

Christi de Villena: «¡Senyor e Fill meu! ¡Complit e acabat han los jueus tot lo que en vostra persona fer desitjaven! ¡Ells se'n van contents e jo reste tan dolorada! ¡Oh, Senyor! ¡E quina dolor e tristícia acompanyarà la vida mia recordant aquesta jornada!». I més encara quan diu: «¿Qui és qui haja nom de mare e no senta e mire ab pietat la mia dolor?» (cap. CCVIII). Ambdós exemples reflecteixen clarament el desig de Villena de presentar la Mare de Déu com una dona que pateix, que es dol amb el seu fill i, per tant, amb una sentimentalitat extrema. L'abadessa, així, també adoctrinava el seu públic femení, i el dirigia a considerar la Mare de Déu, i també Maria Magdalena, com a figures clau en la configuració del missatge de Crist. Per altra banda, cal assenyalar com Isabel de Villena combina dos plànols merament literaris (el terrenal i l'espiritual) per concentrar i desenvolupar la ideologia que planteja. Encara, cal assenyalar, com diu Escartí al seu estudi, que el llenguatge que empra l'abadessa és d'una «gran riquesa lingüística i lèxica». L'originalitat de l'obra recau, doncs, en la visió particular que es fa de la vida de Maria, mare de Jesús, que sembla que governe el transcurs del relat més que no el seu fill.

El darrer apartat de l'estudi d'Escartí és dedicat a repassar les edicions que ha conegut el text des de la seua *editio princeps* a València, l'any 1497. En aquest sentit, el professor destaca potser els dos moments d'activitat editorial més marcats: entre el 1497 i el 1527, on la *Vita Christi* de Villena va arribar a conèixer tres edicions, dues d'elles amb xil·lografies; i el que es dona des del 1916, en un moment de recuperació dels nostres clàssics, fins a l'actualitat, on es prepara fins i tot una edició que acostia l'obra de l'abadessa al públic més juvenil. D'aquest segon període, cal destacar les aportacions del també professor Albert Hauf, qui ha dedicat part de la seua tasca investigadora a l'estudi de l'obra d'Isabel de Villena i el context en què es presenta.

Així doncs, Vicent Josep Escartí, a partir de la iniciativa de la Institució Alfons el Magnànim, pretén acostar-nos l'obra de l'abadessa de la Trinitat des d'una òptica ben distinta de l'original. Acostar-nos a Isabel de Villena i la seua *Vita Christi*, o rellegir-la, és, potser, l'exercici més pràctic per entendre la concepció d'una dona i de la seua religió al bell mig del segle XV, alhora que ens podem endinsar a un tractament del llenguatge acurat, minuciós i detallista, així com unes imatges de gran força i expressivitat que esdevenen, en molts casos, poètiques. Isabel de Villena treballa el seu text fins a l'extrem i ens regala una joia que ara tenim l'oportunitat de reviu, acompanyada en aquest cas del treball introductor i d'un glossari acurat preparats pel professor Vicent Josep Escartí, de manera que resulta una edició d'allò més oportuna.

Moisés Llopis i Alarcón
moilloia@alumni.uv.es

Llull, Ramon. *Disputa entre la fe i l'enteniment*. Introducció, traducció i notes de Josep Batalla + Alexander Fidora. Edició bilingüe. Turnhout, Santa Coloma de Queralt, Brepols, Obrador Edendum, Publicacions URV, 2011, ISBN: 978-84-937590-6-3; 978-84-8424-183-6. 278 pp.

Estamos ante una edición pulcrísima de este magno diálogo luliano, a la que precede una introducción muy bien desarrollada y esclarecedora. Los autores comienzan analizando el papel de Montpellier, desde donde Llull firma el colofón de su obra en octubre de 1303, como centro de operaciones luliano, allí donde en el espacio de dos años (1303-5) terminaría hasta quince obras (*Disputatio fidei et intellectus*, *Liber de lumine*, *De regionibus sanitatis et infirmitatis*, *Ars iuris naturalis*, *Liber de intellectu*, *Liber de voluntate*, *Liber de memoria*, *Liber de significatione*, *Liber de consilio*, *De investigatione actuum divinarum rationum*, *Liber de praedestinatione et libero arbitrio*, *Liber de predicatione*, *De ascensu et descensu intellectus*, *De demonstratione per aequiparantiam* y *Liber de fine*), que giran en torno a su *Lectura artis*.

