

Lul·liàric per a ocasions millors (tots els lul·listes, petits i grossos, acaben tocats de l'admiració pel geni colossal i especialíssim que era Lluïl). Aquí no es tracta d'ensenyar res a ningú ni d'abonar cap escola. Parlen prou clar en aquest sentit els dos darrers treballs: una bibliografia tan completa com ha estat possible dels darrers onze anys d'investigació lul·liana (d'ençà de la *Bibliographia* de Brummer) i una detallada nota necrològica del prolífic estudiós de Lluïl, el franciscà alemany Erhard W. Platzeck, autor del penúltim llibre de conjunt sobre la vida i l'obra del beat. L'últim és el de Bonner, autor que també és present a les nostres planes.

Els dos primers textos que oferim, un de l'esmentat Anthony Bonner i l'altre del Director de l'Institut de la Universitat de Friburg que s'ocupa de l'edició de l'obra llatina de Lluïl, Charles Lohr, aborden aspectes de l'obra filosòfica del nostre autor relacionats amb la lògica. Lohr especula sobre les connexions arabs de la formació del beat, Bonner ens fa veure els mecanismes de l'Art des de l'òptica de la lògica. Segueixen dues aportacions de gran interès relacionades amb la ciència. La de Michela Pereira, una estudiós ja veterana d'aquests aspectes de l'opus lul·lià, presenta un estat de la qüestió del problema de les reformulacions *aristotèliques* de les disciplines naturals d'època. La seva, tan innovadora com absolutament nou és el seu autor en el món de la investigació, aprofunda intel·ligentment els camins de recerca oberts per Frances Yates (la teoria dels elements en Lluïl) i Bonner (la divisió de l'opus del beat en quatre fases successives).

Els tres darrers treballs que ens queden per esmentar aborden temes més propers a la literatura. Sala-Molins ens introdueix a la seva visió de la mística lul·liana, mentre que Brummer puntualitza encara noyes qüestions relacionades amb el *Blanquerna*. L'estudi de Domínguez sobre el *Llibre d'Amic e Amat* té la virtut d'assenyalar alguns camins nous d'acostament a l'obra més famosa, i potser de les més difícils, del nostre autor.

Em faig jo mateixa el retrat de no haver escrit res expressament per a aquest número de «Randas»: ni el que he fet fins ara és prou consistent perquè mereixi ser resumit, ni el que voldria dir és prou madur per a quallar en un article. Me'n sortiré amb promeses que voldria que no fossin del gènere de moltes que fan els qui escriuen que «estan treballant en tal i tal tema». Una bona manera de treballar és fer-ho en paral·lel amb d'altres i aquí tenim una bona mostra dels esforços d'aquestes altres. Alguns són per a mi mestres o germans grans del món de la investigació, n'hi ha un, Josep Maria Ruiz Simon, que va ser alumne meu a Bellaterra. Li cedixo la paraula a ell, en aquesta ocasió, que hi sortirem guanyant.

LOLA BADIA

Desembre de 1985

Ramon Llull: «christianus arabicus»

per Charles Lohr



THE DOCUMENTATION RAMON LLULL
UNIVERSITAT DE BARCELONA



Brucker, autor de la valuosa *Historia critica philosophiae* (1766-1767), composta sota la influència de Leibniz, tenia Ramon Llull (1232-1315) per representant del principi d'una nova època en la història intel·lectual. Altres historiadors de la filosofia més tardans han estat menys ben informats —sovint confusos per la gran varietat de les més de 280 obres seves i pel nombre encara més gran d'obres que se li atribueixen falsament— de la posició de Llull en la història del pensament occidental. Prenent els triangles acolorits i els cercles giratoris de l'*Ars inveniendi veritatem* com a essència de la seva obra, no van saber comprendre les seves idees i van presentar només una caricatura de la seva doctrina. En anys recents han anat apareixent cada cop més obres autèntiques de Llull¹, i, com a conseqüència, la nostra comprensió de Llull ha millorat,² encara que resta molta feina per fer.

La imatge distorsionada de l'*Ars lul·liana* que ha anat circulant és deguda en gran mesura a la mateixa situació de Llull. Conscient de trobar-se a la frontera entre dues civilitzacions, es va descriure ell mateix com a «*arabicus christianus*» i «*procurator infidelium*».³ Com a tal, va intentar emprar mètodes propis

1. Aquest assaig és una versió revisada i ampliada d'una ponència llegida al II Congrés Internacional de Lul·lisme sota el títol *Ibn Sab'in de Murcia y el desarrollo de la Ars luliana* (Mitarat, Mallorca, octubre de 1976). Les abreviacions que han estat emprades són les següents: OE = Ramon Llull, *Obres essencials*, 2 vols. Barcelona 1957-1960; MOG = *Raimundi Lullii Opera*, ed. I. Salzingger, vols. I-IV, IX-X; Magüncia 1741-1742; reimpressió a Frankfurt del Main, 1965; ORL = *Obras de Ramon Llull*, 21 vols. Palma de Mallorca, 1906-1950; ROL = *Raimundi Lullii opera latina*, I-V, Palma de Mallorca 1959-1967; VI-XI; Turnhout 1975-1983. Aparegut en anglès a «Erburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 31 (1984).

2. Sobre la vida i doctrina de Llull, *vid.* E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (Berlin 1961); E. W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundgedanken seines Denkens*, 2 vols. (Düsseldorf 1962-1964); R. Pring-Milly, *El microcosmos lul·lià* (Oxford 1971); J. GAYÀ, *La teoria luliana de los correlativos* (Palma de Mallorca 1979). Una revisió detallada de la bibliografia apareguda des del 1870 sobre Llull es troba a R. Brommer, *Bibliographia Lulliana* (Hildesheim 1976).

3. *Arabicus christianus: Liber de fine*, I, 2 (1305; ROL IX 256); *Disputatio Raimundi Christiani et Hamar Saraceni*, prol. (1308; MOG IV, 431; *quidam homo christianus arabicus cuius nomen erat Raimundus*); *Procurator infidelium*; *Blanquerna*, c. 61, núm. 4 (1282-87; ORL IX 211); *Disputatio fidelis et infidelis*, prol. (1287-89; MOG IV 377). Sobre la relació de Llull amb l'Islam han aparegut recentment dos estudis importants: D. Unwoy, *Penser*

三三



de la tradició àrab, per tal de convèncer els musulmans de la veritat de la cristiandat llatina. La seva illa nadiua de Mallorca era el punt de contacte entre aquests dos mons. Després de la seva decisió de dedicar la seva vida a un apostolat missional (cap al 1263), Lluïl originalment havia planejat d'anar a París a aprendre la llengua llatina i la teologia llatina, però Ramon de Penyaforç, el gran canonge i zelador de la *propaganda fidei inter saracenos*, li va aconsellar que tornés a la seva illa nadiua, on podia aprendre no sols llatí, sinó també l'àrab i algunes coses sobre la teologia musulmana (*Vita coaelanae*, 10-11; ROL VIII, 278 s.). Penyaforç sembla haver reconegut l'aïllament dels teòlegs parisencs, el coneixement dels quals, en matèria de tradició islàmica, es limitava als pocs peripatètics àrabs traduïts al llatí juntament amb l'enciclopèdia científica aristotèlica. Com a general de l'orde dominicà i més tard conseller de Jaume I de Catalunya-Aragó, Penyaforç va encoratjar la fundació de cases de l'orde per a l'estudi de la llengua àrab i la teologia musulmana. Sembla haver vist en Lluïl l'oportunitat de tenir una trobada lliure entre la civilització islàmica madura i el món culturalment encara subdesenvolupat de la cristiandat llatina. D'acord amb el programa de Penyaforç, Lluïl no sols va emprendre l'estudi de l'àrab, sinó que va fundar el mateix una escola de llengües a Mallorca (1275) i va demanar insistentment a reis, papes i cardenals que s'establissin altres escoles semblants a Europa. En la forma més matineria de la seva *Ars inventiendi veritatem* (1273-75), obra que va revisar sovint, va confrontar el que sabia de l'islam de Mallorca amb la seva pròpia herència cultural occidental⁶ i més tard va cercar continuament la manera d'aprendre més coses i assimilar més aspectes del pensament musulmà.

Aquests esforços sovint van fer que les seves idees semblessin estranyes a les orelles llatines, però també va tenir un paper en el seu rebuig final del paradigma clerical del pensament escolàstic medieval i va fer d'ell, de fet, el començament d'una nova era de la història de la filosofia occidental. En aquest assaig vull, de primer, reunir algunes de les afirmacions de Lluïl relatives al seu coneixement de l'àrab; segonament, suggerir alguns paral·lels possibles a les seves idees entre els autors àrabs i, tercerament, indicar una font àrab certa del seu enfocament.

¹ *Llull, les presumpcions islàmiques de l'arab* (Paris 1980); S. GARCÍAS PAROU, *Ramon Llull y el Islam* (Palma de Mallorca 1981). Vegeu també U. MONNERER DE VILLARD, *Le studio de l'islam en Europe au XII e et au XIII e siècle* (Cairat del Vataix 1944).

² Pel que fa a l'escola de llengües, veu S. GARCÍAS PAROU, *El Itamar de Ramon Llull* (Palma de Mallorca 1977); R. BRUMMER, *L'enseignement de la langue arabe à Miramar: faits et conjectures*, a «Estudios Lulianos», xxii (1978), ps. 37-48. Veu també J. FÖCK, *Die arabische Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1955).

³ *Libre de genitil e los tres savis*, prol. (1270-71; OE I, 1057. «Com ab los infels hajem participat jeng, de temps e hajem enteses lurs falses opinions e errors»). A Mallorca, a l'època de Llull, la població sumava en total uns 50.000 persones, de les quals aproximadament la meitat eren musulmans; veu Ch. E. DUPONCOU, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles* (Paris 1966), p. 184.

1. El coneixement de l'àrab en Llull

El coneixement de l'àrab que tenia Llull⁶ el va fer un cas únic entre els teòlegs llatins. Ell n'estava molt orgullós, del seu domini de l'idioma, com ho demostren les referències freqüents als seus coneixements en aquest camp.⁷ No sols cita i explica ocasionalment alguns mots àrabs,⁸ sinó que almenys un cop també va defensar les formes verbals llatines inusuals que ell mateix havia encunyat com a modelades en el *modus loquendi arabicus*.⁹ Sovint anota a les seves obres de diàleg amb l'islam que estaven escrites no sols en llatí i català, sinó també en àrab. Al començament de la seva llarga carrera literària va compondre la forma original d'almenys una part de dues de les seves obres més importants en àrab: *Libre del genitil e los tres savis* (1270-71; prolég i colofó, OE I, 1057, 1138) i *Libre de contemplació* (1271-73; colofó, ORL VIII, 645). Del mateix període data la forma àrab original del seu *Compendium logicae Algazelis* (1270-73; prolég, ed. Lohr, p. 94). En preparació per la seva segona visita al nord d'Àfrica, va formular en àrab els arguments de la seva *Disputatio Raimundi Christiani et Homeri Saraceni* (1308; pars III, MOG IV, 476). A la fi de la seva vida va compondre diversos tractats àrabs breus en connexió amb el seu últim viatge a Tunis: *Liber de secretis SS. Trinitatis et Incarnationis* (1312; prolég i colofó, ROL, op. 198 [Incanogratat] i *Ars consilii* (1313; colofó ROL II, 269); probablement també el *Liber de Deo et suis propriis quantitatibus infinitis* (1315; prolég, ROL II, 275) i el *Liber de bono et malo* (1315; prolég, ROL II, 312). Hi ha també versions àrabs dels tractats *De consolatione eremitarum* (1313; MS, nota; ROL I, 120) i *De accidente et substantia* (1313; MS, nota; ROL I, 135). Llull va traduir també del llatí a l'àrab la seva *Ars inventiendi veritatis* (1289-90; cf. la seva *Vita coaelanae*, 19, ROL VIII, 284) i va planejar la traducció del català a l'àrab de la seva *Ars amativa* (1289-90; prolég, ORL XVII, 7).

Llull mateix situava aquestes obres dins el context de la literatura de controvèrsia cristiàno-àrab. En el seu *Liber de fine*, en el qual esbossava un programa per a la recuperació de Terra Santa, recomana als clergues de l'orde militar, a més del seu *Libre del genitil*, dues obres que havien estat traduïdes al llatí en el segle dotzè: el *Risālat al-Kindī*, una polèmica cristiana contra l'islam

⁶ Cf. R. BRUMMER, *Ramon Llull und das Studium des Arabischen*, a «Zeitschrift für Romanische Philologie», LXXXV (1969), ps. 132-143. Vegeu l'appendix d'aquest article per a una discussió dels coneixements de Llull de la llengua àrab.

⁷ *Libre de contemplació*, c. 125, nims. 20-21 (1271-73; ORL IV, 148 i s.); *De principis theologiae* (1299, citat per R. A. PASOUAL, *Vindicatae Inlittantiae*, Avinyó 1778, I, 229, n. 1); *De fine*, I, 2 (ROL IX, 257); *Supplicatio Raimundi*, VI, prol. (1310; ROL V, 256); *Vita coaelanae*, 45 (1311; ROL VIII, 304); *Disputatio Petri et Raimundi*, c. 1 (1311; ROL op. 190 [Incanogratat]); Cf. A. LINARES, *Références et influences arabes dans le Livre de contemplació*, a «Estudios Lulianos», xxiv (1980), ps. 109-127.

