

TENDÈNCIES FRANCISCANES EN RAMON LLULL

Començarem fent referència a les consideracions que indica l'eminent estudiós Tomàs Carreras i Artau¹, al voltant de les característiques del pensament de l'escola franciscana. Per a ell no hi ha una escola franciscana compacta, a la manera de l'escola albertinotomista, i seria doncs més

¹ Carreras i Artau, Tomàs. "Els caràcters de la Filosofia Franciscana i l'esperit de sant Francesc". Dins D.A. *Franciscalia*. Barcelona. Editorial Franciscana. 1929. Pp. 49-79.

correcte parlar de tendències franciscanes². Ara bé, aquestes tendències franciscanes hi són d'una manera o altra ben perceptibles en Ramon Llull.

Ramon Llull no fou de l'orde franciscà però sí que fou terciari franciscà.³ Així mateix, al llarg de la seua vida, i segons ell mateix explica, el franciscanisme tingué un paper important en diferents moments.⁴

² Cal tenir present així mateix, les interconnexions entre una escola i altra, la qual cosa així mateix seria molt extensa d'analitzar. També cal tenir present que el llenguatge escolàstic no sempre és clar, i sovint dona peu a confusions. Molt bé ho explica el franciscà Ph. Boehner: “During the classical period of Scholasticism the Scholastics did not commonly use an unequivocal and clear terminology. (...) Many a famous debate, we are convinced, goes back more to a difference in the use of certain terms –a *difficultas verbalis* as Ockham would say –than to differences in the solution of the problem” [Durant el període clàssic de l'escolasticisme els escolàstics no usaren comunament una terminologia clara i unívoca. (...) Molts debats famosos, estem convençuts, giraren al voltant d'una diferència en l'ús de certs termes–una *difficultas verbalis* com diria Ockham –que al voltant de diferències en la solució del problema] (“The Metaphysics of William Ockham”. Publicat originàriament en *The Review of Metaphysics*, 1 (1947-8) n. 4. Dins *Collected articles on Ockham. Collected articles on Ockham*. New York / Louvain / Paderborn. The Franciscan Institute St. Bonaventure / E. Nauwelaerts / F. Schöningh. 1958. P. 376). I acte seguit dona un exemple de com un mateix terme és usat de manera diferent per diversos escolàstics famosos (i al mateix temps, hi trobem una concomitància entre els grans mestres de l'escola franciscana i dominicana: Duns Escot i sant Tomàs d'Aquino, respectivament): “For instance the term “existence” seems to be used in a different meaning by St. Thomas and certainly by Thomists on the one hand and by Scotus and Ockham on the other. When St. Thomas is said to admit a real distinction between essence and existence in the thing and Duns Scotus and Ockham consider this distinction to be a fiction, they are not using the same language. In our opinion, the Scotistic term *haeccitas* comes closer to the Thomistic term *existentia*, at least in the sense that the two terms mean the ultimate reality (*actus ultimus*) of a thing. However,

Així doncs, si fem una breu exposició de quines serien aquestes tendències del pensament franciscà apuntades per Tomàs Carreras Artau, podem veure, analitzant el pensament del *Doctor Illuminatus*, com aquestes hi són presents en ell:

Scotus identifies this ultimate reality with individuality, which according to St. Thomas and Ockham is not a distinct entity (or “reality”, in the terminology of Scotus). It is evident from this that the historian has to face a rather involved terminology!” [Per exemple el terme “existència” sembla usar-se amb un different significat per Sant Tomàs i certament pels tomistes d'una banda i per Duns Escot i Ockham de l'altra. Quan se diu que Sant Tomàs admet una distinció real entre l'essència i l'existència de la cosa, i Duns Escot i Ockham consideren aquesta distinció com a una ficció, no estan usant el mateix llenguatge. En la nostra opinió, el terme escotista *haeccitas* s'apropa al terme tomista *existentia*, com a mínim en el sentit que ambdós termes signifiquen la realitat darrera (*actus ultimus*) d'una cosa. No obstant, Escot identifica aquesta darrera realitat amb la individualitat, que segons sant Tomàs i Ockham no és una entitat distinta (o “realitat”, en la terminologia d'Escot). És evident segons això que l'estudiós ha de fer front a una terminologia molt complicada!] (Citat *in eodem loco* n. 4).

³ Segons un testimoni del s. XV, digne de crèdit, Llull fou terciari franciscà, però hom ignora exactament des de quin any. (De Riquer, Martí / Comas, Antoni / Molas, Joaquim. *Història de la literatura catalana*. Volum I. Barcelona. Editorial Ariel. 1984. P. 222).

⁴ Sembla així que després de la conversió de la seua vida dissoluta que li causà l'aparició per cinc voltes de Jesús crucificat quan tenia uns 30 anys, fou un sermó sobre sant Francesc d'Assís el dia de la seua festivitat el que li marcà exactament com havia de realitzar la seua tasca (Rubio Albarracín, Josep E. *Les bases del pensament de Ramon Llull*. València / Barcelona. PAM / IIFV. 1997. P. 22).

Hi ha un episodi més extens, més o menys novel·lesc, que narra la seua *Vita Coetània*. Conta com, estant en Gènova en 1293 i preparat ja per a anar a predicar a terra d'infidels, li entrà una mena d'atac de pànic, i abandonà el projecte, tot emmalaltint

1-Perfecta distinció entre ciència i saviesa: En aquesta distinció, la primera és de caràcter experimental, i subordinada a la segona. Tampoc no s'exclou la il·luminació augustiniana, i tot això deriva de l'esperit del fundador del seràfic orde.

Aquesta idea podem dir que *stricto sensu* no és exclusivament franciscana, ans omple tot el pensament medieval i escolàstic. És en síntesi

immediatament. Llavors anà el dia de la festa de Cinquagesma a l'església dels dominics, i mentres escoltava l'himne *Veni Creator*, digué entre si: “Ah, no em podria per ventura salvar aquest esperit?”. I feble com estava fou endut a un dormitori dels frares. Mentre jeia tombat en el llit, mirant cap amunt, vegué en el punt més alt de l'edifici una mena d'estel pàl·lid, i des d'eixe lloc sentí una veu que li deia: “En aquest Orde et podries salvar”. Llavors Llull demanà els frares d'aquell convent que li vestiren l'hàbit, però els frares ho ajornaren, degut a l'absència del prior.

Una vegada tornat a la seua posada, Llull recordà que els franciscans havien acceptat l'Art que Déu li havia donat en la muntanya amb més estimació que els dominics. Per aquesta raó, dedidí llavors d'entrar als franciscans. Estant en aquests pensaments tingué una doble visió. D'una banda, se li aparegué al seu costat, com penjat a una paret, un cinyell o corda com el que duen els frares menors. De l'altra, va veure el mateix estel pàl·lid que havia vist abans que li retreia: “No te vaig dir que només et podries salvar en l'orde dels predicadors?”

Llull llavors va extreure la conclusió de que es damnaria si no romania amb els dominics, però en canvi la seua Art i els seus llibres es perdrien si no romania amb els franciscans. I llavors trià, cosa admirable, la seua pròpia damnació abans que es perguera la seua Art, que havia rebut de Déu per a salvació de molts. D'aquesta manera, Llull buscà el guardià del convent franciscà i li demanà vestir llur hàbit, però el guardià li va prometre que li ho donaria quan estiguera prop de la mort. (Bonner, Anthony. *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. V. I. Palma de Mallorca. Editorial Moll. 1989. Pp. 32-33).

Destaquem també com en fundar en 1276 a Miramar el seu Col·legi que fundà per a l'ensenyament de la llengua àrab per a futurs missioners, els primers tretze alumnes

la idea que sintetitza la màxima *philosophia ancilla theologiae* (la filosofia és serventa de la teologia), exposada per primera volta per sant Pere Damià.

També ens remet a la doctrina tan medieval del *credo ut intellegam* anselmià. Ho exposa el gran mestre franciscà Alexandre d'Hales: “Ad quartum (...) haec scientia primo generat fidem, et postea, mundato corde per fidem operantem per dilectionem, generat intellectum. Unde haec est differentia istius doctrinae, quae est sapientia, ab aliis, quae sunt scientiae: quia ipsum *credere* introducit ipsum *intelligere*; in aliis vero ipsum *intelligere* introducit ipsum *credere*” [Respecte al quart punt (...) aquesta ciència genera primerament la fe, i després, amb el cor net per la fe a través de l'efecte de l'amor, genera l'intel·lecte. Per la qual cosa aquesta és la diferència d'aquesta doctrina, que és sapiència, respecte a altres, que són ciència: que el propi *creure* introdueix la pròpia *comprensió*; en altre sentit certament la pròpia *comprensió* introdueix el propi *creure*].⁵

Ramon Llull expressa aquesta idea bellament al seu *Llibre de meravelles*. Allà hi ha un moment on un filòsof explica: “Lonc temps ha que jo, per filosofia, volia haver coneixença de Déu; e de l'obra que Déus ha en les creatures venia a coneixença per filosofia, mas de l'obra que Déus ha en

foren franciscans (Montoliu, Manuel de. *Ramon Llull i Arnau de Vilanova*. Barcelona. Editorial Alpha. 1958. P. 14).

Destaquem, en fi, com Ramon Llull fou soterrat en l'església de sant Francesc de Palma i no en la seua pròpia parròquia (Bonner, Anthony. *Op. cit.* p. 33 n. 112).

⁵ Alexandre d'Hales. *Summa Theologica*, I, *Tractatus introductorius*, q. 1, c. 1, 3 i 4. Florència. Edició dels Pares de Quaracchi. 1924. P. 3b.

Citat a Hauf, Albert. “Corrientes teológicas valencianas, s. XIV-XV: Arnau de Vilanova, Ramón Llull y Francesc Eiximenis”. Separata de *Teología en Valencia: Raíces y retos. Buscando nuestros orígenes de cara al futuro. Actas del X Simposio de Teología Histórica* (Valencia, 3-5/III/2000). 9-47 (P. 24 n. 15).

si mateix, anc no vinc a coneixença per filosofia tan solament. Mas per la teologia que el senyor ermità ha dita en sa disputació la qual jo he ahüda ab tu, e per la filosofia que jo sé e he oïda en ell, són vengut a coneixença de la trinitat de Déu”.⁶

Interessa que destaquem com aquesta idea ens remet directament a una altra idea, igualment omnipresent en el pensament franciscà, com és la major excel·lència de les coses espirituals sobre les temporals, i que és així mateix plenament medieval. Sense anar més lluny, Llull mateix desenvolupa aquesta idea àmpliament al seu *Blanquerna*, on posa expressament l'estament papal i eremític per damunt dels estaments civils.⁷ Destaquem

⁶ Llull, Ramon. *Llibre de Meravelles*. Dins *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Volum I. Mallorca. Editorial Moll. 1989. P. 33.

Edició d'Anthony Bonner.

⁷ Vegem el que ens diu Tomàs Carreras Artau: “L'autor va desplegant l'escala dels estaments socials fins que, en arribar el protagonista a l'estat contemplatiu, que és el més perfecte, en aturar-se en l'*Apostolical estament* (llibre IV), o sigui el Papat, estructura un pla minuciós de comunitat universal —veritable preludi de la Societat de Nacions—, amb la institució de l'arbitratge permanent i obligatori. Llull propugna que *en tot lo món no sia mas un llenguatge, una creença, una fe, per conseqüent un papa*. És el concepte pur, la Idea platònica, de la Cristiandat” (“L'obra i el pensament de Ramon Llull”. Dins Llull, Ramon. *Obres essencials*. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 65).

Fins i tot, de manera anecdòtica podem dir que el final del seu *Llibre de l'Orde de Cavalleria* posa l'estament eclesiàstic per damunt de l'estament militar: “Moltes són les honors e honraments que pertanyen ésser fets a cavayler, e on majors són, pus encarregat és cavayler a honrar cavayleria. E cor nós havem a parlar del llibre que és del Orde de Clerecia, per aysò parlam tant breument del llibre del Orde de Cavayleria” (*Libre del Orde de Cavayleria*. Barcelona. Estampa d'en Celestí Verdaguer. 1879. F. 33v). Dóna a entendre, doncs, que s'estendrà més parlant del clergat, la qual cosa implica així que el considera més important.

com l'altre gran representant del franciscanisme literari medieval (i el major polígraf medieval en la nostra llengua, junt amb Lull) a casa nostra, Francesc Eiximenis, també propugna la teocràcia papal com a sistema polític mundial ideal.⁸

L'influx primigeni respecte a aquesta idea, en canvi, potser és augustiniana, com indica Robert Grosseteste, a *De veritate*: “Quod si dicatur, hanc esse rationem rectam, secundum quam res sic esse debet, iterum quaeritur: ubi haec ratio videatur esse recta ratio huius et talis, qualis esse debet, nisi in sua iterum ratione? Et sic erit recursus usque dum videatur res esse ut debet in sua ratione prima, quae secundum se recta est. Et ideo res est ut debet, quia huic conformis est. Omnis igitur creata veritas in tantum patet, in quantum conspicienti praesto est lux suae rationis aeternae, sicut testatur Augustinus [Perquè si es diguera que aquesta és la recta raó, segons la qual les coses deuen ser, de nou cal preguntar-se: on aquesta raó semble ser la recta raó d'això i allò, quina deu ser, sinó en la seua raó de nou? I així serà el recurs fins que parega que les coses són com deuen en la seua primera raó, que és recta segons si mateixa. I la cosa és com deu perquè és conforme amb això. Tota veritat creada per tant és evident, en quant és present al que l'observa la llum de la seua raó eterna, com afirma sant Agustí].⁹

Aquesta idea, pressuposa, doncs, la superioritat de la teologia sobre la resta de ciències i sabers, la qual cosa és quelcom plenament medieval.

⁸ Vide Brines, Lluís. *La Filosofia social i política de Francesc Eiximenis*. Sevilla. Editorial Novaedició. 2004. Pp. 508-567.

⁹ Grosseteste, Robert. *De veritate*. Editat a *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*. Münster. Aschendorff. 1912. P. 137.

Editat en línia a www.grosseteste.org.

Molt bellament exposa aquesta idea, en fi, el gran mestre franciscà Joan Duns Escot, en dir que no hi ha moltes ciències independents unes d'altres, sinó que totes es complementen per a formar una sola. Si la filosofia —les ciències naturals— prescindeix de la teologia —la revelació— en moltes qüestions aquesta es queda a mig camí.¹⁰

Molt ben sintetitzada, en fi, està aquesta idea de què estem parlant en el pensament d'un autor que a més de tenir certa influència en l'escola franciscana, fou molt influent en general en l'Edat Mitjana europea, com és sant Bernat de Claravall. Per a ell, com indica P. Santonja, sense negar la utilitat que poden oferir els coneixements dialèctics i filosòfics, sosté que el coneixement de les ciències profanes és d'inferior valor comparat amb el de les ciències sagrades.¹¹

Tot i que serà una idea que anirem desenvolupant al llarg d'aquest article, apuntem ací com el misticisme relliga tot el pensament lul·lià, i ací també ressol aquesta possible dicotomia. De manera clara i senzilla exposa això per exemple al *Llibre d'Amic e Amat*, de la mateixa manera simple i senzilla que aquesta obra exposa tants i tants temes, alguns d'ells molt complexos.¹²

¹⁰ Pijoan, Josep. O.F.M. *Juan Duns Escoto. Maestro del amor y Doctor de María*. Barcelona. La Hormiga de Oro. 1993. P. 49.

¹¹ Santonja, Pere. "Arnau de Vilanova i la seua relació amb els beguins i espirituals: els orígens d'aquestes congregacions i llurs ideals religiosos". *EF*, 92. 1991. P. 42.

