

«PARAULA ÉS IMATGE DE SEMBLANÇA DE PENSA». ORIGINE, NATURA E SVILUPPO DELL'*AFFATUS* LULLIANO¹

0. INTRODUZIONE

Ramon Llull compose a Napoli, fra il gennaio e l'aprile del 1294, il trattato *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus (LA)*,² opera in cui individuava un sesto senso responsabile dell'espressione vocale sia nell'uomo sia negli animali. Secondo il racconto della *Vita coetanea*, un profilo autobiografico steso dal filosofo catalano nel 1311, dopo la prima e fallimentare esperienza di predicazione a Tunisi,³ «videns se nihil posse ibi pro Christi servitio adimplere, pervenit Neapolim, ibique, legens Artem suam, moratus est usque ad electionem domini papae Celestini quinti» (VII, ll. 478-80). Al nuovo pontefice Llull sottopose, fra il 6 e il 12 di novembre, una *Petició*⁴ contenente i suoi piani missionari, e due scritti, la *Disputació de cinc savis* e le *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*. In linea con le posizioni assunte dagli ordini mendicanti, Llull sollecitava nella richiesta⁵ l'istituzione di scuole e di monasteri dove i predicatori potessero apprendere le lingue dei loro avversari per

¹ Voglio ringraziare Josep Maria Ruiz Simon per avermi consigliato e guidato con pazienza durante le varie fasi del lavoro, e Raffaele Pinto per la fiducia e l'amicizia che mi ha dimostrato quando questo scritto era solo un progetto.

² Dell'opera esistono due redazioni, una latina ed una volgare, edite rispettivamente da Llinarès-Gondras (1984) e Perarnau (1983). La redazione catalana fra le due è la più attendibile, per cui citeremo da essa. Esiste poi un'altra edizione condotta sull'unico ms. catalano completo, quello della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, di Vidal i Roca (1982).

³ Sui rapporti fra Tunisi e la Catalogna rinvio a Llinarès (1963, pp. 37-48).

⁴ Cfr. Perarnau (1982), al quale rinvio anche per le notizie sulla composizione del Codice Hisp. [Cat.] 60 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco contenente le opere citate e il nostro trattato.

⁵ Anche la crociata faceva parte dei piani lulliani, ma a noi interessa in questo contesto rilevare le affinità del suo programma con quello degli spirituali e soprattutto le sue strategie linguistiche.

poi sostenere le dispute sulla verità della fede cattolica. Soprattutto dopo il tragico epilogo della settima crociata, conclusasi con la morte di Luigi IX di Francia, si erano moltiplicati nel mondo cristiano gli appelli per una conversione pacifica e al contempo più efficace degli infedeli: solo in questo modo si sarebbero ottenuti dei risultati duraturi, non condizionati dai rivolgimenti di fronte in Terrasanta. Prima di Llull e molto vicino alle sue tesi, il francescano Ruggero Bacone aveva individuato nella conoscenza delle lingue la strada da seguire per l'evangelizzazione: «Deinde Graeci et Rutheni et multi alii schismatici similiter in errore perdurant quia non praedicatur eis in eorum lingua, et Saraceni similiter et Pagani, ac Tartari, et caeteri infideles per totum mundum».⁶

Che quello della diversità linguistica fosse un nodo importante da sciogliere per evitare scontri frontali, già s. Agostino lo aveva affermato in un importante capitolo del *De civitate Dei* dal titolo «De diversitate linguarum, qua societas hominum dirimitur; et de miseria bellorum, etiam quae iusta dicuntur» (XIX,7),⁷ che possiamo considerare la fonte ideologica delle posizioni degli Spirituali. Nel caso di Llull, che già nel *Libre de contemplació (LC)* aveva dedicato il cap. CCIV al tema «Com hom ha apercebiment e coneixença de l'art e de la manera per la qual home qui sia en guerra pot haver pau e concordança ab sos enemics», influi certo, oltre alla volontà di dimostrare la bontà del metodo rivelatogli da Dio con l'illuminazione della Randa (1274), la pratica delle dispute (cui rinvia il titolo di una delle opere dirette a Celestino V) particolarmente diffusa nella penisola iberica, dove convivevano le tre culture ebraica, araba e cristiana. Questo contesto storico-geografico è indispensabile per comprendere le scelte linguistiche e filosofiche di Llull, la cui Arte assumeva come presupposto il retroterra aristotelico e neoplatonico condiviso dalle tre religioni. Llull era nato a Maiorca (1232-1233), punto nevralgico negli scambi tra Nord Africa e Europa, crocevia di culture e commerci, isola dominata dagli arabi fino alla conquista di Giacomo I d'Aragona del 1229. Ancora dopo questa data l'elemento musulmano costituiva circa un terzo della popolazione; meno cospicua, ma non meno importante, era poi la presenza ebraica.⁸

Llull fu il primo scrittore occidentale ad usare il volgare per esporre contenuti dottrinari, una precocità la sua tanto più straordinaria se si pensa che la

⁶ Bacon (1964, vol. III, cap. XIII, p. 121). Altri passi dell'opera ribadiscono lo stesso concetto: «linguarum cognitio necessaria est Latinis propter conversione infidelium. Nam in manibus Latinorum residet potestas convertendi» (p. 120).

⁷ Il passo agostiniano è ripreso, ad esempio, da Vincenzo di Beauvais nello *Speculum doctrinale* (I, 43).

⁸ Cfr. Hillgarth (1982) e Llinarès (1963, pp. 22-31).

precedente produzione in catalano era veramente molto limitata. Sappiamo inoltre che conosceva l'arabo⁹ e che, prima della conversione, aveva poetato in occitanico. Se a questo aggiungiamo la traduzione o la diretta composizione delle opere in latino, possiamo farci un'idea delle sue mirate strategie linguistiche. Il ricorso al catalano fu certo agevolato dal contesto multiculturale che abbiamo appena richiamato, dal momento che le tre comunità indicate lo utilizzarono per i loro rapporti e per il commercio, superando così l'ostacolo delle rispettive lingue di cultura (latino, ebraico e arabo). La fioritura del catalano con Llull e del castigliano e del galego con Alfonso X il Savio, come ha rilevato Niederehe (1987, pp. 107-128), si realizzò allora nel contesto di un consolidato plurilinguismo. Accanto a questi importanti presupposti di natura storica, dobbiamo però rilevarne altri di natura ideologica. Ancora in linea con le posizioni degli Spirituali, Llull scelse infatti la lingua materna per favorire i laici contro il monopolio ecclesiastico nelle discussioni teologiche,¹⁰ come dichiara esplicitamente nel proemio della *Lògica del Gatzel* (1271-1272 ca.) scritta «en romanç / e'n rims e'n mots qui són plans, / per tal que hom pusca mostrar / lògica e filosofar / e cels qui no saben lati / ni aràbic»¹¹ (vv. 5-10) e ribadisce all'inizio dell'*Art Amativa* (1290) composta in volgare «per ço que los homenes qui no saben lati pusquen aver art e doctrina».

Lola Badia (1991-1992) ha recentemente sottolineato come Llull, accanto alla scelta pragmatica del plurilinguismo condizionata dai contesti della predicazione, coltivasse l'idea di una lingua unitaria del mondo cristiano, identificata nel *Blaquerna* (1283) con il latino. Qui, nel capitolo dal titolo «Tu solus Dominus» (*OE* I, p. 255), un cardinale propone al consesso di cui fa parte che si dispongano i fondi necessari per la sua diffusione «car lati és lo pus general lenguatge, e en lati ha moltes paraules d'altres lenguatges, e en lati són nostres libres».¹² Giustamente la studiosa richiama il carattere occasionale e letterario dell'episodio,

⁹ Ad esempio nel *Libre de contemplació* (cap. CXXV, p. 376a) scrive: «(...) us clam mercè, Sènyer, pus que vós m'havets feta gràcia que jo entén la lengua aràbica». Sempre in questo luogo si parla succintamente della diversità dei linguaggi.

¹⁰ Scrive a questo proposito Riquer (1964, I, p. 340): «gran part de l'obra de Llull va destinada als 'llocs' que no entenen el llatí, però evidentment a persones que saben de llegir; i a l'Etat Mitjana els pocs que sabien de llegir ja per aquesta sola condició eren d'un nivell cultural superior i no podien ésser considerats poble». Cfr. anche il prologo del *Libre del gentil e los tres savis* (*OE*, I, p. 1057a).

¹¹ *ORL*, XIX, p. 7.

¹² Ancora nell'*Arbre de ciència* (p. 935a) Llull afferma: «Gran prou fòra en lo món si la gramàtica dels latins sabessen totes nacions».

poiché non desta sorpresa la scelta del latino nel contesto della curia romana. Piuttosto, per quanto gli indizi siano veramente esigui, sarebbe il caso di approfondire il rapporto fra latino e volgari romanzi, un rapporto che io interpreterei rovesciato rispetto a quello di derivazione dall'uniforme al molteplice. La tesi che il latino fosse una lingua artificiale elaborata dai grammatici, sulla base dei volgari, per sopperire alle difficoltà di comunicazione createsi dopo la confusione babelica, era molto diffusa nel Medioevo, tanto che la ritroviamo in Dante (*De vulgari eloquentia*, I, ix, 11 e X, i) e nel *De regimine principum* di Egidio Colonna (II, ii, 7). Ora l'aggettivo «general»¹³ insieme alla frase «en lati ha moltes paraules d'altres lenguatges» sembra alludere, a mio parere, a questa relazione di derivazione dalla varietà all'uno. Un percorso analogo, dal naturale all'artificiale, viene adottato sul piano pedagogico nella *Doctrina pueril*,¹⁴ mentre nell'*Arbre de ciència* (1295-1296), parlando della grammatica come opera artificiale dell'uomo, Llull afferma che essa insegna a esprimersi in modo ordinato e che ha il proprio fondamento nell'ordine naturale del corpo, «del qual ordre ha lo gramàtic extinct natural d'on trau l'ordre de l'hàbit artificial en parlar en fer bon lati, e en esquivar fals accent en lo qual lati pos los significats dels vocables qui són en vulgar» (p. 630b).¹⁵ Llull non sembra comunque molto interessato alla genesi della varietà linguistica, piuttosto la considera un ostacolo alla diffusione della propria Arte. La marginalità stessa del mito babelico all'interno della sua opera è un sintomo di questa scarsa preoccupazione per le cause che hanno determinato la diversità degli idiomi rispetto all'urgenza di superarla nella pratica.¹⁶

¹³ «Pus general» è espressione che Llull utilizza nell'*Arbre de ciència* per la logica rispetto alle altre arti del trivio.

¹⁴ Nel proemio dell'opera si legge: «fassa hom confegir en vulgar a son fill, al començament de açò que apendrà, per tal que entena ço que configerà; enaprès cové que a aquell sia feta construcció en aquell llibre matex, lo qual sia traladat en lati, cor enans ne entendrà lo lati» (pp. 39-40), concetto poi ribadito nella sezione sulla grammatica (LXXIII, ll. 42-45, p. 170).

¹⁵ Per i significati del termine «grammatica» in Llull, cfr. Badia (1992, pp. 173-194).

¹⁶ Un riferimento indiretto all'episodio babelico è stato individuato dalla Badia (1991-1992, p. 279) nell'*Arbre de ciència*, ma esso ricorre esplicitamente solo nel compendio divulgativo della *Doctrina pueril*, composto intorno al 1275, all'interno della sezione «De les VII etats en què és partit lo món»: «E cresqueren, multiplicaren les gents, e cor agueren paor que altra vegada no retornàs lo diluvi, volien fer tan alta torra en Babilònia, que si lo diluvi tornàs, que estorssesen de mort en aquella torra. Mas ans que la torra fos tan alta com els la volien fer, tramès Déus, a aquels qui la torra faÿen, diversos lenguatges, enaxí que los uns no entenien les altres, e per açò no pogren puyar la torra segons que volgueren. E adoncs comensà la diversitat dels lenguatges qui ara són» (p. 233). La singolarità della lettura di questo episodio biblico, dove la costruzione della torre dovrebbe scongiurare gli effetti di un nuovo diluvio (ispirato forse dal passo del *Genesi* 11, 4), insieme alla sua unicità all'interno della cospicua opera lulliana, risulta abbastanza significativa.

Conscio dell'originalità del proprio metodo, Llull non solo ricorre all'inusitato volgare, ma elabora un nuovo codice, fatto di «paraules estranyes» che illustrino pienamente il suo procedere, là dove né l'idioma materno né il latino possono esprimerlo pienamente:

E cor havem *fretura de vocables* qui no son en vulgar, cové nos usar d'alcuns vocables qui son en lati, e encara d'alcunes *paraules estranyes* qui no son en ús en vulgar ni en lati, sens les quals no poriem pujar esta amancia a tan alt grau de bondat com cové, ne al propòsit que desiram no poriem venir, ni la entitat e realitat de les coses qui son, no poriem predicar ni revelar a esser amades e conegudes.¹⁷

La novità del linguaggio adottato ha poi un preciso scopo che può definirsi insieme estetico e morale, perché «s'adelita més home com ou paraules nouvelles e estranyes, car ha entenció que per aquelles pusca mills venir a açò que desija, que per paraules que ha acostumades d'oír en les quals ni per les quals no pot atrobar compliment en sa ànima».¹⁸ All'interno della categoria delle «paraules estranyes» Llull include i termini della propria dottrina correlativa, formalizzata attraverso una serie di suffissi inerenti all'attività fondamentale dell'essere: con i *-tiva* (*-tiu* in catalano) egli indica la potenza o l'agente, con i *-bilìa* (*-ble*) l'oggetto o paziente e con gli *-are* l'atto che ne determina la connessione.

Come avremo modo di vedere analizzando il *LA*, nell'opera del filosofo catalano è ben presente il *tópos* della letteratura teologica sull'inadeguatezza del linguaggio,¹⁹ da cui la distinzione fra «nomen vocale» e «nomen reale» svolta nel *Liber de praedicatione* (1304), dove «nomen vocale et sicut 'Deus', sic per Latinos nominatus; et apud Graecos 'o Theos' nominatur; et 'Adonai' a Iudaeis et 'Alla' ab ipsis Saracenis. Ista nomina sunt in voce ad placitum picta atque ficta» (XCIX, pp. 409-410). L'espressione «ad placitum» richiama il concetto di segno, indicando («picta atque ficta») la diversa articolazione dei suoni che nei differenti idiomi

¹⁷ La citazione è tratta dall'*Art amativa* (1290). Ancora sul tema delle «paraules estranyes», vedi *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1288-1289, p. 450).

¹⁸ *Libre de contemplació* (CCCLIX, p. 1218b).

¹⁹ Oltre ai luoghi del *Libre de contemplació* che richiameremo in seguito, nel prologo delle *Quaestiones per Artem Demonstrativam seu Inventivam solubiles* (1288-1289) si legge: «ut aliquotiens bene exprimamus conceptum mentis, devenimus in improprietatem recte loquendi propter expressionem maioris sententiae et paucitatem propriorum nominum».

rinviano ad un unico concetto o «nomen reale», quello di Dio.²⁰ La predicazione deve appunto superare l'ostacolo materiale della variabilità del linguaggio e concentrarsi sui concetti impostando su di essi, in quanto incontestabili, la dimostrazione per «raons necessaries» dell'esistenza della Trinità e della verità dell'Incarnazione. In questa direzione si può leggere anche il rifiuto lulliano dell'argomentazione per autorità,²¹ che lo accomuna ancora una volta a Ruggero Bacone: ma mentre in questi il rifiuto era polemico, in Llull serve a dispiegare l'efficacia del proprio metodo dimostrativo, la cui validità non ha bisogno di essere certificata con postulati di fede.

