

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDIX

| | |
|---|---------|
| LL. CABRÉ, Homilètica lul·liana: context i públic a l'ombra de l'Art | 3-22 |
| J. SANTANACH, Notes per a la cronologia del cicle de <i>l'Ars compendiosa inveniendi veritatem</i> | 23-46 |
| J.E. RUBIO, Com és la verdadera Figura X de <i>l'Ars compendiosa inveniendi veritatem?</i> | 47-80 |
| Y. DAMBERGS, Elemental Figure Symmetry | 81-110 |
| S. TRIAS, Nota sobre la pregunta antropològica lul·liana | 111-115 |
| Bibliografia lul·lística | 117-127 |
| Ressenyes | 129-209 |
| Crònica | 211-221 |
| Índex d'obres lul·lianes citades | 223-225 |

STUDIA LULLIANA, és la continuació d'ESTUDIOS LULIANOS,
revista fundada el 1957 pel Dr. Sebastià Garcías Palou.

Consell de redacció:

Anthony BONNER (Rector en funcions de la Schola Lullistica)
Lola BADIA (Girona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Raymundus-Lullus-Institut, Alemanya)
Jordi GAYÀ (Roma)
Harvey HAMES (Anglaterra i Israel)
Michela PEREIRA (Itàlia)
Pere ROSSELLÓ BOVER (Mallorca)
Albert SOLER (Barcelona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma de Mallorca (Espanya)

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
Torre de l'Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
E-mail: info@editorialmoll.es
<http://www.editorialmoll.es>
Espanya

Preu de subscripció: 2.500 pts. anuals.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurits els núms. 47-48 i 52-54, disponibles en fotocòpies).

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma de Mallorca

ISSN 1132 - 130X
DL: PM-675-1992

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XL

MALLORCA
2000

HOMILÈTICA LUL·LIANA: CONTEXT I PÚBLIC A L'OMBRA DE L'ART

La *Rhetorica nova* comença amb una disculpa:

Volentes igitur, quod ex multo tempore concupivimus, ordinando-
rum ornatorumque verborum notitiam tradere sermonesque compone-
re secundum artem generalem, sed non valentes propter alia quedam
negocia que vitare non possumus, presertim quia ipsi sermones requi-
rant sripture longitudinem cum multum secundum materiam diffunda-
tur, hunc libro sub compendio edidimus. (RN, 1)¹

Tot i la captació de benevolença, no hi ha raons per dubtar d'aquesta confessió, situada en un punt d'inflexió del llarg camí de la predicació lul·liana.

El 1301, a Xipre, després d'un viatge frustrant, ple tanmateix d'una renovada fe apològètica, sense disposar de condicions adequades (si confiem en la *Vita coetanea*: OS I, 39-40), Llull anunciava explícitament, per primera vegada, la voluntat d'escriure una aplicació («secundum artem generalem») que equivaldria al conjunt de la producció que l'Occident medieval havia generat en l'època de la predicació moderna.² Aquest conjunt partia de la necessitat de regular la retòrica sagrada (*ars praedicandi*), de manera que el sermó arrelés en el Verb diví (el *thema*) i el demostrés penjant-hi, des de la *divisio* inicial, una xarxa d'autoritats corcordants. Avui impressiona per la brillantor amb què es van anar creant instruments que permetessin emmagatzemar informació i recuperar-la fàcilment amb vistes a construir l'estructura oratòria i a amplificar-la, o amb la intenció,

¹ A partir d'ara citaré amb sigles les següents obres de Llull: *DP* (=Doctrina pueril); *LEB* (=Libre de Evast e Blanquerna); *LM* (=Libre de meravelles); *AC* (=Arbre de ciència), i *AE* (=«Arbre exemplifical») i *AQ* (=«Arbre qüestionial»), i.e. els llibres XV i XVI de l'AC; *RN* (=Rhetorica nova); *LP* (=Liber de praedicatione); usaré *LP/S* per al segon volum, que conté els sermons); *LPCI* (=Liber praedicationis contra Iydaeos); *LVP* (=Llibre de virtuts e de pecats; també es pot llegir en llatí a ROL XV, formant la part principal de la *Summa sermonum*); *AAP* (=Art abreujada de predicació; també es pot llegir en llatí a ROL XVIII). Les referències figuren a la bibliografia.

² Johnston suggereix que a Xipre es va limitar a acabar una obra ja mig feta (*RN*, xviii).

senzillament, d'oferir una argumentació ja mig feta. La llista d'aquestes ajudes seria llarga: la Bíblia amb la Glossa; col·leccions de sermons exemplars segons el calendari litúrgic (i.e. sermons dominicals, o *de tempore*, i *de sanctis*); concordances verbals i de *realia* de la Bíblia i dels escrits patristics; reculls d'exemples i de semblances; repertoris de sentits d'una paraula o *distinctiones*; enciclopèdies; llibres de vicis i virtuts; etc. (Delcorno 1974: 12-5). Part d'aquests productes, lluny de la finalitat d'exegesi teològica que de primer se'ls va atribuir, semblen la resposta a una urgència homilètica (Rouse & Rouse 1982); d'aquí que les distincions esdevinguessin repertoris de *divisiones* aptes per a un sermó i que el gènere aviat derivés, amb la progressiva inclusió d'altres elements, en compendis de material predicable (Rouse & Rouse 1974). Els mots d'ordre que resumirien aquest esforç foren: utilitat, facilitat per trobar (i.e. tant 'inuenire' com 'cercar'), regulació artificial (per imposició d'un ordre alfabètic i/o racional, i per l'ús de l'índex i la correferència), abundància de matèria, polivalència, recursivitat. Davant d'aquest desplegament de la ciència de la informació medieval, Llull comptava amb l'Art. La seva disculpa a Xipre sembla prou enraonada.

A Montpeller, una de les bases del Beat, la promesa es va complir. El monumental LP (1304) és una *ars praedicandi* (títol recollit a la tradició), acompanyada de cent vuit sermons dominicals i de festes, amb el *thema* litúrgic corresponent. La novetat i l'ambició són clares: la teoria comporta una *explicatio Artis* de dues-centes cinquanta pàgines (una de les més importants d'un període artístic intens: Bonner 1980: 86), a la qual segueixen deu pàgines «De novem conditionibus sermonum», val a dir l'*applicatio Artis*; els esquemes de sermó són, en general, nuament artístics, d'acord amb l'excusació del prefaci al repertori: «Et ista sunt, de quibus nullam facemus mentionem, auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes et etiam interpretationes. Ratio huia est, quia ista possunt in divina pagina reperiri» (LP/S, 11).

La cita no revela ignorància o menyspreu, crec, sinó consciència: el predicador sempre podrà fer servir, a més, els recursos convencionals que pegen dels textos sagrats (entre d'altres raons, perquè basta amb tenir un *thema* i procedir a una cerca, com en les actuals bases de dades).³ Ara: per a la generació recursiva d'estructures predicables, i doncs certes, n'hi ha prou i de sobres amb la capacitat inventiva de l'Art. El pròleg inicial ho diu ben clar: «Principia et regulas nostrae Artis generalis in hoc libro nos ponemus, eo quia sunt principia generalia ad omnia. Et Liber de praedicatione indiget habere principia generalia et regulas generales, ut habeat magnam materiam inveniendi ea, quae in praedicatione sunt dicenda» (LP, 140). Al rerefons hi ha la substitució del complex d'ajudes:

³ Johnston (1996: 160) considera, en canvi, que «divina pagina» probablement «indicates the theology of the schools», de la qual Llull es desmarcaria.

«Librum istum artificialiter facimus, ut sit ars, per quam possit sermocinator quilibet, de quacumque materia voluerit, per se ipsum sermonem faciliter invenire, supposito tamen, quod ipse sciat illa» (*LP*, 140). Per aquesta raó hi ha la detallada exposició de l'Art i per aquesta raó «liber iste ars dicatur».⁴

El seu editor, el pare Soria Flores, no va escatimar esforços a l'hora de comparar el *LP* amb les *artes praedicandi* del moment (*LP*, 99-106); reconeguda la convenció litúrgica i algun altre punt, va concloure l'absoluta prioritat de l'Art en la *dilatatio* (105) i l'originalitat total de l'obra: «inter ceteras Artes praedicationiis medii aevi locum occupat unicum et singularem» (106).⁵ Amb aquest antecedent (i la base de Forní 1980-1: 330-6), Fernando Domínguez va oferir una aprofundida caracterització de la predicació lul·liana «per moralem philosophiam» en editar les versions llatines (ROL XV i XVIII) del *LVP* i l'*AAP*. La idea motriu d'aquesta exposició destaca la voluntat lul·liana de predicar per i per a l'enteniment, segons l'Art, sobre matèria moral, i d'una manera exclusivament demostrativa, oposant-se així a l'homilètica contemporània, que partia de la fe i capitalitzava l'emotivitat del poble.⁶ Aquesta interpretació fa joc amb el *LVP*: és una obra basada en la combinatòria de les virtuts i els vicis, i doncs comprensible en el marc de tractats com el Peraldus; afegint-hi les altres peces de la *Summa sermonum* (perdudes en català), sens dubte encaixa en la tradició de les graelles catequètiques, d'Hug de sant Víctor a la *Somme le Roi* (ROL XV, xxiii-xxxiv). En aquest context de pastoral popular, també hi fa força la desaparició dels *themata* als sermons del *LVP*, com confirmant la voluntat d'apartar-se de la tradició que imposaven el *credere* i una normativa cadena d'autoritats.⁷

⁴ Per tot això, sembla que el testimoni del *Liber de fine* (1305), que l'anomena *Ars praedicandi*, no és negligible (cf. *LP*, 75 i 139). L'editor del *LP* (29-31) va optar per un títol que no creés confusió, confusió en part generada per una referència malinterpretada de l'*AAP* (que al·ludeix al *LVP* i no al *LP*). Es va basar, doncs, en el nom que dóna dos cops el mateix *LP* (140), però l'expressió es pot entendre sempre en general. Amb idèntics arguments es pot defensar que el *LVP* era una *Art maior de predicació*, segons el testimoni immediat de l'*AAP* (31, 44 i 46). Aquest esquema de títols fa evident la unitat de les tres obres que exposen una teoria homilètica general: una primera *Ars praedicandi* (= *LP*, 1304), reemplaçada, per la modificació artística que suposa el referent de l'*Ars generalis ultima* (1308), per la parella complementària que formen l'*Art maior de predicació* (= *LVP*, 1313) i l'*Art abreujada de predicació* (= *AAP*, 1313; títol documentat a l'incipit).

⁵ Amb tot, el seu estudi de les nou condicions lul·lianes del sermó (*LP*, 107-26) mostra concomitàncies evidents amb la tradició (e.g. la dilatació per aplicació dels quatre sentits escripturístics o els habituals consells sobre la conducta del predicador). Johnston (1996) ofereix múltiples exemples en aquest sentit.

⁶ La contraposició s'expressa amb més zel en treballs posteriors (e.g. Domínguez 1992, 1995 i 1996).

⁷ Quan reapareixen a l'*AAP*, Domínguez explica: «podría pensarse que con ello retorna Lull al uso del tema bíblico que tan radicalmente había quedado rechazado en el *Ars maior predicationis* [= *LVP*]. De esta manera Lull daría, al menos aparentemente, marcha atrás en un punto que chocaba diametralmente con toda la normativa homilética cristiana. Sin embargo, a mi juicio, es esta lista [de *themata*] una reincidencia [...] Aquí viene a mostrar Lull «matemáticamente» que todo tema bíblico es reducible a la estructura sermocinal del *Ars maior*. Esta cuarta parte es, pues, la razón de ser de todo el libro y la prueba de la eficacia [sic] de la figura» (ROL XVIII, 15). Per a una explicació alternativa, vegeu el tercer epígraf, més avall.

L'article present, que «sub compendio edidimus», pretén modular una mica aquesta visió. Ja Johnston va observar la coneixença d'obres de *materia predicabilis* en els exemples de la RN (xxvii, 57-9), un opuscle que vol ensenyar una «via facilis et perutilis» (1) de compondre sermons. Tenir present aquest context –una selva tapada per l'esponerós arbre de l'Art– potser permet entendre millor contra quin rerefons es perfila l'original homilètica lul·liana, com ja hem començat a veure a propòsit del *LP*.⁸ En segon lloc, i reprenent l'estudi de Soria Flores (*LP/S*, 3-4), convindria recordar que la predicació lul·liana no solament compta amb un vessant moral, sinó amb un d'apologètic, decididament teològic, i que tots dos s'han d'encaixar en el projecte global en funció de l'audiència. Aquesta segona consideració tant porta a precisar la importància de l'any 1299 (en el qual Llull va obtenir permís del rei d'Aragó per predicar a sinagogues i mesquites: *OS* I, 39, n. 132) com a valorar les aportacions anteriors al gènere (sobretot l'AE, de 1295).

1. «quod ex multo tempore concupivimus»

Hi ha traces d'aquest antic desig des de certs passatges del *LEB* i el *LM*, en els quals Domínguez va trobar l'arrel de la «preadictio per moralem philosophiam» com a forma oposada a la predicació per autoritats (ROL XV, xxxv-xlviii; Domínguez 1995).

El capítol 66 del *LEB* (II, 58-70) explica un programa de predicació per als pastors de les muntanyes, que no van a l'església però tenen molt temps per «cogitar». Al capítol 93 (II, 240-2), quan Blaquerna ja és papa, una proposta similar amplia l'abast de la pastoral: s'hi parla de «les gents» i «les viles», i s'ordena que aprenguin el mètode aquells «qui han ufici de preycaçió». Llull pensa aquí en una predicació a la comunitat cristiana, assimilable a l'homilètica

⁸ Aquest propòsit en part coincideix amb el de Johnston: «to show how Ramon Llull's proposals about the arts of eloquence arise from and contribute to the broad level of late medieval learning and piety that we call "popular"» (1996: 180); l'estudi documenta àmpliament «conventional sources for his precepts on rhetoric and preaching» (186), sovint en paral·lel amb el que aquí es suggereix. Les divergències es donen sobretot en els principis i les conclusions. Faré explícit el meu punt de partida (pres de Ruiz Simon 1999): l'Art és un sistema amb novetats radicals, que reuneix la filosofia i la teologia (en la tradició neoagustiniana) però inserint-se en el context aristòtelic del seu temps; Llull observa la incapacitat de la ciència escolàstica per anar més enllà de la demostració i la transmissió de veritats heretades; l'Art vol superar aquesta limitació i proposa que el coneixement de Déu permet avançar en el coneixement de les coses. Johnston creu que Llull és ben poc original i que la seva figura té valor perquè «exemplifies so fully the intensity of intellectual and spiritual experience possible among Christian laypeople» (1996: 189); la identificació del context serveix aquesta conclusió. Aquí, en canvi, es vol mostrar que tal identificació posa en relleu la potència de l'Art. Per a una defensa de l'originalitat epistemològica lul·liana, en base al context escolàstic, veg. Ruiz Simon (1998), detallat a Ruiz Simon (1999).

mendicant en el seu vessant popular (bé que afegint-hi la població rural); hi coincideix en la finalitat («devoció»), el contingut moral i la insistència en la brevetat i la simplicitat –un lloc comú present, per exemple, en Humbert de Romans.⁹ És en raó de la comprensió *apud rudes* que Llull justifica la proposta: els pastors són «gents pus adonades ha entendre per rahons que per auctoritats» (*LEB*, II, 60), ja que tenen enteniment natural i temps per exercitar-lo, i no pas una educació prèvia en la fe. Semblantment, es diu a la cúria pontíficia, «a preycació se cové art natural, e devoció, e consideració, e breu sermó: per tal que les gents sens fastig romanguen en devoció»; els sermons han de ser «de cuvinent quantitat» i «a les gents intel·ligibles» (*LEB*, II, 241). La crítica, repetida *ad nauseam* almenys fins a sant Vicent Ferrer, vol distingir la predicació popular de la universitària. I és en aquest context concret, ben avinent al reformisme militant del *LEB*, que convé entendre l'alternativa a les autoritats: era un saber ineffectiu per a una majoria laica, el poble que els mendicants disputaven a tants líders heterodoxos, com ara aquell «magister Hungarus» que predicava, «nullum thema praefigendo», contra clergues i universitaris (Forni 1980-1: 326).

L'antic desig lul·lià compta amb algunes precisions que ens ajuden a projectar-lo cap al futur. El monjo que se'n va a viure entre pastors té èxit perquè predica «ab exemplis, per tal que mills los endugués a devoció»; gràcies als «plaents sermons», els pastors «tot dia cogitaven» en la prèdica (*LEB*, II, 69). Part d'aquest plaer és fruit de la retòrica, com afirma el pròleg de l'AE en parlar dels exemples com a mitjà per «haver universal hàbit a entendre moltes coses plaents a entendre e *plaents a oir*» (799; el subratllat és meu). El monjo imaginari devia saber que per la retòrica «son agradablement oïdes paraules, e [...] hom és exoït moltes de vegades» (*DP*, 170), a diferència dels mals oradors. Llull, en tot cas, tenia ben present el seu primer compendi bàsic: «Si tu, fill, vols parlar per retòrica, dóna bels exemples de beles coses al comensament de tes paraules; e la mellor matèria de tes paraules sia a la fi, per so que leix atalentament d'oïr en lo coratge d'aquels qui t'oïran» (*DP*, 170). Al *LEB*, el monjo rep part d'aquesta instrucció *verbatim*.¹⁰ Em sembla, doncs, que els seus *exempla* devien anar al principi, i que aquestes mínimes regles de retòrica expliquen en bona part que la *RN*, amb la seva collita de bells exemples i proverbis (14-24, 27-31; aplicats a

⁹ Ho comenta Johnston a propòsit del cèlebre exemple sobre un bisbe més erudit i retòricament subtil que no pas pres del fervor (*RN*, 51 i 59, n. 36); cf. *LP*, 401. És el mateix fracàs de l'orador denunciat al *LEB*: «com lo sermó és lonch, ho és de massa subtils rahons», la memòria no reté i la devoció no es produeix (II, 60); el segon relat comença quan un cardenal reconeix que l'auditori no plorava, «mas que havia vist durmir molts hòmens» (II, 240). El *LVP* (5) hi insisteix d'entrada: «Con sia gran meravella que tants sermons e preycs sien fets e per tants savis homens, e tans sien los pecats e cada dia crexen».

¹⁰ «On, aytant com les rahons són de mellor matèria, aytant més les deu hom finyr en la fi, per ço que la volentat ne romanga desijosa, e per lo desig sia la devoció [...] e per açò cové que en sermó hom diga a la fi les mellors paraules» (*LEB*, II, 61).

caritas a 48-54), resulti útil com a compendi de predicació. Com és sabut, Lull avaluava la bellesa pel significat dels mots, però això no impedeix admetre el seu interès considerable per l'emotivitat que persegueix l'oràtoria, així com pel recurs, típic però no exclusiu de la predicació popular, a emplaçar alguna semblança en el lloc d'una àrida explicació de la *divisio* (Bataillon 1985/93) o a començar directament amb un proverbi. Per idèntica raó li va semblar que l'AE servia «a preïcar». Així, en tractar «de ordinatione» al *LP* (399-400), va repetir el consell sobre l'inici «per metaphoram vel per proverbium vel exemplum», i el va il·lustrar: «et in principio dicam istam metaphoram, scriptam in Arbor scientiae, quam fecimus.» L'exemple (el segon de les arrels de l'AE, 799) va seguir d'una glossa que en fa explícit el valor moral.

Ara bé, la retòrica no és l'única clau dels exemples ni l'única font de plaer i devoció. L'èxit de l'orador té continuïtat en els pastors que «tot dia cogitaven» perquè havien entès el que els deïa i perquè, es pot suposar, refeïen així el procés intel·lectual implicat en els exemples. Tal procés, en general, consistia a «provar per rahons naturals» les relacions entre vicis i virtuts segons permet (la figura V de) «la *Art abreyada d'atobar veritat*» de 1274 (*LEB*, II, 241).¹¹ Conèixer la naturalesa d'aquests elements, com s'oposen i es concorden i es combinen, té una finalitat moral: «mortificar» vicis i «vivificar» virtuts. Per atènyer-la, Lull confia del tot en un principi no dit: qui coneix actua en conseqüència –potser l'únic punt il·lusori del seu pensament.¹² Aquest va ser el cas, reconta el capítol 103 del *Fèlix*, d'un rei al qual un savi confessor va explicar el procés d'un vici «per viva rahó natural», de manera que el rei, sempre que era oportú, en reconeixia «los començaments, la art e la manera» i «aquell peccat destruhia e mortificava» (*LM*, IV, 198). L'eficàcia de l'explicació passa per la delectació: «lo rey n'hach gran plaser [de la declaració]».

Preguntem-nos ara sobre el paper que tenen els exemples en aquesta dimensió governada per l'Art. Les relacions de vicis i virtuts s'expressen només conceptualment, abstretes de la realitat natural? Crec que no, encara que Lull faci de tal combinatòria la peça essencial de la seva *ars praedicandi*, fins a reduir-la a lletres i cambres a l'*AAP*. L'«art natural» i les «raons naturals» de què parla insistentment ho són perquè s'adrecen a l'enteniment natural, sens dubte, i perquè pertanyen a l'esfera de la filosofia, «quí és sciència natural qui per necessàries rahons demostra Déu e ses obres»; una ajuda necessària «si fe defall» (*DP*,

¹¹ Aquesta peça, adaptada als canvis de l'Art, romandrà essencial fins a l'*AAP*. Domínguez ha descrit amb detall aquest aspecte, especialment a les introduccions repetidament citades (ROL XV i XVIII).

¹² «per ço nos cogitam que fer sermons de virtuts e vicis sia gran utilitat a destruyr pecats e a multiplicar virtuts, en tal manera que hom do conexença de ço que son virtuts e d'aço que son pecats e que hom mostre la manera per la qual virtuts nexen, crexen e descrexen, e açó matex dels pecats, car, si los homens pecadors açó conexien, sabrien guanyar virtuts e destruyr pecats en si meteys» (*LVP*, 5).

173). Ara, tal funció –la validesa de la filosofia com a via teològica– és possible perquè l'observació de la naturalesa porta al coneixement del Creador, o viceversa. Diu Llull amb una expressió que recorda les enciclopèdies *de proprietatibus rerum*: «Per ço cor Déus ha donada natura e propietat a les creatures qui naturalment lo signifiquen e·l demostren a l'humà enteniment, per açò theologia se cové ab philosophia» (*DP*, 173; cf. Pring-Mill 1961/91: 53-4). No resulta sorprenent, llavors, que el cardenal inventor del mètode homilètic del *LEB* fos «gran natural» (241), és a dir, filòsof natural. El procés d'investigació i demostració ha de recórrer, en una paraula, el camí de l'escala de la creació cap amunt, fins a localitzar un principi, i cap avall, reconeixent tal principi en qualsevol graó de l'escala. Aquest «artista» natural amb vocació teològica (definició potser adequada al Beat), si es dobla de predicador, haurà de saber explicar al nòeufit, per exemple, en «qual poder de la ànima» comença un vici «ne per qual manera vench a fer», com ho fa el savi del *LM* (IV, 198).¹³ I, sobretot, haurà de saber mostrar, a través d'un exemple, sempre obeïnt l'ordre i el propòsit emotiu retòrics, com en aquest fragment de realitat s'hi troba el rastre de les dignitats divines i com, per mitjà dels principis relatius, fins en els elements i els elementats podem reconèixer una 'actuació' analògica d'interès moral.

Podríem recordar aquí l'ombra de Bartomeu l'Anglès detectada per Johnston als *exempla* de la *RN* (58), un dels moments en què Llull mostra clarament el context cultural. Més apropiat és el cas de l'exemple de l'AE ja esmentat (799): la transmutació de la ciència en literatura (Pring-Mill 1976/91), és a dir, de la filosofia natural en retòrica, permet remuntar l'actuació dels elements a les dignitats.¹⁴ La reproducció al *LP* el converteix en un exemple per entendre el pecat

¹³ Segurament no es refereix tant a les potències agustinianes com a una llista que les integra en un sistema semiaristotèlic dels sentits externs i els interns, més propi de la filosofia natural. Tractant-se de vicis i virtuts, aquest canal, fonamentalment sensible, és inevitable: «Les carreres per que van virtuts e pecats són .x., ço és a saber, .x. potencies naturals, ço es, potencia visiva, auditiva, hodorativa, gustativa, tactiva, affativa, ymaginativa, intellectiva, volectiva e memorativa. Sens aquestes .x. potencies no poden esser virtuts ne pecats. E per ço aquell qui sermona deu ensercar virtuts e pecats en les damunt dites potencies: per ço que do conexença al poble quals son les carreres de virtuts e de pecats» (*LVP*, 8, amb la puntuació retocada; cf. *AAP*, 51). Si llegim el cinquè exemple del sermó I sobre justícia (la virtut representada per la lletra B de l'alfabet: cf. *AAP*, 32) veurem com l'acte d'olorar una rosa o una comuna (principi de contrarietat per via «odorativa») permet l'analogia amb justícia i injúria, contraris que recorren el camí de l'«ymaginar, entendre, amar e membrar», és a dir, la psicologia del coneixement i l'acte; el corol·lari és evident: igual que la bona olor i la pudor no es poden «tremutar en l'altre», la injúria i la justícia són incompatibles (*LVP*, 13). Justos i pecadors, creu Llull, actuaran en conseqüència, ja que és absurd cercar una comuna si pots olorar una rosa (*LVP*, 14). Aquesta és la confiança il·lusòria a què feia referència més amunt.

