literatura de caire religiós i moralitzant per trobar-hi un punt de vista que superi l'estretor de les discussions d'escola. Aquest és el cas de Francesc Eiximenis (1327-1409)<sup>63</sup>. Nascut a Girona, Eiximenis va entrar de molt jove a l'orde franciscà i després de seguir a València els estudis de filosofia i teologia, recorregué les Universitats de Colònia, París, Oxford i Roma. Retornat a Catalunya, es guanyà aviat la confiança de Pere el Cerimoniós i d'altres membres de la família reial. Des del 1383 residí a València, on desplegà la seva activitat d'escriptor i d'home polític. Fou confessor del

---

la veritat cristiana, però confessa no poder demostrar-la. No deixa d'inculpar Averrois de qualque error, sobre tot pel que fa la doctrina de l'intel·lecte i a la concepció de la providència, però hi veu més aviat una conseqüència de la religió islàmica. Comtat i debatut, l'autor del Comentari sembla ser una mena d'averroista avant la lettre, un filòsof que com Joan de Jandun té a Aristòtil i a Averrois per a representants de la filosofia. (Cf. A. ZIMMERMANN, Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 50 (1968), pp. 145-164; Ferrandus de Hispania. Ein spanischer Averroist um 1300, Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval, Madrid 1979, II, pp. 1393-99). Es lícit, com insinua Zimmermann, d'identificar ambdós personatges? Sens dubte, fóra afalagador de comptar entre els cultivadors de la filosofia a un príncep de la dinastia catalana. Malauradament les dades que fins ara tenim a mà no ho permeten. L'autor del Comentari es declara espanyol, d'una comarca propera a Còrdova, i és per això que considera Averrois com un connacional, coses totes que no s'adiuen a un germà del rei d'Aragó.

<sup>63</sup>Sobre Eiximenis, a més a més de J. RUBIO, Literatura catalana, cit., I, pàgines 720-725 i de M. DE RIQUER, Història de la literatura catalana, II, pp. 133-196, vegeu: J.M. POU, Visionarios, beguinos i fraticelos catalanes, pp. 397-415; JILL R. WEBSTER, Notes biogràfiques sobre fra Francesc Eximenis, franciscà gironí, dins Miscel·lània a honor de Ramon Aramon i Serra, II, Barcelona 1985, pp. 597-602. Tot i no ser exhaustiu, és tanmateix útil l'elenc bibliogràfic de D. J. VIERA, Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis, Barcelona 1980.

príncep Joan i assessor del rei Martí l'Humà. Juntament amb Antoni Canals, formà part de la junta de set teòlegs convocada per mirar de posar fi al Cisme d'Occident. Respecte a aquest, Eiximenis sembla nedar entre dues aigües, fins al punt d'acceptar, d'una banda, la política proavinyonesa del rei Joan I i d'escriure, segons sembla, d'una altra banda, un llibre d'orientació clarament antiavinyonesa, De triplici Statu Ecclesiae. Tot i això, Eiximenis gaudí de la confiança de l'antipapa Benet XIII, el qual el cridà a participar en el Concili de Perpinyà i el nomenà patriarca de Jerusalem i bisbe d'Elna. Un any després, a la primavera del 1409, moria a Perpinyà.

Escriptor d'una fecunditat extraordinària, només comparable amb la de Ramon Llull. Eiximenis reflecteix en les seves obres el coneixement directe del món i dels costums socials del seu temps que havia après a l'escola de la vida. Entre els seus nombrosos escrits catalans -com a teòleg acadèmic només en coneixem el fragment d'una Summa theologica- cal fer menció almenys del Llibre dels àngels, molt difós al seu temps i traduït al francès, al castellà i al flamenc, del deliciós Llibre de les dones i de la Scala Dei o tractat de contemplació, segurament el manual de pietat català més complet al seu temps. Però la seva obra de més empenta és aquella vasta exposició, desgraciadament inacabada, del dogma i de la moral del cristianisme que porta el títol de Lo cristià. En el llibre dotzè d'aquesta monumental enciclopèdia i en un opuscle que n'anticipa el contingut, dedicat als jurats de la ciutat de València, el Regiment de cosa pública, Eiximenis desenvolupa una concepció política, teocràtica i

democràtica alhora, centrada en la visió de la ciutat terrenal com un espill i una anticipació de la ciutat celestial i en la determinació dels drets i deures del rei i del poble<sup>64</sup>. Les fonts de les quals es nodreix el seu pensament són la Ciutat de Déu de sant Agustí i la Política d'Aristòtil. Eiximenis esmenta expressament el filòsof grec en definir la cosa pública com "alguna comunitat de gentes ajustades e vivents sots una mateix llei e senyoria e costumes"<sup>65</sup> i en determinar que, per a servir la pau i la concòrdia en la cosa pública, cal que les multituds elegeixin sobre si un sol príncep, car "unitat de príncep savi té en concòrdia les seues gentes"<sup>66</sup>. De fet, les al·lusions d'Eiximenis a Aristòtil són força freqüents i algunes ben curioses, com per exemple quan el bon franciscà opina que importa

---

<sup>64</sup>Les idees polítiques d'Eiximenis han estat objecte de nombrosos estudis. vegeu, entre d'altres: J. TORRES I BAGES, La tradició catalana, Barcelona 1913, reed. 1981, pp. 264-304; J. J. PROBST, F. Eiximenis, ses idées politiques et sociales, "Revue Hispanique", 39 (1917), pp. 1-82; MARTI DE BARCELONA, Fra Francesc Eiximenis, "Estudis Franciscans", 22 (1928), pp. 437-500; N. D'ORDAL, El príncep segons Eiximenis, dins Miscel·lània Patxot, Barcelona 1931, pp. 317-332; T. CARRERAS ARTAU, Fray F. Eiximenis. Su significación religiosa, filosófico-moral, política y social, "Anales Inst. Est. Gerundenses", 1 (1946), pp. 270-293; A. LOPEZ AMO, El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de "Regiment de prínceps", "Anuario hist. derecho esp.", 17 (1946); F. ELIAS DE TEJADA, Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval, Barcelona 1950, pp. 138-163; M.J. PELAEZ, La sociedad civil en la obra de F. Eiximenis, "Estudis Franciscans", 78 (1977), pp. 199-221.

<sup>65</sup>Regiment de cosa pública, "Els Nostres Clàssics", vol. 13, ed. D. de Molins de Rei, Barcelona 1927, pàg. 39. Hi ha en curs de publicació una edició de l'obra d'Eiximenis: Dotzè llibre del Crestià, ed. C. WITTLIN, I, Girona 1986; II, Girona 1987. Vegeu a més a més Lo crestià (selecció), a cura d'A. HAUF, Barcelona 1983; Lo llibre de les dones, ed. F. NACARATO, Barcelona 1981; De Sant Miquel Arcàngel. El quart tractat dels àngels, ed. C. WITTLIN, Barcelona 1983.

<sup>66</sup>Id., pàg. 64.

molt al regiment de cosa pública que "no fem los jovens ne les fembres prínceps... car sabem que comunament no han nengun regiment que sien prudents ne ab neguna saviesa"<sup>67</sup>. Però no és solament a Aristòtil que Eiximenis poua la seva concepció política. El mateix val amb menor grau de Plató. I així el nostre autor és de l'opinió que una ciutat ben ordenada cal que estigui regida per bones lleis i que el príncep sigui el primer a complir-les. I com s'esdevenia en Llull, Eiximenis es fa ressò també de la sentència "d'aquell gran filòsof Plató que llavors la cosa pública és benaurada, quant los regidors la regeixen amb savi estudi i diligent"<sup>68</sup>.

Com observa E. Vilanova, una síntesi del pensament d'Eiximenis es pot considerar prematura; cal treballar encara en l'estudi dels manuscrits i dur a terme l'edició crítica de les seves obres. Del que d'ell sabem, se'n dedueix, però, que el franciscà gironí, lluny d'ésser el que se'n diu un "escotista", és més aviat un home que se sent emparentat o que almenys simpatitza amb el moviment reformador dels franciscans espirituals. En aquest sentit, és interessant d'adonar-se com un teòleg que cita Joaquim de Fiore i Ubertí de Casale i participa del profetisme i del reformisme político-religiós dels espirituals, assumeix tanmateix les formes econòmico-socials de la vida urbana en la fase de transformació de la societat europea en el pas del segle XIV al XV. De fet, entre el reformisme religiós dels franciscans espirituals i l'esperit revolucionari

---

<sup>67</sup>Id., p. 104.

<sup>68</sup>Id., p. 184.



de la burgesia naixent hi havia una connexió clara. Eiximenis valora les riqueses com a producte de l'activitat humana, com a fruit del treball d'artesans i mercaders. Els burgesos, per la seva banda, consideren que les riqueses que els espirituals critiquen són les patrimonials, pròpies dels nobles i senyors, no les adquirides, com ells fan, amb el treball personal. D'ací ve que franciscans espirituals i burgesos es mirin mútuament amb simpatia: el reformisme i l'intimisme religiós dels uns coincideix d'alguna manera amb el reformisme polític i social i el sentit d'intimitat en la vida familiar i personal dels altres<sup>69</sup>. Es comprèn que J.A. Maravall cregui que l'estudi del pensament d'Eiximenis és de gran interès per a entendre les relacions entre religió i esperit capitalista naixent al moment de declinar al nostre país l'Edat Mitjana<sup>70</sup>.

#### 8. La reacció anti-nominalista i el conreu de la lògica

El pensament filosòfic europeu del s. XIV es caracteritza pel canvi radical de perspectives gnoseològiques propiciat pel nominalisme. En posar en qüestió la relació del llenguatge amb la realitat, el nominalisme promogué entre altres coses el conreu de la lògica. Sorgeix així la logica modernorum, en la qual ocupa un lloc rellevant, la doctrina de les conseqüències i de la

<sup>69</sup>Vegeu E. VILANOVA, Història de la teologia cristiana, I, p. 670.

<sup>70</sup>Cf. J.A. MARAVALL, Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis, dins VIII Congr. Hist. Corona Aragón, València 1969, II-1, pp. 258-306.

suposició dels termes. El nou corrent lògic, anomenat també "terminista", perquè es basa en les propietats lògiques dels termes, té com a capdavanter dos autors rivals, decididament nominalista el primer, més aviat realista el segon, Guillèm d'Ockam i Walter Burleigh. El punt de vista ockamista arrela a París i passa d'allí a la resta d'Europa per obra de Joan Buridan i dels seus deixebles, Albert de Saxònia i Marsili d'Inghen. El moviment repercuteix també a casa nostra i dona lloc a dues obres lògiques d'un cert relleu, els autors de les quals, però, provenen de la vella escola tomista. Aquest és el cas de Nicolau Eimerich i sant Vicent Ferrer.

El dominic gironí Nicolau Eimerich (1320-1399), doctor en teologia per la Sorbona i tres vegades inquisidor general del Regne d'Aragó, ha passat a la història com a autor del Directorium inquisitorum (1376), un manual dels procediments inquisitorials que gaudí del favor de la Roma contrareformista -fou imprès a Barcelona el 1503 i reeditat varies vegades a Roma i Venècia- i com a promotor del procés contra Lull que culminà el 1376 en la cèlebre i discutida censura de Gregori XI, declarada nul·la mig segle després per Martí V<sup>71</sup>. La personalitat

---

<sup>71</sup>No content d'haver reeixit en el propòsit de llançar Lull a l'infern dels autors damnats, Eimerich inclou en el Directorium inquisitorum una llista de cent proposicions lul·lianes errònees o sospitoses d'heretgia. Poc després, en el tractat Contra doctrinam Raimundi Lull, sotmet a examen una part de les proposicions damnades i hi troba no gens menys que trenta-cinc heretgies, trenta-vuit errors i cinquanta falsedats. Finalment, de 1389 a 1396, escriu una sèrie d'opuscles: Expurgate vetus fermentum, Dialogus contra lulistas, In sordibus est, insordescat adhuc, Fascinatio lulistarum i Incantatio studii Ilerdensis, en el qual se les heu amb el lul·lisme contemporani, un corrent doctrinal heterogeni, que adesiara barrejava motius lul·lians amb altres d'arnaldians. Sobre l'anti-lul·lisme d'Eimerich vegeu T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofia cristiana, II, Madrid 1943, pp. 32-43. Cf. també J. VINCKE, Lull und Eimerich, EF, 46 (1934), pp.

humana i intel·lectual d'Eimerich no es redueix, però, a aquests dos trets més aviat sinistres. Home de grans coneixements teològics i jurídics, fou teòleg oficial de la cúria papal d'Avinyò, on s'hagué de refugiar en dues ocasions arrel del desterro que li imposaren Pere III (1376) i Joan I (1393). Allí escrigué per encàrrec de Climent VII el Tractatus de potestate papae i més tard l'opuscle Utrum papa possit vel debeat papatui renuntiare i altres escrits en favor de Benet XIII<sup>72</sup>. Ací, però, ens interessa la seva activitat en el camp de la filosofia i de manera particular en el de la lògica.

Efectivament, en els seus primers anys de vida religiosa, quan ensenyava arts en el convent de Sant Domènec de Girona, ultra d'un llibre De principiis naturalibus i d'un Tractatus in I librum Physicorum Aristotelis, Eimerich composà el Breviloquium logicae tam realis quam intentionalis (1351), un compendi de gran interès doctrinal i històric, per tal com és la primera summa lògica del segle XIV, de la qual tenim notícia, que hagi estat escrita a la península ibèrica amb posterioritat a les obres dels gran lògics contemporanis, Ockam, Burleigh, Buridan, etc.<sup>73</sup>.

---

402-416; J. CARRERAS ARTAU, Una aportació a la història de l'anti-lul·lisme, EF, 46 (1934), pp. 163-195; J. ROURA ROCA, Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eimerich, O.P., en la polèmica luliana, Girona 1954; J. DE PUIG I OLIVER, Documents inèdits referents a Nicolau Eimerich i el lul·lisme, ATCA, 2 (1983), pp. 319-346 i La "Fascinatio lulistarum" de Nicolau Eimerich. Edició i estudi, ATCA, 3 (1984), pp. 29-84.

<sup>72</sup>Cf. T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofía cristiana, II, p. 450 i s.; E. VILANOVA, Història de la teologia cristiana, I, pp. 673-675.

<sup>73</sup>Se'n conserva un text manuscrit a la Biblioteca nacional de París, Cod. lat. 6774, 139 fl. i l'edició incunable de P. Posa, Barcelona 1498.

No cal dir que el compendi del dominic gironí és una reinterpretació filosòfica de signe tomista del material lògic comú en el seu temps. L'obra té dues parts, la primera de les quals tracta de la lògica real o de primera intenció i la segona de la lògica intencional o de segona intenció. La primera part es divideix de la manera següent: 1) De incomplexis: predicables, predicaments, propietats lògiques, o sigui suposició, restricció i ampliació; 2) De complexis: la proposició i les seves divisions o sigui de inesse, modal i hipotètica, oposició, conversió, equipolència i regles de consequentiis; 3) De discursivis: normes generals sobre les relacions entre antecedent i conseqüent, sil·logisme de inesse, modal i oblic, de pretèrit i de futur, d'exposició, hipotètic, demostratiu, dialèctic i sofístic. Aquesta divisió guarda correspondència amb la divisió de les operacions cognoscitives: aprehensió, composició-divisió i argumentació, que establí de primer Albert el Gran i recollí el seu deixeble, Tomàs d'Aquino.

La segona part elabora de manera similar el material lògic, però des de les segones intencions. Les operacions intel·lectuals es poden considerar com a intentio en ordre a l'objecte intel·ligible. La intentio pot ser primera o segona. Aquesta darrera recau sobre la primera, pressuposa una comparació i un coneixement relacional. L'estudi de les primeres intencions pertany al tractat De anima. Es tracta d'intencions reals, que estan en l'enteniment, d'ens reals produïts per una causa real. El lògic, en canvi, s'interessa per quelcom que procedeix, a manere d'objecte, de la presència intel·lectiva. Es l'ens de raó, les segones intencions o relacions positives de raó, que

s'expressen en el llenguatge de segona imposició. L'ens de raó, en aquest sentit restrictiu, és l'objecte de la lògica intencional, la qual es divideix segons les tres mateixes operacions intel·lectuals, que estaven en la base de la lògica real, per tal com el seu objecte propi és quelcom que se segueix d'aquelles<sup>74</sup>.

Cal dir en general del compendi d'Eimerich que, si introdueix la problemàtica de la logica modernorum, és per a unir-la i refondre-la amb la tradicional, provinent en darrer terme de l'Organon aristotèlic. Així Eimerich no confereix cap relleu a la distinció ockamista del discurs en mental, parlat i escrit, cabdal en la lògica del segle XIV. La seva versió de la consequentia és interessant, però sense que l'autor demostrï tenir consciència clara del lloc clau que ocupa en el conjunt. Tot porta a pensar, que en el seu intent de refondre els elements lògics antics amb els moderns Eimerich assimila i resumeix millor els de procedència aristotèlica. Amb tot i això, l'obra del dominic gironí és important per a la història de la tradició lògica tomista. Encara més, com a compendi de la lògica aristotèlica, el Breviloquium d'Eimerich "és més complet que el De puritate artis logicae de Burleigh i es pot comparar amb la Summa totius logicae d'Ockam i amb la Perutilis logica d'Albert

<sup>74</sup>Sobre la lògica d'Eimerich vegeu V. MUÑOZ DELGADO, El "Breviloquium Logicae" de Nicolás Eimeric (1320-1399), "Estudios filosóficos", 22 (1973), pp. 3-28; El "Compendio de lógica" de Nicolás Eimeric, a: Actas del V Congreso Internacional de Filosofía medieval, II, Madrid 1979, pp. 1035-41. Cf. també V. MUÑOZ DELGADO, La lógica medieval, a: Actas del 1er. Congreso Nacional de Filosofía medieval, Zaragoza 1992, p. 124 i s.

de Saxònia"<sup>75</sup>.

Sant Vicent Ferrer (1350-1419), nascut a València, d'una família originària de terres gironines, i mort a Vannes, en la llunyana Bretanya, és una personalitat poderosa, que deixà la seva impronta en gairebé tots els aspectes de la vida contemporània. La seva fou una època de crisi per a la cristiandat medieval, assolada per la pesta i la guerra dels cent anys, sacsejada per greus conflictes socials i polítics i esquinqada religiosament pel Cisme d'Occident. El dominic valencià viu a fons el drama del seu temps i, fent oïdes sordes als nous corrents culturals i intel·lectuals que venien d'Europa, s'enrola decididament en la defensa del vell ordo medieval. Ell "no és un home de l'humanisme que neix: pertany espiritualment, amb voluntat plena, a l'Edat Mitjana que mor. Es una figura típica i rellevant de la tardor de l'Edat Mitjana"<sup>76</sup>.

Es ben coneguda en aquest sentit la seva actuació com a predicador de penitència, que enardia les multituds d'Espanya, França i Itàlia amb l'anunci del judici de Déu<sup>77</sup>. També ho és la

---

<sup>75</sup>V. MUÑOZ DELGADO, El "Breviloquium Logicae" de Nicolás Eimeric, p. 27. Cf. també, El "Compendio de lógica" de Nicolás Eimeric, p. 1041.

<sup>76</sup>J. MA DE GARGANTA, Introducción general, a: Biografía y escritos de San Vicente Ferrer, Madrid 1956, p. 16. Sobre el Sant valencià vegeu J. TORRAS I BAGES, La Tradició Catalana, Barcelona 1981, pp. 236-263; M.M. GORCE, Saint Vincent Ferrier (1350-1419), París 1924; Les bases de l'étude historique de Saint Vincent Ferrier, París 1925; S. BRETTLER, San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass, Münster 1925; J.E. MARTINEZ FERRANDO - F. SOLSONA CLIMENT, San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón, Barcelona 1955; J.B. MANYA, Sant Vicent Ferrer a Casp i Perpinyà, Tarragona 1962.

<sup>77</sup>Hi ha una edició moderna del sermonari: SANT VICENT FERRER, Sermons, vol. I, ed. de J. Sanchis Sivera, Barcelona 1932; vol. II, Barcelona 1934; vol. III, ed. de J. Schib, Barcelona 1975; vol. IV, Barcelona 1977; vol. V, 1985; vol. VI,

seva intervenció en la qüestió del Cisme, que el dugué de primer a escriure un tractat De hodierno Ecclesiae Schismate (1380) en favor de Climent VII, papa d'Avinyó, i més tard a aconsellar Ferran I a separar-se de l'obediència del successor d'aquell, el tossut Benet XIII. Quelcom semblant cal dir del paper decisiu, però molt discutit que jugà en el Compromís de Casp, on amb el seu prestigi moral -fou invitat a votar el primer i ho feu per Ferran d'Antequera, per tal com era el parent masculí més proper del difunt rei Martí- inclinà decisivament la balança del cantó del primer monarca de la dinastia dels Trastamara.

En canvi, hom desconeix generalment la seva activitat literària i intel·lectual. Tanmateix, ell fou lector de teologia a la Seu de València i autor, ultra del tractat ja esmentat sobre el Cisme, d'un Tractatus de vita spirituali que ha tingut una gran difusió -més de trenta edicions en vàries llengües-, d'un breu Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem i d'alguns opuscles devocionals en català sobre la missa, la vida i la passió de Jesucrist<sup>78</sup>. Aquest desconeixement és més culpable

---

1990; Sermons de quaresma, intr. de M. Sanchis Guarner, 2 vols., València 1973. Vegeu també Pàgines escollides de Sant Vicent Ferrer, Selecció i presentació de J.FUSTER, Barcelona 1955. Cf. sobre el tema. V. FORCADA, Vicente Ferrer, predicador de la reforma de la cristiandad, "Escritos del Vedat", 10 (1980), pp. 155-182; J. Mª de GARGANTA, San Vicente Ferrer, predicador de penitencia y de reforma, a: Agiografía dell'Occidente cristiano. Secoli XIII-XV, Roma 1980, pp. 129-165. G. SCHIB, Els sermons de sant Vicent Ferrer, a: Actes del tercer col·loqui de llengua i literatura catalanes, Oxford 1976, pp. 325-336.

<sup>78</sup>V. FORCADA, Introducción general a la obra literaria de San Vicente Ferrer, a: Biografía y escritos de San Vicente Ferrer, pp. 337-399. Vegeu en el mateix volum el text castellà del Tractatus de moderno Ecclesiae Schismate (pp. 411-462), el text llatí-castellà del Tractatus de vita spirituali (pp. 476-541) i del Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem i el text català-castellà dels opuscles Contemplació molt devota que compren tota la vida de Jesucrist Salvador nostre ab les

encara en el camp de la filosofia<sup>79</sup>. Efectivament, en els seus anys d'estudiant, abans de cursar teologia a Barcelona i Tolosa del Languedoc, el nostre dominic fou lector de lògica a Lleida (1370-72) i escrigué dues obres, la Quaestio solemnisi de unitate universalis i el Tractatus de suppositionibus (1372), la segona de les quals ha merescut una edició crítica<sup>80</sup> i ha desvetllat l'interès dels historiadors de la lògica i la semiòtica medievals<sup>81</sup>.

---

proprietats de la missa (pp. 563-589), Contemplació molt devota de la vida de Jesucrist (pp. 589-591) i Contemplació de la passió de Jesucrist (pp. 591-598).

<sup>79</sup>Cf. la breu exposició de T. i J. CARRERAS ARTAU, Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, II, pp. 453-456. Vegeu també M. GARCIA MIRALLES, Escritos filosóficos de San Vicente Ferrer, "Estudios filosóficos", 4 (1955), pp. 279-284.

<sup>80</sup>VINCENT FERRER, Tractatus de suppositionibus. Critical edition with an introduction by JOHN TRENTMANN, Stuttgart-Bad Cansstatt 1977. Vegeu també Tratados filosóficos de San Vicente Ferrer. Trad. castellana de V. FORCADA, introd. i notes de A. ROBLES, València 1987.

<sup>81</sup>Vegeu entre altres I.M. BOCHENSKI, Historia de la lógica formal, Madrid 1966, pp. 162-164; 233-235; J. PINGBORG, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick, Stuttgart-Bad Cansstatt 1972, p. 147 i s.; W. i M. KNEALE, El desarrollo de la lógica, Madrid 1972, p. 246; M. BEUCHOT, La filosofía del lenguaje en la Edad Media, Mèxic 1984, p. 202 i ss. Cf. també I. THOMAS, Saint Vincent Ferrer's De suppositionibus, "Dominican Studies", 5 (1952), pp. 88-101; E. POVEDA, El tratado "De suppositionibus" de San Vicente Ferrer y su significación histórica en la cuestión de los universales, "Anales del Seminario de Valencia", 6 (1963), pp. 5-88; J.A. TRENTMANN, Vicent Ferrer on the Logician as Artifex Intellectualis, "Franciscan Studies", 25 (1965), pp. 222-237; Predication and Universals in Vicent Ferrer's Logic, "Franciscan Studies", 28 (1968), pp. 47-62; Vicent Ferrer an His Fourteenth-Century Predecessors on a Problem of intentionality, a: Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale, Montreal-París 1969, pp. 949-956; The Idea of signification in Vincent Ferrer's Logic, a: Actas del V Congreso Internacional de Filosofía medieval, Madrid 1979, p. 1301-1310; V. FORCADA, Momento histórico del tratado "De suppositionibus" de San Vicente Ferrer, "Escritos del Vedat", 3 (1973), pp. 37-89; N. BEUCHOT, Un antecesor de Frege. Vicente Ferrer (s. XIV) y la estructura proposicional, "Escritos del Vedat" 16 (1986), pp. 389-397; B. VALDIVIA, La suposición semántica en Vicente



La Quaestio solemnis de unitate universalis remet segurament a algun d'aquells exercicis acadèmics, que hom feia de manera solemne un cop a l'any. La seva forma és la de la clàssica qüestió escolàstica. I el problema a debatre la unitat de l'universal, un tema candent de la gnoseologia medieval, entorn del qual discutien acaloradament els partidaris del nominalisme, de l'ultra-realisme i del realisme moderat. No cal dir que el nostre dominic, seguint les passes de Tomàs d'Aquino, s'enrola decididament en el darrer grup. Tanmateix, a diferència del que s'esdevindrà en el Tractatus de suppositionibus, el punt de referència del debat és la tesi ultra-realista i no la nominalista. El plantejament de la qüestió es fa amb el clàssic: utrum?. Concretament, l'autor pregunta, si la universalitat o unitat de l'universal és o no real. Immediatament, a tall d'objeccions, segueixen els arguments dels defensors de la unitat real de l'universal. Després ve el sed contra, o sigui els arguments amb els quals l'autor rebutja la posició dels adversaris, demostrant ad absurdum que és inviable. Finalment, Ferrer estableix la seva tesi: la unitat de l'universal no és real, sinó de raó, però amb fonament real. En conjunt, l'opuscle no passa de ser un treball escolar més o menys rutinari, on el jove dominic s'esmerça a refutar l'ultra-realisme i a posar les bases de la gnoseologia tomista<sup>82</sup>.

---

Ferrer, "Analogía", 1 (1987), pp. 85-91; J. A. GARCIA CUADRADO, La paradoja del análisis lingüístico en la lógica de San Vicente Ferrer, a: Actas del 1er. Congreso Nacional de Filosofía medieval, Zaragoza 1992, pp. 315-323.

<sup>82</sup>Cf. V. FORCADA, Momento histórico del tratado "De suppositione" de San Vicente Ferrer, p. 68. Vegeu també M. GARCIA MIRALLES, Escritos filosóficos de San Vicente Ferrer, p. 282.

El Tractatus de suppositionibus és una obra de molta més volada. L'autor s'encara de ple, amb les eines intel·lectuals que li proporciona el tomisme, amb el gran problema suscitat pel nominalisme d'Ockam: la relació del llenguatge lògic amb la realitat. La teoria de la suposició era un dels llocs, on aquest problema es plantejava amb més força. Per això Ferrer establirà que la suposició, contra el que ensenyava contemporàniament el nominalisme, és font de coneixement vàlid i universal.

Es simptomàtic respecte a això el que l'autor escriu en el proemi: "Sobre l'universal hi ha tres sentències o opinions, dues d'extremes i una d'intermèdia. La primera d'aquestes opinions té l'universal per real, àdhuc al marge de qualsevol acte de l'intel·lecte; l'altra no solament no el té per real, sinó que fins i tot afirma d'ell que no es distingeix realment del no-res. Entre aquestes dues opinions extremes hi ha una sentència intermèdia, la qual, més que no pas el nom d'opinió, mereix el de veritat... L'universal, efectivament, és una realitat que gaudeix d'universalitat. Respecte a allò que se significa per realitat, és un ens real; en canvi, respecte a allò que se significa per universalitat, és una mera intenció. El mateix cal dir del terme universal: respecte a allò que esmenta materialment és una cosa vertadera; en canvi respecte a allò que significa formalment es una mera intenció. Aquesta és la doctrina del gloriós doctor sant Tomàs, el qual diu que l'universal és materialment una cosa, formalment una intenció... Ara, com que l'anomenat Gualter (Walter Burleigh) s'ocupà de les suposicions segons la primera opinió extrema sobre l'universal i el germà Guillem d'Ockam i els seus seguidors se n'ocuparen segon l'altra

opinió extrema, amb molta més raó cal que ens n'ocupem ací segons la sentència intermèdia i vertadera. Tanmateix, pel que fa a això, la meua intenció no és pas sotmetre a crítica el que sigui, atès que les forces no hi arriben, sinó que només em proposo tractar de les suposicions segons la sentència de l'esmentat sant Doctor, duent a terme el meu intent, tant com pugui, amb els seus mateixos mots"<sup>83</sup>.

L'estructura del tractat és la següent. Hom tracta primer d'allò que la suposició no és (cap. 1); després d'allò que és (cap. 2); seguidament de la divisió o de les diverses menes de suposició: natural, personal, simple, singular i material, relativa i impròpia (caps 3-9); finalment, de les fal·làcies que hom comet en les suposicions en canviar el sentit del terme mitjà (cap. 10).

Pel que fa als dos primers punts, Ferrer es serveix de l'anàlisi lògica dels termes per a esclarir de manera original la noció de suposició. D'antuvi crida l'atenció la cura que esmerça l'autor a esmenar la definició de suposició que provenia de Pere Hispà i que era admesa generalment pels lògics contemporanis: la suposició és l'accepció o l'ús del terme en la proposició. Aquesta definició, constata Ferrer, s'adiu a la naturalesa de l'accepció, o sigui a la consideració del terme pres passivament i no activament. Ell, en canvi, afirma taxativament: "La suposició convé al terme només activament, car diem que el terme suposa i no diem que sigui suposat. En canvi, l'accepció convé al terme només passivament, car diem que el

---

<sup>83</sup>Tractatus de suppositionibus, ed. J.A. Trentmann, p. 87 i s.

terme és rebut i no pas que el terme rep"<sup>84</sup>. Per a confirmar la seva tesi, Ferrer remt a l'origen etimològic del terme suppositio, com a provinent del verb supponere, el qual, al seu torn, es compon de la preposició sub (sota) i del verb ponere (posar). Ara bé, el verb ponere no comporta cap mena de passivitat, sinó, al contrari, activitat. En conseqüència, tampoc el terme suppositio no expressa una passió, sino contràriament una acció<sup>85</sup>.

Què és, doncs, per a Ferrer la suposició? "Es la propietat del subjecte respecte al predicat en la proposició"<sup>86</sup>. La definició té dues parts. La suposició és propietat del subjecte en el sentit propi i exclusiu del terme: allò que "convé a tot subjecte, només al subjecte i sempre al subjecte. Car tot subjecte, només el subjecte i sempre el subjecte suposa"<sup>87</sup>. La suposició, a més a més, és propietat del subjecte respecte al predicat. Aquesta relació al predicat és essencial en la suposició, car és la que dóna al subjecte el seu sentit i la seva especificació. Per això la suposició "es coneix pel predicat, de manera que segons siguin els predicats que escauen al subjecte, hi ha també diverses menes de suposició"<sup>88</sup>. El predicat, doncs, no suposa mai, però és ell el qui determina al subjecte. D'altra banda, el subjecte no suposa mai fora de la proposició. Els

---

<sup>84</sup>Ibid., p. 89.

<sup>85</sup>Cf. Ibid. Vegeu J.A. GARCIA CUADRADO, La paradoja del análisis lingüístico en la lógica de San Vicente Ferrer, p. 317.

<sup>86</sup>Ibid., p. 93

<sup>87</sup>Ibid.

<sup>88</sup>Ibid.

termes aïllats no formen suposicions, sinó judicis. Pere Hispà no exigia que la suposició fos sempre dins la proposició. Com que per a ell la suposició no era sinó l'accepció del terme, qualsevol terme, àdhuc el predicat, podia suposar. Guillèm d'Ockam exigia que la suposició fos dins la proposició. Per a ell la suposició convenia primàriament al subjecte, però podia també convenir per extensió al predicat. Per a Ferrer "la suposició del subjecte, de tot subjecte i només del subjecte, en la proposició i sempre en la proposició, és quelcom tan fonamental per a posar a bon resguard la base real dels universals, que no cedeix un àpex en la seva posició inicial: l'accepció és prèvia a la suposició, però un cop quallada la suposició del terme, cal que sigui sempre com a subjecte de la proposició"<sup>89</sup>.

