

reclama la humanitat sencera; un tu i un jo que només es poden constituir com a veritable relació humana si hi ha la humanitat que la sustenta.

Centrat ja el punt de partida no pas en una unitat concreta sinó en una relació humana situada, l'autor ens fa veure que aquest principi és també una realitat teològica. Observar aquella relació exclusivament com a «fet natural» seria retallar-la de la dimensió que li acaba de donar ple sentit: és un fet de fe. La relació interpersonal plena se sustenta en la voluntat salvadora de Déu. Descobrim així com la relació interpersonal s'ha d'abordar tant des de l'anàlisi filosòfica com des de la teològica. La filosofia descriu l'estructura i la immanència de la trobada interhumana en ella mateixa, en tot allò que li és propi a la raó. La teologia explicitarà les implicacions de fe i de gràcia que han de fonamentar la relació interpersonal. Una realitat no pot separar-se de l'altra: l'anàlisi teològica obviat les exposicions de la filosofia ens dona una relació coixa, les explicitacions filosòfiques sense el treball teològic ens la donen cega.

Com es pot veure, doncs, el llibre del Dr. Josep M. Coll és una de les apostes més serioses i ben construïdes que el pensament europeu ha donat recentment a l'entorn de la realitat de la persona. Tot entroncant amb els grans plantejaments de les metafísiques europees plantejades a la llum de les problemàtiques aquí esbossades i tot recollint les aportacions dels grans metafísics ja assenyalats, el Dr. Coll ens projecta un sistema nou per a comprendre la realitat profunda de la relació interpersonal; un model vital per a afrontar els grans reptes de con-

vivència que avui tenim plantejats en una societat cada dia més pluricultural.

Ignasi ROVIRÓ
GR «Filosofia i Cultura»
Facultat de Filosofia (URL)

Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum III, Ha-Melacha Ha-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Lull's Ars brevis. Ed. de H. Hames. Turnhout: Brepols, 2012, 195 p.

Durant la segona meitat del segle xv s'esdevé al nord d'Itàlia una substitució de les fonts filosòfiques en les comunitats jueves. Els textos de la tradició grecoàrab i els seus comentaristes són reemplaçats per la traducció d'autors escolàstics del llatí a l'hebreu. Aquest nou capítol de la *translatio studiorum* –que comença des del segle XII a la península– de la tradició llatí medieval a l'interior d'aquestes comunitats va ser documentada ja a finals del segle XIX per Moritz Steinschneider (*Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters...*, 1893, p. 461-497). Mauro Zonta recull («The Autumn of Medieval Jewish Philosophy...», *Miscellanea Mediaevalia*, 31, 2004, p. 474-492) aquell mateix llistat de traduccions, on trobem Pere Hispà, Tomàs d'Aquino, Grosseteste i fins el mateix Jean de Jandun, entre d'altres. Amb la finalitat de donar una explicació a la reedició hebrea de l'escolasticisme llatí durant el Renaixement, Zonta ha denominat aquest període «la tardor de la filosofia medieval jueva».

Aquesta expressió no obeeix a una idea d'ocàs, sinó que, al contrari, es tracta de significar aquella «tardana» —si fem cas d'Huizinga— recepció de la tradició medieval escolàstica en les comunitats jueves des de la perspectiva de l'aristotelisme, el neoplatonisme i l'ascens de la Càbala com a especulació filosoficomística.

En aquest context s'esdevé la traducció de l'*Ars brevis* de Ramon Llull, datada a la ciutat de Senigallia, el mes d'Ab de l'any 1474 (el 5234 del calendari jueu). L'edició de Harvey Hames (Universitat Ben Gurion-Israel) per a la Brepols posseeix un gran desplegament d'eines filològiques: text en hebreu de la traducció, l'edició crítica llatina de la ROL (XII, ed. A. Madre, p. 187-255) i traduccions en anglès de la traducció i de passatges rellevants del text llatí. Aquestes eines faciliten la comparació entre l'original lul·lià i la interpretació que el traductor jueu va elaborar de l'*Ars brevis*. Al meu parer, aquesta edició mostra la manera com els lectors de textos medievals llatins i/o hebreus poden aproximar-se —en paral·lel— a la recepció renaixentista de la tradició escolàstica medieval en les comunitats jueves del nord d'Itàlia.