¹⁴ Ja vam establir que els exemples de les arrels de l'AE obeeixen als divuit principis absoluts i relatius de l'«Arbre elemental», i que l'AQ n'és la radiografia (Cabrè, Ortín & Pujol 1988: 143-5). La projecció de l'AC sobre l'AE, però, es demostra molt millor a Bonner & Badia (1988: 117-9) i Badia (1999). Espero poder analitzar el cas citat amb més detall en un altre lloc.

de gola, d'acord amb la qüestió 217 de l'AQ (851). Crec que Llull considerava que aquest procediment s'aplicava a la magna matèria compilada a l'AC, tota reduïble a exemples, i aquests, al seu torn, susceptibles d'interpretació moral. D'aquí que la declaració del pròleg de l'AE tingui màxima importància en el seu projecte homilètic *in nuce*:

e per los eximplis que darem pot hom haver doctrina a conèixer los secrets naturals e sobre natura, e a preïcar e haver moralitats bones e solaç e amistat de les gents. E encara, en pot hom haver universal hàbit a entendre moltes coses plaents a entendre e plaents a oir. (AE, 799)

Ja sabem que, per a Llull, un exemple és tant plaent per a l'oida com per a l'intel·lecte.¹⁵ Només ens falta corroborar que el plaer «a entendre moltes coses plaents a entendre» es dóna per la via de l'exemple natural en la predicació. Doncs bé, el pròleg del LP calca la frase que acabem de citar (afegint-hi el canal de les potències de l'ànima, que ja hem vist):

Per hanc partem potest sermocinator secreta entium reperire et exemplificare, necnon ad propositum applicare, naturas rerum ostendendo et modum, per quam res bonae habent fieri sive malae, cum sensitivo, imaginativo et etim ratiocinativo (LP, 141).

Trobar els secrets naturals, val a dir practicar el recorregut amunt i avall per l'escala de la creació, un trajecte possible gràcies a l'Art, és allò que un bon predicador ensenyarà amb exemples.

Ens preguntarem finalment: si l'AC és una enciclopèdia universal, de la física dels elements a Déu; si aquesta enciclopèdia s'ha reduït a exemples útils per al predicador (AE); si aquests ja vénen interpretats moralment (AQ); si, en resum, és una formidable *aid to preaching* amb tota la matèria imaginable, per què el LP –ho va observar Soria Flores (LP, 114)– es limita a recollir-ne un

¹⁵ Llull creia que la certificació d'un coneixement delectava. Aquesta confiança, en essència no pas il·lusòria, explica que els pastors segueixin pensant en el sermó i que el rei tingui sempre present l'explicació del savi. A banda les novel·les utòpiques (en el sentit recte del terme), la fe en el plaer de l'aprenentatge intel·lectual dóna compte de l'autopredicació: si una persona té intel·ligència, l'experiència a l'abast i el sistema que ensenya a interpretar-la, el resultat no pot fallar. Diu el LVP: «E encara home qui sia subtil porá si matex preycar ab aquest libre artificialment» (10, i cf. 16, on es descriu el procés pel qual els jueus sense formació en arts milloraran la capacitat intel·lectual). Deia el LP: «Et de tali doctrina gaudebunt audientes, eo qui illa, quae sermocinator, sciens artem istam, praedicabit, poterunt homines in se ipsis et in naturaliter experire» (141).

exemple en les instruccions «de ordinatione» i no aplica la tècnica sistemàticament en els sermons del recull? La resposta obre una altra fase de l'homilètica lul·liana. Això és així perquè el *LP* es va escriure originalment en llatí, per a predicadors capaços d'entendre una exposició detallada de l'Art i de la manera d'aplicar-lo dintre de la normativa de l'ars *praedicandi* (els sermons comencen sempre amb una *divisio*).¹⁶ Però, sobretot, aquesta aparent vaporització de l'AC es deu a un progrés: al *LP* (144-53), Llull va reduir la matèria de l'escala de les criatures –la font d'exemples de l'*AE*– a un apartat inicial «de novem subiectis»: de Déu a la física elemental, i, encara, als productes artificials. Amb aquest component, equivalent a la *materia praedicabilis* de qualsevol compendi a l'ús que seguís un ordre racional, ja podia, per mitjà de la correferència, enviar el predicador al capítol corresponent.¹⁷ D'altra banda, l'Art suplïa amb avantatge la *inventio* d'un argument. Ens resta per veure en quin lloc quedava la Bíblia.

2. Cap a l'apologètica

Una lectura poc atenta de Bonner (1993), on es proposa el paper de l'Art com a autoritat alternativa, ens podria fer pensar que Llull, presentant l'Art com una revelació a Randa, substituïa les Escriptures com a principi d'autoritat teològica, almenys en les disputes apologètiques. La *RN* (38) ho desmentiria taxativament. Ni el projecte esbossat al *LEB*, ni el *LP*, no insinuen aquest camí de cap de les maneres. Una altra cosa és que Llull, confiant en les virtualitats de l'Art, volgués millorar un sistema que es presentava arrelat i constret per tal autoritat. No s'allunyava gaire de l'esperit que informava tantes ajudes per al clergue incapaç, enfeïnat o gens interessat en l'alta retòrica sagrada.

Ja hem vist que els herètics podien predicar sense *thema*, però també es pot documentar que la constricció litúrgica (mantinguda al *LP*) era un problema per als predicadors acostats al poble, lluny dels *prothemata* i les *divisiones* subtils que Llull mai no va cultivar. Així ho indiquen figures immensament populars

¹⁶ Contrasteu amb el *LVP*, escrit originàriament en català: el primer sermó conté deu *exempla*. Per aquest motiu, Domínguez el considera fruit d'un treball molt anterior (*LVP*, xv). A mi, em sembla que marca una pauta a seguir (implícita, com sempre) per la seva posició modèlica, cas del seu equivalent al *LP* (Johnston 1996: 161).

¹⁷ Com ho fa al primer sermó amb la referència al capítol sobre Déu (*LP/S*, 14). Potser és il·lustratiu recordar que l'ordre racional del *Liber de exemplis et similitudinibus rerum* de Giovanni da San Gimignano (op), una enciclopèdia per a predicadors escrita entre 1300 i 1310, traçava l'escala de les criatures per acabar amb un apartat «de artificialibus rebus» (Oldoni 1994). Els «subjects» es mantenen al *LVP* (6), on passen de nou a deu però segueixen definint la «gran matèria» d'on el predicador traurà molts sermons i «moltes semblances». A l'*AAP*, figuren en el primer lloc de les vint comunitats «qui són generals matèries a predicar» (48); amb la combinatòria de les cambres, la «matèria de predicar és infinita» (49).

com Vicent Ferrer o Bernardino da Siena, ja del segle xv però amb arrels enfonçades al xiii. La norma litúrgica podia esdevenir una nosa si el predicador havia decidit abans un contingut, o si, senzillament, volia recórrer a una estructura prefixada i adaptar-la *ad hoc*.¹⁸ Podia, llavors, mantenir un mínim lligam amb la convenció i acoblar un *thema* a un sermó *prêt-à-porter*. Això, amb tot l'Art, és el que fa Llull al LP, com va observar sense escarafalls el pare Soria Flores: «Facillis erat Raimundus ad verba sacrae Scripturae suae Arti praepostere connectanda» (LP, 111). La frase recorda un principi d'*ars praedicandi*: «et postea applicetur thema» (Cabré & Renedo 1996). Deu haver tingut vigència, perquè un *Prontuario* de predicació del segle xix (Tharin 1844: 1) informa que, per ajudar el predicador, res no és millor que «ofrecer planes bien concebidos y divididos», sobre els quals l'eclesiàstic podrà «improvisar y amplificar», gràcies a les subdivisions (en un cas fins a dues-centes!). Aquests «auxilios» poden fer «fecundos los entendimientos más estériles» i permetran «improvisar con fruto y sin trabajo». Naturalment, «haremos que [les anàlisis preestablertes] correspondan al Evangelio del dia».

Podríem objectar que el Beat desconeixia aquesta tradició –l'univers que havia substituït la memòria monacal per la facilitat escolàstica de cercar i reordenar els continguts d'un llibre gràcies a l'artifici. Se'n pot dubtar amb probabilitat. Per la insistència en l'adverbi «artificialiter» aplicat als compendis lul·lians (òbviament referit a l'*ars* pròpia). I pel simple fet que el primer contacte de Llull a París, Pere de Llemotges, canonge d'Évreux, tenia un escriptori on s'elaboraven *distinctiones* (Soler 1993; Bériou 1978: 108-16). Poc després de la segona estada del Beat a la capital de la *sacra pagina*, els cartularis de la universitat (1304) incloïen una obra de 1293: la *Summa guiotina*, compilada, sembla, al convent d'Évreux (Michaud-Quantin 1950: 213-4). Aflorava així, il·luminat pel registre i sancionat per la llei de la demanda, un gènere presidit per les *distinctiones* de Gorran i de Biard, i la *Summa de abstinentia* atribuïda al darrer (Bataillon 1986/93: 112-3).¹⁹ L'obra de Guy d'Évreux, molt divulgada fins a 1325, ho diu gairebé tot d'aquesta etapa de la predicació moderna. L'usuari

¹⁸ D'aquí el terme *adaptaciones* en referència a la llista de *themata* que acompanyava sovint un compendi, cas de la *Summa abstinentia* (Cabré & Renedo 1996: 248, n. 11. Cf. Weijers 1991: 123-4). Quin sentit tindria tot l'esforç dels *compendia* si el sermó s'hagués de produir, verament, de caps a peus, per *divisio* i amplificació del *thema*? Vegeu la nota següent.

¹⁹ Segons opinió de Bataillon, sobta l'absència de les *artes praedicandi*: «ce type d'ouvrage ne paraît pas avoir eu beaucoup de succès au XIII^e siècle» (1986/93: 113). L'èxit de les distincions, en canvi, convé a tenir presents els estudis de Bataillon (1993 i 1994), només citat a Johnston (1996), perquè donen el context contemporani a Llull. Les obres citades són, juntament amb les distincions de Maurice de Provins (especialment deutes del Peraldus i ja enregistrades en la llista universitària de 1275-6), el cor d'un gènere procliu a la predicació popular. Gorran, Biard i Provins es poden rastrejar en l'interès –i la biblioteca– de Pere de Llemotges.

comptava amb un manual per predicar de cap a cap de l'any: setanta-quatre sermons, una llista de mots distingits (avui en diríem mots-clau), amb indicació del foli on es tractava la qüestió, i un índex de *themata*, segons el calendari litúrgic, acoblables al material precedent (ja que hi havia un mot subratllat concordant amb l'índex anterior). El sistema encara es fa més subtil (Michaud-Quantin 1950: 220-4), però amb el que s'ha dit basta per veure, com volia Guy d'Évreux (i tants predicadors, de Llull, a Tharin), que el més ignar dels clergues, «etiam satis tenuis in sacra theologia», comptava amb un recurs senzill per predicar en tot moment –sempre que conegués l'Art, afegiria Llull. El *thema*, afegit o trobat al final, era convenció.

No insistiré més en la predicació fàcil. Donem la volta a la qüestió: per què, tradició a banda, podien servir a Llull els *themata*? Hi té alguna cosa a veure el permís de 1299? Crec que almenys serveix per orientar una recapitulació cronològica.

El projecte «quod multo tempore concupivimus», clarament anterior a 1299, es restringeix a una predicació moral popular, delimitada per alguna instrucció retòrica i definida per l'Art. La naturalesa fa d'intermediari: és subjecte de l'*ars* i dóna *exempla* susceptibles d'interpretació moral. La predicació resultant es pot condensar, sigui en un recull per predicar cada dia de l'any (com es dictamina al *LEB*, II, 241, i deien els reculls que oferien sermons «per totum annum»), sigui en una ajuda, com l'*AC*, que dóna material sobre l'univers.

Sembla clar que Llull va mantenir-se fidel a aquest antic desig d'evangelitzar el poble, mancat de fe, per la via de l'*intelligere*. I que aquest propòsit moral passa pel *LP*, el *LVP* i arriba a l'*AAP*: es mantenen els «subjects» mentre evoluciona l'Art (la figura V de 1274 és la prehistòria; després ve la nova «mixtio principiorum» i la «deductio per principia et per regulas»; i, finalment, la combinatòria basada en l'alfabet, les definicions i les cambres). A mig camí d'aquest esbós cronològic, la *RN* sembla ancorada en l'etapa de producció d'exemples (AE), però amb certa llibertat (s'hi observen fonts, en el sentit tradicional del terme; encara no apareixen els «nou subjects»). D'altra banda, Soria Flores ja va observar les vinculacions artístiques amb el *LP* (95).

Quin paper li pertoca, doncs, al permís de 1299? Fins a la *RN*, sembla que cap. Però el Beat, que el 1301 es trobava immersit en nous plans de predicació –dic nous perquè substituïen el desencís pel replegament dels tàrtars–, adreçats a «certs infeels i cismàtics» (*OS* I, 40), en excusar-se potser mirava més enllà. Potser pensava, ja, que la predicació, ultra el seu valor de reforma evangèlica, era el mitjà ideal de popularització de l'Art tant com el camí natural de la primera vocació lul·liana: convertir els infidels, dins i fora del Regne de Mallorca i de la Corona d'Aragó, i convèncer les instàncies de poder que podien donar suport al seu programa educatiu per a missioners.

Llull havia de tenir consciència que una cosa és fer un sermó per a un pastor boscà, abandonat fins pels mendicants, o una homilia per a vilatans més o menys analfabets, i una altra convèncer un rabí, un muftí, un filòsof de la Sorbona o un papa: en aquest cas, a més de la raó natural, es pot comptar amb el pes de l'educació i, si s'escau, de l'autoritat bíblica. La consideració d'aquesta audiència també marca l'*ars praedicandi* del Beat a partir del *LP*.

3. La síntesi de 1313

La «praedicatio per moralem philosophiam» (i «per naturalem philosophiam») fa el seu curs, del *LEB* fins a l'*AAP*. Al *LP* (1304), però, es manifesta un altre interès homilètic, pertanyent al dogma teològic (*LP/S*, 3-4), clarament aïllable en el *LPCI* (1305). En aquest, explica Burman (1991), Llull assimila fonts en àrab (presentes al *Liber de fine*, 1305) que li fan avinent l'interès a basar l'apologètica en autoritats admeses per l'adversari.²⁰ La demostració és convincent, bé que la ressenya de Bonner (1992) ja va destacar amb agudesa que el *LP* oferia sermons amb *themata* –fidel a la bibliografia recent, Burman (1991: 217), arabista, creia que Llull els havia desterrat–, i que tal coneixença havia de ser, en tot cas, una mica anterior. Precisem la qüestió.

Que el *LP* presenti sermons dominicals i de sants segons la litúrgia no és determinant. Sí que ho és, en canvi, constatar que, a l'apartat «De probatione» (*LP*, 402-3), Llull contempla un sermó «per credere» (amb «auctoritates sanctorum»), que és un mètode «positivus», i un altre sermó «per intelligere», amb dues modalitats («ostensivum» i per reducció «ad impossibile») i, encara, una tercera possibilitat que fa referència a dogmes de la fe («sicut si sermocinator vult probare in Deo esse Trinitatem»). En aquest últim cas es pot al·legar la Bíblia (Gn 1,26); l'autoritat «positiva est» (primer mètode), cert, però «potest reduci ad necessitatem» (segon mètode, tercera via), tal com s'ensenya «in capitulo trinitatis». Aquesta via és l'embrió del *LPCI*, val a dir una especificació, també en llatí, del *LP*, ara dirigida als presumptes aprenents d'apologeta. Aquesta és la resposta, potser, al permís de 1299.

Al *Liber de fine*, s'hi afirma, en efecte, l'interès que els clergues que saben hebreu col·leccionin autoritats de l'Antic Testament per disputar amb els jueus i redueixin tals autoritats a raons necessàries (Burman 1991: 218), com contemplava abans el *LP* i posa en pràctica el *LPCI*. El pròleg i el final d'aquest (*LPCI*, 14 i 78), tan breus com sucosos, ens informen que la cinquantena d'esquemes de sermons seguiran (i així ho fan) un sistema de ternes: el primer l'encapçalarà una

²⁰ Segons Johnston (1996: 167) per mostrar l'error hebraic de la interpretació exclusivament literal.

autoritat de l'Antic Testament (i.e. un *thema* com ara «Ante Luciferum genui te», Ps 109,3), l'altre començarà amb el que Llull en diu un «problema» (i.e. una proposició del tipus «Deus est ens, quod extra se non indiget aliquo», acceptable per qualsevol creient en una de les tres fes majors), i el tercer al·legarà un precepte («quod homo habeat unum Deum», d'acord amb la llei mosaica: Ex 20,3). No sembla que els components d'aquestes ternes es corresponguin correlativament amb l'audiència, que comprèn jueus, islàmics i filòsofs, «contradicientes legi christianae». Però, de tot plegat, se'n pot inferir algun principi funcional. D'acord amb l'apologètica lul·liana, que predica l'adaptació inicial a l'adversari –busca un punt de partida admès i del qual depenguin els arguments que portaran a la victòria irrefutable–, fa ple sentit el sermó «contra iudeos» amb *thema* (o precepte) de l'Antic Testament. Si el llibre també val per a musulmans, no sobta que hi hagi, alternativament, *problemata* (perquè la Llei Vella no és autoritat a l'Islam); tal mètode també sembla adequat per a filòsofs heterodoxos. Els preceptes del Decàleg (basats en l'Antic Testament, però no *verbatim*) deuen respondre a alguna funció que no sé precisar (potser mantenien valor preceptiu general, o eren assimilables (Burman 1991: 214) a les escriptures hebraïques). Gairebé tots aquests textos tracten dels dogmes de la Trinitat i l'Encarnació. Òbviament, la seva destinació té poc a veure amb l'evangelització popular. Llull, fins en els exemples hagiogràfics de missions en persona, pensava en interlocutors instruits, mitjancers per a una conversió massiva (*OS I*, 42-4).

Si acceptem l'existència d'aquesta nova perspectiva al *LP* i al *LPCI*, ens caldrà buscar-ne corroboració posterior. *L'Art mayor de predicació (LVP)*, enterament basada en la producció de cent trenta-sis sermons per combinació de vicis i virtuts, no sembla que la confirmi, per molt que parlés d'uns jueus grossers al text inicial (*LVP*, 16) i que postulés una audiència múltiple al final (*LVP*, 298). Sembla plausible que, en aquella circumstància, Llull tingués present l'oportunitat d'exercir algun magisteri per a laics a la Sicília de Frederic III (*ROL XV*, xvii-xxiii; notem-hi l'absència d'una *explicatio Artis*). En tot cas, l'obra presenta sermons encapçalats amb *problemata*, és a dir, proposicions derivades de l'Art, totes reconduïbles a un sol *thema* preceptiu (Deut 6,5).²¹ Aquest *thema* únic reflecteix la primera intenció lul·liana i, com va observar Badia (1991: 136), correspon al fet que la lletra A (Déu) de l'alfabet participa en totes les cambres que donen els possibles sermons de l'*AAP*. De cap manera Llull s'està oposant a la predicació diguem-ne normativa (com no ho feia al *LP*): simple-

²¹ «A tot sermó pertany tema de la sacra Scriptura. E per açó nos entenem a fer temes del general manament que Deus ha fet per Moysés, ço es a saber, con diu: *Ama Deus ton senyor de tot ton cor, de tota ta anima, de tota ta pensa e de totes tes forces*. [...] Als sermons qui's contenen en est libre poden esser aplicats tots sermons qui sien de la sacra Scriptura cultis e aplicar los temes de la sacra Scriptura [...] per ço car aquest libre ha subject general, lo qual damunt avem dit, e encara que en cascú sermó d'aquest libre e en cascuna tema dels sermons está Deus subject» (*LVP*, 10).

ment destaca la idoneïtat del seu sistema *apud rudes* (propugnat des del *LEB*), alhora que deixa entendre que, si s'escau, l'usuari podrà sobreposar al sermó artístic, governat per un *problema*, una cita bíblica escaient. És important, aquí, recordar l'exemple de Guy d'Évreux, ja que, si la consuetud elimina l'escàndol, no haurem de suposar *pentimenti* ni justificacions de cap mena.²²

El fet és que, entre 1312 i 1313, Llull revalidava la possibilitat de predicar moralment, als laics, amb proposicions artístiques, i que aquesta opció era igualment útil (segons deduïm del *LPCI*) si l'adversari no acceptava la Revelació. L'*AAP*, escrita tot seguit, recull aquesta postura tant com la validesa dels *themata*. Sembla dubtós que en qüestió de dies Llull canviés d'opinió: el sentit comú indica que l'*AAP*, menor per breu, complementa els objectius de l'*Art mayor* (*LVP*).

Així, en arribar al «mesclament» (i.e. el sistema que genera cambres per mitjà de l'alfabet, de la figura que permet la combinatòria de les lletres i de la polivalència d'aquestes), Llull distingeix el «mesclament de temes preses de la Sancta Scriptura» del que correspon a «temes preses de virtuts e de peccats» (*AAP*, 38). El segon cas s'il·lustra amb setze combinacions corresponents als *problemata* exposats als sermons 1-16 del *LVP* (l'*Art mayor*, indica l'autor: *AAP*, 44); aquests *processus* –brevíssims perquè només volen ensenyar la tècnica de combinació de les lletres i els seus valors, com si just donessin un esbós de *divisio*– gairebé sempre porten la indicació «al poble», i, amb una excepció, mai no toquen cap matèria teològica. El primer apartat (*AAP*, 38-44), en canvi, conté setze instruccions sense cap esment al poble i amb sovintejada referència a la Trinitat i l'Encarnació. Els setze *themata* sagrats (en sentit ampli, perquè inclouen textos litúrgics, com el «Gloria Patri», el «Sanctus» o el Parenostre) reprodueixen *themata* i *praecepta* del *LPCI*, amb idèntica interpretació.

Per exemple, «Sanctus, sanctus, sanctus» (*AAP*, 39), desenrotllable segons AEEFG, s'encamina, predictiblement, a provar la Trinitat, com passava al *LPCI* (47). El *thema* «Un Déu auràs» (*AAP*, 39-40) òbviament defensa el monoteisme cristià; correspon al precepte basat en la llei mosaica («quod homo habeat unum Deum») exhibit al *LPCI* (16) per afirmar que «Christiani uero sunt illi, qui habent unum solum Deum, non autem Iudaei nec Saraceni». En altres casos, l'objectiu sembla incloure, com declarava el *LPCI*, els filòsofs heterodoxos (si hi identifiquem els averroïstes): així, «In principio creavit Deus celum et terram» (*AAP*, 40) comporta que «si lo món fos eternal, aytan eternal foren en duració luxúria, ira e mentida com fóra la divina eternitat, virtut e veritat», segons ADHI (on A és Déu i les altres lletres representen els tres vicis i les tres dignitats); el *thema* apareixia al *LPCI* (59-60) i al *LP* (Johnston 1996: 105-6). Conclouríem, doncs, que

²² Veg. més amunt, n. 7.

Llull ha integrat, dins la seva màquina de combinatòria amb finalitat moral, els temes apologetics. D'aquesta manera es podran provar els dogmes cristians amb l'Art i partint d'un *thema* sobreposat, és a dir, reduït a raons, com recomanaven el *LP*, el *Liber de fine* i el *LPCI*. No podem dubtar que aquesta opció era important. El final de l'*AAP* (57) afirma: «Aquest libre és apellat *Art de Predicació* per ço que sermonador sàpia predicar scientificament e donar eximplis de diverses matèries; e pot ésser apellat “Art de ensercament e atrobament qual Ley o Lig és vera ne qual és falsa, e qual és sciència natural e sobre natura”». Heus aquí, relligats, els dos fils de l'homilètica lul·liana: l'antic desig i la utilitat apologetica. Tot un testament, si el completem amb la polivalència de la figura: «e per ço aquest libre pot ésser dit “Art abreujada molt genera”» (*AAP*, 57).