Fin qui abbiamo richiamato per sommi capi alcuni aspetti della riflessione di Llull sul linguaggio che potremmo dire comuni alla tradizione, in particolar modo a quella agostiniana.²² Ma con la scoperta di un nuovo senso responsabile della comunicazione, egli si distingue nettamente dai contemporanei, interrogandosi sul valore psicologico e insieme conoscitivo ed ontologico della parola. Dopo il ritrovamento del testo catalano completo del *LA* nel manoscritto di Monaco già citato, si sono registrati numerosi interventi sul tema; tuttavia alcuni aspetti dell'invenzione lulliana sono rimasti in ombra. Sinteticamente direi che manca un'analisi dell'*affatus* in termini propriamente linguistici, intendendo con questo che non si è chiarito il rapporto fra l'espressione vocale e ciò che essa veicola, né lo scarto prodotto dalla scoperta rispetto alla posizione aristotelica, che pure ne costituisce il punto di partenza. Per svolgere questa prospettiva dovremo soffermarci su molti aspetti apparentemente diversi dallo scopo dichiarato proprio per la ricchezza di implicazioni che il tema comporta. L'*affatus* ricorre infatti in contesti diversi e in opere lontane fra loro non solo cronologicamente, offrendo un percorso privilegiato quanto intricato di lettura del pensiero lulliano. Pur sembrando il tema

²⁰ Un passo formalmente analogo si trova nell'*Ars brevis de inventione iuris* (1308; p. 315, ll. 619-623): «Figurae vocis sunt quandoque vero modo, quandoque ficto modo. Vero sunt, quando loquens est audacter sub signo bonitatis, magnitudinis etc.; ficto autem modo sunt, quando loquens est cum formidine et extra signum bonitatis, magnitudinis, etc.», dove però il riferimento è al contenuto di verità della parola in rapporto alle operazioni delle potenze superiori e alla sua valenza morale.

²¹ Ad esempio, nell'*Arbre de ciència* (XV, 6) scrive Llull: «Reconta's que un cristià e un jueu e un serraí se disputaven denant un gentil, qui'ls pregà que no disputassen per auctoritats, les quals són membrades e amades e sotsposades, mas segons la natura de l'enteniment no són enteses en quant són cregudes; mas que disputassen segons natura d'argument e demostrativament» (p. 812a).

²² Sulle basi agostiniane della riflessione sul linguaggio in Llull rinvio ai fondamentali studi di Trias Mercant (1976) e (1993).

circoscritto, se ne potrebbe derivare l'impressione di una esposizione frammentaria e incompleta, due rischi che direi inevitabili quando si tratta di Llull, perché ogni elemento del suo pensiero è parte di una rete intricata e dinamica di connessioni cui si deve fare riferimento, ma che non può certo essere esaurita. Cercheremo allora nelle pagine che seguono di esporre il contenuto dell'opera nel contesto della psicologia aristotelica (§ 1) e di descrivere l'evoluzione del sesto senso negli scritti successivi al *LA* (§ 2), per poi indicare i presupposti dell'*affatus* nella produzione precedente al 1294 (§ 3) e le ragioni della sua collocazione nella potenza sensitiva (§ 4).

1. CONTENUTO DELL'OPERA E TEORIA DELLA PERCEZIONE

Lo scopo del *LA* è quello di indagare un nuovo senso, «no conegut per los antics ensercadors de les cozes naturals» e responsabile dell'espressione vocale, secondo le regole artistiche esposte nell'*Ars inventiva veritatis* (1290) e nella *Tabula generalis* (1294), opere con cui si apre la cosiddetta tappa ternaria del sistema lulliano.²³

Le acquisizioni più importanti di questa fase (1290-1308 ca.) consistono nell'elaborazione del meccanismo correlativo di ispirazione trinitaria, già richiamato in merito alle «paraules estranyes», e nel nuovo ruolo che le similitudini (cat. «semblances») delle Dignità divine svolgono come fondamenti del creato. Le Dignità sono attributi reali ed essenziali di Dio, individuati in numero di nove (bontà, grandezza, durata, potere, saggezza, volontà, virtù, verità e gloria), che si convertono mutuamente nella sua pura essenza. Tutta la creazione viene concepita da Llull come similitudine delle perfezioni divine: ciascun principio produce infatti il proprio effetto nel mondo in accordo con le capacità ricettive dei suoi componenti, capacità che variano a seconda della concordanza fra creatura stessa e Dignità. Le «semblances» divine costituiscono così i principi innati e primitivi di ogni soggetto.²⁴ Llull giunge a questa configurazione del metodo dopo una fase detta quaternaria (1274-1289 ca.), nella quale, in luogo del modello trinitario, l'Arte

²³ La periodizzazione che richiameremo qui brevemente si deve a Bonner (*OS*, II, 539 e ss.) il quale, seguendo le indicazioni di base dello studioso anglosassone Pring-Mill, ha analizzato e datato l'intero *corpus* lulliano, costituito da circa 265 scritti.

²⁴ Per la definizione di «semblança» (*similitudo*) rinvio a Johnston (1977, pp. 38-94). Sinteticamente: «'semblança' (resemblance or similitude) designated the relationship of correspondance between all beings, (...)».

assumeva i quattro elementi e la loro attività come fondamento simbolico della realtà corporea.²⁵

Nella *Doctrina pueril* (1275 ca.) Llull aveva indicato in una serie di dieci scritti aristotelici, fra i quali la *Fisica*, il *De generació e de corrupció*, il *De anima racionable* e il *De animals*, le fonti della scienza della natura. A distanza di vent'anni scopriva invece un sesto senso, la cui possibilità Aristotele aveva rigettato con copia di argomenti all'inizio del terzo libro del *De anima*²⁶ (III, 1, 424b 22 - 425a 13). La dimostrazione aristotelica si svolgeva sillogisticamente partendo dai tre componenti della percezione, cioè il medio, l'organo e l'oggetto. La sensazione, affermava, può verificarsi solo per contatto diretto, come nel caso del tatto, oppure attraverso un medio, cioè l'aria o l'acqua. Essendo i medi limitati, anche i sensibili che essi veicolano saranno determinati nel numero. Il ruolo degli elementi era richiamato anche nella dimostrazione «ex instrumentis sensuum», poiché, se esistesse un senso aggiunto, sosteneva, dovremmo supporre l'esistenza di un quinto elemento, diverso cioè da quelli noti che, come «simplicia», entrano nella composizione degli organi percettivi. Considerazioni del tutto analoghe si potevano rinvenire nella tradizione cristiana almeno a partire da s. Agostino che, nel *De genesi ad litteram* (III, iv, 6), giudicava le funzioni dei cinque sensi esaustive proprio in rapporto al numero degli elementi in un capitolo intitolato «Quinque sensus ad quattuor elementa referruntur».²⁷

Questa breve digressione ci serve per valutare meglio il retroterra dal quale Llull si allontanò individuando un senso aggiunto, senza per questo ipotizzare l'esistenza di un quinto elemento o di un nuovo organo. La connessione fra numero dei sensi e numero degli elementi mi sembra poi rilevante in rapporto a quanto

²⁵ Mi limito qui a richiamare alcuni concetti che saranno utili nel corso dell'esposizione. Per il passaggio dal modello elementare a quello trinitario rinvio al fondamentale intervento di Ruiz Simon (1986), mentre per un'introduzione generale al pensiero lulliano si vedano Pring-Mill (1991) e Bonner-Badia (1991).

²⁶ La collocazione di questa dimostrazione all'inizio del terzo libro risponde all'ordine del testo greco, ma nelle versioni latine medievali essa conclude il libro secondo.

²⁷ «Ideoque sunt etiam qui subtilissima consideratione quinque istos manifestissimos corporis sensus secundum quattuor usitata elementa ita distinguant, ut oculos ad ignem, aures ad aerem dicant pertinere. Olfaciendi autem gustandique sensum naturae humidae attribuunt: et olfactum quidem istis exhalationibus humidis, quibus crassatur hoc spatium, in quo aves volitant; gustatum vero istis fluxibilibus et corpulentis humoribus. (...) Tactus autem, qui est quintus in sensibus, terreno elemento magis congruit: proinde per totum corpus animantis, quod maxime ex terra est, quaeque tacta sentiuntur». Il passo ricorda Aristotele, *De anima*, III, 1, 425a 3-5. Ad esso si richiamano anche s. Bonaventura (*Breviloquium*, II, 9, 5; *Itinerarium*, II, 3) e Vincenzo di Beauvais (*Speculum naturale*, cap. XX, p. 1788D).

detto sulla fase quaternaria dell'Arte, poiché la scoperta dell'*affatus* si colloca immediatamente dopo la transizione dal modello elementare a quello ternario esposto per la prima volta nell'*Ars inventiva* (1290).²⁸

Oltre alle dinamiche interne al sistema, fra la *Doctrina pueril* (1275 ca.) e la nostra opera si verificò un evento di grande rilievo storico e culturale, ovvero la condanna da parte del vescovo di Parigi Stefano Tempier (1268-1279) delle 219 proposizioni nelle quali si compendia l'aristotelismo, non esclusivamente quello averroistico. La condanna ebbe importanti ripercussioni sulla filosofia naturale e potrebbe aver spinto Llull a modificare le proprie posizioni in questo ambito. Egli infatti non solo prese parte alla violenta campagna antiaverroista, ma rivide i fondamenti della propria Arte approfondendo progressivamente la componente platonizzante a scapito di quella aristotelica. Se pensiamo all'occasione in cui Llull stese il *LA*, l'elezione del nuovo papa, possiamo coglierne l'intento pubblicistico, la volontà di dimostrare l'alterità del proprio sistema rispetto a quello aristotelico. L'opera si apre significativamente con la dichiarazione della novità del soggetto sconosciuto agli antichi naturalisti, nel novero dei quali non è difficile scorgere un riferimento al Filosofo per antonomasia.

Veniamo adesso al contenuto del nostro trattato, in cui Llull intende «ensercar», attraverso quattro distinzioni («La distinció encerca les veritats e natures de les substàncies» *Proverbis de Ramon*, p. 79) la natura del sesto senso, chiamato «effatus» poiché il suo fine consiste nel manifestare il concetto, razionale e immaginativo nell'uomo e solo immaginativo negli altri animali. Fra il concetto e la sua manifestazione si colloca la voce «affigurada sots raó de conceptió dedins, moguda per lo loquitiu, qui espacifica lo son e mou l'estrumén on se forma la vou» (ll. 22-24).²⁹

Dopo una succinta esposizione del soggetto, l'opera prosegue con la definizione del «senso comune», detto anche «potència sencitiva», la cui esistenza è dedotta logicamente in funzione dei sensi che da esso si dipartono come «rius particulats, segons diversitat d'òrguens, d'enstrumens e d'objectes». Esso rappresenta globalmente la sensibilità, distinguendosi nettamente dai sensibili comuni della

²⁸ Nell'*Arbre de ciència* (p. 596) il numero dei sensi è ricavato dal numero dei sensibili e dalle sei direzioni del corpo (alto, basso, destra, sinistra, davanti, dietro): se fossero in numero inferiore, la natura sarebbe vuota e verrebbe meno ai propri fini, mentre se fossero di più, la natura sarebbe superflua, il che è impossibile.

²⁹ In questo passo «loquitiu» indica l'attitudine attiva dell'*affatus*: analizzeremo la varietà terminologica della versione catalana al termine di questo paragrafo.

tradizione.³⁰ Sul piano ontologico, essendo «part substancial de la substància sensada», il senso comune svolge la propria attività correlativa; è provvisto infatti di un proprio «sencitiu» (attivo), «sensible» (passivo) e di un «sentir» in cui si unifica la loro natura. Rispetto al modello aristotelico, nel quale i sensi sono passivi e alterati dalle sollecitazioni dell'oggetto esterno, qui il sistema correlativo, che definisce gli atti specifici delle sostanze, offre un panorama diverso, poiché, ad esempio, la vista, oltre al «visitiu» essenziale da cui ha origine il movimento percettivo, è provvista di un «visible» proprio (coessenziale) che attinge il «visible» remoto (oggetto esterno) per generare l'azione del «veser». La percezione è possibile anche per il concorso dei due livelli inferiori della scala dell'essere, il vegetativo e l'elementare. La potenza vegetativa vi interviene con i suoi atti specifici: grazie all'appetitiva la vista si dirige al proprio oggetto (*visibilitat*); la retentiva trattiene la luce del fuoco e la diafanità dell'aria lungo la linea intermedia; la digestiva «digerisce» le specie esterne in quelle interne rendendole luminose e chiare, mentre l'espulsiva rimuove le ombre.

Gli elementi, poi, non solo sono costitutivi dell'organo e dell'oggetto esterno, ma sostengono anche la linea menzionata che congiunge il «visible» interno e quello esterno permettendone la partecipazione delle specie, senza che il «visitiu» né il colore la percorrano. Tale linea, che Llull prevede per tutti i sensi, è «sensata» in quanto ha un estremo nell'occhio, e non «sensata» nella parte inclusa fra l'organo e l'oggetto («sensato» o no). Ogni elemento ha un colore proprio che si combina con gli altri secondo le forme geometriche del cerchio, del quadrato e del triangolo, le figure peculiari della fisica elementare lulliana.³¹ L'occhio si compone principalmente di fuoco e d'aria, le cui proprietà, rispettivamente la luce e il diafano, servono a rimuovere le ombre prevalenti invece nell'acqua e nella terra.

Ogni senso viene inoltre definito in base all'organo, allo strumento e all'oggetto, con una notevole autonomia rispetto alla tradizionale tripartizione di organo (o strumento), medio e oggetto:³²

³⁰ I sensibili comuni, così detti perché non sono propri di alcun senso ma comuni a tutti, nell'accezione aristotelica (*De anima*, II, 6, 418a 10 e ss.) sono: il movimento, la quiete, il numero, la figura, la grandezza.

³¹ Llull espone in modo esaustivo la composizione di tali figure nell'*Arbre de ciència* (pp. 563-564).

³² Nello schema si pongono fra parentesi i componenti non specificati nel *LA*.

	organo	strumento	oggetto
vista	occhi	occhi	colore
udito	(orecchi)	orecchi	suono
odorato	naso	<i>influentia anhelitus</i>	odore
gusto	palato	lingua, labbra, denti	sapore
tatto	(carne)	carne	tangibili
affatus	lingua	movimento polmone-bocca	manifestazione vocale

Si nota nello schema la coincidenza in tre casi su cinque dell'organo e dello strumento. Per Llull infatti organo e strumento possono coincidere, ma non sono della stessa essenza. La distinzione, poco chiara nel *LA*, viene però svolta nell'ambito della dottrina delle cento forme, le ragioni seminali di ascendenza platonica, dell'*Arbre de ciència* (1295).³³ Qui egli individua una «membrositat» per la quale «les formes naturals hagen membres ab los quals pusquen obrar naturalment» e una «instrumentalitat» che «és forma qui està més a ensús que *membrositat*». L'organo sussiste indipendentemente dalla sensazione che contiene in potenza e diventa strumento quando esplica la propria azione correlativa.

L'attività che Llull attribuiva ai sensi attraverso il sistema correlativo permetteva dunque l'inserimento nella potenza sensitiva dell'*affatus*, senza che l'intera dottrina della percezione ne risultasse stravolta. Sappiamo che Bartolomeo di Bruges, maestro della Facoltà delle Arti di Parigi morto nel 1356, compose un «sophisma de affatu», del quale ci restano soltanto alcuni brevi rinvii segnalati da Pelzer (1964, p. 532), ma sufficienti per comprendere che il concetto era connesso in questo scritto alla più generale dottrina del *sensus agens*, intorno al quale si era svolta una disputa particolarmente vivace nei secc. XIII e XIV. Uno dei sostenitori più significativi di questa tesi fu Jean de Jandun, anch'egli maestro delle Arti a Parigi, nato fra il 1280 e il 1285. Nel suo commento al *De anima*³⁴ egli respingeva l'idea di un senso completamente passivo e, per salvaguardare l'autonomia della percezione, ne distingueva due successivi momenti: il primo, in cui il senso accoglie la specie sensibile; il secondo, della percezione vera e propria, quando interviene una *naturalis virtus activa anima*, il *sensus agens* appunto, un principio esterno ed

³³ Cfr. Ruiz Simon (1986, pp. 92-93).