⁸ *Libre de contemplació*, c. 352, n. 7 (ORL VIII, 446; «la exposició moral la qual és apel·lada en lengua àrabica rams); *Abre de sciencia*, arb, exempl. VII, 10 (1296; ORL XII, 440 s.; «arabit, qui es aryan a dir com vi en arabic»); *Disputatio Raimundi et Hamar*, II, 1 (MOG IV, 442; «sens necessarium, cui nullum ens praeracet, et istud est Deus, quod philosophi saraceni in arabico dicunt huuden muilach).

⁹ *Compendium artis demonstrative*, de fine huius libri (1275-81; MOG III, 452).

del novè, i un *Liber Tali*, que cal probablement identificar amb una obra anònima coneguda en llatí com a *Contrariatas altholica*.¹⁰

Les obres de Lull semblen haver merescut una certa atenció al nord d'Àfrica. Coneixem una discussió que va tenir lloc l'any 1394 al palau del soldà de Fes, que concernia un dels tractats tardans de Lull, probablement el *De secretis Trinitatis et Incarnationis*, abans esmentat. El soldà va restar impressionat no sols pel fet que l'obra fos composta en «*lingua morisca de mano de Remon Luyll*», sinó també per la calligrafia, va exclamar, segons la narració ens explica, «*que poi mano de angles deua ser scripta*». Lull coneixia i respectava l'actitud dels musulmans envers llur llengüatge com a creació divina.¹²

11. Parallels àrabs a l'actitud de Lull

Menys els escolàstics llatins en general només estaven familiaritzats amb les comparatiments poques obres filosòfiques àrabs que havien estat traduïdes al llatí. Lull es va distingir pel seu coneixement, no sols de la filosofia àrab, sinó també de la religió musulmana. Es refereix sovint a l'*Alcorà*¹³ i cita almenys un cop un text específic (Sura cxvii 3).¹⁴ Se sabia no sols l'*Alcorà*, sinó també la *hadith* i els comentaris dels estudiosos musulmans sobre les col·leccions de les tradicions.¹⁵ També estava familiaritzat amb les pràctiques rituals musulmanes. En el *Llibre del geni*, reuneix un sumari popular de les creences musulmanes en dotze articles (iv): «De la creença dels sarraïns»; *OE* i, 1118-1133; i a la *Doctrina puert* hi fa una relació dels orígens de l'Islam, la qual, malauradament, reflecteix les distorsions de la polèmica cristiana (c. 71: «De Mahumet»; 1282-1287; *ORL* i, 125-128).

A la literatura mística islàmica poden trobar-s'hi paral·lels de les principals preocupacions de Lull. Tenia la noció que una aproximació al Déu veritable podia trobar-se en la contemplació dels noms divins. Els noms divins els anomenava *asymwda* (sura 10, 10).

10. *De fine*, II, 6 (*ROL* ix, 283). Cf. C. H. LONR, *Ramon Lull, Liber Alquindi and Liber Tali*, «Estudios Lullianos», xii (1968), ps. 145-60.

11. «Disputa que fue hecha en la cibdad de Fez delante del rey e sus sabios», a J. M. Azceta, ed., *Cancionero de Juan Fernández de Ixer*, «Clásicos Hispánicos» (Madrid 1956), II, 491-96 a la p. 491; F. VENDRELL DE MIRLÀS, *La traducción de la apología lulliana en el Reino de Fez*, «Estudios Lullianos», I (1957), ps. 371-376; M. RUFYAN, *Una disputa a Fez nel 1344 sul Liber de Trinitate di Ramonno Lullo in un MS. mediev. del secolo XV*, *ibid.*, ps. 385-407; J. M. MIRLÀS VALLEKOSA, *El «Liber predicacionis contra Judaeos» de Ramon Lull* (Madrid-Barcelona 1957), ps. 63-66; M. BARTLORI, *A través la historia i la cultura* (Montserrat 1976), p. 26.

12. D. URVOY, *Les musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au moyen-âge*, a «Tradition», xxxiv (1978), ps. 416-427.

13. Per exemple *Llibre del gentil*, IV, 12 (*OE* i, 1133); *Els cent noms de Déu*, prolog (1289; *ORL* xix, 80 s.); *De fine*, I, 2 (1305; *ROL* ix, 257).

14. *De bono et malo*, I, 9-12 (1315; *ROL* ii, 314).

15. *Llibre del gentil*, IV, 12 (*OE* i, 1135; «segons exposició literal, la qual prenen de l'Alcorà, quit és nostre fig. e dels Proverbis de Mahumet, e de les glosses dels exponedors de l'Alcorà e dels Proverbis»).

16. Per exemple, *Els cent noms de Déu*, prolog (*ORL* xix, 80 s.); *Vid. N. A. DANIEL, Islam and the West* (Edinburgh 1958), ps. 209-211.

*nana dignitates*¹⁷ o *principia*, i en la forma definitiva del seu art en va incloure nou: *bonitas, magnitudo, duratio, potentia, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria*. Ell pensava que a través de la contemplació sobre diverses combinacions d'aquests noms, que són comuns a totes les religions, es podia arribar a una entesa entre els musulmans i els jueus, entre els cristians grecs i els llatins. Seguint aquest punt de vista, va compondre diàlegs, com el *Llibre del gentil e tres savis*, en el qual els homes de seny representen les diverses religions del món. Hom reconeix, és clar, el «*Bonum est diffusivum sui*» neoplatònic al darrere de la *bonitas* com a primera de les dignitats, posar la màxima d'Anselm al darrere de la inclusió de la *magnitudo* i certament la triada del segle dotze de *potentia, sapientia, voluntas* al darrere del segon grup dels tres noms divins. Però l'inspiració de Lull sobre la manera com aquests noms cal que siguin entesos sembla també haver estat influïda per fonts àrabs. Va compondre el seu *Liber de centum nominibus Dei* perquè els sarraïns duen —com ens ho explica al proleg— que els musulmans creuen que hi ha noranta-nou noms de Déu a l'*Alcorà*, i que aquell que sabés el centè nom sabria totes les coses. De la mateixa manera com Déu ha col·locat poders en les pedres i en les plantes, de la mateixa manera ha col·locat encara més virtut en els seus propis noms (1289; *ORL* xix, 80 s.). Encara que Lull fa una llista de les dignitats en la forma abstracta del llengüatge llatí, nosaltres només podem entendre la seva teoria correctament si prenem aquestes designacions com a representatives de virtuts i poders actius. Ens demana que referim tots els noms i poders que trobem en les coses creades al poder suprem de Déu —la dignitat divina que va crear els poders naturals dels mots i de totes les altres coses (*Llibre de oracions e contemplacions* x, 13: 1273-75, *ORL* xviii, 268). És aquesta concepció de les dignitats com a actives la que té un paral·lel a la literatura mística islàmica. Ibn 'Arabi, un sufi andalús (mort cap al 1240), per exemple, ens explica que les lletres que formen els noms divins tenen virtuts o propietats, igual com les drogues, els elements físics i totes les altres coses.¹⁸

La idea de Lull d'assignar lletres a cada una de les dignitats —B per a *bonitas*, C per a *magnitudo*, i així successivament fins a la K per a *gloria*— és per facilitar la meditació sobre les combinacions dels poders de Déu —BC, BD, BCD, etc.— sembla clarament relacionada amb la ciència de les lletres (*ilm al-huruf*) o la màgia de les lletres (*simiyat*) practicada pels sufis extremistes. El gran historiador Ibn Khaldūn (mort el 1406) ens diu que els sufis mantien que els poders divins són actius en el món de la natura per mitjà dels noms formosos de Déu. Els secrets actius en les coses creades són actius en les paraules en les quals els secrets es mostren actius al seu torn. Sobre aquesta base els sufis van construir «la ciència dels secrets de les lletres». Assumint que el secret del poder màgic de les lletres era llur caràcter inherent, van dividir les lletres en quatre grups corresponents als elements. Així *alif* és fetorfe, la *b* aïrosa, la

17. Cf. M. ASÍN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1914), ps. 155-164 (apèndix 6: «La teoria de las "hadras" de Abenarabi y las "dignitates" de Lullo. Otras analogías de ambos sistemas»); L. EYO GARAY, *Las dignidades lullianas*, «Estudios Lullianos», xviii (1974), ps. 25-46; H. MERRLE, *Dignitas: signification philoosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédecesseurs méditerranéens*, *ibid.*, xxi (1977), ps. 173-193.

18. *Futūhāt* (Asín, 210 s.).

l'agrosa i la *d* terrosa. La sèrie comença de nou amb la lletra següent i continua durant tot l'alfabet, de manera que hi ha set lletres feroçes, set d'aïroses, set d'aigües i set de tetroses.¹⁹ Les naturaleses de les lletres són les mateixes que les combinacions de les qualitats dels quatre elements terrestres: l'essalfor com bina, aïre i foc; el fred, la terra i l'aigua; la sequedat el foc i la terra, cada combinació essent representada consegüentment per catorze lletres.²⁰

La teoria dels elements tenia un paper molt important en les formes més remotes de l'Alf de Llull. Els quatre elements, a través de la interrelació de llurs qualitats i la proporcionava l'esquema bàsic que hi havia a sota del món físic. En *Das compendiosa inveniendi veritatem* (1273-75; MOG I, 433-73) així com en *l'Arx demonstrativa* (1275-81; MOG III, 93-204) hi ha figures dels elements, formades per combinacions dels quatre elements principals. En el seu *Tractatus novus de astronomia* (1297; ed. Pereira [mecanografiat]) Llull va elaborar un sistema d'astrologia elemental, o manera de calcular les influències dels estels a través de llurs influències sobre els elements, emprant les lletres ABCD per designar els elements i llurs qualitats.²¹ El seu sistema és molt semblant a una branca de la ciència de la màgia de les lletres practicada pels suïts; la tècnica de certar respostes a les qüestions per mitjà de les connexions que existiren entre les lletres de les expressions utilitzades en la qüestió. Ibn Khaldun empra com un exemple d'aquesta tècnica la discussió en el *Zā'iriyah* d'al-Sabir (segle XIII).²² Aquest llarg passatge proporciona molts paral·lels pròxims

19. Ibn Khaldun, *The Magadimah. An Introduction to History* (R. Rosenblatt tr., Nova York 1958), III, 171-73; cf. III, 76-103.

20. *Magadimah*, III, 219 s.

21. Vid. P. A. Yates, *The Art of Ramon Llull, an Approach to It Through Lull's Theory of the Elements*, a «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XVII (1954), ps. 115-13. En una versió espanyola d'aquest article la senyoreta Yates va atorgar-li un estudi de la geometria de les figures elementals, especialment tal com es troben a *l'Arx demonstrativa. La teoria luliana de los elementos*, a «Estudios Lullianos», III (1959), ps. 231-50; IV (1960), ps. 45-62, 151-66. En un article, subsegüent, va mostrar que l'adaptació del sistema de causes primordials i elements que es troben al *Periphrason* de John Escotus Eríngena a una nova mena d'astrologia era una part essencial de l'esquema de Llull. *Ramon Llull and John Scotus Eríngena*, a «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXI (1960), ps. 1-44. En aquest article la senyoreta Yates va assenyal·lar el paral·lelisme entre el sistema d'Eríngena i la cabala hebrea (que va sorgir a Provença i a Catalunya-Aragó cap a la mateixa època de l'obra de Llull). G. SCHÖNEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, *passim*, indicava molts punts addicionals de contacte entre la cabala i Eríngena. PLATZECK, (*Raimund Llull*, I, 327-336) aleshores rebutja la qüestió de la influència de la cabala sobre Llull (cf. M. Cruz HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramon Llull*, València 1977, ps. 72-79). Certament aquí hi ha camp per a una investigació molt fructífera sobre les interrelacions entre el sūfisme andalusí, el cabalisme provençal i la teoria elemental en les *Artes* que Llull va comprendre a Mallorca i Montpel·ler.

22. *Magadimah* I, 238-245, III, 182-227, i mapa amb traducció a la III bossa posterior. En relació amb el *Zā'iriyah* i el seu autor, vid. *Enzyklopädie des Islam*, IV (1934), 29; C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I (Leiden 1937), ps. 909 i s.; H. P. J. RAVENHILL, *Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldun*, a «Hispania», XXX (1943), ps. 213-21; J. VERVIER, «La fecha de composició de la *Zā'iriyah* al-alam (1253-69)», en *Estudios Eríngenos sobre historia de la ciencia medieval* (Barcelona 1979), ps. 325 s. Respecte al coneixement de Llull sobre aquesta obra, vid. LINARÉS, *Referencias et influencias*, a les ps. 125 i s. Es van escriure moltes obres similars a l'Islam occidental, en temps de Llull; vid. S. H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (edició revisada, Cambridge, Mass., 1978), p. 71; T. BURCKHARDT, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*

no sols amb l'associació de lletres amb els poders dels elements en les arts de les primeres redaccions de Llull i llur aplicació a l'astrologia en el *Tractatus novus de astronomia*, sinó també als triangles i cercles giratoris que han estat els responsables de moltes de les incomprensions de les intencions de Llull en el seu art (vegeu la figura 1). Sembla cert que Llull es va familiaritzar amb la mena d'especulacions suït força aviat en la seva carrera. A la fi del seu *Llibre del gentil*, que fou escrit quan ell encara era a Mallorca, ens explica que hi ha alguns musulmans que interpreten la doctrina de *l'Alcorà* de la vida futura no literalment. No observen tots els preceptes de la llei i per tant són mitjans pels musulmans devots com a hereges; i han arribat a llur heregia a través de l'estudi de la lògica i de la filosofia natural (IV, 12; MOG II, 109).