¹² El *Llibre d'Amic e Amat* està concebut com un compendi de petites reflexions o màximes, una per a cada dia de l'any més una d'addicional per als anys de traspàs. El nom del títol ve donat perquè se considera l'home com *l'amic* i Déu com *l'amat*. Es concep, doncs, la relació entre home i Déu com una relació d'amor, que és en darrer terme allò que fonamenta aquesta relació.

Diu així la reflexió corresponent al dia 14 d'octubre:

2-Misticisme: Entès com a aspiració franciscana a superar la vida intel·lectual per la contemplativa per a aconseguir una perfecta unió amb Déu mitjançant un acte formal de la voluntat, segons paraules de Duns Escot. És això l'antitesi de l'intel·lectualisme tomista. Aquest misticisme és en principi naturalista, començant per la contemplació de les criatures, i sempre activista.

Trobem aquest primat del misticisme també en Llull, ja que segons ens indica M. Duran: *Mysticism remained Llull's cherished goal, as a way into fusion with God, a mystical Way in which Nature plays an important role, as befits a disciple of Saint Francis* [El misticisme fou l'objectiu anhelat per Llull, com a manera de fusió amb Déu, una Via mística en què la natura juga un paper important, tal com se pertany a un deixeble de sant Francesc].¹³

Una altra vessant d'aquest misticisme franciscà és la idea segons la qual tota recerca intel·lectual té un vessant místic. La idea parteix d'un pensador àrab, Algatzell, molt present en l'escola franciscana i citat amb

“Digues, foll: en què comença saviea?

Respòs:

- En fe e en devoció, qui són escala on puja l'enteniment entendre los secrets de mon amat.

- E fe e devoció, d'on han començament ?

Respòs:

- De mon amat, qui inlumena fe e escalfa devoció”.

Document en línia: <http://www.am.ub.edu/~jmiralda/llulltra.html>

¹³ Duran, Manuel. “Notes on Ramon Llull, St. Bonaventure, and a Nightingale”. Actes del Primer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica (Urbana, 30 de març-1 d'abril de 1978). PAM. 1979. 149-56 (150).

fluidesa per autors franciscans com Roger Bacon, Tomàs de York o Ricard de Middletown.¹⁴

El jesuïta Miquel Batllori indica respecte a aquest autor, que Ramon Llull, agafa el vessant místic d'aquest autor àrab, i *el punt de partença de la combinatòria lul·liana és, sens dubte, Algatzell*.¹⁵ Cal que destaquem que Llull escrigué un *Compendi de la Lògica d'Algatzel* directament en àrab i traduït al llatí, i sobre la versió llatina féu una traducció al català amb el títol de *Lògica en rims*.¹⁶

¹⁴ Bonaventura, sant. *Soliloqui sobre els quatre exercicis mentals*. Dins *Soliloqui i altres escrits*. Barcelona. Fundació Enciclopèdia Catalana / Facultat de Teologia de Catalunya. 1994. P. 94 n. 164.

En aquesta obra sant Bonaventura fa una bella cita, que recorda la mística, d'aquest autor: *Qui cresca en la ciència però no cresca en la vida de bondat, s'allunya de Déu* (*Ibidem*. P. 94).

¹⁵ Introducció a Ramon Llull, beat. *Antologia filosòfica* (Textos filosòfics, 30). Barcelona, 1984. P. 38. Citat *in eodem loco*.

¹⁶ Carreras Artau, Tomàs. “L'obra i el pensament de Ramon Llull”. Dins Llull, Ramon. *Obres essencials*. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 56.

Tenint present el primat de la caritat dins del pensament franciscà,¹⁷ podríem dir que en l'escola franciscana s'associa aquesta a la contemplació i unió amb Déu. Això ens indica per exemple sant Bonaventura, quan, en parlar-nos dels *set graus amb què s'arriba a la dolçor de la caritat*, ens diu al final que "en aquests set graus hi ha un ordre i no hi ha terme abans de l'últim, ni s'arriba a aquest sense passar pels intermediaris i sense posar-los

¹⁷ Ens podríem estendre molt en aquest punt, i potser excediríem els objectius d'aquest modest treball. Simplement esmentarem una cita de Francesc Eiximenis al seu *Llibre de les Dones* on molt bé exposa aquesta importància de la caritat en el pensament franciscà, de què parlem, citant també l'origen augustinà i paulí al mateix temps d'aquesta idea: "Con diu sent Agostí, tota altra virtut sens caritat és no res e de neguna valor per haver Paradís. Per rahó d'açò diu sent Agostí que neguna virtut sens caritat no deu ésser apel·lada virtut. E per tal los philòsofs qui sens caritat moriren antiguament no pogren ésser apel·lats hòmens virtuoses, ne qualsevol persona del món qui sens caritat vischa, per molt de bé que faça, no deu ésser dita persona virtuosa per grans obres e altes que faça. E açò declara sent Pau, *Prima Corinthiorum, XIII*, on diu que ne sciència, ne fe, ne sperança, ne almoyna, ne prophecia, ne penitència, ne oració, ne parlar ab àngels, ne qualsevol dignitat l'om aga, si caritat no ha, no és res ne val res" (*Lo Llibre de les Dones*. Barcelona. Curial. Edicions Catalanes. 1981. P. 172).

L'escola dominicana, tot i que no la considera de manera tan nuclear com la franciscana, també li atorga molta importància, com demostra aquest tros de sermó de sant Vicent Ferrer, que també conclou citant la mateixa cita paulina que fa Eiximenis: "Fe, que vol dir creure a Déu e a la santa Scriptura, creure a Déu de les veritats de la fe, de ço que hom no veu *quia fides est credere quod non vides (Augustinus)*; e quan l'ànima passe de aquesta vida present, e va a paraís, lla no·y ha fe, car tot o veu clarament, axí com Déu, com és tres persones, e après com Jhesucrist és Déu e home, e com ven en la òstia sagrada, e com hi ve (yo te diré: axí com en lo ventre de la verge Maria), e vehem-hi a Jhesucrist axí com tu fas la tua ymaga en l'espill. Après de sperança, que vol dir sperar ço que hom no ha; e quan l'ànima és en paraís, no ha sperança, *quia spes est sperare quod non habes*, e en paraís tot quan volen han. Mas caritat és sobre totes les virtuts, e

cada un al seu lloc. I en el primer predomina la consideració, i en la resta que la segueixen, domina l'afecte.¹⁸

Ramon Llull exposa aquesta idea sintèticament a la seua *Doctrina pueril: Amable fill, caritat dóna plaer dels béns e dels mals que hom sosté per amor; e caritat exalsa la volentat a voler grans cozes e nobles, e exalsa l'enteniment a entendra grans cozes e altes, e caritat ajusta home a Déu.*¹⁹

La superació de la vida intel·lectual per la contemplativa té una bella derivació en la *docta ignorantia*. Aquest és un concepte que cal relacionar amb el voluntarisme franciscà, del qual parlarem. Vindria a dir que Déu concedeix la saviesa de les coses divines a aquell qui vol, i aquests solen ser persones ignorants i sense grans coneixements, però plenes de fe i devoció.

vol dir amar Déu sobiranament, e totes creatures per amor d'ell, e aquesta dura de ça e de lla. Vols-ne auctoritat? *Nunc autem manent, [fides, spes, caritas tria hec: maior horum est caritas (1^a ad Cor., 13^a ca^o)]* (*Sermons*. V. I. Barcelona. Ed. Barcino. 1932. P. 91).

¹⁸ Bonaventura, sant. *La triple via o l'incendi d'amor*. Dins Bonaventura, sant. *Soliloqui i altres escrits*. Barcelona. Fundació Enciclopèdia Catalana / Facultat de Teologia de Catalunya. 1994. P. 163.

Dins d'aquests set graus que ens exposa sant Bonaventura, el darrer d'ells ens recorda la idea de la mística unió amb la divinitat: "I setè: que l'adhesió et mantinga unit a causa de la fortalesa de l'amor de l'Espòs, a fi que pugues dir: *Per a mi és bo d'estar prop de Déu* (Sl 73, 28). I també allò: *Qui ens separarà de l'amor de Crist?* (Rm 8, 35)".

¹⁹ Edició en línia a <http://www.narpan.net/ben/indexdp.htm>

Dins "De fe" (nº 54).

Cal ací que fem referència al que diu J.A. Merino: *La razón dominante de la teodicea luliana es la idea de bondad, siguiendo la corriente doctrinal de los victorinos, de Alejandro de Hales y de San Buenaventura (Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 279).

També és present aquesta idea en un autor vinculat al pensament franciscà, com és el valencià Arnau de Vilanova,²⁰ qui en el seu *Raonament d'Avinyó* diu això: "L'Evangelí diu que Déu inspira là on vol; així que no és obligat a negú de inspirar-li sos secrets per negun mèrit de santetat, o de

²⁰ La vinculació d'Arnau de Vilanova al franciscanisme seria un tema que donaria per a una llarga dissertació i àdhuc per a articles i llibres.

El franciscà Francesc Eiximenis, al capítol 69 del *Primer del Crestià* en fa un encès elogi del mèdic i visionari valencià i al final hi esmenta que pertanyia al tercer orde: "Sàpies que de Vilanova, que és vila en lo Regne de València fonch natural un gran e assenyalat metge qui s'apel·lava mestre Arnau de Vilanova, qui fonch hom il·luminat de diverses sciències, qui menyspreà lo món fort e anava fort simplement vestit ne jamés no volgué pendre muller, e anava cavalcant tostemps en un ase, ne havia casa ne alberch, e era de la terça regla de sanct Francesch. Hom fort famós en saviea natural e en gran sciència e en virtuosa vida, e hom ab gran zel e fort fervent de incitar tota creatura de servir a Déu. Aquell fonch en temps del rey en Jacme d'Aragó, de bona memòria, qui fonch frare del rey Fraderich de Sicília" (València. Lambert Palmart 1483. F. 50).

Ultra els elogis un tant ditiràmics que en fa Eiximenis, ens dóna dades precises d'Arnau: Que era valencià, metge, i visqué en temps de Jaume II. Cal pensar, doncs, que és cert en principi el que diu que fóra terciari. D'altres dades, però, no en són exactes. Així, sabem que Arnau estigué casat, tingué una filla, i una posició social benestant (Santonja, Pere. *Op. cit.* P. 36).

Sí que hi ha proves més evidents de la relació d'Arnau amb els franciscans, i en concret amb la branca dels espirituals, que defensaven un major rigorisme, amb especial èmfasi en la pobresa, i que exitiren a cavall dels ss. XIII i XIV. Com diu el propi P. Santonja: *Arnau de Vilanova defensà sempre els espirituals en les seues obres religioses i exegetiques, fins a tal punt que, en temps del papa Climent V, amb el seu prestigi davant les corts pontificia i reial, seria el més gran suport d'aquest grup (Op. cit. P. 27).* De manera semblant s'expressa J. Pou: "Arnaldo es fiel discípulo de Joaquín de Fiore; le

dignitat, o altea de pressona o d'estament, mas per sa francha voluntat, axí com la regla de la sua saviea li mostra què ha a fer".²¹

Aquest tema apareix en Llull també. Ell fa una distinció entre *ciència adquirida* i *ciència infusa*. La ciència adquirida és la de les *raons*

proclama santo e inspirado, sigue sus principios exegéticos, le imita servilmente en la descripción pesimista del estado de la sociedad cristiana; pero en la aplicación irreverente de algunas profecías apocalípticas de la Iglesia Romana, en la exaltación del oráculo de Cirilo y en las alabanzas de la altísima pobreza, aparece en íntimo contacto con los espirituales Franciscanos" (*Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (ss.XIII-XV)*. Reeditat a Alacant. Diputació Provincial d'Alacant (Institut de Cultura Joan Gil-Albert). 1996. P. 161).

²¹ Vilanova, Arnau de. Barcelona. Ed. Barcino. 1947. P. 209.

En la mateixa obreta arnaldiana apareix aquesta idea tot seguit, en dir: *Ítem, la Escripura evangelical diu que, can Déus vol confondre cels qui:s gloriegen de lur altea, ell elig persones baxes et menyspreables (Ibidem. P. 210).*

Arnau de Vilanova, en fi, relliga aquesta idea amb les seues idees de reforma eclesiàstica radical, que en certa manera son precursors del protestantisme, en dir a la mateixa obreta adés citada: "E dic que en açò fa Déus a tots los catòlics, e mayorment als clergues, .I. senyal fort notable, car a promoure e administrar la veritat evangelical, en la qual està la veritat del chrestianisme, à elegits en aquest temps, e apelats, lechs ydiotes e muyllerats, dels quals fa universals doctors de tots aquells qui volran obeir al Evangeli" (*Ibidem. P. 220*).

A títol anecdòtic, i amb la voluntat de no desviar-nos massa del tema central, podem posar com a exemple d'aquestes idees precursors del protestantisme (i d'alguns corrents eclisials moderns) d'Arnau de Vilanova el fet que defense la traducció de la Bíblia a les llengües vulgars. Així es manifesta en la *Informació espiritual* al rei Frederic III de Sicília, en recomanar-li a aquest rei que, *a digmenges e festes, en ores covinents, farà legir, en audiència de ses fylles e de sa companya, les Escripures, on la veritat*

necessàries, la de l'Art general, la dels doctors; la ciència infusa o saviesa, és la ciència dels humils i els simples. Llull decididament prefereix la segona.²²

Aquesta idea, podríem dir que té certes arrels bernardines, car no debades el *Doctor Melifluus* té un cert influx en l'escola franciscana, que seria llarg d'analitzar. Citarem ací per exemple el que diu sant Bernat en el seu sermó 36 (que hem copiat d'una font originària en llengua alemanya): "Da sind viele die suchen Wissen, um des Wissens willen: das ist Neugier. Da sind andere, die wünschen Kenntnis, um selber gekannt zu werden: das ist Eitelkeit. Andere suchen Wissen, um es zu verkaufen: das ist unehrenhaft. Doch gibt es auch welche, die Wissen suchen, um aufzuerbauen: das ist Liebe. Und wiederum andere gibt es, die Wissen suchen, um auferbaut zu werden: das ist Klugheit" [N'hi ha molts que volen saber, sols per saber: això és curiositat. N'hi ha d'altres que volen saber per a ser famosos: això és vanitat. Altres volen saber, per a vendre allò que saben: això és deshonest. N'hi ha d'altres, però, que volen saber per a construir: això és amor. I d'altra banda n'hi ha d'altres que volen saber, per a ser construïts: això és intel·ligència".²³

evvangelical serà en romanç expressada (Ibidem. P. 231).

²² Carreras Artau, Tomàs. "L'obra i el pensament de Ramon Llull". Dins Llull, Ramon. *Obres essencials*. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 67.

En aquest sentit podem afegir també el que diu Llull al *Llibre d'Amic e Amat*: "Deïa l'Amic que ciència infusa venia de volentat, devoció, oració; e ciència adquirita venia d'estudi, enteniment. E pe açò és qüestió qual ciència és pus tost en l'amic, ni qual li és pus agradable, ni qual és major en l'amic (vers. 240)...La sciència dels savis és gran cumull e pocs grans, mas la sciència dels simples és cumull poc e los grans sens nombre, per ço cor presumció ni curiositat ni trop subtilea ajusta al cumull dels simples" (citat a *ibidem*).

És un tema, doncs, en el fons clàssic, en l'espiritualitat cristiana medieval, i fins i tot en l'espiritualitat cristiana en sentit ample. Això explica com el podem trobar també en un autor dominicà com sant Vicent Ferrer, qui ens diu: "¿Vols conèixer si la persona és sàvia? Prent-te esguard si fuig a pecat: en altra manera no serà savi. Ciència e pecat bé se acompanyen a vegades, mas no saviesa e pecat. Doncs, quan algú ha gran ciència e esquivia pecat, aquest aital ha ciència e saviesa".²⁴

L'experiència mística, en fi, condueix en darrer terme a la contemplació directa de la divinitat, a la unió amb ella. Tot i que la mística és fins i tot anterior al cristianisme en alguns aspectes, podríem dir que un dels que expressa millor aquesta idea és un autor molt influent en l'escola franciscana, Hug de Sant Víctor. Aquest autor relaciona l'experiència mística amb la resta de l'activitat intel·lectual, de manera molt semblant a com en el

²³ Font originària: *Sermo 36*. Migne. Patrologia Llatina 183, 968. Citat a Pieper, Josef. *Scholastik*. München. Kösel-Verlag. 1960. P. 121.