Aquestes eines estan precedides per un estudi introductori al voltant de l'emergència de la Càbala com a via d'ascens espiritual i la recerca dels humanistes italians de les arrels profundes de l'espiritualitat cristiana en aquest exercici misticoespeculatiu, el llenguatge omnicomprensiu de la qual pretendia abastar tota la realitat. Hames abunda en els detalls de la relació entre Pico della Mirandola i els mestres hebreus que abocaven els textos de la Càbala al llatí, cosa que també té el seu reflex en la inspi-

ració que la combinatòria lul·liana de figures i lletres, la *scientia alphabetariae revolutionis*, va tenir en els cercles jueus que estudiaven la Càbala hispànica en autors com Abraham Abulafia. Aquest últim, ens diu Hames, és el «prisma» sota el qual es va elaborar la traducció de l'*Ars brevis*; el seu argument principal es fixa en un terme citat en el colofó de la versió hebrea: *migdal oz*, la torre forta, que és un símbol de l'ascens de l'ànima a la presència divina revelat en el llibre dels Proverbis (18,10): «El nom del Senyor (YHWH) és com una torre forta». En els textos d'Abulafia aquest terme s'obté després d'una complexa operació combinatòria i del càlcul dels valors numèrics de la primera (Yud) i l'última (Heh) lletres del tetragramatò (YHWH).

Malgrat que Hames ens mostra que la traducció de l'*Ars brevis* és abans que res una «interpretació» del text llatí elaborada dins d'un àmbit de formació específic, la Càbala, podria resultar de molta utilitat observar les traces de la tradició medieval escolàstica que formen part de l'obra de Llull, així com de la interpretació del traductor jueu.

En la introducció es diu que una de les grans diferències entre l'original lul·lià i la traducció hebrea és la incomprensió del traductor dels termes correlatius lul·lians: els sufixos (*-tium*, *-bile*, *-are*), que afegits als atributs divins signifiquen les seves relacions dinàmiques. Hames es recolza en Sermoneta (*Glossario filosofico ebraico-italiano...*, Ateneo, Roma, 1969, p. 229) per descriure el sentit del terme *hitztarfut*, que tradueix la paraula «correlatiu». El terme hebreu no tan sols expressa «conjunció», o l'acte d'«afegir», sinó que també significa la

«relació recíproca» en la qual es distingeix la qualitat que estableix una relació necessària, com el cas de la paternitat entre els termes *pare* i *fill*. Sermoneta no diu d'on ha obtingut aquest exemple, tot i que prové clarament del text aristotèlic de les *Categorias*, en què es defineixen les relacions com el coneixement de la qualitat i dels termes relatius que aquesta vincula. Aquests termes són «correlatius» mútuament –és a dir, recíprocs– i ho són respecte de la qualitat que els vincula, com en el cas de la paternitat. El coneixement d'aquesta definició de les relacions potser procedeix de la formació en lògica aristotèlica de les comunitats hebrees italianes. El mateix Hames diu que Ioanán Alamanno («Jewish Magic with a Christian Text: A Hebrew Translation of Ramon Llull's *Ars brevis*», *Traditio*, 54, 1999, p. 287, n. 20), una de les figures clau de la recepció de l'escolasticisme llatí durant aquest període, recomanava la lectura d'Aristòtil. A més a més, per Steinschneider –i posteriorment per Zonta– sabem que en aquella època circulaven les traduccions de l'obra lògica aristotèlica. Per tant, és possible que la traducció hebrea de «correlatius» es refereixi al passatge de les *Categorias* en què es defineixen les relacions. No obstant això, es deixa de banda el proemi –del mateix text– en què es tracten els termes denominatius o parònims, la forma gramatical dels quals és similar a la dels correlatius lul·lians. Resta conèixer quina va ser la sort d'aquest passatge dins de les traduccions hebrees.