³⁴ *Joannis de Janduno viri acutissimi super libros Aristotelis de Anima subtilissimae quaestiones*. Venetiis, Apud Hieronymum Scottum, MDLXI.

autonomo di cui necessita la sensazione per attuarsi, derivato analogicamente dall'intelletto agente.³⁵

L'*affatus* non è però riconducibile a questa dottrina, perché il sistema correlativo non pertiene solo ai sensi, ma viene esteso, secondo la teoria ilomorfica di origine neoplatonica, a tutti i livelli dell'essere, da quello elementare fino al razionale, come riflesso dell'attività divina *ad extra* che il creato rappresenta per finiti gradi.³⁶ Inoltre il ruolo attivo del nuovo senso viene enfatizzato nel *LA* solo in rapporto all'udito per la condivisione dell'oggetto che il primo produce e il secondo riceve, ma non assunto come tratto specifico. In due passi del trattato si afferma, è vero, che l'*affatus* ha il potere di sollecitare la vista ed il tatto a vedere e a toccare il proprio oggetto,³⁷ ma questo rapporto, in cui il nuovo senso svolge un ruolo simile all'appetitiva, si risolve totalmente all'interno della sensibilità, poiché l'*affatus* produce la manifestazione vocale, l'udito la recepisce e i sensi in questione sono mossi dal piacere delle cose manifestate. Sembra che sia la natura specifica della parola, in quanto senso, a determinare questa circolarità.³⁷ Nella più tarda *Metaphysica nova et compendiosa* (1310),³⁸ alla domanda «Utrum sensus agens et sensus passivus sint diversae essentiae», Llull ribadisce la natura coesenziale delle due disposizioni: «Et dico, quod non; quia si sic, sentire commune esset divisibile. Quod est impossibile, cum ipsum sit natura coniunctiva sensitivi et sensibilis in eadem essentia».

Dopo aver descritto il funzionamento della potenza sensitiva, nella seconda distinzione Llull dimostra che l'*affatus* è «ex necessitate» un senso, poi che è necessario agli esseri animati, dedicando ai due aspetti due distinte serie di dieci

³⁵ «Il ricorso al senso agente era giustificato, secondo Jandun, dalla necessità di non esaurire il processo della sensazione nell'azione di qualcosa di esterno. Di più, era uno sforzo di ricondurre i processi inferiori della sensazione ad una sorta di parallelismo con i processi intellettuali superiori» (Pacchi, 1958, p. 383).

³⁶ Vale la pena di riportare per intero un passo di Ruiz Simon in proposito (1986, p. 83): «Llull dibuixa un quadre de l'univers ben distint del de l'aristotelisme ortodox. A la imatge aristotèlica d'un conjunt estàtic de formes discretes i separades que actualitzen la matèria i donen lloc a les distintes substàncies, el Beat, seguint la teoria de l'hilemorfisme universal que propugna l'avicebronisme, hi oposa la imatge d'un conjunt dinàmic i continu de substàncies actives i hilemòrficament compostes que no són sinó successives determinacions d'una substància universal i primera també composta hilemòrficament. És dins aquest context conceptual que cal entendre la construcció de la teoria lul·liana dels correlatius». Sul rapporto *affatus*-senso agente cfr. anche Perarnau (1983, pp. 53-4) e Johnston (1990, p.13).

³⁷ Nella seconda distinzione, ll. 205-220 e 245-251.

³⁸ Ll. 1047-1050, p. 38.

ragioni. La prima serie, più che orientata a dimostrare l'esistenza dell'*affatus*, ne chiarisce la natura in rapporto alle altre parti della sostanza attraverso l'applicazione dei principi relativi di maggioranza-uguaglianza-minoranza, inizio-mezzo-fine, differenza-concordanza-contrarietà, triadi in cui si riassume nell'Arte lulliana ogni possibile relazione fra enti. Interessante è il rapporto istituito in tale sezione con l'udito, il cui funzionamento è speculare rispetto a quello dell'*affatus*: «loquici manifesta la conceptiò de dins a les cozes de fores e oir manifesta les coses de fores a les cozes dedins».³⁹ L'*affatus* è un senso perché, come gli altri, permette la «influència e refluència» fra mondo interno ed esterno, anche se con direzione inversa: il senso comune attrae la virtù dall'esterno attraverso i suoi sensi particolari, mentre «effatus influeix la vertut, que és dins la substància difusa per manera de manifestatió». Fissate le relazioni con la potenza sensitiva, Llull considera quelle con le tre potenze dell'anima razionale, applicando il principio secondo cui si ha maggiore concordanza fra ente superiore ed inferiore che fra due enti inferiori, poiché il superiore infonde la propria virtù nel subordinato («enfre sensual e ntel·lectual à maior concordansa que enfre sensual e sensual»). L'*affatus* infatti manifesta l'opera della memoria; da esso l'intelletto, più che dagli altri sensi («pus fortment», *fortius* in latino, ripetuto anche nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*) inizia il proprio processo di conoscenza e «pus que per él és més manifestat»; lo stesso vale per la volontà e per l'immaginazione.

La seconda serie di dieci prove mostra come esso sia necessario agli uomini e agli animali per la convivenza e per la conservazione della specie, per le arti liberali e meccaniche, per le attività materiali e per l'esercizio della virtù, infine per lodare Dio. Dal punto di vista fisico «si affatus no fos sen, él no fóra part substancial del senyn comun e fóra accident e no fóra qui mogué la lenga a espascificar lo son, toquan colps en l'ær e n los labis e n les dents e n lo padar, segon estint natural sens deliberatió e no pogra éser parlar ne l movimén del polm no pogra passar per los locs on se formen les sil·labes vocals» (ll. 360-365).

Per comprendere a pieno il significato della dimostrazione, dobbiamo rifarci ancora una volta al *De anima* di Aristotele, in cui si operava una gerarchia dei sensi, al vertice della quale era posto il tatto, giudicato dallo Stagirita il solo veramente indispensabile alla sopravvivenza e per questo presente in tutti gli esseri animati. Il discrimine fra il tatto e le altre funzioni percettive veniva sintetizzato a più riprese da Aristotele nella formula «necessarium» e «propter melius», un dis-

³⁹ La stessa affermazione si trova anche nella terza distinzione (ll. 387-394), dove si spiega che il fine della manifestazione è quello di essere sentita.

crimine questo ricorrente anche in altre opere⁴⁰ e amplificato dagli esegeti.⁴¹ Nel *LA* Llull dimostra come l'*affatus* sia non solo necessario, ma superiore agli altri sensi attraverso l'applicazione dei principi correlativi che regolano i rapporti fra sostanze (principio, medio, fine; differenza, concordanza, contrarietà; maggioranza, uguaglianza, minoranza) e infine afferma che esso è comune a tutti gli animali. Nel *De anima* la capacità di emettere voci veniva attribuita solo agli animali provvisti di cuore e di respirazione, come avremo modo di ribadire in seguito. Il fatto che Llull non applichi tali distinguo, indica che l'*affatus* ha preso decisamente il posto del tatto all'interno di una nuova gerarchia in cui il principio classificatorio non è più rappresentato dalla necessità vitale, ma dalle *intentiones*. Con il termine «entenciò» (*intentio*) Llull indica le finalità degli esseri razionali ed irrazionali, commisurate agli strumenti di cui dispongono.⁴² Negli uomini la prima consiste «en amar e honrar, e loar e servir» Dio, la seconda «en percaçar com pusquen haver vida en est món, per tal que pusquen ésser posseïdors de la primera entenció» (*LC*, cap. XLV). Nell'*Arbre de ciència* (1296), immediatamente successivo alla nostra opera, ogni senso è detto «necessari a viure», mentre l'*effatus* «és seny molt necessari a viure e a moralitats» e «per ço és effatus pus noble seny que·ls altres, car pus prop és a la fi per la qual totes coses són creades, ço és a conèixer e amar a Déu, e loar-lo» (p. 599). Ora, il valore contrastivo dell'argomentazione lulliana risulta ancor più chiaro dove afferma che «és, doncs, la lenga pus necessari estrumén a parlar que a manjar» (ll. 223-224), quando Aristotele aveva sostenuto esattamente il contrario: «Natura enim utitur aere anelato in duabus actionibus, sicut lingua in gustu et loquela; sed gustus est necessarius et ideo est in pluribus, loquela autem propter melius» (*De anima* II, 8, 420b 17-20).

Assistiamo insomma ad una puntuale revisione del sistema aristotelico, dove è invertito il rapporto fra «necessarium» e «ut bene esse», corrispondendo il primo all'*intentio secunda*, cioè alle finalità vitali comuni a tutti gli esseri, il secondo all'*intentio prima*, che negli animali consistono nella riproduzione e propagazione della specie, e nell'uomo nella moralità e nella lode di Dio. Nei *Proverbis* (14, p.

⁴⁰ *De sensu et sensato*, 437a 1; *Politica* A 1253 b 28; *De part. anim.* 670 b 23 ss.

⁴¹ Vincenzo di Beauvais, *Speculum naturale*, lib. XXV, 1078C: «Gustus vero quidam tactus est, & hi quidem scilicet gustus & tactus necessarij sunt animali, caeteri vero propter bonum sunt, id est propter bene esse». L'opposizione è resa anche nei termini di «ad esse» e «ad bene esse».

⁴² Nell'*Arbre de ciència* (p. 579b) si trova una chiara definizione del concetto: «La primera [entenció] és per la fi e·l compliment, e l'altra és en lo mig per lo qual passa lo començament a la fi».

287) Llull insiste sulla necessità del nuovo senso («Odorar no es tant necessari com affar») e nella *Metaphysica* già ricordata afferma esplicitamente: «Utrum potentia gustativa sit tantum necessaria, quantum affativa? Dico quod sic in brutis, non autem in homine; quia homo est, ut Deus cognoscat et diligit. Faciat autem hoc magis per affatum quam per gustum». Mi sembra rilevante a questo proposito l'osservazione di Averroè sull'impossibilità di un senso aggiunto: «Et quasi intendit per hoc quod, si sensus sextus esset, oporteret ut inveniretur in homine, qui est completissimum animalium; esset enim necessario propter melius». L'*affatus*, che soddisfa pienamente queste condizioni, favorisce più degli altri sensi la realizzazione dell'*intentio prima*, il «propter melius» aristotelico. In un'opera molto più tarda, l'*Ars brevis de inventione iuris* (1308), Llull riprende esplicitamente, a conferma di quanto detto, la terminologia del *De anima*, affermando che tatto, gusto e odorato sono potenze «necessariae quod ad esse», mentre la visiva, l'uditiva e la affativa «sunt quo ad bene esse» (p. 314). È appunto sulla nobiltà del fine che si misura la maggiore nobiltà del nuovo senso.⁴³

Il fatto che l'*affatus* meglio degli altri sensi realizzi le finalità superiori dell'uomo, non deve però distogliere dalla considerazione della sua natura materiale. I commentatori hanno infatti spesso insistito sull'analogia fra Verbo divino e nuovo senso prendendo spunto proprio dalle sue implicazioni morali. In effetti Llull afferma che «Per rahó de parlar pot ésser feta honor a Déu e d'èl donar laor e sens parlar no pogra éser encarnatió del Fil de Déu ni foren sagraments ni manaments ni el jorn del judici; per què, parlar porta més de utilitat que neguns dels altres sens segons aquestes cozes e segons la *fi* per què hom és creat» (ll. 331-335). Non è però necessario ricorrere ad argomenti di valore trascendente⁴⁴ per comprendere il ruolo dell'*affatus* in tali occasioni, perché tutto è riconducibile alla sua funzione sensibile. Giustamente Perarnau, editore della versione catalana, richiama per l'incarnazione il momento dell'Annunciazione, per i sacramenti il passo agostiniano «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum», che spiega come attraverso la parola il rito sensibile diventi «signum rei sacrae» (*Tractatus in Ioannem*

⁴³ Ancora nella *Metaphysica nova et compendiosa* (1310; ll. 1060-1064, p. 39) Llull scrive: «Utrum potentia affativa se habeat ad altiozem finem quam odorativa? Et dico quod sic; quoniam affatus est principalius instrumentum ad causandum scientias liberales, per quas Deus cognoscitur et amatur et etiam ad causandum artes mechanicas, quam sit odoratus».

⁴⁴ Le analogie fra *affatum* e *Verbum* in relazione a questo passo sono ricorrenti nei commentatori. Ad esempio Dagenais (1979, p. 169): «Llull saw in the descent of sixth senses from the 'conceptions' of the rational soul to the fleshly world of the senses, at the very least, a reflection of the incarnation of Christ».

LXXX,3)⁴⁵ e per il Giudizio la forma dialogata con cui esso è presentato nel vangelo di Matteo (XXV, 31-146).⁴⁶ Aggiungerei, per completare i richiami, che il tema della risurrezione della carne, e quindi dei sensi, ampiamente dibattuto dai Padri della Chiesa e dalla Scolastica,⁴⁷ era già presente nel *Libre de contemplació* (XCVIII, 14 e 15) dove Llull aveva sostenuto che il giorno del Giudizio mancheranno il gusto e l'odorato. Nel più tardo *Liber de praedicatione* (1304, s. XL) ritornava poi sull'argomento: «Deus fecit se hominem, ut per affatum corporibus beatorum gloriam possit dare» (p. 157). Il discrimine fra i sensi, sia nella prima che nella seconda opera, è usato come argomento contro i musulmani, che facevano del paradiso il luogo di realizzazione di tutti i piaceri terreni.

Esaminate le funzioni del nuovo senso, la terza distinzione dimostra che esso si differenzia dagli altri per diversità di strumento e oggetto, così come si distingue dalle altre parti della sostanza. Si delinea qui, anche se sommariamente, la natura del rapporto concetto-voce sul quale ritorneremo. Il concetto «és fet per entendre o ymagenar o ensems en home e en les irracionals per ymagenar tan solament». L'*affatus* «sent la manifestació de la conceptió» e, come medio, siccome «la conceptió és sustentada en quant la sua empremsió e figurada en la sencitivitat e sencibilitat és sustentada e moguda», la esprime nella voce.

La quarta ed ultima sezione dell'opera fissa i caratteri propri del sesto senso, riprendendo circolarmente quanto anticipato nell'introduzione: «Affatus és aquela potència, ab la qual animal manifesta en la vou a altre animal la sua conceptió». Seguendo lo schema usato per gli altri sensi, se ne individuano l'organo (la lingua), lo strumento (il movimento che inizia nei polmoni «on se pren la conceptió» e continua nella lingua e nel palato dove si forma la voce) e l'oggetto: «l'opiect de afatus és la manifestatió de la conceptió dedins, la figura de la qual manifestatió apar en la vou, la qual afatus spacificca del son e aquela vou vest de la semblansa de la conceptió, la qual semblansa és la manifestatió que mou l'efatus e l'efatus mou lo seu orguen e l'orguen mou l'estrumén, qui és mouable, e en lo mouable és sustentada la vou e en la vou la manifestatió». (ll. 471-7).

⁴⁵ Nel *LC* (XLII, 13, p. 187a) Llull afferma che gli uomini, ingannati dalla potenza sensitiva, non credono che «l'hòstia sacrada e sanctificada pusca esdevenir en vera carn per vertut de paraules».

⁴⁶ In quest'ultimo caso aggiungerei il passo giovanneo (5, 21-25) «dico vobis quia venit hora et nunc est quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent».