²⁴ Vicent Ferrer, sant. O.P. *Sermons de Quaresma*. Volum I. València. Ed. Albatros. 1973. P. 60.

Més clarament exposa aquesta idea sant Vicent Ferrer en aquesta cita: "E per ço sent Pau, quan hac preïcat als corintians, hac convertit molta gent dels petits, dix: *Videte, quoniam non sapientes sapiunt, et stulti facti sunt sapientes* (1C, 1, 19-20); no los savis, mas los simples elegeix Déu, perquè no posen obstacle a les paraules, *ut confundant sapientes: Scientia inflat, charitas non* (1C, 8, 1)" (*Sermons de Quaresma*. Volum II. València. Ed. Albatros. 1973. P. 97).

I també podríem al·legar aquesta cita: "Item, la sciència del món, la qual molts demanen, no és molt demanadora, car infla. *Multa indignacio sapientia* (*Ec 1^a ca, et amplius ca...*): *Scientia huius mundi stultitia est apud Deum*. En aquesta sciència habite es està en los mals jutges e falsos savis qui per una poqua de sciència volen ésser appellats per tots rabins, e aquests aytals són malaïts de Déu" (*Sermons*. V. VI. Barcelona. Editorial Barcino. 1988. P. 104).

franciscanisme l'home és un "ser-en-el-món", al qual la vivència espiritual no li fa allunyar-se del context i les condicions en què viu i es troba inserit: "Hugo von St. Viktor (...) steht zwar ganz in der Tradition des Dionysius Areopagita, und die mystische Kontemplation ist ihm das selbsverständlinche Ziel des geistigen Lebens. Aber er ist zugleich davon überzeugt, daß Wirklichkeitserkenntnis die Voraussetzung der Kontemplation ist, und daß es keine Gestalt von Wissen gibt, die nicht bestimmt wäre, in sie eingeformt zu werden. Jede der sieben freie Künste zielt darauf, «daß Gottes Bild in uns sich wieder herstelle»; «lerne alles: später wirst du sehen, daß nichts überflüssig ist». Aus solcher nichts ausschließenden Großräumigkeit des Denkens ist die *Summa* des Hugo von St. Viktor entworfen" [Hug de Sant Víctor es troba totalment en la tradició de Dionisi Areopagita, i la contemplació mística és per a ell la meta lògica de la vida espiritual. Però ell està igualment convençut de que el coneixement de la realitat és el pressupòsit de la contemplació, i que no n'hi ha cap gènere de coneixement que no fóra cert si no es troba inserit en la realitat. Cadascú de les set arts té com a finalitat «que la imatge de Déu es produïska en nosaltres»; «aprén tot: més avant veuràs que no hi ha res superflu». A partir d'aquesta amplitud del pensament no excloent neix la *Summa* d'Hug de Sant Víctor].²⁵

²⁵ Pieper, Josef. *Op. cit.* 129.

Sobre la gran influència d'Hug de Sant Víctor en l'escola franciscana, simplement podem ací citar el que diu el propi Sant Bonaventura a *De reductione artium ad Theologiam* (cap. 5): Sant Anselm és important en l'argumentació racional, sant Bernat és important en l'oratória, Ricard de Sant Víctor és important en la contemplació mística. Hug de Sant Víctor resumeix totes aquestes característiques (*Ibidem*).

Trobem en Llull belles mostres al llarg del seu *opus* on expressa el seu anhel d'unió amb la divinitat. Per exemple al *Llibre d'Amic e Amat*.²⁶

Altres aspectes del misticisme lul·lià que cal remarcar, i que relliga amb els dos punts següents d'aquest treball (experimentalisme i empirisme i prerracionalisme, en especial a l'hora d'analitzar les relacions entre la fe i la raó), és la idea d'*escala de les criatures* que apareix en moltes obres seues. Com diu R. Pring-Mill: “La mística lul·liana és essencialment un sistema de contemplació metòdica i minuciosa de l'escala de les criatures, pujant d'un escaló a l'altre *per vies sensuais e per carreres entel·lectuals* (OE, I: 278). Aquesta contemplació sistemàtica de l'analogia de l'ésser començava en els sentits per cercar semblances de Déu en el món sensible (però ja era l'ànima

²⁶ Així per exemple, a la reflexió corresponent al dia 8 de març, ens diu:

“Deia l'amic a son amat:

- Tu est tot, e per tot, e en tot, e ab tot. Tu vull tot, per ço que haja e sia tot mi.

Respòs l'amat:

- No em pots haver tot sens que tu no sies de mi.

E dix l'amic:

- Hages-me tot, e jo tu tot.

Respòs l'amat:

- Què haurà ton fill, ton frare e ton pare?

Dix l'amic:

- Tu est tal tot, que pots abundar a ésser tot de cascú qui es dóna a tu tot”.

Notem de pas com ací s'apunta el tema de l'omnipotència divina, sobre el qual ens estendrem més avant.

També podem esmentar la reflexió d'aquesta obra corresponent al dia 29 de juliol: “Amor, amar, amic e amat se covenen tan fortment en l'amat, que una actualitat són en essència, e diverses coses són l'amic e l'amat concordants sense nulla contrarietat e diversitat d'essència. E per açò l'amat és amable sobre totes altres amors”.

Document en línia: <http://www.am.ub.edu/~jmirda/llulltra.html>

la que dirigia l'ascens). Pujant al món espiritual, aquells sentits exteriors s'hagueren de deixar enrera, i les potències seguiren cap amunt: primerament *l'enteniment anà primer e féu lum a la memòria e a la voluntat* fins que l'enteniment ja no podia entendre més. Llavors *anà la voluntat primera e la memòria enaprés e l'enteniment darrera, qui res no entenia mas que sotsposava ésser ver ço que la voluntat e la memòria afermaven de Déu e de la sua gran bondat* (*Arbre de ciència*, OE, I: 812). En aquest punt, l'enteniment havia de donar lloc a la fe, i la gràcia de Déu és la corda amb la qual les potències aconseguen pujar a la Torre de la Veritat cap a la Trinitat, que està damunt”.²⁷

El misticisme lul·lià pren una forma poètica i alhora genial d'expressar aquesta idea. El títol del *Liber de ascensu et descensu intellectus* [Llibre d'ascens i descens de l'intel·lecte] ja ens ho indica: A través de la contemplació de les coses inferiors, s'ascendeix a les superiors, i viceversa, tot dins d'un moviment dinàmic i viu, com tot el pensament lul·lià. La figura al·legòrica de l'escala és totalment adequada. I aquesta escala consta dels següents escalons: *Lapis* [pedra], *flamma* [flama], *planta* [vegetals], *brutum* [animals], *homo* [home], *coelum* [cel], *angelus* [àngel], *Deus* [Déu].²⁸

²⁷ Pring-Mill, Robert D.F. *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*. Barcelona. Curial Edicions Catalanes / PAM. 1991. Pp. 92-3.

²⁸ Yates, Frances A. *Assaigs sobre Ramon Llull*. Barcelona. Editorial Empúries. 1985. P. 72.

3-Empirisme i experimentalisme: Professat en especial en l'ambient d'Oxford.²⁹ Podem parlar fins i tot d'un veritable interès precientífic en l'escola franciscana.

També en trobem nombroses mostres d'aquest tret característic, sense anar més lluny en el propi caràcter enciclopèdic de l'obra lul·liana, i en la increïble gran quantitat i diversitat de matèries tractades. A títol anecdòtic

²⁹ Cal veure en aquest sentit les consideracions que en fa Eudaldo Forment sobre a Universitat d'Oxford: “Si, en la Universidad de París, centrada en la preocupació metafísica, de la recepció de Aristóteles interesó lo especulativo, en cambio, en la de Oxford importaron especialmente los libros aristotélicos sobre la naturaleza y los de tipo científico. Además del interés por la experiencia y la naturaleza, en Oxford se atendió también a las matemáticas” (*Historia de la Filosofía II. Filosofía Medieval*. Madrid. Ediciones Palabra. 2004. Pp. 252).

Respecte al nominalisme, i en general, l'ambient intel·lectual del s. XIV, cal que tinguem present les consideracions que en fa M. Grabmann: “El espíritu crítico y aún escéptico que cada día se mostraba más pujante (...) preparó el terreno al nominalismo, cuyo maestro y fundador fue Guillermo de Ockham. (...) El punto filosófico de donde parte el nominalismo es la doctrina lógica de la “suposición” de los términos, es decir, la de la posibilidad de cambio recíproco de los conceptos y las palabras. El principio común de su Epistemología consiste en desvirtuar la facultad de abstraer el entendimiento humano, y en negar el conocimiento de lo universal, para enseñar que sólo el conocimiento de lo concreto es posible y propiamente científico. (...) Así se llegó a dudar del valor de las bases metafísicorracionales de las verdades de fe, con lo que se abrió el camino al fideísmo y se estableció como última norma de moralidad la voluntad de Dios. (...) La tendencia empírica de la escuela de Guillermo de Ockham favoreció notablemente el estudio y progreso de las ciencias naturales, hasta el punto que, según las investigaciones de P. Duhem, algunos filósofos de la misma escuela nominalista, como Juan de Buridán, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia y otros más, anticiparon las teorías de Copérnico y Galileo acerca de la física y mecánica celestes” (Grabmann, Martín. *Historia de la teología católica*. Madrid. Espasa-Calpe S.A. 1940. Pp. 117-8).

cal que diguem que, segons A. Fidora, es deu considerar Llull com al major polígraf medieval, sols darrere de sant Albert Magne O.P.³⁰

L'escola franciscana, i en especial la vessant d'Oxford, com hem dit, s'hi dedicà plenament. No sols podem destacar la figura de Robert Grosseteste,³¹ ans també altres noms com Roger Bacon, ambdós ja en el s. XIII, el qual tingué al llarg de sa vida un notable interès científic.³² Cal que

³⁰ Fidora, Alexander. "El *Ars Brevis* de Ramon Llull: Hombre de ciencia y ciencia del hombre". Dins *Ramon Llull caballero de la fe*. Pamplona. Alexander Fidora / José G. Higuera. 2001. P. 61.

³¹ Ací podem destacar per exemple com el bisbe de Lincoln copsà la llei d'economia que regula els fenòmens naturals, cosa que després seria corroborada per altres científics com Francis Bacon o Galileu Galilei: *Et idem manifestavit nobis hoc principium philosophiae naturalis, scilicet quod "omnis operatio naturae est modo finitissimo, ordinatissimo, brevissimo et optimo, quo ei possibile est"* [I això manifestà a nosaltres aquell principi de la filosofia natural, segons el qual "tota operació de la natura es fa de manera finitíssima, ordenadíssima, brevíssima i òptima, en quant és possible a ella"] (*De iride*. Editat a Baur, L. *Op. cit.* P. 75. Editat en línia a www.grosseteste.com).

Aquest principi podem dir fou desenvolupat fins a les seues màximes conseqüències per Guillem d'Ockham, en allò que es coneix com a la *navalla d'Ockham* (*Ockham's razor* en anglès). Aquesta màxima no es troba en realitat en cap de les seues obres, i diu que *els ens no deuen multiplicar-se sense necessitat*. Ockham digué de fet quelcom molt semblant: *És absurd fer amb més allò que es pot fer amb menys*. És a dir, si en alguna ciència tot pot ser interpretat sense donar per suposat aquest o aquell ens hipotètic, no tenim raons per a suposar-lo (Russell, Bertrand. *Historia de la Filosofia*. Madrid. Ed. Espasa Calpe S.A. P. 519).

³² Direm d'entrada com per al *Doctor Admirable* la ciència és massa gran i noble per a no haver estat revelada per Déu, des de l'origen del món, als patriarques i als profetes, i per a ser trobada per l'home sol. Diu fins i tot que Déu ha revelat als homes l'Escriptura i la filosofia com a saviesa divina i humana necessària per a tots (*Opus Maius*, I. Ed. de J. H. Bridges. Oxford. 1897-1900. Pp. 53-4. Reimprès a Frankfurt am Main. 1964. Citat a

destaquem, d'altra banda que el pensament de Roger Bacon té notòries concomitàncies amb el pensament de Llull en no pocs aspectes, com ha destacat M. de Montoliu.³³

La gran figura d'aquest grup de franciscans d'Oxford, en fi, Guillem d'Ockham, a banda de la teologia s'hi dedicà plenament a la lògica, dedicant-hi diverses obres a aquesta matèria, i arribant a intuïcions sorprenents per a

Merino, J.A. O.F.M. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 116).

En el seu acostament a l'objecte d'investigació científica (el món extern), arriba Bacon a sorprenents intuïcions que presagien el modern mètode científic, en dir que no n'hi ha prou amb el raonament, ans cal també l'experiència directa (*Opus Maius*, II. Ed. de J. H. Bridges. Oxford. 1897-1900. P. 168. Reimprès a Frankfurt am Main. 1964. Citat a Merino, J.A. O.F.M. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 135).

En la perspectiva científica de Roger Bacon, en fi, tenen les matemàtiques un lloc privilegiat com a instrument necessari per a comprendre la resta de disciplines. Diu així Bacon que *les matemàtiques no sols són útils, ans són absolutament necessàries per a comprendre la resta de ciències* (*Opus Maius* I. Ed. de J. H. Bridges. Oxford. 1897-1900. P. 108. Reimprès a Frankfurt am Main. 1964. Citat a Merino, J.A. O.F.M. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 136).

Podem destacar també, dins d'aquests primers mestres franciscans anglesos amb interessos científics, a John Peckham († 1292), arquebisbe de Canterbury, qui escrigué tractats sobre qüestions astronòmiques (Grabmann, Martin. *Op. cit.* P. 86).

³³ Montoliu, Manuel de. *Op. cit.* P. 69.

Espigolem les següents idees: “Roger Bacon i Ramon Llull persegueixen el mateix ideal: l'extensió de la cristiandat fins als confins de l'univers. (...) En virtut d'aquest ideal l'un i l'altre proposen el mateix mètode pràctic. Bacon no deixa mai, com Ramon Llull, de recomanar l'ensenyament de les llengües orientals. Ramon Llull demana concretament al Papa la fundació de tres monestirs, l'un a Roma, l'altre a París i el tercer a Toledo, en els quals siguin ensenyades diverses llengües per a anar a predicar l'evangeli a terres d'infidels. (...) En fi, l'un i altre persegueixen la unitat del saber i, abans de Ramon Llull, Bacon posà els fonaments i definí el mètode d'un sistema únic i universal del saber

l'època, com ara una lògica que partisca de tres valors (veritable, fals, neutre), en lloc dels dos habituals (veritable, fals).³⁴ Guillem d'Ockham, d'altra banda, podem dir que dóna molta importància a la lògica dins del seu pensament. D'entrada ens diu que, com tota ciència utilitza conceptes, o proposicions i demostracions formades de termes conceptuals, tota altra ciència presuposa la lògica.³⁵ Així mateix, el *Venerabilis Inceptor* podem dir

humà. Totes aquestes coincidències, i d'altres encara, no s'expliquen si Ramon Llull no hagués conegut l'*Opus Majus* de Roger Bacon”.

³⁴ “Ockham's *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Congitibus* and its Main Problems”. Publicat originàriament a *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI (Washington D.C. [1941]). Dins Boehner, Philoteus. *Op. cit.* Pp. 433-4.