Un altre dels aspectes de la tradició filosòfica és la particular definició lul·liana de terme mitjà, ja que la combinatòria té com a objectiu trobar els diferents termes mit-

jans entre subjecte i predicat. En els passatges en què Llull es refereix a aquesta noció com a *conuenientia*, el traductor fa servir «continuació» (p. 33); en un altre lloc és «conjunció» o «la paraula vinculant» (p. 22), i no es tradueixen els enunciats *artista inquirit medium* (p. 23) o *medium naturale* (p. 12). En la definició de *medium (subiectum, in quo finis influit principio, et principium refluit fini)*, el vocabulari neoplatònic *fluit-refluit* és traduït per l'expressió «procedeix» o «va cap a». Les dificultats a l'hora de traduir la noció *medium* podrien explicar per què el traductor jueu no aconseguí trobar una expressió per als diversos termes correlatius (*-tuum*, *-bile*, *-are*), ja que ignora la naturalesa essencial activa de *medium* en el seu context neoplatònic i en les seves instàncies logicogramaticals, conegudes de sobres per la tradició llatina. Això succeeix en la definició de *quantitas* (p. 44): Llull diu que la quantitat és contínua en els principis de l'Art i discreta per a cadascun dels termes correlatius que descriuen la seva activitat. El traductor no aconseguí mostrar aquesta distinció en la quantitat discreta i defineix quantitat contínua com allò que és «contigu», «allò que està adjunt». La distinció entre «contigu» i «continu» és un tema molt important del comentari d'Averrois a la *Physica*, una qüestió que va cridar especialment l'atenció als medievals.

Un altre lloc de la tradició filosòfica és la manera com el traductor jueu interpreta l'ús que fa Llull de la tripartició augustiniàna de l'ànima. Quan Llull diu que l'ànima entén, vol i recorda (*intelligat, diligit, recolat*) Déu, la versió hebrea tradueix «discurs, intel·lecte i enteniment» (p. 14). Seria molt

interessant conèixer el sentit d'aquestes tres facultats en el context intel·lectual en què s'esdevé la traducció de l'*Ars brevis*, ja que aquests termes recorden una distinció escolàstica, derivada d'Aristòtil, que substitueix la tradició augustiniana. Potser això explica la traducció hebrea dels correlatius lul·lians per a l'intel·lecte (*intellectuum, intellegibile, intelligere*) com a «percepcions», la qual cosa correspon a les diverses etapes del procés abstracte en què l'intel·lecte entén un objecte, quan el dona per entès i després diu alguna cosa respecte de la seva existència particular.

Aquestes qüestions de la tradició filosòfica ens mostren que l'èmfasi en el «prisma» cabalístic de la interpretació hebrea de l'obra lul·liana pot estar acompanyat de l'estudi d'altres fonts que en el seu dia circulaven en les comunitats jueves del Renaixement. Tal com ha dit Zonta, i tal com ho havia catalogat abans Steinschneider, durant aquella «tardor» es va poder esdevenir en la filosofia jueva tardomedieval una mena de sincretisme entre autors escolàstics llatins, l'emergent Càbala hispànica i els recursos de la interpretació talmúdica. Això succeeix en les fórmules «beneït sigui Ell» (p. 78), repetides per la tradició en l'apartat a l'entorn de Déu, en la distinció dels nou subjectes de l'*Ars brevis*. En aquest mateix passatge es diu que les definicions que es donen d'«Ell» només poden ser metafòriques, cosa que no es troba en l'original lul·lià. L'equivocitat dels termes amb els quals es denomina Déu en els textos sagrats és un tema que fou abordat per Abraham ibn Ezra en el seu tractat del segle XIII *El jardí de la metàfora* (Steinschneider, p. 411; Fenton, P., *Philosophie et Exégèse*

se dans le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, Brill, 1997), en què es tracten les atribucions i noms divins en les seves diverses accepcions, tant les metàfores corporals com les qualitats que es prediquen de les criatures. Els límits dels noms i definicions divines constitueixen un tema tractat per les tres religions de l'àrea hispànica abans de la Reconquesta i de la Diàspora, i sembla que aquest assumpte fou evocat pel traductor jueu en aquest passatge.