Llull va desenvolupar el seu mètode de contemplació no sols considerant les nou diferents dignitats —horitzontalment, per dir-ho així—, sinó també expliciant —verticalment— tres graus dels poders de cada una de les dignitats. El Déu que designen les dignitats no és únicament bo, és el millor; no és únicament gran, sinó el més gran de tots. Llull va concebre el seu art com un mètode d'ascens que procedeix a través d'un doble transcendiment, un transcendiment del coneixement del sentir a través de l'ascens del positiu als graus comparatius de les dignitats; i un transcendiment del coneixement racional per l'ascens dels graus comparatius als superlatius. Si els objectes del coneixement del sentir són bons i grans, els del món intel·ligible són millors i més grans. Però Déu és, en comparació de totes les criatures, absolutament el millor i el més gran —*optimum et maximum*. En aquest grau superlatiu les diferències que es troben en els primers dos graus dels diversos noms de Déu derivats del món creat són transcendents.

Com que Déu és el millor «*in superlativitate*» no pot, com a tal, distingir-se del més gran o del més poderós. Aquesta és la raó per la qual Llull comença el seu alfabet amb la B i no amb la A. Al grau més elevat de coneixement el mistic es troba amb el principi de concordança entre totes les opinions religioses, l'Al·lissim, en el qual no podem distingir ja entre bondat, grandesa i poder. Ell es troba en aquella A en la qual coincideixen la BCD i totes les altres lletres.²³ Aquest mètode d'ascens a través dels graus de perfecció té un paral·lel en un tractat filosòfic àrab molt important que era ben conegut a l'Espanya musulmana i que el segle XVII va ésser traduït al llatí: *l'Uhsā' al-'Alīm* dal-Fārābī. En el curs de la seva discussió de l'enciclopèdia científica grega, al-Fārābī ve a parlar de la ciència de la metafísica, la divina ciència, en la qual es mostra que les essències incorpòrals en llur multiplicitat sorgeixen del menys perfecta i envers el sempre més perfecte fins que arriben a la fi a la sola cosa perfecta i més perfecta del que sigui possible que cap altra cosa pugui ésser-ho: «*sūz kāmilin lā yunkninu an yakūna shay' un buwa akmalu minhu*» (que podria traduir-se al llatí amb una frase que recorda Anselm de Canterbury: «*ad perfectum quo*

d'après *Mohyidin ibn Arabi* (Mila 1974); S. H. NASR, *Islamic Science: an Illustrated Study* (Westham 1976), ps. 31-36.

23. Vid. C. H. LOHR, *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Zu einem Strukturvergleich ihrer Denkens*, a «Theologie und Philosophie», LVI (1981), ps. 218-231, esp. ps. 220-222.

perfectior esse vegetius). Al-Farabi conclou que els predicats «primers», «eterns» i «no causats» són aplicables a aquesta perfectíssima essència.²⁴

La intenció dinàmica de tota realitat el va conduir a distingir clarament entre la finalitat d'una acció i els mitjans per assolir aquesta finalitat. La fi d'una acció i'nomena la «primera intenció» i la compara al fruit d'un arbre, mentre dona el nom de «segona intenció» als mitjans per assolir la finalitat, és a dir, el mateix arbre. Relaciona la primera intenció a l'acció, substancial i essencial, i les altres tres causes (*Ars compendiosa* II, pars 1, modus 1; *MOG* I, 443). En les seves obres dels primers temps, Llull emprà aquesta distinció principalment en l'esfera de l'ètica: cal estimar Déu per ell mateix, mentre que totes les altres coses són només un mitjà per a aquesta finalitat: el pecat capgira aquest ordre (*Llibre de contemplació*, 45; *ORL* II, 227-232). Però aviat ho va aplicar a altres camps, també: en el *Liber mirandum demonstrativum* i aplica al problema de la relació entre la fe i el raó (1273-75; *MOG* II, 115-30; *MOG* II, 185, 308 s.); en l'*Ars demonstrativa*, a la teoria del coneixement (I, *MOG* III, 135); i en el *Liber chaos*, d'aquesta mateixa època, a la teoria dels elements (*MOG* III, 263 f.). El *Liber de intentione* ofereix una teoria generalitzada de les dues intencions (1286-87; *MOG* VI, 537-560).

La distinció que fa Llull d'una primera i una segona intenció és, doncs, força diferent de la famosa distinció escolàstica, en lògica, entre conceptes de coses contingudes com a primeres intencions i conceptes de conceptes continguts com a segones intencions. Llull sabia aquesta distinció (*Logica nova*; proleg: 1303, ed. Palma 1744; reimpressió: Frankfurt 1971; *Ars generalis ultima*; X, 157; 1308, edició a Palma, 1645; reproduït a Frankfurt 1970, p. 381), cosa que sembla haver estat introduïda a la filosofia àrab per al-Farabi i en l'escolàstica llatina per la via d'Avicenna.²⁵ Però la distinció entre «*alá al-ghad al-awwal*» («segons la primera intenció») i «*alá al-ghad al-thāni*» («segons la segona intenció») va ésser emprada pels autors àrabs en un sentit molt més ampli que el que semblaria indicar la seva aplicació a la lògica. L'ús d'aquesta distinció que en fa Llull reflecteix aquest significat més ampli. Els termes semblen haver estat usats originalment en les traduccions àrabs d'Aristòtil, on representen simplement «primordialment en primer lloc» (*prótos, próton*) i «en segon lloc» (*deúteros*).²⁶ Aplicat a l'activitat creativa, la primera intenció de Déu en crear no pot ésser res fora d'ell mateix, però com a segona intenció la seva acció causa el món. Déu es centra a si mateix: *intentione prima*, i en la seva saviesa sap el món *intentione secunda*. Les intel·ligències es pensen a si mateixes i llur font *intentione prima* i el moviment dels cossos celestis que hi pertanyen *intentione secunda*. El moventor immòbil crea els cossos celestis per ells mateixos *intentione prima*, i per al món subllunat *intentione secunda*.²⁷ Aplicats a la divina providència, els

24. A. GONZÁLEZ PARENCIA, ed., *Al Farabi, Catálogo de las ciencias* (Madrid-Granada 1933), text àrab p. 89 (cap. 4).

25. K. GYREKE, *The Terms «prima intentio» and «secunda intentio» in Arabic Logic*, «Speculum», LXVI (1971), ps. 32-38.

26. S. PRINGS, *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XXXII (1956), 5-43 a les ps. 18 i s.

27. M. ASIF PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, IV (Madrid 1941), p. 127. A. NEUNER, *Al-Ālī al-Biḡdādī's Bearbeitung von Buch Lambda der Aristotelischen Metaphysik* (Wiesbaden: 1976), ps. 16, 86, 186-90 (exters).

termes adopten un significat encara més ampli. La intenció primera i essencial (*bi-l-ghānī*) d'una acció és la seva finalitat pròpia; la intenció segona i accidental (*bi-l-ghānī*) no és la finalitat pròpiament dita, sinó la que es fa per raó de la finalitat pròpiament dita. En aquest sentit són emprats els termes en l'enciclopèdia filosòfica de l'*Yekawān al-safā*.²⁸ Expliquen, per exemple, que la primera intenció del creador és la permanència i el benestar de les criatures, mentre que la corrupció i el dolor són accidentals i deguts a la imperfecció de la matèria (III, 9, 8, Diwald, p. 471 i *passim*).

Va ésser indubtablement a través de l'enciclopèdia que va arribar a Llull la distinció de les dues intencions, ja fos directament o tal vegada a través de jueus mallorquins cultes, del bagatge intel·lectual dels quals l'enciclopèdia formava una part essencial.²⁹ La seva distinció entre una intenció essencial (pròpia) i accidental (impròpia) en la teoria dels elements va donar lloc a un desenvolupament important en la seva concepció del poder actiu i de la instrumentalitat activa. Hem vist que des del punt de vista tradicional, el foc ha estat associat amb les qualitats de l'escalfor i la sequedat. Llull va distingir aquestes dues qualitats, i sosté que l'escalfor és una qualitat pròpia del foc, mentre que la sequedat li prové de la terra. Per tant, sosté que cada element té una «qualitat pròpia» deguda a la seva intenció «natural» de l'element i una qualitat «apropiada» deguda a la seva intenció «contingent» (*Liber de intentione*, «De elementis»; *MOG* VI, 555 s.).³⁰

III. Una font àrab de l'empocament de Llull

Entre els anys 1289 i 1308 l'*Ars lulliana* va adquirir la seva forma definitiva. Als principis, lletres i figures que havien estat inclosos en les versions més primitives de l'art, s'hi van afegir altres elements importants per formar l'estructura que trobem a l'*Ars generalis ultima* (1308). En l'*Ars inventiva* (1289-90) els principis absoluts van quedar definitivament reduïts a nou, i s'hi van introduir nou principis relatius, també. En la mateixa obra va aparèixer, per primera vegada, una divisió nònuple de la realitat (els nou temes: *divina, angelica, caelestis, rationalis, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementaria i instrumentativa*), encara que aquí només en connexió amb la regla relativa als tres graus de coneixement (positiu, comparatiu i superlatiu) possibles (dist. III, reg. 8 de *punctis transcendentibus*; *MOG* V, 47-60). A la *Tabula generalis* (1293) hi va haver nou qüestions fonamentals (*utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo / cum quo*) que van ésser substituïdes per les regles de l'*Ars inventiva* (dist. V, *MOG* V, 243-295). A fi de facilitar les combinacions de les *Tabula generalitzades*, les lletres B a K van ésser associades no sols amb els principis,

28. La distinció entre la primera i la segona intenció es troba en el *Compendium logice Algazelis* (ed. Lohr, p. 123), però en una addició posterior que no es deriva de la lògica del Magarid al-fidāfiya. Per a un altre punt de contacte entre Llull i al-Yekwān, vid. J. DAGDEL SEGON COLLOQUI D'ESTUDIS CATALANS A NORD-AMÈRICA (Yale 1979), ed. per M. DURAN i altres (Montserat 1982), 131-139 a les ps. 135-138.

29. Cf. PRINGS-MILL, *El microcosmos lullà*, ps. 59-70.

sinó també amb els temes i les qüestions de manera que ambdues coses podien ésser sistemàticament introduïdes en l'Alhabet de l'art (*Tabakat*, próleg; *MOC*, v. 222). En l'*Art generalis ultima*, tots aquests elements hi van ésser reunits.³⁰ Aquests desenvolupaments anaven acompanyats d'una profunda reflexió sobre la metodologia de l'art. La *Logica nova* (1303) de Llull representa un estral desmarcament d'aquesta reflexió. A primer cop d'ull, l'obra no sembla anar més enllà de Porfiri i de les diverses parts de la lògica aristotèlica; però aquesta obra revolucionària mereix un estudi més detallat. En la primera distinció, Llull col·loca en lloc del tradicional *arbor* porfiriana una divisió de naturalesa substancial en els temes abans esmentats de l'art, i de naturalesa accidental — considerada dinàmicament — en accidents: «propria» i «apropiata»; corresponents als tipus d'acció que hem vist més amunt (capítols 1-5); en aquesta distinció discuteix també les nou qüestions que van ésser introduïdes a la *Tabula generalis* (capítols 6-16). La segona i tercera distincions reinterepren els predicables i els predicaments en funció de la coneguda distinció dinàmica de la realitat de Llull aplicant les nou qüestions a cada un d'ells. La quarta distinció proporciona un lèxic filosòfic que conté un centenar de definicions, les divuit primeres de les quals concorden amb els nou principis absoluts i els nous relatius de l'art. La cinquena distinció presenta la teoria de Llull de la prova científica a la llum de la seva concepció de la relació entre fe i raó. La sisena aplica aquesta nova metodologia al concepte de natura i les quatre facultats de teologia, filosofia, llei i medicina; mentre que la setena anota qüestions que poden ésser respostes mitjançant la nova lògica. Aquesta secció proporciona una mena d'índex de tota l'obra.

Les consideracions que van conduir a la introducció dels principis relatius i a la reducció definitiva dels principis absoluts a nou han estat ja estudiades.³¹ Pel que fa a l'origen dels altres elements — els nou temes i la metodologia de les nou qüestions —, vull suggerir una font única: la lògica del *Budd al-'arif* del filòsof i teòleg musulmà Ibn Sab'īn, de Múrcia (1217/18-1269/71, a la Meca).³² Encara que nascut a Andalusia, aquest autor estigué d'ençà de més o menys el 1242 i durant un llarg període de temps al Magrib, especialment a Ceuta i Bugia, abans de veure's obligat, per acusacions d'heretgia, a cercar refugi a Orient. Les obres d'Ibn Sab'īn — com les de Llull — poden ser considerades com el resultat de la trobada de dues civilitzacions. Per a alguns historiadors, ell és el darrer dels peripatètics àrabs; per a altres, és un sufi panteista que va cultivar amb entu-

30. T. J. GARRERAS ARRAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1939), I, ps. 369-456; PLATZBECK, *Raimund Lull*, I, ps. 104-116, 262-97 i passim.