Pel que fa a la divisió de la suposició, si el predicat convé al subjecte de manera absoluta i essencial, tenim la suposició natural. Si el predicat convé al subjecte de manera accidental, cal esbrinar ulteriorment, on té el predicat la seva existència actual. Si la té en la realitat concreta dels éssers singulars, tenim la suposició personal. En canvi, si la té en la ment, depurada de les condicions individuals dels singulars concrets, però amb fonament real en les coses, tenim la suposició simple. No cal dir que de la manera com entén Ferrer la suposició natural i la simple se segueixen la científicitat i l'objectivitat del llenguatge lògic. La primera, la suposició per excel·lència, és veritablement demostrativa. La segona, lluny de

---

<sup>89</sup>V. FORCADA, Momento histórico del tratado "De suppositione" de San Vicente Ferrer, p. 75.

ser només un signe artitrari, amb el qual caracteritzem quelcom, ateny per mitjà del concepte universal la realitat de les coses<sup>90</sup>.

Cal subratllar la novetat del plantejament de Ferrer. El jove dominic no solament proposa una definició nova de la suposició, sino que la fonamenta també d'una manera nova, valent-se del mètode d'anàlisi etimològica del terme. La proposta de Ferrer enllaça així amb la tradició lògica de l'escola d'Oxford -pensem concretament en Guillem de Shyreswood i Walter Burleigh- i sembla respondre a la concepció originària d'aquesta noció, que la lògica s'havia apropiat dels assajos dialèctics del segle XII<sup>91</sup>. Nogensmenys, si Ferrer defineix la suposició com la propietat del subjecte respecte al predicat en la proposició i no com l'accepció del terme, és perquè vol garantir per damunt de tot, enfront del subjectivisme d'Ockam, el realisme del llenguatge lògic. L'accepció es pot prendre com a determinació subjectiva. La suposició no. Per això Ferrer distingeix entre accepció i suposició. L'accepció és una operació de la ment prèvia a la suposició. De primer l'enteniment agafa un terme per a significar quelcom i el determina com un dels dos extrems de la proposició. Heus ací l'accepció. Després aquest terme, com a expressió del concepte que hi ha en l'enteniment, però que té el seu fonament en la realitat, és pres com a subjecte d'una

---

<sup>90</sup>Cf. *Ibid.*, p. 88.

<sup>91</sup>Cf. J.A. GARCIA CUADRADO, *La paradoja del análisis lingüístico en la lógica de San Vicente Ferrer*, p. 319. Vegeu L.M. DE RIJK, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, II, 1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen 1967, p. 547 i s.

proposició. Heus ací la suposició. L'intent de Ferrer és ben clar. Tot i formar part d'una convenció, el terme de la suposició no és una determinació arbitrària de l'enteniment, sinó que, a la manera d'un xec que té en el compte corrent fons suficients per a fer-se efectiu en qualsevol moment, és, si es vol, un signe de convenció, però no merament convencional, per tal com remet a un fons real<sup>92</sup>.

Al marge d'aquesta impostació filosòfica de signe realista, la doctrina de la suposició del dominic valencià conté qualche aportació de gran relleu per a la història de la lògica. Efectivament, en un text que, en dir de I.M. Bochenski, representa un dels cims de la semàntica escolàstica, Ferrer divideix la suposició material de la mateixa manera que la formal i és el primer a distingir entre el nom d'un signe individual i el nom d'una classe de signes que tenen la mateixa forma. Aquesta distinció, no redescoberta per la logística fins el 1940, és introduïda per Ferrer com a subdistinció de la suposició material<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup>Cf. V. FORCADA, Momento histórico del tratado "De suppositione" de San Vicente Ferrer, p. 72 i s.

<sup>93</sup>Cf. Tractatus de suppositione, p. 164: "La suposició material es divideix com la formal: una és universal i l'altra singular. Es singular quan el terme o el so està en lloc d'algun subjecte, per al qual suposa la seva significació material. I així la suposició material singular és de tres maneres. En primer lloc per mitjà del so o del terme, com quan hom pregunta: Què dius? i l'altre respon: dic buf o baf. En aquest cas, el subjecte de la suposició material suposa materialment i sigui az, car el so, numèricament idèntic, està en lloc d'ell. Això es fa més palès, si hom imposa noms als termes singulars, com per exemple, si el nom 'Pere' significa aquest home singular o si el nom 'A' significa aquell so singular buf i el nom 'B' l'altre. Aleshores, si hom diu: 'A és un só: 'A és pronunciat o proferit per mi', el subjecte suposa materialment i singular, de la mateixa manera com en la proposició: 'Sòcrates corre', el subjecte suposa formalment i singular. En segon lloc per mitjà d'un pronom demostratiu, que

D'altra banda, en el context de la discussió de dues regles de la suposició natural, és a saber, que de tot subjecte amb suposició natural es pot davallar, respecte al predicat, a tots els supòsits del subjecte<sup>94</sup> i que d'una proposició de tercer adjacent, el subjecte de la qual suposa amb suposició natural, no es pot concloure a una altra de segon adjacent<sup>95</sup>, Ferrer adueix i solventa dues objeccions, que toquen d'avançada el problema modern de la classe buida, o sigui de les lleis de subalternació i conversió accidental.

La primera objecció planteja el cas d'una proposició, el subjecte de la qual suposa amb suposició natural, en la qual, tanmateix, no es pot devallar, respecte al predicat, a tots els supòsits del subjecte. Així en la proposició: "La pluja és aigua que cau en forma de gotes", el subjecte suposa amb suposició natural. Tanmateix no es pot concloure: "Doncs aquesta i aquella pluja són aigua que cau en forma de gotes", car l'antecedent és vertader, àdhuc si no hi ha pluja, però no el conseqüent<sup>96</sup>. La regla segons la qual de tot subjecte que suposa amb suposició natural es pot devallar respecte al predicat a tots els supòsits

---

remet a un so o a un terme singular, com quan hom escriu el so o el terme 'home' i, referint-se a ell, diu: 'Aquest home és un nom' o 'Aquest so és un nom'. Aleshores el subjecte de la proposició suposa materialment per a alló a què fa referència. En tercer lloc per mitjà d'un terme comú, que és determinat per un pronom demostratiu, com quan del so escrit 'home' es diu: 'Aquest home és un nom' o 'Aquest so és un nom'" Vegeu I.M. BOCHENSKI, *Historia de la lògica formal*, p. 178; J. PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter*, p. 147.

<sup>94</sup>Cf. *Tractatus de suppositione*, p. 107.

<sup>95</sup>Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>96</sup>Cf. *ibid.*, p. 110.



del subjecte s'ha d'entendre, doncs, sota aquesta condició: que el subjecte tingui els seus supòsits en acte. D'ací ve, afegeix Ferrer, que la conseqüència que conclou d'una proposició universal a les proposicions singulars que conté, com per exemple: "Tot home corre. Doncs Sòcrates i Plató corren", hagi estat anomenada per alguns lògics "conseqüència per ara" (ut nunc), per tal com només és vàlida per a un temps determinat, és a saber, quan Sòcrates i Plató existeixen actualment<sup>97</sup>. La solució que Ferrer dona al problema rau, doncs, en l'exclusió de la classe buida, però amb una diferència: "buit" s'entén com "actualment buit"<sup>98</sup>.

La segona objecció planteja el cas d'una proposició de tercer adjacent amb suposició natural, de la qual es conclou a una altra de segon adjacent. Així de la proposició: "La rosa és odorant" se segueix: "Doncs la rosa existeix", car si la rosa no existís, no faria olor<sup>99</sup>. En la resposta a l'objecció Ferrer distingeix entre la suposició natural i la personal. El subjecte de la proposició: "La rosa és odorant" (odoriferans) suposa personalment i és per això que se segueix: "Doncs la rosa existeix". En canvi, si es diu: "La rosa és olorosa" (odorifera), en el sentit d'una mera aptitud, aleshores el subjecte suposa naturalment i no se segueix: "Doncs la rosa existeix"<sup>100</sup>. Ferrer exigeix, doncs, per a la subalternació que el subjecte tingui

---

<sup>97</sup>Cf. Ibid., p. 122.

<sup>98</sup>Cf. I.M. BOCHENSKI, Historia de la lógica formal, p. 235.

<sup>99</sup>Cf. Tractatus de suppositione, p. 127.

<sup>100</sup>Cf. Ibid., p. 132.

suposició personal i no natural. Dóna per suposat que un terme que suposa personalment representa coses realment existents. Com esdevenia en la primera objecció, la solució de Ferrer rau en l'exclusió de la classe buida<sup>101</sup>.

## 9. L'Humanisme literari

L'humanisme català s'origina dels contactes polítics i culturals amb Itàlia i Bizanci, iniciats respectivament sota Pere el Gran (1276-85) i Jaume II (1286-1327). El primer elogi europeu de l'acròpolis d'Atenes fou escrit en català. Es tracta d'un document de la cancelleria de Pere III, en el qual el rei recomana als seus oficials la custòdia del "castell de Cetines" - és així com els llatins anomenaven l'Acròpolis- "majorment com lo dit castell sia la pus rica joia que al món sia, e tal, que entre tots los reis de crestians envides lo porien fer semblant"<sup>102</sup>. El gran mestre de Rodas, l'aragonès Juan Fernández de Heredia, una vegada instal·lat a l'Orient, s'envolta de savis grecs, entre ells un filòsof de nom desconegut. Gràcies a ell l'hel·lenisme arriba a la cort del príncep Joan, el futur Joan I (1387-95). Els clàssics grecs i llatins són buscats i estudiats acuradament. Hom tradueix per primera vegada al català diverses obres d'Aristòtil. Guillem de Copons tradueix l'Ètica a través de

---

<sup>101</sup>Cf. I.M. BOCHENSKI, Historia de la lògica formal, p. 235. Vegeu també J. PINBORG, Logik und Semantik im Mittelalter, p. 147; W.i M. KNEALE, El desarrollo de la lògica, p. 246.

<sup>102</sup>Cf. A. RUBIÓ I LLUCH, Documents per a la història de la cultura catalana mig-eval, I, p. 311.

la versió francesa del Tesoro de Brunetto Latini i Martí de Viciana els Econòmics a partir del text llatí de l'Arentino. Aquests intercanvis político-culturals amb el món bizantí, continuats durant el regnat de Martí I, com ho palesen les dues ambaixades de Crisodoras a Barcelona, troben el seu apogeu en la cort napolitana d'Alfons el Magnànim. A tot aixó cal afegir-hi la influència literària dels grans humanistes italians. Boccaccio i Dante són els autors preferits. La traducció catalana del Decamerone esdevé un model de prosa clàssica. I és també en català que apareix la primera versió europea completa de la Divina Commedia<sup>103</sup>.

Des d'aquest ambient impregnat de cultura clàssica s'explica la naixença d'un interessant corrent de literatura filosòfica. L'encapçala l'escriptor barceloní Bernat Metge (1340/46-1413), el primer humanista no solament dels països catalans, sinó també de tota la península. Jove secretari de Joan I, i condemnat per malversació dels fons públics per seu successor, Martí I, poc després d'haver sortit de la presó escriu el diàleg intítulat Lo somni. Metge suposa que, estant encara a la presó, se li apareixen en somnis el difunt rei Joan, Orfeu i Tirèsias, i dialoga successivament amb ells sobre la vida, la mort i la sort del monarca a l'altre món, sobre l'infern i els defectes de les

---

<sup>103</sup>Cf. M. BATLLORI-R. GARCIA VILLOSLADA, Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo, dins Grande Antologia filosofica, vol. VI, Milà 1964, pàg. 10 i s.; trad. cast., a: M. BATLLORI, Humanismo y renacimiento. Estudios hispano-europeos, Barcelona 1987, pp. 1-51. Sobre aquesta etapa de la literatura catalana vegeu J. RUBIÓ, Literatura catalana, loc. cit., vol. III, Barcelona 1953, pp. 727-930; Història de la literatura catalana, I, Barcelona 1984; Humanisme i Renaixement, Barcelona 1990; M. DE RIQUER, Història de la literatura catalana, volums II i III, Barcelona 1964.

dones. L'obra es clou amb una sàtira dels homes. Pel que fa al tema de la immortalitat, Metge comença formulant sense embuts la tesi materialista i escèptica: "No puc creure que l'esperit sia res ne puixa tenir altre camí sinó aquell que la carn té"<sup>104</sup>. "Ço que veig crec, e del pus no cur"<sup>105</sup>. L'esperit del difunt rei s'encarrega aleshores de defensar la tesi oposada. A tall d'introducció el rei defineix primerament els termes de la qüestió. "Entre los antics filòsofs fo gran qüestió què era l'ànima. E dix Nasica que el cor; Empèdocles, la sang; altres digueren que una part del cervell tenia lo principat de l'ànima; altres que el lloc e cadira de l'ànima era lo cor; Zenon dix que l'ànima era foc; Aristòxenus, harmonia de sons; Xenòcrates, nombre; Plató fenyé triplicitat en l'ànima, lo principat de la qual, ço és la raó, posà en lo cap...; Diceartus dix que l'ànima no era res...; Galièn dix que... era complexió; altres que era cos; Aristòtil -que après Plató, s'acostà més a la veritat que els dessús nomenats- dix que era Endelecheia, vocable grec que vol dir continuat moviment perdurable. E cascun dels dessús dits s'esforçà a provar la sua opinió com mills pogué. Emperò los doctors de l'Església de Déu, los quals molt profundament e bé hi han vist, afermen, jatsia que en diverses maneres ho diguen, que l'ànima de l'home és creada per Déu, substància espiritual pròpia, vivificadora del seu cos, racional e immortal, e en ben e en mal convertible"<sup>106</sup>. Dit això, el rei s'esmerça a provar punt

---

<sup>104</sup>Lo somni, "Els Nostres Clàssics", vol. I, ed. Ll. Nicolau D'Olwer i J. M. de Casacuberta, Barcelona 1925, p. 18.

<sup>105</sup>Id., p. 21.

<sup>106</sup>Id., pàg. 26 i s.

per punt la doctrina que acaba d'esmentar. El centre de la seva exposició correspon òbviament al debat sobre la immortalitat de l'ànima. Metge posa en boca del rei una sèrie de raons a favor d'aquesta tesi, com són ara la naturalesa espiritual de l'ànima i de les seves operacions, la seva simplicitat i independència del cos, la seva impossibilitat de corrupció, el fet que es mogui ella mateixa i, finalment, l'exigència moral d'una retribució pel bon o mal comportament de l'home en aquesta vida. A través de manlleus fets a la Summa contra gentiles de sant Tomàs d'Aquino i a les Tusculanae disputationes de Ciceró, Metge reprèn en bona part les reflexions de Plató en el Fedre i el Fedó<sup>107</sup>. Acabat el seu parlament, el rei pregunta a Metge si hi té res a dir i aquest respon: "Senyor, no us vull als dir a present, sinó que us atorg que molta bona persuassió m'havets feta... Fe m'hi indueix a creure, posat que algun escrúpol de dubitació m'hi acòrrega. Jo són content"<sup>108</sup>.

En l'elegant ironia de Metge hom hi ha volgut veure l'escepticisme d'un home del Renaixement. Sembla més conforme a la realitat de veure-hi el testimoni de la inquietud d'esperit d'un home d'una època de transició, a cavall entre la fe de l'Edat Mitjana i les primeres manifestacions crítiques de l'Humanisme<sup>109</sup>. El que és clar en qualsevol cas és que l'obra de Metge pertany ja de ple al corrent humanista. L'Humanisme no consisteix a escriure elegantment en llatí o en vulgar o a citar

<sup>107</sup>Cf. Tusc. disp., I, 27 i Summa contra gentiles, II, c. 79.

<sup>108</sup>Lo somni, p. 36 i s.

<sup>109</sup>Cf. M. BATLLORI-R. GARCIA VILLOSLADA, Il pensiero della Rinascenza, p. 14.

personatges de la història o de la mitologia clàssiques, sinó "a veure el món des d'un observatori diferent del de l'Edat Mitjana"<sup>110</sup>. I aquest és exactament el cas de Metge. A Lo somni traspunta ja aquella reflexió de l'home vers ell mateix, vers la seva pròpia consciència i ves els problemes específicament humans que constitueix un tret diferencial de l'Humanisme. Humanísticament sonen aquests mots del començament de l'obra: "Hom són així com los altres e cové que seguezca lurs petjades"<sup>111</sup>. I humanísticament sonen també aquells altres que figuren vers el final: "Entén en tos fets propis... e especialment en conèixer e millorar tu mateix"<sup>112</sup>, on a través de les Tusculanes de Ciceró "arriba fins a nosaltres el 'Nosce te ipsum' dels savis de Grècia"<sup>113</sup>.

Si Bernat Metge fou el primer prosista del seu temps, Ausiàs March (1397-1459) n'és el primer poeta. Descendent d'un notari públic de Barcelona, establert a Gandia arran de la conquesta d'aquesta vila pel rei Jaume, el cavaller Ausiàs March prengué part amb Alfons IV a les campanyes d'Itàlia i a l'expedició a Gerba, al nord d'Àfrica. Retirat després a les seves possessions del regne de València, l'amor d'una dama anomenada Teresa, la qual fou la seva "Laura" i un xic la seva "Beatriu", desvetllà

<sup>110</sup>J. RUBIO, Literatura catalana, III, p. 738.

<sup>111</sup>Lo somni, p. 22.

<sup>112</sup>Ibid., p. 168.

<sup>113</sup>M. DE RIQUER, Història de la literatura catalana, II, p. 246 i ss.

en ell el poeta<sup>114</sup>. Hom ha comparat March amb Petrarca i Dante i amb raó, car si canta l'amor com el primer, ho fa amb el vigor intel·lectual del segon. L'estudi de la filosofia d'Aristòtil, provinent, segons sembla, de la lectura de les obres de sant Tomàs d'Aquino, li fou d'ajut. De fet, en els seus poemes d'amor i de mort i en els Cants morals el cavaller poeta descriu amb rigor filosòfic, d'acord amb les categories de l'ètica i de la psicologia d'Aristòtil, els moviments de la seva ànima, esquinçada entre l'amor sensual i l'espiritual<sup>115</sup>. Ausiàs March esmenta en les seves poesies la classificació escolàstica del bé en profitós, delitable i honest i recorda que el tercer inclou els altres dos, car fora de l'honestedat cap bé no donaria repòs:

"E tot quan és que sia desonest  
no ésser bé: fora de tot repòs"<sup>116</sup>

Es fa eco de la teoria aristotèlica del "lloc natural" i de

---

<sup>114</sup>Cf. M. BATLLORI-R. GARCIA VILLOSLADA, Il pensiero della Rinascenza, p. 17.

<sup>115</sup>Les idees filosòfiques de March han estat força estudiades. Hom en trobarà un resum a T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofia cristiana, II, p. 14 i ss. Vegeu també: J. TORRES I BAGES, La tradició catalana, p. 305-330; A. PAGÈS, Auzias March et ses prédécesseurs: essai sur la poésie amoureuse en Catalogne aux XIVe et XVe siècles, París 1912; M. DE MONTOLIU, A. March, Barcelona 1959. Per a l'obra poètica de March, cf. Poesies, "Els Nostres Clàssics", vols. 71-73, 77 i 79, ed. P. Bohigas, Barcelona 1952-59. P. BOHIGAS, en la seva Introducció, vol. 71, p. 25 i ss., analitza detalladament les idees de March sobre el bé, el plaer, la virtut i l'amor i en subratlla l'origen aristotèlic i escolàstic. Cf. del mateix autor els estudis dedicats al gran poeta valencià en el volum: Aportació a l'estudi de la literatura catalana, pp. 181-218. Vegeu també Les obres d'Ausiàs March. Paraules preliminars de G. COLÓN DOMÈNECH, v. I-II. Facsimil de l'edició d'A. PAGÈS, IEC, 1912, València 1991; AUSIAS MARCH. Cinquanta-vuit poemes. Edició i estudi de R. ARCHER, Barcelona 1989.

<sup>116</sup>Poesies, CVI, 9-92.

la idea d'Empèdocles, recollida per Aristòtil, segons la qual el semblant cerca sempre el semblant:

"Tota res va en lo loch on cobeja"<sup>117</sup>.

"Cascun semblant a son semblant esguarda"<sup>118</sup>.

De vegades empra fórmules i distincions pròpies de la filosofia:

"Guanyat me te lo primer moviment"<sup>119</sup>.

"Accident és Amor i no substança"<sup>120</sup>.

D'altres vegades construeix els seus versos amb el rigor d'una definició:

"La virtut en lo mig loch se met  
e los estrems per vicis abandona"<sup>121</sup>.

"Hem de tenir en compte, però, que la ciència escolàstica d'Ausiàs March (sens dubte molt profunda per a un cavaller, però segurament elemental per a un mestre en Teologia) no tindria cap eficàcia poètica ni humana, si tota aquesta teoria sobre el bé, el mal, el pecat, la passió i l'amor no es donés en un home que viu i que ha viscut la tragèdia del cristià que se sap pecador, de l'enamorat que coneix que el seu amor té mancaments morals i de l'home que dubta entre el bé i el mal"<sup>122</sup>. En d'altres mots, Ausiàs March no és un gran poeta perquè manlleua a l'escolàstica

---

<sup>117</sup>Id., LXVII, 21.

<sup>118</sup>Id., XX, 25.

<sup>119</sup>Id., LXI, 40.

<sup>120</sup>Id., XVII, 191.

<sup>121</sup>Id., XXX, 3-32.

<sup>122</sup>M. DE RIQUER, Història de la literatura catalana, II p. 540.



fórmules i conceptes filosòfics, sinó perquè amb aquestes fórmules i conceptes d'Aristòtil o de sant Tomàs expressa sense cap mena de fals pudor la seva experiència personal, amb les seves contradiccions i les seves angoixes, com s'esdevé, per exemple, en aquests versos impressionants:

"Així dispost, dolç me sembla l'amarg,  
tant és en mi afecionat lo gust!  
A temps he cor d'acer, de carn e fust:  
jo só aquest que'm dic Ausiàs March"<sup>123</sup>.

Els altres escriptors contemporanis no assoleixen ja ni el nivell literari ni la pregonesa humana d'un Ausiàs March o d'un Bernat Metge. Entre els abundants autors espirituals d'aquella època n'hi ha un, però, que es fa mereixedor de la nostra atenció: en refereixo a Antoni Canals (+1419). L'obra d'aquest dominic valencià presenta una doble vessant: una d'humanista i moralitzant, l'altra d'estrictament espiritual i religiosa. Contemporani de Bernat Metge, Canals visqué els mateixos problemes del país i de la cristiandat. En el pas del segle XIV al XV "hi hagué una certa crisi espiritual, que encara que no convé exagerar ni generalitzar, és un fenomen que hem de tenir ben present"<sup>124</sup>. D'aquesta crisi se n'adonà el nostre dominic. I mentre el seu mestre, sant Vicenç Ferrer, afirmava d'aquells autors pagans, vers els quals la gent cultivada se sentia tan atreta, que eren tots a l'infern -"Aristòtil, on te penses que sia?", preguntava en un dels seus sermons el famós predicador i

<sup>123</sup>Poesies, CXIV, 89-92.

<sup>124</sup>M. DE RIQUER, Història de la literatura catalana, II, p. 433.

responia: "en infern". I en un altre: "Plató era verge, mes en infern és"- Canals comprengué que els temps canviaven i que millor que blasmar els clàssics com a autors damnats, per a convèncer els escèptics, calia prendre llurs mateixes armes i combatre en llur propi terreny<sup>125</sup>. Heus ací per què l'escriptor dominic s'esmerça a traduir en un català sobri i elegant diverses obres clàssiques, entre les quals els Dits i fets memorables de l'historiador romà Valeri Màxim i el De providentia de Sèneca. El seu raonament és molt senzill. Molts cristians viuen avui com pagans. Que les virtuts dels romans reprenguin "los nostres vicis manifestats"<sup>126</sup>. D'altra banda, els nobles o "homes de paratge", portats de curiositats excessives, volen escodrinjar els consells de Déu i es queixen de la seva providència. Que sigui Sèneca qui els desenganyi, no pas un profeta ni un predicador, sinó un home "tot filòsof qui funda tot son fet en juí e raó natural"<sup>127</sup>. Breument: Canals es mostra un apologeta obert i intel·ligent, que no tem adaptar-se a l'opinió dels altres per portar-los cap a la seva. Però en el fons ell no ha canviat massa. Per això no ens ha d'estranyar que en l'altra vessant de la seva obra, la religiosa i espiritual, la seva actitud envers els clàssics sigui molt menys generosa. Aquest és el cas de l'Scala de contemplació,

---

<sup>125</sup>Cf. id. Per a la biografia de Canals, vegeu J.M. COLL, El Maestro Fr. Antonio Canals, discípulo y sucesor de San Vicente Ferrer, AST, 27 (1954), pp. 9-21.

<sup>126</sup>Libre anomenat Valeri Màxim, dels dits i fets memorables, traducció per frare Antoni Canals, 2 vols., ed. M. Miquel i Planes, Barcelona 1914, I, p. 12.

<sup>127</sup>Scipió e Anibal, de Providència (de Sèneca), De arra de ànima (d'Hug de Sant Víctor), "Els Nostres Clàssics", vol. 49, Barcelona 1935, p. 87.

un tractat espiritual que Canals dedica al rei Martí des del recés de la cartoixa de Vall de Crist, fundada feia poc per aquell en terres del'actual Castelló de la Plana<sup>128</sup>. Si prescindim de la dedicatòria, on les dues vessants del nostre autor, la humanista i la religiosa, semblen trobar-se en perfecta harmonia, la resta de l'obra és més aviat medieval. Canals ja no fa gaires citacions dels autors profans. Si esmenta dues vegades Aristòtil, ho fa de pas i mig per formulisme. I és que, davant la "saviesa" de la Creu, als filòsofs pagans no els resta sinó enmudir. "Aquesta veritat escarnex follament e oidada, inflant e loant-se de son saber lo natural philòsof, mas d'aquests diu lo apóstol sant Pau: Nos cristians preïcam Jesu Crist crucificat... Aquesta veritat no ha pogut entendre Plató, lo tan gran sabidor; aquesta veritat ha ignorada Demòstenes, lo gran guarrulador. E per ço diu la escriptura: Jo destrouiré la saviesa dels savis"<sup>129</sup>.

He fet esment suara d'un corrent d'escepticisme que semblava guanyar terreny, contemporàniament, entre els nobles i els cortesans més cultivats. Paradoxalment, però, la nota autènticament escèptica en la literatura de l'època la dona un menoret, el mallorquí Anselm Turmeda (+ vers 1424-32), el qual, després d'haver estudiat a Lleida, a París i a Bolonya, apostatà del cristianisme i anà a viure a Tunis, en terres de l'Islam<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup>Cf. Scala de contemplació. Introducció y transcripció per J. Roig Gironella. "Bibl. hist. de la Bibl. Balmes", Sèrie II, vol. 28, Barcelona 1975.

<sup>129</sup>Id., pàg. 155.

<sup>130</sup>per a la biografia de Turmeda, cf.: A. CALVET, Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español, Barcelona 1914; M. DE EPALZA, Nuevas aportaciones a la biografía de fray Anselmo Turmeda (Abdallah al-Tarchuman), AST, 38 (1965), pàgines 87-158; i encara del mateix autor, Anselm Turmeda, "Biografies de

Autor d'una apologia de la fe musulmana, escrita en llengua aràbiga, el Present de l'home docte en refutació dels partidaris de la creu<sup>131</sup>, Turmeda escriu també diverses obres en català per als seus antics correligionaris. Entre aquestes darreres, n'hi ha una, la Disputa de l'ase, que és mereixedora de la nostra atenció. Turmeda hi tracta en forma de diàleg entre l'autor, fra Anselm, i un ase el tema de la pretesa superioritat de l'home sobre els animals. Les raons de fra Anselm en favor de l'home són rebatudes sistemàticament per l'Ase, el qual s'emporta sempre la victòria. Només al final l'Ase es dóna per vençut davant la darrera raó del frare: Déu totpoderós ha volgut prendre carn humana i s'ha fet home. En el marc d'una obra com la present, que traspua ironia per tots cantons i on no hi manquen pàgines francament anticlericals, aquest final piadós pot semblar un xic irreverent<sup>132</sup>.

El tema i fins i tot bona part de la trama de la Disputa de l'Ase no és original, sinó adaptació d'un apòleg contingut en una enciclopèdia, redactada per una secta filosòfico-religiosa que florí a Bàssora, a mitjan segle X, sota el nom de "Germans de la

---

Mallorquins", 4, Palma de Mallorca 1983.

<sup>131</sup>L'obra ha estat editada per M. DE EPALZA, La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de Abdallah al-Taryuman (fray Anselmo Turmeda), "Atti Accad. naz. dei Lincei", Sèrie VIII, vol. 15, Roma 1971; en català: Anselm Turmeda. Autobiografía i atac als partidaris de la creu, Barcelona 1979.

<sup>132</sup>Disputa de l'Ase, "Els Nostres Clàssics", vol. 18, Barcelona 1928. Havent-se malauradament perdut el text original català, l'obra se'ns ha conservat per mitjà d'una versió francesa, publicada a Lió el 1544.

puresa"<sup>133</sup>. Però Turmeda l'enriqueix amb el seu geni i la seva mordacitat i li confereix un sabor tot especial, en erigir en autèntic protagonista del diàleg, per damunt del mateix autor, un "ase dolent i malaurat, tot escorxat, mocós, ronyós i sense cua, el qual, segons que jo crec, no hauria valgut deu diners a la fira de Tarragona"<sup>134</sup>.

#### 10. Humanisme filosòfic: Sibiuda i Vives

Es una llàstima que la llavor de l'Humanisme, la qual, com ho acabem de veure, arrelà fortament en terres catalanes, no tragués el brot que hom podia esperar en el terreny específicament filosòfic. A manca d'una escola filosòfica pròpiament dita, hi ha, però, dues personalitats excepcionals, de les quals l'una se situa a l'inici i l'altra al final d'aquest període: em refereixo a Ramon Sibiuda i a Joan Lluís Vives. La biografia de Ramon Sibiuda (+1436) enclou, malauradament moltes llacunes. Sembla segur, però, el seu origen català, potser de terres gironines. Metge de professió i mestre en teologia, Sibiuda ensenya a la Universitat de Tolosa de Llanguedoc, on cap al final de la seva carrera escriu una petita obra mestra: el Liber creaturarum seu de homine<sup>135</sup>. Sibiuda refà, en part,

---

<sup>133</sup>Cf. M. ASIN PALACIOS, El original árabe de la "Disputa del asno contra fray A. Turmeda", "Rev. filos. esp.", 1 (1914), pp. 1-51.

<sup>134</sup>Disputa de l'Ase, p. 38.

<sup>135</sup>El Liber creaturarum de Sibiuda, anomenat també Theologia naturalis, ha conegut diverses edicions: Deventer 1480; Lió 1495, 1511, 1526, etc.; Estrasburg 1501; París 1509; Sullbach, ed. J.

l'itinerari intel·lectual de Llull: l'ascens del coneixement de les criatures vers Déu, però es ferma especialment en l'home i en fa el centre del seu pensament. Es per això que la seva obra pertany al corrent humanista, per molt que el seu estil sigui encara escolàstic i medieval. Sibiuda afirma amb un vigor desconegut al seu temps la primacia de l'home sobre totes les criatures. L'home és la "lletra principal" del llibre de la creació, la "clau" que ens permet copsar el sentit pregon de tota l'obra. L'home és també el centre del món de la veritat: el camí vers la certesa passa per l'home. L'antropocentrisme de Sibiuda no podria ésser més clar: tot ha estat fet per a l'home. I per això el món només té sentit des de l'home. Però aquest antropocentrisme, desemboca finalment en un teocentrisme. L'home és capaç de comprendre el món, però no es pot comprendre últimament a si mateix. Cal que es reconegui com a creat per Algú més gran que ell, el mateix que tot ho ha fet per a ell. Hom podria definir potser el pensament de Sibiuda com una mena de socratism cristian: el nosce teipsum, centre de la seva filosofia, culmina en el coneixement de Déu<sup>136</sup>.

---

Sighart, 1952. Aquesta darrera ha estat reeditada fotomecànicament amb l'addició d'una introducció i de l'edició crítica del pròleg i títol per F. Stegmüller, Stuttgart 1966. Recentment el llibre ha estat traduït per primera vegada al català: RAMON SIBIUDA, El llibre de les criatures. Traducció i edició a cura de J. de Puig i Oliver, Barcelona 1992.

<sup>136</sup>Sobre el pensament de Sibiuda, a més de T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofia cristiana, II, pp. 101-175, vegeu: J. AVINYÓ, Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda, Barcelona 1935; F. X. ALTÉS ESCRIBÀ, Raimundo Sibiuda y su sistema apologético, Barcelona 1939; I.S. REVAH, Une source de la spiritualité péninsulaire au XVIIe siècle: la "Théologie naturelle" de Raymond Sabunde, Lisboa 1953; R. POU, La antropología del "Liber creaturarum", AST, 42 (1969), pp. 211-270; J. DE PUIG I OLIVER, Esriptura i actitud humanística en el "Liber creaturarum", "Rev. cat. teol.", 3 (1978), pp. 127-151.

Mig segle després de la mort de Sibiuda naixia a València Joan Lluís Vives (1492-1540). Descendent d'un llinatge de jueus convertits -el seu pare seria enviat per l'Inquisició a la foguera, acusat de reincidència-, Vives deixà molt aviat la seva ciutat nadiua i es convertí en ciutadà d'Europa. Professor a Lovaina i a Oxford, preceptor de la princesa Maria, filla d'Enric VIII d'Anglaterra i de Caterina d'Aragó, amic d'Erasme i de Thomas More, Vives és la figura senyera del Renaixement a la península ibèrica<sup>137</sup>. Les seves nombroses obres, escrites en un llatí elegant i saborós, recullen la problemàtica sencera d'aquella època, inquieta i renovadora<sup>138</sup>. En Vives apunta ja

---

Sobre la significació de l'obra de Sibiuda en la història de l'humanisme cristià, vegeu E. COLOMER, Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus, MFCG, 13 (1978), pp. 117-147. Vegeu també A. COMPAROT, Sebond, Vives et Michel de Montaigne, París 1983. Sobre la història de la recepció de l'obra de Sibiuda, cf. J. de PUIG i OLIVER, Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps, ATCA, 9 (1990), pp. 275-368; Complements a la valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps, ATCA, 10 (1991), pp. 358-390.