⁴⁷ Ad esempio s. Bonaventura, nel commento alle *Sententiae* di Piero Lombardo (IV Sent., 49,2,1,3,1, t. IV) distingue la vista e il tatto dagli altri sensi. Solo i primi due saranno presenti dopo la risurrezione dei corpi, poiché, entrando in relazione diretta con l'oggetto, appartengono alla perfezione essenziale dell'anima umana.

Anche per l'*affatus* il movimento si propaga lungo una linea «sensata» nella parte organica e non «sensata» nell'aria dove si forma l'emissione. L'aria, passando dai polmoni per raggiungere la bocca, produce quel contatto da cui ha origine il suono che il senso provvede a specificare come voce. L'articolazione della voce spetta alla lingua, che è «ens artificiatu», diverso dall'*affatus* che è «ens naturalis». ⁴⁸

È stato giustamente notato che manca per l'*affatus* la definizione della serie correlativa che dovrebbe completarne l'analogia con gli altri sensi. Non troviamo infatti nel *LA* la serie «affativus, affabili, affare», introdotta solo a partire dalla successiva *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-1295).⁴⁹ Direi però che un tentativo di articolazione del senso, anche se non completamente formalizzato, si riscontra nel testo volgare, ma viene uniformato, e quindi banalizzato, nella versione latina. Alle quattro occorrenze di «lo effatiu» del testo catalano, concentrate nelle linee 268-292, tutte inerenti al rapporto fra senso e potenze superiori, corrisponde costantemente «affatus» o «affatum» della traduzione. Allo stesso modo, ogni volta che in volgare si parla di «loquitiu», in latino si trova «affatum» con conseguente perdita di informazione. Ancora, «potencia loquitiva» diventa «potentia affativa», mentre «locució» è reso alternativamente con *locutio* e *affatus*. Il termine «locució» indica indistintamente l'espressione umana e quella animale,⁵⁰ invece «parlar» connota esclusivamente l'azione umana

⁴⁸ Accenno qui brevemente alla distinzione fra le opere naturali e artificiali dell'uomo. Nel *Libre de home* (1300) le opere naturali sono definite come «los actus qui ixen de les naturals formes e matèries e en elles estan mijans per los quals s'acosten es conjunen (...) ço es a saber: elementar, vegetar, sentir, ymaginar, membrar, entendre e amar; bonificar, magnificar etc.». Le opere naturali rappresentano l'azione dei correlativi. La potenza sensitiva percepisce i propri oggetti attraverso i sensi particolari, che «transportan les sensibilitats defores en les sensibilitats dedins» (p. 38). Nella *Metaphysica nova et compendiosa* (1310) Lull, dopo aver distinto l'«ens artificiatu» in due tipi distinti, come «praeparamentum entis naturalis» e come «simplex artificiatum», con riferimento al primo afferma: «Lingua, quae artificialiter disponit sonum, ut affatum causet vocem naturaliter, et habeat obiectum et subiectum» (p. 51, ll. 1506-1508). Nella nostra opera il termine «arteficial» ricorre una sola volta (l. 467), quando, parlando della voce in potenza, si dice che viene «aportada en actu successivamen e arteficial» nell'aria, ovvero nella parte non sensata della linea che congiunge il senso al proprio oggetto.

⁴⁹ Vidal i Roca (1982, p.18).

⁵⁰ «Si effatus no fos, no pogren los hòmens partisipar los uns ab los altres en amar ni ls uns als altres no pogren ajudar; assò mateix se seguira dels animals irracionals, qui per raó de loqució, so és per raó de manifestatió, la qual fan per veu, partissipen los uns ab los altres...» (ll. 310-314).

ed è sempre tradotto in latino con «loquela» (ll. 331, 333, 344, 363). Nelle opere successive *affatus* e «parlar» diventeranno sinonimi: nei *Proverbis* «Affar e parlar se convertexen», «affatus e paraula son vocables [sinònims]» (18 e 19, p. 287), mentre la manifestazione animale sarà contrassegnata dai versi specifici della specie, per cui nel *Liber de ascensu et descensu intellectus* (DADI, 1305) fra gli atti intrinseci del leone avremo il «rugire».

2. L'EVOLUZIONE DELL'*AFFATUS* NELLE OPERE SUCCESIVE AL *LA*

Dopo questa prima e non sempre coerente esposizione della natura del sesto senso, Llull ritornò nelle opere immediatamente successive sul tema apportando alcuni mutamenti di un certo rilievo, fra i quali il già ricordato perfezionamento del sistema correlativo e una migliore definizione del contenuto espresso vocalmente.⁵¹ Rimase invece piuttosto fluttuante l'individuazione dell'organo, dello strumento e dell'oggetto.⁵² Si può affermare in generale che si assiste, come documentato dai *Proverbis*, ad una progressiva identificazione del senso con la parola: da naturale strumento che rendeva possibile l'emissione della voce, esso assume sempre più le caratteristiche generali del linguaggio.

Nel *LA* l'attività del senso è definita da alcuni termini chiave: esso «sent» la manifestazione della concezione, «pren» la stessa e «especifica» il suono in voce. Llull (ll. 459-461) scrive che: «L'orgue de afatus és la lengua e lo seu estrumén és lo movimén, qui comensa en lo pulmó on se pren la conceptió, que subcesivamén ve en la lenga...» e ribadisce che l'*affatus* «sent la manifestació de la conceptió» (l. 422). Perarnau afferma (1983, p. 91) che «el verb 'sent' sembra tenir aci el sentit de 'fer sensible', significació desconeguda del *DCVB*».⁵³ Credo invece che Llull ricorra al verbo «sent» nel suo significato usuale per segnare fisiologicamente il passaggio dalla «semblança» del concetto, razionale o immaginativo, al senso, e finalmente alla «vox». Prima colloca tale punto di contatto nel polmone, là dove inizia il movimento respiratorio, poi, nella successiva *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-5), recuperando la distinzione

⁵¹ Non richiameremo tutte le occorrenze dell'*affatus*, ma solo le più significative e pertinenti al nostro discorso, alcune delle quali sono già state indicate. Per le implicazioni morali del nuovo senso, rinvio all'esauritivo studio di Johnston (1990, pp. 139-159).

⁵² Ad es. nel *LA* lo strumento del senso è la lingua, mentre nella *Lectura* si dice che esso è la voce.

⁵³ Antoni Maria Alcover - Francesc de Borja Moll (1930-1962). *Diccionari Català-Valencià-Baleàr*. 10 vols., Ciutat de Mallorca. Johnston riporta semplicemente l'opinione di Perarnau, senza commentarla (1990, p.17).

aristotelica fra animali sanguinei e non, lo individua nel cuore e/o nel cervello: «affatus concipit in corde⁵⁴ et in cerebro illorum animalium quae habent cor; et solum in cerebro illorum animalium quae non habent cor, et facit manifestationem in voce vel in verbo de omnibus, quae concipit» (p. 683).

Un'altra specificazione interessante della *Lectura* rispetto al *LA* è data dall'inserimento del termine «verbum» in concorrenza con «vox», che indica, come vedremo meglio in seguito, la distinzione fra la parola espressione di un concetto razionale e la voce significativa «naturaliter». Il termine «verb» in catalano, secondo quanto risulta dal *Glossari general lul·lià*, è usato esclusivamente per la categoria grammaticale,⁵⁵ mentre il significato del «verbum» latino è reso con «paraula».⁵⁶ Nel *LA* il termine «verb» non ricorre mai, mentre «paraula» si trova due volte, ma solo in un caso con un valore pertinente, potendo tradurre il «verbum» introdotto nella *Lectura* («Déus, qui posada vertut en paraula», l. 304). Questi indizi sembrano indicare che, dopo aver sommariamente fissato le caratteristiche dell'*affatus*, Llull sentisse l'esigenza di specificare meglio la natura della «vox» emessa e il suo rapporto con il concetto. Nella *Lectura* infatti per cinque volte, nel breve spazio di una colonna, ricorre «verbum» in formule disgiuntive come «in vocem vel in verbo» (3 volte), o «per vocem aut per verbum».⁵⁷

⁵⁴ Cfr. San Tommaso (*Commentarium in De an.*, II, XVIII, 476): "omnis autem sonus est ex aliqua percussione aeris: sequitur quod vox sit respirati percussio aeris ad arteriam vocalem; quae quidem percussio fit ab anima, quae est in his partibus, idest principaliter in corde. Quamvis enim anima sit in toto corpore, ut est forma animalis, tamen vis eius motiva est principaliter in corde".

⁵⁵ «En gramàtica, mot que es conjuga, prenent formes distintes, sobretot en la terminació, per a expressar la manera, el temps, la persona o el nombre en què es presenta l'acció o l'estat que aquell mot significa», (vol. V, p. 329). Gli esempi riportati confermano questa unica accezione.

⁵⁶ Cfr. Rubió (1959, p. 18).

⁵⁷ Altro sinonimo ricorrente di *affatus* è «locutio», usato nelle espressioni «virtus» e «potència locutiva», o formalizzato come «locutiu». Questa parola nella tradizione lessicale connotava però il solo linguaggio umano. Boezio aveva infatti definito la «locutio» «vox articulata et litterata» per distinguerla dalla semplice «vox significativa» e per S. Tommaso «locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente» (*S. Th.* I, 107, 1 c.). Llull, in linea con questa tradizione, chiama «locutio» la lingua degli angeli. L'anomalia lessicale che abbiamo evidenziato rispetto alla tradizione riflette il fatto che l'opera «ès només la primera aproximació a tema de l'expressió vocal» di Llull (Perarnau, 1983, p. 41).

Sempre nella *Lectura* molto rilevante è la scelta del verbo «concupere» per definire l'azione del senso. Il termine «conceptiò» ricorreva ossessivamente nel *LA*, ma sempre come contenuto della manifestazione e comunque non esclusivo dell'*affatus*, poiché anche al tatto si attribuiva la manifestazione dei «secrets concebuts» nella carne (l. 403). L'*affatus* è detto nella nuova opera la potenza che «concupit conceptum, quem animal habet», oppure che «concupit in corde et in cerebro». Quanto al fine, si chiarisce che esso consiste nel manifestare ad un altro animale «conceptus, quos [animal] concupit per delectationem vel per iram», ma soprattutto serve a lodare e nominare Dio, come principio di conoscenza e per i sette sacramenti. Nel primo caso troviamo definite le «affectiones» o «passiones» della tradizione,⁵⁸ nel secondo le finalità superiori dell'uomo esplicabili dal sesto senso. Nella *Lectura*, con il completamento della serie correlativa, il termine «conceptus» entra a far parte della definizione stessa del senso: l'*affatus*, con il suo naturale e corporeo «affativo conceptivo» e con il suo essenziale «affabili conceptibili», «concupit» le «exteriores conceptibilitates» le quali, come gli oggetti degli altri sensi, partecipano con le «conceptibilitates» interne. Solo allora la lingua articola la voce o il verbo per manifestarle.

Converrà adesso soffermarsi sul valore di questo «concetto», perché su di esso Llull fonda non solo l'azione dell'*affatus*, ma anche il rapporto della parola con il mondo esterno, la sua personale interpretazione del segno.⁵⁹ All'interno del sistema lulliano la «conceptiò» è annoverata fra le cento forme o cause universali individuate, fra le molteplici esistenti, nell'*Arbre de ciència*, che abbiamo già richiamato per spiegare la differenza fra organo e strumento. Alla domanda «Concepció, per què és?» si risponde che «és per ço que sia la *manifestació* dels actus de les formes, als sens particulars e a la imaginació e a les potències de l'ànima racional». Quindi, in riferimento al senso specifico:⁶⁰ «Ramon, la concepció que *effatus* manifesta, de què és?», si risponde: «Enaixí és la concepció que *effatus* manifesta dels estincts e apetits naurals eixits de la sensitiva en la imaginativa, com són los apetits e instincts naturals, de l'elementativa eixits e nats, en la vegetativa de les plantes e en la sensitiva dels animals. E en est pas pot hom conèixer per què la fembra qui concep infant imprem en aquell alguna semblança de l'object que imagina; e açò mateix del mascle».⁶¹ Ritornano qui gli istinti e gli appetiti naturali

⁵⁸ Per questa parte cfr. Johnston (1990, pp. 15-22).

⁵⁹ Secondo Johnston (1990, pp. 17 e 29-30) *conceptio* e *apprehensio* sono sinonimi. Pur citando lo stesso passo dell'*Arbre de ciència* non mi sembra che ne svolga completamente le implicazioni.

⁶⁰ *OE* I, p. 1024, q. 366.

⁶¹ Una precedente domanda spiega che la *concepció* «és aquella forma general per raó de la qual les formes passives conceben formes actives noves» (q. 363).

come *affectiones*, con la specificazione del ruolo dell'immaginazione che li riceve dalla sensitiva.⁶² La «concepció» significa dunque lo specifico rapporto di partecipazione degli individui alle forme generali che in essi influiscono e si manifestano, per cui, fra gli altri esempi, avremo che l'insieme degli elementi «concep» le influenze dei corpi celesti, e il fuoco l'aiuto del sole nel riscaldare e nel moltiplicare il suo calore (p. 587a). Ora, la manifestazione del concetto generato «sots raó de racionalitat o de ymagenaltat» è propria dell'*affatus* che, in quanto senso e dunque di livello inferiore rispetto alle potenze menzionate, riprodurrà nei limiti della propria natura materiale tale partecipazione, imprimendo nella voce solo la «semblansa» del concetto, in una significazione che potremmo definire di secondo grado. Il suo valore conoscitivo sarà dunque tanto meno incisivo, quanto più ci si allontanerà dalla natura sensibile degli oggetti che può esprimere, le «conceptibilitates» esterne.⁶³

Nel *DADI* (1305) l'*affatus* viene organicamente inserito da Llull all'interno del processo gnoseologico. In quest'opera è ben esemplificata la nuova logica lulliana, una logica materiale, fondata sul simbolismo delle creature in rapporto alla loro causa prima; la trama di relazioni che essa esprime indica la naturale connessione del soggetto e del predicato.⁶⁴ Qui l'*affatus* riveste due funzioni⁶⁵ strettamente connesse al procedere dell'intelletto: in primo luogo è il senso che organizza i dati sensibili combinandoli in soggetti e predicati, ma «confuse et indiscrete»; quindi svolge un'attività assertiva, in cui si riflette la discesa dell'intelletto e la conferma nel particolare della conoscenza per astrazione. Il processo conoscitivo è articolato nel *DADI* secondo tre scale: la prima è di carattere entitativo (*lapis, flamma, planta, brutum, homo, caelum, angelus* e *Deus*) e l'intelletto la percorre solo ascensionalmente; la seconda, senza la quale l'intelletto sarebbe «dubitativus, grossus et rudis in prima», è di natura predicamentale e prevede dodici gradi (*actus, passio, actio, natura, accidens, substantia, simplex, compositum, individuum, species, genus* e *ens*); la terza fissa i procedimenti logici della conoscenza in *sensibile, imaginabile, dubitabile, credibile* e *intelligibile*. Le

⁶² Cfr. anche p. 587b: «així com l'home, qui concep en sa pensa ço que *imagina* e ho manifesta defores ab la lengua».

⁶³ «The reference to conceiving exterior «conceptibilities» evidently indicates the apprehension of external forms», Johnston (1990, p. 17).

⁶⁴ Per questo aspetto molto rilevante del pensiero lulliano, poiché indica le nuove connessioni fra fisica, metafisica e logica nella fase temaria dell'Arte, rinvio alla chiara esposizione di Ruiz Simon (1986, pp. 91-93).

⁶⁵ Trias Mercant (1990) indica quattro diverse funzioni, tutte presenti nel testo, che io riduco a due prendendo come punto di riferimento il ricorso dell'intelletto al senso.