³⁵ Guillem d'Ockham. *Somme de logique (1ère partie)*. Manzevin. Trans-Europ-Repress. 1988. P. VI.

Traducció del llatí i introducció de Joël Biard.

El pròleg d'aquesta obra fou compost pel també franciscà Adam Wodham, deixeble d'Ockham a Oxford, i en ell se fa un gran elogi de la lògica només començar: "Quam magnos veritatis sectaribus afferat fructus sermocinalis scientia, quam logicam dicimus, multorum peritorum docet auctoritas, ratioque et experientia liquido comprobatur et convincit. Unde Aristoteles, auctor praecipuus huius scientiae, nunc introductoriam methodum, nunc sciendi modum, nunc scientiam omnibus communem et viam veritatis appellat, dans ex hiis intelligere quod nulli ad sapientiam patet accessus nisi in scientia logica erudito. Averroes quoque, Aristotelis interpres, in *Physicis*, dialecticam dicit esse «instrumentum discernendi verum a falso». Ipsa namque cuncta dubia definit, cunctas Scripturarum difficultates dissolvit et penetrat, ut testatur doctor egregius Augustinus" [L'autoritat de nombrosos savis ens ensenya fins a quin punt són importants, per a aquells que cerquen la veritat, els resultats d'aquesta ciència que denominem lògica. La raó i l'experiència ho confirmen i ho mostren clarament. Així Aristòtil, principal autor d'aquesta ciència, l'anomena igualment mètode introductiu, manera de saber i ciència comuna a totes les coses i camí de la veritat, donant amb això a entendre que ningú no

que aplica la lògica i la seua directa aplicació a l'elaboració i construcció del llenguatge, a la teologia d'una manera innovadora, amb idees sorprenents. D'entrada, ens diu que formem un concepte de Déu a partir de la composició de conceptes simples, que s'apliquen d'igual manera als éssers creats i als increats. Així mateix, ens diu que algunes tesis sobre la divinitat estan directament vinculades a la concepció del llenguatge.³⁶ Direm, en fi, que dins d'aquesta importància que Ockham atorga a la lògica, per a ell la lògica és

troba l'accés a la sapiència si no és instruït per la lògica. Averrois, intèrpret d'Aristòtil, també diu dins de la *Física* que la dialèctica és "l'instrument que permet distingir allò veritable d'allò fals". En efecte, ella treu tots els dubtes, resol i clarifica totes les dificultats de les Escriptures, com dona testimoni sant Agustí] (*Ibidem*. P. 1).

³⁶ *Ibidem*. P. IX.

Desenvolupa aquestes darreres idees l'autor de la introducció i traducció al francès d'aquesta obra ockhamiana de què estem parlant (*Summa logicae*), Joël Biard: "Selon Guillaume d'Ockham, on forme un concept propre de Dieu par composition de concepts simples dont chacun s'applique aussi bien à des êtres créés qu'à l'être incréé. Certaines thèses sont ainsi, en deuxième lieu, directement liées à la conception du langage, comme celles qui concernent les "perfections" divines: sagesse, intelligence, bonté, etc. Ce sont des noms au moyen desquels on désigne l'essence divine, mais qui renvoient également à d'autres objets; ce sont donc des termes quidditatifs communs. D'autres termes, tels que "créateur", sont connotatifs, c'est-à-dire qu'ils renvoient principalement à une réalité (en l'occurrence Dieu) et secondairement à d'autres réalités (le monde créé)" [Segons Guillem d'Ockham, hom forma un concepte propi de Déu per composició de conceptes simples, dels quals cadascú s'aplica tant als éssers creats com a l'ésser increat. Certes tesis estan així, en segon lloc, directament lligades a la concepció del llenguatge, com per exemple aquelles que tenen relació amb les "perfeccions" divines: saviesa, intel·ligència, bondat, etc. Són noms pels quals es designa l'essència divina, però que es refereixen també a d'altres objectes; són doncs termes quiddatius comuns. Altres termes, com "creador", són connotatius, és a dir, que es refereixen principalment a una realitat (en aquest cas a Déu) i secundàriament a d'altres realitats (el món creat)] (*Ibidem*).

un instrument per a la filosofia de la naturalesa, que pot ser independent de la metafísica.³⁷

D'altres pensadors escolàstics franciscans, tingueren fins i tot intuïcions científiques notables, com ara Ricard de Middletown, el qual defensava la possibilitat d'un univers capaç d'expansionar-se o dividir-se fins més enllà de tot límit actual, com alguns investigadors actuals semblen suggerir.³⁸ O Francesc de Mayronis, que anticipa la revolució copernicana en una frase que es troba al seu *Comentari de les Sentències*, segons la qual deia que si la terra estiguera en moviment i el cel en repòs, tot aniria millor.³⁹

La quantitat de matèries científiques tractades per Llull en moltes de ses obres, i les idees científiques, algunes molt novedoses, que hi aporta és

³⁷ Russell, Bertrand. *Op. cit.* P. 520.

Cal veure com això deriva del propi nominalisme professat per Guillem d'Ockham. Ell creia que Aristòtil havia estat mal interpretat pels escotistes, i que aquesta mala interpretació es devia en part a Agustí i en part a Avicenna (vet ací, doncs, una diferència entre Escot i Ockham), però sobretot a una causa anterior: al tractat sobre les *Categories* de Porfiri. Porfiri suscità en el seu tractat tres qüestions: 1-Són el gènere i l'espècie substàncies? 2-Són corpòries o incorpòries? 3-En el darrer cas, estan en coses sensibles o separades d'elles? Ell suscità aquestes qüestions com a pertinents a les *Categories* d'Aristòtil i d'aquesta manera dugué a l'Edat Mitjana a interpretar l'*Òrganon* d'una manera massa metafísica. Sant Tomàs d'Aquino havia intentat desfer aquest error, però aquest fou reintroduït per Escot. El resultat fou que la lògica i la teoria del coneixement s'havien fet dependre de la metafísica i la teologia. Ockham es proposà com a tasca separar-les de nou.

³⁸ Merino, J.A. O.F.M *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 382.

³⁹ Francesc de Mayronnis. *Commentaria in IV Libros Sententiarum*. Lib. II, dist. 14, q. 5; cfr. Duhem, P. "François de Mayronnes et la question de la rotation de la terre". *AIA* 6 (1913). Pp. 23-5. Citat a Merino, J.A. O.F.M. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 393 n. 21.

tan gran, que aquest tema sols donaria ja per a un article, o per a molts articles i llibres. L'aspecte, però, que trobem potser més interessant d'aquest interès científic franciscà en el pensament lul·lià potser és el que fa que puguem considerar que Llull és un dels precursors de la informàtica.⁴⁰

Podem esmentar també la construcció d'*arbres* que fa a la seua obra *Arbor scientiae* (arbre de la ciència).⁴¹ Simplificant molt, podem dir que intenta sistematitzar el saber i la cosmovisió medieval usant el símil dels arbres. Cada arbre es divideix en set parts: arrels, troncs, branques, rams, fulles, flors i fruit. Molts arbres a més tenen divuit arrels. Hi han setze *arbres* al bosc lul·lià, que en serien aquests:

⁴⁰Així ens ho indica E. Colomer [*El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Barcelona. IEC / PAM. 1997. 288 (86)]: "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. [...] Leibniz és el primer 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 dir-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".

Recomanem l'excel·lent article de Ton Sales "Llull as Computer Scientist or Why Llull Was One of Us" [Llull com a científic informàtic o per què Llull fou un de nosaltres]. Aquest article es pot trobar en línia:

http://www.ramonllull.net/sw_studies/studies_original/compsale.html

Aquest article explica el que apunta E. Colomer d'una manera molt més detallada.

⁴¹ Yates, Frances A. *Op. cit.* Pp. 76 ss.

1-*Arbor elementalis* (arbre elemental): Fa referència als quatre elements bàsics en la mentalitat medieval i antiga i a les seues combinacions.

2-*Arbor vegetalis* (arbre vegetal): Fa referència al món vegetal.

3-*Arbor sensualis* (arbre sensual): Fa referència als cinc sentits i la naturalesa animal.

4-*Arbor imaginalis* (arbre imaginari): O de les imatges que són similituds de les coses de tots els arbres precedents.

5-*Arbor humanalis* (arbre humà): Fa referència a l'home, en la seua dimensió corporal i espiritual. En aquest arbre s'inclouen totes les arts i ciències humanes.

6-*Arbor moralis* (arbre moral): Parla de les virtuts i els vicis.

7-*Arbor imperialis* (arbre imperial): Parla de la jerarquia civil, de l'emperador en avall. Reprodueix el sistema de vicis i virtuts de l'arbre moral.

8-*Arbor apostolicalis* (arbre apostolical): Parla de la jerarquia espiritual, del Papa en avall. Reprodueix el sistema de vicis i virtuts de l'arbre moral.

9-*Arbor coelestialis* (arbre celestial): Fa referència al món astronòmic tal com s'entenia a l'Edat Mitjana.

10-*Arbor angelicalis* (arbre angelical): Parla dels àngels.

11-*Arbor aeviternalis* (arbre etern): Parla del premi i el càstig etern.

12-*Arbor maternalis* (arbre maternal): Parla de la Verge Maria.

13-*Arbor christianalis* (arbre cristianal): Parla de Jesucrist.

14-*Arbor divinalis* (arbre divinal): Parla de la Trinitat.

15-*Arbor exemplificalis* (arbre exemplifical): En aquest arbre la matèria de tots els arbres precedents s'exemplifica amb històries alegòriques.

16-*Arbor quaestionalis* (arbre qüestional): Consisteix en preguntes i respostes al voltant de tots els arbres.

Molts aspectes es poden destacar de tota aquesta genial construcció, i una volta més, excedirien el propòsit d'aquest modest article. Dir que culmina en certa manera l'intent que podem qualificar d'enciclopèdic de recopilar el saber de l'època que fa Llull, tot integrant-lo amb la cosmovisió religiosa i la teologia de manera sorprenent i meravellosa.

Volem destacar, en fi, com aquest sistema d'*arbres* ens remet directament al sistema d'escalons exposat al *Liber de ascensu et descensu intellectus* que ja hem vist a l'apartat anterior. Destaquem com posa una volta més el saber religiós i teològic per damunt. Aquest esquema d'*arbres*, doncs, ultra il·lustrar aquest apartat, ens remet als dos primers d'aquest treball (saber teològic superior al no teològic i misticisme). En especial, i relligant també amb el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, gosariem dir que és una mostra més de quelcom que estem repetint al llarg d'aquest treball: El misticisme omple i dóna sentit al pensament lul·lià.

4-Racionalisme latent: Ja obrint la porta al misticisme en proclamar l'experiència mística com a grau més alt del coneixement (Bonaventura),⁴² ja conduint a un fideisme que confina amb el misticisme (Escot, Ockham,

⁴² "Bonaventura és conscient dels perills de l'intel·lectualisme i del fideisme i proposa una purificació, un deixar de banda tot coneixement anterior inclòs el coneixement afectiu (...), car aquest és inútil en allò que no es pot conèixer, sinó tan sols assenyalar i experimentar. Amb tot, aquesta purificació no vol dir deixar de fer servir la ment i la voluntat" (Bonaventura, sant. *Soliloqui i altres escrits*. Barcelona. Facultat de Teologia de Catalunya / Fundació Enciclopèdia Catalana. 1994. P. 117).

Adam Wodham, etc.)⁴³. Com veurem més avant, semblaria que Llull es troba en el primer grup més que no pas en el segon.

En termes molt semblants s'expressa un autor que, tot i no ser franciscà, hom pot considerar inclòs dins del pensament franciscà, com és Arnau de Vilanova, a la seua *Lliçó de Narbona: La quarta cosa per què deu hom seguir Jhesucrist en sos exemples, és per mostrar que à rahó o seny*

⁴³ Potser dels tres autors citats qui millor expresse aquest fideisme siga Guillem d'Ockham, qui respecte a la demostració de l'existència de Déu i els atributs que tradicionalment se li atribueixen, pren una postura cautelosa, quan no dubitatitva, tal com assevera Ph. Boehner: *Wenigstens Ockham kann zugeben, daß der christliche Gott, der eine Natur in drei Personen ist, bewiesen worden ist, da der vorchristliche Begriff "das höchste Gut" präzise für diesen Gott supponiert* [Com a mínim Ockham pot admetre que el Déu cristià, que té una naturalesa en tres persones, ha estat demostrat, ja que el concepte precristià "el Bé més gran" és aplicable de manera precisa a aquest Déu]. ("Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes". Citat dins *Op. cit.* P. 412). I el citat autor al·lega les pròpies paraules d'Ockham: "Concedo quod ex pluris naturalibus possumus cognoscere istam propositionem: Deus est summum bonum, et tamen ipsa essentia divina non plus cognoscitur secundum tales conceptus quam trinitas personarum, quia illud quod cognoscimus ita vere competit trinitati personarum sicut divinae essentiae; ita enim realiter et ita vere trinitas personarum est summum bonum, sicut divina essentia est summum bonum [...] Ita est in proposito: quia nescitur pro quo supponit iste terminus "summum bonum", quando dicitur: Deus est summum bonum, utrum scilicet pro uno supposito absoluto vel pro tribus suppositis respectivis, quamvis aliqui credant se scire quod supponit pro supposito absoluto et non pro tribus suppositis relativis" [Accepte que a partir de diverses lleis naturals podem conèixer també aquesta proposició: Déu és el màxim bé, i no obstant l'essència divina mateixa no es coneix més que segons tals conceptes com la trinitat de persones, per la qual cosa allò que coneixem així en veritat concerneix a la trinitat de persones segons la divina essència; així també en realitat i en veritat la trinitat de persones és el màxim bé, de la mateixa manera com la divina essència és el màxim bé [...] Així doncs aquesta és la proposició: que no és possible saber a què fa

*natural, e que no vol infantejar ne bestiejar. Car rahó e seny natural mostra que hom deu creure lo verdader e no lo monçoneguer.*⁴⁴

Algun escolàstic franciscà així, com Joan de la Rochelle (deixeble directe del gran mestre franciscà anglès i professor a la Universitat de París Alexandre d'Hales, i possible autor de part de la seua *Summa Theologica*), fustiga durament en un sermó els que s'oposen als estudis de filosofia, i jutja l'hostilitat a la filosofia com a una temptació de Satanàs, que no desitja que els homes siguen cultes i facen ús de la raó, perquè, a través de la seua ignorància, l'home es fa pitjor.⁴⁵

Aquest racionalisme es podria relacionar també en certa manera amb la valoració de la persona que fa el franciscanisme, que condueix a un cert individualisme religiós, com subratlla A. Dempf (que al mateix temps referència aquest terme “màxim bé”, quan es diu: Déu és el màxim bé, si fa referència a un supòsit absolut o a tres supòsits respectius, encara que alguns creguen que fa referència a un supòsit absolut i no a tres supòsits relatius] (*Ordinatio* d. 1, q. 5, M. Citat *in eodem loco* n. 3). Observem, doncs, com de cautelosa és la postura d'Ockham en aquest tema, i com en tot moment se mou dins d'un pensament racionalista.

Aquesta manera d'exposar les coses, no obstant, és prou comuna en el *Venerabilis Inceptor*, al qual hom ha acusat sovint d'ambigu. També és veritat que aquesta manera d'exposar les coses, sense fer afirmacions rotundes i amb respecte a les opinions contràries, és molt típica del pensament escolàstic. Sense anar més lluny, l'altra gran figura del pensament franciscà del s. XIV, el beat Joan Duns Escot, podem dir que actua sempre d'aquesta manera, car el seu estil és sempre de gran serenitat i extraordinari respecte a les opinions i la persona dels adversaris (Pijoan, Josep. O.F.M. *Op. cit.* P. 48). El seu estil a més no és mai autoritari, i al llarg dels seus escrits diu sovint "em sembla", "potser", "probablement", així com frases del tipus "no assegure res", "crec més segur". No té així mateix cap inconvenient en afirmar a voltes "no ho sé" o "no ho entenc" quan se li presenten temes difícils (*Ibidem.* Pp. 58-9).