<sup>137</sup>Sobre Vives i el seu pensament, vegeu: A. BONILLA I SANMARTIN, L. Vives y la filosofía del Renacimiento, Madrid 1903, reed. 1929; F. WATSON, J.L. Vives. A scholar of the Renaissance, Londres 1920; T. CARRERAS ARTAU, L. Vives. Su significación hispano-renacentista, Barcelona 1942; J. XIRAU, El pensamiento vivo de J. L. Vives, Buenos Aires 1944; B. MONSEGU, Filosofía del humanismo de J. L. Vives, Madrid 1961; A. GUY, Vives ou l'humanisme engagé, París 1972; C.G. NOREÑA, J.L. Vives, Madrid 1978. Vegeu també JUAN LUIS VIVES, Arbeitsgespräch in der Herzogs August Bibliothek Wolfenbüttel, Hamburg 1982. Sobre Vives i Erasme cf. M.E. VALENTINI, Erasmo y Vives, Buenos Aires, 1934; R. GARCIA VILLOSLADA, Luis Vives y Erasmo. Cotejo de dos almas, Comillas 1953.

<sup>138</sup>Per a les obres de Vives, a excepció dels comentaris a la Civitas Dei de sant Agustí, cf. Opera omnia, 8 vols., ed. G. Mayans, València 1782, reed. fotomecànica Londres 1920. Vegeu també J.L. VIVES, Introducció a la saviesa i altres escrits. Trad. de R.M. Sarrió i V. Girbés. Introd. d'A. Monzón, Barcelona 1992. Les altres obres són les Meditacions sobre els salms, la Guarda de l'ànima i el Comentari al parenostre.

aquell interès per la qüestió del mètode que caracteritza el pensament modern. En la seva primerenca lletra In pseudo-dialecticos l'humanista valencià critica ferosament els seus antics mestres de la Sorbona i els retreu l'excés de dialèctica i la manca d'anàlisi i de recurs a l'experiència. Aquests mètodes bàrbars donen peu a una dita que féu la volta al món: "A París, hom ensenya el jovent a no saber res"<sup>139</sup>. Aquesta predilecció de Vives pels mètodes experimentals repercutí immediatament en el camp de la pedagogia, la psicologia i l'ètica. En els vint llibres de la seva obra mestra, De tradendis disciplinis, dedicada al rei Joan III de Portugal, Vives dóna forma a l'ideal pedagògic de l'Humanisme. La crítica dels defectes de l'ensenyament contemporani s'associa a un projecte de reforma de la pedagogia i a l'esbós d'un nou tipus d'educació que promogué, creadorament, els dots de cadascú, la influència de la qual es féu sentir en els estatuts de la recentment fundada Universitat de Coimbra i en la cèlebre Ratio studiorum dels jesuïtes.

D'altra banda, en el tractat De anima et vita, Vives posa les bases d'una psicologia fonamentada en la introspecció. L'exigència socràtica és aplicada al "coneixement de la naturalesa i qualitats de l'ànima, el seu tarannà, les seves facultats, les seves passions, les seves giragonses i sinuositats"<sup>140</sup>. Vives dóna sempre mostres d'un cert desinterès envers la metafísica especulativa, per bé que no deixa de tocar la seva problemàtica en el De primis principiis, recolzant-se,

---

<sup>139</sup>In pseudo-dialecticos, III, p. 38.

<sup>140</sup>De anima et vita, Praef., III, p. 298.



però, en la investigació de la naturalesa. En canvi, s'interessà vivament per l'ètica, i n'abordà la problemàtica en dependència estreta de la seva postura psicològica. "Aquell que no s'ha explorat a si mateix, escriu, poc podrà governar el seu interior i comptar amb obrar bé"<sup>141</sup>. Aquest és el cas de la seva Introductio in sapientiam, interessant col·lecció de 592 aforismes morals que recorda l'Enchiridion d'Epictet. En les seves obres polítiques, molt particulament en el tractat De concordia et discordia, dedicat a l'emperador Carles V, Vives advoca, patèticament, en favor de la pau. En conjunt, l'ètica de Vives neix de la inserció de la consciència cristiana en la consciència estoica.

D'aquesta manera, la immensa obra lògica, pedagògica, psicològica i ètico-política del pensador valencià recull el que hi havia de millor en les aspiracions i els ideals de l'home del Renaixement; la crítica de la dialèctica buida, l'atenció a l'experiència i a la introspecció, l'exigència d'una educació menys rutinària i més creadora, el desig de pau entre les nacions cristianes i d'una vida moral més humana i autèntica. Però Vives és sobretot el filòsof de l'Humanisme, l'home que maldà per retrobar, més enllà de l'herència intel·lectual de l'Edat Mitjana, el pensament de l'antiguitat clàssica. Ací rau segurament l'arrel de la seva grandesa, però també dels seus límits. La comparació amb un altre gran contemporani, el dominic Francisco de Vitoria, ajudarà a entendre el que vull dir. Vives i Vitoria conegueren a París la mateixa escolàstica decadent, un

---

<sup>141</sup>Id.

tipus de pensament tan buit com pretensions, que feia de la filosofia una mena de jocs d'artifici lògics i lingüístics. Vitoria pensà que per sortir d'aquest atzucac calia anar a pouar l'aigua del pensament filosòfic a la font mateixa del tomisme. I féu una cosa tan senzilla com revolucionària: substituir en les seves lliçons els inacabables comentaris de comentaris per l'estudi directe de les obres de sant Tomàs. Fent això, potser sense adonar-se'n gaire, Vitoria plantà la llavor d'aquella gran florida filosòfico-teològica que hom anomena la "Segona escolàstica". Vives, en canvi, jutjà la situació d'una altra manera. Opinà que calia enterrar per sempre la vella baluerna de l'Escolàstica i cercar un nou tipus de pensament, més lliure, més crític, però també menys fet, menys acabat i rodó. Vives participa així de la grandesa i els límits dels innovadors.

No és estrany que hom hagi vist en ell un precursor de Bacon de Verulam, de Descartes o de Kant. Abunden les analogies respecte a l'actitud metòdica. Vives subratlla la importància de l'experiència, de la introspecció, de la independència del pensament cara al dogmatisme dels qui juraven in verbo magistri i no coneixien altra forma que l'Aristoteles dixit. Però ell és un filòsof a l'estil de l'Humanisme, més aviat un educador del pensament que no pas un constructor de sistemes<sup>142</sup>. D'ací neix la seva relació directa i viva, però sempre lliure, crítica i un xic eclèctica amb els clàssics grecs. "Seguidors de la veritat", escriu, "poseu-vos al seu costat, onsevulla us sembli que es

---

<sup>142</sup>Cf. M. BATLLORI- R. GARCIA VILLOSLADA, Il pensiero della Rinascenza, p. 24.

troba"<sup>143</sup>. Vives és el primer a capturar-se d'acord amb aquesta exigència. Si ell combat l'aristotelisme de l'Escola -aquell Aristòtil amb un "nas de cera" que hom torcia al seu albir <sup>144</sup>-, ho fa portat pel seu respecte per l'Aristòtil autèntic, l'"esperit més poderós que mai ha existit"<sup>145</sup>, per bé que Vives comparteix aquesta admiració envers el deixeble amb la que té per Plató, el seu mestre, sense que el rerafons estoic de la seva actitud humana pugui ajudar-lo a resoldre el debat. En això, com en tantes altres coses, l'humanista valencià es mostra un home del seu temps. Veritas temporis filia, observa en el seu Sapiens<sup>146</sup>. La veritat és filla del temps. Ha passat l'hora d'identificar la filosofia amb l'obra d'un sol filòsof, per gran que aquest sigui. Com ha escrit Ortega i Gasset: "Vives representa la línia de partió de les aigües del Renaixement... Després d'ell l'Humanisme s'encamina vers una cultura profundament nova i no pas imitada dels antics: la modernitat"<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup>De disciplinis, Praef., VI, p. 7.

<sup>144</sup>Cf. De disciplinis, De causis corruptarum artium, I, c. 10, VI, p. 70.

<sup>145</sup>De operibus Aristotelis censura, III, p. 25.

<sup>146</sup>Sapiens, IV, p. 45.

<sup>147</sup>J. ORTEGA I GASSET, Vives-Goethe, Madrid 1961, p. 64.

## Capítol II

## DE RAMON LLULL A LA MODERNA INFORMÀTICA

Què es pot dir de Ramon Llull que no hagi encara estat dit? Ell mateix s'anomena indistintament "Ramon Barbaflorida" i "Ramon lo foll". Els seus seguidors li atorgaren el títol de "Doctor il.luminat". Després se l'ha titllat de tot, de boig, de xerraire i de geni; i hom li ha atribuïdes les coses més estrafolàries: des de l'alquímia fins a la invenció de la brúixola, el descobriment d'Amèrica i l'anticipació de la mecànica de Newton i de les teories astronòmiques de Copèrnic i Galileu. Deixebles eixelebrats <sup>p</sup>dearen entorn d'ell una aureola de llegenda -una llegenda mig "àuria" i mig "negre"-, que la crítica s'ha vist obligada a desmentir, per a restablir la figura de Mestre Ramon en la seva autèntica grandesa.

De bell antuvi podria semblar que la tasca que em proposo d'emprendre constitueix una recaiguda en aquest tipus de lul.lisme entusiasta i fantasiós que tant de mal féu al bon nom de Ramon Llull. Ocupar-se de la seva obra en el context de la moderna informàtica, aquesta branca de la ciència i de la tècnica contemporànies que tracta de la concepció i utilització dels actuals sistemes de transmissió i tractament de la informació, i molt particularment del maneigament automàtic de dades, sembla,

en efecte, tan forassenyat, com podia ésser-ho, en altres èpoques, entestar-se a trobar-hi no sé quins precedents de les noves teories científiques de Newton o Copèrnic. Cal, doncs, delimitar amb claredat, de bon començament, els termes de la meva comesa. El que em proposo no és pas convertir Llull en un iniciador, per llunyà que sigui, dels actuals sistemes informàtics i de llur complexa maquinària, un món on ell se sentiria tan o més foraster del que nosaltres podem sentir-nos-hi en aquells estranys mons extraterrestres, poblats de monstruosos autòmats que fan la delícia dels amants del cinema de ciència-ficció. La meva tasca és més realista i per això mateix més exigent. Es tracta d'esbossar una lectura actualitzada de l'obra lul·liana que, sense fer dir als textos el que no diuen, ens permeti de copsar-ne millor el sentit i de descobrir-hi potser dimensions fins ara amagades.

## 1. De l'Art lul·liana a la informàtica

De fet, avui és usual veure en l'Art de Llull un precedent de la moderna lògica simbòlica o matemàtica, però es negligeix la tasca d'emprendre'n una reinterpretació global a la llum de les noves perspectives obertes al pensament per la brotada dels nous llenguatges lògics i llur aplicació al món de la informàtica<sup>1</sup>. Tanmateix, hi ha motius més que suficients per a

---

<sup>1</sup>Sol dir-se que l'excepció confirma la regla. Una excepció veritablement remarcable, almenys pel que fa referència a l'abast lògic i metafísic de l'Art i a les seves coincidències formals, amb alguns aspectes de la logística contemporània, la constitueixen dues decisives aportacions de E.W. PLATZECK, primerament a La Combinatoria luliana, RF, 12-13 (1953-54), pp. 575-609; 125-165 i més radicalment encara, en els dos volums de

dur a terme aquesta comesa. Tothom sap que la informàtica s'assenta sobre aquesta doble base: la idea d'un càlcul lògic i la seva ulterior automatització. Ara bé, ambdues coses formen part, encara que d'una manera un xic rudimentària, del projecte de combinatòria que constitueix un element bàsic de l'Art lul·liana. L'intent de Llull passà després a Leibniz. La seva famosa Dissertatio de arte combinatoria, nascuda de la lectura de l'Ars magna i de llurs principals comentadors, comporta un canvi de perspectiva decisiu en l'enjudiciament del pensament de Llull. Leibniz és el priemr a adonar-se de les possibilitats de futur que aquell contenia. El pensador alemany s'apropia la idea lul·liana d'un "alfabet del pensament humà" que funcioni, per di-ho així, automàticament, mitjançant la combinació de lletres, i la relaciona amb la seva pròpia idea d'una "mathesis universalis", és a dir, d'una lògica concebuda com una matemàtica generalitzada. "Segons això, escriu Leibniz, quan sorgeixi una controvèrsia, no hi haurà ja més necessitat de discussió entre dos filòsofs, de la que hi ha entre dos calculadors. N'hi haurà prou amb agafar la ploma, sentar-se a taula i dir-se l'un a l'altre: calculem!"<sup>2</sup>. L'Art lul·liana és interpretada, doncs, per

---

seu Raimund Llull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens, Düsseldorf 1962. J. CARRERAS I ARTAU, De Ramón Llull a los modernos ensayos de una lengua universal, Barcelona 1946, havia tocat també, inicialment, aquesta problemàtica. Restaven a fer, però, l'anàlisi matemàtica completa dels procediments combinatoris lul·lians i l'esbós de llurs relacions amb els procediments dels moderns sistemes informàtics. Em plau expressar al meu company, Manuel García-Doncel S.J. catedràtic d'història de la Física a la Universitat Autònoma de Barcelona-Bellaterra, el meu agraïment per la seva valuosa ajuda en la tasca de formalitzar matemàticament els càlculs de Llull.

<sup>2</sup>Scientia generalis. Characteristica. "Die philosophischen Schriften", ed. C.G. Gerhardt. Hildesheim 1965, VII, p. 200. Semblantment a Llull, Leibniz espera del seu intent la superació

Leibniz com un tipus de pensament automàtic, una mena de mecanisme conceptual que, un cop establert, funciona per ell mateix. Aquest automatisme conceptual fou llargament acaronat per Leibniz, el primer a planejar, després de Pascal, una màquina de calcular que realment funcionés<sup>3</sup>.

Amb Leibniz, doncs, la lògica adopta decididament la forma matemàtica del càlcul. Però en ell, com abans en Llull, el càlcul era encara un "fil d'Ariadna", un auxiliar de l'esperit en el projecte, típicament filosòfic, de fonamentar universalment totes les ciències. La idea d'una lògica purament formal, de la construcció de sistemes sense sentit, interpretables només ulteriorment, encara no s'havia obert camí. Aquest nou i darrer pas el donà, a mitjans del segle passat, G. Boole, amb la seva introducció al The mathematical Analysis of logic. El que aquí féu època no és que Boole volgués aplicar el càlcul a la lògica - això ja ho havia fet Llull-; ni tampoc que el matemàtic anglès emprés el concepte d'un càlcul no quantitatiu -això també ho havia fet Leibniz-; sinó la idea clara del formalisme, és a dir, d'un procediment matemàtic, la validesa del qual no depèn de la interpretació dels símbols, sinó només de les lleis que regulen

---

de totes les controvèrsies religioses i conseqüentment la definitiva conversió al Cristianisme de la humanitat sencera, "ja que per tot arreu on els missioners reeixissin a introduir-hi aquest llenguatge, la vertadera religió, la qual és perfectament conforme amb la raó, quedaria definitivament establerta i qualsevol apostasia seria tan poc de tèmer, com ho és que els homes s'apartin de la Aritmètica o de la Geometria, una vegada les han apreses" (ibid., p. 188). Sobre els aspectes lògics i metafísics de les relacions entre Leibniz i Llull cf. E.W. PLATZECK, Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Lull, EL, 16 (1972) pp. 129-193.

<sup>3</sup>Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, El pensamiento de Ramón Llull, Madrid, 1977, p. 88 s.

llur combinació. A més a més, Boole no concep ja la lògica com una abstracció de processos fàctics, sinó com una construcció formal, a la qual cal donar després una interpretació<sup>4</sup>. Havia nascut la moderna lògica matemàtica.

La nova forma de lògica descansa sobre dues idees metodològiques íntimament relacionades. D'una banda, és una lògica que se serveix del càlcul, és a dir, d'un mètode formalístic que consisteix bàsicament en el fet que les regles de les operacions lògiques fan referència a la forma dels signes i no a llur significat, exactament igual com esdevé en les matemàtiques. D'altra banda és una lògica que procedeix de manera inversa a la tradicional: en lloc d'obtenir les proposicions lògiques per abstracció del llenguatge natural, la lògica matemàtica construeix primer un sistema formal i després li cerca una interpretació en el llenguatge ordinari<sup>5</sup>. Aquest nou tipus de lògica constitueix, com tothom sap, un dels dos components bàsics dels actuals sistemes informàtics. Ara bé, al capdamunt del camí que mena vers ella, com a primera anella d'una llarga cadena d'intermediaris, s'alça com ho acabem de veure, la figura senyalera de Ramon Llull.

No és gens d'estrany, doncs, que en la seva recent història de la lògica I.M. Bocheński, faci menció de Llull fora del seu context històric normal, que seria el de la lògica escolàstica, i el converteixi en cap de colla d'una sèrie d'autors que formen el que ell anomena la "prehistòria" de la lògica matemàtica.

---

<sup>4</sup>Cf. I.M. BOCHENSKI, Historia de la lógica formal, Madrid 1976, p. 293 i s.

<sup>5</sup>Cf. Ibid., p. 281 i s.



Aquest lloc privilegiat li correspon de dret. Com escriu Bocheński, "el primer a mantenir la pretensió d'un procediment mecànic general fou Ramon Llull. De l'obra d'aquest home curiós i notable se'n desprèn clarament que ell creia haver trobat un mètode que permetia, entre altres coses, treure tota mena de conclusions, mitjançant un sistema de fulles o anells circulars de divers format, disposats concèntricament i recíprocament graduables, amb lletres a les seves vores. Malauradament, en cap part de la seva obra, Llull no explica amb claredat la idea fonamental d'aquest procediment"<sup>6</sup>. De fet, Bochenski redueix la seva exposició a la idea de l'Art com a ciència universal i a dos dels seus procediments: l'alfabet i la primera figura. L'aspecte més original i prometedor del mètode lul·lià, l'esbós de combinatòria contingut en la quarta figura, no és ni nomenat. Cal dir el mateix del significat pregon de l'Art com una lògica ontològica, a l'estil de Plató o de Hegel. Es comprèn aleshores que Bocheński concloguï la seva exposició amb un judici més aviat negatiu: "és poc el que tot això té a veure amb la lògica autèntica", tot i reconeixent, però que "la simple idea d'un procediment mecànic fascinà, àdhuc sota aquesta forma, a molts homes dels segles XVI i XVII"<sup>7</sup>. Aquesta llacuna de l'exposició de Bocheński és la que jo voldria remeiar. Això em porta a tractar de l'origen, el significat i el desplegament concret de l'Art lul·liana.

---

<sup>6</sup>Ibid., p. 288.

<sup>7</sup>Ibid.

## 2. Origen i significat de l'Art lul·liana

La idea de l'Art no és només la més original de Llull, sinó també la més originària. Forma part, en efecte, d'aquell triple projecte que el nostre autor va concebre en el mateix instant de la seva conversió: lliurar-se en cos i ànima a la predicació de la fe de Jesucrist, àdhuc amb el sacrifici de la pròpia vida; erigir en diversos indrets del món cristià escoles de llengües orientals per a la formació dels futurs missioners; i "escriure un llibre que fos el millor del món contra els errors dels infidels"<sup>8</sup>. Aquest llibre no és altre que l'Ars magna. La idea central d'aquesta obra, en la què Llull havia posat tantes esperances, li sobrevingué en un moment d'inspiració, en el seu refugi del puig de Randa, prop de Ciutat de Palma. Entusiasmada, Llull devallà "encontinent"<sup>9</sup>, al Monestir de Santa Maria la Reial, on l'escriví sense esforç, gairebé d'un sol tret, primer en àrab, després en català i llatí, amb el nom d'Art abreuçada d'atrotar veritat o Ars magna et maior (1271 ss.). Aquesta primera redacció de l'Art no serà, tanmateix, la darrera. Al contrari, portat del desig de promoure'n i facilitar-ne la lectura -Llull es queixa en una ocasió del fet que la gent passava per les seves pàgines "com gat per brases"<sup>10</sup>-, la fa objecte d'un a llarga sèrie de reelaboracions: l'Art demostrativa (1275-81), l'Ars inventiva veritatis (1289), la Taula general

---

<sup>8</sup>Vita coetanea, 6 (ROL, VIII, p. 275).

<sup>9</sup>Cf. Ibid., 14 (OL, p. 53).

<sup>10</sup>Desconhort, XXII, (OE, II, p. 1314).

i contingut; ambdós son respectius, l'un a l'altre. Si el veig com a continent, l'Art lul.liana és 'art'; si el considero com a contingut és 'ciència'; però ambdós aspectes són convertibles, o sigui, l'un remet a l'altre. El coneixement humà només s'assoleix al llarg d'un ardu camí que cal recórrer pas a pas; el resultat d'aquesta caminada és la ciència adquirida i aquesta coincideix amb l'Art lul.liana. El gran avantatge d'aquesta consisteix en el fet que aconseguix reduir el trajecte, facilitant l'exercici intel.lectual, però res més"<sup>11</sup>. D'ací deriven els trets inequívocs que distingeixen l'Art general tant de la lògica clàssica, com de la moderna lògica matemàtica. L'Art de Llull es distingeix de la lògica d'Aristòtil pel seu caràcter inventiu i no merament deductiu. Llull el concep com una ciència general que conté "la veritat en compendi"<sup>12</sup> i que, per això mateix, és com a porta d'entrada "per a totes les ciències"<sup>13</sup>. Els pensadors del Renaixement s'entusiasmaren davant d'aquest caràcter inventiu de l'Art lul.liana. L'intent d'elaborar una ciència universal encaixava, com l'anell al dit, amb l'ideal enciclopèdic i universalista de l'època. Però el primer entusiasta de l'Art és el seu autor, com ho palesen aquests coneguts versos del Desconhort:

"Encara us dic que port una Art general  
que novament és dada per do espiritual,  
per que hom pot saber tota re natural

<sup>11</sup>El pensamiento de Ramón Llull, p. 86.

<sup>12</sup>Ars compendiosa inveniendi veritatem o Ars magna et maior, De Prologo (MOG, I, 433).

<sup>13</sup>Ars generalis ultima, De Prologo (ROL, XIV, p. 5).

segons que enteniment ateny lo sensual.

A dret e a medicina e a tot saber val,  
e a teologia, la qual m'és mais coral;  
a soure qüestions nulla art tant no val,  
e a destruir errors per raó natural"<sup>14</sup>.

L'Art de Llull difereix alhora de la moderna lògica matemàtica pel seu caràcter material i no purament formal. Ací rau, tanmateix, per a Llull la vàlua excepcional del seu projecte. L'esprit no té cura només de conceptes i proposicions, sinó que té a veure, per di-ho així, amb les "coses mateixes". En altres mots, es tracta en l'Art d'una lògica real u ontològica, en la qual el moviment del pensament correspon al de la realitat mateixa, com esdevé en la dialèctica hegeliana. Això no vol pas dir, però, que s'hagi de veure en l'Art lul·liana un antecedent de la lògica idealista de Hegel. Més aviat caldrà cercar-li un antecedent en l'idealisme metafísic de Plató, del qual segurament depèn, per intermedi de Plotí i Sant Agustí<sup>15</sup>.

Fóra un greu malentès considerar només l'Art de Llull des de l'angle de la problemàtica del coneixement, com ho feren, malauradament, alguns dels seus intèrprets renaixentistes. En ella operen mancomunadament tres "arts" autònomes i interdependents: una "art" de conversió, pròpia del missioner que vol convèncer els

---

<sup>14</sup>Desconhort, VIII, 85-92 (OE, II, p. 1310).

<sup>15</sup>Cf. J. CARRERAS I ARTAU, Raymond Lulle, un logicien et encyclopédiste du XIIIe siècle, a: Apports hispaniques a la Philosophie chrétienne de l'Occident. Lovaina 1962, p. 38. A. BONNER, La logique dans l'Art de Raymond Lulle, "Cahiers de Fanjeaux", 22 (1987), p. 302, considera Llull un partidari del "realisme exagerat". M.D. JOHNSTON, The Spiritual Logic of Ramon Llull, p. 314, l'anomena, al seu torn, "ultra-realista" (super-realist).

no creients de la veritat del Cristianisme; una "art" d'invenció, pròpia del filòsof que s'esmerça a dissenyar les parets mestres de l'edifici del coneixement; finalment una "art" de contemplació, pròpia del místic que s'enfila vers el Creador per l'escala de les criatures<sup>16</sup>. D'aquestes tres "arts" mancomunades, la tercera, present ja en el primerenc Libre de contemplació en Déu (1271-73), es desplegarà després en l'Art de contemplació (1282-87), l'Art amativa (1289) i altres obres de la mística lul·liana. Les dues primeres, en canvi, acompleixen la intenció global de l'Ars magna, però de manera que la segona s'adreça a la primera, l'"art" d'invenció a la de conversió. Per a dir-ho de forma paradoxal, Llull vol "convertir" els homes mitjançant la destresa a "convertir" les proposicions. El mecanisme lògic de l'Art està al servei d'una finalitat religiosa. Convençut de la unitat de la veritat, Llull concep la seva Ars com un mètode racional de demostració de les veritats de la fe cristiana, molt particularment dels dos misteris centrals de la Trinitat i l'Encarnació. Aquesta confiança de Llull en l'eficàcia missionera de l'Art espurneja encara sota la cendra dels desenganys en aquesta bella estrofa del Cant de Ramon:

Novell saber hai atrobat;  
pot n'hom conèixer veritat  
e destruir la falsedat.  
Sarraïns seran batejat,  
tartres, jueus e mant errat

---

<sup>16</sup>Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, oc., p. 90 s.

per lo saber que Déus m'ha dat"<sup>17</sup>.

### 3. Estructura de l'Art lul·liana

Un cop coneguts l'origen i el significat de l'Art, ens cal esbrinar ara la seva estructura. Tres elements bàsics la constitueixen: els conceptes-tronc, els signes i altres recursos gràfics que serveixen per a expressar-los, i la combinatòria. Comencem pel primer d'aquests tres elements: els conceptes-tronc. I abans de tot per la seva peça més fonamental, el sistema de principis absoluts i relatius. Per a designar els primers Llull emprà un mot, emparentat amb el terme grec "axioma", que apareix amb aquest mateix sentit, des d'inicis del segle XIII, en algunes versions i comentaris a la Metafísica d'Aristòtil: "dignitats"<sup>18</sup>. Les dignitats són, doncs, conceptes originaris o nocions per se notae que, segons el model de l'axiomàtica matemàtica, hom estableix com a base i punt de partença del desplegament ulterior del coneixement. Per a comprendre-les en llur veritable significat, cal partir, com ho fa el seu autor, d'un "lloc comú" del pensament medieval, enllà de les divisions religioses entre cristians, jueus i musulmans: penso en la idea de Déu i, encara més concretament, en una concepció exemplarista i platonitzant

---

<sup>17</sup>Cant de Ramon, 31-36 (OE, I, p. 1301 i s.).

<sup>18</sup>Cf. E. W. PLATZECK, Raimund Lull, I, p. 120. Vegeu també La combinatoria luliana. RF, 12 (1953), p. 588, on Platzeck relaciona el significat de les dignitats lul·lianes amb el de les "proposicions primeres" d'Euclides, que Procle va traduir després per "axiomes" i Boeci per "communes animi conceptus".

de les relacions Déu-món. Déu ha creat el món d'acord amb les seves pròpies perfeccions. Les dignitats seran, doncs, en llur origen perfeccions o atributs essencials de Déu que es reflecteixen, com en un espill, en les criatures. En posar aquests principis a tall de carreus en el fonament de l'edifici del seu pensament, Llull cerca evidentment un terreny comú per el diàleg teològic entre els fidels de les tres grans religions del Llibre<sup>19</sup>.

El nombre de les dignitats fou objecte d'una notable reducció en les successives redaccions de l'Art i passà de setze (quatre grups de quatre) a nou (tres grups de tres). A l'Ars ultima les dignitats o principis absoluts són les nou següents: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria. Llull les concep alhora com a principia essendi et cognoscendi, principis de l'ésser i del seu coneixement. Considerades des de l'angle de l'ésser, les dignitats són perfeccions reals que hom troba en la seva font en Déu i per derivació en les criatures. Des de l'angle del coneixement, en canvi, les dignitats, són conceptes trascendentals de valor que pensen Déu respecte del món i poden, per tant, ésser afirmades,

---

<sup>19</sup>Llull creia que la seva Art era "comuna a gentils, jueus, crestians e serraíns e a totes gents de qual secta que sien" (Art demostrativa, ORL XVI, p. 112). Concretament, ell no va dubtar mai del fet que jueus i musulmans compartien amb ell la doctrina de les dignitats divines. De fet, la seva apologètica es basa sempre en les dignitats. Al Libre del gentil e los tres savis, els "savis" jueu i musulmà raonen, talment com ho fa el cristià, per les dignitats divines. I en la Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni, una obra aspra, en la qual hom percep l'eco del dramàtic sojorn de l'autor a Bugia, Llull posa en boca del seu interlocutor musulmà aquestes paraules: "Nosaltres atribuim a Déu onze propietats, és a saber, bonesa, grandesa, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat, glòria, perfecció, justícia i misericòrdia" (MOG IV, p. 432).

analògicament, de Déu i del món. En les criatures les dignitats es distingeixen realment l'una de l'altra. D'una cosa, per exemple, d'una flor, es pot dir que és bona, gran, etc., però no que la seva bonesa sigui la seva grandesa i viceversa. En Déu, en canvi, les dignitats coincideixen entre elles i amb la mateixa essència divina. D'Ell cal dir, doncs, no solament que és bo, gran, etc., sinó, més exactament, que la seva bonesa és la seva grandesa i viceversa. Ací rau aquell senyal distintiu de Déu que ens permet de definir-lo en exclusiva: "Déu és l'ésser, les dignitats del qual s'identifiquen"<sup>20</sup>.

El problema de la gènesi històrica de la teoria de les dignitats ha donat peu a punts de vista dissemblants. El P. Platzeck ha assenyalat la seva ascendència bàsicament occidental i neoplatònica, per intermedi de Sant Agustí i d'alguns autors del segle XII, molt particularment dels Victorins i de Joan de Salisbury<sup>21</sup>. Altres intèrprets com M. Asín Palacios<sup>22</sup>, J. M. Millàs<sup>23</sup> i més recentment, M. Cruz Hernández<sup>24</sup> han subratllat el parentiu existent entre les dignitats lul·lianes i les hadras del pensament religiós musulmà i els sephirots de la mística hebrea.

---

<sup>20</sup>Ars generalis ultima, IX, p. 209.

<sup>21</sup>Cf. Raimund Lull, I, p. 99 i ss. Vegeu també La combinatoria luliana. "Rev. de Filos.", 12 (1953) p. 584 i ss.

<sup>22</sup>Cf. Mohidin, a Homenaje a Menendez Pelayo, II, Madrid 1899, pp. 217-256, Aben Masarra y su escuela, Madrid 1914, pp. 123-126; 155-164.

<sup>23</sup>Cf. Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala, a: Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española, Barcelona 1949, p. 259 i ss.; Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala, a: Actes du 1er. Congrès International de Philosophie Médiévale. Lovaina 1961, pp. 635-642.

<sup>24</sup>El pensamiento de Ramón Lull, p. 72 i ss.



De fet, ambdós punts de vista semblen més aviat complementaris. El pensament de Llull se situa conscientment en la cruïlla dels camins de les tres tradicions doctrinals i religioses, que aleshores es repartien el món mediterrani. Totes elles tenien un origen comú, la Bíblia, compartien la mateixa fe en Déu creador i empraven un mateix llenguatge, el provinent de la filosofia grega convertida en "escolàstica" jueva, cristiana o musulmana. Llull pensa que per a superar allò que les separa, cal partir d'allò que les uneix. Per això escull com a plataforma del diàleg entre aquests tres grans corrents religiosos els atributs que ells en comú assignen a Déu.

A les dignitats o principis absoluts cal afegir-hi els principis relatius. Són els nou següents: diferència, concordança, contrarietat, principi, mitjà, fi, majoritat, igualtat i minoritat. S'anomenen relatius perquè estableixen els modes de relació que hi ha entre els principis absoluts, i d'aquesta manera permeten, per exemple, afirmar o negar llur diferència, concordança o contrarietat, relacionar-los a títol de principi, mitjà o fi i comparar-los entre ells en la línia de la majoritat, la igualtat o la minoritat. Com a funcions generals de relació que són, els principis relatius donen a l'Art lul·lià el sentit d'una "lògica comparativa" o doctrina general de les relacions que enllacen els éssers del món entre ells i amb llur fonament transcendent. A aquestes nou relacions bàsiques, es poden reduir totes les altres possibles relacions entre les coses. Els principis relatius esdevenen, doncs, de manera similar a les dignitats, però subordinats a aquelles, una nova sèrie de

conceptes-tronc del coneixement humà<sup>25</sup>.

La lògica lul·liana és una lògica real que s'adreça a dreient vers l'ésser. L'abast dels principis absoluts i relatius es comprova, doncs, en el fet que puguin ésser aplicats a l'ample món de les coses, des del Creador fins a les criatures. Per això Llull no podia acontentar-se amb aixecar un gran sistema de principis: calia que s'ocupés també d'ordenar sistemàticament l'àmbit de realitat en el que aquells han de tenir vigència: el món dels objectes i de la conducta humana. Aquesta és la funció de tres nous sèries de conceptes-tronc: els nou subjectes, les virtuts i els vicis. La teoria dels nou subjectes esdevé un altre dels elements originals de l'Ars magna. Es tracta d'un escalonament jeràrquic dels éssers en graus successius de realitat, segons la mesura en la qual cadascun participa de la plenitud ontològica de les dignitats divines. Els graons d'aquesta escala són: 1. Déu; 2. Els àngels; 3. El cel; 4.