La *Disputatio fidei et intellectus* que nos ocupa se distingue del resto de producciones lulianas por su forma literaria: «Llull redactà el diàleg com una *disputatio secundum Artis generalis investigationem* (§ 2) —una manera d'argumentar que cal no confondre amb la rigurosa *quaestio disputata* escolàstica, on no hi havia lloc per a la ficció literaria» (19). En el arte luliana la *disputatio* parte del presupuesto de que las *auctoritates* deben reducirse a argumentos puramente racionales. En la *Disputatio fidei...*, que gira sobre el tema de si los artículos de la fe católica son demostrables o indemostrables, la forma preferida de argumentar (de entre las cuatro prescritas por Llull: silogismo, inducción, entimema y ejemplo) es el silogismo. Para Llull el tema del diálogo era cuestión capital de su programa: «l'adequació de les demostracions artístiques a la teologia i, particularment, als misteris de la fe, era el gran rept de tot el seu projecte intel·lectual» (30). Si en los siglos XI y XII pensadores como Anselmo de Canterbury, Ricardo de San Víctor y Pedro Abelardo se habían afanado por acceder de modo racional a los misterios de la fe a través de *rationes necessariae*, a lo largo del siglo XIII el paradigma cambiará tras la recepción de la obra aristotélica y teniendo como modelo la reflexión tomista (*De rationibus fidei*, *Summa contra gentiles*), partiéndose ahora de la premisa de que en un debate apologético no se puede argumentar a partir de la fe revelada al no ser un principio aceptado por el interlocutor. Según santo Tomás, la *demonstratio quia* solo puede alcanzar a probar los *preambula fidei*, como son la existencia y unidad de Dios, «però mai no podrà probar què és Déu en si mateix, la seva vida interior: la Trinitat i l'encarnació» (32). Llull por su parte no quiere recuperar el pensamiento de los siglos XI y XII obviando los logros del aristotelismo, sino intenta reconciliar una teología de tradición agustiniana con el pensamiento de su tiempo, «advocant un concepte integrat d'ambues esferes» (las verdades de razón y las verdades de fe) (35). A través de la imagen del aceite sobre el agua Llull intenta mostrar en este diálogo no una relación entre fe y razón de separación absoluta entre ambas, ni de yuxtaposición, «delimitant-ne nítidament les competències, com Tomàs d'Aquino; ans les interrelaciona dinàmicament» (37). La estrategia apologética preferida por santo Tomás, la negativa, que no admite demostraciones positivas de los misterios de la fe y solo refutaciones de las afirmaciones del adversario, corría el riesgo de conducir a un callejón sin salida por el que los infieles no querían abandonar lo que creían para aceptar algo de lo que el entendimiento no podía estar seguro:

Per tant, les quatre parts de la *Disputatio* [...] compleixen un doble objectiu: d'una banda han de demostrar la *fides quae*, el contingut de la fe: la Trinitat, l'encarnació, la creació del món i la resurrecció. Al mateix temps, però, en tant que aconseguixin demostrar aquest misteri de la fe, validen la premissa de tot el pensament lul·lià, o sigui, la seva peculiar concepció de la relació entre la *fides qua* —la fe com a hàbit mental— i la potencia intel·lectual de la raó. (41)

Pero a los ojos inquisidores de teólogos escolásticos —«obsessionats per defensar sense matisos el caràcter sobrenatural de la fe» (65)- la doctrina de Llull no era sino herética por su racionalismo y el debate sobre su *ortodoxia* habría de resultar nefasto para el lulismo. No obstante, en acertado juicio de los editores, para entender la doctrina de Llull por lo que representaba de hecho, hay que percatarse de que se trataba de la obra de un laico decidido a descubrir lo que de razonable había en la fe «que ell volia transmetre a tothom» (66). Su obra es en primer término *teología laica* y, en segundo, recogiendo una herencia cristiana de orientación racional y quizá probablemente con el influjo de determinadas corrientes racionalistas islámicas, elabora «una *apologética racional* que ho és porfidiosament, però no pas herèticament» (66); por último, la demostración luliana no es formalmente «constreñedora, sinó més aviat una *contemplació demostrativa*» (66). Como laico, el pensamiento de Llull emula determinados géneros escolásticos pero al margen de sus procedimientos formales *avant la lettre*, sin usar de la *lectio* y la *disputatio*, sin ser *scholasticus* en suma. Su teología filosófica no puede, por ende, caracterizarse sin más de escolasticismo popular, por oposición al escolasticismo de la facultad de artes y al de la facultad de teología. Su apologética racional discurre con rigor pero según los principios de su *Arte*, sin seguir estrictamente los principios de la «lógica termista d'inspiració aristotèlica» (70), con libertad, por ejemplo, para ejemplificar poéticamente sus ideas. Todo ello se rige por lo que es su intención primera, la propagación de la fe cristiana, quizá tildable de excéntrica («sent que li ha estat conferida la missió personal d'apropar-s'hi i les seves reflexions tenen sempre un to molt personal», 69). Para Llull la base de la filosofía del siglo XII sigue viva (el convencimiento de que la razón guiada por la fe es ilimitada) y su proceder se aleja de la tesis «més cautelosa, dominant entre els grans filòsofs i teòlegs del segle, segons la qual la fe constitueix un àmbit sobrenatural inabastable a l'enteniment» (71). En esta teología filosófica el elemento afectivo no siempre está muy presente y la histórica salvífica que se narra en la Biblia permanece en un segundo plano, dando a entender que la fe es básicamente un acto de comprensión, un acto de lucidez intelectual. Pero ha de entenderse, como señalan los editores, que la contemplación no es un acto predominantemente intelectual, sino uno que implica a todas las potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad):