31. R. DENIG-MIR, *The Frinitarian World-Picture of Raimon Lull*, a «Romanistisches Jahrbuch», VII (1955-56), ps. 229-236; ID., *El número primitivo de las dignidades en el «Arte generalis»*, «Estudios Lullianos», I (1957), ps. 309-334, II (1958), ps. 129-156; ID., *Grundzüge von Lulls Ars inveniendi veritatem*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLIII (1961), ps. 239-266.

32. *Encyclopaedia of Islam*, III (1971), ps. 921 s. (A. Faure); M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1937), II, ps. 295-310; A. BRAUER, *Abstrakte Integral von Ibn Sab'īn*, a *Ibn Sab'īn. Kithāb al-ḥikma* (Madrid 1938), part. espanyola, ps. 103-108; L. MASSIGNON, *Ibn Sab'īn et la conception halalgienne*, en *Andalousie et Orient au XIII^e siècle*, a «Études d'Orient dédiées à Lévi-Provençal» (Paris 1963), II, ps. 661-681; D. I. M. TH. URVOY, *Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée*, «Studia Islamica», XLIV (1976), ps. 99-121.

sisme «la ciència de les lletres»; per a altres, encara, un representant del *kalām* islàmic tradicional. És conegut sobretot com a autor de les respostes a les Preguntes Sicilianes (1237-42) adreçades per l'emperador Frederic II al soldà almohade 'Abd al-Wahid al-Rashid (1232-1242).³³ El seu *Budd al-'arif* és una introducció àmplia a la metafísica en tres parts: lògica i les dues primeres emanacions neoplatòniques, intel·lecte i ànima.³⁴

La lògica del *Budd al-'arif* comença amb una introducció a la definició (Lator 1-5) i les nou qüestions bàsiques (Lator 5-15) que hem trobat a la *Logica nova* de Llull. L'autor aleshores s'adreça als texts estàndard sobre lògica: l'*Isagogè* de Porfiri i les *Categoriae*, *Peribremèntias*, *Priora* i *Posteriora* d'Aristòtil. Caldria fer notar diversos punts sobre el tractament que Ibn Sab'īn fa d'aquests punts o temes. A la secció corresponent a l'*Isagogè*, sosté que Porfiri tracta no de cinc, sinó de sis paraules (Lator 14-21), prenent individual com a sisè predicable, com era sovint el cas en la lògica àrab. Després de tractar de les deu categories aristotèliques (Lator 22-34) atorga remarques sobre «ésser abans» o «més aviat que», de l'ésser d'una cosa en «una altra», en «ésser amb» i en coses que es troben «connectades» d'alguna manera (Lator 34-38). En el seu tractament dels *Posteriora* s'ocupa només de la noció de definició, ometent totalment la teoria de la prova (Lator 50-51).

En tots aquests punts i a través de la resta de la seva obra, traïx la seva dependència dels tractats corresponents dels Ikhwān al-safā' (*Dieterici* IV, 40-43). Al principi mateix de la introducció al *Budd al-'arif* trobem la doctrina de les dues intencions que Ibn Sab'īn, com Llull, havia adoptat de llur enciclopèdia. A la fi de la seva lògica hi atorga un diccionari de termes tècnics emprats pels iuristes, teòlegs, filòsofs i místics (Lator 58-88) que és similar en forma al lèxic filosòfic de Llull (dist. 4) i en el contingut, a la seva aplicació de la metodologia de la *Logica nova* al concepte de natura i les quatre facultats (dist. 6). Uns diccionaris semblants representen una forma literària comuna, entre els musulmans. Aquí altre cop Ibn Sab'īn depèn sovint directament dels Ikhwān al-safā'. El seu lèxic està relacionat amb una llista similar de definicions donades a la fi de llur tractament de la definició i la descripció. El *Budd al-'arif* també segueix la seva enciclopèdia amb l'omissió (en contradistinció amb la *Logica nova* de Llull) d'un tractament de les fallàcies i els tòpics, així com de la retòrica i la poesia.

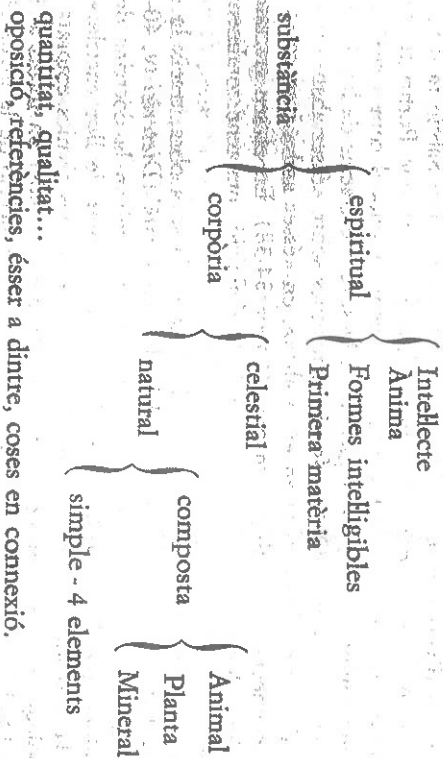
A través de la seva obra, Ibn Sab'īn fa alçapren en la concisió. Sovint intercala expressions com «ho explicaria tot això en detall si no tingüés por de pecar de prolixitat» o «no continuaré explicant més coses perquè vull ser breu», afirmacions que recorden la repetida expressió de Llull «*ut prolixitatem evitamus*». L'esquema de les ps. 18-19 servirà per clarificar les relacions entre les dues paraules.

33. S. YALTRAVA, ed., *Ibn Sab'īn. Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen* (Paris 1941-1943); D. CABANERIAS, *Federico II de Sicilia e Ibn Sab'īn de Murcia: las «Cuestiones sicilianas»*, «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Boletín de la Universidad de Granada», IV (1955), ps. 31-64.

34. L. MASSIGNON, «Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane (1928)», a les seves *Opera minora* (Bèrnat 1963), II, ps. 508-513; S. LATOR, *Die Logik des Ibn Sab'īn von Murcia*, diss. (Roma 1942); ID., *Ibn Sab'īn de Murcia y su Budd al-'arif*, «Al-Andalus», IX (1944), ps. 371-417.

*Introducció**Definició i descripció*

Non questions bàsiques: si és que què, quant, com, de quina natura, on, quan, per què i qui.

*ISAGOGE**CATEGORIES**PERIPHERMENETAS*

Concepte, nom, verb.

*Proposició**Contradicció*

Proposicions: necessàries, contingents, impossibles.

*ANALITICA**Conversió*

Figures de sil·logisme:

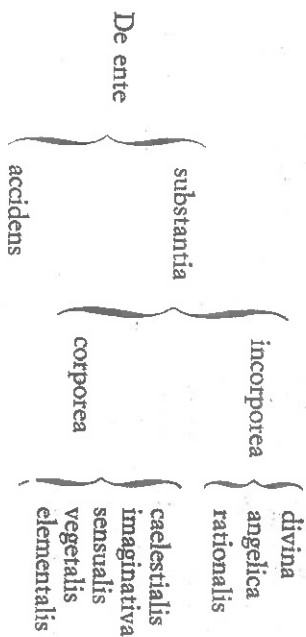
13 tipus de proposició.

*Definicions**Juristes**Teòlegs**Filosòfs*

9 unitats: Déu, Intellecte Universal, Anima, Natura, Matèria, Cos, Absolut,

Esteres, Elements, Coses Naturals.

Natura, significat de la Mística.

*LLULL: LOGICA NOVA**I. De arbore*

de questionibus: utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo/cum quo.

*II. De praedicabilibus: genus, species.**III. De praedicamentis substantia quantitas, qualitas...**IV. De definitionibus/de centum formis.**V. De syllogismo de propositione propositiones: necessaria, contingens, non necessaria conversio 13 modi propositionum*

de demonstratione
de locis
de figuris syllogismi
de fallaciis.

VI. De applicatione de natura

ad theologiam

ad philosophiam

ad moralia

ad scientiam juris

ad scientiam medicinae.

VII. De questionibus.

La dependència de Llull respecte a Ibn Sab'īn resulta clara en la inclusió, en la seva *Logica nova* de les nou preguntes fonamentals: *utrum, quid, de quo, quare, quantum, quade, quando, ubi, quo modo/cum quo* (dist. I, caps. 6-16). La font per a aquestes preguntes és, sense dubte, el tractament de nou preguntes bàsiques que es troben al principi de la lògica del *Budd al-'arif* (Lator 5-14). La llista de Llull encarta amb la d'Ibn Sab'īn, només amb dues excepcions. Llull substitueix una pregunta *de quo* per la pregunta *de qui* que es troba en Ibn Sab'īn. Afegeix la pregunta *cum quo* al *quo modo* d'Ibn Sab'īn, possiblement com a resultat de la reflexió sobre les notes d'Ibn Sab'īn sobre «estant amb» i «estar a dins» que confirma el seu tractament de les categories. La font pròpia d'Ibn Sab'īn pel que fa a la doctrina és novament la lògica dels Ikhwān al-safā' (*Diwan* IV, 5-10). A llur discussió de les preguntes el simplement hi va afegir observacions sobre l'ordre en què es fan les preguntes i llur aplicabilitat a Déu. La familiarització de Llull amb el mètode data d'algun temps abans de la *Tabula generalis* (1293), en la qual les preguntes apareixen per primer cop. I no queden definitivament introduïdes en l'alfabet fins a l'*Ars compendiosa* (1298).

Un punt de contacte addicional i molt més important respecte a la lògica del *Budd al-'arif* pot trobar-se a la doctrina llulliana dels nou temes: *Deus angelus, caelum, homo, imaginativus, sensitivus, vegetativus, elementativus* (a més *d'instrumentativa*) (*Logica nova*, dist. I, caps. 1-2). Aquí un altre cop la llista de Llull i la forma en què fou coneguda mostren clarament la seva dependència d'Ibn Sab'īn. Al començament de la seva secció sobre els termes tècnics dels filòsofs, Ibn Sab'īn divideix les coses existents en coses universals i particulars i defineix les coses universals com contenint les nou unitats: Déu, intel·lecte, ànima, naturals, matèria, matèria en tres dimensions, les esferes celestials, els quatre elements i les coses naturals d'aquest món (Lator 76). Una doctrina similar es troba en un dels tractats amb què s'inicia els famosos Ikhwān al-safā'. Detallen els temes següents: Déu, intel·lecte, ànima, primera matèria, natura, segona matèria, les esferes celestials, els elements i les coses naturals d'aquest món. Naturalment, la font última d'aquesta doctrina és l'esquema neoplatònic d'emanacions del Suprem. A les fonts àrabs primerenques, com el Pseudo-Empedocles, es troba com un quintuple aranjament del creador a través de l'intel·lecte, l'ànima i la natura ideal envers la segona creació de la naturalesa ideal.³⁵ Una emanació nòupla es troba no sols a Ibn Sab'īn i en els Ikhwān al-safā', sinó també a Avicenna, el qual —a fi de poder assignar valors numèrics a les emanacions— repeteix dos cops la tètade neoplatònic de creador, intel·lecte, ànima i natura i conclou amb el món material com a novena emanació.³⁶

La relació de Llull amb Ibn Sab'īn apareix no tant en els temes inclosos en la llista com en la manera com ha estat concebuda la llista. Totes aquestes

35. Nasr, *Introduction*, ps. 51 i s., 71. Per a fonts àrabs més antigues, *vid.* ASIN PALACIOS, *Abnmasarra*, ps. 59-64.

36. L. MASSIGNON, «La philosophie orientale d'Ibn Sinā et son alphabet philosophique (1952)», a les seves *Opera minora* (Beirut 1963), II, ps. 591-605; NASR, *Introduction*, p. 210. Amb Ibn 'Arabi i la seva escola, un sistema de revelacions o manifestacions ocupa el lloc de les emanacions neoplatòniques; *vid.* A. ARRARI, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din-Ibnul-'Arabi* (Cambridge 1939), ps. 62-65; H. CORBIN, *Imagination créatrice et prière caractéristique dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, «Eranos Jahrbuch», xxiv (1956), ps. 121-240 a les ps. 162 i 22 i s.

llistes en presenten com un mitjà d'ascendir de les coses particulars d'aquest món a les nou coses universals, o com a descendint d'aquestes universals als particulars. Ibn Sab'īn, per exemple, continua cap amunt la seva enumeració de les nou unitats amb l'afirmació: «Aquestes són els nou universals, en els quals hom baixa per dissolució del més alt al més baix, o pels quals hom pot ascendir gradualment de les coses particulars cap a les més altes i més importants» (Lator 76). Com a exemple d'aquest ascens mostra com hom pot ascendir de pedra a planta, i d'aquí a la naturalesa animal, aleshores a ànima racional i d'aquesta forma per via de l'intel·lecte actiu a l'intel·lecte separat (Lator 76). Les tasses del descens naturalment, també números proporcionen el que era conegut com «els valors aritmètics dels graus de l'èsser»). A Avicenna, per exemple, les combinacions dels valors numèrics de les nou unitats originals fan sorgir el «pla creatiu» ($10 = 5 \times 2$), l'estructura de creació ($20 = 5 \times 4$), el «comandament diví» ($30 = 5 \times 6$), l'univers creat ($40 = 5 \times 8$) i així successivament. Aquí reconeixem immediatament el clima intel·lectual en què es van originar les màquines de pensar com el *Zairajah*.³⁷

Des d'aquí hi ha només un pas fins a la doctrina de Llull dels nou temes i llurs lletres associades. La seva dependència directa de la lògica del *Budd al-'arif* d'Ibn Sab'īn es pot veure en la derivació que proporciona als temes en la seva *Logica nova*. La substància, ens diu, és incorpòria i la racional. La substància incorpòria inclou la divina, l'angelical i la racional. La substància corpòria comprèn la celestial, imaginativa, sensitiva, vegetativa i elemental (dist. I, cap. 2). Si tenim en compte el rebuig cristià que fa Llull de les emanacions neoplatòniques, aquesta divisió concorda amb la divisió d'Ibn Sab'īn de la substància en incorpòria i corpòria. Encara que l'enumeració de substància incorpòria (intel·lecte, ànima, formes intel·ligibles i primera matèria) en difereix. Ibn Sab'īn ens proporciona el principi de divisió per l'enumeració que fa Llull de les substàncies corpòries. Ell divideix aquestes darrereres en celestials i naturals, i la substància natural en composta (sensitiva, vegetativa i mineral) i simple (elemental) (Lator 24). Així, doncs, trobem la raó de set dels tipus de substància anotats a la *Logica nova* de Llull. L'ategit d'una ànima imaginativa entre l'animal i l'ànima racional reflecteix probablement les ensenyances d'altres autors que escrivien dins de la tradició d'Avicenna.³⁸ L'ategit d'instrumentativa com a novè tipus de substància és òbviament una conseqüència de la doctrina de Llull de les qualitats apropiades.