---

<sup>25</sup>Sobre els principis relatius cf. E.W.PLATZECK, La combinatoria luliana. "Rev. de Filos.", 13 (1953), p. i 125 ss. Vegeu també Raimund Lull, I, p. 200 i ss. A diferència dels principis absoluts que hom podria anomenar també trascendentals, per tal com abracen la totalitat dels éssers, els principis relatius no sempre es poden atribuir indistintament a Déu i al món. De Déu per exemple cal excloure'n el parell majoritat i minoritat i també el principi i la fi entesos en el sentit de fluència temporal. Amb tot i això, pel lloc clau que ocupen en l'estructura de l'Art, els principis relatius constitueixen una expressió qualificada del principi lul·lià de la correlacionalitat dels éssers. D'alguna manera, en Llull tot té a veure amb tot. Encara més, el fet que en les tríades relatives, correspongui el lloc central als conceptes de concordança, mitjà i igualtat mostra, que Llull no es queda en la pura contraposició d'unes coses amb les altres, sinó que cerca d'alguna manera, la mediació i la reconciliació. Vegeu sobre aquest punt, E.W. PLATZECK, Raimund Lulls allgemeiner Relations-begriff unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung, a: Miscellanea mediaevalia, 2 (1963), pp. 572-581; M. de GANDILLAC, Le rêve logique de Raymond Lulle, "Rev. philos. de France et de l'étranger", 157 (1967), pp. 187-221.

L'home; 5. El regne de la imaginació; 6. Els animals; 7. Les plantes; 8. Els elements; 9. Tot el que pot servir de causa instrumental<sup>26</sup>. La llei que regeix aquesta gradació no és ni l'ordre lògic, ni la successió causal, sinó el grau respectiu de manifestació de les dignitats divines en les coses. Només el darrer escaló trenca aquesta llei, ja que àdhuc un ésser relativament elevat pot servir de vegades de causa instrumental<sup>27</sup>. En qualsevol cas, la classificació lul·liana té un abast ontològic i no merament lògic, com és el cas, per exemple, del famós "arbre de Porfiri".

Entre aquests nou subjectes, n'hi ha un que és capaç d'obrar moralment: l'home. Heus ací, doncs, un nou àmbit de realitat, l'ordre moral, que demana al seu torn una ordenació sistemàtica. A aquest fi s'adrecen les dues sèries de virtuts i vicis. La primera comprèn la justícia, la prudència, la fortalesa, la templança, la fe, l'esperança, la caritat, la paciència i la pietat. La segona l'avarícia, la golafreria, la luxúria, l'orgull, la peresa, l'enveja, l'ira, la falsedat i la inconstància<sup>28</sup>. Sobre aquest intent d'ordenació del comportament humà hi hauria molt a dir. Notem només com de passada, que Llull hi ha barrejat elements de l'ètica filosòfica grega, per exemple les virtuts amb les que Plató caracteritza la seva ciutat ideal, amb altres provinents de la tradició cristiana. De totes maneres, l'aspecte més important d'aquesta classificació és el projecte

---

<sup>26</sup>Cf. *Ars ultima*, IX, p. 189 i ss.

<sup>27</sup>Cf. E.W. PLATZECK, *La combinatoira luliana*, 1 c., p. 145.

<sup>28</sup>Cf. *Ars ultima* IX, p. 263 i ss.

de Llull de llançar un pont entre la lògica i la moral.

A més d'una lògica real la lògica lul·liana és també una Ars inveniendi. Aquest caràcter inventiu de l'Art es fa palès en el que poden anomenar la seva "Tòpica". Reunint elements de la retòrica convencional amb d'altres específicament filosòfics, platònics o aristotèlics, Llull erigeix un qüestionari o sistema de "qüestions generals" que inclou les preguntes que hom pot fer a propòsit de qualsevol cosa. Són les nou següents: 1. Utrum? 2. Quid? 3. De quo? 4. Quare? 5. Quale? 6. Quantum? 7. Quando? 8. Ubi? 9. Quomodo o també Quo auxilio?. De qualsevol cosa, en efecte, hom pot preguntar, si és possible o existent, què és en ella mateixa i en relació amb les altres coses, de quins elements consta, per què existeix, quins són els seus trets quantitius i qualitius, les seves condicions de temps i de lloc, les seves modalitats, etc. Cadascuna d'aquestes preguntes és com una clau que obre al pensament un àmbit peculiar de realitat, l'expressió filosòfica del qual es conté en aquestes nou categories: 1. Possibilitat o existència; 2. Essència; 3. Materialitat; 4. Formalitat; 5. Qualitat; 6. Quantitat; 7. Temps; 8. Lloc; 9. Mode o instrumentalitat. Amb aquest quadre sistemàtic de categories es clou la sèrie dels conceptes-tronc de l'art. Llull ha posat a mans de l'"artista" totes les eines que ell creu necessàries per a aixecar i estructurar el sistema acabat del coneixement humà<sup>29</sup>.

El segon element de l'Art són els signes, figures i altres recursos gràfics amb els quals Llull expressa els conceptes-tronc

---

<sup>29</sup>Cf. Ibid., IV, p. 26 i ss.

(1293), la Lògica nova (1303), fins que aconseguí donar-li la forma definitiva amb l'Ars generalis ultima. Aquesta darrera redacció de l'Art fou començada per Llull a Lió, en 1305, i acabada a Pisa, en 1308. A tall d'introducció, Llull escrigué encara aquest mateix any el compendi anomenat Ars brevis. Si prescindim de l'Art demostrativa que va complicar encara més l'estructura ja prou complexa de l'Ars magna primitiva: aquestes successives reelaboracions de l'Art general tendeixen a simplificar-lo i alhora a completar-lo i unificar-lo. Així, a l'Art abreujada d'atrotbar veritat, els conceptes bàsics eren setze i les figures set. A l'Ars inventiva aquells es redueixen a nou i aquestes a quatre. A la Taula general, ultra la taula, hi figuren també els nou subjectes i les nou qüestions generals. Aquestes últimes passen a formar part de la Lògica nova. Finalment, tots aquests diversos elements són recollits i sintetitzats a l'Ars ultima, que es converteix, per tant, en terme i resultat d'un esforç ingent de pensament que va durar, més o menys, uns 37 anys. No és estrany, doncs, que la tradició doctrinal, inspirada en Llull, es recolzés, gairebé sempre, en aquesta obra. En ella basarem també nosaltres la nostra exposició.

Com observa encertadament M. Cruz Hernández, "l'Art de Ramon Llull és quelcom més que un estricte mètode dialèctic i àdhuc va més enllà d'una estricta metodologia del pensament. Es una mica allò que Fichte anomenaria després el sistema de la ciència. S'hi tracta, doncs, un conjunt d'estructures que constitueixen 'sistemes' (figures, arbres) autosuficients, autodesenrotllables i autoregulables. En elles, no hi cap la distinció de continent

i llurs combinacions. Per a començar, Llull assigna les nou lletres de l'alfabet llatí: BCDEFGHIK a les sèries successives dels conceptes-tronc. Cadascuna d'aquestes lletres té, doncs, sis significats, els que corresponen respectivament a un principi absolut, un principi relatiu, una qüestió general, un subjecte, una virtut i un vici. El quadre complet d'aquests signes i de llurs significats constitueix l'"Alfabet" de l'Art.

	I	II	III	IV	V	VI
Signes	Principis absoluts	Principis relatius	Qüestions generals	Subjectes	Virtuts	Vicis
B	Bonesa	Diferència	Utrum	Déu	Justícia	Avarícia
C	Grandesa	Concordança	Quid	Àngel	Prudència	Gola
D	Eternitat	Contrarietat	De quo	Cel	Fortalesa	Luxúria
E	Poder	Principi	Quare	Home	Templança	Orgull
F	Saviesa	Mitjà	Quantum	Imaginativa	Fe	Peresa
G	Voluntat	Fi	Quale	Sensitiva	Esperança	Enveja
H	Virtut	Majoritat	Quando	Vegetativa	Caritat	Ira
I	Veritat	Igualtat	Ubi	Elemental	Paciència	Falsetat
K	Glòria	Minoritat	Quo modo	Instrumental	Pietat	Inconstància

Les lletres de l'alfabet passen immediatament a formar part de les quatre "figures". Pertoca a aquestes articular llurs significats en un llenguatge lògic coherent. Les figures componen així la sintaxi de l'Art. Les dues primeres inclouen els termes de l'oració lògica. La tercera les proposicions o judicis. La quarta el raciocini<sup>30</sup>.

La primera figura, designada per la lletra A, representa els

<sup>30</sup>Sobre les quatre figures cf. *Ars ultima*, II, p. 10 i ss. Vegeu també *Ars inventiva veritatis*, I, De figuris (MOG, V, p. 3 i ss.).

principis absoluts o dignitats. Consta d'un cercle, amb una corona circular dividida en nou zones, que corresponen a les nou lletres de l'alfabet BCDEFGHIK. A l'interior del cercle, un seguit de línies rectes porten d'una zona a l'altra, per a significar que els termes representats per les respectives lletres es permuten entre ells. Per exemple, B=K, i K=B, o sigui, la bonesa és gloriosa i la glòria bona. La primera figura és per excel·lència una figura "teològica". La lletra A que ocupa el centre del cercle designa, según l'expressió de Llull, "el Senyor, Déu nostre"<sup>31</sup>. La figura representa, doncs, en forma simbòlica l'ésser de Déu com a identitat absoluta, o sigui A=A.

La segona figura, designada per la lletra T, és la figura dels principis relatius. Es compon de tres triangles superposats, respectivament de color verd, vermell i groc, que formen una estrella de nou puntes, inscrita en un cercle, en la perifèria del qual hi ha novament les nou zones o "cambres", amb les nou lletres de l'alfabet. A cadascun dels angles dels triangles correspon un principi aplicat a tres possibilitats. El triangle BCD, de color verd, expressa els modes de la diferència, la concordança i la contrarietat respecte de les relacions entre elements intersensibles, sensibles i intel·ligibles i interintel·ligibles. El resultat són posicions de diferència: el gat és diferent de la rata; de concordança: el gat i la rata són éssers vivents; de contrarietat: el gat i la rata es repellen. El triangle EFG, de color vermell, és el del principi, del mitjà i del fi. L'angle del principi inclou les diverses espècies de

---

<sup>31</sup>Ars maior, I, 1 (MOG, I, p. 434).

C 12<sup>m</sup>  
 E 150<sup>m</sup> U  
 R<sub>2</sub> 3<sup>v</sup>  
 M<sub>3</sub> 3<sup>m</sup> D

HM, SR<sub>2</sub>QT; De  
 ars secunda): De  
 significata a; De  
 b; Secunda pars:  
 ars huius libri. Et  
 est de figuris B;  
 valis huius operis.  
 significata V, cdefgi  
 imo - figura] om.  
 figura, per A sig-  
 pagina] om. M<sub>1</sub>B;  
 om. H (lacuna);  
 arum prima M<sub>1</sub>B  
 significata L; Deo  
 M, DBQTh 6  
 fghi camera]  
 R<sub>3</sub>; est Q 8  
 udo] add. est W  
 et sic de aliis] om.  
 est W<sub>R</sub><sub>3</sub> bo-  
 nis suo modo] om.  
 a W 11 Per -  
 fgi; add. et del.  
 ritatem N; add.  
 onuertuntur] om.  
 ] bonus, et Deus  
 itas G; add. et  
 smodi H pos-

FIGURA I

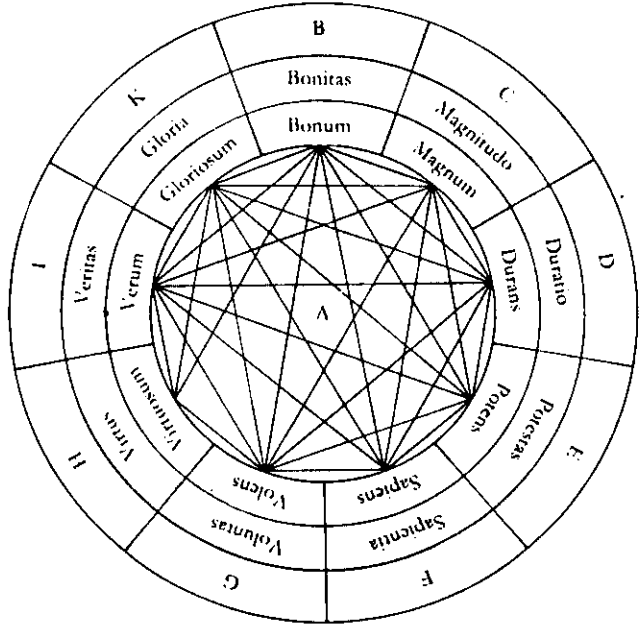


FIGURA II

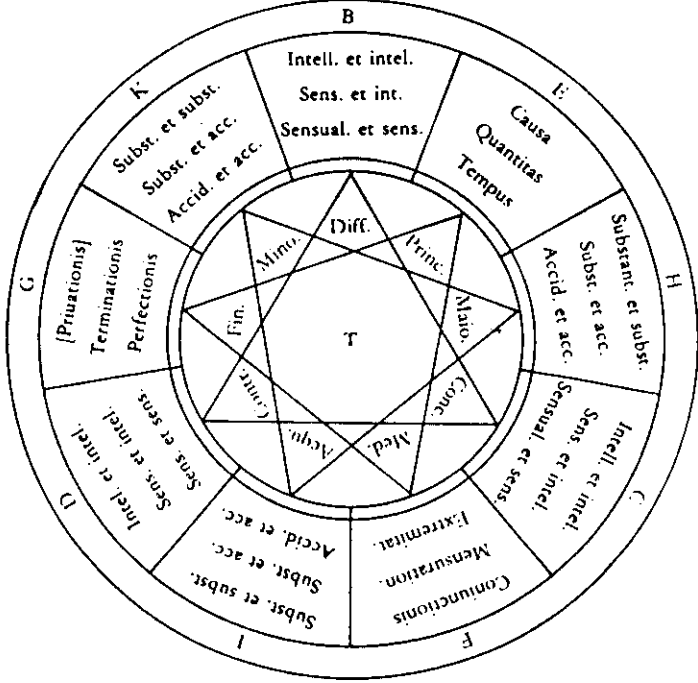


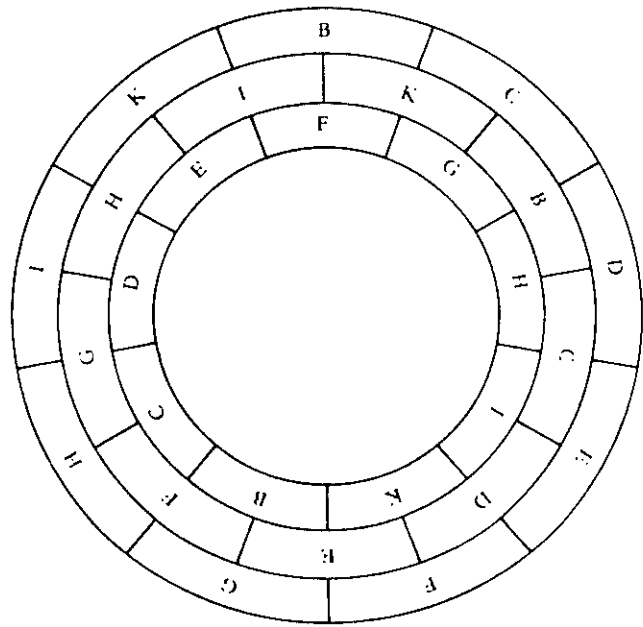


FIGURA III

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

angelus conu  
 15 magnitudo; c  
 In ista figu  
 est bonus, m  
 nus, durabili  
 de aliis suo r  
 20 In figura i  
 tae, existent  
 Deus est b  
 innatam bon  
 ut: Angelus  
 25 moraliter. E  
 tem per terr  
 tiam, iustitia  
 Figuram c  
 imaginari, et  
 30 mus de ipsa  
 et hoc uere c

FIGURA IV



14 conuert  
 $R_1SR_2$ ; nunc l  
 tuntur, nec bo  
 om. Q aliis  
 implicantu  
 $V_6$ ; add. et A  
 $V_4defghi$ ; e  
 et  $V_3UV_1V_2$   
 reliqua  $V_4cd$   
 durabilis B; a  
 figura  $R_3CR_2$   
 scuntur - exi  
 $ZR_3$  appro  
 res] om. L; d  
 $R_3defghi$   
 etc. magnu  
 $V_4defghi$   
 et similia  $V_4c$   
 $defghi$  2  
 $defghi$  n  
 bonam et  
 26/27 pu  
 tiam] add. et  
 debet artista]  
 imaginari] im  
 dicemus Q  
 hoc] om.  $M_1$   
 $V_4defgi$

causa: eficient, material-formal i final. L'angle del mitjà conté tres modalitats, és a saber, el mitjà d'unió, com el clau que acobla dues taules; el mitjà de medicació, com el centre que equidista de la perifèria del cercle; i el mitjà de les extremitats, com la línia que corre entre dos punts. L'angle del fi comprèn tres menes de fi, és a saber, fi com a terminació, com és ara el terme d'una propietat; fi com a privació, com ho és la mort respecte de la vida i fi com a meta i perfecció, com ho és Déu respecte de l'home. El triangle HIK, de color groc, expressa les relacions de majoritat, igualtat i minoritat. Aquestes relacions s'escauen entre substància i substància, entre substància i accident, i entre accident i accident. Les posicions que en resulten són com aquestes: l'ésser de l'home és més valuós que el de la pedra; l'home i la pedra són substàncies; la bellesa és inferior en valor a la virtut.

La tercera figura resulta de la primera i de la segona. La componen un efecte, en grups de dues lletres, els principis absoluts i relatius de les dues primeres figures. El nombre exacte de combinacions és de 36. Nou elements, combinats de dos en dos i evitant les repeticions, sumen efectivament 36:

$$\binom{9}{2} = \frac{9 \times 8}{1 \times 2} = \frac{72}{2} = 36$$

La figura consta, en conseqüència, d'un triangle, amb vuit cambres a cada costat, el que fa un total de trenta sis cambres. Les dues lletres contingudes dins cada cambra indiquen el subjecte i el predicat d'una proposició. L'ordre de les combinacions és alfabètic. A la primera lletra de cada columna

hom li atribueix les següents: a G, per exemple, li pertoquen H, I i K i així successivament. Les nou lletres de l'alfabet designen, com ho hem ja esmentat, els principis absoluts i relatius. G significa, per exemple, voluntat i fi i d'ella cal afirmar que és virtuosa, veritable i gloriosa, segons la primera figura, i major, igual o menor, segons la segona. La tercera figura és la figura dels judicis, ja que les seves combinacions binàries fan a mans el subjecte i el predicat de possibles judicis. El paper de l'"artista" és de cercar el terme mitjà que pot unir-los. A aquest fi s'adreça precisament la quarta figura.

La quarta figura neix de la integració de les tres anteriors. Consta de tres cercles desiguals i concèntricament superposats, el primer dels quals és fix i els altres dos mòbils. Cadascun comprèn nou cambres, dins les quals hi ha respectivament inscrites les nou lletres de l'alfabet. El procediment per a "operar" consisteix a fer voltar el cercle mitjà mòbil sobre el superior fix i l'inferior sobre el mitjà, evitant, però, la coincidència de lletres. El cercle mitjà ajuda a descobrir el terme mitjà. Així en la combinació BCD el terme mitjà serà C. Talment com ho assegura Llull a l'Ars brevis, hom obté així 252 combinacions de tres lletres, o sigui, tres vegades el nombre de les 84 columnes, de què es compondrà la taula<sup>32</sup>. K. Prantl va imputar a Llull un error de càlcul<sup>33</sup>. Ell calcula, en

---

<sup>32</sup>Cf. Ars brevis, II, 4 (ROL, XII, p. 210). Vegeu també Lectura super artem inventivam et tabulam generalem, II, De figuris (MOG, V, p. 467).

<sup>33</sup>Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1867, III, p. 164. El punt de vista de Prantl fou acceptat generalment sense discussió. T. i J. CARRERAS I ARTAU, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, p. 434, nota 32, en fan encara esment, com d'una cosa segura, sense afegir-hi res de llur part. El primer

efecte,  $9 \times 9 \times 9$ , és a dir, el cub de nou, ço que dona com a resultat 729 combinacions. Però amb això Prantl dona proves de no haver entès res del procediment lul·lià, ni tan sols una condició tan òbvia, com la d'excloure les combinacions del tipus de BBB, BBC, CBC, etc. De fet, el càlcul de Llull és correcte. **E**la seva base hi ha la condició de l'ordre cíclic de reduir a la meitat el nombre normal de les variacions. Aleshores, el nombre de les variacions de tres elements, presos de tres en tres, en ordre cíclic i sense repeticions, és necessàriament el següent:

$$\frac{1}{2} \bigvee_3^9 = \frac{1}{2} \times 9 \times 8 \times 7 = 252$$

La quarta figura és l'instrument del sil·logisme. Efectivament, en cadascuna de les combinacions ternàries la lletra mitjana representa el terme mitjà i indica, per tant, si és possible o no el raïocini.

Les quatre figures formen bàsicament un sol sistema<sup>34</sup>. Llull subratlla, en efecte, el fet que cadascuna d'elles conté la precedent. Si designem, doncs, per A la figura de les dignitats, per T la de les relacions, per J la del judici i per S la del sil·logisme, tenim el següent esquema lògic:

---

a assenyalar l'error de Prantl fou E. W. PLATZECK, *La combinatoria luliana*, l.c., p. 142, nota 29, però sense donar-ne expressament la prova.

<sup>34</sup>Cf. E.W. PLATZECK, *Raimund Lull*, I, p. 311.

1.           A
2.           (A)           T
3.           (AT)                J
4.           (ATJ)               S

El tercer element de l'Art, la combinatòria, és el resultat del joc de tots els elements precedents. Ja sabem que Llull concep la seva Art com un mètode infal·libre de recerca de la veritat i d'adquisició de nous coneixements. D'acord amb el sistema de pensament del seu temps, centrat entorn del sil·logisme, per a aconseguir el seu propòsit, li cal resoldre aquesta doble qüestió: primerament, donat un subjecte, trobar-li tots els predicats possibles, i viceversa, donat un predicat, trobar-li tots els subjectes possibles; segonament, trobar el terme mitjà que permeti d'unir els anteriors judicis en un sil·logisme. A aquest fi Llull ha començat assignant a les sèries successives dels conceptes-tronc una lletra de l'alfabet, de la B a la K. Després, mitjançant combinacions de dues i tres lletres, ha establert les relacions necessàries entre els termes d'un o varis judicis. D'aquesta operació Llull en diu "fer cambres". Per a facilitar-la, li ha donat com a instrument la tercera i la quarta figura. De llur funcionament en resulten ara tres models diferents de combinatòria. Llull els anomena, respectivament, "resolució" de la tercera figura, "multiplicació" de la quarta i formació de la "taula".

Comencem pel primer model. La tercera figura constava de 36 cambres. Cadascuna contenia dues lletres que designaven el subjecte i el predicat d'un possible judici. Ara bé, *en* cadascuna d'aquestes combinacions binàries hi ha incloses 12 proposicions

i 24 qüestions. Les dotze proposicions són el resultat del canvi del subjecte pel predicat i viceversa. Combinant dues lletres de cada grup, preses en la significació que correspon a les dues primeres columnes de l'alfabet, s'obtenen efectivament dotze proposicions diferents. Cadascuna d'aquestes proposicions inclou, el seu torn, dues qüestions, és a saber, les designades per les mateixes lletres, preses ara en la significació que correspon a la tercera columna de l'alfabet. Resoldre o, com diu exactament Llull, "evacuar" la tercera figura, consisteix, doncs, en extreure de cadascuna de les seves 36 cambres les 12 proposicions i les 24 qüestions que hi ha incloses, fins a assolir un total de 432 proposicions i 864 qüestions<sup>35</sup>. Vegeu a tall d'exemple la "resolució" de la primera cambra BC. Cal advertir que les lletres majúscules designen els principis absoluts, les minúscules els relatius i les cursives les qüestions generals:

Combinacions	Proposicions	Qüestions
BC	1. La bonesa és gran	b1. És la bonesa gran? c2. Què és la bonesa gran?
Bb	2. La bonesa és diferent	b3. És la bonesa diferent? c4. Què és la bonesa diferent?
Bc	3. La bonesa és concordant	b5. És la bonesa concordant? c6. Què és la bonesa concordant?
	4. La grandesa és bona	b7. És la grandesa bona? c8. Què és la grandesa bona?
Cb	5. La grandesa és diferent	b9. És la grandesa diferent? c10. Què és la grandesa diferent?
Cc	6. La grandesa és concordant	b11. És la grandesa concordant? c12. Què és la grandesa concordant?

<sup>35</sup>Cf. *Ars ultima*, VI, p. 75 i ss.

		b13. És la diferència bona?
bB	7. La diferència és bona	c14. Què és la diferència bona?
		b15. És la diferència gran?
bC	8. La diferència és gran	c16. Què és la diferència gran?
		b17. És la diferència concordant?
	9. La diferència és concordant	c18. Què és la diferència concordant?
		b19. És la concordança bona?
cB	10. La concordança és bona	c20. Què és la concordança bona?
		b21. És la concordança gran?
cC	11. La concordança és gran	c22. Què és la concordança gran?
		b23. És la concordança diferent?
cb	12. La concordança és diferent	c24. Què és la concordança diferent?

La "multiplicació" de la quarta figura serveix per a mecanitzar el sil.logisme mitjançant el descobriment automàtic del terme mitjà<sup>36</sup>. Recordem que fent voltar en ordre cíclic els seus dos cercles mòbils sobre el fix, hom obtenia 252 combinacions ternàries. En cadascuna d'aquestes combinacions la lletra mitjana designa el terme mitjà. Prenem com a exemple la combinació BCD. El terme mitjà és aquí C i és clar, per tant, que cal construir el corresponent sil.logisme de la manera següent: "Tot C és B; tot D és C; ergo tot D és B". Però, afegeix tot seguit Llull, si ens atenim a les tres primeres columnes de l'alfabet, B significa bonesa, diferència i possibilitat; C, grandesa, concordança i essència; i D eternitat, contrarietat i materialitat. Aquell primer sil.logisme "formal" pot rebre, doncs, tres interpretacions "materials", segons que els seus signes es prenguin en el significat de la primera, segona o tercera columna de l'alfabet. Aleshores, segons la primera

<sup>36</sup>Cf. *Ibid.*, VII, p. 104 i ss.

interpretació, el sil.logisme fóra: "Tota grandesa és bonesa; tota eternitat és grandesa; ergo tota eternitat és bonesa". Segons la segona: "No hi ha concordança si no és entre diferents; no hi ha contrarietat si no és entre concordants; ergo no hi ha contrarietat si no és entre diferents"<sup>37</sup>. I segons la tercera: "Tota essència és possibilitat; tota materialitat és essència; ergo tota materialitat és possibilitat". Globalment, les 252 combinacions ternàries, de les que hem partit, projectades sobre la sèrie de significats de les tres primeres columnes de l'alfabet, originen 856 sil.logismes diferents segons la matèria. Això no vol pas dir, però, que tots aquests sil.logismes siguin vàlids; al contrari, hi ha motius per a suposar que molts d'ells no ho seran.

Llull s'ha mogut fins ara al nivell dels principis generals de l'Art. Per a aplicar el seu procediment als coneixements particulars, cal posar el terme mitjà a F (que en la segona columna de l'alfabet significa justament mitjà). D'aquesta manera, mitjançant uns complicats raonaments, Llull estableix vàries tesis teològiques i filosòfiques, per exemple, que Déu és acte pur o que del no res no se'n produeix res<sup>38</sup>.

El model més elaborat de combinatòria és, però la "taula"<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup>Per a Llull la diferència, la concordança i la contrarietat son tres principis interrelacionats. Els dos darrers pressuposen el primer per tal com és més general que ells. En altres mots, no hi ha cap cosa que no sigui diferent d'una altra, però, al mateix temps, no hi ha cap cosa que sigui tant diferent d'una altra que no hi concordi, ni tant concordant amb una altra que no s'hi oposi. Cf. *Ars ultima* II, p. 12 i ss.

<sup>38</sup>Cf. *Ibid.*, VII, p. 104 i ss.

<sup>39</sup>Sobre la taula cf. *Ars ultima*, V, p. 42 i ss. Vegeu també *Taula general*, (ORL, XVI, pp. 355 i ss).



Aquesta s'origina de la rotació, en ordre alfabètic, dels dos cercles mòbils de la quarta figura. Nou elements, combinats de tres en tres, en ordre alfabètic i excluint-ne les repeticions, donen, en efecte, el resultat següent:

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

La taula es componrà, doncs, inicialment, de 84 cambres que correspondran a aquestes 84 combinacions ternàries:

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

Ara bé, aquestes 84 combinacions són, al seu torn, "caps" de noves sèries. A aquest fi Llull distingeix, d'ara endavant,

entre els principis absoluts i relatius, introduint una T en les anteriors combinacions ternàries. Les lletres que precedeixen aquesta T, cal prendre-les com a principis absoluts i les que la segueixen com a relatius. D'aquesta manera, de cadascuna de les combinacions ternàries hom obté 20 noves combinacions, és a saber, les que resulten de la combinació, sense repeticions, d'una sèrie de sis elements (BCDbcd), presos de tres en tres:

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

Les primeres 84 combinacions ternàries esdevenen, doncs, caps de noves columnes, compostes cadascuna de 20 cambres, el que fa un total de  $84 \times 20 = 1680$  cambres. A tall d'exemple reproduïm seguidament les cinc primeres columnes. Per a facilitar-ne la lectura, en lloc d'introduir una T entre els principis absoluts i els relatius, transcrivim els primers en majúscules i els segons en minúscules:

1	2	3	4	5
BCD	BCE	BCF	BCG	BCH
BCb	BCb	BCb	BCb	BCb
BCc	BCc	BCc	BCc	BCc
BCd	BCe	BCc	BCg	BCh
BDb	BEb	BFb	BGb	BHb
BDC	BEc	BFc	BGc	BHc
BDd	BEe	BFf	BGg	BHh
Bbc	Bbc	Bbc	Bbc	Bbc

Bbd	Bbe	Bbf	Bbg	Bbh
Bcd	Bce	Bcf	Bcg	Bch
Cdb	Ceb	Cfb	Cgb	Chb
Cdc	Cec	Cfc	Cgc	Chc
Cdd	Cee	Cff	Cgg	Chh
Cbc	Cbc	Cbc	Cbc	Cbc
Cbd	Cbe	Cbf	Cbg	Cbh
Ccd	Cce	Ccf	Ccg	Cch
Dbc	Ebc	Fbc	Gbc	Hbc
Dbd	Ebe	Fbf	Gbg	Hdh
Dcd	Ece	Fcf	Gcg	Hch
bcd	bce	bcf	bcg	bch

La genialitat de l'intent de Llull és ben palesa. Per mitjà d'uns procediments matemàtics tan senzills, com sorprenentment exactes, Llull ha portat a terme el primer assaig històric de sistematització i mecanització dels coneixements. Però quina és en concret la utilitat de la Taula? O més ben dit, com cal procedir en el seu ús lògico-matemàtic? Llull adverteix que de cadascuna de les seves 1680 cambres pot fer-se'n un triple ús: proposicional, raciocinatiu i inventiu o qüestionari<sup>40</sup>. Prenem per exemple la combinació BCD. En sentit proposicional significa: "La bonesa és gran i eterna". En sentit raciocinatiu inclou quatre sil·logismes segons que hom prengui la premisa major com a universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa

<sup>40</sup>Cf. Taula general, l.c., p. 355 ss. Pel que fa referència als dos primers usos, el text llatí és més explícit que el català. Vegeu *Tabula generalis*, IV, 1 (MOG, V, p. 242).

o particular negativa; "Tot allò que és bo és gran i etern"; "cap no bo no és gran ni etern"; "quelcom de bo és gran i etern"; "quelcom de no bo no és gran ni etern". Finalment, en sentit inventiu condueix a la qüestió següent: "Es la bonesa tan gran com eterna?". Aquest darrer sentit és el que Llull elabora més curosament. La taula esdevé un immens qüestionari, les 1680 qüestions del qual porten ja implícites llurs solucions. Per a resoldre-les n'hi ha prou amb atènyer-se als significats de les lletres corresponents, afirmant-los o negant-los, segons convingui, cercant sempre llur concordància i evitant llur contrarietat. Cal subratllar, a més a més, que cada columna de la taula recolza en la precedent. Per exemple, la segona columna BCE recolza en la primera BCD i així successivament. D'aquesta manera s'origina entre les diverses columnes una mena de solidaritat lògica, gràcies a la qual les solucions ja trobades per a les qüestions anteriors ajuden a resoldre les posteriors<sup>41</sup>. En la pràctica, però, el procediment lul·lià és tan prolix que acaba normalment amb la paciència del lector més ben disposat.

Ultra de servir al plantejament i la solució de les 1680 qüestions generals, la taula pot ésser també utilitzada per a plantejar i solventar qüestions particulars. Cal només atribuir a qualsevulla de les seves combinacions ternàries els significats de les tres darreres columnes de l'alfabet, o sigui, els corresponents als nou subjectes i a les dues sèries de virtuts i vicis. Prenem per exemple la combinació BCg i apliquem-la a l'home. La qüestió es planteja aleshores en els següents termes:

---

<sup>41</sup>Cf. *Ars ultima*, V, p. 43. Vegeu T. i J. CARRERAS I ARTAU, o.c., I, p. 441.