⁴⁴ Vilanova, Arnau de. *Op. cit.* P. 146.

⁴⁵ Merino, J.A. O.F.M. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 373.

relaciona aquesta valoració de l'individu que fa el franciscanisme amb el procés d'enfortiment estatal que propugnava l'emperador Frederic II): “Franziskus ist das Vorbild der religiösen Individualität in der Neuzeit geworden und Friedrich II. das Vorbild der souveränen Fürstenindividualität der Neuzeit, und damit haben beide in Wirklichkeit ihren Geist bestimmt” [Francesc ha esdevingut l'exemple de la individualitat religiosa en els nous temps i Frederic II l'exemple de l'individualitat sobirana del príncep, i en això coincideixen els dos en esperit].⁴⁶ Ramon Llull en aquest sentit, una volta més, va més enllà, i planteja un pas endavant, i en definir l'home en diversos moments com a *animal homificans* [animal homificant], s'avança en molts segles a temes ben actuals de l'antropologia, la sociologia i àdhuc de la psicologia moderna, com indica A. Fidora: “*Ad extra*, hay que entender por esta definición que el hombre va hominizando el mundo entero apropiándose de él por sus actos intelectivos, voluntativos y memorativos; es éste el proceso al que se ha llamado la hominización del mundo. *Ad intra*, el hombre es un ser dinámico y procesual que se va realizando por sus propios actos y así se hace hombre”.⁴⁷

El racionalisme en Llull, o més aviat prerracionalisme, com estem indicant, és d'altra banda un tema complex. L'inquisidor Nicolau Eimeric, O.P., que amb tanta virulència censurà les seues doctrines, condemnant 100 tesis lul·lianes al seu *Directorium Inquisitorium*, l'acusa de racionalista precisament en els errors 96, 97 i 98.⁴⁸ Ens ve a dir Eimeric que Llull posa la

⁴⁶ Dempf, Alois. *Sacrum Imperium*. München und Berlin. Verlag von R. Oldenburg. 1929. P. 287.

⁴⁷ Fidora, Alexander. *Op. cit.* P. 76.

⁴⁸ Xiberta, Bertomeu. O. Carm. “El presumpte racionalisme de Ramon Llull”. *Studia Luliana* 7 (2-3). 1963. 153-66 (154 ss).

raó per davant de la fe, i que amb l'ús de la raó es poden explicar totes les doctrines de la fe catòlica i àdhuc els seus misteris. Ben és cert que hui està demostrat que aquest inquisidor dominicà es basà en textos falsos, i que la figura de Llull ha estat rehabilitada per l'Església catòlica en tots els sentits. I quant a l'ortodòxia de fe lul·liana, també podem esmentar la seua incansable lluita contra l'averroisme llatí, tot alineant-se amb figures gens sospitoses d'heterodòxia, com ara els dominics sant Albert Magne o sant Tomàs d'Aquino.⁴⁹

⁴⁹ Carreras Artau, Tomàs. “L'obra i el pensament de Ramon Llull”. Dins Llull, Ramon. *Obres essencials*. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. Pp. 64-5.

Cal que cridem l'atenció sobre les interessants valoracions que fa sobre això aquest autor: “Llull, amb aquell accent de grandesa que acostumava a posar en els seus afers, veu en l'averroisme la civilització oriental que maldava per infiltrar-se en l'Occident llatí fins ensenyorir-se de la mateixa acrópolis intel·lectual de la civilització cristiana. Com ha dit O. Keicher, en l'esperit del filòsof mallorquí aquell combat era la prolongació dels seus plans contra l'Islam: l'averroisme era l'islamisme de la filosofia” (*Ibidem* . P. 65).

Tot i que la conversió dels musulmans és una de les seues idees essencials, no és l'àmbit d'aquest modest article l'anàlisi de les idees lul·lianes respecte als musulmans en la seua globalitat, cal que destaquem que la seua postura se va endurint, i en una de les seues darreres obres, dita *Liber de fine* [Llibre sobre el fi], proposa una idea àdhuc innovadora i agosarada, que és la combinació de la predicació i la croada. En aquest punt coincideix amb altres contemporanis seus com Arnau de Vilanova i el dominic Ulric d'Estrasburg. Així ho indica F.A. Freiherr von der Heydte: “Zur Begründung der Notwendigkeit des Kriegs gegen die Heiden findet sich in diesem Zusammenhang bei Ulrich von Straßburg eine “Zweischwertlehre” angedeutet, der wir auch in den späteren Schriften Ramon Lulls (1305) und bei Arnold von Villanova, dem Alchimisten-Philosophen am sizilischen Königshof begegnen. Ich zitiere Ramon Lull: Die Apostel sagten zu Jesus Christus: “Siehe, hier sind zwei Schwerter!” und er antwortete: “Das genügt”. Und dadurch ward angedeutet, daß ihr mit dem Schwert der Predigt sowohl als

I l'obra de Llull està plena de textos on posa la fe per davant de la raó, la qual cosa desvaeix automàticament les possibles acusacions d'heterodòxia, com per exemple a la *Doctrina pueril*: “Amable fil, per lum de fe s'exalsa l'enteniment a entendre, cor, enaxí con lo lum va devant per demostrar les carreres, enaxí fe va devant a l'enteniment. On, si tu vols aver subtil enteniment, no sies increable, e criu per ço que pusca ton enteniment pugar ten alt que entena so que la fe il·lumina”.⁵⁰

El carmelità Bertomeu Xiberta ens indica molt acuradament com Llull procedeix en l'ús de la raó per a demostrar articles de la fe sense caure en l'heterodòxia:⁵¹ “a) La prova no és pròpiament demostració, bé que a les intel·ligències ben preparades s'imposi amb necessitat.⁵² b) No es desenrotlla

mit den Waffen des Krieges gegen die Ungläubigen streiten sollt (*Liber de fine*)” [Com a justificació de la necessitat de la guerra contra els infidels trobem esmentada en aquest context una doctrina de “les dos espases”, per part d'Ulric d'Estrasburg, que també trobem en els escrits tardans de Ramon Llull i en Arnau de Vilanova, l'alquimista i filòsof que visqué a la cort siciliana. Cite Ramon Llull: Els apòstols digueren a Jesús: “Mira, ací tenim dos espases!” i ell respongué: “N'hi ha prou”. I amb això es volia dir que vosaltres tant amb l'espasa de la predicació com amb les armes de la guerra deveu lluitar contra els infidels] (*Die Geburtstunde des souveränen Staates*. Regensburg. Druck und Verlag Josef Habel. 1952. Pp. 238-9).

⁵⁰ Edició en línia a <http://www.narpan.net/ben/indexdp.htm>

Dins “De fe” (nº 52).

⁵¹ Xiberta, Bertomeu. O. Carm. *Op. cit.* P. 159.

⁵² Ací podem esmentar el que diu Llull al capítol 187 del seu *Llibre de Contemplació en Déu*: “Com l'ome savi disputa ab l'ome errat (...) si-l veu que sia home de gros enteniment e que no sia home subtil, molt mills lo porà traer de sa error ab auctoritats e ab miracles de sants que li fassa creure, que no farà ab raons ni ab arguments naturals; car home de gros enginy pus prop és a de fe que de raó (...) Com home subtil disputa, Sènyer, ab altre home subtil, si-l vol trer de sa error ni endur a veritat, cové que desput ab

pas independentment de la fe, ans bé inspirant-se en ella i subjectant-se-li. c) És un procediment seguit per grans doctors”.

Convé que parem atenció als punts segon i tercer que exposa aquest carmelita. Sobre la tercera, diu: “La tercera als nostres dies fa sentir tota la seva força, per tal com ara ningú desconeix que el camí de les raons necessàries abans de Llull l'havien fressat Sant Anselm, Ricard de San Víctor i altres mitjuevals i abans encara Sant Atanasi. No hi exclouré pas Sant Tomàs”.⁵³

Quant a la segona, ens hem de remetre al punt segon d'aquesta exposició de tendències de pensament franciscà, que és el misticisme. En efecte, el misticisme tot ho relliga en el pensament lul·lià. I pel que fa a aquest punt, aquest misticisme el porta a reconèixer l'absoluta pregonesa i inintel·ligibilitat de la naturalesa divina. Molt bé ho explica això Manuel de Montoliu: “És aquest sentit místic el que en Ramon Llull desperta una set inextingible d'evidència. El místic no vol pensar, vol veure. Les abstraccions del filòsof o les imatges del poeta cal que, per ell, siguin realitats evidents. El *furor demonstrativus* del nostre escriptor no té altre origen que la mateixa ardència del seu anhel místic”.⁵⁴

I això cal també relligar-ho també amb el punt primer d'aquesta exposició de tendències de pensament franciscà, on parlàvem d'una perfecta distinció entre ciència i saviesa.

ell per raons silogitzants naturals en les coses sensuais e en les coses entel·lectuals, car molt mills enduu home subtil a veritat per raons que per fe ni per auctoritat” (Llull, Ramon. *Obres essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. Pp. 547-8).

⁵³ Xiberta, Bertomeu. O. Carm. *Op. cit.* P. 160.

⁵⁴ Montoliu, Manuel de. *Op. cit.* P. 42.

Direm a més que Llull fa en aquest punt una elaboració que podem qualificar de genial, i que supera en aquest sentit l'elaboració tomista de la *Summa contra Gentiles*, quant a la demostració racional de la fe.⁵⁵ Molt bé ho explica Robert Pring-Mill (i de pas queda més clar com no es pot acusar Llull d'heterodoxe, com feia Eimeric): “Sant Ramon de Penyafort (...) va demanar a sant Tomàs d'escriure-li un llibre que fos adequat a llur cas. D'ací la *Summa contra Gentiles*, basada en la raó natural, en la qual, sant Tomás no es proposà de provar la veritat de la fe catòlica sinó arribar per la raó a una posició plenament compatible amb la fe. Ramon Llull, en canvi, inventà la seua Art (c. 1272) per a demostrar la fe amb “raons necessàries” –però cal remarcar que ni pretenia una demostració lògicament completa, ni fonamentava les seues “raons necessàries” en una sola raó”.⁵⁶

Val a dir, però, que Llull no arriba al radicalisme i atreviment intel·lectual escotista i ockhamià del segle posterior al seu, on s'esbossa la

⁵⁵ En aquest sentit hem de dir que el tomisme és molt menys arriscat intel·lectualment que el franciscanisme en les seues diferents vessants. Ens adherim així a les consideracions que fa Bertrand Russell: “Hay poco del verdadero espíritu filosófico en Aquino. No se dispone a seguir, como el Sócrates platónico, adonde quiera que un argumento le pueda llevar. Él no se empeña en una investigación cuyo resultado sea imposible conocer de antemano. Antes de empezar a filosofar ya conoce la verdad; está declarada en la fe católica. Si puede encontrar argumentos aparentemente racionales para algunas partes de la fe, tanto mejor; si no puede, sólo precisa volver a la revelación” (*Op. cit.* P. 510).

⁵⁶ Pring-Mill, Robert D.F. *Op. cit.* P. 40.

Continua dient l'autor respecte a aquestes “raons necessàries”: “Solen partir de la general reconeixença de certs principis que formen part de la comuna herència cultural de totes tres religions (*En disputació cové consentir als primers començaments e seguir la conseqüència d'aquells*), i solen ser, com digué Mn. Galmés, més aviat que demostracions apodíctiques, demostracions de congruència, major o menor, que no podrien ser negades sense negació d'aquests principis comunament admesos” (*Ibidem*).

possibilitat que fe i raó puguen no coincidir o fins i tot seguir camins discordants. En aquest sentit, doncs, podem dir que Llull roman dintre de l'ortodòxia tomista que propugna la col·laboració i complementació de la fe i la raó, i que de pas desfà més arguments contra ell de l'inquisidor Eimeric. Així ho diu en diversos moments de l'important capítol 154 del seu *Llibre de Contemplació en Déu*.⁵⁷ Ens trobem així a la fe i la raó en bella harmonia: “Com la fe està altament e la raó puja a ella, adoncs, Sènner, se covenen fe e raó; car la fe dóna exaltació a la raó, e per excel·lent altea de la fe s'avertua e ennobleix raó com pot atènyer per coneixença en les coses que fe ateny per creença (...). On pus la raó puja e treballa a entendre, pus exalça la fe (...). On, per ço com vera fe e raó puja l'una per l'autra, per açò, Sènner, ha concordança e ben volença enfre fe e raó, per ço car d'una és avertuada per l'autra segons esta manera”.⁵⁸

⁵⁷ Aquest capítol, que porta per títol *Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre fe e raó*, és molt important per a analitzar les relacions entre fe i raó i el tractament que en fa Llull. L'estudiós lul·lista Josep E. Rubio i Albarracín en fa una anàlisi detallada en l'article “Las relaciones entre fe y razón en Ramón Lull según el capítulo 154 del *Llibre de Contemplació*: Estudio de contenidos y estilo” (*Antonianum*, 69. 1994. 231-260).

⁵⁸ Lull, Ramon. *Obres Essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 445.

Dins del mateix capítol trobem altra mostra del que estem dient: “Jassia ço, Sènner, que raó no pusca pujar ni atènyer en tan excel·lents altees com fe ateny e basta per creença, per tot ço no roman que raó no atenya e no bast a entendre si la fe és vera o falsa; car en la vostra bonea, segons la disposició e ordonació de la vostra obra, demostra raó qual fe és vera ni qual creença és falsa” (*Ibidem*. P. 446).

Notem de pas com la racionalitat de la fe va lligada al propòsit de conversió dels infidels, idea nuclear en el pensament lul·lià, com hem apuntat.

En el mateix *Llibre de Contemplació en Déu* semblaria donar a entendre la mateixa idea al capítol 177: “La segona entenció per què lo vostre sotmès encerca haver

5-Voluntarisme: En ell trobem, diu Tomàs Carreras, una fidelitat total a l'esperit fundacional de sant Francesc.

Aquest voluntarisme condueix en primer terme a la proclamació de l'omnipotència divina, tan típica de l'escola franciscana.⁵⁹ Llull en fa una bella i sintètica formulació al seu *Llibre d'Amic e Amat*: “Lo meu amat és un, e en sa unitat s'uneixen en una volentat mos pensaments e mes amors; e

coneixença de la cosa qui és vostra honrada essència, és per ço que pusca cativar e termenar les vertuts de la sua ànima en son encercament, car tal encercament comença on defallirà sa coneixença e totes ses vertuts. On, est encercament, Sènyer, se fa a glòria e a laor de vós, car on pus l'ànima defall a atènyer e a saber l'èsser de vostra essència, pus ha coneixença del vostre excel·lent ésser qui és tan gran e tan noble que nulla ànima d'home no pot apercebre ni atènyer tota la noblea ni la vertut qui és en vostra divina essència” (*Ibidem*. P. 511).