Com que la doctrina dels nou temes apareix tan aviat com la publicació de l'*Ars inventiva* de Llull, podem arribar a la conclusió que la seva connexió del

37. MASSIGNON, *ibid.*: Nasr, *Introduction*, p. 210.

38. Per exemple, Nasir al-Din Tūsī († 1274), el gran comentarista persa d'Avicenna, va atorgar una ànima imaginativa a la vegetativa, sensitiva i racional; *vid.* M. M. SHARIF, *A History of Muslim Philosophy*, I (Wiesbaden 1963), p. 575. Samuel Ibn Morot, un capelista jueu que va viure a Espanya a la segona meitat de la centena centúria, en tractar de la qüestió de la il·luminació profètica inserix una facultat imaginativa entre les facultats sensitiva i cogitativo-intel·lectual; *vid.* G. VAJDA, *Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel ibn Morot*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-âge», xxvii (1960), ps. 29-63, a la p. 60.

Budd al-Sarf d'Ibn Sab'īn data almenys d'aquest període (1289-1290) i com que en aquesta obra els temes són inclosos en connexió amb la norma relativa als tres grans de coneixement (dist. III, reg. 8) podria semblar que Llull ja associava aquesta doctrina neoplatònica amb la idea de l'ascens de l'intel·lecte. A la *Tabula generalis* (1293) els temes són introduïts en l'alfabeta de l'art: en el *De ascensu et descensu intellectus* (1305, ROL IX, op. 120) s'empren explícitament com a estats en l'ascens de l'intel·lecte.

El fet que els punts de contacte precedents entre Llull i Ibn Sab'īn són també punts de contacte entre Llull i els Ilhwan al-shāfī podria suscitar la pregunta de si els trets rellevants de l'obra enciclopèdica van proporcionar el model per a la *Logica nova* més que no pas la lògica del *Budd al-Sarf*. Però, a més del paral·lelisme general entre la *Logica nova* i l'obra d'Ibn Sab'īn, hi ha un argument important en pro de la dependència directa de Llull del *Budd al-Sarf*. A la *Logica nova* Llull distingeix treze tipus de proposició d'acord amb llurs força-provarotria (dist. V, cap. 1). Aquesta classificació es troba a l'Ibn Sab'īn (Lator 49 s.) però no a l'Ilhwan. A l'origen en la proposada reforma de la teologia islàmica d'Avicenna d'acord amb la teoria aristotèlica de la ciència demostrativa.

Aquesta desenvolupament és important per entendre la relació de Llull amb el *Budd al-Sarf* i la relació del seu mètode d'argumentació teològica. Abans del temps d'Avicenna, hi havia desenvolupat dos tipus de lògica més o menys independentment, a l'Islam: una lògica grega de tres termes i el sillogisme, i una lògica semítica de dos termes que discarrien sobre la base de l'analogia amb autòritat o un fet tangible com les obres miraculoses del Profeta. Els juristes islàmics (*fuqahā*) rebutjaven la noció de connexions causals i essències que impliquen el sillogisme com una ofensa a l'omnipotència divina. Però l'aparició de l'heretgia mutazilita al segon segle de l'Hègira va causar una crisi a l'Islam. En discutir el problema de la predestinació i de la llibre voluntat aquests adeptes del racionalisme grec es van veure enfrontats amb la qüestió de la justícia de Déu i conseqüentment amb la qüestió de les seves propietats i essència. Els ortodoxos es van veure obligats a respondre a aquest repte. Mentre alguns van rebutjar-se en una interpretació literal de l'antropomorfisme de l'Alcorà, d'altres van intentar donar raons per a les doctrines tradicionals de la fe. D'aquesta manera la classe dels teòlegs (*mutakallimūn*) va néixer a la vida. La teologia (*kalam*) és, per tant, a l'Islam, un caràcter essencialment apològic. És una ciència que tracta de defensar les doctrines de la fe amb arguments racionals i rebutja les innovacions que s'apartin de les ensenyances dels primers mans. L'origen d'aquesta disciplina és descrit amb força extensiu per Ibn Khaldūn.⁴⁰

La figura més celebrada d'aquest moviment va ésser la d'al-As'h'ari (mort el 935). Intentant fer de mitjancer entre els mutazilites i els ortodoxos, va establir les bases de la teologia islàmica. Al-As'h'ari i els seus seguidors van continuar fent ús en llurs argumentacions, de la lògica dels *fuqahā*. L'art metodològic, bàsicament una metodologia que els lectors de Ramon Llull reconeixen de seguida, consistia en la confrontació dialèctica de dues opinions que acabava amb l'afirmació o la negació d'una de les opinions o amb una distinció.

Per exemple, on els ortodoxos entenien la referència de l'Alcorà a Déu escoltant literalment, que els mutazilites rebutjaven, els aixarites feien una distinció, prenent que Déu hi senti, però no com els homes. En aquest enfocament dialèctic feien un ús considerable de la *reductio ad absurdum*. Per exemple, demostraven que les propietats divines no són idèntiques a l'essència, de la manera següent: si les propietats eren idèntiques a l'essència, aleshores hi hauria propietats contradictòries (clemència, justícia) en l'essència única. Però això és impossible, per tant.

Es en aquest context on cal situar la classificació d'Avicenna de diversos tipus de proposició. Ell admetia que les opinions probables, les conjetures i les proposicions acceptades per fe es podien fer servir en l'argumentació «retòrica» dels *fuqahā*. Però en els *mutakallimūn*, que basen llur raonament en opinions acceptades i proposicions concedides per raó de la discussió, no pot veure-hi sinó «dialèctics» d'ofici. Per aquesta raó va proposar una reforma de la teologia islàmica d'acord amb la teoria d'Aristòtil que una ciència demostrativa ha d'estar basada en premisses veritables i certes i procedir per deducció sillogística. Les obres enciclopèdiques primerenques d'Avicenna manifesten una preocupació creixent pel problema de la metodologia teològica. En el seu *Dā'išā'ima* pensa va oposar directament la lògica del sillogisme a la lògica dels *fuqahā* dels *mutakallimūn*. En aquesta obra no sols rebutja llurs mètodes de prova, sinó que manté també que la teologia ha d'ésser reformada segons el model aristotèlic. L'd'acord amb això, va distingir treze tipus de proposició, classificant-los segons el cànon àrab de les obres aristotèliques de lògica. Hem vist més amunt la seva enumeració dels cinc tipus de premissa que compleixen les exigències d'una ciència demostrativa: axiomes, dades dels sentits, dades d'experiència immediata, afirmacions tradicionals i proposicions que contenen llur pròpia demostració. Els altres vuit tipus són associats a les argumentacions dialèctiques, sofístiques, retòriques i poètiques (*Dā'išā'ima* I, 27-28; Achaena i Massé I, 66-76).⁴⁰ Aquesta classificació va trobar lloc en la reelaboració que al Ghazālī va fer del text persa d'Avicenna, el famós *Maqā'id al-falāsifa* (Danyá, 110-112) i d'aquí al de Llull: *Compendium logicae Algazelis* (S. 2, 11-17; Lohr, p. 100 i s.). La classificació d'Avicenna també es va obrir camí fins al *Budd al-Sarf* d'Ibn Sab'īn. A la *Logica nova*, Llull sembla haver emprat aquesta obra més que no pas el seu propi compendi. Els termes que utilitza a la *Logica nova* són força diferents dels que va emprar a la seva obra anterior i probablement representen una nova traducció directament de l'Ibn Sab'īn.⁴¹

40. Sobre l'origen i el desenvolupament de la teologia musulmana, vid. D. B. MARCO-NAID, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (Londres 1903), ps. 186-214; A. J. WAINSWICK, *The Muslim Creed: its Genesis and Historical Development* (Cambridge 1932), ps. 83-94 i 250-263; L. GARDER i M. N. ARAYATI, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris 1948), ps. 21-78, 309-315; *Encyclopaedia of Islam*, III (1911), ps. 1141-50 (L. Gardet).

41. CIA (S. 2.11: Lohr p. 100): (1) de necessariu, (2) de sensualitate, (3) de experientia, (4) de taveru, (5) de re continenti in se ipsa demonstrationem, (6) de cogitatione, (7) de publico, (8) de suppositione, (9) de concessione, (10) de similitudine, (11) de generalitate, (12) de opinione, (13) de imaginatione; IN (dist. V, cap. 1): «axioma», (2) per sensibilitate, (3/4) per experientiam, (4/5) per communem conceptionem, (5/3) subiectum continet in se ea per quae est cognitum, (6) per opinionem, (7) per publicam, (8) per suppositionem, (9) per

IV. *Christianus arabicus: praecursor philosophiae temporis resuscitatum literarum*

Llull sembla haver conegut, això no obstant, no sols la classificació de les proposicions d'Avicenna, d'acord amb llur admissibilitat en l'argumentació teològica, sinó també alguna cosa de les especulacions dels teòlegs musulmans referents a llurs fonts. Les idees d'aquests darrers es veien influïdes aparentment per la crítica d'Avicenna, però llur enfocament es diferenciava del seu en el fet que no discutien proposicions, sinó els «canals» de coneixement en els quals es podien trobar les proposicions.⁴² Un teòleg, amb les obres del qual Llull estava sens dubte familiaritzat, va tenir un paper particularment important en aquesta discussió: Ibn Hazm de Córdoba (924-1064).⁴³ Encara que actiu principalment a Andalusia, aquest oponent violent no sols del monisme sufi, sinó també de l'especulació mutazilita i de la introducció aixarita d'atributs divins, va viure a Mallorca des de volts del 1040 fins cap al 1050. A l'illa la teologia musulmana era més tradicional i conservadora que a Andalusia i hi va fer molts adeptes. Fins i tot sota els almohades i en temps de Llull, la seva influència s'hi feia sentir encara.⁴⁴

Malgrat les seves dures crítiques de tota especulació, Ibn Hazm ensenyava que la fillosofia no és contrària a la religió, però que necessàriament ha d'arribar a les mateixes conclusions que la doctrina revelada. En el seu *Kitab al-fisal fi l-milal wal-ahwâ wal-ahwal* —la primera gran història musulmana de les idees religioses— va emprar arguments basats en la raó, no sols per classificar les heretgies, sinó també per refutar errors i per explicar i establir demostracions per a doctrines de la fe. No fa un tractament sistemàtic de la seva metodològia, però en diversos llocs del seu *Kitab al-fisal* discuteix diversos tipus de prova o demostració (*burhân*). Deixant de banda els arguments merament persuasius (*burhân iqnâ'i*), Ibn Hazm distingeix dos tipus de demostració necessària (*burhân dârurî*): la basada en els texts revelats (*burhân dârurî sam'î*) i la basada en la raó especulativa (*burhân nazari mushâhad*) (I, 25; ed. 1317, II, 106 s., Asín III, 153). El primer empra l'Alcorà, les tradicions del Profeta i el consentiment dels musulmans com a fonts; el darrer, les dades immediatament evidents de l'experiència intel·lectual i dels sentits, així com les conseqüències lògiques que es dedueixen d'aquelles dades (II, 10; ed. II, 177, Asín III, 218; II, 20; ed. III, 55, Asín III, 290).⁴⁵

consensum, (10) per similitudinem, (11) per publicam famam, (12) per existimationem, (13) per imaginationem. al-Ghazâlî i Ibn Sab'în, ambdós usen els mateixos termes àrabs per a aquests tipus de proposició. Els termes de Llull difereixen dels emprats per Gundissalim en la seva traducció d'al-Ghazâlî (ed. Lohr IV, 531-575).

42. GARDER-ANAWATI, *Introduction*, ps. 374-86.

43. R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris: 1956); (1971), ps. 790-799 (A. Arnaldez).

44. D. URVOY, *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes*, «Al-Andalus», xxxvii (1972), ps. 87-132; id., *Penser l'Islam*, ps. 41-71.