"Per què l'home troba el seu fi a conèixer i estimar?" D'aquesta manera, pensa Llull, l'Art esdevé un instrument útil a tota mena de coneixements.

Llull no amaga el seu optimisme respecte a les possibilitats de l'Art. La seva llista de qüestions i respostes li sembla el grau més alt del saber, a què pot arribar l'enteniment humà. Per a moderar un xic aquest optimisme, basten dues senzilles consideracions. En primer lloc, una observació de caràcter formal. La taula lul·liana evita la coincidència de lletres, però no exclou la repetició de les mateixes combinacions. N'hi ha prou, per exemple, amb rellegir amb una mica d'atenció les cinc primeres columnes de la taula, per a adonar-nos de la freqüent reiteració de combinacions com aquestes: BCb, BCc, Bbc i Cbc. De fet, de les 1680 combinacions que inclou la taula, més de la meitat, exactament 864, són repeticions. El nombre de combinacions distintes es redueix, doncs a 816, com ho palesa el càlcul següent:

$$\binom{18}{3} \frac{18 \times 17 \times 16}{1 \times 2 \times 3} = 816$$

La segona observació és de caràcter material. Llull mateix deixa entendre que les qüestions implicades en la taula poden portar a resultats negatius. Això passarà sempre que els significats de les respectives lletres no lliguin entre ells o àdhuc es contradiguin. D'altra banda, hi ha motius per a sospitar que entre els resultats positius n'hi haurà alguns de poc estimulants, per a no parlar potser de xocants o banals. Una

discreta ullada a la taula basta per a verificar aquesta sospita. Ultra de la monòtona repetició de qüestions insípides i que s'assemblen entre elles com dues gotes d'aigua, hom hi troba, de vegades, autèntics estirabots<sup>42</sup>. Objectivament, doncs, val a dir-ho, la utilitat de l'Art és molt minsa. El seu aspecte més interessant, almenys per a un lector modern, és potser el model de coneixement que Llull hi esbossa i que consisteix a proposar una qüestió i a atendre després a la seva confirmació o refutació. Aquest model s'assembla sorprenentment amb el que propugna K.R. Popper, amb la única diferència que aquest darrer espera de l'experiència la confirmació o refutació de les seves "conjectures" científiques, mentre que Llull ho esperava de la coherència o incoherència dels termes<sup>43</sup>.

#### 4. L'Art lul·liana i la moderna lògica matemàtica

M'imagino que a hores d'ara comencen a fer-se perceptibles les coincidències i diferències entre l'Art lul·liana i la moderna lògica matemàtica. Una cosa és clara: els procediments de Llull rau en encara lluny, immensament lluny, dels de les actuals lògiques simbòliques. L'intent central d'aquestes, el

---

<sup>42</sup>Vegeu per exemple aquestes dues qüestions de la Taula general, l.c., p. 507: BFg = "Si la fi de la terra és pus bona en la talpa que en home"; BFK = "Si la terra és tan luy n a minoritat per en Gemini com per en Taurus".

<sup>43</sup>Cf. K. R. POPPER, The Logik of Scientific Discovery, Londres 1959. Vegeu també Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, Londres 1963.

formalisme, no li escau gens a l'Ars. Llull designa, certament, per mitjà de lletres els elements de les seves combinacions. Aquestes lletres substitueixen conceptes. Però llur significat no és únic, sinó múltiple i cal que sigui determinat ulteriorment en funció del respectiu context. Pel que fa a això, la combinatòria lul.liana no satisfà aquella exigència del càlcul lògic, que Boole formulà així: "La validesa dels processos d'anàlisi no depèn de la interpretació dels símbols en ella emprats, sinó exclusivament de les lleis que regulen llur combinació"<sup>44</sup>. En Llull esdevé més aviat a l'inrevés: la validesa dels processos lògics depèn també de la interpretació dels símbols en ells emprats i no exclusivament de les lleis que regulen llur combinació. En aquest sentit, l'Art lul.liana i la lògica simbòlica s'oposen diametralment com els antípodes. Els germens de procediments lògico-matemàtics que hom troba a l'Art s'adrecen a un objectiu molt senzill: ajudar el discurs de l'enteniment, facilitant-li els termes del raonament. Però l'enteniment raona sobre realitats i no sobre signes, encara que s'ajudi de signes que representen realitats.

Dit això -i calia dir-ho per a obviar, de bon començament, interpretacions massa optimistes-, cal subratllar immediatament l'altre cara de la moneda: malgrat la seva intenció material, l'Art lul.lià~~na~~ conté aspectes formals que constitueixen un precedent de la moderna lògica matemàtica. Hi ha primerament una coincidència de caràcter extern, però de conseqüències incalculables cara al futur: la formalització del llenguatge, o

---

<sup>44</sup>Cf. I.M. BOCHENSKI, Historia de la lógica formal, p. 293.

sigui, la creació d'un llenguatge artificial, en el qual els signes substitueixen les operacions del llenguatge comú. Segons la proposició primera de Boole, "totes les operacions del llenguatge com a instrument del raciocini, poden realitzar-se amb l'ajut d'un sistema de signes"<sup>45</sup>. Això és el que Llull ha fet per mitjà de l'alfabet. A l'Ars notatoria, una curiosa obreta editada per J. Gayà, aquesta formalització del llenguatge assoleix límits insospitats. Llull hi esbossa un complex sistema de signes que representen les parts de l'oració llatina: nom, pronoms, verb, etc., els tres moments del temps, els predicables i predicaments, l'afirmació, el dubte i la negació, i bona part dels conceptes de la teologia, la filosofia i la moral. És un Llull gairebé inèdit el que aquí se'ns mostra, un Llull que porta el seu projecte de creació d'un sistema de signes convencionals, que substitueixin les operacions del llenguatge real a uns extrems que desborden tot el que coneixem<sup>46</sup>.

Més importants encara que aquestes coincidències externes són les internes. El modern càlcul lògic es basa en l'"equivalència" dels elements que hom pretèn combinar. Es tracti del que es vulgui, de conceptes, mots, números o coses reals, com pomes o taronges, la condició que s'exigeix és que hom pugui afirmar-ho com equivalent. Equivalència no significa pas igualtat, sinó únicament que cadascun d'aquests elements gaudeix

---

<sup>45</sup>Cf. Ibid., p. 313.

<sup>46</sup>Cf. RAMON LLULL, Ars notatoria. Introducció, edició, traducció y notes de J. Gayà. Madrid 1978.



del mateix dret de seguir i substituir a qualsevol altre<sup>47</sup>. En la formulació de Boole, "l'axioma únic i suficient que cal pressuposar per a l'aplicació (del càlcul) és que operacions equivalents, realitzades amb objectes equivalents, donin resultats equivalents"<sup>48</sup>. Ara bé, això és justament el que esdevé amb els principis de la primera figura. Les lletres que els designen són estrictament equivalents. Cadascuna pot seguir indiferentment l'altra, i substituir-la o permutar-se amb ella. Si B equival a C, aleshores B segueix amb el mateix dret a C, com C a B. Aleshores és perfectament lícit substituir BC per CB i així successivament. Les combinacions de la primera figura satisfan, doncs, exactament, les lleis lògiques de la substitució i de la permutació. L'ur expressió lul·liana es troba en la demostració per aequiparantiam, el pressupòsit de la qual és justament l'estricta equivalència de les dignitats.

Els altres elements de la combinatòria lul·liana no responen ja a les exigències d'una lògica estrictament formal. En representar alhora principis diferents, els signes de l'alfabet cessen d'ésser equivalents. Però la idea d'un càlcul lògic i les "tècniques" emprades per Llull per a dur-la a terme, van més enllà del que ell mateix pensava i contenen, en germen, l'intent agosarat de matematitzar i mecanitzar el pensament, un intent que aleshores hagué de semblar un disbarat, però que avui podem començar a comprendre en la seva autèntica genialitat. Això val

---

<sup>47</sup>Sobre aquestes relacions formals entre l'Art i la moderna lògica matemàtica, cf. E.W. PLATZECK, Raimund Lull, I, p. 300 i ss.

<sup>48</sup>Cf. I. BOCHENSKI, o.c., p. 315.

de manera especial de la quarta figura i de la taula. La quarta figura apareix com una rudimentària màquina de calcular i àdhuc de pensar. Llull dóna de vegades indicacions precises sobre el material, a poder ésser llautó, amb què cal construir els seus cercles mòbils. La taula representa, al seu torn, un primer assaig de tabulació dels resultats del càlcul. Es cert que Llull no va treure totes les conseqüències del seu intent. Ben mirat, potser no va passar de les beceroles. Es que, humanament parlant, podia fer una altra cosa? Davant seu s'obria un camí que mai ningú no havia encara fressat i ell no tenia pas a mà, per a calçar-se-les, quan volgués, com el personatge del conte, unes miraculoses botes de mil llegües, que li estalviessin l'esforç de recòrrer-l pas a pas. De fet, les lleis del càlcul lògic han estat elaborades de forma definitiva a començaments del nostre segle. A manca d'aquestes lleis, Llull hagué d'acontentar-se amb el senzill mecanisme dels seus cercles giratoris, que li permetien de realitzar manualment els seus càlculs. Això explica, òbviament, que l'abast dels procediments combinatoris de Llull sigui encara molt limitat. Les possibilitats de l'Art a aquest respecte són, però, molt més grans. Com assenyalarà Leibniz, les nou lletres de l'alfabet lul·lià, ultra dels principis absoluts i relatius, els únics que de fet fa jugar Llull en els seus càlculs, signifiquen també els nou subjectes, les nou qüestions generals i les dues sèries de virtuts i vicis. La utilització de tot aquest material combinatori donaria, segons Leibniz, la xifra esbalaidora de quasi 18 bilions de combinacions<sup>49</sup>.

<sup>49</sup>Dissertatio de arte combinatoria. "Die philosophischen Schriften", IV. p. 62. Leibniz observa, en efecte, que el nombre total de combinacions que hom pot formar amb les nou lletres de

En qualsevol cas, la taula i la quarta figura esdevenen el moment culminant del mètode lul·lià. Es per raó d'ambdues que Hegel califica el pensament de Llull de "sistemàtic" i alhora de "mecànic"<sup>50</sup>. Ara bé, "sistema" i "mecànica", aquests dos trets amb els quals Hegel designa el pensament de l'autor de l'Ars magna, designen també els dos elements característics d'una economia informativa. El primer al·ludeix a un conjunt de dades ordenades en una sèrie útil; el segon a l'instrument emprat per a ordenar-les i utilitzar-les. Es podrà discutir si amb això n'hi ha prou per a fer de Llull un precursor de la informàtica. Es clar, en qualsevol cas, que si el considerem des del context dels actuals sistemes informàtics l'intent de Llull no sembla tan "excèntric", com de vegades s'ha pensat<sup>51</sup>.

En el curs dels segles, l'Art de Llull ha passat per tota mena de vicissituds. Va engrescar a Nicolau de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, Corneli Agrippa von Nettesheim, Jacques

---

l'alfabet, preses de 1 en 1, 2 en 2, etc. és:  $2^9 - 1 = 511$ . Ara bé, l'alfabet inclou sis sèries de significats. Per tant, si hom combina una combinació de cada sèrie amb una altra de cadascuna de les altres sèries, s'obté el resultat següent:  $(2^9 - 1)^6 = 511^6 = 17.804.320.388.674.561$ . Sobre la lògica de Leibniz vegeu L. COUTURAT, La logique de Leibniz d'après des documents inédits. París 1903. Formalment el càlcul de Leibniz és correcte. Materialment, però, com que el significat de les lletres no és equivalent, cal suposar a priori, més encara del que esdevenia en Llull, que moltes d'aquestes combinacions seran invàlides.

<sup>50</sup>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, "Werke", ed. H. Glockner. Stuttgart 1959, III, p. 196.

<sup>51</sup>Hegel, l.c., titlla Llull d'excèntric i ell ho fou sens dubte, almenys en relació amb el món del seu temps. Aquesta excentricitat, al marge dels aspectes clarament "utòpics" d'alguns dels seus projectes, té, però, una doble arrel. Si Llull en algunes coses va darrera del seu temps -ell és per exemple un "platònic" en un moment de pruija de l'aristotelisme -en altres se n'avança radicalment. Aquest és, em sembla, el cas de l'Art.

Lefèbre d'Etaples i Giordano Bruno, però fou també objecte de les burles de Rabelais i de les crítiques de Gerson, Bacon de Verulam i Descartes. A finals del segle passat, en escriure la seva coneguda Geschichte der Logik -una història agençada amb la intenció paradoxal, d'arrel clarament kantiana, de demostrar que la lògica no tenia història, ja que hauria sortit, tota sencera, de la ment d'Aristòtil, com conten que Minerva va sortir del cap de Jupiter- J. Prantl se sentia encara obligat a justificar-se per haver-hi inclòs a Llull. "Que l'Art de Llull, en la seva totalitat, fretura de vàlua, és una cosa tan clara que no cal esforçar-se a demostrar-la. Més aviat hauria de tèmer el retret d'haver concedit tant d'espai a aquesta estupidesa"<sup>52</sup>. Prantl es consola pensant que, en fer-ho així, ha complert escrupolosament amb el seu deure d'historiador i potser hagi estalviat als seus successors la temptació de perdre més el temps amb l'estudi del selvàtic i bigarrat opus lul·lià<sup>53</sup>. Avui les coses han canviat radicalment. Ningú no gosaria, com ho feu encara Prantl, titllar Llull de "mig boig", cosa que d'altra banda ja li esdevingué en vida i de la qual ell se'n queixava amargament: "Vos dic que molts hòmens me tenen per fat"<sup>54</sup>. M'abellex pensar que avui podem entendre Llull i la seva obra millor del que l'entengueren els seus contemporanis i àdhuc potser del que s'entengué ell mateix. La grandesa d'un riu no es coneix pel seu naixement -de vegades una petita deu que dóna origen a un pobre rierol-, sinó per la

---

<sup>52</sup>Geschichte der Logik im Abendlande, III, p. 177.

<sup>53</sup>Cf. Ibid., p. 145.

<sup>54</sup>Arbre de Sciència. Del pròleg. ORL, XI, p. 4.

seva conca i pel seu estuari. No esdevindrà potser quelcom de semblant amb el nostre coneixement de l'Arç i del seu autor?

## CAPITOL III

## EL DIALEG INTERRELIGIÓS EN RAMON LLULL

L'historiador alemany Leopold von Ranke posava la singularitat i la dificultat -jo afegiria també l'interès- de l'Edat mitjana hispànica en el fet que s'hi tracta d'una història que conté alhora dues històries: la de l'Espanya musulmana i la de l'Espanya cristiana<sup>1</sup>. Tanmateix, amb la inclusió de l'Islam l'Edat mitjana hispànica és lluny d'haver-se esgotat. Hi actua encara un tercer element, present també en els altres pobles europeus, però que a casa nostra, pel seu relleu singular, revesteix les característiques d'una tercera història. Em refereixo al judaisme. La història dels jueus peninsulars s'entrellaça amb la doble història de l'Espanya islàmica i cristiana. Presents a les dues vessants de la fràgil i bellugadissa frontera que dividia les dues Espanyes, els jueus segueixen llur història respectiva i en mantes ocasions fan culturalment de mitjancers entre ambdós germans enemics.

Cristians, moros i jueus conviuen així l'un al costat de l'altre i adesiara l'un contra l'altre sobre l'aspra pell de brau. No ens ha d'estranyar, doncs, que l'Espanya medieval, com

---

<sup>1</sup>Cf. R. KONEZKE, Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter, a: Miscellanea Mediaevalia, v. I: Antike und Orient im Mittelalter, Berlin 1962, p. 219.

ha subratllat encertadament Y. Baer, sigui alhora un model de tolerància i de fanatisme religiós. Ambdós fenòmens són d'esperar en un país, en el qual els adeptes de les tres religions del Llibre viuen, treballen i lluiten plegats<sup>2</sup>. El que és remarcable en el nostre cas és que les mostres de cordialitat i tolerància entre els representants dels tres credos precedeixen les de la intolerància i del fanatisme.

Naturalment no es pot demanar als nostres avantpassats una tolerància a l'estil modern. Aquesta, o procedeix de la indiferència religiosa, o recolza en el respecte de la llibertat i dignitat inviolables de la persona humana. Ambdues actituds eren molt lluny del món espiritual medieval. La tolerància a l'Espanya medieval fou una tolerància política, imposada per la convivència inevitable de tres religions en un mateix poble. Per això apareix en circumstàncies similars a l'Espanya islàmica i a la cristiana.

La investigació més recent ha subratllat aquest fet amb testimonis eloqüents. Quan Pere I de Castella, encara el 1369, feia redactar el seu epitafi en llatí, hebreu i alarb, no feia sinó atorgar significació política a una realitat que domina l'Edat mitjana hispànica. Els ciutadans dels diferents Estats de la península són considerats aleshores com a creients d'una de les tres religions. Américo Castro ha posat en relleu el fet significatiu que en el Cantar del Mio Cid l'expressió "moros i

---

<sup>2</sup>Cf. Y. BAER, A History of the Jews in Christian Spain, v. 1: From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century, Filadèlfia 1961-62, p. 182. Hi ha una traducció castellana de l'original hebreu, Historia de los judíos en la España cristiana, Madrid 1981.

cristians" significa tothom i "ni moros ni cristians" ningú<sup>3</sup>.

Tots, cristians, moros i jueus són esmentats sense distinció en el Libro de Buen Amor de l'arxiprest de Hita en la carta de desafiament que "Don Carnal" envia a "Doña Quaresma":

La nota de la carta venia a todos nos:

"Don Carnal poderoso, por la gracia de Dios,  
a todos los cristianos e moros e jodíos,  
salud con muchas carnes".

Tots, moros, jueus i cristians són objecte de la sàtira despietada d'Anselm Turmeda en el popular elogi dels diners del Llibre de bons amonestaments:

Diners tornen los malalts sans,  
moros, jueus e cristians,  
lleixant Déu e tots los sants,  
diners adoren.

I a tots, cristians, jueus i moros, amb una liberalitat molt poc medieval, extén Alfons X el Savi en les seves Cantigas el perdó i la salvació del mateix Senyor misericordiós:

Aquel que perdôar pode,  
christão, iudeo e mouro,  
a tanto que en Deus aian  
ben firmes sas intenções.

Tot això fa de l'Espanya medieval un fenomen únic a l'Occident europeu, una mena de pont entre tres mons i un dels exponents més colpidors, d'allò que F. Heer al·ludint a una coneguda fàbula de Lessing, ha anomenant el "Regne dels tres

---

<sup>3</sup>Cf. A. CASTRO, La realidad histórica de España, 2ª ed., Mèxic. 1962, p 61.



anells"<sup>4</sup>.

### 1.- Situació de Ramon Llull

Ramon Llull no és cap excepció al que acabem de dir, però el seu cas es força més complex, per tal com el seu horitzó polític i intel·lectual s'extén dellà del de l'Espanya medieval. Advertim de bell antuvi que l'universalisme lul·lià té, paradoxalment, unes arrels clarament particularistes. El pare Platzeck ha subratllat encertadament que, malgrat els seus nombrosos viatges, Llull es mou exclusivament dins de l'òrbita històrica de la Corona catalano-aragonesa. Castella i els països del nord d'Europa queden normalment fora del seu camp de visió. Els seus mateixos ideals ecumènics encaixen totalment amb la perspectiva político-religiosa del Casal d'Aragó, com es fa palès de manera inconfusible amb mants aspectes dels seus projectes de missió i de croada<sup>5</sup>. D'altra banda, aquest horitzó geogràfic i

---

<sup>4</sup>Cf. F. HEER, Europäische Geistesgeschichte, Stuttgart 1955, p. 106 i ss.

<sup>5</sup>Cf. E.W. PLATZECK, Raimund Llull. Sein Leben, seine Werke, die Grundlage seines Denkens, I, Düsseldorf 1962, ps. 31 i ss. Aquesta vessant catalana de la perspectiva político-religiosa de Llull té, però, un contrapès decisiu: el representat per la veïna França. Sobre les relacions de Llull amb la política francesa, vegeu J.N. HILLGARTH, Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France, Oxford-Nova York 1971, ps. 46 i ss. Per a completar aquest panorama cal mencionar encara la presència d'un altre component: el nordafricà. Sobre les relacions entre Catalunya i el Regne de Tunis a l'època de Llull, vegeu A. LLINARES, Ramon Llull, Barcelona 1968, ps. 22 i ss. L'estudi fonamental sobre aquest tema és, però, el de Ch. E. DUFOURCQ, L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles, Paris 1966.

històric de la Corona catalano-aragonesa en temps de LLull no té res d'estret ni de tancat. Es l'horitzó d'un Estat obert a tots els vents i a tots els corrents de la història contemporània i que, a més a més, esdevé cada cop més una de les peces clau en el joc polític de l'època.

En un assaig clarivident sobre Ramon Llull en el món del seu temps el pare Batllori ha parlat d'un context geogràfic i històric lul·lià, el tret essencial del qual consistiria en la interrelació de diversos factors i mons<sup>6</sup>. Geopolíticament cal situar Llull en el triple marc català, europeu i mediterrani. Culturalment, però, cal afegir-hi un altre marc, el de la coexistència i interacció de tres mons, més aviat autònoms que no pas independents, que Batllori concreta en el llatí, el bizantí i l'islàmic, i que jo, amb R. Pring Mill<sup>7</sup>, m'inclinaria més tost a identificar amb els mons de les tres religions monoteïstes: judaisme, cristianisme i islamisme.

La convivència entre els creients dels tres credos la va viure Llull personalment en la seva illa nadiua. A la Mallorca conquerida feia mig segle pel rei Jaume els musulmans constituïen una part important -potser un 40%- de la població. No hi manquen tampoc grups més petits, però molt influents de jueus. Ambdues comunitats no cristianes gaudeixen d'una relativa autonomia, es regeixen per llur pròpia llei i constitueixen fins a un cert punt

---

<sup>6</sup>Cf. M. BATLLORI, Ramon Llull en el món del seu temps, Barcelona 1960, p.5.

<sup>7</sup>Cf. R. PRING-MILL, El microcosmos lul·lià, Oxford 1962, ps. 17 i ss.

una mena d'Estat dins l'Estat<sup>8</sup>. El mateix Llull aprendrà l'aràbic amb l'ajuda d'un esclau musulmà<sup>9</sup> i obtindrà del rei Jaume II la permissió de predicar l'Evangelí a les mesquites i sinagogues del Regne d'Aragó<sup>10</sup>.

De fet, malgrat llurs diferències específiques, el judaisme, el cristianisme i l'islamisme eren tres corrents històricament emparentats, que tenien en comú el fet de ser religions d'un Llibre: la Bíblia o l'Alcorà, de participar d'una mateixa fe en Déu, creador, jutge i remunerador, i d'utilitzar per a la seva expressió conceptual el mateix llenguatge: el de la filosofia grega transformada en teologia escolàstica. En aquest sentit, no hi ha cap inconvenient a parlar, com ho ha fet R. Pring Mill, dels "lloc comuns" del pensament medieval<sup>11</sup>. A l'època de Llull les diferències entre les tres religions del Llibre es donen sobre el rerafons d'una imago mundi, acceptada per totes. Cristians, moros i jueus eren com tres veïns mal avinguts que comparteixen la mateixa casa. Les diferències se sentien més a causa de la mateixa proximitat.

Cristianisme, judaisme i islamisme constitueixen, doncs, el marc cultural i religiós més immediat del pensament de Ramon

---

<sup>8</sup>Cf. A LLINARES, Ramon Llull, p. 13 i ss. Sobre els jueus mallorquins en temps de Llull, vegeu A. PONS, Los judíos del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV, "Hispania", 20 (1960) ps. 3-54 i 163-266.

<sup>9</sup>Cf. Vita coetanea, n. 11 (ROL, VIII, p. 278).

<sup>10</sup>Vegeu l'acta oficial de Jaume II, amb data del 30 d'octubre de 1299, publicada per A. RUBIO I LLUCH, Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval, I, Barcelona 1908, ps. 13 i ss.

<sup>11</sup>Cf. R. PRING-MILL, El microcosmos lul·lià, p. 25.

Llull. La seva mirada s'obrirà després més enllà, no solament vers els diversos grups cristians de l'Orient, grecs ortodoxos, nestorians i jacobites<sup>12</sup>, sinó àdhuc vers els innumbrables pobles pagans, representats sobretot en la seva obra pels tàrtars i mogols<sup>13</sup>. I així en el deliciós Libre d'Ave Maria Llull saludarà la Mare de Déu en nom de tots els dissidents: "Ave Maria! Saluts t'aport dels sarraïns, jueus, grecs, mogols, tartres, búlgars, hongres d'Hongaria la menor, comans, nestorins, rossos, guinovins; tots aquests e molts d'altres infeels te saluden per mi, qui som lur procurador"<sup>14</sup>. Però tant l'esforç de Llull per

---

<sup>12</sup>Sobre aquesta qüestió, a més dels treballs pioners de R.L. CIRAC ESTOPAÑAN, Bizancio y España: Raimundo Lulio y la unión de los bizantinos, "Cuadernos de historia", 3 (1954), ps. 7-66 i de S. MISSER, R. Llull y las iglesias disidentes orientales, EF, 62 (1961), ps. 37-70, vegeu la monografia més recent i completa de S. GARCÍAS PALOU, Ramón Llull en la historia del ecumenismo, Barcelona 1986.

<sup>13</sup>Sobre l'interès de Llull per la conversió del "mògels" i "tartres", com ell els anomena, vegeu R. SUGRANYES DE FRANCH, Raymond Lulle, docteur des missions, Schöneck-Beckenried 1954, ps. 62 i S. GARCÍAS PALOU, Ramon Llull y el Islam, Palma de Mallorca 1981, ps. 199 i ss. Llull tingué una visió força exacta de la situació religiosa dels mogols i del perill que significava per al món cristià la possibilitat de llur conversió en massa a l'islamisme. Per això l'eliminació d'aquest perill serà un motiu central dels seus projectes de croada. Vegeu p. e. aquests versos del Desconhort:

N'Ermità -dix Ramon-, bé havets consirat,  
car per aital cercle pot ésser acabat  
lo fait qui és tan bo a crestianitat.  
E digats ça e lla, a rei e a prelat,  
que si·l fait tost, no·s pren, que ja és ordenat  
per sarraïns que·ls tartres a ells sion girat,  
e ja n'han convertits una gran quantitat;  
els tartres, convertits en sarraïnitat,  
leu porran destruir quaix tota crestianitat,  
en tant que no serà cristià qui haja regnat,  
ni negú prelat haurà cavall sejournat.  
Vejats, doncs, N'Ermità, lo món a què·s tornat (OE. I,  
p. 1326).

<sup>14</sup>Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna, c. 61 (OE, I, ps. 199 i s.).

reconciliar l'Església grega amb la llatina com els seus projectes de conversió dels tàrtars i pagans són aplicacions concretes d'un ideal missioner i d'un sistema de pensament, forjat d'acord amb les necessitats del marc primordial.

Dins d'aquest context històric no té res d'estrany que el missioner, que en la personalitat de Llull precedeix al pensador i a l'escriptor i s'hi sobreposa, fes de la conversió dels jueus i musulmans l'ideal de la seva vida i la finalitat de la seva obra. Tres motius bàsics el mouen. Primerament, l'amor de Déu i el zel de la seva glòria. Després, la voluntat d'ajudar a tants d'infidels que, al seu entendre, es perden per ignorància. Finalment, el desig de convertir en realitat l'ideal medieval d'unitat religiosa de la humanitat, del qual el mateix Llull ens ha deixat una bella i clara formulació: "e pus que tots quants som no havem més un Déu, un senyor, una reina o una dona, que tots ensems, ço és saber, tots quants hòmens ha en lo món, no hagen més una fe, una creença, ço és, la sancta fe cristiana"<sup>15</sup>.

## 2.- El diàleg interreligiós a l'Edat mitjana

La nostra comesa ací és tractar del pensament ecumènic de Llull. Però el tema, té, com és natural, la seva prehistòria. El diàleg interreligiós és molt antic en el món cultural medieval. Ja a inicis del segle XII, Mosé Sefardí, un jueu convers natural

---

<sup>15</sup>Libre de Sancta Maria, c. 20 (OE, I, p. 1212).

d'Osca i batejat el cap d'any de 1106 amb el nom de Pere Alfons, en memòria del seu padrí, el Rei Alfons I d'Aragó, del qual fou metge, escriu vers 1115 el Dialogus Petri, cognomento Alphonsi ex iudaeo christiani, et Moysi iudaei<sup>16</sup>. Com ho indica el títol, els dos interlocutors d'aquest diàleg, gens acadèmic, Moisés jueu i Pere Alfons, cristià convertit del judaisme, són la personificació de l'autor abans i després del baptisme. Sota la forma d'una discussió abrivada en favor i en contra de la fe d'Israel, es tracta en aquesta obra peonera d'una apologia decidida del cristianisme<sup>17</sup>. Conegut sobre tot com a autor de la Disciplina clericalis, una obra que conegué un extraordinari èxit

<sup>16</sup>Cf. PL, v. 157, ps. 535-671.

<sup>17</sup>Cf. T i J. CARRERAS ARTAU, Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, I, Madrid, 1939, p. 45. La literatura apologètica anti jueva existia a l'Espanya medieval des de l'època visigòtica. N'hi ha mostres eloqüents en els tres Pares més importants de l'Església visigòtica, Isidor de Sevilla i Ildefons i Julià de Toledo. Isidor, en De fide catholica contra Iudaeos i en el Liber quaestionum adversus Iudaeos, propugna l'armonia entre els dos Testaments i l'acompliment de les profecies en el Crist. Ildefons, en el Libellus de Virginitate perpetuae Sanctae Mariae defensa de les objeccions dels jueus el naixement virginal de Jesús. I Julià, ell mateix d'origen jueu, escriu el De comprobatione sextae aetatis adversus Iudaeos per a rebatre una especulació jueva contemporània sobre la vinguda propera del Messies. Més tard, vers el 860, sota la dominació islàmica, Alvar de Còrdova, també de llinatge jueu, adreça quatre lletres apologètiques d'una argumentació bíblica força deficient, a Bodo, un diaca de la cort de Lluís el Piadós, que ací a Espanya s'havia convertit al judaisme i pres el nom d'Eleazar. Naturalment, no manquen exemples d'aquesta literatura controversista en altres països. Caldria fer esment entre altres del Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum respondentem de Pere Damià (1007-1072); de la Disputatio cum Iudaeo Leone d'Odó de Cambrai (+ 1113) i de l'Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum, de Rupert de Deutz (+1135). Recentment hom valora de manera especial la Disputatio Iudaei et Christiani de fide christiana de Gilbert Crispí (1046-1117). Sobre la controvèrsia juevo-cristiana en l'Alta Edat mitjana, vegeu B. BLUMENKRANZ, Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096), Paris 1960.

editorial en el món medieval (fou traduïda aviat a l'hebreu, al francès, l'alemany, al català, l'italià, i al castellà) a causa de la gran quantitat de contes i apòlegs d'origen aràbic que conté. Pere Alfons ocupa també un lloc relevant en la història de la controvèrsia cristiano-jueva pel fet de ser el primer apologista cristià que coneix i que fa us de la literatura rabínica.

Uns decennis més tard Jehudà-ha-Leví, un jueu nascut a Tudela vers el 1705, i que passà una bona part de la seva vida a Andalusia, a Còrdova i Sevilla, escrivia en àrab una bella apologia de la religió d'Israel anomenada generalment Kuzari, el títol vertader de la qual és, però, el de Defensió d'una fe menyspreada. Prenent com a punt de partença un fet esdevingut el segle VII, la conversió al judaisme d'un rei dels Kàzars, l'apologista jueu exposa successivament els elements del cristianisme i de l'islamisme per a concloure de llur anàlisi la superioritat de la fe d'Israel.

Heus ací breument l'argument de l'obra. El protagonista, un pagà de cor pur i net, escolta en somnis, de llavis d'un àngel, aquestes paraules: "La teva intenció és grata al Creador, però les teves obres no li agraden". El rei es proposa aleshores buscar el camí de la religió vertadera i truca de bell antuvi a la porta d'un filòsof, que li engega les tesis més provocadores del racionalisme d'encuny aristotèlic: l'eternitat del món, l'absència de Providència i la incertesa i inutilitat de totes les religions positives. Amb tot i això el rei persisteix en el seu propòsit i decideix consultar un sacerdot cristià i un savi musulmà. El primer li exposa els grans moments de la història de

la salvació: la creació, la caiguda, la promesa del Redemptor, la divinitat del Messies etc., però posa tot l'accent en el fet que el cristianisme és l'hereu legítim d'Israel. El segon subratlla al seu torn la unicitat de Déu i la bellesa inimitable de l'Alcorà, però, en ser preguntat pels miracles que avalen la veritat de l'islamisme, es veu obligat a remetre als de Moisès. El rei s'adona que el cristianisme i l'islamisme tenen llur font comuna en la religió d'Israel i se'n va a trobar un mestre jueu, el qual li exposa de forma tan convincent els fonaments de la seva fe: la grandesa de la llei, la presència de Déu en els grans esdeveniments de la història del poble, la fortalesa d'ànim que mostren els jueus en llur destret, que el rei l'abraça amb entusiasme i amb ell els seus nobles i el seu poble<sup>18</sup>.