«divisiones» o capitoli dell'opera corrispondono alle partizioni della prima scala; ognuna di esse è distinta a sua volta nei gradi della seconda, mentre attraverso la terza «intellectus incipit ascendere in primo scalone, scientiam faciendo, sic descendit ad primum scalonem, scientiam perficiendo». Dopo una prima acquisizione dei dati sensibili, l'intelletto si fa dubitativo, quindi discende nuovamente verso il sensibile per attingere ordinatamente, attraverso l'immaginazione (*credibile*), le specie e per completare con esse il proprio «habitus scientiae» (*intelligibile*). Nella prima fase l'*affatus* fornisce una preliminare organizzazione ai dati sensibili, ed è detto per questo «universale» perché può nominare e combinare le qualità degli oggetti percepiti dagli altri sensi,⁶⁶ esprimendo relazioni reali, quali quelle di causa-effetto, genere-specie, semplicità-composizione, oppure i rapporti logici secondo il metodo «per equiparantiam».⁶⁷ La sua attività naturale è contrassegnata nella fase ascensionale dai verbi «nominare» («imponere nomen»), «dicere»⁶⁸ e «proferre», ma «universaliter et confuse».⁶⁹ Quando l'intelletto ricorre ad esso, come agli altri sensi, per ottenerne conferme («se certificare»), allora la potenza superiore «insinuat», «indicat affatui ut dicat» o «quod sit denuntiator veritatis», oppure «affatus excitatur per mentem» secondo una linea che «est terminata inter mentem, linguam os et vocem». Solo allora l'*affatus* «praedicat»⁷⁰ perché l'udito possa sentire, l'immaginazione attingere ordinatamente le «species» che l'intelletto poi assume, potendo così fare scienza «certe atque clare». Tale ordine, dal senso all'intelletto nella seconda fase

⁶⁶ «Sensuale habet sex scalones, quattuor particulares et duos universales. Particulares sunt: visus odoratus, gustus et tactus. Et dicuntur particulares, eo quia unus non attingit obiectum alterius. Duo universales sunt: affatus et auditus. Et dicuntur universales pro tanto quia affatus potest obiecta sensuum particularium nominare, sic dicendo: Pomum est visibile, odorabile, gustabile et tangibile. Et auditus est universalis, eo quia hoc, quod affatus dicit, auditus ipse audit» (*DADI*, p. 60, ll. 17-24).

⁶⁷ Questo metodo dimostrativo venne esposto da Llull nell'opera intitolata appunto *Liber de demonstratione per equiparantiam* (*ROL IX*, op. 121), composto come il *DADI* a Montpellier nel marzo del 1305, in cui sostiene che le prove «propter quid» e «propter quia» non sono applicabili a Dio, la prima perché sopra di lui niente esiste, la seconda perché non è efficace: «idcirco intendimus probare distinctionem in divinis per equiparantiam et aequalitatem actuum divinarum rationum».

⁶⁸ I due verbi sono usati anche insieme, come sinonimi: «Affatus vero nominat et dicit» (p. 69, l. 338).

⁶⁹ Cfr. *DADI*, VI, 9, ll. 594-602.

⁷⁰ Ad esempio «Et sic intellectus naturam lapidis cognoscit et istam naturam *cognitam* affatus praedicat, et auditus hoc attingit; et sic scientia in homine de natura lapidis generatur» (p. 33). Oppure «Et tunc intellectus affatui insinuat, quod sit denuntiator veritatis; quae quidem veritas est per intellectum in mente genitam et conceptam» (p. 53).

ascensionale, si trova esposto anche nell'*Ars brevis de inventione iuris* (1308): «Objecta potentiae affativae sunt vox et figurae vocum. Ipsa quidem vox dicitur esse objectum potentiae affativae, quia conceptus mentis extrahit a sono materialiter ipsam vocem. *Et affatus dat sibi formam specificam vocis, ut conceptum mentis per vocem imaginatio imagnetur, et ipse ab imaginatione attingatur ordinatum*» (p. 315).⁷¹

Osserva giustamente Trias Mercant (1990, p. 81) che la presenza dell'*affatus* diminuisce a mano a mano che ci si allontana dall'esperienza. Insieme agli altri sensi esso scompare, o comunque svolge un ruolo del tutto marginale, nelle distinzioni successive a quella della «planta», per poi tornare ad avere una presenza importante nella IX ed ultima relativa a Dio. Questa diminuzione, scrive ancora Trias Mercant, si può spiegare in quanto «les categories semiòtiques de l'experiència han estat determinades en els primers capitols», mentre la sua presenza nella sezione conclusiva può ricondursi alla «necessitat de fonamentar la demostració de l'existència de Deu sobre l'experiència». In effetti sulle acquisizioni delle prime distinzioni, per analogia o per partecipazione, si costruisce l'intero impianto conoscitivo, perché la scienza che l'intelletto ricava nei primi gradi della scala entitativa rappresenta la base stabile e il presupposto per conoscere gli enti superiori. Infatti talvolta l'intelletto, invece di ricorrere al sesto senso, attinge attraverso l'immaginazione e la memoria le specie che l'*affatus* aveva precedentemente posto nell'udito,⁷² confermando così il parallelo già istituito nei *Proverbis* (1296 ca.) secondo cui «Affatus es figura denteniment e auditus de memoria». Quanto alla IX distinzione, direi che si configura qui una relazione univoca intelletto-*affatus*, quella assertiva, espressa costantemente nella formula «innuit affatui, ut dicat»,⁷³ perché esso sia «denuntiator veritatis». Le tre sole occorrenze di «dicit» in questa sezione seguono un iniziale «intellectus innuit affatui» al quale sono strettamente connesse con avverbi del tipo «iterum» e «ulterius».

Riassumendo si può dire che l'*affatus* attinge dapprima confusamente le relazioni che predica *in concomitanza* con l'attività degli altri sensi, fornendo una prima organizzazione categoriale dell'esperienza. Anche quando esso viene qualificato in base ad un oggetto specifico che gli altri sensi non possono attingere, come nel caso della «*substantia simplex ignis*» nella pietra che non è né visibile

⁷¹ Nel *Liber de investigatione secreti occulti* attribuito a Ramon Llull, che presenta una struttura argomentativa simile a quella del *DADI*, l'*affatus* svolge una funzione assimilabile. Cfr. Pereira (1990).

⁷² Cfr. II. 359-361.

⁷³ Cfr. II. 106, 123, 152, 222, 263, 273, 626, 675.

né tangibile, ma «affabilis et audibilis et imaginabilis indeterminate et confuse, et per intellectum determinate atque clare» (ll. 452-4), la manifestazione è vincolata alla precedente acquisizione del tatto «qui tangendo denuntiat compositione substantiarum» (ll. 427-8). Solo in un secondo momento l'*affatus* esprime il concetto immaginativo o razionale fondato nell'esperienza, quando cioè l'intelletto ritorna ad esso per cessare di essere dubitativo.

3. LE FONTI DELL'*AFFATUS* E I SUOI PRESUPPOSTI NELL'OPERA LULLIANA

La ricerca delle fonti concettuali e lessicali dell'*affatus* ha occupato gran parte degli studi dedicati al tema, senza tuttavia giungere a delle acquisizioni stabili o del tutto convincenti. I testi in cui si rinviene un legame esplicito fra parola e sensi sono infatti numerosi, e a questo retroterra sono state giustamente ricondotte anche le considerazioni lulliane. Manca tuttavia una spiegazione dello scarto che Llull produce rispetto alla tradizione rendendo l'espressione vocale un senso a pieno titolo. Credo che si possa cogliere la valenza della scoperta lulliana solo se si riconosce in essa l'esito di una riflessione inerente al linguaggio e alla sua natura materiale. L'osservazione può sembrare banale ma, come vedremo immediatamente, non del tutto ingiustificata.

Ad esempio secondo Johnston (1990, pp. 11-12) la scoperta dell'*affatus* sarebbe il risultato di una nuova configurazione del sistema psicologico. Inizialmente Llull avrebbe seguito il modello fornito da Avicenna, che nella potenza sensitiva distingueva due funzioni, quella motiva e quella apprensiva, riconducendo alla prima l'emissione della voce. Procedendo ad una revisione di questo schema, il filosofo catalano «assigns many of the apprehensive and motive functions to his imaginative soul and only recognizes the five external senses as powers of the sensitive soul. Consequently, any other function - such as speech - that he associates with the sensitive soul would also receive the designation of external sense». Prima che Johnston sostenesse il valore «occasionale» e subordinato della scoperta, Dagenais (1979, p. 163) aveva affermato: «Rather, I think, it was arrived at through a process of elimination - within Llull's vision of the human soul, there was simply no place to put the power of speech except among the senses», fornendo con questo una spiegazione più pertinente sul piano linguistico, ma secondo un criterio di esclusione che rende marginale l'opzione lulliana di individuare un senso responsabile dell'espressione vocale. Il fatto di sottovalutare il ruolo sensibile dell'*affatus* legittima poi nei commentatori due ulteriori passaggi logici che ne allontanano sempre più il carattere materiale: lo si identifica prima con il linguaggio umano *tout court*, per passare poi all'analogia con la struttura discorsiva della conoscenza e con il Verbo divino.

Quanto alle fonti, il repertorio fornito è veramente molto ampio, anche se talvolta si confondono quelle lessicali con quelle concettuali, mentre è invece importante distinguerle. Ad esempio Llinarès (1963, p. 302) rinvia al *De anima* di Tertulliano (6.3):⁷⁴ «Anima autem movet corpus, et conatus eius intrinsecus foris patent. Ab illa est enim impingi et pedes in incessum et manus in contactum et oculos in conspectum et linguam in *effatum*, velut sigillario motu superficiem intus agitante». Johnston (1990a) ricorda anche il passo di s. Ambrogio: «Nec in loco Deus videtur, sed mundo corde; nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur *adfatu*, nec sentitur incessu» (I, 27).⁷⁵ Molti altri esempi potrebbero essere addotti in questa direzione, poiché l'associazione della parola ai sensi è ricorrente, anche se manca in essi lo specifico terminologico che rende i passi riportati più pertinenti.⁷⁶ Si può aggiungere, per completezza, che nell'*Expositio Ethicorum libri* (II, IX, 354) di s. Tommaso una

⁷⁴ Llinarès (1963, p. 302, n.8). Nello studio delle fonti ho verificato anche il suggerimento di Carreras i Artau circa l'origine stoica dell'*affatus*, ma non ho rinvenuto alcun testo significativo in questa direzione.

⁷⁵ *Traité sur l'Évangile de S. Luc I. Livres I-IV*. Ed. G. Tissot. Paris: Les éditions du cerf, 1956 (Sources Chrétiennes; 45bis), p. 60. Per completezza ricordo che lo stesso passo era stato prima chiosato da s. Agostino nel modo seguente: «addidit etiam, 'nec auditur affatu': ut, si possumus, unigenitum Filium, qui est in sinu Patris, sic intelligamus narrantem, quomodo et Verbum est, non sonus auribus instrepens, sed imago mentibus innotescens, ut illic interna et ineffabili luce clarescat» (PL 33, col. 609).

⁷⁶ S. Anselmo, parlando nel *Liber de similitudinibus* (PL 159, col. 606) dei sensi, li associa naturalmente all'espressione vocale: «Similiter et corporis sensus aperiuntur ad imperium eius, videlicet visus ad videnda; auditus ad audiendum Dei verba; gustus ad gustanda; odoratus ad odoranda; tactus ad tangenda; olfactus ad olfacienda; oculi quoque ad vigilandum et plorandum; os ad bene loquendum; pedes ad ambulandum quo debent». Anche Boezio, nel discutere il rapporto *res-intellectus-voces*, ricorre al parallelo sensi-linguaggio per negare la teoria esposta nel *Cratilo* secondo cui le «voci» significano le «res» naturalmente e non «ad placitum»: «nullum enim nomen naturaliter constitutum est, neque unquam sicut subiecta res a natura est, ita quoque natura veniente vocabulo nuncupatur». Se infatti «natura essent nomina eadem, apud omnes gentes essent, ut sensus, quoniam naturaliter sunt, iidem apud omnes sunt. Omnes enim gentes non aliis nisi solis oculis intuentur, audiunt auribus, naribus odorantur, ore accipiunt gustatus, tactu calidum vel frigidum, lene vel asperum iudicant, atque haec huiusmodi sunt, ut apud omnes gentes eadem videantur». La diversità delle lingue e l'esistenza di sinonimi per indicare uno stesso oggetto sono gli argomenti usati da Boezio per negare tale teoria (*In librum de Interpretatione, editio secunda*. PL 64, coll. 420-1).

delle undici virtù morali è detta «affabilitas» e viene usata come sinonimo di socialità e amicizia: «circa reliquum delectabile quod est in vita, quantum ad ea quae serio aguntur, medius vocatur amicus, non ab effectu amandi, sed a decenti conversatione: quem possumus affabilem dicere. Et ipsa medietas vocatur amicitia vel affabilitas». Questa definizione di *affabilitas* giunge a Tommaso attraverso una lunga tradizione, che ha inizio con Cicerone (*De off.* I, xxxi 113; II, xiv 48) e passa attraverso s. Ambrogio (*De off. min.* II, vii 29) e Cassiano (*Inst.* VIII, 10 e 11). In tale accezione il termine è presente anche nel nostro trattato: «si effatus no fos, no pogren los hòmens partisipar los uns ab los altres en amar ni·ls uns als altres no pogren ajudar» (ll. 310-311).

In un successivo intervento ancora Dagenais (1983, p. 112) rinvia ad una fonte araba, l'enciclopedia scientifica *Rasa'il Ikhwân as-Safâ*, della congregazione dei «Fratelli della Purezza». ⁷⁷ Il testo fu prima tradotto in castigliano, sembra entro il 1265, per volontà di Alfonso X, quindi, a partire da questa versione, in latino in cui è noto con il titolo di *Picatrix latinus*. In quest'opera si rinviene la distinzione fra due gruppi di sensi: gli esterni e gli interni o spirituali, cioè l'immaginazione, l'intelletto, la memoria e, secondo Dagenais, il precedente del nostro *affatus*, ovvero la *natiqah*. A conferma di quanto ho detto sulle inopportune speculazioni che tendono ad allontanare l'*affatus* dalla collocazione che Llull ha scelto, scrive Dagenais: «That their *natiqah* was spiritual sense and Llull's *affatus* a physical sense could be explained, here again, by the structure of Llull's own psychological system, and we should not forget that even within Llull's system *affatus* had a tendency to slip into spiritual realms», e poi prosegue ricordando che la parola serve per lodare e pregare Dio. ⁷⁸

Ho già osservato, esponendo il contenuto dell'opera, come le dimostrazioni della seconda distinzione rinviassero alla terminologia aristotelica del *De anima*, ovvero proprio a quel discrimine fra «necessarium» e «propter melius» che Llull interpreta, capovolgendolo, secondo altre priorità. Vale la pena riportare le parole conclusive del trattato nella versione commentata da Averroè (III, 13, 435b 20-24) in cui sorprendentemente, dopo aver ripetuto che il tatto è il solo senso necessario alla sopravvivenza degli esseri animati e perciò condiviso da tutti, Aristotele affermava: «Illi autem alii sensus sunt in animali propter melius: visus autem ut

⁷⁷ Per una sommaria descrizione del testo arabo e della sua origine rimando a H. Corbin. *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964), I, pp. 190-194.