Falta encara una precisió. Alguns dels setze casos amb *thema* de l'*AAP* no tracten de teologia. Tampoc no diuen res del «poble», però. Les coincidències ara es troben al *LP*. Així, «Qui non est mecum, contra me est» (*AAP*, 42) servirà per conèixer els vicis de l'home que no obeeix «Déu e la fe» i contrastar amb «l'ome qui és ab Déu» i multiplica «la fe santa cathòlica». No especifica més, però el mateix *thema* es desenrotlla al *LP* incloent l'aplicació al «malus presbyter» i als mals prínceps i prelats (*LP/S*, 69), fins arribar a una dura condemna dels cristians que creuen però no compleixen.²³ El següent cas (*AAP*, 42) glossa artísticament Io 12,24 per exhortar en general a fer el bé; el *thema* serveix al *LP* per reprovar els pecadors, particularment els magnats (*LP/S*, 340). Si aquesta connexió, més tènue, fos correcta, trobaríem una altra funció a la utilitat de l'homilètica amb *thema*: predicar *ad status*, aprofitant el pes de l'autoritat, a aquells grups de cristians amb major responsabilitat en la desitjada reforma.

4. Conclusions

Les tres primeres conclusions resulten de l'exposició precedent.

(i) Almenys des de 1283, Llull reconeix en l'Art, per la seva propietat inventiva i la seva novetat epistemològica (que connecta la filosofia natural amb la teologia), una *ars* vàlida per actuar com un equivalent dels sistemes de producció artificial de sermons, amb independència, a la pràctica, del *thema*, i amb capacitat recursiva.²⁴ La intenció és moral; el mitjà, 'natural'.

²³ «Contra Christum est homo, qui non credit in ipsum, id est, qui non credit articulos fidei christiane. Et hoc est duobus modis. Uno modo, sicut sunt infideles [...] Secundo modo, sicut christiani, qui credunt in articulis fidei [...] et non faciunt [...] et tales christiani sunt magis contra Christum, quam ipsi infideles» (*LP/S*, 70).

²⁴ El resum –Art i matèria– el dona l'*Ars generalis ultima* (1308) en l'últim estadi d'evolució: «Praedicatio est forma, cum qua praedicator informat populum ad bonos mores et euitando malos. Et maxime, si ille modus discursus fuerit per principia et regulas huius Artis, et etiam per nouem subiecta,

(ii) Tal virtut de l'Art, especialment útil per predicar *apud rudes*, d'acord amb la pràctica mendicant, adquireix una facetat apològica i, possiblement, *ad status* des de 1304 (LP), potser per l'estímul del permís de 1299. (i) i (ii) casen a la perfecció en l'AAP de 1313.

(iii) El paper del *thema* bíblic sempre es respecta en el seu valor simbòlic (fins en el *LVP*, per mitjà del *thema* únic: Deut 6,5). Altrament, com a principi d'autoritat que recorre el sermó, actua en funció de l'audiència: relegat en la predicació per a gent sense educació o amb una formació que no l'acceptaria; útil per a infidels que creuen en la Llei Vella i per a cristians educats que creuen però no actuen en conseqüència.

El que resta més aviat obre el camp d'estudi. Per avaluar (i) s'imposa una certa humilitat: baixar a la pràctica compositiva dels sermons lul·lians, per esquemàtics que siguin, restituint-ne les instruccions implícites, i fer-ho des de la confiança que l'*ars* té validesa si s'accepten les regles de joc (l'Art), com s'ha apuntat a propòsit de l'AAP (i vora les notes 13, 14, 16 i 17).

Aquesta labor fatigosa pot ser fructífera. L'aplicació de l'Art a la predicació potser no afegirà novetats substancials al pensament lul·lià (tot i la gran importància que Llull atorgava a l'homilètica, a jutjar per la producció i la cronologia), però té l'avantatge de comptar amb un context fàcil de reconèixer (com s'ha vist aquí i ja va demostrar Johnston 1996). Ofereix, doncs, la possibilitat de retallar un aspecte de l'obra del Beat per contrast amb la cultura del moment, fora de qualsevol derivació de la llegenda lul·liana. A la meua manera de veure, aquest perfil de moment no correspon ni a un iconoclasta actuant contrarrent (ho semblaria si comparéssim la seva predicació només amb les *artes praedicandi*), ni a un laic que, sense una formació clerical elevada, repudiant tota cultura acadèmica, es fa simplement ressò de les inquietuds espirituals pròpies del seu estrat social (recordem, per exemple, el valor de les *distinctiones* a la Sorbona i l'interès de Pere de Llemotges). Llimant arestes gràcies al context, es dibuixa un Llull prou informat, pragmàtic i alhora intel·lectualment ambiciós.

Lluís Cabré
Universitat Autònoma
de Barcelona

ut intellectus praedicatoris et audientium abundet in magna materia. Et talis praedicatio ualde utilis et facilis est; sicut est ualde artificiat, et in magno subiecto aedificata» (ROL XIV, 385); citat per Domínguez a ROL XV, xlvi; cf. Johnston (1996: 73). La capacitat «compendiosa» del sistema òbviament no es limita a la predicació. Segurament es podrien afirmar coses semblants analitzant la tradició enciclopèdica i els mètodes dels grans polígrafs, com, per exemple, Dionís el Cartoixà (Emery 1994: 376-81).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AAP] Ramon LLULL, *Art abreujada de predicació*, ed. Curt Wittlin (Barcelona: Edicions del Mall, 1982).
- ACJ] Ramon LLULL, *Arbre de ciència*, dins *OE*, I, pp. 547-1.046.
- BADIA, Lola, 1991. «Raimundi Lulli Opera Latina XV: Ramon Llull i la predicació» [1988-9], dins el seu *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona: Quaderns Crema), pp. 121-40.
- BADIA, Lola, 1999. «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres», dins *Actes del VII congrés de l'Associació hispànica de literatura medieval*, ed. Santiago Fortuño Llorens & Tomàs Martínez Romero (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I), I, pp. 11-32.
- BATAILLON, Louis Jacques, 1985. «Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle», dins *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, ed. Katherine Walsh & Diana Wood (Oxford: Blackwell), pp. 191-205. Reimprès a Bataillon 1993.
- BATAILLON, Louis Jacques, 1986. «Les Problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIIIe siècle», dins *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, ed. Monika Azstalos (Estocolm: Almqvist & Wiksell), pp. 105-20. Reimprès a Bataillon 1993.
- BATAILLON, Louis Jacques, 1993. *La Prédication au XIIIe siècle en France et Italie* (Aldershot: Variorum).
- BATAILLON, Louis Jacques, 1994. «The Tradition of Nicholas of Biard's Distinctiones», *Viator*, 25: 245-88.
- BÉRIOU, Nicole, 1978. «La Prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273», *Recherches augustiniennes*, 13: 105-97.
- BONNER, A., 1980. «Notes de bibliografia i cronologia lul·lianes», *EL*, 24: 71-86.
- BONNER, A., 1992. Ressenya de Burman 1991, *SL*, 32: 88.
- BONNER, Antoni, 1993. «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL*, 33: 15-32.
- BONNER, Anthony & Lola Badia, 1988. *Ramon Llull: vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Empúries).
- BURMAN, Thomas E., 1991. «The Influence of the *Apology of al-Kindi* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Llull's Late Religious Polemics, 1305-1313», *Mediaeval Studies*, 53: 197-228.
- CABRÉ, Ll., ORTÍN, M. & PUJOL, J., 1998. «“Conèixer e haver moralitats bones”: l'ús de la literatura en l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull», *EL*, 79: 139-67.
- CABRÉ, Lluís & Xavier Renedo, 1996. «“Et postea aplicetur thema”: Format in the Preaching of St Vincent Ferrer OP», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 66: 245-56.
- DELCORNO, Carlo, 1974. *La predicazione nell'età comunale* (Florència: Sansoni).

- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, 1992. «“Moltes novelles raons”: la originalidad del *Ars praedicandi* de Ramon Llull», *Anuario medieval*, 4: 93-137.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, 1995. «Raimundo Lulio y el ideal mendicante: afinidades y divergencias», dins *Aristotellica et Lulliana [...] Charles H. Lohr [...] dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl & Peter Walter (La Haia: Martin Nijhoff), *Instrvmenta Patristica* 26, pp. 377-413.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, 1996. «El proyecto luliano de predicación cristiana», dins *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez & Jaime de Salas (Tubinga: Max Niemeyer), pp. 117-32.
- DP] Ramon LLULL, *Doctrina pueril*, ed. Gret Schib, ENC A/104 (Barcelona: Barcino, 1972).
- EMERY, Jr., Kent, 1994. «Denys the Carthusian and the Invention of Preaching Materials», *Viator*, 25: 377-409.
- FORNI, Alberto, 1980-1. «Kerygma e adattamento: aspetti della predicazione cattolica nei secoli XII-XIV», *Bulletino dell'Istituto Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 89: 261-348.
- JOHNSTON, Mark D., 1996. *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull: Lay Learning and Piety in the Christian West Around 1300* (Oxford University Press).
- LEB] Ramon LLULL, *Libre de Evast e Blanquerna*, ed. Salvador Galmés, ENC A/50-1, 58-9, 74 i 75 (Barcelona: Barcino, 1935-54).
- LM] Ramon LLULL, *Libre de meravelles*, ed. Salvador Galmés, ENC A/34, 38, 42 i 46-7 (Barcelona: Barcino, 1931-4).
- LP] Ramon LLULL, *Liber de praedicatione*, ed. Abraham Soria Flores OFM, ROL III (1961) i IV (1963).
- LPCI] Ramon LLULL, *Liber praedicationis contra Iydaeos*, ed. Aloisivs Madre, ROL XII (1984).
- LVP] Ramon LLULL, *Llibre de virtuts e de pecats*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, NEORL I (1990).
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre, 1950. «Guy d'Évreux O.P. technicien du sermonnaire médiéval», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 20: 213-33.
- OLDONI, Massimo, 1994. «Giovanni da San Gimignano», dins *L'enciclopedia medievale*, ed. Michelangelo Picone (Ravenna: Longo editore), pp. 213-28.
- PRING-MILL, Robert, 1961. *El microcosmos lul·lià* (Palma de Mallorca: Moll). Revisat a PRING-MILL, 1991: 31-112.
- PRING-MILL, R. D. F., 1976. «Els recontaments de l'Arbre exemplifical de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura», dins *Actes del tercer col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, ed. R. B. Tate &

- Alan Yates (Oxford: The Dolphin Book), pp. 311-23. Revisat a PRING-MILL, 1991: 307-17.
- PRING-MILL, Robert D. F., 1991. *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat).
- RN] *Ramon Llull's New Rhetoric: Text and Translation of Llull's Rhetorica Nova*, ed. i trad. Mark D. Johnston (Davis, Califòrnia: Hermagoras Press, 1994).
- ROL XIV] *Ars generalis ultima*, ed. Alois Madre (1986).
- ROL XV] *Svmmma sermonvm*, ed. Fernando Domínguez Reboiras & Abraham Soria Flores (†) (1987).
- ROL XVIII] *Ars abbreviata praedicandi*, ed. Fernando Domínguez Reboiras (1991).
- ROUSE, R.H. & M.A., 1974. «Biblical Distinctions in the Thirteenth Century», *AHDLMA*, 41: 27-37.
- ROUSE, Richard H. & Mary A., 1982. «*Statim invenire*: Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page», dins *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson & G. Constable (Oxford: Clarendon), pp. 201-25.
- RUIZ SIMON, Josep Maria, 1998. "El joc de Ramon Llull i la significació de l'Art general", *Ars brevis*, número extraordinari, 55-65.
- RUIZ SIMON, Josep M., 1999. *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema).
- SOLER, Albert, 1993. «Ramon Llull and Peter of Limoges», *Traditio*, 48: 93-105.
- THARIN, 1844. *Prontuario de los predicadores ó planes de sermones puestos en forma de estados [...] escrito en francés por el señor Tharin* (Madrid: Imprenta de D. José Félix Palacios).
- WEIJERS, Olga, 1991. *Dictionnaires et répertoires au moyen âge: une étude du vocabulaire* (Brepols: Turnhout).

RESUM

This article traces the development of Ramon Llull's homiletics from 1283 to 1313, seeking constants and transformations. It pays special attention to the *exemplum*, in order to connect his initial project, which was rooted in mendicant preaching, as well as the *Arbre exemplifical*, with the later *artes praedicandi*. In the latter, moral popular preaching exists side by side with a new dogmatic and apologetic path. Such a distinction permits a new evaluation of the use or non-

use of the Biblical *thema*. This aspect, and in general a comparison with contemporary devices used to facilitate preaching, here supplanted by the Art, outline Lull's originality against the preaching background of his time.

NOTES PER A LA CRONOLOGIA DEL CICLE DE L'ARS COMPENDIOSA INVENIENDI VERITATEM*

I. Introducció

Jo no son digne que en esta obra mon nom sia escrit, ne que a mi sia atribuïda esta obra: per que jo mon nom exil e delesch d'esta obra, e ella, *Sènyer*, atriboesch e do a vos.

Aquestes paraules, procedents del *Llibre de contemplació*, són representatives de l'actitud que Ramon Llull adopta respecte a l'autoria durant els primers anys de la seva producció.¹ Les seves obres inicials es difonen de forma anònima per expressa voluntat de l'autor, i no és fins força més endavant, una vegada conscient de la rendibilitat que podia tenir, per a la difusió de l'Art i de la seva obra en general, el fet de construir-se una determinada imatge pública, que el beat comença a reivindicar els llibres que escriu.² Juntament amb el nom, també comença a incloure a l'èxplicit dels seus textos la data i el lloc de redacció, de manera que podem seguir molt millor el seu itinerari vital i literari a partir de l'any 1294, en què trobem ja una certa sistematicitat a l'hora de signar i datar les obres, especialment si comparem aquest itinerari amb el d'etapes anteriors.

* Aquest treball forma part del projecte de recerca PB97-0653, Ministerio de Educación y Cultura.

¹ Vegeu el versicle 30 del pròleg del *Llibre de contemplació* (ORL II, 6; OE II, 108). Hi ha manifestacions paral·leles en altres obres de Llull; per a aquesta qüestió vegeu també, sense cap pretensió d'exhaustivitat, la *Lògica del Gatzell* (vv. 1607-1612; Rubió i Balaguer 1985: 164, i ORL XIX, 62), el *Llibre del gentil e dels tres savis* (NEORL II, 5-6), la *Doctrina pueril* (pròleg, § 2), etc. El tòpic del pecador anònim i indigne sovint també és present en invocacions inicials; vegeu el *Llibre dels àngels* (ORL XXI, 307), el *Llibre d'intenció* (ORL XVIII, 3) o el *Llibre contra Anticrist* (NEORL III, 119).

² Per a la progressiva utilització de la pròpia imatge per Llull, vegeu Badia 1995 i 1996, i Bonner 1998.

Un dels moments més incerts pel que fa a la cronologia de les obres que l'integren, doncs, és el comprès entre el 1274, any actualment acceptat com a data de la primera elaboració de l'Art, l'*Art abreuçada d'atobar veritat*, i el 1283, en què probablement va ser escrita l'*Art demostrativa*, text central del segon cicle de l'etapa que Bonner ha anomenat quaternària.³ Fins i tot a la *Vita coetanea* aquest període és un dels menys clars de la biografia de Llull, respecte al qual el beat –o el redactor monàstic de l'obra– confon l'ordre de diversos esdeveniments,⁴ i que presenta, a més, un lapse cronològic d'onze anys, entre el 1276 i el 1287.

La datació de les obres primerenques de Llull, per tant, és especialment complicada i depèn sovint de la identificació de les escasses referències a circumstàncies històriques presents en els seus llibres, o bé de la citació d'altres títols escrits per ell mateix. Juntament amb aquest darrer recurs, que implica sovint una proximitat cronològica entre els llibres afectats (com també, tret d'excepcions puntuals, l'anterioritat de l'obra esmentada respecte al text en el qual s'inclou la citació), cal tenir en compte la presència d'elements propis del sistema lul·lià. Són precisament aquests aspectes característics de cada etapa, com també la citació de l'obra artística al voltant de la qual s'organitza, el que permet localitzar les obres en un període concret del desenvolupament de l'Art. Malgrat tot, excepte les dades sobre qüestions històriques externes a la producció de Ramon, la resta de mitjans que tenim per acotar el possible període de redacció de les seves obres inicials són moltes vegades força relatius (sovint només justifiquen relacions d'anterioritat o de posterioritat entre els textos), i es poden veure afectats per noves aportacions que modifiquin la datació que s'havia acceptat per a aquell títol que servia de referent.

Pel que fa concretament al cicle de l'*Art abreuçada d'atobar veritat*, una de les poques circumstàncies històriques de la qual es pot extreure algun indici sobre la redacció de les obres que en formen part és la fundació del monestir de Miramar. Podem datar aquest fet amb una certa concreció gràcies a la butlla papal que n'autoritza l'establiment com a col·legi de llengües, del 17 d'octubre de 1276. La consecució d'aquest projecte, que constitueix un dels tres objectius que Llull, segons la *Vita coetanea*,⁵ s'havia marcat a l'inici de la seva carrera apològica, permet considerar anteriors del 1276 aquelles obres de l'e-

³ Per a la distribució de la producció lul·liana en les diverses etapes d'elaboració del sistema filosòfic de Ramon –incloent-hi la distinció de dos cicles diferents dintre de l'etapa quaternària– i la seva utilitat a l'hora de datar aquelles obres no estrictament artístiques, vegeu Bonner 1977: 39-50.

⁴ Situa, per exemple, l'*Art demostrativa*, que, com hem dit, actualment es tendeix a datar vers el 1283, abans de la fundació del monestir de Miramar, del 1276 (per a la data de l'*Art demostrativa*, vegeu Bonner 1977: 45-47). Vegeu ROL VIII, 259-309, i, per a un comentari sobre aquests anys inicials en la producció de Ramon prenent la *Vita* com a punt de referència, OSI, 17-20.

⁵ Vegeu el § 8 de la *Vita coetanea*, a ROL VIII, 276.

tapa de l'*Art abreuçada* en què el beat lamenta la inexistència d'un centre de les característiques que tindrà el monestir de Miramar, com també tots els títols que s'esmentin en aquestes obres.

A continuació recullo un seguit d'apunts que poden ajudar a datar –o, si més no, a ordenar respecte dels altres títols del cicle– algunes de les obres que el formen.

II. Les obres del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*

1. Obres inicials del cicle

Com s'ha dit, actualment s'accepta que la il·luminació de Randa va tenir lloc al voltant de l'any 1274; també hi ha força unanimitat a l'hora de considerar que degué ser poc després de la il·luminació que el beat va escriure l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (o l'*Art abreuçada d'atobar veritat*, en la versió catalana del títol), la qual, de fet, constitueix la primera concreció del contingut de la revelació.⁶ Totes aquelles obres que depenen d'aquesta versió de l'Art, doncs, no poden en cap cas ser anteriors a la data de redacció del text central –i inaugural– del cicle, com tampoc sembla que puguin ser posteriors al 1283, data de l'*Art demostrativa*, amb la qual s'inicia el segon cicle de l'etapa quaternària.

Estretament relacionada amb l'obra central del cicle trobem la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*.⁷ Aquest text és citat, sembla, en dues altres obres de l'etapa que ens ocupa: als *Començaments de medicina*, o *Liber principiorum medicinae*, i potser a l'*Ars universalis*, de les quals parlarem més avall. En el cas dels *Començaments de medicina*, la citació d'una «Gran lectura de la Art abreuçada d'atobar veritat» és força clara; això no obstant, Bonner, que no localitza el passatge al qual es fa referència, creu que Llull hi deu citar «un passatge que tenia la intenció –la qual mai no es va realitzar– d'incloure en aquella obra», i que, per tant, la *Lectura* no devia haver estat encara escrita.⁸ De totes maneres, l'argument no degué semblar-li massa definitiu, perquè al seu catàleg inclou l'obra immediatament després de l'*Art abreuçada*. A

⁶ Per a la discussió sobre l'any 1274 com a data de redacció de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, relacionada amb la data de la il·luminació de Randa, i la indefinició que respecte a aquesta qüestió s'observa a la *Vita coetanea*, vegeu sobretot Bonner 1977: 46-47.

⁷ Malgrat que té una tradició manuscrita força important, el fet que a l'edició maguntina no es distingís de l'*Ars compendiosa* va comportar que diversos catàlegs d'obres de Ramon no la incloguessin. Per a la consideració d'aquest text com a obra independent de l'*Ars compendiosa*, vegeu Perarnau 1983: 160-161, i Bonner 1986a: 88.

⁸ Vegeu el passatge esmentat a *OS* II, 466, i a *MOG* I, xii, 30 (796). Per a la valoració de Bonner, vegeu *OS* II, 466 n. 12.

més, tampoc no es pot descartar que Llull estigués fent referència a l'*Ars universalis* (Bo II.A.3), com va proposar Pring-Mill,⁹ o a un passatge que finalment no hi va arribar a incloure. A favor de la darrera identificació hi ha el fet que aquesta obra apareix a diversos catàlegs amb el títol de *Lectura Artis compendiosae* –o similars–, i que a l'edició maguntina presenta el subtítol de *Lectura Artis compendiosae inveniendi veritatem*, el qual pràcticament coincideix amb el títol de l'obra que he esmentat al començament d'aquest paràgraf (o sigui, el text que al catàleg de Bonner té la signatura II.A.1.bis). Així mateix, l'adjectiu de «gran» –«magna» en la versió llatina– amb què es qualifica la *Lectura* als *Començaments de medicina* no sembla massa indicat per a una obra que sols ocupa quatre pàgines de l'edició maguntina,¹⁰ i, en canvi, lliga més amb l'extensió de l'*Ars universalis*.¹¹

D'altra banda, la referència present a l'*Ars universalis* que es fa a la *Lectura brevis* no és menys problemàtica:

[...] nam primò alphabetum in mente est reponendum, deinde regulae doceri debent, & explanari figurae, postea triginta modi & sexaginta quaestiones; deinde *lectura brevis* sedecim modos continens subsequetur, & *haec ars de universali* consequenter ministrari debet. Post haec verò debet tradi doctrina quatuor *principiorum*, videlicet *Theologiae, Philosophiae, Juris & Medicinae*. His monstratis redeundum est ad triginta modos & sexaginta quaestiones: consequenter scholares practicâ artis potiri debent *in arte majori, in libro gentilis & trium sapientum, ac in Volumine demonstrationum*, in quibus practica hujus artis continetur. His adimpletis debet *ars notatoria* ministrari, ut sciant scholares, quòd intelligere, & recolere diligent sub brevibus figuris & notis per angulos triangulorum & quadrangulorum, & per A. V. X. cameras notare.¹²

Si bé en aquest cas es qualifica la *Lectura* de «brevis», adjectiu que hem vist que lliga amb l'extensió de l'obra, el que no coincideix amb aquest text és l'afirmació que està constituïda per setze modes. D'acord amb el que m'indica Antoni Bonner, durant aquest primer cicle de la producció lul·liana només hi ha

⁹ Pring-Mill 1991: 254

¹⁰ El text II.A.1.bis és editat a *MOG* I, vii, 41-44 (473-476).

¹¹ L'*Ars universalis* ocupa les pàgs. 483-606 de *MOG* I.

¹² *MOG* I, viii, 5 (487). No em limito a recollir la referència a la *Lectura brevis*, sinó que dono també la resta de títols que Llull cita en aquest lloc de l'*Ars universalis*. La consulta d'aquest passatge als dos manuscrits que el conserven no mostra divergències remarcables respecte al text de la maguntina (vegeu el Clm. 10528, f. 3^b, de la Staatsbibliothek de Munic, i el ms. B 84 de la Franciscan Library de Dún Mhuire, Killiney, f. 67^b; agraeixo a Fernando Domínguez la transcripció del text d'aquests còdexs). A *MOG* I, viii, 47 (529), s'hi esmenta una *Lectura Artis* que també podria fer referència a Bo II.A.1.bis.

«sedecim modos» a l'obra central de l'etapa, l'*Ars compendiosa*. És possible, doncs, que ens trobem davant d'una confusió de títols.

En el passatge citat més amunt de l'*Ars universalis* també es fa referència a l'*Ars notatoria*, en la qual Llull desenvolupa aspectes sols esbossats a l'*Ars compendiosa*.¹³ El fet que en aquesta obra no se citi cap altre text tret de l'*Ars compendiosa* –la qual és, això sí, esmentada diverses vegades–, fa que haguem de pensar que es tracta d'un text cronològicament molt proper a l'obra amb què s'inicia el cicle, sobretot si tenim en compte que ni tan sols s'hi cita l'*Ars universalis*, amb la qual té diversos punts en comú.¹⁴

Així, és força probable que tant la *Lectura compendiosa* com, especialment, l'*Ars notatoria* fossin escrites poc després de l'*Art abreuçada*. No obstant això, com que cap de les dues no és citada en un text que puguem situar amb seguretat en una data prèvia a l'any 1283, per ara no és possible concretar-ne més el període de redacció.