⁵⁹ L'omnipotència divina és, d'altra banda, un dels atributs de la divinitat. Per això no és estrany que també en parles un autor dominicà, com sant Vicent Ferrer, qui en començar un dels seus sermons de Quaresma, comença dient: *El sant Evangeli de hui nos declara quatre excel·lències de Jesucrist, de les quals porem pendre bona edificació: divinal potència; humanal clemència; perfecta santedat e estesa caritat (Sermons de Quaresma. Volum II. València. Ed. Albatros. 1973. P. 19). I més avant explica: A la primera, és divinal potència, que mostràs que ell, com a ver Déu, havia potència en obrar e fer creatures, com a creador que és, e de aquelles fer ço que vol (Citat in eodem loco).*

Volem cridar l'atenció de l'estret nexa entre la noció d'infinít matemàtic i la noció d'omnipotència divina que trobem en algun pensador oxonià com l'arquebisbe de Canterbury Tomàs Bradwardine (curiosament teòleg i matemàtic al mateix temps). Molt bé ho explica J. Le Goff: “Chez Thomas Bradwardine (v. 1290-1349), *proctor* de l'universitat d'Oxford et archevêque de Cantorbéry, le niveau théologique est atteint à travers les mathématiques. Mais il s'agit surtout, pour Bradwardine, de parvenir de la structure cosmologique de l'univers à Dieu. Or l'expérience humaine offre une intuition fondamentale: l'homme se sent incapable d'accomplir par lui-même un acte de liberté positive. Il ne peut qu'être un champ ouvert à la bonté et à la puissance infinie de Dieu

la unitat de mon amat abasta a totes unitats e a totes pluralitats; e la pluralitat qui és en mon amat abasta a totes unitats e pluralitats”.⁶⁰

I una altra mostra més concreta d'aquest voluntarisme és la primacia de la voluntat sobre la raó en l'acte moral,⁶¹ cosa que ens condueix directament al concepte de franc arbitre. Resumint molt, podem afirmar que aquest seria la llibertat que posseeix l'home per a fer mal o bé, i que

infiniment libre parce qu'infiniment parfait. De même Dieu se rencontre partout dans l'univers, même dans le vide. Dieu n'est plus limité par rien, ni par l'absurde, ni par le néant. Il est tout-puissant sans aucune restriction” [En Thomas Bradwardine (v. 1290-1349), *proctor* de la universitat d'Oxford i arquebisbe de Canterbury, el nivell teològic s'assoleix a través de les matemàtiques. Però es tracta sobretot, per a Bradwardine, d'arribar a Déu a partir de l'estructura cosmològica de l'univers. Ara bé l'experiència humana ofereix una intuïció fonamental: l'home se sent incapaç d'acomplir per ell mateix un acte de llibertat positiva. No pot ser sinó un camp obert a la bondat i a la potència infinita de Déu, que és infinitament lliure perquè és infinitament perfecte. Així mateix, Déu se troba a tot arreu en l'univers, fins i tot dins del buit. Déu no està limitat per res, ni per l'absurd, ni pel no-res. Ell és totpoderós sense cap restricció] (*Le XIIIe siècle. L'apogée de la chrétienté* (v. 1180-1330). Paris. Bordas. 1982. P. 120).

Aquest concepte d'infinít, no ja sols matemàtic, sinó en sentit genèric fins i tot, és important en el gran mestre Duns Escot, a l'hora de definir els atributs divins i fins i tot a l'hora d'arribar a una idea conceptual de Déu. Vegem com ens ho diu: *L'intel·lecte, l'objecte del qual és l'ens, no sols no troba cap repugnància en conèixer quelcom infinit, sinó que li sembla allò intel·ligible més perfecte* [*Opus Oxoniense*, I, dist. 2, pas 1, qq. 1-2, n. 136 (ed. Vaticana, II, p. 208). Citat a Saranyana, José Ignacio. *Historia de la Filosofía Medieval*. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra S.A. 1989. P. 274).

L'omnipotència divina és, en fi, quelcom ben present en el pensament teològic i filosòfic franciscà en diversos àmbits. Trobem per exemple una formulació en el mestre Guillem d'Ockham: *Omnem rem priorem naturaliter potest Deus facere sine posteriori, ergo posset essentiam facere sine existentia* [Déu pot fer tota cosa anterior sense la posterior, i per tant pot fer l'essència sense l'existència] (*Quodlibet*, II, q. 7. Citat a

condueix en darrer terme a la noció de premi o càstig, que és una idea que en el fons omple tot el pensament teològic medieval. L'origen d'aquest pensament podríem ficar-lo de nou en sant Agustí, la cita del qual: *Peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum* [El pecat és voluntari, perquè si no fóra voluntari no seria pecat]

Boehner, Philoteus. "The Metaphysics of William Ockham". Publicat originàriament a *The Review of Metaphysics* 1 (1947-8) n. 4. Dins *Op. cit.* P. 392).

⁶⁰ Reflexió corresponent al dia 2 de novembre.

Document en línia: <http://www.am.ub.edu/~jmiralda/llulltra.html>

⁶¹ En el pensament tomista, en canvi, no està la voluntat per damunt de la raó, en l'acte moral i en general. I fins i tot, s'hi preveuen casos en què la voluntat no és lliure, com sant Tomàs diu a la seua *Summa Theologica* I-II, q. 6, tal com indica C. Schröer: "Damit liegen für Thomas die wichtigsten möglichen Defekte auf der Hand, die die Freiwilligkeit der Handlung aufheben oder einschränken können. Die Darstellung orientiert sich an den vier Kriterien Gewalt (6,5), Furcht (6,6), Begierde (6,7) und Unwissenheit (6,8); dabei steht die Gewalt der natürlichen Bewegung, die Begierde dem Handeln und die Unwissenheit dem hinreichend beratenen Handlungsurteil gegenüber, während die Furcht einen Sonderfall darstellt" [Amb això són evidents per a sant Tomàs els principals defectes possibles que suprimeixen o limiten la lliure voluntat de l'acció. La descripció que fa s'orienta als quatre següents criteris: Violència (6,5), por (6,6), avarícia (6,7) i ignorància (6,8); així la violència es contraposa al moviment espontani, l'avarícia a l'actació concreta i la ignorància al judici responsable de l'acte, mentres que la por constitueix un cas especial] (*Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*. Stuttgart / Berlin / Köln. Verlag W. Kohlhammer. 1995. P. 165).

Sintèticament expressa la necessària concurrència de la raó i la voluntat en l'acte moral un altre dominicà, sant Vicent Ferrer: *Quan la persona ha remissió de sos peccats, ha mester dues libertats: la una és del enteniment, que sie clar en la fe, e l'altra en la voluntat, no voler més pecuar, ne desigar res que sie contra Déu* (*Sermons*. V. II. Barcelona. Ed. Barcino. 1934. P. 139).

apareix al capítol 152 del *Terç del Crestià* de Francesc Eiximenis.⁶² Llull en fa una exposició semblant, si bé no tan rotunda, al *Llibre de l'Amic e Amat*: “L'amic lloava lo poder, e el saber e el voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora pecat; lo qual pecat no fóra sens lo poder, e el saber e el voler de son amat; al qual pecat no són ocasió lo poder, ni el saber ni el voler de son amat”.⁶³

Plantejaments semblants també hi són presents, d'altra banda, en el pensament dels grans mestres franciscans. Així Alexandre d'Hales defineix aquest franc arbitre en base al que diuen prèviament altres teòlegs: sant Anselm, sant Agustí i sant Bernat. D'aquesta manera, per a sant Anselm

També ho diu més llargament en un altre sermó, on exposa *III lums sens les quals degú no pot anar a paradís*. La primera és *enteniment natural, e aquesta lum ja la havien les gens, e per aquesta se regien, ja ans que Déus donàs ley deguna als hòmens*. En l'exposició que fa, que seria llarga de contar, fa una ressemblança dels 10 manaments amb allò que dicta la recta raó. La segona és *lum de doctrina espiritual, on antigament los philòsofs se regien per enteniment natural*. Ací fa el procediment invers que abans, i ara acomoda la raó a la fe. La tercera és *lum de exemple virtual*. I la quarta és *lum de gràcia divina, car les altres lums dites no abasten al cristià*. Ací s'acomoda a l'ortodòxia catòlica, que postula la necessària intervenció de la gràcia en el procés de la salvació. Volem cridar l'atenció en qualsevol cas, sobre les dos primeres *lums*. En l'exposició que fa fra Vicent Ferrer, que com hem apuntat seria llarga de narrar, però que és molt bella i molt enginyosa, hi ha tot un intent d'acomodar *fides et ratio*, la qual cosa, com diem, és molt típica de l'escola dominicana, a la qual ell pertany (*Sermons*. V. IV. Barcelona. Ed. Barcino. 1977. Pp. 291-7).

⁶² Eiximenis, Francesc. *Terç del Crestià*. Volum II. Barcelona. Ed. Barcino. 1930. Pp. 94-5.

Aquest capítol apareix numerat en aquesta edició com a 151.

⁶³ Reflexió corresponent al dia 27 de setembre.

Document en línia: <http://www.am.ub.edu/~jmirda/llulltra.html>

consisteix en “la capacitat de conservar la rectitud per si mateixa”. Per a sant Agustí, el franc arbitre és “la facultat de la voluntat i de la raó, amb la qual es tria el bé si assisteix la gràcia divina o es tria el mal si no assisteix”. Per al *Doctor Melifluus*, el franc arbitre seria “un consentiment de la voluntat, que no pot perdre la llibertat, i del judici inflexible de la raó”. Aquestes tres interpretacions, diu Alexandre d’Hales, integren les quatre causes fundants d’una acció responsable: les causes agent o eficient, la final, la material i la formal.⁶⁴ Per al *Doctor Irrefragabilis*, així mateix, el franc arbitre és cosa comuna a Déu i els homes, si bé de Déu es predica en sentit original i primari, i dels homes en sentit secundari i derivat.⁶⁵

També hi és present aquesta idea en el seu deixeble sant Bonaventura. Per al *Doctor Seraphicus*, la voluntat és bàsicament un desig, però perquè aquest desig siga lliure, cal l’actuació de la raó. El franc arbitre, així, és franc perquè es relaciona amb la voluntat, i és arbitre perquè està vinculat a la raó. Però té més preeminència la voluntat. La raó comença l’acció, a imitació de l’element material, però la voluntat la consuma, a imitació de l’element formal.⁶⁶

⁶⁴ Alexandre d’Hales. *Summa Theologica*, II, n. 392-401. Citat a Merino, J. A. O.F.M. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. P. 21.

⁶⁵ Alexandre d’Hales. *Summa Theologica*, II, n.402. Citat a *ibidem*. P. 22.

⁶⁶ Bonaventura, sant. *In II Sententiarum*, d.25, a. un. q.6, concl. Diu exactament: “Dicendum, quod cum liberum arbitrium sit facultas sive dominium, ex qua dicitur potentia facilis, non solum ad movendum alia, sed etiam ad movendum se ipsa; sicut ratio movendi se *inchoatur* in *ratione* et *consummatur* in *voluntate*, sic et arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem, ita quod in una illarum potentiarum *inchoatur* et in alia *consummatur* [...] Et iterum, quia illud, in quo res *inchoatur*, se habet per modum *materialis*; illud, in quod *consumatur*, se habet per modum *formalis*; et adiectivum respectu substantivi se habet per modum *informantis*: ideo in nominatione illius potestatis nomen respondens *rationi* significatur *substantive*; nomen vero respondens *voluntati*

Tot plegat ens condueix a allò que podem anomenar “llibertat teològica”, que seria la llibertat que té l’home d’optar entre bé i mal mitjançant l’exercici de totes les seues facultats, en especial del citat “franc arbitre”, i amb l’ajuda de Déu en virtut de la gràcia.

Ara bé, dins de l’ortodòxia teològica, es postula la necessària concurrència de la gràcia per a la salvació. Se marquen així distàncies envers l’heretgia pelagiana, que postulava el contrari.⁶⁷ La genialitat lul·liana intueix aquest concepte, i ho exposa ben clarament.

significatur *adiective*; et propterea magis vocatur ista facultas *liberum arbitrium* quam *arbitraria libertas*” [Hem de dir, que com el franc arbitre siga una facultat o domini, de la qual se diu que és potència fàcil, no sols per a mover altres coses, sinó també per a moure's si mateixa; així com la raó del moviment *s'inicia* en la *raó* i *es consuma* en la *voluntat*, la llibertat de decisió resideix en mans de la raó i la voluntat, de manera que en una d'aquelles potències *s'inicia* i en altre *es consuma* [...] I així mateix, igual que allò, en què la cosa *s'inicia*, es té de manera *material*; allò, en què *es consuma*, existeix de manera *formal*; i l'adjectiu respecte al substantiu existeix de manera *que dóna forma*: així doncs, en la denominació de la potestat d'aquell, el nom que respon *a la raó* se designa com a *substantiu*; el nom que respon *a la voluntat* es designa com a *adjectiu*; i per això, aquesta facultat s'anomena més aviat *franc arbitre*, en lloc de *llibertat arbitrària*] (Editat en línia a <http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/sent.html>).

⁶⁷ El franciscà Eiximenis defineix succintament aquesta heretgia pelagiana en el capítol 25 del *Primer del Crestià* (València. Lambert Palmart. 1483. F. 21v): *Pelagians han pres nom de Pelagi monge, e posen que sens la gràcia de Déu l'om pot merèixer vida perdurable.*

El dominicà sant Vicent Ferrer, exposa sintèticament aquest punt de l'ortodòxia eclesiàstica: "Sapiats que qüestió és en santa theologia si home naturalment pot haver paradís. És la resposta e determinació que jamés no fo ne serà que hom naturalment lo pogués haver; mas per virtuts, migantant la gràcia de Déu, se pot haver" (*Sermons*. V. III. Barcelona. Ed. Barcino. 1975. P. 55).

El concepte de gràcia apareix doncs per exemple a la seua *Doctrina Pueril*: “Enaxí con lum qui il·lumina tos huyls corporals a veer les cozes corporals, enaxí per lum de gràcia veus so que creus del celestial Déu de gloria e de les sues obres; e, cor lum d’enteniment no puria abastar a entendra tot so qui és a home necessari a creura de Deu e de les sues obres, per assó Deus il·lumina per lum de gracia la ànima del home a creura les cozes invisibles”.⁶⁸

Una exposició semblant fa Llull al seu *Dialogus fidei et intellectus* [Diàleg de la fe i l'intel·lecte]. L'argument gira al voltant de la possiblement, major idea central de Llull, que és la conversió dels infidels, i el tractament de la qual excedeix aquest modest article. En aquest llibre, l'Enteniment i la Fe sostenen un diàleg en el qual aquell diu a aquesta que els infidels anirien *ad te per me et per me ad te, tamen mediante divina gratia* [a tu per mi i per mi a tu, no obstant mitjançant la divina gràcia]. Al·lega a continuació el text d'Isaïes: *Nisi credideretis, non intelligetis* [Si no cregues, no entendries]. Llavors la Fe s'esforça a provar que l'Enteniment és incompetent i impotent per a comprendre el misteri de la Santa Trinitat, però sostenint que és possible aquella comprensió mitjançant la llum de la divina gràcia.⁶⁹

I fins i tot amplia aquesta assistència divina a l'àmbit del coneixement (il·luminació), la qual és altra de les seues genials idees. El Déu de Llull, és doncs, actiu, molt provident i paternalista, perquè així ho exigeix la profunda misèria i radical impotència de la creatura humana.⁷⁰ Hem trobat en l'ingent

⁶⁸ Edició en línia a <http://www.narpan.net/ben/indexdp.htm>

Dins “De fe” (nº 52).

⁶⁹ Montoliu, Manuel de. *Op. cit.* P. 54.

⁷⁰ Carreras Artau, Tomàs i Joaquim. “Ética de Ramon Llull y el lulismo”. *Studia Luliana*, 1 (F.1). 1957. P. 15.

opus lul·lià una exposició d'aquesta genial idea. Així, al capítol 154 del *Llibre de Contemplació en Déu*, ja esmentat, ens diu: “Enaixí com raó encativa e empresona l'enteniment humà dintre los tèrmens en los quals és termenat, per ço car no ha ab què·ls pusca eixamplar en estendre; enaixí, Sènyer, vera fe afranqueix e engraneix a l'home son enteniment, per ço car no·l constreny dins los tèrmens on la raó termena”.⁷¹

Aquesta llibertat, seguint aquesta línia de pensament, neix de Déu mateix, qui és lliure en la seua actuació, i de Déu es trasllada a la creació, de la qual forma part l'home. Aquest és el pensament del gran mestre franciscà del s. XIV, Joan Duns Escot.⁷² Molt bé ho explica, seguint el pensament

⁷¹ Llull, Ramon. *Obres essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 446.