⁷⁸ Aggiungerei, per quanto riguarda il testo latino, quanto scrive la V. Perrone Compagni («Picatrix Latinus», *Medioevo*, I (1975), p. 244): «Va inoltre tenuto presente che non è stato finora riscontrato nessun uso specifico di *Picatrix* negli autori medievali, al di fuori del circolo alfonsoino».

aspiciat in aere et aqua; et gustus ut sentiat delectabile et tristabile et ut habeat appetitum et moveatur; et similiter de olfactu; auditus vero ut audiat rem; *lingua vero ut significet rem alio modo*.⁷⁹ Credo che rispetto alle fonti proposte questa sia la più pertinente per vari motivi, in primo luogo perché viene a conclusione di un'opera in cui sono esposte le condizioni fisiologiche dell'espressione,⁸⁰ quindi perché siamo certi, da quanto scrive nella *Doctrina pueril* (1275 ca.), che Llull la conosceva, e infine proprio per la privilegiata posizione di memorabilità che il passo occupa, collocato com'è al termine di una delle opere più commentate del Medioevo. Llull poteva trovare nell'opera aristotelica tutte le componenti per una considerazione materiale del linguaggio e svilupparle coerentemente all'interno del proprio sistema, traendo le conseguenze di tale impostazione. Credo poi che il valore contrastivo degli argomenti utilizzati, già discusso nel (§ 1), rinvii senza dubbio a questo testo.

Quanto ai presupposti dell'*affatus* nell'opera lulliana, abbiamo ricordato nella parte introduttiva come i riferimenti alla natura sensibile e materiale della parola fossero già emersi nella precedente produzione, soprattutto nel *LC* (1273-1274), dove si affrontava secondo la prospettiva agostiniana il tema del contrasto e della concordanza fra questa e l'intelletto (cap. CLV).⁸¹ Questo contrasto non è estraneo a considerazioni di natura psicologica; infatti «la psicologia i la fisiologia són la base d'una moral motivada científicament, és a dir, universal, ja que està basada en el funcionament de les potències humanes, el qual és únic per a tots els hòmens» (Rubio, 1995, p. 57).

Nel *LC* (lib. II, dist. XI) Llull espone la propria dottrina delle potenze secondo la dialettica dell'ordine e del disordine, organizzando una serie di figure, precorritrici di quelle artistiche, che indicano la corretta successione delle loro

⁷⁹ Commenta Averroè: «Lingua autem ut significet rem alio modo. Et innuit, ut puto, iuvamentum quod habet in verbis, non gustus; hoc enim iuvamentum magis apparet propter melius quam gustus....». Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford. Cambridge Massachussets: The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 546. Johnston (1990, p. 10) scrive che «The association of voice and sensation was common in many ancient authorities. Aristotle himself treats speech with hearing in his review of the senses» e in nota rinvia a *De an.* 2.8 420b 5-421a 6, non a quest'ultima sezione del trattato.

⁸⁰ Cfr. Lo Piparo (1988).

⁸¹ Sull'origine agostiniana della filosofia del linguaggio lulliana, cfr. Trias Mercant (1976). Vale la pena ricordare che il termine «affativa» compare per la prima volta in alcuni mss. del *Libre de contemplació*, ma si tratta con ogni probabilità di un'interpolazione successiva. Cfr. Dagenais (1983, p. 116).

operazioni. Le cinque potenze costitutive dell'uomo sono: la vegetativa, la sensitiva, l'immaginativa, la razionale e la motiva. L'immaginativa rappresenta un livello separato dell'anima, il cui ruolo è quello di trattenere le specie sensibili e di trasmetterle, prive di ogni residuo corporeo, all'intelletto perché inizi il processo conoscitivo. Negli animali essa rappresenta il limite in cui si esaurisce l'attività psicologica. Seguono nell'uomo i cinque sensi spirituali della potenza razionale: «cogitació, apercebiment, conciència, subtilea, coratgia», individuati con notevole autonomia rispetto alla tradizione araba e poi scolastica, dove, senza scendere nei particolari di classificazioni molto variabili, troviamo in genere fra i cinque sensi interni il senso comune, l'immaginativa, la facoltà cogitativa, l'estimativa e la memoria.⁸² La potenza razionale si divide, secondo il modello agostiniano, in memoria intelletto e volontà. Infine la motiva esegue gli atti diretti dalle potenze superiori. La corretta sequenza delle operazioni psicologiche garantisce il corretto esito dell'attività conoscitiva e morale, mentre la sua mancanza genera il contrasto fra le azioni e l'intelletto. Il linguaggio non si sottrae a queste leggi e nel cap. CCCLIX Llull espone la costruzione di sei figure, cinque intellettuali e una sensibile, necessarie per pronunciare parole «*ordonades* e *retroriques*». Le sei figure sono le seguenti:

- A potenza motiva intellettuale
- B potenza motiva sensuale
- C memoria intelletto volontà
- D composta di A e B
- E potenza vegetativa, sensitiva, immaginativa e razionale
- F primo movimento, due intenzioni, verità, devozione, coscienza, temperanza di animosità e speranza.

La sequenza delle combinazioni è così strutturata: AC, ACD, ACF, ACFE, ed infine ABCEFD. La figura B corrisponde alla potenza motiva sensuale ed è inserita al termine di questo ciclo, comparando solo nell'ultima figura, dove indica evidentemente l'emissione della voce. La parola è quindi associata esplicitamente ai sensi: «qui vol dir belles paraules e *ordonades* de les coses entel·lectuals, cové que primerament entel·lectueig ab les quatre figures ans que mova la B (...) e com hom haurà aquelles entel·lectuejades, adoncs cové que *hom mova la B en nomenar aquelles*».⁸³

⁸² Si conoscono molte classificazioni diverse dei sensi interni, più o meno riducibili a quella indicata. Per una descrizione dettagliata dei diversi sistemi rinvio a Wolfson (1935).

⁸³ Molti concetti presenti nella *Rethorica nova* sono anticipati in quest'opera, dalla relazione fra scala ontologica e «*puleritudo vocabulorum*», alla definizione della stagione più appropriata per esprimere i concetti.

Questa figura B rappresenta un precedente importante dell'*affatus*, sia per la connessione voce-senso che propone, sia per altre considerazioni che ne richiamano successive particolarità. Ad esempio, il passo «com los vegetables segons temps formen e afiguren pus bells e de major saó los lurs fruits en un temps que en altre, enaxí la B pus bellament se mou a parlar en un temps que en autre» (p. 1218), ricorda da vicino quello della *Lectura super Artem inventivam* (1296): «Affatus melius manifestat id quod conceptum est in vere, quam in autumno, et in aestate, quam in hyeme, et ideo cantant aves in vere et in aestate, et in homines sunt in illo tempore hilariores in loquendo» (p. 325).⁸⁴

La natura di questa figura sembra molto vicina alla «vis motiva vocativa» di Avicenna richiamata da Johnston come precedente del senso aggiunto. Nel compendio di Jean de la Rochelle *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*,⁸⁵ un'opera che conobbe un'enorme diffusione nel Medioevo, è così esposta la parte della dottrina psicologica di Avicenna⁸⁶ che ci interessa: all'interno della «vis sensibilis», attraverso una serie complessa di biforcazioni, si giunge alla «vis motiva membrorum particulariter» dove troviamo una «vis vocativa» definita «vero vis principium emissionis vocis», distinta dalla «vis pulsativa», parte invece della «virtus motiva modo naturali», in quanto «vocativa vero non semper et de necessitate sed *voluntarie et secundum apprehensionem*» (p. 80). Il nostro senso però, funzionando per istinto naturale e non volontariamente, sembra più vicino alla «vis pulsativa» che alla «vis vocativa». Ancora sotto il profilo psicologico, riscontriamo una posizione analoga nella tradizione pseudo-agostiniana. Sempre Jean de la Rochelle spiega nel suo compendio come nel *De spiritu et anima*, in analogia con la Trinità, il filosofo di Ippona individuasse una «vis animalis» che «est in cerebro et inde vigere facit quinque sensus corporis; iubet etiam *voces edere*, membra movere» (p. 123).

Si è detto come il punto di partenza delle riflessioni sul linguaggio che si rinvencono in questa prima grande opera enciclopedica (*LC*) sia proprio s. Agostino. Se la parola, dice Llull, segue l'intelletto e «no dóna a ell significació de contrarietat, adoncs s'aventura e s'endreça la paraula en l'enteniment, e l'enteniment se significa en paraula», realizzando così il sillogismo. In caso con-

⁸⁴ Sul valore delle stagioni legato al *locus amoenus* vedi Badia (1988, p. 129). Sui presupposti dell'*affatus* nel *LC*, ma più in generale per una lettura del sesto senso lulliano diversa da quella qui proposta, Tusquets (1993).

⁸⁵ Jean de la Rochelle (m. 1245), francescano, studiò a Parigi presso la scuola di Alessandro di Hales, cui succedette fra il 1238 e il 1241. Il testo da cui si cita è edito a cura di Pierre Michaud-Quantin. Paris: J. Vrin, 1964.

⁸⁶ Per la fortuna del modello psicologico di Avicenna, cfr. ancora Wolfson (1935).

trario «la un és torbant l'autre» e si produce il paralogismo. Il verbo «torbar» denota il potere deviante dell'espressione quando viene meno al fine di «revelar e significar enteniment». La parola, «fora d'anima, formata en l'àer», «no ha poder a revelar veritat de la cosa», per cui si può verificare che l'intelletto intenda una verità e la parola ne significhi un'altra.⁸⁷

La polisemia costituisce un ostacolo ulteriore all'espressione del concetto. Per questo l'intelletto, che «no ha dobles significats contraris», deve scegliere quelli che lo conducono alla verità trascurando i devianti. L'anima preferisce infatti le dimostrazioni basate sull'intelletto a quelle semplicemente verbali, «car los de més hòmens han lur ànima empatxada e torbada per les sensualitats». Le conseguenze pratiche di queste considerazioni sono importanti: esse ribadiscono la validità dell'*Art* fondata sulle «ragioni necessarie» di un alfabeto univoco ed il rifiuto delle argomentazioni per autorità, che richiedono un preventivo quanto faticoso accordo sul valore dei termini utilizzati.

Proprio nell'esposizione degli argomenti teologici la parola manifesta a pieno la propria insufficienza di strumento sensibile. Dinanzi alla verità della Trinità, ad esempio, la parola è un «infantó balbús». Essa introduce infatti, nominando il mistero trinitario, relazioni temporali tra Padre e Figlio significando la precedenza dell'uno dall'altro, oppure, nel descriverne la triplice natura, afferma che le divinità sono tre. Dicendo che Cristo si è incarnato, è morto ed ha subito la passione, la parola significa che la divinità si è alterata nell'umanità. Se la parola dice che Dio è onnipotente, sottintende che sia capace anche di «fer defalliments».⁸⁸ Nella Sacra Scrittura Dio ha occhi, braccia etc.,⁸⁹ ma l'uomo è chiamato a superare l'esposizione sensibile, letterale del testo e ad innalzarsi intellettualmente attraverso una sua lettura morale. La parola, come il dato sensibile, per la sua «frevoletat»⁹⁰ può costituire solo il punto di partenza della vera conoscenza; sotto il profilo esegetico,

⁸⁷ Il tema del contrasto e della concordanza fra operazioni dell'intelletto e sensibilità ha anche un valore logico: cfr. *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274 ca.; MOG, I, pp. 433-73). A conferma del fatto che anche per la parola vigono regole analoghe a quelle individuate nell'interazione richiamata, troviamo la distinzione fra tre tipi di orazione: quella intellettuale, quella sensibile e quella composta dalle due (pp. 444-5).

⁸⁸ Tutta l'argomentazione è tratta dal capitolo «In relativis mutuis interdum desunt vocabula» del *De trinitate* di s. Agostino (V, 12-13).

⁸⁹ Cfr. s. Tommaso, *S. Th.*, I, q.1, a. 10.

⁹⁰ Il termine «frevoletat» viene applicato sia alla parola che ai sensi nel *LC*. Altri riferimenti alla materialità della parola si trovano nei capp. CCCLII e CCXXXV.

l'interpretazione letterale corrisponde alla semplice acquisizione dell'oggetto mentre quella morale può considerarsi il risultato di un processo astrattivo-deduttivo.⁹¹

Ma è nella letteratura mistica che il divario fra l'esperienza e la parola giunge alla rottura: basti pensare al «raptus» di San Paolo che «*audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*». ⁹² Anche Llull presenta la propria Arte come risultato dell'illuminazione della Randa: è Dio stesso a rivelargli questo metodo dimostrativo, infallibile proprio perché configurabile come un linguaggio universale. L'Arte è il luogo in cui la parola si riconcilia con gli scopi della predicazione, è il regno dove l'esprimibile (*effabilis*) raggiunge il proprio limite e oltre il quale si stende l'infinito *ineffabilis*, dominio dell'esperienza mistica.

4. L'*AFFATUS*, LA *VOX SIGNIFICATIVA* E IL *VERBUM*

In questa sezione analizzeremo la natura dell'*affatus* sotto il profilo linguistico, per spiegare, a partire da qui, il significato della sua collocazione nella potenza sensitiva.

La prima constatazione che si impone è la coincidenza dell'«*obiectum*» affativo con la «*vox significativa*» aristotelica e scolastica.

Aristotele nel *De anima* (II, 8, 420b) definisce la «*vox*» come un particolare tipo di suono, emesso da un essere animato («*sonus quidam est animati*») provvisto degli organi della respirazione, e associato a una rappresentazione mentale («*phantasia*»). I requisiti fisiologici e psicologici della «*vox significativa*» sono sintetizzati come segue: «*Non enim omnis sonus animalis vox est, sicuti diximus. Est enim et lingua sonare, et sicut tussientes. Sed oportet et animatum verberans et cum imaginatione aliqua. Significativus enim quidam sonus est vox, et non respirati aeris, sicut tussis*». Sappiamo che per Aristotele la *phantasia*, diversamente dalla sensazione, è volontaria (III, 3, 427b 17-20) e soggetta a errore. Il significare,

⁹¹ Ricorda giustamente Ruiz Simon (1986, p. 70) che: «Els mètodes de comentari de la Bíblia són mètodes metafòrics basats en l'analogia entre els distints nivells de la realitat (la topologia actua metafòricament mitjançant comparacions explícites, l'al·legoria ho fa per mitjà de la lectura d'un fet en un altre d'ànaleg), mètodes que, usats esgraonadament, permeten, gràcies a la depuració dels elements sensuais de la paraula, l'ascensió del sentit sensible al sentit intel·ligible o sagrat». Questo metodo metaforico, dice ancora Ruiz Simon, si fonda su una previa analogia, quella esistente fra la materialità del testo e la realtà sensibile della natura.

⁹² II *Cor.* xii, 2 4.

connesso alla capacità di richiamare gli oggetti assenti e le sensazioni, nasce dunque dalla distanza dal mondo reale e proprio per questo può essere erroneo.

Confrontiamo adesso tale definizione con quella lulliana: «apelam aqel effatus per so car sua fi està en manifestar lo *concebimèn* qui és fet dedins la *substància animada e sensada*, lo qual *concebimèn* és fet en home sots raò de racionalitat e *de-magenalitat* e en los animals no racionals és feta sots *ymagenalitat*» (ll. 11-15). Poiché la meccanica descritta da Llull per l'articolazione della voce non si differenzia, se non nella linea in parte «sensata» in parte «elementata» che unisce la manifestazione del concetto alla sua espressione, da quella presente in Aristotele, ritroviamo nel *LA* le stesse componenti che caratterizzano la «vox» come «significativa»: la produzione da parte di un essere animato e il suo legame con l'immaginazione. Anche nell'*Arbre de ciència*, ricordato (§ 2) in merito alla «concepció», l'espressione affativa sembra avere una dipendenza privilegiata dalla potenza immediatamente superiore. Il rapporto cambia invece nel *DADI*, poiché l'immaginazione interviene solo in un secondo momento rispetto all'emissione della voce, per fornire in modo ordinato all'intelletto quanto percepito dall'udito e emesso dall'*affatus*. Che l'*affatus* possa agire indipendentemente dalla rappresentazione mentale sembra ovvio dal momento che è un senso: esso svolge un'attività propria, anche se concomitante, come osservato, a quella degli altri sensi. Se la *phantasia* secondo Aristotele opera in modo volontario determinando anche la manifestazione vocale, l'*affatus*, conformemente alle altre percezioni, funziona invece per «estint natural» (ll. 363, 395, 410, 412, 413), «sens deliberació».