2. El Llibre de demostracions i el Llibre del gentil e dels tres savis

Basant-se en un passatge del *Llibre del gentil*, Antoni Bonner va apuntar la possibilitat que s'hagués de considerar una relació força estreta entre aquest text i el *Llibre de demostracions*. Ramon distingeix dos nivells de dificultat, segons el públic a qui s'adreci l'obra:

Cada sciencia a mester los vocables per los quals sia manifestada. E cor a-questa sciencia demostrativa sien mester vocables escurs e que los homens lecs no an en hus; e cor nos fassam aquest libre [el *Llibre del gentil*] als homens lecs, per açó breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia. E confiats en la gracia d'aquell qui es compliment de tots bens, avem esperanssa que per esta manera metexa alonguem lo libre ab *pus apropiats vocables als homens letrats*, amadors de la sciencia especulativa. (*NEORL II*, 6.14-21)

El text en cursiva pot ser entès com una referència al *Llibre de demostracions* (es tracta d'una obra força complexa, en els quatre llibres de la qual, a més de provar per raons necessàries els articles de la fe, es demostra l'existència de Déu i els misteris de la Trinitat i de l'Encarnació); aleshores, segons aquesta hipòtesi, l'obra hauria estat escrita posteriorment al *Gentil*.

¹³ Vegeu la introducció de Jordi Gayà a Llull 1978: 15.

¹⁴ La proximitat entre els dos textos es fa evident en observar les nombroses referències a l'*Ars universalis* que Jordi Gayà inclou a l'anotació de la seva edició de l'*Ars notatoria* (vegeu Llull 1978).

A més, Bonner afegeix com a nou argument a favor d'aquesta possible relació el fet que es digui, aquesta vegada a la invocació inicial del *Llibre de demostracions*, que l'obra constitueix «una branca de la *Art de atrobar veritat*» (ORL XV, 3). Caldria, doncs, posar aquesta afirmació en relació amb el *Llibre del gentil*, que constituïria una primera branca de l'*Art*, dedicada a l'apologètica; el *Llibre de demostracions* seria, aleshores, la branca que «investigava mètodes per construir proves per a tal tasca». ¹⁵ En aquest sentit, és interessant remarcar que ambdues obres són citades al *Blaquerna*, en l'exposició sobre la legitimitat de «provar per necessàries rahons» els articles de la fe que el protagonista fa davant del papa, poc abans de ser ell mateix elevat a la dignitat pontifícia. ¹⁶ Encara que són les dues úniques obres esmentades en aquest passatge, Llull no diu en cap cas que els dos llibres formin dues branques d'un mateix tronc, sinó que els cita per raons diferents: el primer, el *Llibre de demostracions*, li serveix per afirmar que entendre els articles de la fe per raons necessàries implica que «fe ne serà pus noble, e major, e pus meritòria», mentre que, del *Gentil*, li interessa remarcar la validesa de les condicions dels arbres.

Malgrat que es tracti d'una hipòtesi molt llaminera, cap de les dades que es manegen no implica que aquestes dues obres siguin efectivament dues branques, una apologètica i l'altra demostrativa, de l'*Art abreujada*: Llull només afirma que el *Llibre de demostracions* depèn de l'*Art* esmentada i que el *Gentil* és adreçat a un públic poc instruït, i que té el projecte –que no sabem si es va arribar a materialitzar– d'allargar o continuar el primer per tal que també s'hi interessin els homes lletrats. Si Llull hagués elaborat el *Llibre de demostracions* amb aquesta intenció, probablement hi hauria citat el *Gentil*, ja que aquest text és, entre els llibres no estrictament artístics, el que més vegades va citar Llull en obres seves posteriors. ¹⁷ De totes maneres, si ens centrem en els llibres del cicle de l'*Art abreujada* que esmenten el *Llibre del gentil*, observem que al catàleg de Bonner, tret del cas de l'*Ars universalis*, ¹⁸ la resta de títols es consideren posteriors al que podríem definir com els textos previs a la fundació de Miramar; així, el *Gentil* és citat al *Liber principiorum theologiae*, al *Liber principiorum*

¹⁵ Vegeu la introducció de Bonner als *Començaments de medicina*, a OS II, 401, on planteja l'existència de determinades relacions entre diverses obres del cicle de l'*Art abreujada*. Al final del *Llibre del gentil* se cita l'*Art abreujada* (vegeu NEORL II, 209.312); malgrat que només les traduccions llatina i espanyola medievals de l'obra hagin conservat aquesta referència, Llull mateix destaca la dependència del *Gentil* respecte a aquesta versió de l'*Art* en una de les citacions que fa a l'obra apologètica dins del *Blaquerna* (vegeu Llull 1935-1954: I, 147.5-6).

¹⁶ Llull 1935-1954: II, 130.26-131.8.

¹⁷ Per a les citacions del *Llibre del gentil* en altres textos lul·lians, vegeu Bonner 1978: 49-51, i la seva introducció a NEORL II, xvii.

¹⁸ Per a la citació del *Gentil* en aquesta obra, vegeu MOG I, viii, 82 (564).

philosophiae, i tres vegades tant al *Liber de Sancto Spiritu* com al *Blaquerna*.¹⁹ En conseqüència, doncs, també s'hauria de considerar l'*Ars universalis* posterior al *Gentil* (Bonner, però, situa l'*Ars* davant del diàleg apològic).

Hi ha, així mateix, un altre element que cal tenir en compte, i és que, mentre que el *Llibre de demostracions* és citat a la *Doctrina pueril* com a instrument útil per convertir els infidels (vegeu el cap. 83, § 12), en cap moment no s'hi cita el *Llibre del gentil*, que com ja hem dit és una de les obres que més recordarà Llull. Evidentment, Llull podria haver decidit no esmentar-lo; en aquest cas, però, no deixaria de ser curiós que, en un text adreçat a lectors amb poca formació cultural, com és el cas de la *Doctrina pueril*, Ramon hi cités, de la parella proposada per Bonner, el llibre que conté els «pus apropiats vocables als homens letrats» i, en canvi, prescindís de l'obra destinada als «homens lecs». A més, al marge de la qüestió si aquestes obres formen o no dues branques paral·leles de l'Art, no és sobrer remarcar que si la *Doctrina pueril* fos posterior a l'obra apològica, entràrem aleshores en contradicció amb una altra hipòtesi de Bonner, que vol veure en el *Llibre del gentil* una obra elaborada «amb la intenció de fer-la servir a l'escola missionera de Miramar».²⁰ El *Gentil* no hauria pogut haver estat pensat per a l'adoctrinament dels frares si hagués estat escrit abans que el *Llibre de demostracions*, ja que aquest darrer ha de ser necessàriament anterior a la *Doctrina pueril* i, per tant, a l'establiment del monestir de Miramar com a col·legi de llengües.²¹ Em sembla força probable, així, que l'ordre de redacció d'aquestes obres, independentment del fet que Llull n'escrigués d'altres entremig, fos *Llibre de demostracions*, *Doctrina pueril* i *Llibre del gentil*.²² Aleshores, a més, si el *Gentil* hagués estat efectivament escrit per a la for-

¹⁹ Vegeu, respectivament, *MOG* I, ix, 57 (663); I, x, 64 (730); II, iii, 1 (115), 2 (116) i 8 (122); i, per al *Blaquerna*, Llull 1935-1954: I, 147; II, 204, i III, 76. No sols la citació del títol d'una obra posa de manifest la seva anterioritat: en el cas del *Gentil* s'observa també en el fet que es refereixi a les cambres de l'Art com a «flors» al *Liber principiorum theologiae* (*MOG* I, ix, 1 i 30 (607 i 636)), o al *Liber principium philosophiae* (*MOG* I, x, 1 (667)), referència que, d'acord amb Bonner, «no tendria sentit per a un lector que no conegués el *Llibre del gentil*» (vegeu la seva introducció a *NEORL* II, xxi n. 20).

²⁰ Vegeu Bonner 1978: 54-55, i a *NEORL* II, xix. No discutim ara la proposta de Brummer, que considerava que, atès que «el *Llibre de demostracions* és un manual, una mena d'arsenal en el qual els missioners futurs poden trobar els instruments i les instruccions per a llurs treballs», «cal posar l'obra en relació amb el monestir missioner de Miramar» (1980: 155).

²¹ Per a les dates de la *Doctrina pueril* i de la fundació de Miramar, vegeu l'apartat II.4. Val a dir que el terme *ad quem* de la redacció de la *Doctrina pueril*, ho és també de totes aquelles obres que se citen en aquest tractat (incloent-hi, doncs, el *Llibre de demostracions*).

²² Pel que fa a la datació de la primera, pot ser interessant recordar la data que Galmés proposava, malgrat que la seva argumentació no oferís elements inqüestionables. Es basava en la suposada justificació que Llull dóna dels greuges de la seva muller al capítol «De la vida contemplativa e activa», la qual «suposa consumada la separació conjugal», de manera que «devia ésser el moment vitenc de la qüestió» (*ORL* XV, x); si la resolució de la queixa és del 13 de març de 1276–1275 segons l'encarnació–, l'obra, segons Galmés, hauria de ser de la segona meitat del 1275. Respecte a altres propostes de datació del *Llibre de demostracions*, vegeu Brummer 1980: 150-151.

mació dels tretze menorets de Miramar, s'hauria d'endarrerir el terme *a quo* de la seva elaboració, i de la de tots aquells títols on se cita (inclosa l'*Ars universalis*), fins l'any 1276. De totes maneres, però, ni és segur que el *Gentil* fos escrit pensant en l'adoctrinament de la comunitat de Miramar, ni podem considerar definitivament refutada la hipòtesi de Bonner relativa a l'existència d'una estreta relació entre el *Llibre de demostracions* i el *Gentil*; en tot cas, em semblaria poc meditat afirmar que aquesta darrera obra fou escrita a partir de l'any 1276. D'altra banda, si la relació entre Miramar i el *Llibre del gentil* no és segura, tampoc no podem considerar que el terme *ad quem* de la composició d'aquesta obra sigui el 1276, com proposa Bonner, sinó que hem d'ampliar-lo fins al 1283, any que tanca el cicle de l'*Art abreuçada*, malgrat que fos escrita probablement força abans d'aquesta data.

3. El *Llibre de l'orde de cavalleria*

El *Llibre de l'orde de cavalleria* ha estat objecte de canvis en les darreres versions del catàleg de Bonner: si a *OS* tenia la signatura II.A.14 i se'l datava amb interrogant de vers 1279-1283, ara té la signatura II.A.3.bis.²³ El canvi és motivat pel fet que, com ja s'havia remarcat i recull el darrer editor de l'obra, el *Llibre de l'orde de cavalleria* és citat a la *Doctrina pueril* (al capítol 81, § 2), de manera que ha de ser anterior al tractat per a infants.²⁴ Cal, doncs, delimitar l'elaboració de l'obra entre l'any 1274 i la primera meitat del 1276. Aquesta datació implica que s'hagi de desestimar la identificació que el pare Pasqual havia proposat entre les corts a les quals es dirigeix l'escuder del pròleg del *Llibre de l'orde de cavalleria* i les que Jaume II de Mallorca convocà a Perpinyà després d'haver pres possessió del tron,²⁵ ja que el Conqueridor no abdicà a favor seu fins cap al dia 21 de juliol de l'any 1276, sis dies abans de morir, i el nou rei de Mallorca no va ser coronat fins al 12 de setembre.²⁶ Ens situem, doncs, tot just a un mes i cinc dies del termini màxim de redacció de la *Doctrina pueril*, que molt probablement, però, va ser escrita uns mesos abans, com veurem a l'apartat

²³ Antoni Bonner està preparant una nova versió del seu catàleg, a la qual correspon aquesta nova signatura. Com es pot observar, és la mateixa que tenia la *Doctrina pueril* al catàleg d'*OS* (obra que, en les darreres versions, ocupa el lloc II.A.3.ter).

²⁴ Vegeu l'apartat següent i la introducció d'Albert Soler a la seva edició del *Llibre de l'orde de cavalleria*, a Lull 1988: 9-10.

²⁵ Per al passatge del *Llibre de l'orde de cavalleria*, vegeu Lull 1988: 162.38-43. Albert Soler dóna, en apèndix a la seva edició de l'obra, el pròleg que el pare Pasqual volia incloure a la seva traducció del tractat –que no es va arribar a publicar–, actualment conservat al ms. 1070 de la Biblioteca Pública de Palma (vegeu Lull 1988: 223-232 i, concretament per al comentari respecte a les corts, 225-226).

²⁶ Vegeu Soldevila 1950: 421-422, i Garcías Palou 1977: 45.

següent. Caldrà, doncs, cercar unes noves corts per a l'escuder, o plantejar-se si les circumstàncies que el dugueren fins al vell cavaller –ara convertit en ermità– no formen part també de la ficció lul·liana.

Tampoc no és massa clar l'ordre de redacció de les dues obres anteriors a la *Doctrina pueril*, o sigui, del *Llibre de demostracions* i del *Llibre de l'orde de cavalleria* (ja hem dit que, malgrat que sigui objectable, considerem el *Llibre del gentil* posterior). Basant-nos en passatges dels textos en qüestió, es podria apuntar una certa proximitat entre el *Llibre de l'orde de cavalleria* i la *Doctrina pueril*. En un fragment del capítol «De clergues» d'aquesta darrera obra, on se cita el *Llibre de l'orde de cavalleria*, es comparen les idees que es tenien a l'època sobre els inicis dels dos estaments, el cavalleresc i l'eclesiàstic:

Enaxí com lo comensament de cavalaria fo per mantenir justícia, segons que ya havem parlat en lo *Libre de l'horde de cavallaria*, enaxí en lo comensament foren, fill, eletz hòmens bons e sancts e devots, per tal que pregassen Déu per lo poble e que mostrassen a home bons nodriments e bones custumes, per tal que hom pogués reebre la gràcia de Déu. (Llull 1972: 190.5-191.11)

El fet que Llull, a la *Doctrina pueril*, remeti al tractat sobre la cavalleria en lloc de redactar un capítol específic sobre aquest estament ens fa pensar que segurament aquest llibre havia estat escrit molt poc abans.²⁷ De totes maneres, el contingut del passatge no implica necessàriament que el *Llibre de demostracions* sigui anterior al *Llibre de l'orde de cavalleria*.

4. La *Doctrina pueril*

Pel que fa a la *Doctrina pueril*, obra destinada segons el pròleg a l'educació del fill de l'autor, s'han pogut delimitar força les dates de la seva redacció. Convé recordar-les, malgrat que no hi fem cap nova aportació, perquè ens seran útils per a d'altres títols de la mateixa etapa. D'una banda, la *Doctrina pueril* forma part del cicle de l'*Art abreujada*, de manera que no pot haver estat escrita

²⁷ És de destacar, però, que una part de la tradició no catalana de la *Doctrina pueril* supleix la manca d'un apartat sobre la cavalleria amb la inclusió d'un capítol apòcrif; el trobem tant a la versió francesa (al còdex fr. 22933 de la Bibliothèque Nationale de París, i també a l'incunable *Trésor des humains*, publicat a París el 1481), com en una de les llatines (al ms. 258 del Fonds Général de la Bibliothèque Municipale de Lió). Per al text de la versió francesa manuscrita, vegeu Llull 1969, i, per a l'incunable de 1482, Schib 1972.

abans de l'any 1274.²⁸ S'ha arribat a afirmar, encara que amb arguments poc convincents, que s'ha de considerar posterior al març de 1275.²⁹ De l'altra, com ja va destacar Mateu Obrador l'any 1906, si Llull, al cap. 83, § 7,

se llamenta y plany de que no hi hagués negú qui fundás y establís monastirs ahon fossen mostrades llengües als frares missioners, no semblará infundada la conjectura de que la Doctrina fou escrita abans de la fundació de Miramar.³⁰

El lament per la inexistència de monestirs sembla indicar, per tant, que l'obra fou redactada abans que el monestir de Miramar estigués en funcionament, o sigui, abans del 17 d'octubre de 1276, data de la butlla papal.³¹ Val a dir, però, que la data de la butlla de Joan XXI ha de ser presa únicament com la culminació del procés que va dur a la fundació de Miramar, ja que és evident que Llull havia de tenir coneixement, força abans, de la bona predisposició de l'aleshores encara infant Jaume —és probable que el beat ja li hagués plantejat la conveniència de fundar un col·legi de llengües durant la seva estada a Montpeller de vers el 1275. Jaume, a més, va dur a terme gestions per tal d'obtenir un emplaçament per al nou monestir, com prova el fet que l'alqueria on es va instal·lar el grup de franciscans fos transferida pel Monestir de la Real a canvi d'una altra alqueria propietat del rei mallorquí.³² Anteriorment, així mateix, s'havien adoptat mesu-

²⁸ Com va posar de manifest Antoni Bonner (1977: 44), la *Doctrina pueril* pertany a l'etapa quaternària de l'Art, com també el *Blaquerna*, perquè ambdues: (a) citen, tal com correspon al cicle, les dignitats (*Doctrina pueril*, caps. 1, § 5, i 84, § 5; *Blaquerna*, cap. 102); (b) també citen els vicis d'acord amb l'enumeració habitual de l'etapa (*Doctrina pueril*, caps. 60-66; *Blaquerna*, cap. 114), i (c) s'hi esmenten altres obres del període al qual pertanyen, especialment l'*Art abreujada d'atobar veritat*, text central del primer cicle de l'etapa quaternària, i, en canvi, no se cita cap de les obres del cicle següent; també citen el *Llibre de contemplació*, cosa que Ramon no tornarà a fer. Pel que fa al punt (b), cal tenir en compte que als caps. 11-17 del *Blaquerna* trobem una altra llista del septenari dels pecats capitals en què l'ordenació dels vicis no és ben exacta (supèrbia i accídia es troben invertides); l'ordenació resultant coincideix amb la llista pròpia de l'*Art demostrativa*. Per a una discussió sobre l'ordre dels vicis i la datació dels textos a partir d'aquesta llista, vegeu, més avall, l'apartat II.8.

²⁹ Emilio Blanco Gómez (1989) proposava com a terme *a quo* el març de 1275, ja que aquesta és la data del document de queixa de Blanca Picany, que hauria conscienciat Llull de la necessitat d'atendre l'educació del seu fill. Al marge de l'excés d'interpretació que, al meu entendre, implica aquesta data, aleshores caldria situar la *Doctrina* entre el març i l'octubre d'un mateix any, el 1276 (per al terme *ad quem*, vegeu més avall), ja que el document esmentat és datat *apud incarnationem*; el 13 de març («tertio idus Martii MCCLXXV»), vuit dies abans d'acabar l'any segons l'encarnació, pertany ja al 1276 d'acord amb el còmput actual. El document de queixa de l'esposa de Ramon va ser publicat per primera vegada per Pasqual 1778: I, 114-115 n. 1; vegeu-ne ara una nova edició a Hillgarth 1991: 346-347.

³⁰ Vegeu *ORL* I, 456. Llull hi afirma que «no és qui fassa monestirs establitz a diverses llengües ha aprendre, ne no és qui-ls frares trametrà» (Llull 1972: 196.57-59).

³¹ Coincideixen a acceptar aquesta data Gret Schib, a la introducció de la seva edició de la *Doctrina* (Llull 1972: 16-17), Domínguez 1986: 122 i Bonner 1986a: 82-83.

³² Vegeu-ne el document, datat el 13 d'octubre de 1276, a Garcías Palou 1977: 316-319.

res que evidencien que el monestir funcionava abans de la data de la butlla papal. Com diu Garcías Palou,

La decisión de entregar el monasterio a los Frailes Menores, tuvo que ser [...] anterior a la elección de dicha alquería, para la construcción del monasterio; y también, como es lógico, debió preceder al acta fundacional y a la instancia elevada a la Sede Apostólica, porque estos documentos requerían la certeza de poder contar con dicha Orden. [...] Los Frailes Menores debieron instalarse allí antes de la muerte del rey Conquistador. (1977: 45)

No sembla fora de lloc, doncs, considerar que la *Doctrina pueril*, com a molt tard, degué ser redactada durant la primera meitat del 1276.

5. El *Llibre contra Anticrist* i les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*

També deu ser anterior a la fundació del monestir de Miramar el *Llibre contra Anticrist*, ja que s'hi afirma que

cové fer en los llochs seperats, agrests, delitables estudis de diverses lenguatges e que en aquells studis sien homens savis en ciencias de filosofia e de theologia studians, per tal que vagen prehicar los infables, los quals deu hom preycar per rahons necessaries, per tal que anans los puxa hom convertir que vingua Antichrist. (dist. III, ii; NEORL III, 157.245-249)

L'obra pertany sens dubte al cicle de l'*Art abreuçada*, títol que és citat tres vegades al llarg del text.³³ Caldria datar-lo, doncs, entre els anys 1274 i mitjan 1276.³⁴ D'altra banda, com que el llibre no és esmentat a cap altra de les obres

³³ Vegeu NEORL III, 120.29-30 (pròleg); 145.29-30 (dist. II, i); 157.256 (dist. III, ii). Un altre dels criteris que Bonner utilitza a l'hora de distingir la pertinença dels títols lul·lians a una o altra de les etapes de l'Art, el nombre de les dignitats divines, que a l'etapa quaternària era de setze, també es compleix en el cas del *Llibre contra Anticrist*: malgrat que la llista de dignitats de la dist. I, i (p. 121.11-12) només en recullí tretze –oblida llarguesa, senyoria i paciència–, les recupera al cap. iii de la dist. I, on prova l'encarnació de Jesús a partir de la concordança de les virtuts increades. El fet que les tres dignitats perdudes se situïn cap al final de l'enumeració fa pensar en una possible corrupció textual. D'acord amb això, Josep Perarnau (1990a: 59-60), a la seva edició del text, les restitueix entre claudàtors, i destaca que Llull es refereix explícitament a setze dignitats. Vegeu la dist. I, iii, 15, a NEORL III, 139:661.

³⁴ Val a dir, però, que el passatge citat del *Llibre contra Anticrist* no exclou la possibilitat que Miramar ja funcionés en el moment d'escriure aquest llibre, i que Llull es referís més aviat a la necessitat de continuar fundant escoles missioneres. Si bé és cert que aquest passatge té un to més relaxat que el lament de la *Doctrina pueril* citat a la nota 30, penso que fa més sentit si el situem abans de la fundació

de què hem parlat fins ara i, singularment, no se cita a la *Doctrina pueril*, el cap. 96 de la qual és dedicat de forma específica a la figura de l'Anticrist, el considerarem posterior a aquestes obres. En tot cas, és segur que ha de ser posterior a les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*, títol esmentat al final del *Llibre contra Anticrist* com a obra ja escrita (no sabem, però, si aquesta darrera és o no anterior a algun dels textos esmentats més amunt).³⁵

6. Els quatre *libri principiorum*

Una de les qüestions més controvertides sobre la periodització de les obres del cicle de l'*Ars compendiosa* és la que es refereix als quatre *libri principiorum*, tant pel que fa a la situació que hi ocupen com a l'ordre en què van ser escrits. La manca d'edicions crítiques no contribueix precisament a aclarir el panorama.³⁶ Aquestes obres constitueixen aplicacions de l'Art a les quatre disciplines bàsiques del pensament medieval (teologia, filosofia, dret i medicina), que el beat va escriure per mostrar que el seu sistema era vàlid per fonamentar tots els àmbits del coneixement. El fet, però, que Llull emprí les teoritzacions científiques presents en les aplicacions –sobretot la teoria mèdica– per fonamentar analògicament els seus raonaments teològics i filosòfics, implica que totes quatre continguin força referències a les disciplines tractades en els altres tres llibres. És per això que, de vegades, es fa molt difícil de discernir si Llull es refereix simplement a les disciplines o bé a les seves pròpies aplicacions de l'Art. Els editors de la maguntina, a més, destaquen en cursiva aquests passatges, de manera que aquesta edició ha influït en estudiosos posteriors, els quals en molts casos han considerat que les referències escrites en cursiva a la maguntina devien remetre efectivament a les obres escrites per Llull. És evident, per tant, que a l'hora de proposar una ordenació d'aquestes obres caldria partir prin-

de Miramar. El període de redacció del llibre que apuntem coincideix força amb les dates proposades pels darrers editors de l'obra. D'una banda, Josep Perarnau (1990a: 45-52, esp. 48-49) considera que l'obra ha de ser anterior al 18 de maig de 1274, en què el Concili II de Lió va reafirmar la validesa de la croada (fet que, segons Perarnau, seria incompatible amb la «desqualificació radical de la croada» present al llibre; l'estudiós observa també paral·lelismes textuals entre l'obra de Llull i la butlla de Joan XXI a favor de la fundació de Miramar, que potser indicarien que es va tenir present el *Llibre contra Anticrist* en el moment de redactar la butlla; vegeu Perarnau 1990b). D'altra banda, Gret Schib, a la introducció de la seva edició del *Llibre contra Anticrist*, data el text de vers 1275-1276 (vegeu *NEORL* III, 107).