L'autor del Kuzari és un jueu piadós que lloa la fe dels seus pares enfront de les tendències racionalitzants de l'aristotelisme de Salomó Ibn Gabirol. La fe pura és incomparablement superior a la raó. Hom diria que ens surt a l'encontre un Pascal jueu que aposta pel Déu d'Abraham, d'Isaac

---

<sup>18</sup>Vegeu J. MILLAS VALLICROSA, Jehuda-Ha-Levi como poeta y apologista, Madrid-Barcelona 1947, ps. 88 i ss. Cal observar que l'escenografia del Libre del gentil e dels tres savis, la conversa entre un pagà i els tres representants de les tres religions del Llibre, recorda la del Kuzari. Tanmateix, si prescindim de la utilització de l'anècdota inicial l'arrel comuna de la qual és segurament el Llibre de Barlaam i de Josafat, l'obra tant pel seu mètode com pel seu contingut és típicament lul·liana. Llull i Jehudà-ha-Leví coincideixen també en el fet de fer us, a propòsit de l'Alcorà, d'un motiu típic de l'apologètica islàmica: la seva incomparable i inimitable bellesa. Vegeu sobre el tema S. GARCÍAS PALOU, Ramon Llull y el Islam, ps. 271 i ss. Sobre les analogies entre el Kuzari de Jehuda-Ha-Levi i el Dialogus d'Abélar, vegeu A. GRABOIS, Le dialogue religieux au XIIe siècle. Pierre Abélar et Jehudah Halévi, dans: Religionsgespräche im Mittelalter, Wolfenbüttel 1992, pp. 149-167.



i de Jacob i no pel dels filòsofs i dels savis. La seva obra és una clara apologia del judaisme, però no s'hi tracta tant de confrontar les tres religions mono-teistes com de relligar-les orgànicament. I així Jehuda-ha-Levi les compara a un gran arbre: cristianisme i islamisme serien les branques altes, les flors i els fruits, però llur sava els vindria de l'arrel i del germen, que és Israel. Tanmateix, la vocació d'Israel no té res d'orgullosa, sinó que és modesta, humil i sofrerta. Com el servent pacient de Jahvé del segon Isaïes, Israel és cridat a suportar el dolor de l'exili, però aquest sofriment esdevé llavor de salvació per a molts. I Jehuda-ha-Levi vol que el seu poble ho reconegui amb la força de la fe i l'alegria de l'elecció<sup>19</sup>.

Que n'és de diferent l'esperit que traspua una obra més o menys contemporània, provinent del camp cristià: el cèlebre Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum de Pere Abelard (1079-1142)<sup>20</sup>! escrit en el recès de Cluny, en els anys darrers de la seva vida, el Dialogus representa la culminació del seu projecte teològic: l'intent no tant de subordinar la fe a la raó com d'explicar, d'il·lustrar i de nodrir la fe per mitjà de la reflexió filosòfica<sup>21</sup>. El seu argument és ben conegut: davant el propi autor que fa el paper de jutge -un jutge que en general

---

<sup>19</sup>Cf. A. NEHER, La filosofia judia medieval, a: Historia de la filosofía, a cura de B. PARAIN, Madrid 1971, ps. 216 i ss.

<sup>20</sup>Hi ha una edició crítica recent: PETRUS ABAELARDUS, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, a cura de R. THOMAS, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

<sup>21</sup>Cf. M.T. BEONIO-BROCCHIERI, Note a proposito di alcuni aspetti della teologia abelardiana. La difesa della fede contro gli infideli, a: Actas del Vº Congreso internacional de Filosofía medieval, a cura de S. GOMEZ NOGALES, I, Madrid 1979, p. 577.

roman callat- un jueu i un cristià defensen la causa de la seva religió enfront d'un filòsof nodrit de la saviesa antiga. Els tres personatges són enormement significatius. El perfil més acusat correspon al jueu. Abelard hi ha encarnat "la figura d'un jueu ortodox, aclaparat pel pes de les persecucions, en el temps entre la primera i la segona croada"<sup>22</sup>. Es tracta d'un home que porta en el cor la fidelitat a la llei, malgrat el desdeny i l'odi de què és objecte per part dels cristians. Heus ací el discurs commovedor que Abelard li atribueix: "Ben cert, hom no coneix cap altre poble ni en pot imaginar cap, que hagi mai suportat pel seu Déu les proves que nosaltres no cessem d'aguantar... Dispersats entre tantes nacions aïllades, sense rei ni príncep terrenal, sofrim tantes exaccions, que hom diria que per a cadascun dels jorns de la nostra miserable vida paguem un intolerable rescat. Tothom ens creu dignes de tant de menyspreu i d'aversi6, que totes les injustícies de les quals som víctimes esdevenen als ulls dels nostres perseguïdors com altres tants actes de justícia i de reverència deguts a Déu"<sup>23</sup>.

Abelard dóna així proves de la seva pregona commiseració davant el sofriment del poble jueu. Tanmateix, per bé que el jueu reconeix que un creient madur ha de ser capaç de poder raonar la

---

<sup>22</sup>R. THOMAS, Die Begegnung islamischer Philosophie und Jüdischer Religiosität in "Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum" von Peter Abaelard, a: Actas del 50 Congreso internacional de Filosofía medieval, II, p. 1269.

<sup>23</sup>Dialogus, ed. R. THOMAS, ps. 50 i s. Vegeu sobre aquest passatge l'estudi esplèndid de M. de GANDILLAC, Juif e judeïté dans le "Dialogue" d'Abelard, a: Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences, ed. M. OLENDER, Brussel·les 1981, pp. 385-401. En el libre del gentil e los tres savis Llull al·ludirà també al sofriment contemporani del poble jueu.

seva fe, Abelard el presenta més aviat com un home que no ha deixat enrera l'estadi de la fe infantil, que concep la relació amb Déu en els termes de la relació amo-serf, en un mot, com un home que no ha assolit la maduresa i la llibertat de l'adult<sup>24</sup>.

La figura del cristià és molt més complexa. Si la seva fe recolza originàriament en l'autoritat (auctoritas), és capaç tanmateix d'obrir-se poc a poc a la llum de la raó (ratio). Abelard deixa besllumar així la possibilitat d'un cristianisme "il·lustrat", el qual, d'una banda, congeniaria amb la filosofia, mentre que, de l'altra, representaria una perfecció del coneixement, el qual en l'estat actual de l'home, demana l'ajuda de Déu o de la revelació divina.

I el filòsof? La seva figura presenta un contrast molt curiós. D'una banda, sembla un retrat viu del propi Abelard: és un dialèctic i un moralista, partidari d'una religió oberta a la raó i fonamentada en la llei natural; però, de l'altra, presenta trets islàmics: és un fill d'Ismael, que pertany a un poble, en el qual els minyons són circumcidats als dotze anys. Coneixia Abelard l'existència en terres de l'Islam de filòsofs seguidors de la saviesa grega clàssica? Quan Abelard componia el seu diàleg Averroes tenia només quinze anys; no gensmenys el seu mestre, Ibn Badjdja, l'Avempace dels escolàstics llatins, en feia tres que havia mort. No oblidem tampoc que Abelard escriu a Cluny, on el seu protector, l'abat Pere el Venerable, s'interessava de tal

---

<sup>24</sup>Cf. G.H. ALLARD, Une suggestion à propos des trois personnages du Dialogue d'Abélard, a: Actas del 50 Congreso internacional de Filosofía medieval, I, ps. 501 i ss.

manera pel l'islam, que féu traduir l'Alcorà al llatí<sup>25</sup>. O és que Abelard volgué dur a terme literàriament el seu desig d'anar-se'n a altres terres, per viure-hi com a cristià, però amb una llibertat intel·lectual que li era denegada a la seva?<sup>26</sup>. En qualsevol cas, aquesta sorprenent ambivalència en la figura del filòsof reforça l'interès de la seva obra com a testimoni de l'encontre de cultura i religions en l'Edat mitjana cristiana.

Fóra debades buscar en el món islàmic una obra comparable a les dues suara esmentades. Hi trobem, a canvi, una curiosa i original novel·la filosòfica que planteja el problema de la relació raó-fe tal com es plantejava en el marc de l'Islam, com el de la relació entre la recerca racional, representada per la filosofia (falsafa) i la tradició religiosa i profètica musulmana, representada per la teologia ortodoxa (el kalam). L'obra a la qual em refereixo té per autor Ibn Tufayl (1110-1185), metge-filòsof del sultà de Granada, i s'anomena El vivent, fill del vigilant o, més vulgarment, a l'Occident, El filòsof autodidacte. El seu protagonista principal, Hayy, una mena de Robinson nascut en una illa deserta d'una argila fermentada, i alimentat per una gasela, simbolitza el filòsof, que no té altre mestre que l'enteniment agent aristotèlic. Un dia, a la seva illa, és a dir, a la seva interioritat, topa de sobte amb l'asceta Asal, símbol de la profecia, i s'esdevé que els dos

---

<sup>25</sup>Vegeu J. JOLIVET, La filosofia medieval en Occidente, a: Historia de la filosofía a cura de B. PARAIN, IV, Madrid 1974, p. 109. Cf. també J. JOLIVET, Abélard et le Philosophe. Occident et Islam au XIIe siècle, "Revue de l'Histoire des Religions" 163-164 (1963) ps. 181-189.

<sup>26</sup>Cf. G.H. ALLARD, l. c., ps. 497 s.

personatges s'entenen: els seus coneixements coincideixen. Aleshores tots dos s'encaminen vers una altra illa, on regna Salaman, símbol del fanatisme religiós, i malden per a comunicar als seus habitants llur troballa, però només hi troben incomprensió i odi. Entre la raó i la revelació, entre la falsafa i el kalam, vol donar a entendre l'autor, hi ha relacions de coincidència (Hayy i Asal), que la ignorància dels homes (Salaman) converteix malauradament en oposició.

L'obra d'Ibn Tufayl se situa exactament en la cruïlla dels diversos corrents de pensament islàmic. Si, oposant-se al fideisme d'Algatzell, recolza d'una banda l'intent d'Alfarabí i d'Avicenna, de conciliar la filosofia amb la religió revelada, prepara de l'altra la posició ulterior d'Averrois. No oblidem que fou Ibn Tufayl qui encoratjà el futur autor de l'Esfondrament de l'esfondrament -la cèlebre rèplica d'Averrois a l'Esfondrament dels filòsofs d'Algatzell- a comentar les obres d'Aristòtil com es feia per a l'Alcorà. De fet, l'eix conceptual de la novel·la és la distinció d'Alfarabí entre el "savi" i el "profeta". Tots dos coneixen el mateix, però de manera diferent: estrictament racional el primer, imaginativa el segon. Ibn Tufayl, però, combina aquest racionalisme amb un misticisme especulatiu de procedència avicenniana, que malda per a enalairar-se vers la contemplació del món intel·ligible mitjançant la unió amb l'enteniment agent. Des del punt de vista religiós la tesi central de l'autor és la següent. La veritat és una i idèntica, però les seves formes d'expressió són diferents: simbòlica i imatjada per als senzills i exacta i racional per als savis. Als senzills no cal parlar-los amb la llengua abstracta i conceptual

dels savis i als savis no els cal emprar les imatges i símbols reservats als senzills. La societat humana, tanmateix, és irremeiablement corrompuda. Només li escau la religió popular, lligada indissolublement a la representació simbòlica. Tota temptativa de reformar-la i de purificar-la en el sentit d'una més alta intel·lectualitat és abocada fatalment al fracàs. Al veritable savi, a l'home que, com l'heroi de la novel·la, ha reeixit a conciliar la filosofia amb la llei religiosa només li queda acceptar com a destí la solitud més pregona en els alts cims de la raó pura<sup>27</sup>.

En cert sentit Abelard havia dut a terme allò que Hegel té per a impossible àdhuc per al filòsof: saltar per damunt del seu temps. No cal dir que la seva actitud oberta envers els homes d'altres credos i aquella apologètica generosa que el duia a entendre la fe cristiana com a la veritat total que conté en si mateixa totes les altres veritats, eren molt lluny de ser compartides pels seus contemporanis. Fins a ben entrat el segle XIII jueus i musulmans no eren per a la majoria dels cristians europeus res més que uns deïcides, els primers, i uns seguidors il·lusos d'un impostor, els segons. El coneixement real del Talmud i de l'Alcorà, la introducció a Occident de l'escolàstica jueva i musulmana i de la saviesa grega transmesa per ella van fer impossible mantenir per més temps una imatge tan simplista. Sorgeix així el clima social que explica la celebració de

<sup>27</sup>Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, Historia de la filosofía. Filosofía hispano-musulmana, I, Madrid 1957, ps. 375 i ss i A. BADAWI, Histoire de la philosophie en Islam, II, Paris 1972, p. 735. Vegeu també la breu exposició de E. VILANOVA, Història de la teologia cristiana. I. Des dels orígens al segle XV, Barcelona 1984, ps. 448 i s.

controvèrsies públiques amb els jueus, com les que tingueren lloc a París i a Barcelona, i el naixement d'un tipus nou, "científic" de literatura apologètica, com la representada pel Pugio Fidei de Ramon Martí i la Summa contra gentiles de Tomàs d'Aquino<sup>28</sup>.

Acabo de referir-me a Ramon Martí. Val la pena de fixar un moment la nostra atenció en l'obra d'aquest fogós dominic, per tal com presenta un model doctrinal que il·lumina per contrast el de Llull. Martí significa per a Llull la concreció del mètode teològic dominicà, tal com l'havia esbossat en la Summa contra gentiles l'intel·lectual més prestigiós de l'Orde, Tomàs d'Aquino. Aquest distingeix efectivament entre dos àmbits diferents de coneixement: el de la raó i el de la fe. A cadascun d'ells correspon una disciplina peculiar: la filosofia i la teologia. Ambdues disciplines gaudeixen dels seus principis propis: la filosofia depèn exclusivament de la llum de la raó natural; la teologia recolza en les dades de la revelació cristiana. Raó i fe, filosofia i teologia no són, com en Sant Agustí i en els seus hereus i continuadors medievals, dos moments complementaris de la única saviesa cristiana, sinó dues fonts de coneixement, que originen dues disciplines autònomes, per bé que estrictament interrelacionades, per tal com la veritat no pot contradir la veritat. Com escriu Tomàs en la Summa contra gentiles: "Maldament la veritat de la fe excedeixi la capacitat de la raó humana, les veritats racionals no són pas contràries a les de la fe. Els principis que la raó natural comporta són tan vertaders, que no es pot pensar en llur falsedat. Tampoc no es

---

<sup>28</sup>Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, El pensamiento de Ramón Llull, p. 33.

pot tenir per fals allò que posseïm per la fe, per tal com ha estat confirmat de manera tan evident per l'autoritat divina. En conseqüència, com que allò fals és contrari a allò vertader, és impossible que els principis racionals contradiguin la veritat de la fe"<sup>29</sup>. Si sorgia un conflicte entre ambdues instàncies, ja sigui perquè la teologia considera erròniament com a pertanyent a la fe el que de fet només és una conclusió teològica il·legítima, ja sigui perquè la filosofia, en l'exercici de la seva reflexió racional, arriba erròniament a una conclusió que contradiu una veritat certa de la fe, s'imposa òbviament una rectificació. En aitals conflictes la primacia correspon tanmateix a la fe. Quan una proposició filosòfica contradiu una afirmació certa de la fe, cal concloure sense cap mena de dubte que l'error està de la banda de la filosofia. La fe esdevé, doncs, en aquest cas "norma negativa" -avui diríem semàfor vermell- de la filosofia. El pensador creient es veu portat a refer el seu camí fins haver trobat el revolt enganyivol, on es desvià perillosament de la veritat.

En aquest sentit, hom s'ha preguntat fins a quin punt Tomàs reconeix de fet a la filosofia l'autonomia que li atorga de dret. La resposta a aquesta qüestió és que en el tomisme hi ha lloc per a la raó i la filosofia, però com a preambula fidei<sup>30</sup>. Tomàs distingeix efectivament entre les veritats revelades accessibles a la raó i les inaccesibles. "Sobre el que creiem de Déu, escriu en la Summa contra gentiles, hi ha una doble veritat. Hi ha

<sup>29</sup>Summa contra gentiles, I, c. 7.

<sup>30</sup>Cf. G. REALE - D. ANTISERI, Historia del pensamiento filosófico y científico, I, Barcelona 1988, p. 481.



algunes veritats a propòsit de Déu, que ultrapassen la capacitat de la raó humana, per exemple, que Déu és u i tri. N'hi ha també d'altres que poden ser assolides per la raó natural, per exemple que Déu existeix, que és u i altres semblants, les quals foren àdhuc demostrades pels filòsofs, guiats de la llum de la raó natural"<sup>31</sup>. Doncs bé, aquest conjunt de veritats revelades, però accessibles a la raó, que es pressuposen lògicament al coneixement de les inacessibles (així, no es pot saber que Déu és u i tri, si no se sap que existeix) constitueix segons el teòleg dominic, l'àmbit propi de la filosofia.

Dins d'aquest àmbit la filosofia gaudeix d'una autonomia relativa, però no deixa de ser un saber preliminar, que no exhaureix tot el que pot ser conegut i dit. Cal integrar-la, amb tot el que conté, en l'àmbit superior de coneixement, que és la teologia. Si Tomás distingeix sempre entre filosofia i teologia, no és, doncs, per a separar-les, sinó per a unir-les. Aquest és el sentit d'aquella dita, modernis auribus offensiva, però que en la perspectiva de l'època no tenia res d'humiliant: philosophia ancilla theologiae.

En darrar terme, per a Tomás, la diferència entre filosofia i teologia rau en el fet que una s'ocupi d'uns coneixements i l'altra d'uns altres, ja que ambdues s'ocupen del mateix, de Déu, de l'home i del món. La diferència rau en el fet que la primera ofereix un coneixement limitat i imperfecte de les mateixes coses respecte a les quals la segona aporta un coneixement més acabat i complet. En la concepció tomista, la

---

<sup>31</sup>Summa contra gentiles, I, c. 3.

gràcia pressuposa la naturalesa i, alhora, la duu a la plenitud. I això, en el nostre tema, vol dir dues coses: primer, que la teologia completa a la filosofia, però no la substitueix, de la mateixa manera que la fe orienta la raó, però no l'elimina<sup>32</sup>.

Ara bé, després d'una primera etapa de signe agustiniana, Ramon Martí va adaptar la seva apologètica a la nova manera d'entendre la relació raó-fe, esbossada pel seu germà d'hàbit Tomàs d'Aquino. Per això, en el desenvolupament doctrinal del Pugio fidei, el dominic català duu a terme una doble tasca: en la primera part demostra directament per la raó contra els filòsofs de signe materialista, hedonista o racionalista els preàmbuls de la fe; en la segona i tercera defensa contra els infidels de manera negativa o indirecta els articles de la fe cristiana. Efectivament, a diferència dels preàmbuls de la fe, els articles no poden ser demostrats. Per això Martí deixa de banda les proves racionals directes i es limita o a mostrar negativament que la fe cristiana no és contrària a la raó, àdhuc si la ultrapassa, o a argüir indirectament en favor d'ella a través del miracles o de l'acompliment de les profecies messiàniques.

Llull, en canvi, es mou del principi a la fi en el marc epistemològic del vell agustinisme medieval. L'esforç dialèctic del seu pensament s'adreça, com esdevenia a Sant Anselm i a Huc de Sant Víctor, a entendre el que es creu. Es tracta d'una positura paradoxal, anacrònica i futurista alhora, en la qual el conservadorisme doctrinal s'alia amb el realisme i l'audàcia.

<sup>32</sup>Cf. G. REALE - O. ANTISERI, Historia del pensamiento filosófico y científico, I, p. 482.

Efectivament, sortint a l'encontre de les exigències racionals dels seus interlocutors jueus i musulmans, Llull duu a terme quelcom que gairebé ningú gosava fer en el seu temps: "ampliar el camp de la controvèrsia apologètica racional, des del terreny dels estrictes preambula fidei, és a dir, els pressupòsits de la fe i les veritats religioso-naturals, al terreny de les afirmacions doctrinals concretes de la mateixa fe, sense excloure aquelles que el creient considera com a misteris"<sup>33</sup>.

Val a dir que Llull no és l'únic a fressar aquest camí: Nicolau d'Amiens en el segle XII i Roger Bacon en el XIII participen del mateix optimisme racional.

Nicolau d'Amiens, en L'Ars catholicae fidei (vers 1187-91), una obra atribuïda de vegades a Alain de Lille, esbossa una apologètica de nou encuny, el tret distintiu de la qual és el rigor racional. Heus ací les línies mestres del seu plantejament: els musulmans combaten els cristians amb la força de les armes, però a nosaltres ens està vedat de pagar-los amb la mateixa moneda; els jueus i els pagans es convertiren antany a la fe cristiana gràcies als miracles, a nosaltres, però, avui no ens ha estat concedit malauradament de fer-ne. Com que ni els primers ni els darrers no reconeixen el testimoni de les Sagrades Escripures, no tenim més remei que acudir a la raó. "Per això, he reunit curiosament una sèrie de raons demostratives (rationes probabiles) de la nostra fe, la força de les quals difícilment pugui contradir un esperit perspicaç, per tal que els qui es neguen a acceptar les profecies i l'Evangelí, hi siguin induïts

<sup>33</sup>M. CRUZ HERNANDEZ, El pensamiento de Ramón Llull, p. 59.

ni que sigui per raons humanes<sup>34</sup>.

L'obra de Nicolau d'Amiens és un model acabat de teologia deductiva. L'autor hi desenvolupa les seves demostracions more geometrico, partint de definicions, postulats i axiomes i deduint-ne els teoremes teològics corresponents, però amb una consciència clara dels seus límits: "Aquestes raons, si mouen els homes a creure, no basten, tanmateix, per a abraçar la fe. De fet, la fe estaria mancada de mèrit, si la raó humana en fes plenament la comprovació"<sup>35</sup>. Amb tot i això, aquest intent desacostumat de convèncer els infidels per mitjà d'una Art, bastida sobre principis racionals, constitueix un precedent indiscutible del projecte missioner de Llull.

Entre tots els contemporanis, Roger Bacon és el més proper a Ramon Llull. El cèlebre franciscà anglès, un home que defensà els drets de l'experiència en una època de predomini del raonament, és també com ell un utopista genial. Fóra apassionant -el tema espera encara una investigació adient- dur a terme un estudi comparatiu entre aquests dos grans excèntrics<sup>36</sup>. Nascut uns divuit anys abans que Llull (vers el 1214), Bacon és "un d'aquests apòstols, lliurats a la missió que Déu els ha confiat,

<sup>34</sup>De arte seu articulis catholicae fidei, PL, v. 210, p. 595. L'obra es troba sota el nom d'Alain de Lille.

<sup>35</sup>Ibid. Cf. E. GILSON, La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques a la fin du XIV siècle, Paris 1952, ps. 316 i s. Vegeu també M. DE WULF, Histoire de la philosophie médiévale. Lovaina-Paris 1934, I, p. 255.

<sup>36</sup>Els germans T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, I, p. 638, hi al·ludeixen breument; J. TUSQUETS, Ramón Llull, pedagogo de la Cristiandad, Madrid 1954, ps. 166, 177, 179 i ss, hi esmerça un xic més d'atenció. Vegeu també la curta referència de J.N. HILLGHART, Ramon Lull and Lullism in fourteenth century France, Oxford 1971, ps. 42 i ss.

un xic ridículs de bell antuvi, després força enutjosos als seus contemporanis, i finalment francament insuportables"<sup>37</sup>. Per a l'autor de l'Opus maius, aquesta missió rau en l'establiment de la respublica fidelium, és a dir, d' "una ciutat universal, la ciutadania de la qual estaria oberta a tots els homes de bona voluntat, units per la professió comuna de la fe cristiana"<sup>38</sup>.

En la realització d'aquest projecte Bacon topa amb el mateix problema que Llull. La respublica fidelium té les mateixes fronteres que la fe. Ara -Bacon ho sap molt bé- la humanitat, pel que fa a la religió, es reparteix en aquests sis grups: els pagans, que no saben res de Déu; els idòlatres, que reten culte a les obres de llurs mans; els tàrtars, que adoren un Déu guerrer, amb l'ajuda del qual esperen conquerir el món sencer; els musulmans, que uneixen una concepció espiritual de Déu amb una concepció material de la vida, present i futura; els jueus, que coneixen Déu, però no reconeixen el Crist; i finalment els cristians, que porten la fe jueva a la seva plenitud, en afegir-

---

<sup>37</sup>E. GILSON, Les métamorphoses de la Cité de Dieu, Lovaina-Paris 1952, p. 75.

<sup>38</sup>Cf. ibid. Vegeu sobre Bacon i el seu pensament R. CARTON, La Synthèse doctrinale de R. Bacon; L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. Bacon; L'expérience physique chez R. Bacon, Paris 1924; A. AGUIRRE Y RESPALDIZA, La ciencia positiva en el siglo XIII. R. Bacon, Barcelona 1935; Th. CROWLEY, R. Bacon: The Problem of Soul in his Philosophical Commentaries, Dublin 1950; St. EASTON, R. Bacon and his Search for a Universal Science, Oxford 1952; repr. Nova York 1971; E. HECK, R. Bacon, ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft, Bonn 1957; F. ALESSIO, Mito e scienza in R. Bacon, Milà 1957; Introduzione a R. Bacon, Bari 1985. Hom trobarà una bibliografia exhaustiva sobre Bacon i una acurada anàlisi del seu pensament, a la tesi doctoral d'A. BOADAS i LLAVAT, Subjectivitat i filosofia moral en Roger Bacon, Barcelona 1991.

hi com a complement la fe en Crist<sup>39</sup>.

Ara bé, ¿com convèncer els infidels, és a dir, la resta de la humanitat, que la fe cristiana és la veritable? Bacon comença duent a terme una reducció dràstica: aquest és un assumpte que cal tractar entre savis. El comú del poble no compta per a res. D'ací la necessitat de conèixer i d'estudiar les llengües cultes que, en darrer terme, es redueixen a aquestes quatre: hebreu, grec, àrab i caldeu o siríac<sup>40</sup>. Resta encara a resoldre un problema delicat: ¿com fer-s'ho per a encaminar els savis vers la fe vertadera? Car és massa clar que la fe no es pot provar per la fe. La solució que Bacon propugna no és massa diferent de la de Llull. Que la fe cristiana és la vertadera no es pot provar ni per les Sagrades Escripures ni pels miracles; les primeres, perquè els infidels no les reconeixen, com nosaltres no reconeixem les seves; els segons, perquè no estan a la nostra mà. Resta només una via comuna a fidels i infidels: la filosofia. "Cal, doncs, que la filosofia pugui donar raons demostratives de la fe cristiana"<sup>41</sup>

No cal dir que Bacon empra un concepte de filosofia que és lluny de ser l'usual en la seva època. La filosofia és als seus ulls un vestigi de la saviesa eterna, llegat per Déu als homes, per a encaminar-los vers la veritat. Doncs bé, la filosofia deixa entreveure pertot arreu indicis de la fe cristiana. Les veritats que Bacon pensa poder trobar per aquest mitjà inclouen la

---

<sup>39</sup>Cf. *Opus maius*, II, ps. 370 i ss.

<sup>40</sup>Cf. *ibid.*, I, ps. 66-96.

<sup>41</sup>*Ibid.*, I, ps. 61 i ss.

Trinitat, l'Encarnació, la creació, la vida eterna, en un mot, tots els articles de la fe. El bon franciscà s'ho fa encara més fàcil que Llull: ell no dubta que si el Papa ho volia -es tracta de Climent VI, antic company d'estudis a París, a qui ell dedica la seva obra- "els grecs tornarien a l'obediència de l'Església romana, els tàrtars es convertirien a la fe, els musulmans serien exterminats i ja no hi hauria més que un pastor i un sol ramat"<sup>42</sup>. Com és ben palès, malgrat haver dubtat com Llull de l'eficàcia i la legitimitat de les croades, Bacon no acaba de desempallegar-se de la idea medieval d'unir les dues espases, l'espíritual i la material. Exterminar els qui no volen entrar a la cleda, és indubtablement un mitjà molt eficaç d'assolir que "no hi hagi més que un sol ramat i un sol pastor, però no és pas aquell que propugna l'Evangelí"<sup>43</sup>.

### 3.- Els plantejaments apologètics lul·lians

Ramon Llull compartirà els projectes i maldecaps de Bacon: l'interès per l'estudi de les llengües orientals, la preocupació per a la conversió de tàrtars, jueus i musulmans, l'ambició de conquerir per a la fe cristiana tots els pobles del món, però amb aquest avantatge sobre el seu antecessor, que d'aquests projectes i maldecaps en naixerà el nucli mateix del seu pensament, en allò que no encaixa amb el clima espíritual de les darreries del segle

---

<sup>42</sup>Opus tertium: Opera quaedam hactenus inedita, ed. J.S. BREWER, Londres 1959, p. 87.

<sup>43</sup>E. GILSON, Les métamorphoses de la Cité de Dieu, p. 106.

XIII, en allò que té de més original, d'arcaic i de futurista alhora, de reminiscència de la unió de fe i raó, pròpia de l'agustinisme pretomista i d'anticipació de l'exigència, típicament idealista i hegeliana, de penetració especulativa del cristianisme: el convenciment que la raó i la fe no solament no es contradiuen, com Sant Tomàs d'Aquino ensenyava contemporàniament contra els averroistes, sinó que convergeixen i en darrer terme àdhuc coincideixen, de manera que els dos punts neuràlgics del dogma cristià: la Trinitat i l'Encarnació poden i han de ser demostrats per la raó<sup>44</sup>.

Llull es va adonar molt aviat que l'únic camí viable de diàleg entre els creients de les tres religions monoteistes és partir d'allò que els uneix i no d'allò que els separa. Ara bé, allò que els separa és la fe que tenen en llurs respectius llibres revelats i allò que els uneix és la raó i, més concretament, un concepte exemplarista, més o menys platonitzant de Déu i de les relacions entre el món i Déu. Aquesta primacia de fet de la raó en el diàleg interreligiós s'acompanya aviat d'una primacia de dret. Llull infravalora la forma de creure, no el seu contingut, respecte a la forma de l'entendre<sup>45</sup>. El que és deficient en la fe és que, com a tal, no és cap criteri de veritat. La fe de vegades s'enganya; la raó mai. "Fe és cosa qui

<sup>44</sup>Cf. V. HÖSSLE, *Einführung*, a: RAIMUNDUS LULLUS, *Die neue Logik. Logica nova*, a cura de Ch. LOHR, Hamburg 1985, p. XXIII. L'estudi introductorí de V. Hössle és d'una qualitat remarcable, per tal com uneix l'erudició històrica amb la penetració filosòfica. Hössle subratlla sobretot, àdhuc un xic provocativament, l'aspecte nou i, per dir-ho així, "il·lustrat" i "progressista" del pensament lul·lià.

<sup>45</sup>Cf. V. HÖSSLE, l. c., p. XXXIII.



pot ésser en veritat o falsetat...; e raó, Senyor, null temps no està si no en veritat. On, ço perquè creença pot ésser en veritat o en falsedat, és per ço car raó detria enfre ver e fals, per ço cové que tot ço qui sia raó, sia ver"<sup>46</sup>. L'arrel d'aquest audaç punt de vista, molt poc usual en el seu temps, rau un cop més en el fet que Llull, com potser cap altre pensador medieval, s'interessà pel coneixement de les altres religions. Jueus i musulmans també creuen<sup>47</sup>. Tanmateix, segons la ferma convicció dels cristians, llur fe no és la vertadera. No n'hi ha prou, doncs, amb creure per a tenir la garantia d'estar en la veritat. La conseqüència darrera d'aquest raonament salta a la vista i Llull no dubta un moment a treure-la: perquè de fet i de dret hi hagi una sortida al diàleg interreligiós, cal que es pugui demostrar racionalment la veritat del cristianisme.

Vet aquí perquè en les seves controvèrsies religioses Llull no remet sempre a la auctoritas, sinó a la ratio. De primer, és clar, perquè els interlocutors no cristians no accepten les autoritatas dels cristians. "Els infidels -repeteix mestre Ramon a gratcient- no s'atenen a les autoritats dels fidels, però en canvi s'atenen a llurs raons...; car diuen: no volem deixar la fe per la fe o el creure pel creure; en canvi deixarem de bon grat el creure per l'entendre"<sup>48</sup>. Altrament, el fidel prendria a l'infidel la seva fe sense portar-lo a l'acceptació de la fe

---

<sup>46</sup>Libre de contemplació en Déu, c. 154 nº 7 (OE, II, p. 445).

<sup>47</sup>Cf. V. HÖSSLE, l. c., p. XXXV.

<sup>48</sup>Liber de demonstratione per aequiparantiam, (ROL, IX, p. 221).

cristiana. Però hi ha també un segon motiu menys a mà i molt més punyent. Llull pensa que l'argumentació basada en les autoritats no aconsegueix el seu propòsit, car engendra discussions sense fi sobre punts particulars d'interpretació. "E car neguna auctoritat vera no pot ésser contra raó necessària per ço no curam tractar ... d'auctoritats, com sia açò que auctoritas pusca hom espondre en diverses maneres e haver d'eles diverses opinions, per les quals se multipliquen paraules e esdevé l'enteniment en confusió"<sup>49</sup>. La sensació de cansament que produeix en l'ànima de Llull la idea de totes aquestes discussions estèrils -tan freqüents tanmateix en les controvèrsies religioses de l'època, sobretot en les disputacions entre jueus i cristians- és bellament expressada en els Proverbis de Ramon: "Disputar per auctoritas no ha repòs"<sup>50</sup>.

Familiaritzat com estava amb el pensament musulmà més recent, en particular amb Ibn Sabin de Múrcia (c. 1217-1270), a qui deu alguns desenvolupaments de la seva lògica<sup>51</sup>, i amb Ibn Hazm de Còrdova (994-1064), un teòleg que havia viscut uns anys a Mallorca i que, malgrat les seves crítiques a l'especulació racional, no es privava d'emprar demostracions necessàries o, com

<sup>49</sup>Disputació de cinc savis, De la disputació del llatí e del grec (ATCA, 5 (1986), p. 34). Vegau també Libre del gentil, Del oròleg (OR, I, p. 113).