45. Cf. *Kitab al-fisal* I, epílogne (ed. II, 110; Asín III, 200); II, 10 (ed. II, 176; Asín III, 217); II, 13 (ed. III, 15; Asín III, 247).

El terme *burhân* és de l'Alcorà i significa «una llum brillant», una «manifestació brillant i clara» vinguda de Déu (Alcorà, IV, 174). També significa la prova decisiva que es demana als infidels —debades— per presentar com a justificació de llurs falses creences (II, 111; XXIII, 147). En aquests contextos, el terme es refereix a l'evidència manifesta d'una prova d'irrefutable, que pot prendre la forma superior del miracle. D'acord amb llurs propòsits apològics, els teòlegs empraven el terme per als arguments de què se servien. Van fer el propòsit de proporcionar «proves brillants» per a la veritat de l'Islam. Naturalment, llurs arguments estaven basats sobretot en l'autoritat, en l'Alcorà i la *hadîth*. Però els teòlegs també inclouen arguments de la raó on els filòsofs reconeixien la força demostrativa de les veritats que es trobaven en la tradició musulmana. La llista de les proposicions d'Avicenna admissibles en la ciència de la teologia compten no sols axiomes i les dades de l'experiència, sinó també els *mutawâtirât*, premisses basades en tradicions fidèlgies del Profeta. Per a Ibn Hazm no sols els textos revelats, sinó també les dades de l'experiència i les conclusions lògiques que se'n podien treure també podien ésser fonts de demostracions necessàries (*burhân dârurîyya*) (*Kitab al-fisal*, II, 20; ed. III, 55, Asín III, 290). Aquestes consideracions van conduir eventualment a una distinció clara en la teologia islàmica entre els tractats racionals i els tradicionals (*'aqliyyât* i *sam'îyyât*)⁴⁶ i més tard a una divisió entre les ciències filosòfiques (*al-'ulum al-hikmîyya al-falsafîyya*) i les ciències positives de la tradició musulmana (*al-'ulum al-naqliyya al-waqfîyya*).

Ramon Llull estava ben familiaritzat amb aquestes distincions. Traduint literalment l'àrab, va introduir en l'escolàstica llatina el terme *theologia positiva* (*ward* = *ponere*). Desenvolupant les idees que hi havia al darrera de les paraules àrabs (*sam'î* = escoltar; *naql* = retirar, transferir; transmetre; *nazar* = veure, contemplar; *shubhâ* = veure, experimentar personalment) ens explica en el seu *Llibre dels proverbis*: «Teologia positiva està per voluntat e demostrativa per enteniment» (276; ORL XIV, 301).⁴⁷ En descobrir en el *Budd al-'arî* d'Ibn Sab'în que la distinció d'Ibn Hazm de les fonts revelades i racionals per a les demostracions necessàries estava relacionada amb una de comuna entre els aixarites (Lator 64 s.) sembla en la *Logica nova* haver volgut acomodar la classificació de proposicions d'Avicenna a la distinció d'Ibn Hazm entre demostració necessària i argumentació persuasiva, assignant els cinc tipus de premisses demostratives del primer (que inclouen —com s'ha dit ja— afirmacions tradicionals) a la prova sil·lògica, mentre descrivia els altres vuit tipus merament com a arguments (dist. V, cap. 1). El títol d'un dels seus llibres polèmics més primerencs, el *Liber mirandarum demonstrationum* (1273-75; MOG II, 177-420) reflecteix sens dubte el significat original, alcorànic, del terme *burhân* com a «prova brillant». Més important encara, en el concepte de *burhân dârurîyya* o «demostracions necessàries» hem trobat l'origen d'una de les nocions més controvertides de Llull: la de donar *rationes necessariae* per a doctrines de la fe.⁴⁸

46. GARDER-ANAWATI, *Introduction*, ps. 329, 343 s., 429-433.

47. GARDER-ANAWATI, *Introduction*, ps. 107s., 121-124, 162-164.

48. Vid. C. H. LOHR, *Lección inaugural en la Escuela Lullística Majoricensis*, «Estudios Lulianos», XVII (1973), ps. 114-123.

49. Vid. S. GARCÍAS PALOU, *Las «rationes necessariae» del Bto. Ramón Llull en los*

La concepció de Lull de la tasca del teòleg diferia de la que tenia l'escolàstica llatina del seu temps. Ell sostenia que en la controvèrsia amb els infidels, un hom no pot acontentar-se de romandre com a «*theologus positivus*», sinó que s'ha de convertir en «*probatus cum rationibus*», ja que no hi ha cap terreny comú tradicional entre musulmans i cristians. En el seu *Liber de acquisitione Terrae sanctae* (dist. 3; ed. Longpré, «*Criterions*», 3 [1927] 265-278) va rebutjar explícitament el punt de vista del cèlebre missioner dominic Ramon Martí: per aquesta raó.⁵⁰ Però la seva concepció d'un «*theologus probatus cum rationibus*» també divergia de la noció aristotèlica de demostració. La topada de Lull amb la posició dels teòlegs escolàstics de la universitat de París, que sostenien que els articles de fe no es poden demostrar, el va forçar a orientar la seva atenció cap a la teoria de la demostració científica. Com explica a l'*Epistola aegida* com a apèndix al seu *Liber de experientia realitatis Artis* (1308-09; ROL XI, 220 i s.), els teòlegs sabien només les demostracions aristotèliques per *quia* i *propter quid*, que no es poden aplicar a Déu. Per tant, sostenien que no era possible d'aportar proves en matèries de fe. Però com que ell sabia per experiència que els infidels no podien ésser persuadits d'abandonar una creença relativa a Déu per una altra, va cercar nous formes d'argumentació que li permetessin de demostrar les doctrines cristianes.

Per a aquesta finalitat, Lull va desenvolupar dos nous mètodes de proves. El primer feia ús de la concepció suït dels poders actius dels noms divins i va procedir per la via de l'equivalència de semblants perfeccions en Déu. Aquest mètode, que ell va anomenar «*demonstratio per aequivalentiam*» en contradicció dels dos mètodes aristotèlics, és descrit a la *Logica nova* (dist. v, cap. 3) i tractat *ex professo* en un tractat del 1305 (ROL IX, op. 121). Però com que buscava un mètode que pogués ésser utilitzat en la ciència universal del seu art, també va desenvolupar un quart mètode de prova, que va anomenar «*demonstratio per hypothesis*», perquè concerneix no sols opinions, pressupòsits i coses semblants, sinó també creences religioses com a hipòtesis. En tot el que aquest mètode intenta de distingir les veritables hipòtesis de les falses per mitjà d'un procediment dialèctic que inclou la falsificació, recorda el mètode dels teòlegs aixarrites que hem trobat més amunt.

D'acord amb la distinció musulmana entre *sam'iyyāt* i *'aqliyyāt* i apel·lant al text d'Isaïes (VII, 9), «*Nisi credideritis, non intelligetis*», Lull distingia dos *documentos presentados por el mismo a la Sede Romana*, «*Estudios Lulianos*», VI (1962), ps. 313-325. Lull, probablement, sabia que Anselm de Canterbury i Ricard de St. Víctor també parlaven de «*rationes necessarias*», ja que sosté que ells mantenen la possibilitat d'entendre els articles de fe (*Liber mirandum demonstrationum*, I, 14 [MOG II, 183]; cf. S. García Pavón, *San Anselmo de Canterbury y el beato Ramón Lull*, «*Estudios Lulianos*», I, 1957, ps. 63-89). Com que el profeta d'Anselm de «*fides quaerens intellectum*» també anava dirigit als infidels i com que ell volia proporcionar expressions «*rationes necessarias*» per a l'Enricament amb aquesta finalitat (*Cur Deus homo*, praef.; Schmitt, II, 42), queda plantejada la qüestió per a la investigació de fins a quin punt Anselm estava familiaritzat amb la metodologia teològica islàmica: cf. F. S. SCHMIDT, *Die wissenschaftliche Methode in Anselms 'Cur Deus homo'*, «*Spicilegium beccense*», I (Bec-Paris 1959), ps. 349-370; R. ROQUES, *Les pugnans dans le Cur Deus homo de Saint-Anselme*, «*Miscellanea Medaevalla*», II (1963), ps. 192-206.

50. E. LONGPRÉ, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí*, O. P., «*Estudios Lulianos*», XIII (1969), ps. 197-200.

graus de coneixement: «*scientia positiva per credere*» i «*scientia demonstrativa per intelligere*». La «*demonstratio per hypothesis*» és un mètode d'avançar de l'una a l'altra. Intenta subministrar prou raó per a una creença o una opinió. La pregunta que hi ha implícita en tota creença o opinió s'expressa primer en la forma de dues hipòtesis contradictòries. Aleshores, i d'acord amb el principi que cal una proposició quan la seva contradictòria implica una contradicció, l'argumentació es clou amb la veritat d'una de les hipòtesis a base d'excloure les conseqüències de l'altra i demostrant que són impossibles. Lull va veure aquest mètode de comprovació com un sistema que podia suplantat el sillogisme aristotèlic. Mentre el sillogisme té com a base ontològica les essències de les coses, el mètode de Lull abandona l'intent de penetrar en les essències i substàncies i se satisfa amb un tipus negatiu de comprensió. En l'ascens de creença a comprensió, l'intel·lecte s'experimenta a si mateix com la interpretació de la veritat, en el fet que reconeix que no pot assentir a la conclusió oposada.

Es pot trobar un bon exemple del mètode de demostració de Lull en el seu *Liber de novo modo demonstrandi*, en el qual aquest mètode va artillar a la seva forma final. En aquest breu tractat argumenta que hi ha un Déu, i no molts, perquè, si hom assumeix que la hipòtesi contradictòria fos certa, se'n seguiria necessàriament que l'essència infinita de cada un limitaria les essències infinites dels altres, cosa que és impossible (1312; dist. I, pars 2, MOG IV, 597). Un altre exemple farà aparèixer més clarament la manera com en el seu mètode d'argumentació Lull feia servir els dos principis que havia trobat en els autors àrabs: que els poders de les coses són actius i que això ho és en Déu en gran superlatiu. La *Vida contemporània* de Lull registra un debat que aquest *christianus arabicus* va dur a terme amb el *qādī* (*episcopus*) de Bugia a l'època de la seva visita al nord d'Àfrica, l'any 1307. El *qādī* va exigir que Lull li donés una *ratio necessaria* per a la doctrina de la Trinitat. Tots dos estaven d'acord com a principi comú que Déu és bo en el gran superlatiu des de l'eternitat (*Deus est perfecte bonus ab aeterno*). Però llurs creences respecte a l'activitat divina divergien. El *qādī* sostenia que Déu no és productiu; atès que és perfectament bo, no té cap necessitat de demanar o produir cap altre bé fora d'ell mateix. Lull va sostenir una posició contradictòria: que Déu és productiu. La seva demostració procedeix esbossant la conclusió de la posició del *qādī* i demostrant que és impossible. Com que el *qādī* creu en la creació, Lull argumenta que se'n segueix que Déu seria necessàriament més perfectament bo (*magis perfectus in bonitate*) després de la creació que abans, una conclusió impossible, ja que es pressuposava que Déu era bo en el gran superlatiu. D'on se segueix que Déu és productiu en ell mateix, fins i tot abans de la creació, el Pare havent generat el Fill i l'Esperit procedint d'ambdós (*Vita coetanea*, 37; ROL VIII, 298).

En les discussions que sostingué amb estudiosos musulmans al nord d'Àfrica, Lull va cercar, naturalment, algun terreny comú que pogués servir de punt de partida per a la seva explicació de la doctrina cristiana. A Bugia el seu oponent sembla haver representat una posició teològica més conservadora, ja que apel·lava només als fets de la bondat de Déu i de la creació del món. L'apel·lació subliminal al principi neoplatònic «*bonum est diffusivum sui*» com a prova que Déu seria més perfectament bo després de la creació que abans (*cum bonitas sit magis bona diffundendo se, quam existendo otiosa*; *ibid.*) anava possiblement

dirigida tant als lectors parisencs de la *Vida contemporània* com al *qādī* musulmà. Durant una estada a Tunís, molt abans, el 1293, Llull sembla haver dirigit les seves argumentacions a un públic influït per les doctrines sufís. Va quedar com a part de penada en aquesta discussió la presència de les dignitats en Déu en el grau superior. Però a fi de demostrar l'activitat de les dignitats divines, no va apel·lar al principi neoplatònic, sinó més aviat al fet que els seus oponents admetien l'activitat de l'intel·lecte i la voluntat divins (*Vita coetanea*, 26; ROL VII, 290).⁵¹

Llull sembla referir-se aquí a la idea sufí que en Déu i en el coneixement mateix il·luminat (*al-šim*) el coneixedor (*al-šālim*) i l'objecte conegut (*al-ma'šūm*) són tot una matèria: cosa. Ibn 'Arabi, per exemple, escriu: «El coneixement i l'objecte conegut i el coneixedor són tres que han d'ésser considerats com a un. Si volen, poden, tal com són, ésser 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 addicional a les altures».⁵² Aquesta doctrina reflecteix naturalment les ensenyances d'Aristòtil referents a νόμος, νόμος (Metaph. A, 9, 1074b 34) tal com s'havia entès en el neoplatonisme: a partir de dos o tres termes, la *Theologia Aristotelis* explica que el νόμος comprèn «intelligence», a la traducció llatina contínuament: l'acció de comprendre (intellectio) n'és la substància: matèria. Al·lò que entén (*intelligens*) i allò que és entès (*intellectum*) hi són una i la matèria: cosa (VII, 4, ed. 1519, s. 58 v.). Els controvertidors cristians que escriuen en àrab van prendre aquesta doctrina com una analogia per a la Trinitat. Per exemple, Yahya ibn 'Adi (mort el 974), un Llull oriental, que va intentar proporcionar arguments naturals per a la Trinitat, mantenia que l'intel·lecte (*ʿaql*), l'intel·ligent (*ʿaqlī*) i l'intel·lecte (*ma'qūl*) són una matèria: cosa.⁵³ Llull podia haver trobat la versió sufí d'aquesta doctrina com a definició de la saviesa (*šāim, šāim, ma'šūm*) entre les definicions dels teòlegs en el *Buld al-ʿarīf* d'Ibn Sab'īn (Lekt. 65).⁵⁴