La contemplació, gràcies a les raons que l'enteniment presenta a la memoria i la voluntat, discorre d'un *articulus fidei* a un altre *articulus fidei*, amant i adorant la versemblança lògica que els uneix entre si [...]. En aquest sentit, l'Ars combinatòria lul·liana predisposa l'esperit a un estat d'anorreament propi de tota la tradició mística [...] que culmina en l'oració com un no-sentit. (75)

De este modo la comprensión del mundo que resulta del *intellectus fidei* luliano se inserta en lo que Max Sheler denomina un *saber salvador* (no *saber*

dominador o *saber formador*), que situa a la persona ante el sentido de la existencia y le proporciona los recursos intelectuales y afectivos para que pueda enfrentarse a ella.

La conclusión del diálogo es clara: la *fides qua*, como hábito y acto personal, se convierte solo en una realidad poderosa si lo que se cree, la *fides quae*, pot ésser adverat per la raó, la qual cosa només és posible si s'obre a un debat racional, on les perspectives teològiques i filosòfiques s'enriqueixin mútuament. (61).

Si la fe no se abre a la razón y no se la puede discutir y examinar, se convierte en «una ficció que falseja la realitat», aquello que precisamente Llull establecía como cuestión a probar en su diálogo (§37):

<p>Si jo, tal com ho desitjo i anheló, pogués aconseguir que molts homes intel·ligents demostrassin que ets necessària, ningú no et consideraria una ficció, sinó que et veurien com una ferma realitat.</p>	<p>Si ego possem pervenire ad meum statum, quem multum desidero et affecto, videlicet, quod multi homines essent intelligentes te esse necessariam demonstrando, tunc hoc, quod videtur hominibus esse figmentum de te, non esset, sed res certa.</p>
--	---

La traducción se basa en el texto latino establecido por Walter Euler (*Raimundi Lulli Opera Latina* 23 / CCCM 115 [Turnhout, Brepols, 1998]), aunque con preferencia por algunas lecturas divergentes procedentes de la tradición manuscrita, que quedan pertinentemente señaladas en nota. La traducción al catalán quiere reflejar el estilo y sabor de la prosa luliana y —lo que es más importante— se esfuerza por plasmar de modo fidedigno la argumentación concisa del mallorquín, «la qual cosa pot donar peu a diverses interpretacions» (80), que así han permanecido igualmente en la traducción al vernáculo.

Estamos, como indicábamos al comienzo, ante una *magna translatio*, aderezada con un estudio introductorio de primera magnitud que da sentido del proceder *laico* de la teología filosófica luliana, situándola en el acertado contexto del conjunto de su proyecto y de las corrientes filosóficas y teológicas de los siglos XI al XIII. Se explica así la que es una de las obras intelectualmente más ambiciosas de Llull, «l'apologeta cristià, laic filòsof i teòleg alhora, que maldava per pensar rigorosament». Será, desde ya, referencia obligada para los estudiosos lulianos y de la filosofía y cultura medievales.

Antonio Cortijo Ocaña
University of California

Veny, Joan (2011), *Petit atles lingüístic del domini català. Vol. III*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 323 pp., ISBN: 978-84-9965-096-8

El tercer volum del *Petit atles lingüístic del domini català* (2011) és el darrer fruit del grandios projecte iniciat l'any 1952, quan Antoni M. Badia i Margarit i