Un'altra differenza, sempre dovuta alla sua natura sensibile, è data dall'attribuzione a tutto il mondo animale della «vox significativa», senza i numerosi distinguo introdotti dallo Stagirita.⁹³ Ma già nella tradizione esegetica del fondamentale trattato aristotelico si erano operate delle generalizzazioni che Llull sembra raccogliere. Per Boezio, nel commento al *De interpretatione*, le «voces significativae» si distinguono in «voces significativae naturaliter», che includono i versi animali e i «gemitus infirmorum», e in «voces significativae ad placitum» o «nomina», espressione della natura razionale dell'uomo.⁹⁴ Tale partizione, condivisa anche da Pietro Hispano, è ripresa da s. Tommaso che, pur introducendo i parametri ulteriori della «vox litterata articulata» e «non litterata non articulata», divide la «vox significativa» in «naturaliter», con cui connota genericamente la «vox animalium» e i «gemitus infirmorum», e in «ex institutione», «cum tempore» o

⁹³ Nel *De historia animalium* si distinguono gli animali sanguinei dai non; i primi sono provvisti di voce, con l'eccezione dei pesci, in quanto privi degli organi della respirazione.

⁹⁴ *De Int. comm. min.*, PL 64, coll. 303-304.

«sine tempore», cioè i «nomina» e i «verba».⁹⁵ Dunque all'interno della categoria della «vox significativa naturaliter» si fissano stabilmente, senza eccezioni di rilievo, la «vox animalium» e i «gemitus infirmorum».⁹⁶ Anche Ruggero Bacone nelle *Summulae dialectices* (De Libera 1986, p. 223) definisce la «vox significativa naturaliter» come «ordinatur a natura ad significandum, ut gemitus infirmorum et omnis vox ferarum vel sonus», mentre la «vox significativa ad placitum est quae ex institutione humana aliquid significat, ut omne idioma graecum et latinum».⁹⁷

Dato il legame tra immaginazione e «vox significativa» fissato dalla tradizione e ripreso nel *LA* come tratto essenziale della manifestazione affattiva, giunto il momento di distinguere le rispettive attività, Llull attribuisce all'*affatus* autonomia di realizzazione, ricorrendo alla categoria dei malati inclusa dai testi citati sotto l'etichetta della «vox significativa naturaliter»:

Enfre ymagenatió e effatus és diferència, car ymagenatió no és de la esència de la sencitiva e aquest efatus que nós encercam és de la esència sencitiva, car si eren una cosa mateixa en nombre seguir s'ia que totes vegades que hom parlàs, ymagenàs e que totes vegades que hom ymagenàs parlàs; e encara, que'ls hòmens enbriacs ho malautes per frenezís o qui són orats, qui parlen sens ymagenar, ymagenassen, la qual cosa és impossible, segons que d'assò avem speriensa (ll. 434-440).

⁹⁵ Sempre S. Tommaso (*Peri hermeneias exp.* I, IV, 46) afferma che gli animali attraverso i suoni «proprias passiones naturaliter significant».

⁹⁶ Boezio, nel commento al *De interpretatione* scrive che «neque solum nomen vox significativa est, sed sunt quaedam voces quae significanc idem», ovvero il gemito dei malati e i versi degli animali. Ancora Robert Kilwardby, nel *Commentum super Priscianum maiorem*, osserva come solo la voce umana sia prodotta «ex institutione», mentre «omnia alia vox, quae nullo profertur affectus mentis est vox significativa solum naturaliter».

⁹⁷ Particolarmente interessante risulta il seguente passo di Ruggero Bacone (De Libera 1986, p. 222) perché ricorda da vicino le argomentazioni lulliane sulla voce degli animali: «vox significativa est per quam omne animal interpretatur aliquid omni vel alicui sue speciei - omne vero animal potest hoc facere, quia natura non dedit ei vocem otiosam. Et hoc possumus videre manifeste, quia gallina aliter garrat cum pullis suis quando invitat eos ad escam et quando docet eos carere a milvo». Scrive Llull: «Si vou no fos, au cel no feera son niu ni la perdiu no cridara sos fils ne.l rossinyol no atrobara sa muler e cascun au cel engenrara son semblan e no partissipara ab él en vou, car no engenra en él vou en potència, e fóra natura vácua, la qual vacuítat destruïra l'orde de natura e tots los animals». Per la «vox animalium», cfr. Eco *et alii* (1989).

Questa lettura dell'*affatus* come senso responsabile dell'emissione della «vox significativa» è poi confermata dal primo seguace di Llull, il francese Thomas Le Myésier che nel *Breviculum* scrive degli animali: «...maxime animal gressibile vel volatile habens omnes quinque sensus: *vocem* habent similiter, *naturaliter significantem loco affatus*».⁹⁸

Nella tradizione scolastica, come si nota dagli esempi riportati sopra, la linea esegetica del *De anima* si interseca con quella del *De interpretatione*, attraverso la combinazione dei dati fisiologici della prima opera con le considerazioni di natura semiotica della seconda, al fine di distinguere l'emissione vocale animale da quella umana e specificare la relazione fra *intellectus* e *vox*. Per citare un solo esempio, s. Tommaso afferma: «Oportet enim ad hoc quod sit vox, quod verberans aerem sit *aliquid animatum, et cum imaginatione* ad aliquid significandum. Oportet enim quod vox sit sonus quidam significans, vel *naturaliter* vel *ad placitum* (...) Operationes enim animales dicuntur, quae ex imaginatione procedunt».⁹⁹

Rispetto ai testi richiamati, Llull limita nel *LA* le proprie argomentazioni all'ambito psicologico restringendole fin nelle premesse alla filosofia naturale (*antics ensercadors de les cose naturals*); quindi, volendo definire il nuovo senso in rapporto alle altre parti della sostanza, insiste più sui tratti comuni dell'emissione vocale che su quelli distintivi.¹⁰⁰ Solo nella *Lectura*, come è già stato osservato, provvederà infatti a distinguere «vox» e «verbum», pur continuando a indicare genericamente il contenuto dell'espressione con il termine «conceptum», in cui troviamo riassunti oggetti molto diversi, quali il pensiero umano, i desideri e le passioni di tutti gli esseri animati. In altri termini, se nella tradizione alla categoria della «vox significativa» sono ricondotte tutte le manifestazioni vocali, anche quelle che Aristotele aveva escluso, Llull individua un senso che la rende possibile: la sua natura è involontaria ed è propria dell'essenza di tutti gli animali, al pari delle operazioni come «elementar, vegetar, sentir». Senza ricorrere alle distinzioni fra «naturaliter» e «ad placitum», egli modella allora la propria scoperta sulla «vox significativa naturaliter», differenziando poi le manifestazioni degli uomini e degli animali in base all'origine razionale o immaginativa del concetto, che «és fet per entendre o ymagenar o ensems en home e en les inracionals per ymagenar tan solament» (ll. 419-420). Si tratta di una posizione opposta a quella genuinamente

⁹⁸ ROL, *Supplementum lullianum*, t. I, p. 64, ll. 933-5.

⁹⁹ In *Aristotelis librum De anima Commentarium*, II, XVIII, 477.

¹⁰⁰ Vedi su questo punto Perarnau (1983, pp. 89 e 94) e Johnston (1990, pp. 15-6).

aristotelica esposta nel *De anima*, secondo la quale ciò che distingue la voce animale da quella umana è la capacità di articolare suoni distinti, una differenza materiale e formale che prescinde dai contenuti.¹⁰¹

Nel *LA* la relazione parola-concetto non viene però completamente svolta: «aquest concebimén dedins la substància és manifestat defores per vou, en la qual és affigurada la conceptió dedins» (ll. 16-17). Che cosa significhi «affigurada» è spiegato in seguito, quando si chiarisce che «la figura de la qual manifestatió apar en la vou, la qual afatus spacifica del son e aquela vou vest de la *semblansa* de la conceptió...» (ll. 473-474). Per Aristotele le parole esprimono le «passiones» dell'animo e gli «intellectus», ma essendo questi «*similitudines rerum*», a loro volta le parole diventano, direttamente o «ad placitum», conseguenza delle proprietà reali delle «res». Tale connessione, solo potenziale nello Stagirita, viene completamente svolta dalla Scolastica. In Alberto Magno la relazione è espressa nel modo seguente: «[voces] primo sunt notae *similitudinum* quae sunt in anima, et per *similitudines* istas ad res referuntur» (*Peri herm.*, I, tr. 2, c. 1). Il circolo *res-intellectus-verba* si chiude con S. Tommaso, poiché «voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt rerum *similitudines*; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus».¹⁰² Riconoscendo una dipendenza, per quanto mediata, della parola dal mondo esterno, gli esegeti di Aristotele avevano sviluppato le premesse del suo pensiero fino a farlo convergere con la prospettiva platonica del *Cratilo*.

Anche la voce lulliana manifesta, per la mediazione dell'*affatus*, la «similitudo» (cat. «semblansa») del concetto: «Paraula és imatge de semblança de pensa».¹⁰³ Ma Llull, non distinguendo nella «vox significativa», che assume come oggetto dell'*affatus*, le due componenti «naturaliter» e «ad placitum», si attiene nel *LA* strettamente alla psicologia offrendo una soluzione limitatamente a questi termini, e spiega la trasmissione materiale delle «semblances» dall'intelletto alla realtà esterna innestando la linea in parte sensata e in parte elementata nella similitudine del concetto immateriale: nel *DADI* (p. 49) afferma in modo esplicito che «affatus est coniunctus cum intellectus». Proprio nel ruolo che svolge di connessione naturale fra concetto e voce consiste la novità del sesto senso. Quando nella *Lectura* si articolano le componenti del senso che «cum naturali et corporali affativo conceptivo et cum suo proprio affabili conceptibili concipit exteriores

¹⁰¹ Cfr. Lo Piparo (1988, pp. 92-9).

¹⁰² S. Th., I, q. 13, a 1. Altri esempi si trovano sempre in S. Tommaso: «Nomina respondent rebus» (*In II Sent.*, dist. 9, q. 1, a 4); «Nomina imponuntur rebus, ex proprietibus earum sumpta» (*Ibid.*, dist. 23, q. 2, a 2).

¹⁰³ *Libre dels mil proverbis*, cap. XLVIII, n. 9, p. 1267b.

conceptibilitates», altro non si indica che il rapporto tomistico richiamato, il legame fra realtà esterna, intelletto e voce veicolato dall'*affatus*. Llull rafforza tale legame di partecipazione scoprendo un senso che garantisce naturalmente il flusso dagli oggetti all'intelletto e alla parola. Quanto alla direzione del rapporto, direi che egli delinea nel tempo due possibilità diverse. Fino al *DADI*, cioè fino a quando non si specifica la funzione della parola all'interno del processo conoscitivo, la dinamica concetto-*affatus* è univoca, procede cioè dal primo verso il secondo, trovando il suo naturale fine in un altro essere animato che raccoglie la manifestazione con l'udito.¹⁰⁴ Nel *DADI* però la relazione *affatus*-udito si assolutizza, in quanto non si specifica se la comunicazione sia intersoggettiva o meno. Questo risultato credo vada di pari passo con l'autonomia che il senso assume qui rispetto alle potenze superiori nella prima fase confusa della sua percezione. Llull sembra condurre alle estreme conseguenze, con tutti i correttivi del caso, la natura sensibile dell'*affatus* e questo si nota proprio in rapporto all'immaginazione che non solo riceve le specie invece di fornire una rappresentazione, ma talvolta deve ricorrere alla mediazione dell'udito per poterle attingere. Si fissa in questo modo, ma già erano state poste le premesse nella scoperta del *LA*, un rapporto diretto fra parola e «res» grazie all'*affatus* e senza la mediazione degli «intellectus». Quest'ultima viene recuperata solo in un secondo momento, quando «intellectus innuit affatui, quod dicat».

Quanto al *verbum*, una sua connessione esplicita con l'*affatus* viene stabilita nella *Lectura*, come si è detto più volte. La dottrina del «*verbum cordis*», oggetto nell'Età Media di una corrente teologico-speculativa parallela a quella grammaticale dei Modisti, è svolta anche da Llull sia nelle opere precedenti il *LA* sia successivamente. Nella tradizione, che prendeva le mosse da s. Agostino (*De Trinitate*, XV), il *verbum* rappresentava un grado del processo conoscitivo, astrattivo o procedente da illuminazione, ed implicava, ma solo in secondo luogo, una riflessione sul linguaggio, sul rapporto conoscenza-parola, che a sua volta richiamava l'attività «ad extra» e «ad intra» di Dio. Il «*verbum*» è infatti generato, in analogia con la Trinità, dalle tre potenze dell'anima umana che, in Agostino come in Llull, sono l'intelletto, la memoria e la volontà.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ricordo che la voce significativa «est illa que *auditui* aliquid representat, ut 'homo'», secondo Pietro Ispano, e per Ruggero Bacone «non significativa est per quam nichil *auditui* representatur ut 'bubo'».

¹⁰⁵ *De Trinitate*. Ed. J. Mountain. Turnholt: Brepols, 1968. Corpus cristianorum, CC 50-50A. Il parallelo fra anima e Trinità è svolto in X, xi.

Nell'opera citata s. Agostino parla del «verbum quod foris sonat» come «signum verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen». Le fasi che scandiscono il passaggio dal pensiero alla parola sono tre: la prima è data dal «verbum cordis», unità conoscitiva puramente intellettuale; la seconda dall'immagine del suono concepito in una lingua particolare; la terza dalla parola articolata, segno transitorio del concetto intellettuale permanente. Abbiamo dunque il concetto o «verbum» propriamente inteso, quindi la «cogitatio soni» e infine il «verbum vocis». ¹⁰⁶ I due «verba» successivi al «verbum cordis» permettono la comunicazione, ma sono estranei al processo conoscitivo. L'interprete più acuto di questa dottrina, condivisa anche da s. Anselmo, Alberto Magno e s. Bonaventura, fu senza dubbio s. Tommaso, per il quale i «verba» propriamente detti sono tre, mentre con il quarto si connota «figurative» (*S. Th.* I, q. 34, a1) ogni parola o espressione umana. Solo la «vox significativa» può essere detta «verbum», «ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum». Tra i *verba* propriamente detti egli distingue appunto l'«interior mentis conceptus», la «imaginatio vocis» e la «ipsa vox interioris conceptus significativa».

Nella produzione lulliana tale tradizione si riflette nel tema della «locutio angelorum», posta più di una volta in parallelo con la comunicazione fra le tre potenze dell'anima razionale, il cui concorrere produce il «verbum» in senso gnoseologico. Secondo il *Libre dels àngels* (1274-1283?)¹⁰⁷ le tre potenze dell'anima umana coniugano la loro attività «en la thèorica mentalment, sens paraules sensuàls», producendo un «verbum» razionale simile a quello angelico. Il concetto viene ripetuto anche nel *Libre de meravelles* (*OE*, I, p. 348) (1288-1289) e nell'opuscolo tardo, successivo alla campagna antiaverroista, *De locutione angelorum* (1312).¹⁰⁸

Due opere sono però fondamentali per comprendere il ruolo che i *verba* rivestono nel processo conoscitivo. Si tratta delle *Quaestiones* (1289) e dell'*Ars inventiva* (1290), che abbiamo già avuto modo di richiamare. In ambedue i casi

¹⁰⁶ Tale successione si deriva da numerosi passi contenuti in questo stesso capitolo del *De Trinitate*: «Pervenendum est ergo ad illum verbum nominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae sed a deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono neque cogitativum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit» (XV, xi).

¹⁰⁷ Come l'uomo «sensuàlment ab paraules certifica altre home en so que membra e ama e entèn», così l'angelo usa le proprie facultà per comunicare, «car si per paraula sensual enteniment qui ès potència entellectual, entèn, quant molt més j'è intelligència pot entendre per l'atra en los àngels qui simplament e absoluta són de natura de intelligència» (*ORL XXI*, p. 356).