<sup>50</sup>Proverbis de Ramon (ORL, XIV, p. 271). Vegau A. BONNER, "Apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del Judaisme, a: El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25-29 d'abril de 1988. "Estudi general", 9 (1989), p. 179.

<sup>51</sup>Cf. Ch. LOHR, Ramon Llull: "christianus arabicus", a: Lògica, ciència, mística i literatura en l'obra de Ramon Llull, "Randa" 19, Barcelona 1986, ps. 20 i ss.

ell les anomena, "proves brillants" per a demostrar la veritat de l'islam<sup>52</sup>, Llull contraposarà la "teologia positiva" (de l'aràbic wad = posar) i la "demostrativa": "Teologia positiva està per volentat e demostrativa per enteniment"<sup>53</sup> i adoptarà resoludament la segona: ell no serà, com Ramon Martí i els altres teòlegs contemporanis, un teòleg positiu (theologus positivus), sinó un teòleg demostratiu per raons necessàries (theologus provatibus com rationibus)<sup>54</sup>.

D'ací aquesta visió, típicament "il·lustrada", del descapdellament històric de la fe bíblica, que Llull esbossa en el Fèlix, en el context de la formidable qüestió que agullonava el seu zel missioner: ¿per què són tan pocs els infidels que es converteixen a la fe cristiana? "Dix Blanquerna: En lo temps dels profetes se covenia que per creença hom convertís les gents, car leugerament creien; e en lo temps de Crist e dels apòstols se covenien miracles, car les gents no eren molt fundades en escriptures, e per açò amaven miracles, qui són demostracions de coses visibles corporalment. Ara som esdevinguts en temps que les gents amen raons necessàries, car són fundades en grans ciències de filosofia e de teologia; e per açò les gents que ab filosofia són caiguts en error contra la santa fe romana, cové conquerir ab raons necessàries, e destruir a ells lurs falses opinions ab raons necessàries, les quals raons sien per filosofia

---

<sup>52</sup>Cf. ibid., ps. 24 i s.

<sup>53</sup>libre dels proverbis (ORL, XIX, p. 301).

<sup>54</sup>Cf. Ch. LOHR, l. c., p. 26.

e per teologia"<sup>55</sup>.

Per a fer-nos càrrec en concret i, per dir-ho així, sobre el terreny de la manera de procedir de Llull comptem amb dos passatges de la Vida coetània, on ell mateix traça les línies mestres del seu mètode apologètic. El primer recull el discurs que Llull desenvolupà a Tunis, el 1293, davant un grup de savis musulmans. El nostre apologista es posa de bell antuvi al mateix nivell que els seus interlocutors. La proposta que els fa no pot ser més agosarada. Els diu que "ell coneixia bé els fonaments de la llei dels cristians en tots els seus articles, però que havia vingut ací per a oír els de la llei de Mahoma, i que, si després d'haver sostingut amb ells una disputació sobre aquestes coses trovava que llurs arguments eren més forts que els dels cristians, es convertiria a llur secta"<sup>56</sup> o, com diu gràficament el text català, "per cert se faria moro"<sup>57</sup>.

Després els exposa el moll de l'os del seu pensament filosòfico-teològic: "Convé que cada savi tingui aquella fe que atribueix al Déu etern, en el qual creuen tots els savis del món, la major bonesa, saviesa, poder, veritat, glòria, perfecció i altres similars, i totes aquestes coses en major igualtat i concordança. També és més lloable aquella fe en Déu que posa la major concordança i conveniència entre Déu, que és la summa causa, i el seu efecte".

---

<sup>55</sup>Fèlix o libre de meravelles, I. c. 12 (OS, II, p. 67).

<sup>56</sup>Vita coetanea, n. 26 (ROL, VIII, p. 290). He emprat en el text, no sense fer-hi algunes modificacions, la traducció catalana nova de A. Bonner (OS, I, ps. 35 i s.).

<sup>57</sup>Vida e actes del reverend mestre Ramon Llull, n. 26 (OL, p. 63).

"Però jo, segons les coses que m'havau proposades, veig que tots vosaltres, sarraïns que sou baix la llei de Mahoma, no enteneu, en les dignitats divines predites i altres similars, l'existència d'actes propis intrínsecs i eterns, sense els quals les dignitats mateixes serien ocioses, i això ab aeterno. Els actes, per cert, de bonesa els dic bonificatiu, bonificable i bonificar, i els actes de grandesa són magnificatiu, magnificable, magnificar, i així de totes les dignitats divines predites i similars".

"Però com vosaltres, segons veig, agribuiu els predits actes només a dues dignitats o raons divines, és a dir, a saviesa i voluntat, així queda manifest que en totes les altres divines raons, o sigui bonesa, grandesa etc., deixeu ociositat i, per consegüent, poseu desigualtat i també discòrdia entre elles, cosa que no és lícit".

"Pels actes substancials, intrínsecs i eterns de les predites dignitats, raons o atributs, presos, com cal, en igualtat i concordança, els cristians proven de manera evident l'existència, en una simplíssima essència i natura divina, d'una Trinitat de persones, és a dir el Pare, el Fill i l'Esperit Sant".

"La qual cosa, jo, per mitjà d'una Art revelada fa poc, segons es creu, per inspiració divina, a un cert ermità cristià, us podré demostrar amb clares raons, si Déu vol i si vosaltres volguéssiu disputar amb mi, amb esperit tranquil, durant uns quants dies".

"També us quedarà clar, si us plau, de manera molt raonable mitjançant la mateixa Art, com en l'Encarnació del Fill de Déu,

per participació, és a dir per la unió del Creador amb la criatura en la persona de Crist, la primera i summa causa convé i concorda de la manera més raonable amb el seu efecte"<sup>58</sup>.

El segon passatge registra el debat que Llull mantingué el 1307 a Bugia amb el funcionari encarregat d'aplicar el dret corànic, el cadí o jutge, que el nostre text anomena deliciosament "bisbe". Les coses s'esdevingueren així. Agafat d'un estrany rampell, Llull, en bell mig de la plaça major i davant la multitud que l'omplena de gom a gom, havia dit a crits: "La llei dels cristians és vera, santa i acceptable a Déu, mentre que la llei dels sarraïns és falsa i errònia, i estic disposat a provar-ho"<sup>59</sup>. Naturalment aquesta coratgia li costà car. La gent començà a posar-li les mans a sobre i l'haurien apedregat a mort, si el cadí no hagués enviat emissaris amb l'ordre de portar-lo davant seu. Aleshores el cadí li preguntà: "Com és que t'has ficat en una insensatesa tan grossa com voler presumir d'impugnar la llei de Mahoma? ¿No saps que qualsevol que presumeix tal cosa s'exposa a la pena capital?". I Llull respongué: "El vertader servent de Crist, coneixedor de la veritat de la fe catòlica, no hauria de tèmer els perills de la mort corporal, quan pot aconseguir la gràcia de la vida

---

<sup>58</sup>Vita coetanea, n. 26 (ROL, VIII, p. 290). Per a la traducció vegeu OS, I, ps. 35 i s. Cf. sobre aquest text els comentaris de W.W. ARTUS, *El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Llull y la filosofía musulmana*, EL, 22 (1978) ps. 173 i ss. i Ch. LOHR, *Ramon Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens*, "Theologie und Philosophie", 56 (1981) ps. 222 i s. Cf. també J.N. HILLGAHRT, *Ramon Lull and lullism*, ps. 22 i ss.

<sup>59</sup>Vita coetanea, n. 36 (ROL, VIII, p. 298). Per a la traducció catalana vegeu OS, I, p. 42.

espiritual per a les ànimes dels infidels"<sup>60</sup>. En aquest moment comença pròpiament el debat. Deixem, doncs, la paraula al text de la Vida coetània:

"El bisbe li féu: 'si creus, doncs, que la llei de Crist és vera i consideres la de Mahoma falsa, addueix una raó necessària que ho provi'. Car aquell bisbe era conegut com a filòsof".

"I Ramon respongué: 'Convinguem tots dos en quelcom comú; llavors et donaré una raó necessària'".

"Com que això va plaure al bisbe, Ramon el va interrogar dient: ¿No és Déu perfectament bo?. El bisbe respongué que sí".

"Llavors Ramon, volent provar la Trinitat, comença a argumentar així: 'Tot ens perfectament bo és en si tan perfecte que no necessita fer be fora de si ni mendicar. Tu dius que Déu és perfectament bo des de l'eternitat per tota l'eternitat; així doncs no necessita mendicar ni fer bé fora de si; perquè si fos així, llavors no seria perfectament bo en tota simplicitat. I com que tu negues la beatíssima Trinitat, suposem que aquesta no existís: en aquest cas, Déu no hagués estat perfectament bo des de l'eternitat fins que hagués produït el bé del món en el temps. Però tu creus en la creació del món, i per tant creus que Déu fou més perfecte en bonesa quan va crear el món en el temps que abans, puix que la bonesa és més bona difonent-se que existint ociosa. Això és el teu costat de l'argument".

"El meu costat, emperò, és que la bonesa es difusiva des de l'eternitat i per tota l'eternitat. I això és propi del bé, que sigui difusiu seu, ja que Déu Pare de la seva bonesa genera el

<sup>60</sup>Ibid., n. 37 (ROL, VIII, p. 298). Per a la traducció catalana, ibid., p. 42.

Fill bo, i d'ambdós procedeix l'Esperit Sant bo"<sup>61</sup>.

Ambdós textos contenen, en síntesi, l'armadura o encavallada lògico-metafísica del pensament lul·lià. Llull vol portar l'interlocutor infidel, moro o jueu, de la fe comuna en Déu al reconeixement dels dos punts diferencials del cristianisme, la Trinitat i l'Encarnació. Per això se serveix: 1) del concepte anselmià de Déu, com l'ésser més gran del qual no es pot pensar res (id quo nihil maius cogitari potest). D'ací es dedueix que cal atorgar sempre a Déu la màxima perfecció tant en l'àmbit de l'ésser com en el de l'obrar<sup>62</sup>; 2) dels així dits principis absoluts i relatius. Els primers, anomenats també dignitats, són conceptes trascendentals de perfecció que pensen Déu respecte del món i poden, per tant, ser afirmats analògicament tant del Creador com de la seva creació. Els segons són funcions generals de relació que estableixen els modes de relació que hi ha entre els principis absoluts. D'ací se segueix que cal atribuir a Déu els principis absoluts o dignitats, per exemple, la bonesa, la grandesa, la saviesa, el poder, etc., de tal manera que, exclosa tota oposició, regni entre ells la major igualtat i concordança; 3) dels així dits correlatius, és a saber, les mateixes dignitats encarades alhora sota la forma de principi, d'objecte i de nexa. Els correlatius s'originen efectivament del desplegament de les formes nominals dels verbs transitius o sigui del participi present com a forma activa, del passat com a forma passiva i de

<sup>61</sup>Ibid. Per a la traducció catalana, *ibid.*, ps. 42 i s. Vegeu sobre aquest text, W.W. ARTUS, El dinamismo divino y su obra máxima, l. c., ps. 176 i ss.

<sup>62</sup>Vegeu S. GARCÍAS PALOU, Ramón Llull y el Islam, ps. 183 i s.



l'infinitiu com a enllaç entre ambdues. D'ací se segueix que cal atribuir a les dignitats divines, des de tota l'eternitat, actes intrínsecs (p.e. la bonesa = bonificatiu, bonificable, bonificar), de manera que Déu sigui en ell mateix infinitament actiu i no ociós<sup>63</sup>.

Notem de passada que la teoria dels correlatius, tot i ser un dels trets distintius del sistema lul·lià, no és una creació del nostre pensador. Insinuada per Plató i Plotí, fou aplicada per Sant Agustí a les relacions intratrinitàries. Als correlatius plotinians, pertanyents a l'esfera del coneixement, Agustí afegeix una nova terna de correlatius, pertanyents a l'esfera de l'amor. Sorgeixen així les conegudes tríades agustinianes; noscens, notum, noscere i amans, amatum, amare. Agustí, tanmateix, limitava l'ús dels correlatius a l'activitat espiritual, cognoscitiva i volitiva. Llull, en canvi, l'extén a tots els verbs transitius. En conseqüència, cadascuna de les dignitats desplega la tríade dels seus correlatius essencials. L'originalitat de Llull rau justament en aquesta audaç generalització de la primitiva concepció agustiniana. Llull ha reeixit així a expressar amb una terminologia extravagant, però força ajustada al seu intent, la idea pregona que Déu és infinitament actiu i fecund i que, per tant, les seves perfeccions essencials no poden romandre ocioses i estèrils. El

<sup>63</sup>Sobre l'estructura sistemàtica, lògico-metafísica de l'Art vegeu sobre tot E.W. PLATZECK, Raimund Lull, I, ps. 89 i ss. Sobre la teoria dels correlatius cf. J. GAYA, La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual, Palma de Mallorca 1979. Finalment, per a comprendre la problemàtica lul·liana des de l'òptica d'un islamòleg, cf. D. URVOY, Penser l'Islam. Les pré-supposés islamiques de l' "Art" de Lull, Paris 1980.

mateix cal dir, de manera analògica i participada, de les perfeccions creades. El pensament lul·lià es dinàmic i trinitari. La seva expressió més acabada són els correlatius, gràcies als quals el ritme vital de Déu passa a través de l'acte creador al mateix món creat.

Ultra l'indubtable component agustinià, hom ha assenyalat també en la teoria dels correlatius una ponderosa herència aràbiga. En el seu origen hi hauria la cèlebre definició aristotèlica de Déu com a *νόησις νοήσεως*. El Liber de causis, derivat de Procle, però atribuït erròniament a Aristòtil, afirma ja que l'enteniment és alhora intel·ligent i entès. Alfarabí (c. 870-950), per la seva banda, en treurà la conseqüència que l'enteniment, l'entenent i l'entès constitueixen una mateixa substància indivisible<sup>64</sup>. La triada reapareix més tard a Ibn Sabin, i repercuteix en la idea sufí que en Déu i en el coneixement místic el coneixedor i l'objecte conegut són una mateixa cosa. Ibn Arabi (1164-1240), per exemple, escriu: "El coneixement, l'objecte conegut i el coneixedor són tres que han de ser considerats com a un. Si voleu, poden, tal com són, ser considerats a ulls del testimoni com a tres. Però el Senyor del que és sobrenatural és vist com a un. No hi ha res que li sigui adicional a les altures"<sup>65</sup>. Es més difícil de trobar en les obres dels sufís paral·lels per a l'activitat de la voluntat, encara

<sup>64</sup>Cf. Ch. LOHR, Ramon Llull: 'christianus arabicus', l. c. p. 28 i D. URVOY, Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?, a: El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia catalana. Girona 25-27 abril 1988, "Estudi General", 9 (1989), p. 164.

<sup>65</sup>Citat per F. ROSENTHAL, Knowledge Triumphant, Leiden 1970, ps. 188 i s.

que el mateix Ibn Arabi presenta la finalitat de l'amor espiritual com a una identificació, en la qual l'essència de l'amant esdevé la mateixa essència de l'amat<sup>66</sup>. No oblidem que Llull va compondre el Libre d'amic e amat a la manera dels sufís i que la unitat de l'amant, l'amat i l'amor hi juga un paper essencial.

Hem esguardat fins ara els elements metafísico-teològics que el raonament de Llull posa en joc. Es l'hora de fixar l'atenció en la seva estructura lògica. La novetat de l'intent lul·lià sembla demanar efectivament una nova forma de raonament. Es allò de l'Evangelí: "Ningú no tira vi novell en bots nous, altrament el vi reventarà els bots i es farà malbé el vi i els bots, sinó que a vi novell, bots nous" (Mc 2,22). De fet, com ha assenyalat Ch. Lohr l'oposició de Llull a la tesi de Ramón Martí, segons la qual els articles de la fe no es poden demostrar, el va forçar a parar esment en la teoria de la demostració científica. Al seu entendre, els teòlegs, no coneixien altres formes de demostració que les aristotèliques quia i propter quid, les quals, en passar respectivament de la causa a l'efecte i de l'efecte a la causa, no es poden aplicar a l'ésser íntim de Déu. Si ell volia, doncs, dur a terme l'intent de demostrar els articles de la fe, li calia cercar noves formes de demostració diferents de les aristotèliques<sup>67</sup>.

Per això Llull elaborà, com ja sabem, la demostració per aequiparantiam, la qual procedeix per via de l'equivalència de

<sup>66</sup>Cf. Ch. LOHR, Ramon Llull: "christianus arabicus", l. c., p. 28.

<sup>67</sup>Cf. ibid. p. 26.

les dignitats divines i de llurs correlatius innats. La nova forma de demostració li permet ja d'endinsar-se en aquella misteriosa circularitat activa i originària que constitueix eternament la vida de la divinitat. El pal de paller del raonament és el principi: on hi ha actes intrínsecs, allí hi ha Trinitat<sup>68</sup>. Efectivament, on hi ha actes intrínsecs, hi ha concordança, car l'agent i l'agible concorden en l'obrar; i on hi ha concordança, hi ha diferència, car la pluralitat d'agent, d'agible i d'obrar pressuposa la diferència; i on hi ha concordança i diferència, hi ha igualtat, car l'agent, l'agible i l'obrar participant igualment del mateix principi absolut que obra. Finalment, com que les dignitats divines coincideixen circularment les unes amb les altres, se segueix com a conclusió que en l'essència única de Déu hi ha tres persones i només tres persones, el Pare, el Fill i l'Esperit Sant<sup>69</sup>.

Però com que Llull buscava un mètode que pogués ser utilitzat en la ciència universal de l'Art, va desenvolupar també un quart mode de prova, que anomenà demostració per hypothesim, perquè concerneix no sols opinions i pressupòsits, sinó també creences religioses com a hipòtesis. El nou mètode s'inspira en la lògica dels teòlegs aixarites o seguidors d'Al-Ashari (mort el 935) i intenta de distingir les hipòtesis veritables de les falses mitjançant un procediment dialèctic que inclou la

---

<sup>68</sup>Cf. Liber de Trinitate et Incarnatione, I, 16 (ROL, XXXVII, p. 110).

<sup>69</sup>Cf. Liber de demonstratione per aequiparantiam, Prolol. (ROL, XXXV, ps. 219 s.).

falsificació<sup>70</sup>.

Efectivament, d'acord amb la seva distinció entre la teologia positiva i la demostrativa, Llull distingeix també entre dos graus de coneixement teològic: la scientia positiva per credere i la scientia demostrativa per intelligere. La demostració per hypothesim és un mètode per a suministrar prou raó a una creença i, per tant, per a avançar d'un grau de coneixement a l'altre. La pregunta que hi ha implícita en tota creença s'expressa en la forma de dues hipòtesis contradictòries. Aleshores i d'acord amb el principi segons el qual de dues proposicions contradictòries només una pot ser vertadera, l'argumentació es clou amb la veritat d'una de les dues hipòtesis a base d'excloure, per impossibles, les conseqüències de l'altra. Llull veia en aquest mètode de comprovació un procediment que podia suplantar el sil·logisme aristotèlic. Mentre aquest té com a base ontològica les essències de les coses, el mètode abandona l'intent de penetrar en les essències i se satisfà amb un tipus negatiu de comprensió. En l'ascens del creure a l'entendre l'enteniment s'experimenta a si mateix com a intèrpret de la veritat, en la mesura en què reconeix que no pot assentir a la conclusió oposada<sup>71</sup>.

Repassem ara des d'aquest caire lògic els dos textos abans esmentats de la Vida coetània, bo i començant pel segon, car segueix més de prop el procediment lògic suara esbossat. A instàncies del cadí de Bugia, Llull s'hi esmerça a donar una raó

<sup>70</sup>Cf. *ibid.*

<sup>71</sup>Cf. *ibid.*, p. 27.

necessària de la Trinitat. Tots dos estan d'acord com a principi comú en el fet que Déu es bo en grau superlatiu des de tota l'eternitat i per tota l'eternitat. Tanmateix, llurs creences respecte a l'activitat divina divergeixen radicalment. El cadí sosté que Déu no és productiu en ell mateix. Llull, en canvi, escull la posició contradictòria i manté que Déu es productiu en ell mateix. La seva argumentació procedeix demostrant que la posició del cadí és impossible. Efectivament, el cadí creu en la creació. I com que la bonesa és més bona difonent-se que romanent ociosa, se segueix que Déu fou més perfectament bo després de la creació del món que abans, una conclusió impossible, ja que hom havia establert de bon començament com a principi comú que Déu és bo en grau superlatiu. La conclusió vertadera és, doncs, que Déu es productiu en ell mateix, el Pare generant de la seva bonesa el Fill bo i l'Esperit Sant bo procedint del Pare i del Fill<sup>72</sup>.

A primera vista, el raonament de Llull deixa el flanc obert a la crítica. Demostrar que Déu desplega des de tota l'eternitat les ternes dels seus correlatius essencials no és encara haver demostrat la Trinitat, la qual, segons la fe cristiana, no és una tríade qualsevol, sinó una Trinitat de persones. Llull, però, podria replicar que l'articulació interna de la dignitat en cap, la bonesa, comporta una estructura interpersonal. La bondat es diu primàriament de la persona i s'adreça a una altra persona. En aquest sentit, com adverteix el mateix Llull, Déu no és només bo, perquè dóna, sinó perquè es dóna a si mateix. Ara, aquest

---

<sup>72</sup>Cf. *ibid.*

acte de donar-se -un acte de la llibertat- pressuposa una pluralitat de persones. I així Llull no dubta a afirmar que Déu no podria ser veritablement bo, si "no tingués aquella llibertat, per la qual el qui és bo pot donar-se a si mateix a un altre que també és bo"<sup>73</sup>.

En l'altre text Llull ataca alhora la demostració de la Trinitat i de l'Encarnació. El principi comú, en el qual estan d'acord tan ell com els savis musulmans que l'escolten és la presència de les dignitats en Déu, en grau superlatiu i en la més gran igualtat i concordança. Pel que fa, però, a l'activitat de les dignitats divines, els parers se separen. El que Llull afirma: que les dignitats gaudeixen des de tota l'eternitat d'actes propis intrínsecs, és justament alló mateix que els savis musulmans neguen en rodó. Com esdevenia en el text anterior, Llull intenta acorrallar l'adversari, demostrant-li que la seva posició és insostenible. Efectivament, els musulmans, de resultes de la seva fe en Déu creador, atribueixen activitat extrínseca a dues dignitats, concretament la saviesa i la voluntat. I en fer això, condemnen totes les altres a l'ociositat i introdueixen

---

<sup>73</sup>Liber de quinque sapientibus, IV, d. 1, c. 1. (MOG, II, p. 161). Vegeu V. HÖSSLE, l. c., p. XLIX. Com adverteix J. PERARNAU, La "Disputació de cinc savis" de Ramon Llull. Estudi i edició del text català, ATCA, 5 (1986), p. 19, la confrontació del text català i de la versió llatina, feta poc després, demostra que la quarta part de l'obra no fou traduïda al peu de la lletra del català al llatí, ans que la traducció fou ocasió de revisar fortament el text original. D'ací ve que el passatge amunt citat no es trobi en els seus propis termes, en el text català. Vegeu tanmateix *ibid.*: "On, si en Déu no ha pluralitat de persones, no pot haver en si mateix llibertat a donar... Car la unitat del nombre del bonificatiu e del bonificable constreny que bondat no haia llibertat per la qual bon pusca donar a altre bo... Es, doncs, sens pluralitat, costreta bondat e bo e és destruïda llibertat en la essència de Déu" (p. 129 i s.).

entre elles la desigualtat i la discòrdia, una conclusió impossible, ja que contradiu el principi del qual hom havia partit, la presència de les dignitats en Déu, en grau superlatiu i en la més gran igualtat i concordança. Resta, doncs, com a conclusió vertadera que les dignitats són intrínsecament actives de de tota l'eternitat i, en conseqüència, que en la única essència divina hi ha trinitat de persones.

Pel que fa a l'Encarnació Llull s'acontenta amb un argument de conveniència, per bé que especulativament molt rellevant. Entre la causa (el Creador) i l'efecte (el món creat) cal que hi hagi la màxima concordança. Aquella fe és la més vertadera que no es queda en la contraposició Creador-creatura, sinó que pensa Déu com a unió d'ambdós<sup>74</sup>. Això és el que, segons la fe cristiana, s'esdevé en l'encarnació de Crist, en el qual, com a Creador i criatura, la primera i summa causa concorda, de la manera més perfecta -i, per això, també de la manera més raonable- amb el seu efecte.

Llull estableix, doncs, com a base comuna del diàleg interreligiós, Déu en la unitat dinàmica de les seves dignitats. De fet, ell estava convençut que jueus i musulmans compartien la seva concepció de Déu i de les dignitats divines, almenys pel que toca a la seva acció creadora<sup>75</sup>. Per això el fil conductor del

---

<sup>74</sup>Cf. K. FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1988, ps. 392 i ss.

<sup>75</sup>Vegeu aquest passatge de la Declaratio Raymundi per modum dialogi edita, c. 174: "Judaei moderni non dicunt aliquid de essentia Dei nec de operatione intrinseca, quam habet, et sic de saracenis. Unde quidquid considerant de divina bonitate, magnitudine etc., considerant per actus extrinsecos, scilicet, in effectu Dei" (ROL, XVII, p. 380).



seu raonament rau sempre a fer-los adonar del contrasentit que hi ha en el fet d'admetre, per una banda, les dignitats com a propietats divines essencialment actives i d'excloure, per l'altra, d'aquesta activitat la vida íntima de Déu. Si no hi havia aquesta correspondència entre l'acció divina ad extra i la seva vida ab intra, aleshores Déu fóra supremament actiu respecte al món, però en ell mateix totalment ociós. Fóra un Déu petit (Deus minor) i no el Déu sempre més gran (Deus maior) en el sentit absolut del terme<sup>76</sup>. Per a expressar-ho amb la clàssica formulació anselmiana, que Llull òbviament pressuposa: no fóra l'ésser més gran del qual no es pot pensar res, que cristians, jueus i sarraïns adoren.

Per a Llull, doncs, Déu no és id quo maius cogitari nequit en tant que l'ésser, l'inexistència del qual és impensable, sinó en tant que Trinitat. El Déu més gran del qual no es pot pensar res és el qui fa en si mateix l'obra més gran que es pot pensar, en frase de Llull, "com Déus en si mateix e de si mateix engendra Déu"<sup>77</sup>. Aquest és el sentit pregon d'una definició que altrament

---

<sup>76</sup>Vegeu, p.e., l'inici i la conclusió del Liber de Deo maiori et de Deo minore: "Dico maiorem Deum, qui est ens reale et simpliciter absolutum; et dico Deum minorem illum, qui est figmentum in anima et non est simpliciter absolutum. Et hoc facio, ut possim invenire, qualis populus credit in Deo maiori et qualis in Deo minore; et quod per talem inventionem possemus dare doctrinam, cum qua fidelis posset reducere infidelem ad credendum in Deo maiori, et ostendere eis, quod ipsi credunt in Deo minori". "Per multa exempla probavimus et demonstravimus, quod fidelis credit in Deo maiori et infidelis in minori. Et ideo ostenditur, per quem modum infidelis facit fallaciam secundum quid ad simpliciter, quia credit, quod Deus est unus infinitus et aeternus et incredit ea, sine quibus Deus non potest esse per suam unitatem, et non potest esse per ipsam sine trinitate, et sic de divina bonitate, magnitudine, etc." (ROL, I, ps. 489 i 503).

<sup>77</sup>Félix, I, 2 (OS, II, p. 28). Sobre el lloc central que en el diàleg interreligiós, dut a terme per Llull, correspon a la

fóra tautològica: "Déu est l'ens deïtant"<sup>78</sup>. Com explica el mateix Llull: "Es, doncs, en Déu existència e agència, e cové que sia Déu aitan bo e aitan gran per l'agència com per l'existència ... On, com sia Déus per estar, cové que sia Déus per obrar, ço és a saber, per deïficar, enaixí que sia Déus de Déu, e que el deïficant sia per ço que sia lo deïficat e deïficable; e el deïficat e el deïficable per ço que sia lo deïficant e el deïficar; e el deïficar per ço que sia lo deïficant e el deïficable"<sup>79</sup>. Parafrasejant una cèlebre sentència de Hegel, podriem dir: Déu no és reconegut com a Déu, si no se sap que és Trinitat, amb l'avantatge del mallorquí sobre l'alemany, que en la concepció lul·liana no naufraga, ans al contrari es referma l'autosobirania de Déu<sup>80</sup>. Justament perquè és màximament actiu ab intra, Déu és sobiranament lliure d'obrar o de no obrar ad extra. Per això entre les moltes definicions possibles de Déu, Llull prefereix aquesta: "Déus és ens lo qual fora si no afretura d'alguna cosa, car en ell de tot en tot són totes perfeccions. E ab aquesta difinició és Déu diferent de tot altre ens, car tots los altres afreturen d'alguna cosa fora si"<sup>81</sup>.

Admiren la fermesa i la clarividència amb què Llull de bon

---

especulació trinitària i cristològica vegeu W. ANDREAS EULER, Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, Würzburg-Altenberg 1990, pp. 63-84.

<sup>78</sup>Liber de predicatione, dist. I, pars 3 (ROL, III, p. 298).

<sup>79</sup>Arbre de ciència, VII, 2 (OE, I, p. 691).

<sup>80</sup>Hegel diu exactament: "Déu no és reconegut com a esperit, si no se sap que és Trinitat" (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ed. H. GLOCKNER, XVIII, p. 410).

<sup>81</sup>Art breu, IX (OS, I, p. 564).

començament, molt abans de sentir-se interpellat pel desafiament averroïsta, es pronuncia sobre aquest punt: "Ço per què lo filòsof majorment entès a provar que lo món sia eternal, escriu vers el 1274-76, és per donar honor a la prima causa, ço és Déu... Mas nos qui creem que l món és creat, honram més Déu e li atribuïm major honor en ço que deïm que Déu ha en si meteix obra eternal, amant e entenent si meteix ...; e deïm que aquesta obra és primera e denant a la obra que Déus hac e ha, a ésser causa el món, que no feeren los filòsofs que innoraren la obra que Déus ha en si meteix, e no li atribuïren obra que fos dintre si meteix, mas obra que no és en si meteix ni de si meteix, ço és lo món"<sup>82</sup>.

Uns anys més tard, el 1283, Llull torna sobre el mateix tema: "Los filòsofs digueren que l món és eternal, e açò enteneren a dir a honor de la virtut increada, qui s cové a obrar eternalment e infinida; e, car ells innoraren en Déu trinitat e obra eternal, atribuïren a Déu obra eternal e infinida en lo món .... mas car la virtut de Déu se cové molt mills a obrar en si obra eternal, infinida en poder, saviea, amor, perfecció, glòria, que en altra cosa qui no sia Déu, per açò la perfeta justícia, saviea, glòria, veritat de Déu significava a Blanquerna que lo món havia començat e que l'obra que la divina essència ha en si mateixa, engendrant lo Pare lo Fill, e ixent lo Sant Esperit del Pare e del Fill, és eternal, infinida en tota

---

<sup>82</sup>Libre del gentil, II, 7 (OS, I, p. 152 ss.) Vegeu sobre aquest passatge W.W. ARTUS, *La creación, señal de la filosofía luliana*, EL, 17 (1973), ps. 150 i 160; *El dinamismo divino y su obra máxima*, l. c., ps. 179 i ss.

perfecció"<sup>83</sup>.

Vers el 1288-89 reblant el clau, Llull transforma la "doctrina" en "eixemple": "Un savi demanà a un fisolof qual era pus noble cosa, o la essència de Déu o l'obra de Déu. Lo fisolof considerà longament en la demanda que el savi li havia feta, e dix que Déus és aitant eternal com lo món, e lo món com Déu; e la raon que.l fisolof entès a dir, que el món és eternal, fo per ço que a Déu atribuís obra eternal. E per ço hagren alguns fisolofs opinió que el món fos eternal: car no.ls era semblant que Déus, qui és tan noble en bondat, infinitat, eternitat, poder, saviesa, volentat, pogués ni degués estar ociós. Mas, si los fisolofs haguessen haüda coneixensa de l'obra que Déus ha en si mateix, engendrant lo Pare lo Fill, ixint lo Sant Esperit del Pare e del Fill, ja ells no hagren haüda falsa opinió, la qual hagren en creure que el món sia sens començament"<sup>84</sup>. Com adverteix V. Hössle, caldria revisar la fòrmula "escolasticisme popular", amb la qual els germans Carreras i Artau caracteritzaren el pensament lul·lià, per tal com no fa justícia ni a la seva originalitat ni a la seva grandesa<sup>85</sup>.

Quelcom de semblant cal dir de l'Encarnació. Llull hi veu alhora la manifestació suprema de l'activitat de les dignitats divines en el món i l'expressió de la màxima unió possible entre el Creador i la seva creació. Ambdues raons són mereixedores de la nostra atenció. Efectivament, l'activitat infinita de les

---

<sup>83</sup>Blanquerna. *Art de contemplació*, c. 106 (OE, I, p. 287).

<sup>84</sup>Fèlix, I, 4 (OS, II, ps. 36 s.).

<sup>85</sup>Cf. V. HÖSSLE, *Einführung*, l. c., p. XXXIII, nota 68.

dignitats divines no pot descansar en definitiva sinó en Déu mateix. El resultat és aleshores el Déu fet home. El fi, raona Llull, és allò en què el principi reposa. Ara bé, en crear Déu el món, el va crear amb la seva bonesa, grandesa, saviesa, poder, etc. I així aquestes i les altres dignitats exigien un fi en el qual poguéssin descansar en el grau màxim de repós. Altrament, llur activitat infinita seria debades: un giragonsar sense rumb ni nord. "El qual fi, conclou Llull, és que Déu es faci home i que totes les criatures puguin descansar en ell i que el mateix Déu, per mitjà de l'home, pugui participar amb totes les criatures"<sup>86</sup>.