Llull també sostenia en el seu sermó de Tunís que els seus oponents admetien l'activitat de la divina voluntat.⁵⁵ És més difícil de trobar paral·lels d'aquesta doctrina en les obres dels sufís, encara que Ibn 'Arabi va presentar la finalitat de l'amor espiritual com una identificació en la qual l'essència de l'amant esdevé la pròpia essència de l'amat.⁵⁶ La idea de la unitat de l'amant, l'amant i l'amor mateix té, naturalment, un paper essencial en l'enciclopèdia col·lecció de provèrbis de Llull, el *Llibre de amic e amic* (1282-1287; ORL IX, 349-431), el qual ell ens explica que fou compost a la manera dels sufís (Blanquerna, 99, 3; ORL IX, 378). Però com passava amb l'apel·lació al principi: «*Bonum est diffusi, unum suis*» en la disputació de Bugia, pot passar que Llull hagués inclòs la idea de l'activitat de la voluntat a fi de subrrallar l'acord amb la doctrina sufí amb una

51. Vid. D. DEKOR, *La structuration du monde des almémas à Bougie au VII^e/XIII^e siècle*, «Sindia Islamica», XIII (1976), ps. 87-107; id., *Penser l'Islam*, ps. 220-234.

52. Citat per F. ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant* (Leiden 1970), ps. 188-192.

53. Vid. G. GARY, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jāhīya ibn 'Adī und späterer Araber* (Münster 1919), ps. 24, 236.

54. Cf. ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant*, ps. 52-69.

55. També a *Arbor scientiae*, Arbor exempli, de exem. silus arb div. (1926; citada per A. R. PASQUAT, *Vindictae Inlittanae*, Avinyó 1778, I, p. 201, n. 1).

56. *Futuhāt* (Asm 211).

analogia amb la qual els seus lectors parisencs haurien estat certament familiaritzats, la famosa conclusió d'Agustí: «*Ei illic igitur tria sunt, amans et quod amatur et amor*» (*De Trinitate* VIII, 10; CDSL, 50, 290 s.).

La concepció de Llull del dinamisme de les dignitats divines s'estenia, això no obstant, molt més enllà de l'activitat de l'intel·lecte diví i de la voluntat. En el sermó de Tunís veia com a essencial per al seu argument que totes les dignitats divines fossin considerades com a actives (*loc. cit.*). A través de totes les seves obres i especialment en els seus escrits més tardans, Llull argumentava que sense una divisió interna, triàdica de les dignitats, serien ocioses, cosa que és impossible. I encunyant noves formes —posiblement per analogia amb els termes àrabs que hem estat veient— va sostenir que la *bonitas* ha d'ésser activa (*bonitativum*), fent sorgir o produint que com de bo (*bonificabile*), una divisió que és transcendida per una concòrdia última (*bonificare*). Fins i tot la unitat divina ha d'ésser estructurada, com a unitat, ha de tenir un moment en què ha d'estar unida; altrament, no seria activa. Si Déu és veritablement un en un sentit actiu del mot, ha d'ésser triúnic (*De unitate absoluto*, 1313; ROL I, 154).⁵⁷

L'originalitat de Llull consistia en la generalització d'aquesta concepció. Per a cada forma verbal formava paraules que significuen el que actua, el que rep l'actuació i la connexió d'ambdós en l'activitat. Llull es referia a aquests elements com a correlatius d'acció i va arribar a parlar fins i tot de les formes abstractes *-trium*, *-bile* i *-are*.⁵⁸ En tots els aspectes del món creat, Llull hi veu imatges de la Trinitat: en el fet que una acció consisteix en una potència, un objecte i un acte; en les tres dimensions de la realitat corpòria; en les dues premisses i una conclusió d'un sil·logisme. El desenvolupament correlatiu de tots els elements així es converteix en un principi ontològic absolut, ésser i activitat en connexió amb l'activitat no és, com en Aristòtil, un accident, sinó que és entès com a quelcom de substancial. La posició de descans no és, com per a l'escolàstica medieval, la finalitat de l'activitat, sinó que la natura descansa en la seva activitat: «*Natura est essentia in suo naturali concreto, sustentata, et mota per actum naturalem, in quo quidem actu est in quiete*» (*Arts generalis ultima*, x, cap. 8, núm. 17). Nicolau de Cusa va aprendre molt de l'enfocament de Llull. L'*Encyclopaedia* de Hegel representa el darrer intent de seguir-lo amb totes les seves conseqüències.

Apèndix: El coneixement de Llull de la llengua àrab

En el pròleg al seu *Compendium logicae Algaræis* Llull ens explica que l'obra conté una part de la lògica d'al-Ghazali i ha estat traduïda de l'àrab al llatí. Que els fragments citats per Llull de Maqasid d'al-Ghazali es basaven en el text original àrab (ed. S. Dunyá; el Caire 1961) i no en la traducció llatina

57. Vid. DANIEL, *Islam and the West*, ps. 177-180.

58. Sobre la doctrina dels correlatius, J. GARY, *La teoria luliana de los correlativos* (Palma de Mallorca 1979). Trobem un paral·lel interessant de les formes *-trium*, *-bile* i *-are* en la traducció de Gundissalinus del *Maqasid* d'al-Ghazali en la qüestió dels accidents. On el text àrab diu: «*al-bay'at wal-sawad yabta'itani fi l-samā'iyya wal-bay'atūyya*» (Dunyá 166), Gundissalinus tradueix: «*albedo et nigredo differunt in abstricando et nigriticando*» (Mucclé 23).

de Gundissalimus ed. C. H. Lohr, *Logica Algazelis, Introduction and Critical Text*, a «Traditio», 21, [1965], 223-290; citat per secció i línia) es pot confirmar per una comparació de la traducció de Gundissalimus en el text de Llull (ed. C. H. Lohr, *Raimundus Lullus Compendium Logicae Algazelis*, diss. Freiburg 1967, ps. 94-123; citat pel número del paràgraf).

En tractar de la divisió de proposicions, Llull tradueix el *qadīyya madṣūra* (Dunya 59) com una «propositio» (§ 2.02), mentre que Gundissalimus diu «*propositio definita*» (III, 100). Si Llull hagués conegut la traducció llatina, hauria mantingut els mots «*propositio definita*» que era el terme corrent en la tradició llatina (cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicae*, [De Rijck § 8]).

En enumerar les condicions per una contradicció real entre proposicions, Llull tradueix la tercera condició, «*an lā yakhalīfa hī l-ḥizīyya wa-l-kalīyya*» (Dunya 62) com a «*hi de particulari et universalis*» (§ 2.05), mentre que Gundissalimus dona «*ut non differant de parte et in toto*» (III, 164).

El nombre total de condicions donades per al-Ghazālī per a una contradicció real entre proposicions és de set, de les quals les dues últimes són: 6a: que les afirmacions no difereixen per raó de lloc o temps; i, 7a: que es trobin quantitatívament oposades (Dunya 63). Aquí el text àrab emprat pel traductor llatí aparentment era defectuós. La condició que es referia a temps i lloc fou omesa i la condició setena rebé el número corresponent a la sisena (III, 180). Llull inclou la condició basada en temps i lloc (§ 2.05).

En classificar les premisses d'acord amb llur força probatòria, al-Ghazālī assigna els *mulḥazāt* a l'argumentació demostrativa (Dunya 110). Aquest terme fou emprat per veritars religiosos basades en tradicions «fideïgess» del Profeta. Gundissalimus tradueix el terme com a «*famosae*» (IV, 679). Llull, que coneixia la connotació religiosa, simplement translitera la paraula àrab i explica que significa premisses fideïgess: «*tavetur, quod est vocabulum arabicum, quae raro fallit*» (§ 2.12).

Al-Ghazālī refereix *walḥimiyāt* i *muṣṭahibāt* a l'argumentació sofística (Dunya 111). Gundissalimus tradueix erròniament aquests termes com a «*putabiles* i «*simulatoriae*» (IV, 711). Llull dona, correctament, «*de cogitatione*» i «*de similitudine*» (§ 2.14).

Una prova consolem que Llull emprava l'original àrab és la del lloc on el traductor llatí va modificar aquest darrer. On al-Ghazālī emprava com a exemple per a la qüestió *quid est: Ka-ma yuqal, mā al-ḡar? fa-yaqūl: buwa al-sbarābu al-muṣṭeru al-mūtasaru min al-ṣub* («Quan es diu: què és ḡar?, un diu: És la beguda intoxicant espemuda dels raïms» [Dunya 119]), Gundissalimus ho substitueix per: «*Ut cum quaeratur, "Quid est anthropos?", respondetur, "Animal rationale mortale"*» (V, 20). Llull dona: «*Ut si quaeratur: "Quid est vinum?", convenienter responderetur, "Vinum est aqua putrefacta in vite"*» (§ 3.17) cosa que sense ésser exactament precisa, mostra que no podia haver estat treballant a partir de la traducció llatina.

En general, Llull va traduir a l'àrab força correctament, encara que la seva versió és naturalment molt abreujada. Hi ha, això no obstant, alguns llocs en els quals sembla no haver egès bé l'original. En la seva divisió de les proposicions segons la forma, al-Ghazālī distingeix predicatius (per exemple: «el món és creat»), condicional copulativa (per ex.: «si el sol sorgeix, és de dia») i con-

dicional disjuntiva (per ex.: «el món és o bé creat o etern») (Dunya 54). Llull dona aquest passatge de la manera següent:

«*Propositio biperiur. Prima enim est predicativa; altera vero est condicionalis. Praedicativa autem est duplex: una enim est disjunctiva, alia coniunctiva. Disjunctiva quidem est vel falsa vel vera, quoniam in ea nullum cadit medium. In coniunctiva vero cadit medium; sicut quando homo dicit: "Claude archam" Conditionalis autem est, cum dico: "Si dixeris me, dabo tibi librum"» (§ 2.01).*

És difícil comprendre per què Llull intenta aquí corregir el seu original. El text àrab és simple i clar. Llull no sols ha conós la terminologia posant conjuntiu i disjuntiu sota de les proposicions predicatives (categòriques), sinó que també, com indiquen els exemples, que dona, demostra que no ha entès bé el principi d'al-Ghazālī de divisió entre conjuntiva i disjuntiva. Els exemples que dona es refereixen a la divisió entre proposicions que són o certes o falses i altres expressions que no són ni una cosa ni altra, com, preguntes o ordres. Aquesta divisió havia estat tractada per al-Ghazālī unes poques ratlles més amunt, i potser aquesta és la font de la confusió. Com que els termes específics llatins per les proposicions predicatives i condicionals eren «*categoricas*» i «*hypotheticas*» (cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicae* [De Rijck, § 7]), Llull traïx també aquí —com en la seva traducció de *qadīyya madṣūra*— que encara no tenia fluïdesa en la terminologia escolàstica a l'època que va fer el seu *compendium* sobre l'obra d'al-Gazālī.