³⁵ Vegeu *NEORL* III, 160.375-376 (dist. III, ii). Per al text de les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*, vegeu *ORL* XVIII, 229-268. Al catàleg de Bonner només s'afirma que ha estat escrit dintre del cicle de l'*Art abreujada* (el títol de la qual s'esmenta al cap. 6, § 4; vegeu *ORL* XVIII, 249).

³⁶ Modernament només s'han editat els *Començaments de medicina*, l'únic dels quatre *libri principiorum* del qual conservem versió catalana (vegeu *OS* II, 407-496). Els altres tres s'han de llegir al primer volum de l'edició maguntina.

principalment d'al·lusions al màxim d'explícites pel que fa a l'esment de les obres lul·lianes, i prescindir dels passatges en què aquesta remissió pugui ser més ambigua. La consulta de la tradició manuscrita tampoc no ajuda massa a aclarir les relacions que hi pugui haver entre els quatre llibres perquè, malgrat l'elevat nombre de còdexs que els conserven, només en dos casos els trobem agrupats en un sol volum –un dels quals, a més, és còpia de l'edició de Salzinger.³⁷

Entre els passatges dels *libri principiorum* en els quals es fan (presumptes) al·lusions als altres tres llibres de començaments, probablement un dels menys ambigus és el que trobem al final dels *Començaments de medicina*, on s'afirma que,

Moltes d'altres coses poríem recontar segons esta art metafòrica, mas cor havem a parlar dels Començaments de Teologia, e de Dret, e de Natures, cové que donem fi a los *Començaments de medicina*, los quals són acabats ab ajuda e ab benedició de nostre Senyor Déus. Amén.³⁸

D'acord amb això, el *Liber principiorum medicinae* seria el primer dels quatre que Llull hauria redactat. Aquesta hipòtesi lligaria amb la importància que el valor metafòric de la medicina té en la primera formulació de l'Art.³⁹ Hi ha,

³⁷ Tenim notícia de dotze versions manuscrites del *Liber principiorum theologiae*, tretze dels començaments de filosofia, vuit dels de dret, i dinou dels de medicina (d'aquest darrer llibre, com ja he comentat, en conservem, a més de la versió llatina –com dels altres tres–, la versió catalana, a la qual pertanyen dos dels dinou còdexs esmentats). Pel que fa als dos volums que conserven les quatre aplicacions, es tracta del ms. 19 de la Biblioteca Comunale de Fermo, del s. XIV, i del ms. 99 de la Biblioteca Governativa de Cremona, de l'any 1739. En ambdós casos l'ordre és el mateix que tenen a la maguntina (teologia, filosofia, dret, medicina); no obstant això, cal tenir en compte que el copista del còdex setcentista parteix precisament d'aquesta edició, fins al punt de provar de reproduir-la gràficament. Hi ha també dos manuscrits del s. XV en els quals es conserven tres dels *libri principiorum*: el ms. de la Biblioteca Vaticana, Ottob. lat., 1250 (conté els començaments de teologia, dret i medicina) i el ms. 1414 de la Biblioteca Casanatense de Roma (teologia, filosofia, dret). També el Clm. 10514 de la Staatsbibliothek de Munic, així mateix del XV, conté tres de les aplicacions de l'*Ars compendiosa* (teologia, dret, filosofia), però no el podem tenir en compte perquè es tracta d'un volum miscel·lani que conserva els llibres de començaments en parts de procedència diversa.

³⁸ OS II, 496. Per a la versió llatina, vegeu MOG I, xii, 47 (812). Per a altres possibles al·lusions als quatre *libri principiorum* presents als *Començaments de medicina*, en les quals, però, no es pot descartar que Llull simplement es refereixi a les disciplines a què dedica els llibres, vegeu, entre altres, OS II, 486-487 (cf. MOG I, xii, 40 (805)), i el passatge citat a la nota següent.

³⁹ Llull, per exemple, afirma als *Començaments de medicina* que «metafòra és en esta art, per ço que segons que en esta art és dit dels graus, e dels triangles, e de les altres distincions, pusca hom entendre altres coses qui són de la ciència de theologia, e de dret, e de natures, e de les altres ciències per les quals l'entenim s'exalta a entendre. E per ço que açò mills entenes dar-te n'hem eixempli en la ciència de medicina» (OS II, 417-418; cf. MOG I, xii, 5 (771)). Per a aquesta qüestió, vegeu Ruiz Simon 1986: 76.

però, algun passatge del llibre en el qual s'ha cregut que es feia referència a alguna altra de les aplicacions de l'Art, sobretot als començaments de filosofia.⁴⁰

Per la seva banda, aquesta obra, el *Liber principiorum philosophiae*, presenta dues referències força clares als *Començaments de medicina*, una de les quals és en primera persona i en pretèrit perfet.⁴¹ També hi ha un parell d'al·lusions que tant poden ser esments del *Liber principiorum theologiae* com referències als principis generals de la disciplina.⁴² D'altra banda, en aquest darrer llibre hi ha diversos passatges on es fa esment dels principis de filosofia, en dos dels quals l'autor parla en primera persona i en passat.⁴³ Finalment, el *Liber principiorum juris* no és citat a cap dels altres *libri principiorum* i, en canvi, sembla que s'hi citen els *Començaments de medicina*⁴⁴ i, potser, els de filosofia.⁴⁵ Així, doncs, podem apuntar com a hipòtesi que el primer dels *quattuor libri principiorum* que Lull degué escriure va ser el de medicina, seguit dels de filosofia i de teologia (probablement en aquest ordre), i, en darrer lloc, el *Liber principiorum juris*.

Finalment, quant a la situació que les quatre aplicacions de l'Art tenen dins del cicle de l'*Ars compendiosa*, no és sobrer recordar que Ruiz Simon planteja que els quatre llibres de començaments deuen ser posteriors a la *Doctrina pueril*

⁴⁰ Vegeu especialment OS II, 427 i la n. 21, on el curador del text planteja que el sintagma «començaments de natura» tant pot ser entès com una citació del títol dels *Començaments de naturae* com un esment general als principis o començaments de la filosofia natural (cf. MOG I, xii, 10 (776), on s'afegeix «h. e., Principiis Philosophiae»).

⁴¹ Hi llegim: «*Quarta Ratio* significatur in formis simplicibus existentibus in simplicibus medicinis, út in herbâ, in quâ est caliditas in gradu quarto, & siccitas in tertio, & humiditas in secundo, & frigiditas in primo, quod probavimus in *Principiis Medicinae*» (MOG I, x, 14 (680)), i «[...] & hoc idem sequitur de aliis Elementis, prout refertur in *libro de gradibus Medicinae*» (MOG I, x, 22 (688)). De totes maneres, la darrera –i hipotètica– referència als *Començaments de medicina* podria haver estat parcialment modificada a la maguntina, atès que tant al ms. 1029 de la Biblioteca Pública de Palma com al volum Lullisme I de l'Arxiu Històric de la mateixa ciutat, hi llegim simplement «prout refertur in gradibus medicinae», com m'indica Antoni Bonner.

⁴² «Quoniam autem B. [Prima Causa] creavit ipsum S. [Animam] propter duo principia, prout in *Principiis Theologiae* est probatum» (MOG I, x, 26 (692)), i «[...] & ideo conditiones ipsorum E. R. metaphora sunt secretis, quae manifestantur in *Principiis Theologiae*» (MOG I, x, 44 (710)).

⁴³ «[...] in creaturis, non oportet demonstrationem facere; nam secundum conditiones ipsorum B.C.D. & secundum alia principia eorumque conditiones hoc ostenditur; & evidenter in *Principiis Philosophiae* probavimus, qualiter B. est prima causa omnium entium» (MOG I, ix, 7 (613)), i «[...] quoniam etiam in *Principiis Philosophiae* jam probavimus necessariò Angelum esse ideo hîc non opus est probare ipsum I.» (MOG I, ix, 22 (628)). Per a altres passatges on s'esmentin els començaments de filosofia, vegeu MOG I, ix, 3 (609), 26 (632) i 47 (653).

⁴⁴ «quando & volumus componere aliquas regulas huic arti necessarias, ut altiùs absentia artis Scholares ipsam possint addiscere: si quis autem ipsam perfectissimè scire voluerit, oportet, quòd addiscat praenominatam Artem [l'Art abreujada], sub qua & ista & Ars *Principiorum Medicinae ac aliaque aliae continentur* ad gloriam & laudem ipsius A» (MOG I, xi, 27 (759)).

⁴⁵ «Velut in *Principiis Philosophiae* continetur, sub unâ formâ universali naturali consistunt species & earum individua, ac eadem forma se habet universaliter ad unum quodque naturale, sic in his Principiis Juris se habet B. [Forma Juris], ut omne, quod est in jure, sub forma subsistat» (MOG I, xi, 2 (734)).

(i al *Llibre de contemplació*). Basa aquesta afirmació en els continguts cosmològics que presenten els *libri principiorum*, i especialment en la presència en dos d'aquests –als començaments de medicina i als de filosofia– de la noció de *forma universalis* o *forma prima*, no recollida ni al *Llibre de contemplació* ni a la *Doctrina pueril* però, en canvi, «explícitament reafirmada en totes les evolucions del pensament cosmològic lul·lià posteriors als *Libri principiorum*».⁴⁶

7. L'Ars universalis

Llull, ja al pròleg de l'*Ars universalis*, estableix una estreta relació entre aquesta obra i els *quattuor libri principiorum*,

*Quattuor sunt scientiae generales scilicet Theologia, Philosophia, Jus, & Medicina, & propterea secundùm has quattuor scientias exemplificamus hanc artem, quas quattuor in duas partes dividimus, quarum prima est Theologia & Philosophia, secunda est Jus & Medicina. Sub prima scientia secunda consistit; est enim Theologia principium Juris, & Philosophia Medicinae: sub Theologia verò Philosophiam ponimus, quod est, quia secundùm nobilitatem Theologia est finalis scientia omnibus reliquis & suprema, ideo omnibus aliis scientiis est principium.*⁴⁷

Malgrat que aquesta referència no sigui tan explícita com en algun cas s'ha volgut veure, cal tenir en compte que en un altre passatge de la mateixa *Ars universalis* es fa un nou esment referent a les aplicacions que sembla força més clar (encara que només sigui pel fet que es troba al costat d'altres citacions d'obres de Ramon).⁴⁸ A l'èxplicit del llibre es tornen a esmentar les quatre disciplines –i la possibilitat de fer-les concordar mitjançant l'Art:

⁴⁶ La utilització del concepte de *forma prima* es relaciona, d'acord amb Ruiz Simon, amb «un replantejament de la seva adhesió inicial a posicions que podríem anomenar "aristotèlic-tomistes"» i amb una aproximació a posicions pròpies del «"franciscanisme filosòfic" de l'època» (1986: 80); sembla, doncs, que es tracta d'un canvi de concepció amb implicacions que van més enllà del detall anecdòtic de la presència o no d'aquest concepte en una obra. Així, el fet que no el trobem a la *Doctrina pueril* deu respondre a aquest replantejament, i no a l'actitud que Llull adopta en aquesta obra, on tendeix a compilar de forma sintètica, sovint clarament simplificada, continguts preexistents, i silencia els aspectes més característics de la seva pròpia doctrina.

⁴⁷ Vegeu *MOG* I, viii, 2 (484); al primer volum d'aquesta edició trobem l'*Ars universalis* davant dels *quattuor libri principiorum*. Per a un comentari del passatge, vegeu Pring-Mill 1991: 254. Cal remarcar, així mateix, que en aquest fragment Llull exposa una valoració, d'altra banda força generalitzada a l'època, de la jerarquia de les ciències, de manera que es justifica l'ordre en què trobem els *libri principiorum* tant en alguns manuscrits com a l'edició maguntina.

⁴⁸ Vegeu *MOG* I, viii, 5 (487). Hem citat aquest text més amunt, a l'apartat II.1.

Perfecta est figura ipsius X. divinâ gratiâ. *Nunc oportet nos de quatuor scientiis generalibus videlicet Theologiâ, Philosophiâ, Jure & Medicinâ tractare* opportunè per cameras ipsorum S. T. A. V. X. Y. Z., taliter de praemissis scientiis discurrentes, quòd praedictarum figurarum camerae cum suis conditionibus his quatuor scientiis concordantes existant, quibus conditiones & regulas eisdem cameris prae buimus, ut in universalibus inquirantur & inveniantur particularia ad gloriam & laudem ipsius A. (MOG I, viii, 123 (605))

Finalment, a l'*Ars universalis* també hi ha una referència als *Començaments de medicina*:

[...] si simplex medicina in quarto gradu caloris existit, facit ignis de se tria puncta, & aequalificat ipsa tribus punctis terrae, quam recipit, ex quibus in illa medicina tertius gradus siccitatis formatur, prout diximus in *Principiis Graduum Medicinae*. (MOG I, viii, 47 (529))

És força probable, doncs, que s'hagi de considerar l'*Ars universalis* posterior als quatre llibres de començaments.

8. El Llibre d'intenció

Ramon Llull va adreçar el *Llibre d'intenció*, com ja havia fet amb la *Doctrina pueril*, a un fill seu, de qui ens diu al preàmbul de l'obra que «novellament ve en lo món» (ORL XVIII, 4). Galmés interpreta aquest passatge en el sentit d'«entrada al món socialment, cap a la vintena d'anys», de manera que l'obra hauria de facilitar el desenvolupament en societat del jove.⁴⁹ Si comparem el contingut d'aquest llibre amb el de la *Doctrina pueril*, es constata que presenten nombroses coincidències, malgrat que l'orientació que es dóna al *Llibre d'intenció*, centrada en la valoració de les dues intencions, és més específica.⁵⁰ En aquest sentit és de destacar, a més, que la lectura de passatges paral·lels en els dos textos posa de manifest, de vegades, una major complexitat en les explica-

⁴⁹ Per a la citació de Galmés, vegeu ORL XVIII, viii. Encara que no puguem saber si l'edat que l'editor suggereix és o no encertada, no sembla fora de lloc la interpretació que considera el llibre com un instrument per encarar-se a la societat; així ho indiquen tant el contingut de l'obra (un bon nombre dels apartats del capítol V, el més llarg del llibre, és dedicat a diversos estaments o a qüestions relacionades amb l'organització de la societat), com alguna de les afirmacions de l'autor (demana al fill, per exemple, que mostri la doctrina de l'obra «a les gents», p. 4).

⁵⁰ Per a la doctrina de les dues intencions en Llull, juntament amb un comentari del *Llibre d'intenció*, vegeu Carreras Artau 1939-1943: I, 610-614.

cions del *Llibre d'intenció*. Si Llull va dedicar ambdues obres a un mateix fill, la major dificultat en determinats passatges del *Llibre* potser indica que deu ser posterior.⁵¹

Bonner situa el llibre com una de les darreres obres del cicle de l'*Art abreuçada*, ja que, malgrat que s'hi cita aquesta versió de l'*Art*, hi ha algun aspecte –concretament, l'ordre de l'enumeració dels vicis–, que es correspon amb el que l'estudiós considera propi de l'*Art demostrativa*.⁵² Aleshores, el *Llibre d'intenció* hauria de ser considerat un text de transició entre els dos cicles de l'etapa quaternària. Això no obstant, no sembla que, si més no al cicle de l'*Art abreuçada*, sigui possible atribuir-li una enumeració constant i immutable dels vicis. Si bé és cert que el septenari dels pecats capitals de les obres d'aquest primer cicle acostuma a seguir el que Guillaume Peyraut havia establert a la seva *Summa de vitiis et virtutibus* (gola, luxúria, avarícia, accídia, supèrbia, enveja, ira),⁵³ també hi ha d'altres obres del mateix cicle on l'ordre seguit correspon al que Bonner creu propi de les obres que giren al voltant de la segona Art de Ramon, o sigui, l'*Art demostrativa*. Ambdues enumeracions són, però, molt semblants, i l'únic canvi que s'hi observa és la inversió dels vicis d'accídia i supèrbia, inversió que pot ser entesa com un mitjà per potenciar el paper de supèrbia, de manera que aparegui com a primer dels vicis considerats espirituals –és el pecat propi de Satanàs–, després dels vicis carnals. Avarícia es trobaria entremig dels dos tipus.

El segon ordre, com hem dit, no és exclusiu del cicle de l'*Art demostrativa*, de vers l'any 1283, sinó que ja és present en obres molt inicials del cicle anterior, com es desprèn del fet que al *Llibre contra Anticrist* supèrbia precedeixi accídia en l'enumeració dels pecats (aquest text, com hem apuntat, fou escrit probablement vers el 1276).⁵⁴ El segon ordre també és present als capítols d'11 a 17 del *Blaquerna*, malgrat que al cap. 114 d'aquesta obra tornem a trobar l'ordre que Bonner considera propi de l'*Art abreuçada*. Si la vinculació de cadascuna de les enumeracions a una de les versions de l'*Art* fos inequívoca, i atès que la novel·la va ser segurament enllestida poc abans de la redacció de l'*Art demostrativa*, s'hauria d'esperar, més aviat, que l'ordenació dels pecats que hi ha al començament del text coincidís amb la llista pròpia de la primera versió de l'*Art* lul·liana, en comptes de fer-ho amb la de l'*Art demostrativa*; de la mateixa manera, s'esperaria que l'enumeració del capítol 114 coincidís, més que no pas

⁵¹ Compareu, per exemple, el contingut del cap. 25 de la *Doctrina* amb el del V, 17, del *Llibre d'intenció*, dedicats al sagrament de l'Eucaristia.

⁵² Vegeu Bonner 1977: 44. Per a la referència de l'*Art abreuçada d'atobar veritat*, vegeu el cap. V, 19, 7; i, per a l'enumeració dels vicis, el mateix cap. V, 8-14, i 30, 4.

⁵³ Vegeu la introducció de Fernando Domínguez a *ROL* XV, xxxiii.

⁵⁴ L'enumeració dels vicis del *Llibre contra Anticrist* es troba a la dist. III, i (vegeu *NEORL* III, 155.180-182).

amb la formulació del 1274, amb la del 1283. Tot plegat, doncs, planteja que, malgrat que l'ordenació dels vicis pugui ser un aspecte a tenir en compte a l'hora d'assignar els textos a un o altre cicle de la producció lul·liana, no és un element per si mateix prou determinant, si més no pel que fa al cicle de l'*Art abreujada*.⁵⁵ En definitiva, doncs, el *Llibre d'intenció* no ha de situar-se necessàriament més a prop de l'any 1283 que del 1274.

9. Altres obres del cicle

A continuació esmento la resta d'obres que Bonner considera pròpies del cicle de l'*Art abreujada d'atropar veritat*, malgrat que de la majoria només sigui possible afirmar que van ser escrites durant els anys del cicle de l'*Art abreujada*. La primera d'aquestes, d'acord amb l'ordre que tenen al catàleg de Bonner, és l'*Artificium electionis personarum*, conservada, juntament amb l'*Ars notatoria*, en un sol manuscrit.⁵⁶ Recentment ha aparegut una edició crítica de l'*Artificium*, la primera que en tenim, fet que ens ha permès comprovar que a l'inici de l'obra, juntament amb l'*Ars compendiosa*, se citen tres dels *libri principiorum* –els de teologia, filosofia i dret.⁵⁷ Pel que fa al *Liber de Sancto Spiritu*, inclòs al segon volum de la maguntina, s'hi citen diverses vegades, a més de l'*Ars compendiosa*, el *Llibre de demostracions* i el *Llibre del gentil*,⁵⁸ fet que implica que probablement l'obra no deu ser massa posterior a aquests dos darrers títols.⁵⁹ Pel que fa al *De adventu Messiae*, del qual tampoc no s'ha publicat cap edició, s'hi cita segons Bonner el *Llibre contra Anticrist*.⁶⁰ La darrera

⁵⁵ No he comprovat si les obres del cicle de l'*Art demostrativa* segueixen o no l'enumeració dels vicis en l'ordre proposat per Bonner. S'ha de destacar, però, que al cicle de l'*Art abreujada* també és possible trobar altres ordres: al cap. 85, § 6, de la *Doctrina pueril*, per exemple, trobem una enumeració dels vicis amb petites variants respecte a les altres que hem esmentat.

⁵⁶ Es tracta del ms. Vat. lat. 9332 de la Biblioteca Vaticana. Llorenç Pérez va donar notícia d'aquestes obres, fins aleshores considerades perdudes, a Pérez 1959. Per a la descripció del còdex, vegeu Pérez 1961: 38-40 (on, per error, se li atribueix la signatura 9322).

⁵⁷ Vegeu Hägele-Pukelsheim 2000: 5.

⁵⁸ Per al *Gentil*, vegeu *MOG* II, iii, 1 (115), 2 (116) i 8 (122); en el darrer d'aquests passatges també s'esmenta el *Llibre de demostracions*, el qual és així mateix citat a *MOG* II, iii, 10 (124).

⁵⁹ Garcías Palou, basant-se en el coneixement que Lull mostra en aquest llibre de les doctrines ortodoxes gregues, plantejava la necessitat que el beat hagués dut a terme un viatge a Orient, que situava vers els anys 1279-1282, de manera que aquesta obra no podria ser anterior a aquestes dates (vegeu, entre altres treballs, Garcías Palou 1968). Erhard-Wolfram Platzcek, però, d'acord amb el que ja havia apuntat al seu catàleg d'obres lul·lianes, manté contra l'opinió de Garcías Palou que el *Liber de Sancto Spiritu* ha de ser d'una fase més inicial de la producció del beat, atès que s'hi cita precisament el *Llibre de demostracions* (Platzcek 1973: 395-396).

⁶⁰ Bonner 1986a: 84.

obra que podem situar amb seguretat dins d'aquest cicle de la producció lul·liana és el *Blaquerna*, que Ramon anuncia al final de la *Doctrina pueril*.⁶¹ Aquest esment, juntament amb el fet que al cap. 90 de la novel·la es faci probablement referència al capítol general dels dominicans que va tenir lloc a Montpeller l'any 1283,⁶² implica que Llull degué començar l'obra quan encara no havia acabat la *Doctrina*, o poc després d'enllestir-la, i que la seva redacció es va allargar fins a l'any 1283.⁶³

Més problemàtics són el *Llibre dels àngels*⁶⁴ i *Lo pecat d'Adam*,⁶⁵ obres en què no es fa cap referència a altres títols de Ramon ni, amb prou feines, als elements que ens permeten classificar la producció lul·liana al voltant d'una o altra obra central de l'Art.⁶⁶

III. Proposta de nova ordenació de les obres del cicle de l'Art abreuçada d'atrotar veritat (1274-1283)

Com a conclusió, incloc una llista de les obres que Llull va escriure al voltant de l'*Ars compendiosa* amb les datacions i en l'ordre en què em sembla més probable que fossin redactades. Cal tenir presents, però, totes les prevençions que he exposat més amunt, especialment les que fan referència a la impossibilitat de situar respecte als altres títols del període les quatre obres que precedeixen el *Blaquerna*. D'altra banda, s'ha de remarcar també, pel que fa a les dues darreres obres de la llista, que no estic segur si formen part d'aquest cicle o no.

⁶¹ Vegeu el cap. 100, § 11, a Llull 1972: 243.77.

⁶² Vegeu Llull 1935-1954: II, 227.2-4.

⁶³ Per a la datació del *Blaquerna*, vegeu especialment Bonner 1986b i Soler 1991. No és segur que Llull enllestís el *Blaquerna* l'any 1283; en tot cas, però, no sembla probable que trigués massa a fer-ho.

⁶⁴ Vegeu ORL XXI, 305-375. Aquesta obra, si realment pertany al cicle de l'Art abreuçada, deu ser posterior a la *Doctrina pueril*, ja que no se'n diu res al cap. 98 del tractat per a infants, «De àngels». És datat «devers l'any 1277» per Rafael Ginard a la introducció d'ORL XXI, xxxii. Salvador Galmés, a la seva anotació al *Llibre de meravelles*, obra en la qual se cita el *Llibre dels àngels*, el considera de «devers l'any 1275» (vegeu Llull 1931-1934: I, 135.19, i IV, 323, per a la referència al llibre en el text lul·lià i per a la datació de l'editor, respectivament).