⁷² En aquest sentit indica M. Villey que per al franciscà escocès els preceptes anomenats “segona taula” del Decàleg no són necessaris ni de valor universal, car l’omnipotència divina hauria pogut construir altre ordre on el robatori, l’assassinat o l’adulteri deixaren de ser pecats (*La formation de la pensée juridique moderne*. Paris. Les Éditions Montchrestien. 1968. P. 182). L’omnipotència divina implica doncs la llibertat absoluta de l’exercici de la seua voluntat. Com ens diu el mateix M. Villey, *tout contenu déterminé de la morale est suspendu à l’insondable volonté divine, à sa volonté positive* [tot contingut determinat de la moral està sotmès a la insondable voluntat divina, a la seua voluntat positiva] (*Ibidem*).

Aplicada aquesta concepció a l’home, molt sintèticament la defineix així: *Voluntas, ut in nobis est actus primus, libera est* [La voluntat, com és en nosaltres el primer acte, és lliure] (*Opus Oxoniense*, I. d. 12, n. 7. Citat a D’Agostino, Francesco. *La tradizione dell’epieikeia nel medioevo latino*. Milano. Dott. A. Giuffrè editore. 1976. P. 146).

L’altre gran pensador franciscà d’aquesta centúria, l’anglès Guillem d’Ockham manté encara un punt de vista més radical al d’Escot respecte als preceptes del Decàleg, car ell estén el seu escepticisme a tot el Decàleg sencer, tot incloent també els preceptes de la primera taula, que Escot encara tenia per certs (Villey, M. *Op. cit.* P. 213).

escotista, J. Pieper: “Das Grundwort “Freiheit” (...) meint vor allem die Freiheit Gottes. Man könnte dies für eine zunächst rein theologische These halten, aber nur bis zu dem Augenblick, da man die Konsequenz wahrnimmt, die Duns Scotus sogleich ausspricht: Weil Gott absolut frei ist, darum hat alles, was er tut und wirkt, den Charakter des von Grund auf Nicht-Notwendigen, des in bestimmten Sinn “Zufälligen” (Kontingenten). Dies gilt sowohl für Gottes erschaffendes Wirken und also für die Schöpfung selbst wie auch für die Ereignisse der Heilgeschichte” [El mot clau “Llibertat” (...) significa sobretot la llibertat de Déu. Es podria considerar això en primer lloc una tesi purament teològica, però sols fins el moment en què hom accepta aquesta conseqüència, que Duns Escot expressa així: Com Déu és absolutament lliure, per tant tot allò que ell fa i produeix té el caràcter d'allò radicalment no-necessari, d'allò en cert sentit “accidental” [contingent]. I això és aplicable tant a l'obra creadora de Déu i també a la creació mateixa, com a la història de la salvació].⁷³

De manera molt semblant pensa l'altre gran mestre franciscà del s. XIV, l'anglès Guillem d'Ockham, i fins i tot, com en altres aspectes, podem dir que va més lluny, com indica Ph. Boehner: *Just as nothing was nearer*

⁷³ Pieper, Josef. *Op. cit.* Pp. 190-1.

Aquesta cita caldria relacionar-la amb un altre dels punts més importants del pensament escotista, derivat radicalment del franciscanisme, com és l'afectivitat. Se li anomena així a Escot el Filòsof de l'Amor. No hi ha així per a ell cap valor moral fora de l'amor; però de l'amor entès com a amor cristià, de l'“àgape”, de l'*amor amicitiae*. La intel·ligència té d'aquesta manera un paper auxiliar: pot jutjar la conveniència de tal o tal acte al precepte sobirà de l'amor. L'amor de Déu és sol principi de tota la moral. I també l'amor del proïsme. S'obstina així Duns Escot a salvar la independència i la llibertat de l'individu. Les arrels d'aquesta *Weltanschauung* són cristianes, evangèliques i típicament franciscanes (Villey, Michel. *Op. cit.* P. 185).

Scotus' heart than to safeguard contingency (salvare contingentiam), so Ockham was preoccupied with safeguarding liberty [Així com res no estava més a prop del cor d'Escot que salvaguardar la contingència (*salvare contingentiam*), així Ockham estava preocupat per salvaguardar la llibertat].⁷⁴ I tot plegat, com indica el mateix autor, condueix això en el pensament ockhamià a un primat absolut de la llibertat, tant en l'obrar de Déu, com en el de les criatures per ell creades, i tot vinculat i emparat per l'omnipotència divina: “Therefore no necessity in God as regards creatures, neither in His will nor in His knowledge; but also no necessity in the created will. This contingency excludes any means of knowledge or prescience of God: it cannot come from the things nor from the determination of God's will nor from his ideas, nor from the presence of creatures before the eternal Nunc of God, because that would destroy their temporality. Therefore there only remains the immensity of God's essence which embraces every creature” [Així doncs, no hi ha necessitat en Déu pel que respecta a les criatures, ni en la Seua voluntat ni en el Seu coneixement; però també no hi ha necessitat en la voluntat creada. Aquesta contingència exclou qualsevol mitjà de coneixement o presciència de Déu: no pot derivar de les coses ni de la determinació de la vountat de Déu, ni de la presència de les criatures abans del Nunc etern de Déu, perquè això destruiria la seua temporalitat. Així doncs sols resta la immensitat de l'essència de Déu, que abasta totes les criatures].⁷⁵

⁷⁴ “Ockham's *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Congintentibus* and its Main Problems”. Publicat originàriament a *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI (Washington D.C. [1941]). Dins Boehner, Ph. *Op. cit.* P. 439.

⁷⁵ *Ibidem.* P. 441.

La llibertat, en darrer terme, podem dir que neix d'una de les principals característiques del franciscanisme i de la vivència franciscana, com és la pobresa, car la pobresa franciscana així mateix porta a un comportament existencial típic, ja que fa ésser atrevit en la vida, donat que en no témer perdre res, s'arrisca tot.⁷⁶ Llull ací, com en tants punts del seu pensament, en fa una derivació mística al *Llibre d'Amic e Amat* (reflexió

En aquest sentit, el tomisme i l'escola dominicana en general limiten la contingència divina. L'Aquinat diu així: *Scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria* [Són sabudes per Déu les contingències degudes a causes pròximes, tot i que la ciència de Déu, que és la causa primera, siga necessària]. I matisa: “*Quidam dicunt, Deus scivit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens: quia licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem: quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque (...). Unde dicendum est, quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute*” [Alguns diuen que Déu sabia que allò que concerneix al futur, no és necessari, sinó contingent: perquè tot i que siga passat, no obstant importa respecte al futur. Però això no treu la seua necessitat: perquè allò que existia respecte al futur, és necessari que existira, tot i que després el futur no succeísca d'aquesta manera a voltes (...). Per tant hem de dir, que allò antecedent és absolutament necessari. I no se segueix no obstant, com diuen alguns, que allò conseqüent siga absolutament necessari] [*Summa Theologica* I, q. 14, a. 13. Citat a *ibidem*. P. 435].

⁷⁶ Merino, José Antonio. O.F.M. *Humanismo franciscano*. Madrid. Ediciones Cristiandad. P. 242.

Sant Bonaventura en treu una altra derivació més espiritual de la pobresa franciscana, en parlar de *paupertas veritatis*, que seria el reconeixement agraït de ser criatura, i que no té més pretensió que ser això (*Ibidem*).

Podríem dir fins i tot, del propi sant Francesc d'Assís, que tingué la voluntat de mantenir la seua originalitat i de no ésser hipotecat, per això la seua màxima preocupació era ser lliure de tot allò que hi ha en el món (*Ibidem*. P. 235).

corresponent al 30 d'abril): *Deia l'amic: - Qui no tem mon amat, a tembre li cové totes coses; e qui tem mon amat, audàcia e ardiment li cové en totes coses.*⁷⁷

Podem dir que en Llull el tema del voluntarisme no arriba a les subtileses escotistes ni al radicalisme ockhamià, si bé té molta importància

Finalment, podem dir en darrer terme que el propi sant Francesc propugna aquesta llibertat en postular que hom obre segons l'esperit li inspire. D'aquesta manera la vida resta oberta a la sorpresa, a la novetat i a allò inèdit, perquè la llibertat és creativitat (*Ibidem.* P.307).

Pobresa i llibertat donen lloc al tret potser més definitori del franciscanisme i de la *Weltanschauung* franciscana: l'alegria. Qui és pobre és lliure, i d'ambós factors neix l'alegria de estar bé com hom està, sense aspirar a més. Així mateix, l'alegria franciscana es fonamenta en el convenciment de que Déu és amor, i ho ha fet tot per amor. Per això Francesc descobreix en totes parts dons divins que li duen a una actitud d'agraïment. Francesc cantant el *Càntic de les Criatures* o els germans cantant pels camins o les places o esglésies, expressen el talant festiu d'un saber estar en un món nou, d'un sentiment de fraternitat universal, i del convenciment que la vida mereix ésser viscuda com a celebració (*Ibidem.* P. 307).

Cal relligar això amb com Llull rebé la inspiració definitiva per a la seua missió després de sentir un sermó de sant Francesc el dia de sant Francesc, tal com hem explicat a l'inici d'aquest treball. Molt bé ho explica Josep E. Rubio, relacionant-lo amb aquest tema de la pobresa de què estem parlant: “Llull sabia què havia de fer, però no com fer-ho. Ara el *poverello* introdueix la dimensió de la renúncia material, del lliurament total en cos i ànima a la causa de Crist, pobre entre els pobres. La pobresa evangèlica serà la porta d'accés a la predicació apostòlica; sols el deslliurament de la càrrega temporal, manifestada en els béns materials, els honors socials i les relacions familiars, pot llançar el nou convers a l'acompliment de la seua missió” (*Op. cit.* P. 22).

⁷⁷ Document en línia: <http://orbita.bib.ub.edu/llull/index.asp>

també, i està relacionat directament amb la seua Ètica, que els germans Carreras Artau qualifiquen també d'activista.⁷⁸

Com en tants altres àmbits del seu pensament, però, Llull fa ací tota una creació, que tot i coincidir essencialment amb les línies generals del pensament franciscà, és en darrer terme prou original. Els conceptes claus en aquesta elaboració són els de *primera intenció* i *segona intenció*. La primera intenció és el pla diví per a l'ordenació de les creatures, i aquest pla ha estat establert per la dignitat divina del *fi*. Déu ha volgut que la primera intenció siga en l'home de conèixer-lo, servir-lo, estimar-lo, honorar-lo i servir-lo, i que per la segona intenció posseïssa l'home els béns que deriven dels mèrits de la primera intenció.⁷⁹ Així com Déu ha creat aquest món per raó de l'altre i no a la inversa, igualment ha volgut que la segona intenció estiga en els homes per raó de la primera, i no a la inversa. En Déu no hi ha divisió entre

Trobem en Llull belles i poètiques lloes de la pobresa en molts llocs de la seua obra, per exemple, i dins d'aquesta mateixa obra, en la reflexió que fa corresponent al dia 25 de juny:

“Digues, foll: has diners?”

Respòs: - He amat.

- Has viles, ni castells, ni ciutats, comdats ni dugats?

Respòs:

- He amors, pensaments, plors, desirers, treballs, llanguiments, qui són mellors que emperis ni regnats”.

⁷⁸ Carreras Artau, Tomàs i Joaquim. “Ètica de Ramon Llull y el lulismo”. *Studia Luliana*, 1 (F.1). 1957. 1-30.

⁷⁹ Diu així el capítol 45 del *Llibre de Contemplació en Déu*: “On, beneït siats vós, Sényer, qui havets volgut que primera entenció de l'home sia en amar vós e en honrar e servir vós, e en conèixer la vostra bonea e la vostra noblea; e la segona entenció qui és en home, volets que haja home en posseir los béns qui devallen de la primera entenció” (*Obres essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 194).

primera i segona intenció, perquè tota la seua intenció és infinida i eterna. Els elements, les plantes, les bèsties i totes les coses d'aquest món segueixen l'ordre pel qual han estat creades. En canvi l'home, per a qui totes eixes coses són inferiors en la intenció, pot anar contra la intenció de Déu. Efectivament, l'home pot obrar de dos maneres: Naturalment (*naturaliter*), com la resta de creatures que li són inferiors; i moralment (*moraliter*). En aquest segon cas, fent un mal ús de la seua llibertat, pot desviar-se de la primera intenció o “invertir les dos intencions”, anteposant la segona intenció a la primera. En aquest cas neix el pecat.⁸⁰

Aquesta teoria de les dos intencions es completa amb la doctrina dels dos moviments i de la llibertat. L'home sent en si mateix que té lliure voluntat per a fer el bé i el mal, i això es deu als dos moviments que neixen dins d'ell. Pel primer moviment, l'home és lliure per a fer el bé. Pel segon moviment, l'home és lliure per a fer el mal.⁸¹ I com que el bé fou en l'home abans que el mal, per això el primer moviment és accident inseparable, mentres que el segon és accident separable. El bé prové de cosa existent, el

⁸⁰ Carreras Artau, Tomàs i Joaquim. “Ética de Ramon Llull y el lulismo”. *Studia Luliana*, 1 (F.1). 1957. P. 11.

⁸¹ Explica això Llull al cap. 46 del *Llibre de Contemplació en Déu*: “Oh Déus, honorat, beneït, loat! Glòria e vertut e laor sia a vós e a tot quant en vós és, car tan sóts vos savi senyor, que ordonat havets com home sia enfre dos moviments: enfre primer moviment e segon moviment. Lo primer moviment havets volgut que sia dirivant de cosa essent, e·l segon moviment havets volgut que sia dirivat de cosa privada d'èsser.

On per ço, Sényer, com lo primer moviment ve e diriva de cosa qui és en ésser, per açò tota hora que l'home se mou a fer alguna cosa segons la natura del primer moviment, tota l'hora se mou l'home a fer bé; e com lo segon moviment davall e diriv de la cosa privada, tota hora que home se mou a fer alguna cosa segons la natura del segon moviment, tota hora se mou l'home a fer mal” (*Obres essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 196).

mal de cosa inexistent, i la lliure voluntat neix de dos contraris, que són ésser i privació.⁸²

Com a culminació d'aquesta doctrina, proclama Llull que la voluntat, el *franc voler*, és la qualitat que té l'home per a decidir fer bé o mal. Ho expressa així al capítol 51 del *Llibre de Contemplació en Déu*: “Ah Déus Pare, Senyor de glòria! Amat e honrat siats vós, qui havets ordonat que hom haja volentat franca de fer bé o fer mal, car tot hom en reep ordonadament a açò per què és fet, en ço que ha franca volentat. On, per açó tot hom sent si mateix que ha franca volentat en fer bé o fer mal”.⁸³

Això és allò més noble que posseix l'home, i és més virtuós que la memòria i l'enteniment, perquè la llibertat està més a prop del voler que les altres dos potències de l'ànima. La llibertat rau fonamentalment més en el voler que en el poder i el saber.⁸⁴

⁸² Carreras Artau, Tomàs i Joaquim. “Ética de Ramon Llull y el lulismo”. *Studia Luliana*, 1 (F.1). 1957. P. 11.

⁸³ Llull, Ramon. *Obres essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 207.

I tot seguit relaciona aquesta *franca volentat* amb els dos moviments que en la mateixa obra uns capítols abans ha exposat, i que ja hem detallat: “On, beneït siats vós, sènyer Déus, car vós havets ordonat que franca volentat sia en home per raó dels dos moviments en què havets en què havets posat home, car per lo primer moviment han los hòmens franc voler a fer bé, e per lo segon moviment han franc voler a fer mal” (*Ibidem*).