¹⁰⁸ La «locutio angelorum» è detta «conceptus mentis» e, diversamente da quella umana, non necessita dell'*affatus* né dell'udito. Vedi Perarnau (1983, pp. 104-121).

Llull distingue i «verba» sulla base del loro contenuto conoscitivo. Nella prima opera (q. LIV «Quomodo anima generat verbum»), ne individua due, detti rispettivamente «intellettuale» e «sensuale» o «corporale». L'intelletto, attraendo le «phantasias» intellettuali, ovvero le «similitudines» delle Dignità divine, degli angeli e dell'anima razionale, genera il primo, mentre il «corporale» si forma per attrazione delle «phantasias» o «similitudines» degli oggetti materiali. Il razionale risulta dalle operazioni di volontà, memoria e intelletto; il sensibile è composto invece «de corporalibus et spiritualibus similitudinibus» e «generatur a tribus potentiis animae una cum imaginatione». Qui egli si attiene al significato primario e puramente gnoseologico del termine.

Si è visto come i due «verba» individuati nelle *Quaestiones* siano uno intellettuale e l'altro immaginativo, anche se definito sensibile per i contenuti che implica. Nell'*Ars inventiva*, che segue di un solo anno le *Quaestiones*, Llull torna a svolgere il tema dei «verba» all'interno della teoria dei «punti trascendenti», distinguendone questa volta tre tipi: il «verbum rationativum sensatum, quod potentia rationalis per sensuale potentiam constituit», il «verbum rationativum imaginatum, quod ipsa rationalis potentia per imaginatione constituit», quindi il «verbum rationatum non sensatum nec imaginatum, quod ipsa sola rationalis per virtutem sui supra sensum et imaginatione concepit» (p. 52). Il «verbum sensibile» delle *Quaestiones* si specifica qui in sensibile e immaginativo, segno che è avvenuta una ulteriore articolazione dei contenuti esprimibili e che è possibile un rapporto diretto dell'intelletto con i sensi. In queste due opere l'interesse di Llull è concentrato sul processo conoscitivo, per cui l'assenza di riferimenti all'espressione vocale dei concetti non meraviglia.

Colpisce invece la mancanza del sesto senso nella *Rethorica nova* del 1301,¹⁰⁹ il cui impianto si fonda proprio sulla corrispondenza fra «verbum mentis» e «verbum oris». In quest'opera infatti la «pulcritudo vocabulorum», secondo i principi della nuova retorica, è commisurata ai contenuti e alle relazioni sostanziali fra enti, tanto più belli quanto più elevati nella scala delle creature. Llull afferma anche in questo contesto la propria fiducia nella verità della parola se pronunciata al termine di una serie corretta e ordinata di operazioni conoscitive, completate le quali il discorso riflette il concetto, ma anche l'ordine naturale gerarchico in cui ogni essere è inserito in base al proprio grado di concordanza con i principi primi del creato. La definizione del «verbum» viene approfondita nella terza parte dell'opera dal titolo «De scientia» ed è svolta secondo le nove regole dell'*Ars*

¹⁰⁹ Johnston (1990, p. 155) introduce una timida ipotesi sull'assenza dell'*affatus* in questa «retorica dell'essere»: «probably because Llull had composed most of it in earlier years». Ma la *Rethorica Nova*, secondo quanto recita l'*explicit*, fu stesa in catalano nel 1301 e tradotta in latino a Genova nel 1303, ovvero sei anni dopo la composizione del *LA*.

generalis. Alla domanda «Quid est verbum?» si risponde che «verbum est vox significativa que significat verbum mentis quod homo in cogitatione concipit, quo et movet linguam per aerem, in quo *suam similitudinem* imprimit ad hoc quod audientibus reveletur». Ancora nella «secunda questio» («Ex quo sit verbum?»), spetta alla lingua imprimere nell'aria le «similitudines» del concetto (p. 65) e nella sesta ricorre la distinzione fra «verbum mentale» e «verbum vocale» (p. 68). I termini sono molto simili a quelli dell'*affatus*, ma Lull non si sofferma sull'emissione della voce, considerandola il naturale presupposto della disciplina retorica, il cui meccanismo ha già trattato specificamente. Il problema centrale resta quello della comunicazione, della trasmissione corretta, sotto il profilo morale e ontologico, delle verità in potenza nel «verbum mentis», rispetto al quale l'articolazione del suono svolge un ruolo del tutto marginale. A ben vedere, eccettuato un breve riferimento dell'*Arbre de ciència* (p. 935b), Lull non affronta mai congiuntamente il tema della retorica e quello dell'*affatus*, perché evidentemente la prima lo presuppone, come presuppone l'esistenza della grammatica e delle sue regole.

Chiarito il rapporto fra il senso aggiunto e le dottrine della «vox significativa» e del «verbum», credo emerga con chiarezza il valore della scoperta lulliana, in cui si combinano la riflessione sulla natura materiale del linguaggio, sui suoi meccanismi fisiologici, e la consapevolezza critica della sua appartenenza al mondo sensibile. Il primo aspetto deriva da Aristotele e dai suoi esegeti, il secondo è invece di ascendenza agostiniana. Si ha l'impressione che queste due linee, fondamentali nel pensiero lulliano, non si intersechino o comunque tendano a rimanere indipendenti proprio in merito al tema dell'*affatus*, non fondendosi in una organica definizione del rapporto fra conoscenza e parola. Scoprendo l'*affatus* Lull cerca di colmare quella dicotomia fra contenuto razionale e espressione sensibile in cui consisteva l'anarchia della parola denunciata da s. Agostino e da lui ripresa nel *LC*, dove essa esprimeva correttamente i contenuti dell'intelletto solo al termine di una serie di atti al contempo morali, ontologici e conoscitivi. L'espressione verbale però, attribuita in quest'opera alla conclusiva azione della potenza motiva, si sottraeva parzialmente al controllo dei livelli superiori dell'anima perché le sue componenti, sensibile e concettuale, non la rendevano completamente assimilabile alle altre operazioni. L'individuazione di un senso responsabile dell'espressione presenta allora il vantaggio di poter considerare la parola nella successione necessaria sopra ricordata e di certificare il suo contenuto di verità su base psicologica, ma anche di segnare i limiti inerenti alla sua natura materiale. Nel definire la differenza fra concetto e *affatus*, Lull nel *LA* (ll. 425-433) afferma che se il nuovo senso non esistesse

seria la manifestatió de la conceptió pus natural object a manifestabilitat no sensada en la vou no conijuncta ab la conceptió, la qual vou no és sensada,

que a la sencitiuitat en la qual conceptió és sustentada en quant la sua empremsió e figurada en la sencitivitat e sencibilitat és sustentada e moguda e assò és impossible e contra cós de natura e contra la maior propinquitat e veynansa e concordansa que és enfre la entel·lectuytat e la ymagenatió e la sencitiva, que és enfre propinquitat e veynansa e concordansa de la entel·lectuytat e ymagenatió e les cozes no sensades.

Se la voce può esprimere sensibilmente le «semblances» dei concetti razionali o immaginativi, allora è necessario che esista un medio naturale, che «sent» questa «semblansa» del concetto e che la imprime nella voce. Tutte le potenze di cui l'uomo è risultato partecipano a questo atto ed è nella loro successione che emerge la necessità del nuovo senso:

potenza razionale	conceptum
potenza immaginativa	conceptum (vox significativa)
potenza sensitiva	affatus
potenza vegetativa	piacere delle cose comunicate
elementi	(aria) vox

Nell'*Arbre de ciència* infatti «Effatus és així trípex com los altres senys; car l'àer hi posa la vou, e la vegetativa hi posa lo plaer desirat e digerit en les espècies tocades d'on ix la vou, e'l seny hi posa lo sentir al oir en manifestar la cosa concebuda per linia moguda de la concepció a la manifestació qui-s es fa en la paraula» (p. 599a).

La sua scoperta non è il risultato di un processo di esclusione, ma nasce dalla volontà di sottolineare la continuità fra le potenze che l'espressione vocale presuppone, di completare la linea conoscitiva che dall'esterno procede verso l'interno e viceversa, secondo quella «influència e refluència» lineare che Llull aveva attribuito, prima che all'*affatus*, all'intelletto e all'immaginativa nel loro rapporto con il mondo sensibile, e che adesso trova un supporto anche nella parola. Credo non si possa negare che, nonostante le molteplici implicazioni che il concetto riveste nel sistema del filosofo catalano, esso sia nato da una riflessione sulla natura del linguaggio e non da considerazioni diverse o marginali che avrebbero poi finito per determinarne l'invenzione.

Elena Pistolesi
Università di Firenze

BIBLIOGRAFIA

Opere di Ramon Llull

- Arbre de ciència. OE I*, pp. 547-1046.
- Ars brevis de inventione iuris. ROL XII* (1984), pp. 257-389.
- Ars inventiva veritatis. MOG V* (1729), pp. 1-211.
- Art amativa. ORL XVII* (1933), pp. 1-398.
- Compendium seu Commentum Artis demonstrativae. MOG III* (1722), pp. 293-452.
- Doctrina pueril* (1972). Ed. G. Schib, *ENC A* 127.
- Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem. MOG V* (1729), pp. 359-716.
- Liber de ascensu et descensu intellectus. ROL IX* (1981), pp. 1-199
- Liber de praedicatione. ROL III-IV*, (1961-1963).
- Libre de contemplació. OE II*, pp. 85-1269.
- Libre dels mil proverbis. OE I*, pp. 1243-1269.
- Metaphysica nova et compendiosa. ROL VI* (1978), pp. 1-51.
- Proverbis de Ramon. ORL XIV* (1928), pp. 1-324.
- Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles. MOG IV* (1729), pp. 17-224.
- Rethorica Nova*. Ed. Mark D. Johnston (Iowa City, Iowa: Privately Printed. 1991).
- Vita coetania. ROL VIII* (1980), pp. 259-309.

Studi

- Bacon, Roger (1964) - *Opus maius*, ed. John H. Bridges (Frankfurt am M.: Minerva, Unveränderter Nachdruck, Oxonii 1897).
- Badia, Lola (1988) - «Ramon Llull i la tradició literària», *EL* 28, pp. 121-138.
- Badia, Lola (1991-1992) - «Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: de l'ideal unitari a les solucions pragmàtiques», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 43, pp. 277-295.
- Badia, Lola (1992) - *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona: Quaderns Crema).
- Bonner, Anthony e Badia, Lola (1991) - *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Les Naus d'Empúries).
- Colom, Miquel (1982-1985) - *Glossari general lul·lià*, 5 voll. (Mallorca: Editorial Moll).
- Dagenais, John (1979) - «Speech as the Sixth Sense. Ramon Llull's Affatus», *Estudis de llengua, literatura i cultura catalanes. Actes del Primer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica. Urbana, 30 de març - 1 d'abril de 1978*,

- a cura d'A. Porcheras-Mayo *et alii* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp. 157-169.
- Dagenais, John (1983) - «Origin and Evolution of Ramon Llull's Theory of "Affatus"», *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica. Toronto, 1982*, a cura de P. Boehne *et alii* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp. 107-121.
- De Libera, Alain (1986) - «Les "Summulae dialectices" de Roger Bacon. I-II De termino, De enuntiatione», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 53, pp. 139-289.
- Eco, Umberto *et alii* (1989) - «On animal language in the Medieval classification of signs», *On the Medieval theory of signs*, eds. U. Eco e C. Marmo. (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins), pp. 3-41.
- Hillgarth, Jocelyn N. (1982) - *El problema d'un imperi mediterrani català (1229-1327)*. (Palma: Editorial Moll).
- Johnston, Mark D. (1977) - *The Semblance of Significance: Language and Exemplarism in the Art of Ramon Llull. With the text of the Rethorica nova from Paris B. N. ms. lat. 6443c*. (Tesi di dottorato in filosofia discussa alla Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland).
- Johnston, Mark D. (1990) - «Affatus: Natural Science as Moral Theology», *EL* 30.1, pp. 3-30; 30.2, pp. 139-159.
- Johnston, Mark D. (1990a) - «'Affatus' and the Sources of Llull's Latin Vocabulary», *Studia Lullistica et Philologica*, pp. 39-44.
- Llinarès, Armand (1963) - *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (Grenoble: Presses Universitaires de France).
- Llinarès, Armand e Gondras, Alexandre Jean (1984) - «Affatus», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 51, pp. 269-97.
- Lo Piparo, Franco (1988) - «Aristotle: The Material Conditions of Linguistic Expressiveness», *Versus* 50/51, pp. 83-102.
- Niedereche, Hans-Josef (1987) - *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo* (Madrid: Sociedad General Española de Librería).
- Pacchi, Arrigo (1958) - «Note sul commento al "De anima" di Giovanni di Jandum: I. La teoria del senso agente», *Rivista critica di storia della filosofia* 13.4, pp. 372-383.
- Pelzer, Auguste (1964) - *Études d'histoire littéraire sur la Scolastique médiévale* (Louvain/Paris: Publications universitaires)
- Perarnau i Espelt, Josep (1982) - «Un text català de Ramon Llull desconegut: la "Petició de Ramon al Papa Celestí V per a la conversió dels infidels". Edició i estudi», *ATCA* 1, pp. 9-46.
- Perarnau i Espelt, Josep (1983) - «'Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus' de Ramon Llull. Edició i estudi», *ATCA* 2, pp. 23-121

- Pereira, Michela (1990) - «Un lapidario alchemico: il “Liber de investigatione secreti occulti” attribuito a Raimondo Lullo. Studio introduttivo ed edizione», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1.2, pp. 549-603.
- Pring-Mill, Robert D. F. (1991) - *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, a cura de L. Badia i A. Soler (Barcelona: Curial).
- Riquer, Martín de (1964) - *Història de la literatura catalana*, vol. I (Barcelona: Edicions Ariel).
- Rubió i Balaguer, Jordi (1959) - «La “Rhetorica nova” de Ramon Llull», *EL* 3, pp. 1-20, 263-274.
- Rubio, Josep Enric (1995) - *Literatura i doctrina al Llibre de Contemplació de Ramón Llull* (València: Editorial Saó).
- Ruiz Simon, Josep Maria (1986) - «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19, pp. 69-99.
- Studia Lullistica et Philologica* (1990) - *Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Civitate Majorcarum: Maioricensis Schola Lullistica).
- Trias Mercant, Sebastià (1976) - «Raíces agustinianas en la filosofía del language de R. Llull», *Augustinus* 21, pp. 59-80.
- Trias Mercant, Sebastià (1990) - «El lingüisme filosòfic en el “Liber de Ascensu et descensu intellectus”», *Studia Lullistica et Philologica*, pp. 77-88.
- Trias Mercant, Sebastià (1993). *Ramon Lull. El pensamiento y la palabra* (Mallorca: El Tall).
- Tusquets i Terrats, Joan (1993). *La filosofia del llenguatge en Ramon Lull. Marc, exposició i crítica* (Barcelona: Editorial Balmes).
- Vidal i Roca, Josep Maria (1982) - «El “Liber de l'affatus” de Ramon Llull», *Afar* 1, pp. 13-31.
- Wolfson, Harry A. (1935) - «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts», *Harvard Theological Review* 28.2, pp. 69-133.

RESUM

Llull's original discovery of a sixth sense responsible for vocal expression presents many different implications. After a first definition in the *Liber* of 1294, the *affatus* takes on a role which becomes progressively more defined and autonomous. Originating within the framework of a revision of Aristotelian psychology, it shares with the other senses the limits of our direct and imperfect knowledge of reality. As a result the word ceases to exercise a privileged — although ambiguous— role of mediation between *res* and *intellectus*. By setting the *affatus* in the necessary succession of operations which lead to the truth, Llull aims to underline the material nature of language.