⁶⁵ Vegeu Moll 1982: 29-40, i ORL XIX, 63-73. Seguint la datació del pare Pasqual, ORL XIX, xxvi, i Moll 1982: 27, situen la redacció del text vers l'any 1282, a Perpinyà, on aleshores residia Jaume de Mallorca, a qui probablement és dedicada l'obra.

⁶⁶ Per exemple, al llarg de tot el *Llibre dels àngels* només s'esmenten i es posen en joc set dignitats divines, que es fan coincidir amb les set propietats dels àngels: «bonea, granea, poder, saviesa, amor, justícia, perfecció» (vegeu ORL XXI, 308).

Hi afegeixo, així mateix, després que Antoni Bonner m'animés a fer-ho, una proposta de nova numeració de les obres del cicle d'acord amb els criteris que ell va adoptar en confeccionar el seu catàleg.⁶⁷ De totes maneres, per facilitar la identificació de les diverses obres, recullo entre claudàtors, després dels títols i de la data, la referència que aquests títols tenen a la versió en aquest moment més actualitzada del catàleg Bonner, esmentada repetidament en aquestes pàgines; en els dos casos en què la signatura actual del catàleg Bonner no coincideix amb la del catàleg publicat al segon volum d'*OS*, dono també la vella referència entre parèntesis.⁶⁸

- II.A.1 *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, ca. 1274
- II.A.2 *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*, 1274-1283
[II.A.1.bis]
- II.A.3 *Ars notatoria*, 1274-1283 [II.A.2]
- II.A.4 *Llibre de demostracions*, 1274-1276 [II.A.5]
- II.A.5 *Llibre de l'orde de cavalleria*, 1274-1276 [II.A.3.bis (II.A.14)]
- II.A.6 *Doctrina pueril*, 1274-1276 [II.A.3.ter (II.A.3.bis)]
- II.A.7 *Oracions e contemplacions de l'enteniment*, 1274-1276? [II.A.12]
- II.A.8 *Llibre contra Anticrist*, 1274-1276? [II.A.19]
- II.A.9 *Llibre del gentil e dels tres savis*, 1274-1283 [II.A.4]
- II.A.10 *Liber principiorum medicinae; Començaments de medicina*, 1274-1283
[II.A.9]
- II.A.11 *Liber principiorum philosophiae*, 1274-1283 [II.A.7]
- II.A.12 *Liber principiorum theologiae*, 1274-1283 [II.A.6]
- II.A.13 *Liber principiorum juris*, 1274-1283 [II.A.8]
- II.A.14 *Ars universalis*, 1274-1283 [II.A.3]
- II.A.15 *Artificium electionis personarum*, 1274-1283 [II.A.10]
- II.A.16 *Liber de Sancto Spiritu*, 1274-1283 [II.A.11]
- II.A.17 *Llibre d'intenció*, 1274-1283 [II.A.18]
- II.A.18 *De adventu Messiae*, 1274-1283 [II.A.20]
- II.A.19 *Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blaquerua, son fill*, (1274)-1283 [II.A.17]
- II.A.20 *Llibre dels àngels* [II.A.13]
- II.A.21 *Lo pecat d'Adam* [II.A.15]

Joan Santanach i Suñol

⁶⁷ Actualment Bonner està revisant diversos treballs seus per tal d'incloure'ls en un recull d'articles. Pensa incorporar-hi, també, una versió actualitzada i completa del seu catàleg, on tindrà en compte la nova numeració que proposo. Fins a l'aparició del recull, però, fóra convenient, per tal d'evitar confusions, continuar usant la vella numeració del catàleg d'*OS*.

⁶⁸ No tinc en compte el catàleg de *SW*, superat pel d'*OS*.

Referències bibliogràfiques

- BADIA, Lola (1995): «Ramon Llull: Autor i Personatge», dins *ARISTOTELICA ET LULLIANA, magistro doctissimo CHARLES H. LOHR septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, edició de Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, The Hague, Martinus Nijhoff International (Instrumenta Patristica, XXVI), pp. 355-375.
- BADIA, Lola (1996): «La ficción luliana en los orígenes de las letras catalanas», dins *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, edició de Fernando Domínguez i Jaime Salas, Tübingen, Max Niemeyer Verlag (Beiheft zur Iberoromania, 12), pp. 59-76.
- BLANCO GÓMEZ, Emilio (1989): «La fecha de composición de la *Doctrina pueril*», *EL*, 29, pp. 147-154.
- BONNER, Anthony (1977): «Problemes de cronologia lul·liana», *EL*, 21, pp. 35-58.
- BONNER, Anthony (1978): «La situación del *Libre del gentil* dentro de la enseñanza luliana en Miramar», *EL*, 22 (= *Miramar en la vida y en la obra de Ramon Llull*), pp. 49-55.
- BONNER, Antoni (1986a): «Modificacions al catàleg d'obres de Ramon Llull», *EL*, 26, pp. 81-92.
- BONNER, Antoni (1986b): «La data del *Blaquerna*», *EL*, 26, pp. 143-147.
- BONNER, Anthony (1998): «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», dins *Actes de l'onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Palma de Mallorca, 8-12 de setembre de 1997*, a cura de Joan Mas, Joan Miralles i Montserrat i Pere Rosselló, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 35-60.
- BRUMMER, Rudolf (1980): «Sobre la data i l'estructura del *Libre de demostracions* de Ramon Llull», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, I (= *Homenatge a Josep M. de Casacuberta*, 1), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 149-162.
- CARRERAS ARTAU, Tomás i Joaquín (1939-1943): *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando (1986): «El "Libre d'amic e amat". Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària», *Randa*, 19, pp. 111-135.
- GARCÍAS PALOU, Sebastián (1968): «La "Doctrina pueril" del Bto. Ramón Llull y su "Liber de Sancto Spiritu", en su relación cronológica», *EL*, 12, pp. 201-214.
- GARCÍAS PALOU, Sebastián (1977): *El Miramar de Ramon Llull*, Palma, Diputació Provincial de Balears.

- HÄGELE, Günter, i PUKELSHEIM, Friedrich (2000): «Lulls Schriften zu Wahlverfahren», *Reports des Instituts für Mathematik der Universität Augsburg*, 434 [www.math.uni-augsburg.de/stochastik/reports/434.ps]
- HILLGARTH, J. N. (1991): «Ramon Lull's Early Life: New Documents», *Mediaeval Studies*, 53, pp. 337-347.
- LLULL, Ramon (1931-1934): *Libre de meravelles*, 4 vols., a cura de Salvador Galmés, Barcelona, Barcino (ENC, 34, 38, 42 i 46-47).
- LLULL, Ramon (1935-1954): *Libre de Evast e Blanquerna*, 4 vols., a cura de Salvador Galmés, Barcelona, Barcino (ENC, 50-51, 58-59, 74 i 75).
- LLULL 1969: Raymond Lulle, *Doctrine d'enfant. Version médiévale du ms. fr. 22933 de la B.N. de Paris*, edició d'Armand Llinarès, París, Librairie C. Klincksieck, 1969 (Bibliothèque Française et Romane, Série B: Éditions Critiques de Textes, 7).
- LLULL, Ramon (1972): *Doctrina pueril*, a cura de Gret Schib, Barcelona, Barcino (ENC, 104).
- LLULL, Ramon (1978): *Ars notatoria*, introducció, edició, traducció espanyola i notes de Jordi Gayà, Madrid, CITEMA.
- LLULL, Ramon (1988): *Llibre de l'orde de cavalleria*, a cura d'Albert Soler, Barcelona, Barcino (ENC, 127).
- LLULL, Ramon (1993): *Llibre del gentil e dels tres savis*, a cura d'Antoni Bonner, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Lull (NEORL, II).
- LLULL, Ramon (1996): *Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra Anticrist*, a cura d'Antoni Joan Pons i Pons, Jordi Gayà Estelrich i Gret Schib Torra, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Lull (NEORL, III).
- MOLL, Francesc de B. (1932 [1982]): «L'opuscle de Ramon Lull sobre el pecat d'Adam. Assaig d'edició crítica», *Anuari de l'Oficina Romànica de Lingüística i Literatura*, pp. 297-310. Cito per la reimpressió dins *Textos i estudis medievals*, pròleg d'Antoni M. Badia i Margarit, Barcelona, Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes - Fundació Congrés de Cultura Catalana - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, pp. 25-41.
- PASQUAL, Antonio-Raymundo (1778): *Vindiciae lullianae, sive demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminati doctoris B. Raymundi Lulli martyris, ab erroribus eidem à Nicolao Eymerico impactis, à censuris ab Albitio cardinalis relatis; reliquisque aliorum lituris*, 4 vols., Avinyó.
- PERARNAU, Josep (1983): «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek" de Munic», *ATCA*, 2, pp. 123-169.
- PERARNAU, Josep (1990a): «El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Lull. Edició i estudi del text», *ATCA*, 9, pp. 7-181.

- PERARNAU, Josep (1990b): «El *Llibre contra Anticrist* i la butlla de Joan XXI a favor de Miramar (1276)», *ATCA*, 9, pp. 233-239.
- PÉREZ, Lorenzo (1959): «El “Ars notandi” y el “Ars electionis”, dos obras desconocidas de Ramón Llull», *EL*, 3, pp. 275-278.
- PÉREZ, Lorenzo (1961): *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, Roma, Iglesia Nacional Española.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram (1973): «Miscelánea luliana. Investigaciones publicadas en los últimos veinte años sobre la vida y la interpretación de las doctrinas de Raimondo Llull», *Verdad y Vida*, 31, pp. 381-454.
- PRING-MILL, Robert D. F. (1973 [1991]): «Las relaciones entre el *Ars inveniendi veritatem* y los cuatro *Libri principiorum*», *EL*, 17, pp. 18-42. Cito per la reimpressió dins *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. de Lola Badia i Albert Soler, Barcelona, Curial Edicions Catalanes - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991 (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 22), pp. 253-275.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1913-1914 [1985]): «La lògica del Gazzali posada en rims per en Ramon Llull», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, V/1, pp. 311-354. Cito per la reimpressió dins *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Obres de Jordi Rubió i Balaguer, 11), pp. 111-166.
- 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.
- SCHIB, Gret (1972): «*Le trésor des humains*. Incunable contenant la traduction française de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Romania*, XCIII, pp. 113-123.
- SOLDEVILA, Ferran (1950): *Pere el Gran. Primera part: l'infant*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans. N'hi ha edició facsímil: Barcelona, IEC, 1995 (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, XLVIII/1).
- SOLER I LLOPART, Albert (1991): «Encara sobre la data del *Blaquerna*», *SL*, 31, pp. 113-123.

RESUM

Among the various periods of Ramon Llull's production, the one that presents most problems with respect to the dating of his works is the cycle of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, since at that time (1274-1283) Llull had not yet begun signing or dating his works. With this in mind, the author tries to

order chronologically works written during this cycle, taking into account not only the possible historical references contained in these works, but mainly mutual citations of one work in another, in spite of the fact that the interpretation of such passages is often problematical. Finally this article offers a new numeration of the works of this cycle, according to the criteria of Bonner's catalogue.

COM ÉS LA VERTADERA FIGURA X DE L'ARS COMPENDIOSA INVENIENDI VERITATEM?¹

A Robert Pring-Mill, pel seu mestratge
en l'art de raonar ordenadament.

Potser sobte una mica el fet de trobar una pregunta com aquesta com a títol d'un article. Es tracta d'una pregunta que, d'un temps ençà, em formule a partir d'unes indicacions d'Anthony Bonner; de fet, és ell qui la va llençar per primer cop, arran de l'estudi d'uns manuscrits. En rigor, tots dos hauríem de signar aquest article, però Bonner m'ha proposat, i accedesc gustós, que siga jo qui resumeix els nostres intents de solució o que arrisque alguna hipòtesi per a solventar una qüestió ben curiosa, com es podrà comprovar. Moltes de les seues indicacions han ajudat a la búsqueda d'una eixida al problema, però haig d'advertir que assumesc la plena responsabilitat del resultat final: si aquesta eixida no satisfà, només jo en sóc culpable.

1. D'on neix la pregunta?

1.1. La figura X a l'edició maguntina de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*

La figura X és una de les principals de les primeres arts lul·lianes, les anteriors a 1290. Tant a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* com a l'*Ars demonstrativa* juga un paper decisiu en el desenvolupament del mètode demostratiu. És presentada com la «figura de la predestinació», o la «figura dels opò-

¹ Aquest treball s'inscriu en el projecte d'investigació PB98-1193-C03-02 del Programa Sectorial de Promoció General del Coneixement, finançat pel Ministeri d'Educació i Cultura, i que es du a terme al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València.

sits», i el cert és que el seu abast va molt més enllà del fet de fornir una resposta al problema de la confrontació intel·lectual entre la predestinació divina i el lliure albir humà. La resolució d'aquest problema obri la via a tot un mecanisme argumentatiu de cabdal importància i que permet a l'enteniment transcendir-se i superar l'atzucac intel·lectual de les contradiccions aparents.²

Al text de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, la figura és presentada a la primera distinció com la figura de predestinació: *X. ponimus, quòd sit Figura Praedestinationis, quae formatur de sedecim dictionibus, secundum quod continetur in sua figura.*³ Que la resolució del problema de la consideració intel·lectual de la predestinació com a contrària al lliure albir té unes implicacions importants per al funcionament de la seua art, ho manifesta el mateix autor al darrer paràgraf d'aquesta presentació de la figura:

Sicut X. est difficilis quaestio ad intelligendum, sic, quando cognoscitur, *fortificat S., ut habeat cognitionem de A.; & fortificat in S. cameras ipsius A. per necessarias rationes: quia quantò X. majus est, tantò plùs ampliat S. in virtute, dum illud intrat; & quantò plùs ipsum ampliat in virtute, tantò fortiùs videt S. ipsum A. & suas cameras: propter quod nec per T. nec per V. tantum appropinquat C. ad cognoscendum A., quantum per X.*⁴

La figura X ajuda, doncs, l'ànima racional a conèixer mitjançant raons necessàries la divinitat. Aquesta importància de la nostra figura ve donada, en bona mesura, pel seu caràcter de «complementària», en certa manera, de la figura A en la tasca de bastir arguments demostratius necessaris. Potser per això en l'apartat dedicat a les regles (*Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*), Llull atorga a la figura X un caràcter molt més general, ja que permet a l'enteniment adreçar-se cap a altres ciències *metaphorice* (igual que la figura elemental), i per tant és més convenient anomenar-la, en sentit literal, *Figura contrariorum et concordantium*, i només metafòricament *Figura Praedestinationis*:

Dirigitur autem homo ex hac figura ad Theologiam, ad Logicam, ad Naturalia (Philosophiam), ad Medicinam, ad Jus, & ad alias scientias; & hoc metaphoricè, secundum quod metaphoricè figura elementalis applicatur aliis scientiis.

² Sobre la relació entre l'*Ars* lul·liana i les contradiccions aparents, veg. J. M. Ruiz Simon *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona, 1999), pp. 136-183; especialment, pel que fa a la figura X, les pàgines 146-150.

³ *MOG* I, vii, 4 (436)

⁴ *Ibid.*; el subratllat és nostre.

Quoniam X. significat in ista Arte secundùm expositionem literalem scilicet contraria vel concordantia, quae opponuntur, vel conveniunt in medio, vel sinè medio; & quia ferè omnis scientia per ista duo decurrit, ideo est nomen conveniens, quòd X. sit *Figura contrariorum & concordantium*; sed metaphoricè vocatur *Figura Praedestinationis*: haec figura magis apprehenditur sub principiis de A. & de T.; & hoc ideo, quia habent principia magis necessaria.⁵

Les figures S i T necessiten, doncs, per a la recerca, de les cambres de la figura X tant com de les cambres de la figura A. Per això, amb aquestes i amb la V, forma el grup de figures principals de les arts de l'etapa primera. Figures que tenen una representació gràfica circular.

Els textos de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, de la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* i de l'*Ars universalis* són escarits a l'hora de descriure l'estructura de la figura; la presentació, en el primer cas, es redueix a dir que està formada per setze termes segons apareix a la figura (*vid. supra* el text referit a la nota 3), i en el tercer, a més, s'explicita quins són aquests termes:

X. est figura ex sedecim cameris constructa, quae sunt Sapientia, Praedestinatio, Perfectio, Meritum, Potestas, Gloria, Esse, Scientia, Justitia, Liberum Arbitrium, Defectus, Culpa, Voluntas, Poena, Privatio & Ignorantia.⁶

Cap altra referència a la representació visual de la figura, a diferència del que passava amb la S, la T o la V, per a les quals l'autor especifica l'atribució de determinats colors a determinats principis, o la presència de quadrangles o de triangles inscrits en la figura circular. En conseqüència, Salzinger, a l'única edició impresa de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, reproduceix la figura X amb la següent representació gràfica:⁷

⁵ *MOG* I, vii, 44 (476).

⁶ *MOG* I, viii, 13 (495). La figura X experimenta alguns canvis en el trànsit del primer al segon cicle de l'etapa quaternària; és a dir, té una configuració diferent en l'*Ars demonstrativa* respecte a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*: aquests setze conceptes variaran una mica, amb canvis d'ordre, eliminacions d'alguns i substitucions per uns altres. Per al nostre treball, centrat en l'estructura de la figura en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, només ens interessa remarcar alguns d'aquests canvis que ens ajudaran a interpretar algun punt fosc d'aquesta figura, i així ho farem més endavant (*vid. infra*, nota 37). El lector pot trobar explicitats els canvis a A. Bonner, «Problemes de cronologia lul·liana», *EL* 21 (1977), pp. 35-58.

⁷ En la figura alternen els colors blau i verd, de la següent manera: *sapientia, praedestinatio, perfectio, meritum, potestas, gloria, esse* i *scientia* tenen color blau; la resta de conceptes, tenen color verd.

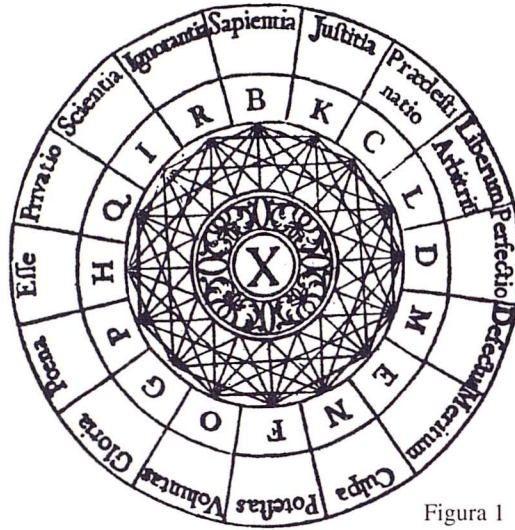


Figura 1

Com es pot comprovar, l'ordre d'aparició dels conceptes a la figura difereix una mica de l'ordre de presentació al text, tot i que aquest és respectat per l'ordre de les lletres. Val a dir: amb la introducció d'aquestes, Salzinger sembla “recomposar” l'ordre dels conceptes segons apareix al text de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, un ordre que ell mateix ha trencat en representar-los, visualment, col·locant els opòsits un al costat de l'altre.⁸ Trobem ja un indicatiu, encara que mínim, de discordança entre la figura X segons apareix dibuixada a l'edició maguntina de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* i la descripció que se'n fa al text de la mateixa edició. Però encara hi ha més coses.

1.2. La figura X als manuscrits de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

La pregunta que dona títol a aquest escrit neix, realment, de la constatació que als manuscrits de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* la representació gràfica de la figura X difereix de la reproduïda a l'edició maguntina. En alguns casos, sense que les diferències siguin massa substancials; en altres, amb diferències ben notables.

⁸ L'atribució de lletres de l'alfabet als conceptes d'aquesta i de la resta de figures no està explicitada al text de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*; val a dir: en rigor, les lletres de la B a la R pertanyen únicament als conceptes de la figura S: *S. ponimus, quòd sit Anima Rationalis; quod S. dividimus in quatuor Quadrangulos, prout in sua figura continetur, qui sunt E.I.N.R.; qui Quadranguli sunt quatuor Species ipsius S., quae componunt Individua, quae sunt B.C.D., F.G.H., K.L.M., O.P.Q., prout scripta sunt in figura S. (MOG I, vii, 2 (434)).*

És Anthony Bonner qui va obrir la qüestió arran de la consulta dels manuscrits que contenen l'obra conservats a Palma: St. Francesc, Sapiència, Biblioteca Pública 1031, Biblioteca Pública 1053 i Palau Vivot. Descobreix llavors que cap d'ells té la figura segons apareix dibuixada per Salzinger a l'edició maguntina; en els dos primers, la figura presenta aquesta disposició:⁹

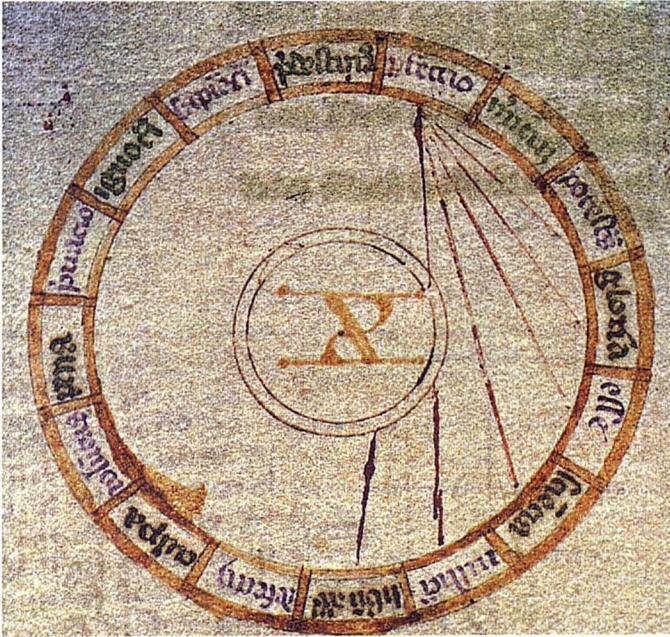


Figura 2

Una disposició, com es pot comprovar, lleugerament diferent a la de Salzinger, i que s'adiu millor amb l'ordre de presentació dels conceptes al text de l'*Ars universalis*. Però en els altres tres manuscrits, la figura apareix representada d'aquesta manera, totalment diferent de l'anterior:

⁹ En aquest cas, també alternen els colors blau i verd, però aplicats ara a conceptes diferents a causa de la diferent ordenació d'aquests: blau per a sapientia, perfectio, potestas, esse, justitia, defectus, voluntas i privatio, i verd per a la resta.

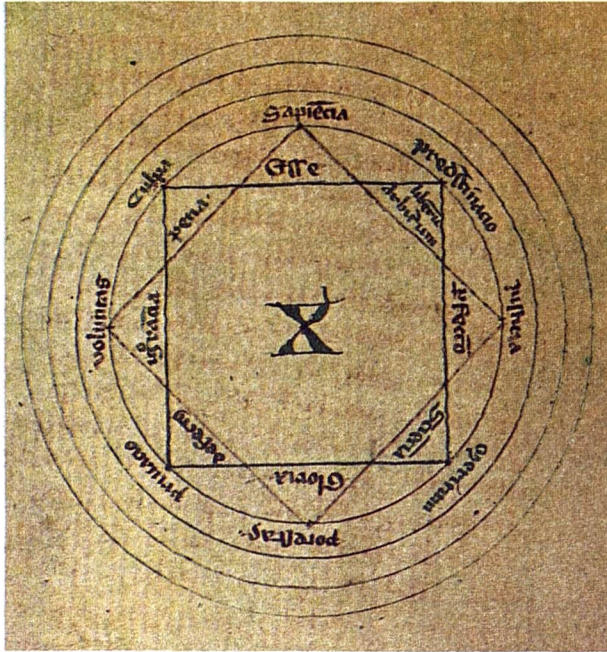


Figura 3

Com es pot comprovar, en aquest cas els mateixos setze conceptes apareixen organitzats amb una distribució peculiar: vuit romanen a la perifèria del cercle, i els altres vuit passen a formar part dels vèrtexs de dos quadrats concèntrics inscrits al cercle. Això sembla, almenys, a primer cop d'ull. També podríem interpretar d'una altra manera la distribució geomètrica dels termes: els més exteriors podrien ser, realment, els que formen part dels vèrtexs dels dos quadrangles, mentre que els conceptes més interiors es trobarien, en realitat, en els costats dels quadrilàters; així, per exemple, *liberum arbitrium* no formaria un vèrtex del quadrangle *pena-liberum arbitrium-scientia-defectus* (quadrangle, en realitat, delimitat pels conceptes exteriors, *culpa-praedestinatio-meritum-privatio*), sinó que es trobaria en el costat delimitat pels vèrtexs *sapientia* i *justitia* del quadrangle *sapientia-justitia-potestas-voluntas*.