Un altre tema d'aquesta versió de l'*Ars brevis* és la «traducció» de les figures lul·lianes a l'alfabet hebreu i als procediments geomètrics coneguts per les comunitats jueves. Resulta obvi que les figures lul·lianes combinen les seves lletres en la versió hebrea en direcció contrària de l'habitual, i potser aquest canvi de direcció de la combinatòria expliqui les alteracions en les figures originals. En primer lloc, la figura A està mancada de les línies que combinen cadascun dels principis amb els altres, i en la versió renaixentista es divideix en tres triangles als quals s'afegeixen els principis de la segona columna de l'Art. En la figura T, els triangles estan traçats a partir de les línies que divideixen cadascuna de les cambres i no a partir del punt mitjà de cadascuna d'elles, tal i com estan en les figures de l'original. Aquest procediment exigeix la repetició de les lletres que representen els principis. No sabem fins a quin punt aquestes modificacions tenen a veure amb la geometria especulativa hebrea practicada per Abufalia. En qualsevol cas, aquests aspectes mereixeran una mica més d'atenció per part dels especialistes, que ara disposen d'aquesta valuosa edició que els aproxima a la recepció de l'Art lul·lià en les comunitats

jueves del Renaixement italià, i que ens ofereix un mirall de la recepció «tardana», més oportuna, de la tradició escolàstica en el cas de la interpretació cabalística de l'*Ars brevis*.

José HIGUERA RUBIO
Universitat Autònoma de Barcelona

Arthur Schopenhauer, *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*. Traducció, introducció i notes de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Trotta, 2012, 251 p.

L'editorial Trotta continua sorprenent gratament tant per la qualitat com per l'oportunitat de les seves publicacions. La primera es deu, en aquest cas, a la pulcritud amb què s'han traduït, comentat i editat els diaris de viatge de l'encara adolescent Arthur Schopenhauer. La segona prové del fet que en castellà encara no s'havia dut a terme la traducció dels dos textos d'aquesta edició conjunta. Els manuscrits originals o *Reisetagebücher* es troben a l'Arxiu Schopenhauer de la Biblioteca de la Universitat de Frankfurt. Com a obres separades, van veure la llum en dues publicacions successives, que seguien fidelment el llegat manuscrit i apareixien amb útils i precises notes aclaridores: *Journal einer Reise von Hamburg nach Carlsbad, und von dort nach Prag; Rückreise nach Hamburg*, editat per Charlotte von Gwinner, Leipzig: Brockhaus, 1922; i *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*, també editat per Charlotte von Gwinner, Leipzig: Brock-

haus, 1923. Però calgué esperar 63 anys per veure'ls reunits en una sola obra en la llengua original: *Die Reisetagebücher. Journal einer Reise von Hamburg nach Carlsbad, und von dort nach Prag; Rückreise nach Hamburg, Anno 1800; Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804*, editat per Ludger Lütkehaus, Zurich: Haffmans, 1988, 280 p. La traducció al castellà de Trotta es basa en el text d'aquestes tres edicions.

Conscient de la importància biogràfica dels diaris de viatge, l'estudiós francès de l'obra schopenhaueriana Didier Raymond va tenir cura de la traducció del segon d'aquests diaris l'any següent de la publicació conjunta dels originals alemanys: *Journal de voyage*, traducció i prefaci de Didier Raymond, notes de Jean d'Hendecourt, París: Mercure de France, 1989. Aquesta edició francesa, però, va cometre l'error de col·locar en portada la imatge d'un Schopenhauer jove, que gairebé inicia la vida adulta, mentre que l'edició de Trotta il·lustra la coberta amb un retrat de l'autor a l'edat aproximada de 12 anys, que correspon a la data en què va emprendre el primer viatge, el de 1800. Possiblement aquesta traducció francesa va motivar la corresponent a l'italià —força tardana, però—: *Diario di viaggio*, a cura de Silvia Coscia, Roma: Armando Editore, 1997. Ultra aquestes dues traduccions parcials no ens consta que ambdós diaris de viatge hagin suscitat cap altra traducció, sorprenentment ni tan sols a l'anglès, llengua que, d'altra banda, ha honorat considerablement el conjunt de l'obra de Schopenhauer. Cal felicitar-se, doncs, amb un reconeixement ben agraït i merescut, per l'aparició de la traducció al castellà dels