En aquest punt fa Llull una subtil divisió entre voluntat i poder, que reproduïx la distinció clàssica entre potència i acte. Diu així al capítol 47 del *Llibre de Contemplació en Déu*: “Beneït siats vós, qui havets l'home ordonat enfre poder e volentat, enaixí com havets ordonada natura enfre potència e actu. On, loat e colt e servit siats vós, Sènyer, per ço car havets donada volentat a home, per la qual vulla vos amar, e honrar, e loar, e aorar e servir; e beneït siats vós, com li havets donat poder d'aportar a acabament ço qui és en sa volentat” (*Ibidem*. P. 198).

Bellament conclou Llull el susdit capítol 51 del *Llibre de Contemplació en Déu*, declarant que la *franca voluntat* és allò que distingeix els homes dels animals irracionals: *On, per raó de la franca voluntat qui és en home, és home de natura naturat, de la qual freturen los altres animals irracionals.*⁸⁵

Ara bé, el darrer mot ens dóna una pista per a esbrinar una dada que donaria per a investigar i que potser excedeix els límits d'aquest modest article. I és que Llull, tot i concedir una gran importància a la llibertat en l'acte moral, sembla seguir els esquemes tomistes, que com ja hem indicat, ajusta l'acte moral a la racionalitat, o dit en altre paraules, limita la lliure voluntat per la raó.

Ja al capítol 50 del *Llibre de Contemplació en Déu* diu: “Singular Senyor, pacient, vertuos! Vertut e glòria sia coneguda a vós, car vós havets ordenat que mèrit de glòria o de pena caia en home, segons que és son voler e son poder; e aquest ordonament aital havets volgut posar en la potència

⁸⁴ Carreras Artau, Tomàs i Joaquim. “Ética de Ramon Llull y el lulismo”. *Studia Luliana*, 1 (F.1). 1957. Pp. 11-2.

Diu així per exemple en l'esmentat capítol 51 del *Llibre de Contemplació en Déu*: “Poderós Senyor, sobre totes coses poderós, beneït siats vós, e loat sia aquest ordonament que vós havets ordenat tan noblement e tan meravellosament, car per raó com vós havets posada en home franca voluntat se segueix que tot hom és digne de glòria o digne de pena; e sens franca voluntat qui no fos en home, no-n fóra hom digne” (*Obres essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. P. 208).

⁸⁵ *Ibidem*. P. 209.

I afegeix: “On beneït siats vós, sènyer Déus, car tot açò esdevé per lo franc arbitre que vós havets dat a l'home per tal que guany mèrit, per lo qual mèrit sia digne o de glòria o de pena, per la qual glòria e pena sia coneguda la gran noblea de la vostra essència divina” (*Ibidem*).

racional, per ço car mèrit majorment, sia de bé o de mal, està en la potència racional”.⁸⁶

Al capítol 51 del *Llibre de Contemplació en Déu* s'expressa en termes semblants: “A vós, senyor Déus, sia donada tota vertut e tota glòria, car vós havets ordonat que la franca volentat humana estia en la potència racional e que en ella s'engendre e d'ella diriv e en ella faça fruit e flor, en aquelles coses en que l'home cové ésser digne de pervenir a la vostra glòria. On, com la potència racional és raïl e subject de franca volentat, per açò és pus noble potència en l'ànima que neguna de les altres potències qui són en l'ànima humana”.⁸⁷ I encara podríem afegir més cites en aquest sentit dins d'aquest capítol.⁸⁸

Hem reduït aquesta anàlisi al *Llibre de Contemplació en Déu*, que tot i que té unes dimensions ingents, ocupa una petita part dins de l'*opus lul·lià*. Caldria analitzar tota la seua ingent obra per a confirmar aquesta intuïció, és a dir, que Llull, tot i seguir les línies generals del pensament franciscà, quant a l'acte moral i quant al voluntarisme, segueix l'ortodòxia tomista de la seua època, que vincula la decisió en l'actuació humana quant a l'acte moral a la raó. Ja hem vist, però, en l'anterior apartat d'aquest treball, on hem analitzat les relacions entre fe i raó en Llull, que també segueix aquestes directrius generals tomistes en eixe punt.

Així doncs, podem dir que el pensament de Llull en aquest punt, tot i tenir genials intuïcions i originals construccions, no arriba tampoc a

⁸⁶ *Ibidem*. P. 206.

⁸⁷ *Ibidem*. P. 207.

⁸⁸ Diu per exemple: *Car enaixí com és de natura de mèrit que no sia sinó en la potència racional, enaixí és de natura de franca volentat humana que no estia sinó en potència racional* (*Ibidem*. P. 208).

l'audàcia, atreviment i subtileza del pensament franciscà del segle posterior, amb les grans figures de Guillem d'Ockham i el beat Joan Duns Escot, que com ja hem vist, defensa l'absoluta llibertat de Déu en la creació i en l'establiment de les directrius morals, i com a reflexe, també de l'home en la seua actuació moral i existencial.

ABREVIATURES

-Biblioteques, publicacions i institucions

AIA: Archivo Ibero-Americano.

BAC: Biblioteca de Autores Cristianos.

EF: Estudis Franciscans.

IEC: Institut d'Estudis Catalans.

IIFV: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana.

PAM: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

-Ordes i congregacions religioses

O. Carm.: Ordo Carmelitanum (carmelites).

O.F.M.: Ordo Fratrum Minorum (franciscans).

O.P.: Ordo Praedicatorum (dominics).

O.S.A.: Ordo sancti Augustini (augustinians).

S.J.: Societas Jesu (jesuïtes).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

I. LLIBRES

-Boehner, Philoteus. O.F.M. *Collected articles on Ockham*. New York / Louvain / Paderborn. The Franciscan Institute St. Bonaventure / E. Nauwelaerts / F. Schöningh. 1958. 482.

-Bonaventura, sant. O.F.M. *Soliloqui i altres escrits*. Barcelona. Fundació Enciclopèdia Catalana / Facultat de Teologia de Catalunya. 1994. 226.

-Brines, Lluís. O.F.S. *La Filosofia social i política de Francesc Eiximenis*. Sevilla. Editorial Novaedició. 2004. 653.

http://www.antiblavers.org/galeria/albums/userpics/10223/LAFILSOCIPOL_EIX.pdf

-Colomer, Eusebi, S.J. *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Barcelona. IEC / PAM. 1997. 288

-D'Agostino, Francesco. *La tradizione dell'epieikeia nel medioevo latino*. Milano. Dott. A. Giuffrè editore. 1976. 315.

-Dempf, Alois. *Sacrum Imperium*. München und Berlin. 1929. 576.

-De Riquer, Martí / Comas, Antoni / Molas, Joaquim. *Història de la literatura catalana*. Volum I. Barcelona. Editorial Ariel. 1984. 523.

-Eiximenis, Francesc. O.F.M. *Lo Llibre de les Dones*. Barcelona. Curial. Edicions Catalanes. 1981. XXXVII+620.

Edició crítica a cura de Frank Naccarato; sota la direcció de Joan Coromines; revisada per Curt Wittlin i Antoni Comas. Introducció i apèndixs.

- *Primer del Crestià*. Valencia. Lambert Palmart. 1483. 199 ff.

- *Terç del Crestià*. Volum II. Barcelona. Ed. Barcino. 1930. 302.

- A cura dels Pares Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal, O.F.M. Cap.
 “Els nostres clàssics”. Col.lecció B (Volums en quart), nº 2.
- Forment, Eudaldo. *Historia de la Filosofia II. Filosofia Medieval*. Madrid. Ediciones Palabra. 2004. 413.
 - Freiherr von der Heydte, F.A. *Die Geburtstunde des souveränen Staates. Regensburg*. Druck und Verlag Josef Habel. 1952. 475.
 - Grabmann, Martin. *Historia de la teología católica*. Madrid. Espasa-Calpe S.A. 1940. 464.
- Subtítol: Desde fines de la era patristica hasta nuestros días.
- Traduït per David Gutiérrez, O.S.A. Títol original: *Die Geschichte der katholischen Theologie*.
- Guillem d'Ockham. O.F.M. *Somme de logique (1ère partie)*. Manzevin. Trans-Europ-Repress. 1988. XXIV + 242.
- Traducció del llatí i introducció de Joël Biard.
- Le Goff, Jacques. *Le XIIIe siècle. L'apogée de la chrétienté (v. 1180-1330)*. Paris. Bordas. 1982. P. 127.
 - Merino, J.A. O.F.M. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid. BAC. 1993. 396.
- Humanismo franciscano*. Madrid. Ediciones Cristiandad. 1982. 318.
- Montoliu, Manuel de. *Ramon Llull i Arnau de Vilanova*. Barcelona. Editorial Alpha. 1958. 171.
 - Pieper, Josef. *Scholastik*. München. Kösel-Verlag. 1960. 254.
 - Pijoan, Josep. O.F.M. *Juan Duns Escoto. Maestro del amor y Doctor de María*. Barcelona. La Hormiga de Oro. 1993. 86.
 - Pou i Martí, Josep. O.F.M. (*Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (ss.XIII-XV)*). Reeditat a Alacant. Diputació Provincial d'Alacant (Institut de Cultura Joan Gil-Albert). 1996. 745.

- Estudi preliminar d'Albert Hauf.
- Russell, Bertrand. *Historia de la Filosofia*. Madrid. Ed. Espasa Calpe S.A. 892.
- Títol original: *History of the Western Philosophy*.
- Traduït al castellà per Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta.
- Saranyana, José Ignacio. *Historia de la Filosofia Medieval*. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra S.A. 1989. 352.
- Schröer, Christian. *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*. Stuttgart / Berlin / Köln. Verlag W. Kohlhammer. 1995. 237.
- Münchener philosophische Studien. Neue Folge 10.
- Vicent Ferrer, sant. O.P. *Sermons*. V. I. Barcelona. Ed. Barcino. 1932. 290.
- Sermons*. V. II. Barcelona. Ed. Barcino. 1934. 283.
- Sermons*. V. III. Barcelona. Ed. Barcino. 1975. 311.
- Sermons*. V. IV. Barcelona. Ed. Barcino. 1977. 303.
- Sermons*. V. V. Barcelona. Ed. Barcino. 1984. 253.
- Sermons*. V. VI. Barcelona. de. Barcino. 1988. 282.
- Sermons de Quaresma*. Volum I. València. Ed. Albatros. 1973. 192.
- Estudi preliminar de Manuel Sanchis Guarner.
- Sermons de Quaresma*. Volum II. València. Ed. Albatros. 1973. 204.
- Vilanova, Arnau de. O.F.S. *Obres catalanes. Volum I: Escrits religiosos*. Barcelona. Ed. Barcino. 1947. 256.
- Pròleg de Joaquim Carreras i Artau.
- Notícia preliminar de Miquel Batllori, S.J.
- Villey, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris. Les Éditions Montchrestien. 1968. 715.

II. ARTICLES

-Carreras i Artau, Tomàs. “Els caràcters de la Filosofia Franciscana i l’esperit de sant Francesc”. Dins D.A. *Franciscalia*. Barcelona. Editorial Franciscana. 1929. Pp. 49-79.

-Santonja, Pere. “Arnau de Vilanova i la seua relació amb els beguins i espirituals: els orígens d’aquestes congregacions i llurs ideals”. *EF*, 92. 1991. 25-53.

III. DOCUMENTS EN LÍNIA

-Base de dades de Ramon Llull: <http://orbita.bib.ub.edu/llull/index.asp>

-Comentari a les Sentències de sant Bonaventura (llatí i anglès):

<http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/sent.html>

-Obres completes de Francesc Eiximenis:

<http://www.antiblavers.org/galeria/thumbnails.php?album=14>

-Obres completes de Robert Grosseteste: <http://www.grosseteste.com>

-Obres completes de sant Tomàs d'Aquino:

<http://www.corpusthomisticum.org/>

BIBLIOGRAGIA LUL·LIANA CONSULTADA

I. OBRES LUL·LIANES

-*Doctrina pueril*:

<http://www.narpan.net/ben/indexdp.htm>

-*Libre del Orde de Cavayleria*. Barcelona. Estampa d'en Celestí Verdaguer. 1879. 36 ff.

Edició sufragada per Marian Aguiló i Fuster.

Conté a més una lletra dedicatòria a l'arxiduc Lluís Salvador d'Àustria-Toscana; unes cobles de Ramon Llull dedicades als prínceps; i una carta del rei Pere el Cerimoniós dedicada al seu fill l'infant Martí, amb unes cobles escrites pel mateix rei, datada a Barcelona el 14 d'agost de 1378.

-*Llibre d'Amic e Amat* (català i anglès):

<http://www.am.ub.edu/~jmiralda/llulltra.html>

-*Obres essencials*. Volum II. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. 1425.

Biblioteca Perenne, nº 17.

Conté: *Arbre de filosofia d'amor* (pp. 11-84), *Llibre de contemplació en Déu* (pp. 85-1269), *El naixement de Jesús infant* (pp. 1273-1295).

II. LLIBRES

-Bonner, Anthony. *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. V. I. Palma de Mallorca. Editorial Moll. 1989. 596.

-Pring-Mill, Robert D.F. *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*. Barcelona. Curial Edicions Catalanes / PAM. 1991. 345.

-Rubio Albarracín, Josep E. *Les bases del pensament de Ramon Llull*. València / Barcelona. PAM / IIFV. 1997. 221.

-Yates, Frances A. *Assaigs sobre Ramon Llull*. Barcelona. Editorial Empúries. 1985. 219.

Pròleg de Lola Badia.

Traducció de Daniel Vivern.

III. ARTICLES

-Carreras Artau, Tomás. "L'obra i el pensament de Ramon Llull". Dins Llull, Ramon. *Obres essencials*. Barcelona. Editorial Selecta. 1957. 55-68.

-Carreras Artau, Tomàs i Joaquim. “Ética de Ramon Llull y el lulismo”. *Studia Lulliana*, 1 (F.1). 1957. 1-30.

http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/studiaLulliana/index/assoc/Studia_L_dir/Studia_Lulliana_Vol001_f1_p001.pdf

-Duran, Manuel. “Notes on Ramon Llull, St. Bonaventure, and a Nightingale”. Actes del Primer Col·loqui d’Estudis Catalans a Nord-Amèrica (Urbana, 30 de març-1 d’abril de 1978). PAM. 1979. 149-56 (150).

-Fidora, Alexander. “El *Ars Brevis* de Ramon Llull: Hombre de ciencia y ciencia del hombre”. Dins *Ramon Llull caballero de la fe*. Pamplona. Alexander Fidora / José G. Higuera. 2001. 61-80.

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de pensamiento español nº 17.

-Hauf, Albert. “Corrientes teológicas valencianas, s. XIV-XV: Arnau de Vilanova, Ramón Llull y Francesc Eiximenis”. Separata de *Teología en Valencia: Raíces y retos. Buscando nuestros orígenes de cara al futuro. Actas del X Simposio de Teología Histórica* (Valencia, 3-5/III/2000). 9-47 (20-31).

-Rubio i Albarracín, Josep E. “Las relaciones entre fe y razón en Ramón Llull según el capítulo 154 del *Llibre de Contemplació*: Estudio de contenidos y estilo”. *Antonianum*, 69. 1994. 231-260.

-Sales, Ton. “Llull as Computer Scientist or Why Llull Was One of Us”.

http://www.ramonllull.net/sw_studies/studies_original/compsale.html

-Xiberta, Bertomeu. O. Carm. “El presumpte racionalisme de Ramon Llull”. *Studia Lulliana* 7 (2-3). 1963. 153-66.

http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/studiaLulliana/archives/Studia_Lulliana_Vol007_f2_3_p153.dir/Studia_Lulliana_Vol007_f2_3_p153.pdf