Encara, als tres manuscrits els conceptes apareixen escrits en tinta de colors. Amb tres colors diferents, i no dos. Amb aquesta distribució:

Color blau per a *sapientia*, *justitia*, *potestas*, *voluntas*, *esse*, *perfectio* i *gloria*.
 Color vermell per a *praedestinatio*, *meritum*, *liberum arbitrium* i *scientia*.
 Color negre per a *privatio*, *culpa*, *defectus*, *ignorantia* i *poena*.

Abans d'entrar en possibles interpretacions de la distribució dels conceptes en aquesta figura, calia consultar la resta de manuscrits de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Aprofitant una estada al Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Freiburg, vaig poder consultar còpies en microfilms d'una sèrie de manuscrits que contenen l'obra, per tal de donar resposta a les preguntes que em plantejava Bonner des de Mallorca: algun altre manuscrit reproduïx la figura amb quadrangles? En cas afirmatiu, quins manuscrits reproduïxen la primera figura, més senzilla, i quins la segona? Algun manuscrit conté la figura reproduïda a l'edició maguntina?

Als cinc manuscrits de Palma consultats per Bonner cal ara afegir-ne sis més: tres conservats a Munic (CLM 10502, 10511 i 10514), un a Florència (Ricc. 1001), un al Vaticà (lat. 5112) i un a Barcelona (BC 118). Tres més contenen el text de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, però sense reproduir les figures (Lyon, Fonds gen. 258, Stuttgart, Landesbibl. Q 31 i Nàpols, BN VIII.D.18), per la qual cosa no calia tenir-los en compte per a la nostra recerca. De les tres qüestions suara formulades, comencem per la darrera, ja que és la més ràpida de respondre: cap dels sis manuscrits consultats conté la figura segons apareix dibuixada per Salzinger a l'edició maguntina.

Aquesta constatació no deixa de ser inquietant, ja que les representacions «canòniques» de les figures de l'Art lul·liana, reproduïdes per tots els estudis, són les fornides per l'edició maguntina. Tot i això, tampoc no seria exactament correcte afirmar que Salzinger «s'inventa» la figura X, ja que el que fa és, simplement, agafar la figura circular dels manuscrits i reproduir-la amb una distribució diferent dels conceptes, amb els termes oposats un al costat de l'altre, en lloc de posar-los separats. Ara bé: si cap dels manuscrits reproduïx la figura de Salzinger, quina figura (o figures) s'hi poden trobar? La figura que conté els dos quadrangles inscrits al cercle apareix de nou, o és exclusiva dels manuscrits de Palma estudiats per Bonner?

Els sis manuscrits ofereixen diverses solucions a l'hora de representar gràficament la figura X. La figura circular localitzada per Bonner als manuscrits de St. Francesc i de la Sapiència apareix de nou en tres més: Munic, CLM 10514 (f. 118v.), Florència, Ricc. 1001 (f. 98v.) i Vaticà, lat. 5112 (f. 7v.). Un altre manuscrit, Munic, CLM 10502, reproduïx, al foli 9v., la figura amb quadrangles, la mateixa que Bonner descobrí als testimonis conservats a la Biblioteca Pública de Palma i al manuscrit del Palau Vivot. Els dos manuscrits restants (Munic, CLM 10511 i Barcelona, Bibl. Cat. 118) ofereixen una solució mixta: contenen les dues figures alhora. Però amb matisos força interessants, i que requereixen una descripció més detallada. Comencem pel manuscrit de Munic.

Munic, CLM 10511.

El foli 6v. conté la mateixa figura que apareix a Palma, St. Francesc 7 i Sapiència. Ara bé: sota la lletra X al centre de la figura, una mà posterior, en lletra humanista, ha afegit el mot *praedestinatio*. També hi ha afegides lletres al costat de cada concepte (no podria assegurar que per obra de la mateixa mà), d'acord amb aquesta curiosa distribució, força diferent de la introduïda per Salzinger, ja que ací es redueix l'alfabet de la figura a vuit lletres, de la B a la I, alternant majúscules i minúscules (les lletres que precedeixen els conceptes són les de la figura de Salzinger; les que segueixen són les escrites a la figura del manuscrit de Munic):

| | |
|------------------------|--------------------------|
| B. SapientiaB | K. JustitiaF |
| C. Praedestinb | L. Liber. arbitr. . . .f |
| D. PerfectioC | M. DefectusG |
| E. Meritumc | N. Culpag |
| F. PotestasD | O. VoluntasH |
| G. Gloriad | P. Poenah |
| H. EsseE | Q. PrivatioI |
| I. Scientiae | R. Ignorantiai |

Al foli 7r. el copista ha dibuixat les cent vint cambres binàries de la figura X i, a continuació, la figura amb els quadrangles inscrits; però amb un parell de variacions respecte a com apareix dibuixada als altres manuscrits:

a) Si a la figura circular del foli anterior hom havia afegit el mot *praedestinatio*, a aquesta la mateixa mà afegeix, sota la lletra X central, els mots *liberum arbitrium*. Encara, hom ha afegit també, acompanyant a cada concepte, les mateixes lletres majúscules i minúscules presents a la figura anterior.

b) Si les variacions anteriors són atribuïbles a un glossador posterior, aquesta deriva directament de l'acció del copista del manuscrit: un dels dos quadrangles (el format pels vèrtexs *culpa-praedestinatio-meritum-privatio*) ha «girat» 90° en el sentit de les agulles del rellotge. I, a més, en el seu «trasllat» cada vèrtex ha arrossegat el concepte que tenia al davall, de manera que *culpa* i *poena* apareixen tots dos no a l'esquerra de *sapientia* i d'*esse*, sinó a la dreta; i, per tant, es produeix un corriment de la resta de conceptes del quadrangle: *praedestinatio* i *liberum arbitrium* són en lloc de *meritum* i *scientia*, etc.

Tot plegat, aquesta és la representació que assoleix la figura al manuscrit:

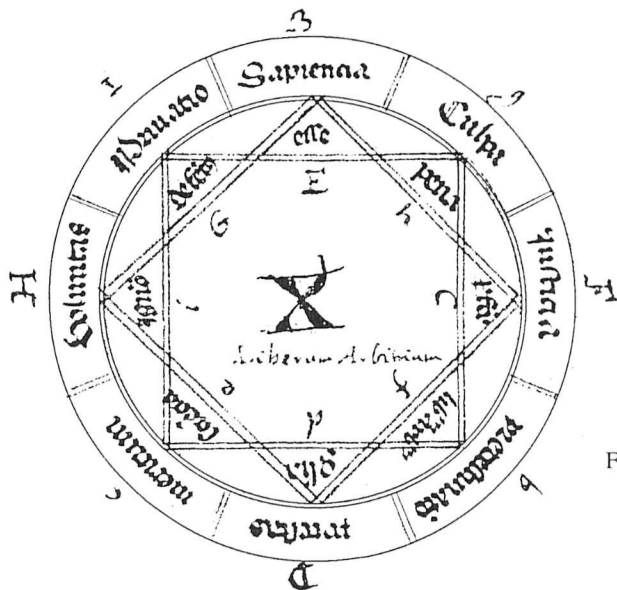


Figura 4

Barcelona, Bibl. Cat. 118.

Aquest manuscrit també reproduïx la figura X en les dues presentacions possibles, però ho fa d'una manera peculiar. Al foli 8v. podem trobar-les integrades totes dues en una única figura, de manera que la figura dels quadrangles es troba circumscrita a l'interior de l'altra figura, l'estrictament circular, com si es tractara de dos cercles concèntrics, el més interior del qual conté els quadrats. En aquest cas, no trobem els afegitons de les lletres ni de les denominacions de les figures, presents al manuscrit anterior. Per altra banda, els conceptes de la figura circular es troben units els uns amb els altres mitjançant línies transversals, de la mateixa manera que a la figura de Salzinger, indicant els dos grups de conceptes que la formen: vuit per una banda, vuit per una altra. Aquestes línies es veuen interrompudes en arribar a la circumferència que, a l'interior, delimita l'espai de la figura amb quadrats.

Però aquesta presentació encara conté una altra peculiaritat molt destacable. Partint de la mateixa distribució dels conceptes als quadrangles que el manuscrit anterior (per tant, amb el quadrat horitzontal girat 90° cap a la dreta respecte a la figura present als manuscrits de Palma i al 10502 de Munic), quatre dels conceptes del quadrat horitzontal canvien de lloc: *praedestinatio* i *liberum arbitrium* intercanvien posició amb *meritum* i *scientia*. És a dir, els conceptes dels dos cantons inferiors del quadrat d'acord amb la figura representada anteriorment. El resultat és el següent:

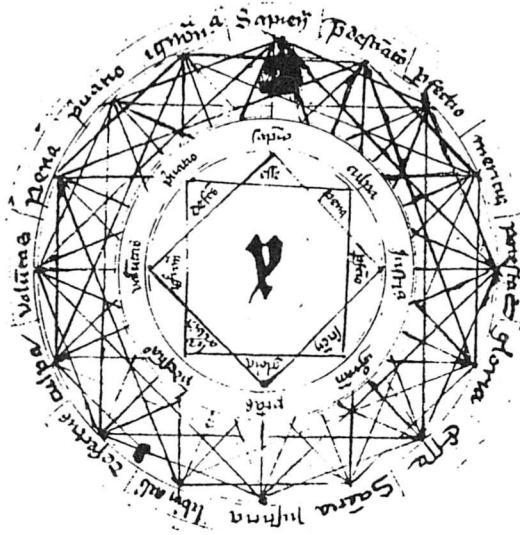


Figura 5

El següent quadre, elaborat per Anthony Bonner arran de les meues indagacions a Freiburg, recull de manera clara els resultats de la consulta dels onze manuscrits de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, tot indicant els que tenen un o altre tipus de figura X (figura amb quadrats o figura estrictament circular):

| | quadrats | circular |
|-----------------------|----------|----------|
| Barcelona, BC 118 | x (1) | x |
| Palma, St. Francesc | | x |
| Munic, CLM 10502 | x | |
| Munic, CLM 10511 | x (2) | x |
| Munic, CLM 10514 | | x |
| Palma, BP 1031 | x | |
| Palma, BP 1053 | x | |
| Florència, Ricc. 1001 | | x |
| Palma, Sapiència | | x |
| Palma, Palau Vivot | x | |
| Vaticà, lat. 5112 | | x |

(1) Amb el quadrat horitzontal girat 90° en el sentit de les agulles del rellotge.

(2) Com (1), però amb els conceptes dels dos cantons inferiors intercanviats.

Com es pot comprovar a l'esquema, totes dues formes de la figura X tenen una presència gairebé equivalent als manuscrits; així, en principi, tant de dret tindrà la versió amb quadrats com l'estrictament circular per a esdevenir la representant de la figura. Només en dos casos coincideixen totes dues en un mateix manuscrit; curiosament, en tots dos la figura amb quadrats presenta variants respecte a la forma que adopta en els altres quatre manuscrits en què apareix tota sola. Les primeres conclusions a què hom pot arribar, a la vista de la situació, indiquen doncs que les dues formes poden ser autèntiques i que la forma amb quadrats que caldrà tenir en compte serà la més regularitzada (present a quatre manuscrits), essent les altres dues simples variants d'aquesta.

A partir d'aquest punt sorgeixen dues noves qüestions: per què dues representacions de la mateixa figura? I, relacionada amb aquesta, quin significat té la figura amb quadrangles? El fet que en dos testimonis apareguen totes dues formes alhora podria indicar que la doble representació pretén il·lustrar diferents aspectes relacionals de la figura. La mà del manuscrit de Munic que atorga un nom diferent a cada figura ens pot donar una pista. Possiblement aquell lector, en trobar-se dues figures, sentira la mateixa necessitat d'explicar aquesta doble presència, i considerarà que la circular corresponia a la figura de la predestinació, i la dels quadrats a la del lliure albir.

De fet, la figura X «funciona» en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* per donar solució a un problema lògic com és el de les contradiccions aparents, i ho fa tot plantejant quatre moments o passos –que Llull anomena “figures”, terme que no emprarem en aquest sentit, per tal d'evitar confusions amb les figures gràfiques– que ha de donar l'ànima racional cap a la resolució del conflicte. Aquestes quatre passes de X suposen, en primer lloc, l'afirmació de la predestinació (i consegüent negació del lliure albir); en segon lloc, la inversió de l'anterior, o siga, l'afirmació del lliure albir i la negació de la predestinació; com a conseqüència dels dos anteriors, el tercer moment és el del dubte de l'ànima, que accepta com a vertaderes dues afirmacions que (així li ho sembla) són contradictòries; finalment, le quart moment és el resolutiu, mitjançant el qual l'ànima considera la X des d'una perspectiva superior amb l'ajuda de la figura A o les dignitats divines i resol la contradicció aparent.¹⁰

¹⁰ A l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* hom pot trobar una detallada explicació dels quatre moments o figures de la X a la part dedicada a l'aplicació de la X a la S (part segona de la primera distinció: *MOG* I, vii, 9-10 (441-442)). També als setze modes de la segona distinció hom fa esment de les quatre figures de X: precisament el darrer d'aquests modes universals hi és dedicat (*De modo XVI. Quatuor Figurarum X. MOG*, vii, 17 (449)). En aquest cas, però, les quatre figures de X serveixen per a donar resposta a altres qüestions, en una prova que la nostra figura pot servir per a afrontar temes no circumscrits exclusivament al terreny de l'escatologia. Encara, a l'*Ars universalis* es torna a tractar de les quatre figures, ja que configuren la cinquena espècie de X (*MOG* I, viii, 15-17 (497-499)). Veg. també *Ca* I, p. 381, on s'identifiquen les quatre figures amb sengles «moments dialèctics», en terminologia moderna, i J.E. Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull* (Barcelona-València, 1997), pp. 185-193.

Els dos conceptes axials de la figura són, doncs, els de «predestinació» i «lliure albir». Dos conceptes que entren en una dialèctica que avança des de l'oposició contrastant cap a una síntesi harmònica. No és d'estranyar que, davant la presència de dues representacions visuals per a la figura X, aquella mà anònima atribuïra a cada una un dels dos conceptes en litigi. El que no sabem encara és si hi ha motius suficients en la mateixa configuració de les figures per a fer aquesta atribució. Representen, doncs, la tesi i l'antítesi de la figura X, els dos primers dels quatre moments? O és un altre el sentit de la doble representació de la X? Per a respondre, cal fixar-se ja amb detall en la figura amb quadrangles, i començar a enunciar hipòtesis per a la seua explicació.

2. Per a què una «figura amb quadrats»? Primeres hipòtesis des d'un acostament extern¹¹

La figura circular no sembla tenir cap complicació estructural: senzillament, presenta els setze conceptes de la X. La construcció de l'altra figura, la dels quadrats, ja sembla més complexa. El seu sentit no és evident a primera vista. Podem començar, per exemple, per la «pista» oferida per la variant que conté la llegenda *liberum arbitrium* i, a partir d'ací, enunciar hipòtesis pas a pas, per veure si arribem a alguna explicació.¹²

L'afirmació del lliure albir correspon, com hem vist, a la segona figura o «moment dialèctic» de X (que implica, consegüentment, la negació de la predestinació; per això és anomenada *figura negationis*). I aquesta afirmació del lliure albir és conseqüència de la formació de la cambra [*perfectio justitia*], de la mateixa manera que la consideració per part de la S (és a dir, de l'ànima racional) de la cambra [*perfectio sapientia*] conduïa, a la primera figura, a l'afirmació de la predestinació:

Secunda figura X. est contraria primae in S.; quia in continenti, quando E. intrat in A. per [perfectam Justitiam], B. memorat, & C. intelligit liberum arbitrium; quia sinè libero arbitrio non posset B. memorare, nec C. intelligere, nec D. amare cameram [perfectae Justitiae].¹³

¹¹ Tot i que seria més còmode parlar de «primera figura de X» i de «segona figura de X» per referir-nos a les dues representacions pròpies dels manuscrits, no ho farem per tal d'evitar confusions amb les dues primeres de les «quatre figures de X» que representen els quatre «moments dialèctics» de la figura (vegeu la nota anterior). Així, parlarem de «figura (estricteament) circular» i de «figura amb quadrats».

¹² Cal no oblidar, però, que aquest és un afegit posterior i que no es troba a cap altre manuscrit; cal no fiar-s'hi massa i agafar la dada com un punt de partença per a enunciar hipòtesis més que no pas com una hipòtesi de partença.

¹³ *MOG* I, vii, 9 (441).

Si anem cap a la figura, trobem que els dos conceptes, *justitia* i *perfectio*, apareixen junts al segon vèrtex del quadrat vertical. Cosa que ens obliga a fer una ullada a la resta de «parelles» de conceptes presents tant als tres vèrtexs restants d'aquest quadrangle com als quatre vèrtexs de l'altre quadrat. Els resultats no són massa significatius, pel que fa a la possibilitat d'adscripció d'aquesta representació gràfica al segon moment (Llull en diu «figura») de X; de fet, al mateix quadrat, trobem *sapientia* acompanyada d'*esse*, quan el més lògic, d'acord amb aquesta interpretació, seria trobar junts, per exemple, *liberum arbitrium* i *esse*. No queda clar, en cap cas, el perquè de la resta d'emparellaments a la llum de la consideració de la «perfecta justícia».¹⁴

Hem partit de la base que els conceptes que es troben junts en un mateix vèrtex formen parella. Deixem de costat, momentàniament, aquesta base, per tal d'enunciar una hipòtesi: si la presència de dues representacions gràfiques de la figura X respon, efectivament, a la consideració de diversos aspectes relacionals de la figura, i aquests no són els derivats de l'afirmació de la predestinació per una banda i del lliure albir per una altra, ens queda la possibilitat que reflectesca la diferència entre les contrarietats (o les concordances) *mediate* i *immediate* dels setze conceptes constitutius. L'*Ars universalis* hi fa esment a la primera distinció, *de dispositione septem figurarum*. En les pàgines dedicades a la figura X, es fa la presentació de les sis «espècies» que la formen:

Haec figura continet in se *sex species*: *prima* est concordantiarum, *secunda* contrarietatum, *tertia* de mediatè, *quarta* de immediatè, *quinta* figurarum, *sexta* membrorum.¹⁵

Les espècies tercera i quarta fan referència als dos tipus d'oposició entre els conceptes de la X: els termes poden oposar-se entre si per *medium* o *sine medio*. Tal volta, cada una de les figures podria representar un d'aquests dos tipus de relació. Així, en la figura circular els setze membres s'oposarien els uns als altres *immediate*, mentre que la figura amb quadrats representaria l'oposició *per medium* dels mateixos conceptes.

Allò que em va fer pensar en aquest tipus d'organització fou, simplement, la distribució gràfica dels conceptes a la figura amb quadrats. Si, en efecte, ens oblidem per un moment de les «parelles» formades als vèrtexs i llegim la figura des de l'altra ordenació geomètrica possible, llavors tenim que, per exemple, a la figura 3 (*Vid.*), *esse* no acompanya a *sapientia* (tot i trobar-se davall aquest concepte), sinó que és el *mitjancer* entre *culpa* i *praedestinatio*, ja que ocupa el cos-

¹⁴ El mateix passa amb l'adscripció als conceptes de lletres majúscules i minúscules, obra possiblement de la mateixa mà: la presència de les lletres en aquesta figura deriva directament de la circular.

¹⁵ *MOG* I, viii, 13 (495).

tat que uneix aquells vèrtexs. Però, llegida així, la figura sembla complicar-se més: caldria explicar per què els conceptes interiors (que serien els «mitjancers») uneixen, precisament, els seus corresponents als vèrtexs, i la relació no sembla gens clara. El text de l'*Ars Universalis* tampoc no fa cap llum al respecte.

De qualsevol manera, aquest camí no promet conduir enlloc per una raó ben senzilla: sembla clar que els conceptes col·locats a la part exterior i interior de cada vèrtex sí formen parella. Així ho palesa el fet que, a les variants dels dos manuscrits en què el quadrat horitzontal s'ha mogut, el moviment dels conceptes exteriors ha arrossegat els seus corresponents «acompanyants» interiors. Sembla, doncs, que la lectura correcta és la que té en compte la unió dels conceptes exteriors amb els seus corresponents interiors que hi ha al davall (lectura, com veurem tot seguit, que encara es veurà corroborada per un altre detall: la tendència dels conceptes que comparteixen vèrtex a compartir també un mateix color).

Però potser la interpretació de la figura com a representant de les relacions mediatas de la tercera espècie de X es podria reformular d'una altra manera. El problema és sempre el mateix: com explicar la distribució dels conceptes en els quadrats satisfactòriament i de manera coherent amb la hipòtesi. Arribats a aquest punt, una certa «associació d'idees» m'obligà a detenir-me en la presència dels quadrats inscrits al cercle. No deixa de ser inquietant, aquesta presència. Com també ho era la presència de quatre quadrats a la figura S, fins al punt que la seua explicació va fer llum sobre un dels aspectes cabdals del funcionament de les primeres arts lul·lianes: l'analogia elemental.

En efecte: l'estructura de la figura S era igualment estranya i inquietant fins que Robert Pring-Mill va desvelar-ne el misteri.¹⁶ La teoria de Pring-Mill, que explica l'estructura de la figura S en clau d'analogia elemental, es trobava implícita en la lectura de l'*Ars* feta per Salzinger: la genial intuïció del mestre britànic va saber desenvolupar els apunts de la «revelació» de l'editor alemany fins arribar a una interpretació global de les primeres formulacions de l'Art. I cap altra figura, excepte la S (i, és clar, la figura elemental), conté quadrangles en la seua estructura. Cap altra, fins que ha aparegut aquesta...

De manera que haurem de girar els ulls cap a la *Revelatio secretorum Artis* de Salzinger, per veure si trobem alguna altra «inspiració» sobre la figura X. El «secret» d'aquesta figura és «revelat» al segon capítol, després de fer el mateix amb la resta de figures principals.¹⁷ L'editor maguntí parla d'un *secundus quadrangulus figurae X*... però que no té cap correspondència visual amb els qua-

¹⁶ R.D.F. Pring-Mill, «Ramon Llull i les tres potències de l'ànima», *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona-Montserrat, 1991), pp. 211-240. L'explicació de Pring-Mill, i la polèmica amb el P. Platzeck en la qual s'emmarca, són ja ben conegudes. Vegeu-ne un resum a Rubio, *op. cit.*, pp. 126-131.

¹⁷ *MOG I*, vi, 41 i ss. (293 i ss.).

drats de la nostra figura.¹⁸ Salzinger parteix de la parella *esse-privatio*, la qual considera axial per al funcionament de la figura X, ja que representa l'oposició entre generació i corrupció, conceptes naturals que són els que, al capdavant, li interessin. Començant per cites del *Liber Chaos* i acabant per apòcrifs alquímics, Salzinger sembla que no identifica aquesta figura amb la qüestió de la predestinació i del lliure albir, sinó amb qüestions naturals. *Perfectio, defectus, esse et privatio* són els conceptes centrals de la revelació de Salzinger, que acaba per viarany ben poc teològic i que no tenen res a veure amb l'autèntic contingut de la figura X segons el text lul·lià.¹⁹

El text de l'editor de *l'Ars compendiosa inveniendi veritatem* ens permet, però, explicar el perquè del canvi operat en la distribució dels conceptes en la figura circular segons apareix en l'edició impresa. A l'inici mateix de la revelació del seu secret apareix presentada exclusivament com una *figura d'opòsits*, o de termes concordants i contraris. Una figura de contingut lògic, més que no pas teològic. L'interès de Salzinger pels opòsits de la figura X n'esborra el contingut escatològic. Encara més. Si anem a la pàgina 78 de la *Revelatio (MOG I, vi, 78 (330))*, en el capítol dedicat a la revelació del secret de la lògica, trobarem un quadrat força interessant: el de les concordances i contrarietats lògiques, en el qual els conceptes també concorden o s'oposen *mediate* o *immediate*. Com els de la figura X. De fet, Salzinger fa esment de nou, en aquest punt, al quaternari *esse-privatio-perfectio-defectus*.

Si per a Salzinger aquesta és, sobretot, la figura dels opòsits, li interessarà remarcar-ho col·locant en la figura els conceptes oposats l'un al costat de l'altre (posició més adient, en aquest cas, que l'original dels manuscrits). Ara bé: la semblança entre la figura amb quadrats i el quadrat de les relacions lògiques, ens du de nou a pensar en les relacions mediate i immediate establertes entre els conceptes de la X segons les espècies tercera i quarta de la figura. En aquest

¹⁸ *MOG I, vi, 43 (295)*.