(traducció de Roger Alier)

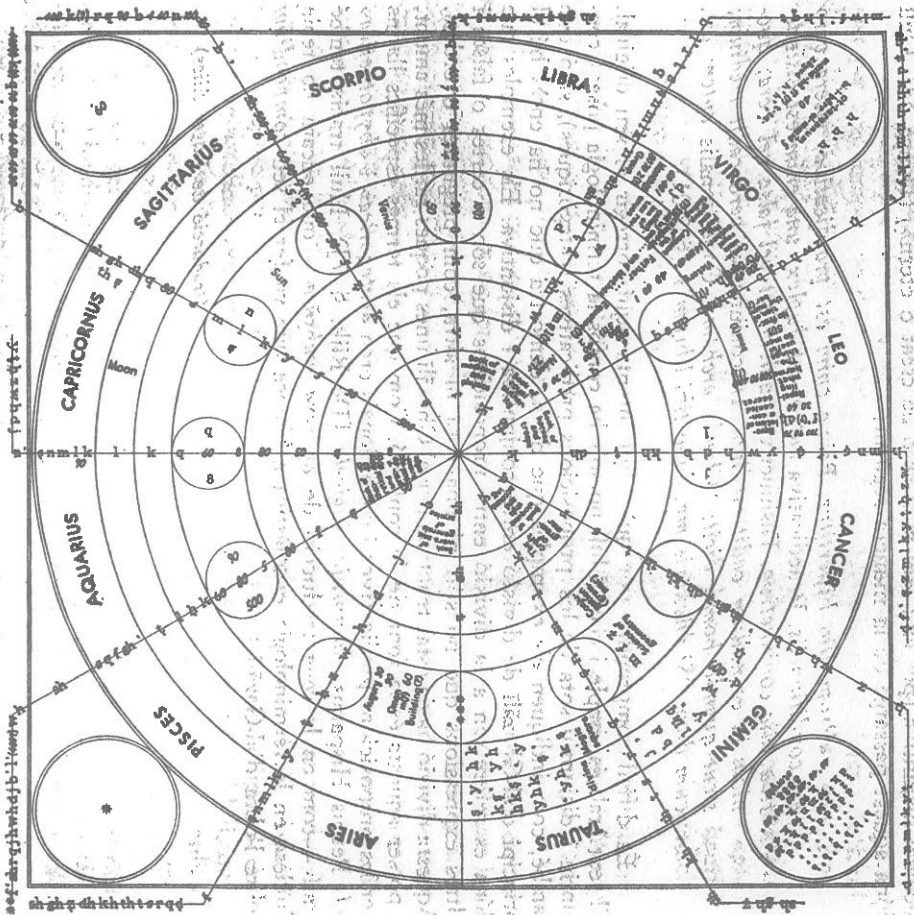
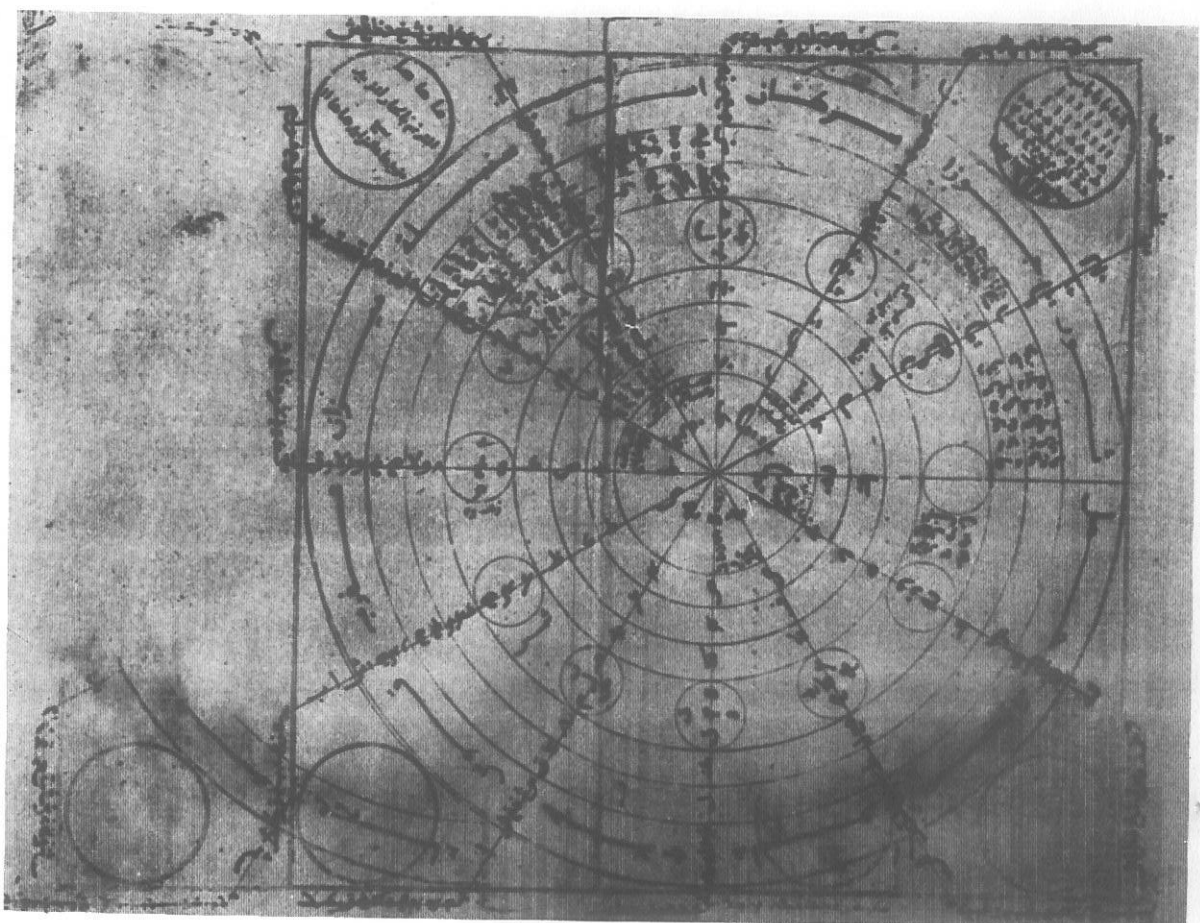


Fig. 1. De l'edició anglesa de Rosenthal (*vid.* nota 19) de la *Muqaddimah* m d'Ibn Khaldūn on se cita la *Zā'irajāh* d'al-Sabūi.



Reproducció d'un ms. àrab (Istanbul, Bibl. topkapusaray, Ahmet III 5042 I fol. 237 A, s. XV) de la *Zā'irajāh* d'al-Sabūi, esmentada per Ibn Khaldūn (*vid.* fig. 1)

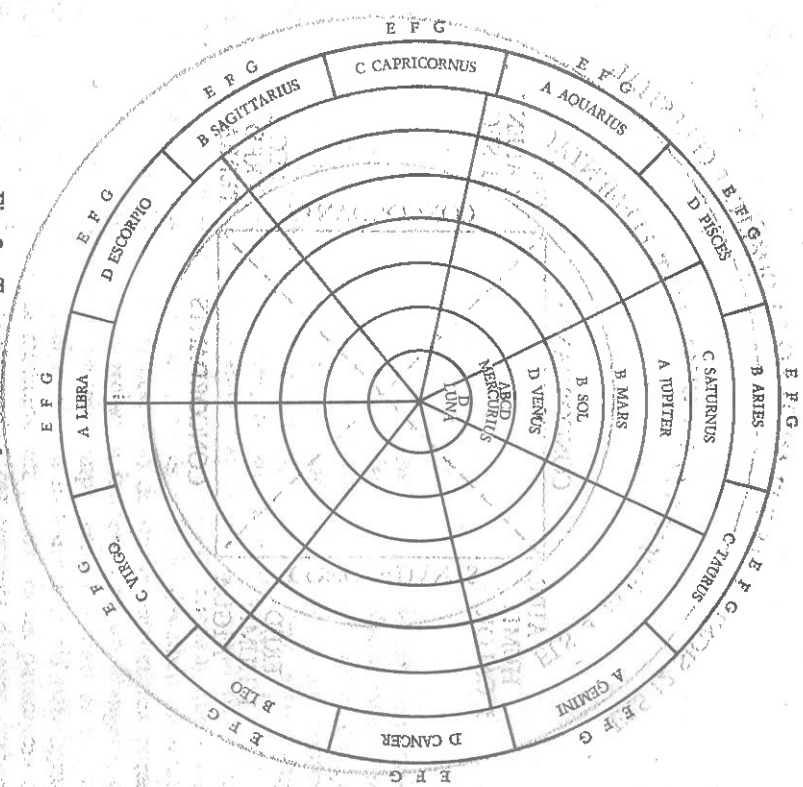


Fig. 2. Tractatus novus de astronomia

Universitäts- und Landesbibliothek Bonn

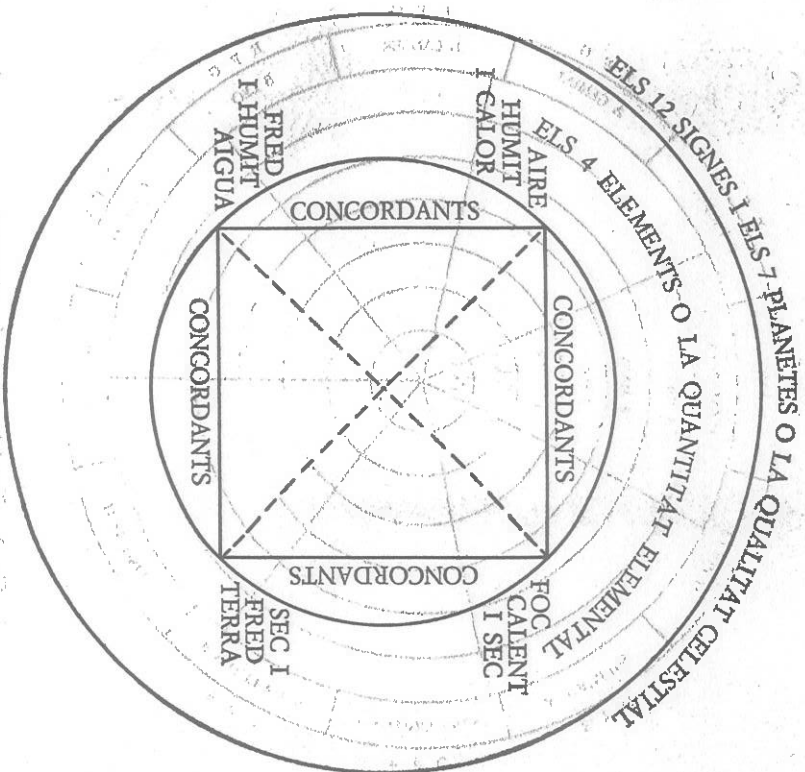


Fig. 3. Sistema dels elements

L'Art de Ramon Llull com a sistema lògic

per *Anthony Bonner*

Ramon Llull és una figura que fàcilment ens pot deixar perplexos. Quan passam la barrera de la figura literària i mística, ens trobam davant un personatge que va escriure més de 250 obres en tots els estils i sobre tots els temes imaginables. A més de novel·les, poemes, sermons i obres de contemplació, també escriví sobre teologia, filosofia, lògica, medicina, dret, astronomia i geometria. Quan miram un poquet més, trobam que al centre de tota aquesta immensa varietat hi ha un sistema anomenat l'«art», al voltant de la qual giran com satèl·lits totes les seves altres obres. Llavors ens adonam que quan escrivim sobre medicina, dret, astronomia, etc., no és a fi de descobrir novetats ni de trobar solucions a problemes específics, sinó de donar estructures paradigmàtiques a ciències que al segle XIII es trobaven immerses en un «fargar», com diríem Kuhn, de fets *ad hoc* i aïllats. Al mateix temps, veim que l'art és el paradigma general, sota el qual o dins el qual es poden incloure tots els paradigmes específics de la teologia, la lògica, la medicina, etc., i així és un paradigma de paradigma.¹ Però quan arribam a aquest punt, tots contents d'haver desbrossat un poc un camí lluhà, i obrim una obra de l'art, ens espera una dutxa freda o més bé gelada. L'obra normalment comença amb una sèrie de rodets i esquemes, i llavors trobam passatges com:

«La fi de E és A V Y, e per açò és començament de I, enaixí com la causa d'un efecte, essent A mijà... per la qual E és començament de I contra V Z, mas con E està en V Z e I en A V Y, adoncs E és començament de I...»²

A primer cop d'ull, això podria pareixer l'obra d'un seguidor aberrant de George Boole. La lectura del fragment ens pot fer coincidir amb historiadors de la lògica com Bochenski que es desesperen davant la idea d'intentar desxifrar raonaments tan estranys.³ De fet, a finals del segle passat i a principis d'aquest, molts decidiren que la solució més senzilla era de xapar Ramon Llull en dos: a

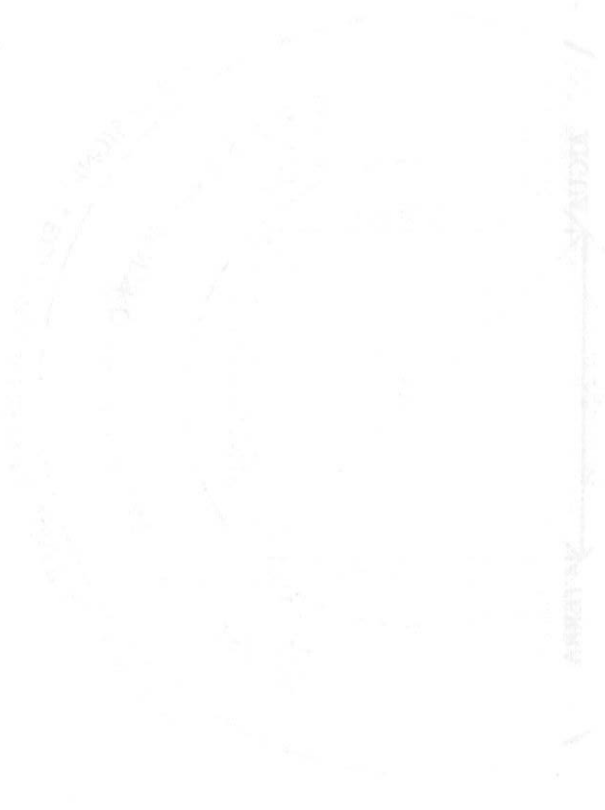
1. Vegeu el meu *L'astronomia lluhiana*, «Estudios Lullianos», 25 (1981-83), ps. 187-198.

2. *Les arts de Llull com a paradigmes científics*, «L'Avenç», 64 (octubre de 1983), ps. 48-53.

3. Vegeu la n. 38, més avall.

3. Vegeu I. M. BOCHENSKI, *A History of Formal Logic* (Nova York 1961), ps. 272-3.

10. 1/10



AMERICAN UNIVERSITY

AMERICAN UNIVERSITY

AMERICAN UNIVERSITY