D'altra banda, amb la creació sorgeix la diferència abrupte entre l'infinit i el finit, una diferència que no escau a cap dels dos extrems i que només pot ser superada per la unió de l'infinit i el finit, és a dir de la naturalesa divina i humana en el Crist. Aquesta superació de la diferència fou des de sempre a ulls de Déu el fi de la creació la qual, per això mateix, només podia tenir lloc en relació estreta amb l'Encarnació. Car, com escriu Llull, "és tanta la distància entre l'ens infinit i etern i l'ens finit i començat que, si Déu no s'hagués fet home, mancaria el mitjà entre el Déu infinit i etern i el gènere humà limitat i començat i així, no existint la causa, tampoc no existiria l'efecte, i cap ens no fóra creat. Car Déu no hauria creat de cap manera el món, si no hagués volgut dur-lo (per l'Encarnació) a l'estat de perfecció"<sup>87</sup>. El Déu encarnat és

---

<sup>86</sup>Liber de praedicatione, dist. I, C (ROL, III, p. 294).

<sup>87</sup>Ibid., Dist. II, B (ROL, IV, p. 183).

efectivament la superació de la diferència, la síntesi entre els dos extrems antitètics. Déu i el món. Com escriu bellament Llull: "Si és encarnació és gran conjunció de començament e de fi; car gran conjunció és en mijà en qui s conjunyen creador e creatura..., en qui s fa la influència del creador a la creatura e la refluència de la creatura al creador"<sup>88</sup>.

Salten a la vista la novetat i la perspicàcia del plantejament lul·lià. Llull s'avança a Hegel en veure en el cristianisme la religió que supera, sense anul·lar-la, la contraposició Infinit-finit, Déu-món, gràcies a la idea i a la realitat del Déu fet home. D'altra banda ell és també un dels primers teòlegs medievals que enfoca la problemàtica cristològica des d'un angle nou i reemplaça la fòrmula clàssica: "Encarnació per a la Redempció" per aquesta altra: "Creació per a l'Encarnació". L'Encarnació no és una solució d'emergència que Déu pren, per a prevenir que la criatura, pel pecat, se li escapi de les mans, sinó que forma part des de sempre del seu pla creador. Déu crea el món en vistes a l'Encarnació del Fill. En una "primera intenció" la creació està ordenada al Déu-home, com a suprema manifestació de Déu en el món. En aquest sentit encara que l'home no hagués pecat, Déu s'hauria encarnat. La previsió del pecat introdueix una "segona intenció" en el pla creador i salvador de Déu. L'Encarnació s'adreça també a la Redempció. Crist no és només el consumidor d'un univers creat per a ell, sinó també i alhora el seu salvador. L'Encarnació pren la forma redemptora que tots coneixem. Naturalment, en la seva realització

---

<sup>88</sup>Arbre de ciència, XIII, VI, 28 (OE, I, p. 755).

concreta. l'Encarnació tingué lloc en un moment precís de la història del món, però això no treu que no fos vers ella que s'encaminava el món sencer amb tota la seva història. Com escriu poèticament Ramon Llull: "La natura de Jesu Christ... és pus alta e pus noble que totes les altres natures creades; car ella és fi e compliment e començament de totes creatures; car tot quant és creat, ha Déus creat per ço que s vestís aquella natura humana qui nasc de Nostra Dona"<sup>89</sup>.

Cal observar a aquest respecte que Llull exclou expresament que la infinitud de Déu pogués descansar en un món sempre més gran o en una infinitat de mons, com deduirà erròniament Giordano Bruno<sup>90</sup>. Aquesta "infinitud dolenta", per a dir-ho amb Hegel, ha estat superada d'una vegada per sempre amb l'Encarnació del Verb. Com ho expressa Llull en uns versos del Dictat de Ramon:

Mays val home deïficar

<sup>89</sup>Libre de sancia Maria, c. 7 (CC, I, p. 1117) Llull no formulà la tesi del primat absolut de Crist de cop sobte. Al contrari, la va anar elaborant a poc a poc, ho i partint de la tesi contrària. El tombant decisiu s'escau el 1285 en els Cent noms de Déu. Abans de Llull la tesi ens surt a l'encontre en forma d'hipòtesi a Honori d'Autun, Rupert de Deutz i en alguns teòlegs franciscans, com Robert Grosseteste, Guillelm de la Mare i Joan Peckam. Bonaventura deixa oberta la qüestió: si la raó porta a relacionar creació i Encarnació, la devoció ho desaconsella. Tomàs d'Aquino, en canvi, adopta decididament la tesi clàssica i vincula l'Encarnació a la redempció. Després de Llull, Duns Escot sostindrà com ell, per be que amb arguments nous, la tesi del primat absolut de Crist. En aquest sentit, tenia raó L. EIJO GARAY, La finalidad de la encarnación, RET, 2 (1942), p. 227, en concloure que, encara que la tesi no és original de Llull, "ningú no la ha desenvolupat tant com ell ni abans d'ell. Més que escotista, caldria anomenar-la lul·liana". Vegeu també B. de RUBI, El cristocentrismo de Ramon Llull, EF, 60 (1959) ps. 5-40.

<sup>90</sup>Cf. V HÖSSLE, Einführung, l. c., p. LVII.

que mil milia mons crear<sup>91</sup>

No cal fer esment del formidable enaltiment de l'home que aquesta concepció comporta. Amb l'Encarnació l'acompliment del sentit de la creació i, en certa manera, l'acabament de Déu mateix passen per l'home. Déu havia de fer-se home, si volia crear el món a la mesura de la seva pròpia grandesa. En altres termes, suposada la creació, la humanitat de Déu forma part, segons Llull, de la "lògica" interna de la Divinitat. Un Déu no encarnat no fóra als seus ulls el Déu més gran que hom pugui pensar. Aquest cristocentrisme teo-còsmic és tan car a Llull, que impregna àdhuc la seva tendra devoció medieval per l'infant Jesús:

Oh Jhesú, en Betlem nat!

Tu és home deificat

e és Déus homificat.

Jhesú és home e deitat,

per ço que Déus participat

estia amb tot quant ha creat.

Jhesú, per tu principalment

és lo món creat de nient,

per ço car té tays honrament.

---

<sup>91</sup>Dictat de Ramon (ORL, XIX, p. 269). Vegeu també *Liber praedicationis contra Judaeos*, s. 47: "Si vero Deus non est incarnatus, Deus quidem esset iniustus, eo quia non creavit subjectum in quo suae dignitates quiescere possent. Deus enim sempre posset facere mundum magis magnum, etc. Et sic de aliis, quae in ipso continentur; et sic de pluribus mundis in numero infinitis. Et numquam divina bonitas quiesceret in effectu, usque Deus fuisset factus homo" (ROL, XII, p. 71).



Jhesú, qui estàs personat,  
de home i de deïtat,  
hagues de nos gran pietat<sup>92</sup>.

Les línies mestres del pensament lul·lià convergeixen com les arcades d'una catedral vers la clau de volta, que és el Crist. La clàssica pregunta medieval Cur Deus homo? rep una resposta grandiosa. El veritable motiu de l'Encarnació no és en darrer terme sinó la plenitud de la creació i, en cert sentit, de Déu mateix. Fixem-nos finalment en la forta imbricació de problemàtica filosòfica i teològica que palesa el pensament de Llull. La tesi teològica de la intel·ligibilitat de Déu fructifica filosòficament en una concepció ontològica, per a la qual ésser i activitat, ésser i correlacionalitat -pensem en la teoria dels correlatius- coincideixen<sup>93</sup>. L'activitat no és ja, com a Aristòtil, un mer accident, sinó que s'entén com a quelcom de substancial. La posició de descans no és, com en l'escolàstica, la meta de l'activitat, sinó que l'agent descansa en la seva activitat<sup>94</sup>. D'aquesta manera a mesura que duia a terme la seva admirable penetració especulativa del cristianisme, Llull trencava la clofolla de l'ontologia clàssica i esbossava

---

<sup>92</sup>Los cent noms de Déu (ORL, XIX, p. 110).

<sup>93</sup>Apunta aquesta temàtica V. HÖSSLE, Einführung, l. c., ps. X; XLVIII i s.; LXVII i ss.

<sup>94</sup>Cf. Ars generalis ultima, X, 8: "Natura est essentia in suo naturali concreto sustentata et mota per actum naturalem, in quo quidem actu est in quiete". (ROL, XIV, p. 320). Cf. també Art breu, X, 12: "Natura és forma a la qual pròpiament se pertany naturar" (OS, I, p. 573). Vegeu Ch. LOHR, Ramon Llull "christianus arabicus": l. c., p. 29.

una concepció dinàmica i relacional de l'ésser que, en certa mesura, s'avança a Hegel.

#### 4.- La concepció lul·liana de la relació fe-raó

Resta a escatir una qüestió enutjosa. ¿No ha anat Llull massa lluny en l'intent de respondre al repte plantejat pel diàleg interreligiós en el marc cultural del món mediterrani, fins al punt d'esbotzar la mateixa fe cristiana que volia estintolar? Per a dir-ho sense embuts: en el seu esforç per a sortir a l'encontre de l'interlocutor infidel ¿no s'acosta Llull perillosament a la posició del racionalisme? Voler demostrar la fe, a més de ser un contrasentit ¿no és abolir-la com a fe? Apropiar-se-la amb el pensament i dur-la al concepte, ¿no és deixar-la enrera i convertir-la en filosofia? I aleshores l'intent de Llull de donar raó de la fe cristiana ¿no serà mereixedor del blasme que Kierkegaard féu a la filosofia de la religió de Hegel, que, en lloc de convertir l'aigua en vi, el que havia fet en definitiva fou igualar el vi?. L'acusació no és nova i ha estat mantes vegades refutada<sup>95</sup>. Llull mateix adesiara

---

<sup>95</sup>La qüestió ha estat objecte de nombrosos estudis. Vegeu sobre tot T. i J. CARRERAS ARTAU, La filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, I, ps. 514-523; F.B. MENDIA, Posición adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre fe y razón, "Verdad y Vida", 4 (1946), ps. 29-62; 221-258; En torno a las razones necesarias de la apologética luliana, "Verdad y Vida", 8 (1950), ps. 5-39; 257-297; 385-422; El bienaventurado maestro Ramón Lull vindicado de la nota de racionalismo, a: SMR, 11 (1954), ps. 135-152; F.B. XIBERTA, La doctrina del Doctor Iluminado R. Lull sobre la demostrabilidad de los dogmas, juzgada a la luz de la historia de la Teología, a: SMR, 1 (1947), ps. 5-32; La doctrina del Maestro Ramón Lull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la historia de la teología, EL,

se'n defensa, apel·lant -ell que era tan enemic de l'argument d'autoritat a l'autoritat de Sant Agustí i de Tomàs d'Aquino<sup>96</sup>. Tanmateix, donat que la meua exposició, en subratllar sobretot el que el pensament de Llull té de nou i de diferent respecte al seu temps, podria haver-la enfortida, voldria ara aduir com a contrapés aquells altres moments que limiten clarament aquell pretès racionalisme.

Diguem de bell antuvi que Llull és tan lluny de ser un racionalista, que pel mateix dret podria ser titllat de fideïsta. El que ell ha fet és deixar de banda la distinció, elaborada per Sant Tomàs d'Aquino, entre les veritats religioses accessibles a la raó i les que només són conegudes per la fe. Des de la seva concepció de la relació fe-raó, tan possible és a l'enteniment "entendre" la unitat de Déu com la Trinitat<sup>97</sup>, però ni en un cas

---

17 (1974) ps. 152-179; S. GARCÍAS PALOU, San Anselmo de Canterbury y el beato Ramon Llull, EL, 1 (1957) ps. 63-89; J. GRACIA, La doctrina lul·liana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas, EL, 19 (1975) ps. 25-40; J. STOHR, Las rationes necessariae de Ramón Llull a la luz de sus últimas obras, EL, 20 (1976), ps. 5-52; L.L. COFRESI, Reason and Revelation: The Coincidence of opposites in Ramon Llull's Thought, EL, 24 (1980) ps. 211-214.

<sup>96</sup>Cf. Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto (MOG, IV, p. 572). Vegeu també Libre de demostracions, I, 14 (ORL, XV, p. 18), on Llull al·ludeix (si és que no es tracta d'una adició posterior) a Sant Anselm i als Victorins.

<sup>97</sup>Vegeu Libre de demostracions, I, 4: "E si Déus havia dada possibilitat a l'enteniment de entendre sa unitat e no li havia dada possibilitat per la qual pogués entendre trinitat..., seguir-s'ia que la unitat de Déu se convengués ab la nobilitat de l'enteniment e que la trinitat fos contrària a la nobilitat de l'enteniment; e si açò era enaixí, seguir-s'ia que la unitat de Déu fos contrària a la Trinitat; e açò és impossíbol" (ORL, XV, p. 11); *ibid.*, I, 7: "Manifesta cosa és que per necessàries rahons se prova Déus ésser ... On, con en la essència de Déu se convenga aítambé la trinitat ab acabament com la unitat e la infinitat, etc., de necessitat se cové que aítan possíbol cosa sia a l'enteniment reebre demostracions necessàries per les quals

ni en l'altre està en joc l'enteniment "natural", sinó l'enteniment enlairat per la gràcia i "il·luminat per la llum de la sobirana saviesa"<sup>98</sup>. En darrer terme, en Llull a Déu se'l coneix només des de Déu. Déu trascendeix a causa de la seva infinitud tot enteniment finit. Per això, en conèixer-lo, cal també que l'enteniment es trascendeixi, el que vol dir, que sigui guiat i ajudat per Déu<sup>99</sup>. Llull no contraposa abstractament, com Sant Tomàs, raó i fe. Si ho féu per excepció en el Libre de contemplació, on presenta la fe i la raó com dues "carreres per les quals ànima d'home se lleixa menar e guiar"<sup>100</sup>, ho abandonà molt aviat. Fe i raó són per a ell dos moments estrictament

---

entena trinitat ésser, com és a reebre demostracions necessàries on és demostrat Déus ésser" (ORL, XV, p. 13 s.).

<sup>98</sup>Libre de demostracions, I, 1 (ORL, XV., p. 8). Cf. Liber de convenientia fidei et intellectus in obiectu, II: "Nullus intellectus in via sine habitu fidei potest intelligere, quod Deus sit... Probatio maioris est, quia Deus est superius et intellectus inferius et sic intellectus naturaliter non potest ascendere ad obiectandum ipsum Deum intelligendo, ratione cuius Deus habituatur ipsum de fide, ut mediante fide possit ascendere ad intelligendum Deum supra se... Et ideo patet quod fides et intellectus convenient in obiecto intellectus, sub habitu fidei intelligendo, quod Deus sit... Nulla inferior potentia potest ascendere ad suum obiectum per se tantum; sed humanus intellectus est inferior potentia; ergo... Et sic patet, quia fides est instrumentum, cum quo intellectus ascendit supra suas vires... Facta hypothesi, quod Deus sit ens magis agens per suas rationes, intellectus potest intelligere quod Deus sit trinus...; talis hypothesi, autem, est actus fidei, sine quo intellectus non potest probare, quod Deus sit trinus" (MOG, IV, p. 572).

<sup>99</sup>Cf. Declaratio Raymundi, c. 16: "Adhuc dico tibi, quod fides est necessaria ad intelligendum veritates Dei, quoniam in principio in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem, quod ipsas attingere possit et invenire, non sicut comprehendens, sed sicut apprehendens, et hoc intellectus fieri non posset, si se habitu fidei in principio investigationis non indueret, iuvante tamen gratia Dei. Et tunc transit ad intelligendum veritates Dei per rationes necessarias, cum quibus ante ipsas non intelligebat" (ROL, XVII, p. 282).

<sup>100</sup>Libre de contemplació, c. 244 (OE, II, p. 733).

solidaris d'un únic procés de coneixement, que comença en la fe i acaba en la raó. Llull no deixa enrera l'horitzó teològic de l'agustinisme pre-tomista. El seu pensament és concret i circular: la raó recolza sobre la fe i la fe cavalca sobre la raó. En el fons, es tracta segurament d'una versió peculiar del fides quarens intellectum de Sant Anselm<sup>101</sup>.

Efectivament, el punt de partença del pensament lul·lià és sempre la fe. La Lògica del Gatzel, escrita vers la mateixa època que el Libre de contemplació, ho expresa ja en termes lapidaris:

Si vols entendre lo ver, fe e entendre t'hauran mester,  
Ab fe comença a obrar en ço que volràs encercar<sup>102</sup>.

Llull no es cansa d'al·legar en aquest sentit el conegut text d'Isaias 7,9, segons la versió de la Vulgata: "Si no creieu, no entendreu" (Nisi credideritis, non intelligetis). I Llull comenta: "Com si digués: si creiem això que creiem, mitjançant la fe ho podrem entendre"<sup>103</sup>. I també: "L'enteniment vol fer-se creient, per tal d'entendre per mitjà del creure"<sup>104</sup>. La fe és, doncs, condició prèvia del coneixement. No s'entén qualsevol cosa, sinó l'objecte proposat per la fe. I se l'entén sobre la base de la fe, presa si no com a acte, almenys com a habitud. Aleshores l'esforç dialèctic del pensament no tendeix a abolir la fe, sinó a trobar en l'interior de la fe una dimensió

<sup>101</sup>Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, El pensamiento de Ramón Llull, ps. 164 i s.

<sup>102</sup>Lògica del Gatzel, vs. 640-44 (ORL, XIX, p. 28).

<sup>103</sup>liber de demonstratione per aequiparantiam (ROL, IX, p. 221).

<sup>104</sup>Liber de ascensu et descensu intellectus, dist. IX, 1 (ROL, IX, p. 139).

d'intel·ligència o, com diu expressament Llull, a assolir que "lo lum de fe pusca convertir-se en entendre"<sup>105</sup>. Es la versió lul·liana del miracle de Canà: sota l'influx de la fe l'aigua de la raó fa transparent el vi de la fe, però el vi resta vi.

Llull tenia consciència de la novetat del seu plantejament i de l'oposició que aixecava. Per això el 1303 dedica a l'afer la *Disputatio fidei et intellectus*, un opuscle en forma de diàleg, on l'enteniment i la fe, personificats com a germà i germana, sostenen respectivament la tesi pròpia i la dels seus opositors. Llull planteja la qüestió amb claredat meridiana. Segons alguns, els articles de la fe no poden ser provats sinó només creguts; segons altres, són susceptibles de demostració. "Fem, doncs, aquest tractat en forma d'un diàleg, en el qual l'enteniment, dirigint-se a la fe, sosté que els articles poden ser demostrats i la fe, oposant-se-li, ho nega, sense decidir per part nostra la qüestió, ans reservant-la a un enteniment més elevat"<sup>106</sup>. Segueix aleshores la discussió en favor i en contra de la tesi lul·liana, tant en general, com en les seves aplicacions particulars a la problemàtica trinitària i cristològica. Al final, quan els dos interlocutors comencen a acalorar-se, un ermità clou el debat, bo i proposant que hom reculli les argumentacions respectives en un llibre, que serà sotmès al parer del papa i dels mestres de teologia de les universitats més anomenades. Ells decidiran la conclusió que cal

---

<sup>105</sup>Libre de demostracions, I, 9 (ORL, XV, p. 14).

<sup>106</sup>*Disputatio fidei et intellectus*, De Prologo (MOG, IV, p. 479).

treure'n<sup>107</sup>.

Hom diria que Llull deixa que cadascú hi digui la seva i que el lector resolgui. En realitat, ell segueix la tàctica del Libre del gentil: sota l'aparença d'un diàleg complaent i elegant duu a terme una apologia subtil de la seva tesi. Si refusa expressament de treure la conclusió, és perquè confia que el lector la treurà per si mateix. De fet, n'hi ha prou amb llegir atentament el pròleg per a adonar-nos, que Llull ressol la qüestió, abans mateix d'iniciar la contesa: "L'enteniment és la facultat per la qual l'home entén naturalment els éssers intel·ligibles i aquesta facultat no pot entendre contràriament a la seva natura d'entendre, de la mateixa manera com la facultat de veure no pot veure contràriament a la seva natura de veure. La fe, en canvi, és la llum donada per Déu, gràcies a la qual l'enteniment arriba més enllà de la seva natura d'entendre, creient que allò que és pertanyent a Déu és ver, cosa que l'enteniment no assoleix pel sol fet d'entendre"<sup>108</sup>. L'enteniment i la fe es necessiten, doncs, l'un a l'altre. L'enteniment ajuda la fe a entendre i la fe ajuda l'enteniment a creure. Parafrasejant una cèlebre frase de Kant, podríem expressar-ho així: l'enteniment sense la fe és buit: no ateny per si mateix la veritat divina transcendent. La fe sense l'enteniment és cega: no entén per si mateixa el que creu. Per a entendre veritablement cal creure i per a creure raonablement cal entendre. Per això, en el curs del debat, l'enteniment s'adreça a la fe en aquests

---

<sup>107</sup>Cf. A. LLINARES, Ramon Llull, p. 190.

<sup>108</sup>Disputatio fidei et intellectus, De Prologo (MOG, IV, p. 479).

termes: "Es ben palès, doncs, que tu em disposes i prepares per a assolir les alçàries de Déu, car el que em permet de pujar es alló mateix que, per mitjà teu, en creure, pressuposo... i així tu ets en mi i jo en tu. I quan jo pujo fins al grau, on tu ets, entenent, tu pugues, creient, en un grau més elevat"<sup>109</sup>.

Uns anys més tard, en l'Ars última, bo i reprenent la seva tesi, Llull en relleva la necessitat i la fecunditat intel·lectual. Així com en pujar d'esglaió en esglaió fins el cim d'una escala, fem servir ordenadament els dos peus, posant primer l'un i després l'altre, i altrament no hi podriem pujar, de manera semblant, en enfilem-nos per la sendera 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 això d'esglaió en esglaió, de manera que la fe precedeixi i l'enteniment segueixi<sup>110</sup>. Car, si la fi de l'enteniment no és creure, sinó entendre, tanmateix la fe li és com una eina que l'habilita a entendre. I així com l'eina se situa entre l'agent i l'operació, "de manera semblant la fe se situa entre l'enteniment i Déu, el qual la hi ha introduïda, perquè el subjecte pugui descansar en l'objecte suprem"<sup>111</sup>. No es tracta, doncs, en Llull de substituir la raó per la fe ni la fe per la raó, sinó d'integrar-les ambdues en un únic moviment biforme, en el si del qual la fe esdevé raonable i la

---

<sup>109</sup>Ibid., I (MOG, IV, p. 481).

<sup>110</sup>Cf. Ars generalis última, IX (ROL, XIV, p. 278).

<sup>111</sup>Ibid.



raó creient<sup>112</sup>.

Per a dir-ho amb el llenguatge de la teologia actual: el discurs racional no surt com a tal de l'esfera lògica; la realitat de Déu, a la qual s'adreça el discurs, només l'afirma efectivament la fe. A la fe pertoca, doncs, d'assentir a la veritat religiosa i al discurs d'elaborar la seva estructura racional. Cal, doncs, que raó i fe es compenetrin íntimament i que la una actuï en l'altra: altrament l'assentiment no s'adreçaria al Déu en qui hom creu o no seria raonable. En aquest sentit la circularitat de fe i d'intel·ligència, establerta per Llull, correspon exactament al caràcter propi de l'afirmació religiosa, en la qual s'uneixen indissolublement estructura lògica i acte de fe<sup>113</sup>.

Es clar, en qualsevol cas que, a diferència del que s'esdevé en el racionalisme hegelian, en Llull el contingut de la fe no es perd en esdevenir saber. La penetració especulativa del

---

<sup>112</sup>El darrer Llull recalcarà la necessitat d'aquesta concordança de raó i fe davant de la posició contrària, representada als seus ulls pels averroistes, els quals, si aconseguïen prescindir de la fe, és a costa de greus errors contra la mateixa raó. Cf. *Declaratio Raimundi*, c. 16: "Sed hoc non faciunt aliqui philosophi, qui nihil supponunt de veritatibus Dei secundum fidem, sed stant ad hoc, quod attingere possunt secundum aliqua significata naturalia, representata per effectum. Idcirco multoties falluntur propter impedimentum sensitivae et imaginativae... Et cum tales philosophi illas veritates perdunt, non habent in quo restaurentur ipsae, quoniam habitum fidei non habent. Idcirco in ipsis est infirma philosophia et intellectus ipsorum in errore sicut gustus infirmi ad dulcedinem pomi. Idcirco dicit quidam sapiens, quod ingrediens ad scientiam philosophiae per habitum fidei potest in brevior tempore esse philosophus et habere magnum intellectum quam ille, qui ingreditur ad ipsam sino habitu fidei" (ROL, XVII, p. 283)

<sup>113</sup>Vegeu H. BOUILLARD, *La preuve de Dieu dans le "Proslogion" et son interprétation par K. Barth*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", 9 (1934) p. 107.

cristianisme, duta a terme per Llull, no inclou, com en el cas de Hegel, la seva transposició filosòfica. Ben al contrari, Llull subratlla expressament, que la fe ultrapassa sempre el coneixement, ja que hom creu més del que entén<sup>114</sup>. Les mateixes raons necessàries, de les quals ell estava tan cofoi, no són pas un mitjà per a comprendre els misteris de la fe, sino només per a copsar-los i aprehendre'ls<sup>115</sup>. El que Llull cerca és palesar la "lògica" de la fe i no pas esvanir el misteri. Com ho reconeix ell mateix en el Desconhort:

N'ermità: si la fe hom no pogués provar,  
doncs los crestians Déu no pogra encolpar,  
si a los infeels no la volon mostrar...

. . .

e, si bé es pot provar, no's segueix que creat  
contenga e comprena tot lo ens increat,  
mas que n'entén aitant, com a el se n'és dat<sup>116</sup>.

Llull explica de vegades la seva concepció amb aquella imatge tan casolana de l'oli del gressol que sura sempre damunt l'aigua. Si el nivell de l'aigua puja, el de l'oli puja encara més. De manera semblant, entre la raó i la fe correspon sempre

---

<sup>114</sup>Cf. Liber de praedicatione, I, B, 3: "Fides minor est quam scientia... Tamen fides altior est quam intelligere" (ROL, III, p. 246). Vegeu ibid., I, C, 2: "Et ideo intellectus de Deo magis potest credere quam intelligere" (p. 351).

<sup>115</sup>Cf. p.e. Libre de l' 'és' de Déu, Del pròleg: "No deïm, que el puscam comprendre, com ell sia 'és' infinit i el nostre 'és' sia finit" (R, II, p. 440); Ars generalis ultima, IX, 1: "Hoc autem dico cum apprehensione, non autem cum comprehensione: Deus namque infinitus est, sed noster intellectus finitus (ROL, XVI, p. 209).

<sup>116</sup>Desconhort, vs. XXIV i XXVI (OE, I, ps. 1315 i s.).

a la segona el lloc més elevat. La fe creix amb el creixement de la intel·ligència. Vegeu a tall d'exemple aquest passatge del De ascensu et descensu intellectus: "Mentre l'enteniment sotjava la divina essència, es plantejava la qüestió: ¿el meu capteniment envers ella serà el del creient o el del coneixedor? I aleshores l'enteniment baixà a l'oïda, que escolta allò que li diu la parla. I com que no pogué negar raonablement allò que l'oïda escoltà, conegué que estava cert de Déu, de la seva essència i de la Trinitat benaurada. Tanmateix, es digué a si mateix que la fe és més alta pel creure que ell mateix per l'entendre; ja que així com l'oli sura sobre l'aigua, així també la fe sura sobre la intel·ligència ... I aleshores l'enteniment conegué que, per molt que s'enlairi en entendre, la fe segueix essent la seva habitud, per tal com ell mateix, per la fe, creu més del que pot entendre; i suposà que, si no pogués entendre, recorreria a la fe. Però també que, per això que ell entén de Déu, amb la seva gràcia, els infidels es poden convertir a la fe catòlica"<sup>117</sup>.

La raó i la filosofia no enriqueixen, doncs, la fe amb nous coneixements, sinó només amb més coneixement. 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 pregonament creient<sup>118</sup>. Llull

---

<sup>117</sup>Liber de ascensu et descensu intellectus, IX, 10 (ROL, IX, ps. 154 s.).

<sup>118</sup>Cf. Ars generalis ultima, IX, 9: "Sicut aliquis homo, qui non erat philosophus, et in posterum fuit philosophus. Et dum non erat philosophus credebat Deum esse. Sed cum fuit philosophus intellexit Deum esse; et tunc intellectus ascendit ad illum gradum, intelligendo, in quo erat credendo" (ROL, XIV, p. 276).

pot semblar de vegades un racionalista i ho és, si es vol, en una certa mesura, ja que ell creu en l'eficàcia de la raó àdhuc dins l'àmbit del coneixement religiós. Però aquesta raó no és pas la raó autònoma del pensament modern, sinó una raó compromesa amb la fe cristiana, que ajuda la fe i és ajudada per ella.

En conclusió: Llull es mou encara en el marc de la vella concepció agustiniana de la "saviesa" cristiana. Ell pensa a les darreries del segle XIII, com si no hagués existit Sant Tomàs d'Aquino. De fet, amb la seva posició, està desdenyant tàcitament la delimitació dels camps de la raó i de la fe, duta a terme per aquell. Vist des d'aquesta perspectiva històrica, el discutit problema de l'ortodòxia de Llull perd bona part de la seva importància: més que no pas d'heterodòxia, caldria parlar simplement d'anacronisme teològic, un anacronisme volgut i intel·lectualment fecund, que esdevé paradoxalment l'arrel de l'originalitat i modernitat sempre sorprenents del seu pensament.

##### 5.- Del diàleg a la polèmica

El pensament ecumènic de Ramon Llull ha assolit la seva expressió literària en la sèrie d'obres de controvèrsia religiosa, encapçalades pel Libre de gentil e los tres savis, en les quals, homes dels més diversos credos i actituds religioses, pagans i creients, infidels i cristians, musulmans, jueus, catòlics i cismàtics, dialoguen els uns amb els altres amb l'esperança d'assolir una unió en les creences. La crítica històrica ha subratllat el to obert i serè d'aquestes obres, que

contrasta amb l'ambient dur i polèmic del seu temps. "Els contrincants es saluden segons les regles de cortesia de la societat culta. Llurs exposicions són serenes i llurs disputes objectives. Hom evita acuradament les expressions que podrien ferir l'altre partit. I de vegades una meravellosa serenitat domina l'escena com a mostra de l'alta estimació que es tenen entre ells"<sup>119</sup>. D'aquesta manera, Ramon Llull ens hauria donat una prova de la seva actitud oberta envers els infidels o els cristians dissidents. "Ell no dubta mai de la sinceritat i la profunditat de llur esperit religiós. Un savi jueu o un rei musulmà, o els fidels que escolten la predicació dels místics de l'Islam, vessen llàgrimes d'amor i de vertadera pietat. El filòsof català ha conegut prou de prop els infidels i llurs doctrines per a assabentar-se que entre ells hi ha esperits religiosos que cerquen apassionadament la veritat i adoren Déu amb una pietat no fingida"<sup>120</sup>.

Aquestes observacions són justes i encertades, però pequen d'un mateix mal: la generalització. Semblen desconèixer que hi ha hagut en Llull una evolució en la seva actitud envers els dissidents, al llarg de la qual el diàleg obert i serè de la primera època s'ha anat convertint a poc a poc en controvèrsia i ha acabat finalment en polèmica. En aquest sentit, Armand Llinarès ha distingit en la vida de Llull dues èpoques ben definides: l'època del diàleg i l'època de les disputes. Entre

---

<sup>119</sup>B. ALTANER, Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des R. Lullus, HJ, 48 (1928) p. 592.

<sup>120</sup>R. SUGRANYES DE FRANCH, Raymond Lulle, docteur des missions, p. 63.

elles es dreçaria com a molló l'any 1293, data del seu primer sojorn a Tunis, és a dir, del primer contacte real i multitudinari amb els no cristians<sup>121</sup>.

L'observació de Llinarès és esclaridora. Jo gosaria, però, completar-la encara més, distingint en la segona època la controvèrsia apologètica portada per la intenció de demostrar la superioritat de la fe cristiana, però respectuosa amb la persona i les posicions dels contrincants, de la polèmica pròpiament dita, de vegades injusta i irrespectuosa. Il·lustren l'època del diàleg dues obres més o menys contemporànies: el Libre del Gentil (1274-76) i el Liber de Sancto Spiritu (1274-1283). Pertanyen a l'època de la controvèrsia apologètica el Liber Tartari et Christiani (1288) i la Disputació de cinc savis (1294). Finalment, com a exemple de polèmica pròpiament dita, cal adduir, dintre del gènere literari del diàleg, la Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni (1307).

De totes aquestes obres, la més coneguda i la més valuosa alhora és el Libre del gentil e dels tres savis. Obra primerenca, però única i genial. En ella, com diu Llinarès, "es tracta ben bé d'un diàleg, d'una conversa polida conduïda civilment entre personatges distingits"<sup>122</sup>. El seu argument és prou conegut. Un gentil, ignorant de Déu i de la resurrecció, es posa a pensar en la mort i cau en una profunda desesperació. Tot fent via per una gran floresta, abundosa de fonts i d'arbres fruiters, topa casualment amb tres savis, un jueu, un gentil i un musulmà, que

<sup>121</sup>Cf. A. LLINARES, Ramon Llull, ps. 192 i ss.

<sup>122</sup>Ibid., p. 193.