¹⁹ Els quatre conceptes en els quals focalitza Salzinger la seua interpretació de la figura X juguen, efectivament, un paper important en el seu funcionament, com tindrem ocasió de comprovar més endavant; constitueixen la tercera de les sis espècies en què Lull divideix la figura, però tenen un valor més aviat adjectiu respecte al conceptes de predestinació-lliure albir i saviesa-justícia, autèntics nuclis substantius de la figura, i que configuren les dues primeres espècies. El mateix quartet de conceptes té un paper important als *Començaments de medicina* (vegeu *OS II, 410 i 414*); potser és d'allà que Salzinger va agafar els seus aspectes naturals. Per altra banda, la interpretació de Salzinger, que carrega les tintes en els aspectes naturals i en l'aplicabilitat de l'*Ars* a aquestes qüestions, cal entendre-la en el context de la polèmica divuitesca a propòsit de l'autenticitat de les obres alquímiques, a l'esclat de la qual contribuï precisament el projecte d'edició maguntina. Salzinger fou un ferm defensor de l'atribució al Doctor Il·luminat de l'autoria dels escrits apòcrifs, per la qual cosa el seu projecte fou contestat pels pares Custurer i Sollier. Els esforços de l'editor per demostrar la relació entre l'*Ars* i la filosofia natural condueix a interpretacions tan interessants com la que fa de la figura S, però també a d'altres que s'allunyen més de l'autèntic esperit de l'obra lul·liana. Per a una presentació pormenoritzada dels aspectes d'aquesta polèmica, veg. A. Gottron, *L'edició maguntina de Ramón Lull* (Barcelona, 1915).

cas, la hipòtesi es podria formular d'aquesta manera: i si la representació quadrangular de la figura X intentara transmetre les relacions de concordança i de contrarietat mediatas i immediates (i, per tant, no exclusivament les mediatas) de les espècies tercera i quarta?

De nou la disposició dels conceptes als quadrangles no sembla afavorir gens la confirmació d'aquesta hipòtesi.²⁰ Per continuar avançant, caldrà prendre un altre camí: el de la consideració de la figura i de la seua estructura *per se*. Una consideració més intrínseca, estructural, que establezca noves hipòtesis a partir de la configuració mateixa de la figura i que només en un segon moment acudisca als textos per corroborar les conclusions.

Així, el nostre objectiu serà, a partir d'ara, esbrinar de quina manera ha estat construïda la figura; és a dir, explicar la seua estructura per tal de poder apuntar, en conseqüència, alguna hipòtesi relativa al seu significat. En definitiva: com és la figura i què vol dir.²¹

3. El sentit estructural de la figura

Començarem per allò més general i avançarem a poc a poc cap als detalls particulars d'aquesta estructura. És a dir: partint d'una visió més global de la construcció i del sentit dels dos quadrats, mirarem de filar cada cop més prim fins a explicar la figura en el seu mínim detall (si això és possible...). El resultat d'aquesta recerca esperem que pugui il·luminar un significat global de la figura, encara que hipotètic.

3.1. La construcció dels dos quadrats

Una mirada a la disposició dels termes en els quadrats revela aspectes interessants. Agafem el vertical, que conté en el vèrtex exterior el primer concepte

²⁰ Al llarg de la comunicació epistolar que ha donat lloc a aquest escrit, Bonner apuntava la possibilitat que els quadrats giraren; això ens permetria buscar noves ordenacions dels conceptes (de fet, a les figures 4 i 5, un quadrat s'ha mogut, amb la consegüent reordenació dels termes). Les provatures per aquest camí tampoc no van conduir enlloc. De fet, a l'*Ars* lul·liana, no trobem una figura dotada de moviment fins a la «figura demostrativa» de l'*Ars demonstrativa*. Les figures principals són estàtiques, no són pas «rodes giratòries», encara que ho puguem semblar, sinó més aviat «fotografies» o, duent el símil encara més lluny, «fotogrames» que congelen en una sola imatge els conceptes que, en efecte, són dinàmics en el text. Per això, les figures tenen un valor bàsicament mnemotècnic i per elles soles no expliquen la complexa trama de relacions que l'*Ars* lul·liana estableix entre els conceptes.

²¹ Per aquesta anàlisi ens fixarem en la figura amb quadrats en la versió més estesa als manuscrits, i que hem representat a la figura 3. El lector farà bé de tenir-la davant els ulls en tot moment, a partir d'ara.

de la figura circular, *sapientia*. Si prescindim per un moment dels vèrtexs interiors, tenim un quadrangle format pels conceptes *sapientia-justitia-potestas-voluntas*. Quatre termes estretament relacionats entre si i determinants per al funcionament de la figura.

La centralitat dels dos primers és indubtable, ja que condueixen cap a l'afirmació de cada un dels dos termes en litigi (predestinació i lliure albir). Així, formen la primera de les vuit oposicions representades a la figura. Pel que fa als altres dos conceptes, tenen una relació estreta amb *sapientia*, ja que tots tres formen un bloc de virtuts divines importants per a la construcció d'arguments demostratius.

Nombrosos textos del *Llibre de contemplació* mostren ja la importància de la terna *sapientia-potestas-voluntas*, i la seua unió amb *justitia*, conformant així un bloc de virtuts divines nuclears en el bastiment de l'estructura de la figura A. Aquestes virtuts, com es pot comprovar, passen a formar part també de la figura X, ja que la resolució de les contradiccions aparents plantejades en aquesta figura passa per la consideració de les virtuts divines (cosa que mostra, encara l'estreta relació entre les dues figures de què parlàvem abans).²²

Tenim, doncs, que els conceptes demostratius fonamentals de la figura formen el que podríem considerar «primer quadrat» de la X: *sapientia, justitia, potestas* i *voluntas*. Tots quatre comparteixen, a més, el color blau. A partir d'ací, destaca la voluntat del creador de la figura de col·locar la resta de conceptes blaus en els vèrtexs interiors d'aquest mateix quadrat, confirmant així la teoria que els conceptes que comparteixen vèrtex mantenen algun tipus de relació. Però només resten tres conceptes blaus (*esse, perfectio* i *gloria*), per la qual cosa el darrer concepte exterior blau, *voluntas*, ha d'anar acompanyat d'un concepte negre, *ignorantia*. Sembla com si el quadrat hagués estat construït d'aquesta manera: primer, ubicació als vèrtexs exteriors dels quatre conceptes blaus fonamentals (*sapientia, justitia, potestas, voluntas*)²³ i, en un segon moment, ubicació de la resta de conceptes blaus als vèrtexs interiors (*esse, perfectio, gloria*). L'espai que manca per emplenar (vèrtex interior de *voluntas*) és completat amb un concepte d'un altre color. Aquest –*ignorantia*– resulta ser el darrer dels setze segons l'ordre en què apareixen en la figura circular.

Anem al «segon quadrat». La seua construcció també sembla clara. En aquest cas, el primer terme col·locat seria *praedestinatio*. Atenent a la distribució dels colors, en ser un terme roig, el quadrat continuarà construint-se amb

²² Sobre la importància de les virtuts *potestas, sapientia, voluntas*, i llur unió amb *justitia* en la construcció de la figura A, veg. Rubio, *op. cit.*, pp. 116-123, on s'addueixen textos del *Llibre de contemplació* a propòsit del paper d'aquestes virtuts. Pel que fa a la presència en la figura X, veg. *ibid.*, pp. 178 i ss.

²³ Insistim: fonamentals perquè són els dos primers conceptes oposats i perquè deriven del que hem anomenat el ternari nuclear de virtuts divines de la fig A, molt important en el seu funcionament demostratiu.

termes del mateix color; només que, en aquest cas, a diferència del quadrat primer, sembla que el següent terme col·locat siga el corresponent al vèrtex interior (*liberum arbitrium*); després vindrien *meritum* i *scientia* (per aquest ordre), per a completar els rojos. La segona meitat del quadrat correspondria als termes negres, col·locats segons aquest ordre: *privatio*, *defectus*, *culpa*, *poena*.

El resultat de tot plegat, segons la versió més estesa de la figura (i que podem considerar, per tant, l'autèntica), és una representació gràfica amb una forta regularitat pel que fa a la distribució dels colors atribuïts als conceptes: si comencem per *sapientia* i avancem pels vèrtexs exteriors en sentit de les agulles del rellotge, trobem la següent seqüència: blau-roig-blau-roig/blau-negre-blau-negre. Seqüència que gairebé es repeteix en els vèrtexs interiors, començant per *esse* i avançant en el mateix sentit: en aquest cas blau-roig-blau-roig/blau-negre-negre-negre. La presència d'*ignorantia* (negre) acompanyant *voluntas* (blau) trenca la regularitat només en aquest punt final de la figura. Tot i això, amb aquesta disposició dels colors la figura ha assolit la màxima regularitat possible, ja que no pot haver una total equivalència numèrica dos a dos entre 7 conceptes blaus i 5 de negres, en ser nombres senars. Almenys una parella ha de ser «híbrida», i aquesta és «*voluntas ignorantia*».²⁴

3.2. El sentit dels dos quadrats

La distribució dels setze conceptes pròpia d'aquesta figura opera, doncs, una divisió en dos blocs, corresponents als dos quadrats, en els quals es van ubicant els tres colors de manera regular (amb la intenció clara de construir un «primer quadrat blau» i un «segon quadrat roig i negre», intenció que no es pot veure reeixida al cent per cent en el primer cas). Aquesta distribució en dos blocs sembla tenir alguna funcionalitat; però, quina?

Un indicatiu interessant, i que suposa una nova mostra de regularitat: els conceptes dels vèrtexs interiors troben el seu corresponent opòsit al quadrangle contrari en el qual es troben. Tots, excepte un: *liberum arbitrium*, que comparteix el mateix vèrtex amb el seu opòsit, *praedestinatio*. De nou la regularitat es trenca en un sol punt, i aquests trencaments hauran de ser explicats.²⁵ Encara, si

²⁴ Podem remarcar un altre indicatiu de regularitat en la construcció de la figura (regularitat, de moment, «visual»): en aquesta variant, tots els negres es concentren en la part esquerra de la figura.; els rojos, a la dreta; i els blaus, més distribuïts. Destaca així, també, una construcció diferent per a cada quadrat: el primer, amb predomini de color blau, estén aquest color pels quatre costats de la figura; el segon, amb dos colors, els ordena en llocs diferents. Podem parlar llavors, a partir d'ara, d'un «quadrat blau» i d'un «quadrat roig i negre».

²⁵ En aquest cas, si ens fixem en els colors, la regularitat sembla perfecta, enunciada així: tots els conceptes interiors que tenen un opòsit *negre* el tenen al quadrat contrari. *liberum arbitrium* és l'únic que s'oposa a un concepte que no sols no és negre, sinó que és del seu mateix color.

ens fixem bé, en aquesta versió de la figura les parelles d'opòsits als vèrtexs interiors es troben separades amb una certa regularitat: a tres «posicions» de distància. Comencem per *perfectio*. Avançant tres llocs en sentit de les agulles del rellotge (sempre pels conceptes interiors) arribem a *defectus*. El mateix espai separa *scientia* d'*ignorantia* i *gloria* de *poena*. I de nou trobem una petita desviació: *esse* troba el seu oposat (*privatio*) al quadrangle contrari, i també a tres posicions de distància... però no al vèrtex interior, sinó exterior.

Sembla, doncs, que l'existència de dos quadrats té la finalitat de marcar les oposicions entre els termes de la figura (almenys pel que fa als conceptes dels vèrtexs interiors). O, si més no, està relacionada d'alguna manera amb aquestes oposicions (tal volta això explicaria la tendència a col·locar els conceptes negres en el segon quadrat). A més, si en el «quadrat blau» els conceptes primers, *sapientia-justitia*, es troben en vèrtexs diferents (tots dos exteriors), en el segon, els corresponents *praedestinatio-liberum arbitrium* comparteixen un mateix vèrtex. La construcció de tots dos quadrats segueix criteris diferents, cosa que remarca una certa oposició entre ells.

La figura va prenent una certa forma segons s'acumulen els indicis de regularitat en la seua construcció. Indicis que no són complets al cent per cent, i que encara requereixen moltes explicacions. Fins ara, hem pogut escatir una estructura basada en la intersecció de dos eixos constructius: per una banda, els dos quadrats i, per l'altra, les dues posicions als vèrtexs (exterior i interior). Arribats a aquest punt, s'imposen dues preguntes relacionades entre si per tal de continuar avançant:

- 1) Amb quin criteri, més enllà de tenir el mateix color, s'emparellen els conceptes de cada vèrtex? Cal buscar si hi ha alguna motivació per a què *esse* (per exemple), i no *perfectio* o *gloria* (que també són blaus), acompanye a *sapientia*.
- 2) Amb quin criteri s'adjudiquen els colors als conceptes?

Intentarem respondre la primera pregunta, tot fixant-nos per separat en cadascun dels quadrangles.

3.3. Configuració del quadrat blau

En el primer quadrat teníem quatre conceptes ocupant els vèrtexs exteriors (*sapientia-justitia-potestas-voluntas*). Restaven altres tres conceptes blaus (*esse*, *perfectio*, *gloria*) per a emplenar els quatre buits dels vèrtexs interiors. *Esse* i

perfectio mantenen una estreta relació amb *sapientia* i *justitia* en la dinàmica de la figura, ja que comparteixen protagonisme en el procés dialèctic cap a la resolució del problema plantejat per la contradicció (aparent) entre predestinació i lliure albir. Caldrà fixar-se, doncs, en els passos mitjançant els quals avança aquest procés, i que es troben reflectits en l'aplicació de la figura X a la S de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* i en la disposició de la figura X de l'*Ars universalis*.²⁶

L'aplicació de la figura desgrana les quatre «figures» o moments dialèctics de la X: afirmació, negació, dubte i resolució. En el primer («primera figura»), la S entra en la cambra [*perfectio sapientia*] i forma, en conseqüència, la cambra [*perfectio praedestinatio*];²⁷ la R, en conseqüència, rep la falsa significació de [*liberum arbitrium privatio*].²⁸ L'espècie N de la S (corresponent, en aquest cas, a la voluntat que estima sense recordar ni entendre) estima en aquesta figura el lliure albir sense entendre'l; però les espècies E i I tenen més força, i l'ànima acaba negant el lliure albir. El resultat és l'atribució de la cambra [*esse perfectio*] a *praedestinatio*, i de la cambra [*esse defectus*] a *liberum arbitrium*.²⁹ La segona figura serà contrària a la primera, i tindrà exactament el mateix valor, només que canviant els termes: on la primera diu *sapientia*, ara caldrà col·locar *justitia*, i on aquella deia *praedestinatio*, aquesta dirà *liberum arbitrium*. En definitiva, una mena de reflex especular.³⁰

Esse i *perfectio* (amb els seus contraris, *privatio* i *defectus*) són, doncs, els conceptes que, aplicats als que constitueixen el nucli «temàtic» de la figura (*sapientia-justitia*, *praedestinatio-liberum arbitrium*), determinen el contingut dels dos primers moments epistemològics en el camí cap a la resolució del problema. En aquest sentit, són una mena de conceptes «auxiliars» amb valor adjectiu (front al valor substantiu dels anteriors).

Anem ara al text de l'*Ars universalis*. En la *dispositio* de la figura X, Llull presenta sis «espècies»: la primera és la de concordança; la segona, de contrarietat; la tercera, de concordança i de contrarietat *per medium*; la quarta, de concordança i de contrarietat *sine medio*; la cinquena, dels quatre “moments”, i la

²⁶ Respectivament, part segona de la primera distinció a la primera obra: *MOG* I, vii, 9-10 (441-442), i primera distinció a la segona obra: *MOG* I, viii, 13-18 (495-500).

²⁷ S. in E.I.N.R. cum T. in X. intrat cameram [perfectae Sapientiae], ut formet cameram [perfectae Praedestinationis]. *MOG* I, vii, 9 (441).

²⁸ Unde, cum E. memorat & intelligit in A. perfectam sapientiam, R. falso modo in prima figura significat cameram [Liberi Arbitrii & Privationis]. *Ibid.*

²⁹ Unde, quando E.I. sunt contra N., tunc formant ad praedestinationem cameram [Esse, Perfectionis], & ad liberum arbitrium cameram [Esse, Defectus]. *Ibid.*

³⁰ Unde ista secunda figura potest intelligi per contrarium sensum primae; & non oportet aliud mutari, nisi quòd dicatur [perfecta Justitia], sicut in prima dictum est [perfecta Sapientia]: quoniam sicut propter perfectam Sapientiam formatur in E. perfecta praedestinatio, sic propter perfectam Justitiam formatur in E. perfectum liberum arbitrium. *Ibid.*

sisena, formada per sis membres (*vid. supra*, nota 15). Les dues primeres tenen un paper més aviat introductori, i és a partir de la tercera que s'estudia les concordances i les contrarietats entre els conceptes de la X de cara a la resolució de les contradiccions. Si ens fixem en la tercera espècie, en el seu primer apartat, *de concordantia*, l'autor segueix un ordre en la presentació de les concordances mediates:

- Prædestinatio & esse per sapientiam & perfectionem mediatè concordant.
 Liberum arbitrium & esse mediatè conveniunt, quia justitia ipsius A. & perfectio concordant.
 Esse & privatio per perfectionem & defectum mediatè concordant.
 Meritum & gloriam mediatè per justitiam & liberum arbitrium concordant (...) Idem sequitur de culpa & poena...
 Potestas, voluntas, scientia, mediatè cum esse unum per aliud concordant.
 Potestas, voluntas & ignorantia cum privatione conveniunt.³¹

El mateix ordre d'aparició dels conceptes trobarem en les contrarietats mediates, ja que, en definitiva, Llull està analitzant les concordances o les contrarietats en el si dels sis membres que componen la sexta espècie de X. Aquests membres es formen per la unió de determinades cambres de la X (quatre en cada cas), i són els següents:³²

- Primer membre: sapientia, perfectio, prædestinatio, esse.
 Segon membre: justitia, perfectio, liberum arbitrium, esse.
 Tercer membre: esse, perfectio, privatio, defectus.
 Quart membre: gloria, meritum, poena, culpa.
 Cinquè membre: potestas, voluntas, esse, scientia.
 Sisè membre: potestas, voluntas, ignorantia, privatio.

Com es pot comprovar fàcilment, els conceptes constitutius dels tres primers membres són els que corresponen a l'inici del procés epistemològic de la X. Són els conceptes fonamentals per al plantejament de la relació entre predestinació i lliure albir i, per tant, els que formen part dels dos primers "moments" de la figura X: el de l'afirmació i el de la negació. I no sols dels dos primers moments: de fet, el quart o resolutiu suposa l'harmonització de *sapientia-justitia/prædestinatio-liberum arbitrium* amb l'atribució a totes quatre d'*esse* i *per-*

³¹ *MOG* I, viii, 13-14 (495-496).

³² *MOG* I, viii, 17-18 (499-500).

fectio, harmonització que s'aconsegueix amb l'ajut de la consideració d'altres virtuts divines com *potestas* i *voluntas*.

Així doncs, queda bastant clar que els conceptes distribuïts al llarg dels tres primers vèrtexs de la figura el sentit de la qual intentem esbrinar són els que formen els tres primers membres de la sexta espècie de X; o siga, els conceptes principals per al significat de la figura. *Sapientia*, *esse*, *praedestinatio*, *liberum arbitrium*, *justitia* i *perfectio*. Dos blaus, dos rojos i de nou dos blaus. *Privatio* i *defectus*, que formen part del tercer membre amb els seus contraris, *esse* i *perfectio*, apareixen en un altre lloc de la figura, en la part destinada als conceptes de color negre.

Sembla que ens acostem a un cert sentit gràfic en la figura amb quadrangles. Quatre conceptes blaus ocupen els dos primers vèrtexs del mateix quadrat; a la part exterior, els principals (*sapientia-justitia*), protagonistes dels dos primers membres de la sexta espècie; a la part interior, els que podríem anomenar «auxiliars» (*esse-perfectio*), presents com a tals en els dos primers membres però protagonistes del tercer. I els dos conceptes rojos derivats de l'afirmació o negació dels dos blaus principals ocupen el vèrtex intermedi entre els dos anteriors (*praedestinatio-liberum arbitrium*), protagonistes també dels dos primers membres de la sexta espècie.

L'ordre d'aparició dels conceptes a la figura amb quadrangles sembla que depèn, en gran mesura, de l'ordre que segueixen els mateixos conceptes a la presentació dels sis membres de la sexta espècie de X (presentació, per altra banda, motivada pel procés epistemològic operat per la figura). Aquest fet es confirma quan ens fixem en els tres membres restants. Al quart, tenim *gloria* i *meritum* (acompanyats dels seus corresponents opòsits, *poena* i *culpa*); termes relacionats i que ocupen lloc en els dos següents vèrtexs (sempre avançant per la figura en el sentit de les agulles del rellotge). *Potestas* i *voluntas*, amb *scientia* i *esse* (i els opòsits, *ignorantia* i *privatio*), formen el cos dels darrers dos membres, completant així el vèrtex de *meritum* amb un altre terme roig i el de *gloria* amb un altre de blau, i avançant encara cap a l'extrem esquerre de la figura.

Tornant a la configuració del primer quadrat, queda clar que hi ha una voluntat d'ordenar-hi els conceptes blaus començant pels vèrtexs exteriors i continuant pels interiors. *Sapientia-justitia-potestas-voluntas* configuren la part exterior; *esse* i *perfectio* acompanyen els dos primers a la part interior, igual que els acompanyen als dos primers membres de la sexta espècie (i a les dues primeres de les quatre figures de X), i protagonitzen el tercer membre. El darrer terme blau que resta, *gloria* (que només apareix en el quart membre), ocuparà el següent espai que queda per completar el quadrangle (vèrtex interior de *potestas*).

Per completar l'explicació de l'estructura d'aquest quadrat, queden un parell de qüestions per resoldre. La primera: per què l'espai corresponent al vèrtex interior de *voluntas* l'ocupa *ignorantia*? La segona: per què *esse* acompanya a *sapientia* i *perfectio* a *justitia*, i no a l'inrevés? (igualment explicable seria en principi, d'acord amb el que hem exposat fins ara, trobar els vèrtexs *sapientia-perfectio* i *justitia-esse*).

Respecte a la primera pregunta, de moment només podem indicar que el terme elegit per a completar el que sembla ser el punt fluix del quadrat és el darrer dels setze que apareixen a la llista fornida per la figura circular. També fa acte de presència en el darrer dels sis membres de la sisena espècie. Sembla com si, per a la construcció del sentit del primer quadrat, hi hagués suficient amb els set conceptes blaus, de manera que l'autor no sabés quin concepte ubicar en el vèrtex interior de *voluntas*. Aquest quedaria sense cap concepte assignat fins que, després de construir el segon quadrat, hom col·loca per completar la figura el darrer concepte sobrant, *ignorantia*.

Pel que fa a la segona qüestió, hi havia la possibilitat que la figura representés la «perfecta justícia», com sembla haver interpretat el glossador del manuscrit de Munic CLM 10511. *Sapientia* i *esse* formarien llavors una cambra binària (en concret, la número sis de les cent vint analitzades a l'*Ars universalis*).³³ Aquesta possibilitat no sembla aportar gran cosa a la interpretació de la figura. Fins ara, resulta molt més productiu fixar-nos en les cambres formades pels sis membres de la sisena espècie que en les cambres binàries, ja que la distribució dels termes en aquesta figura s'acosta al que seria la presentació dels moments dialèctics cap a la resolució del problema de la predestinació front al lliure albir; de tot el procés, i no sols d'un moment (com seria si representés la perfecta justícia o afirmació del lliure albir).

Així, caldrà fixar-se de nou en l'ordre expositiu de les espècies, especialment la tercera i la sisena. Recordem que les concordances *per medium* de la tercera espècie presenten així els tres primers membres de la sisena espècie:

Praedestinatio & esse per sapientiam & perfectionem mediàtè concordant.

Liberum arbitrium & esse mediàtè conveniunt, quia justitia ipsius A. & perfectio concordant.

Esse & privatio per perfectionem & defectum mediàtè concordant.³⁴

És a dir: *esse* concorda amb *praedestinatio* en el primer cas i amb *liberum arbitrium* en el segon; mitjançant la *perfecta sapientia* i la *perfecta justitia*, res-

³³ *MOG* I, viii, 104 (586).

³⁴ Veg. n. 31 més amunt.

pectivament. Si ens atenim a aquest ordre expositiu, d'acord amb el qual es destaca en primer lloc el litigi entre *praedestinatio* i *liberum arbitrium*, *esse* anirà al davant de *perfectio*, com es palesa en el tercer membre: *esse-perfectio-privatio-defectus*. Ordre que es veu reflectit, encara, en la culminació de l'explicació de la primera figura o moment dialèctic de X, en la qual, recordem-ho, E i I *formant ad praedestinationem cameram [Esse, Perfectionis]*. Fixem-nos bé: *esse perfectio*, i no *perfectio esse*, que estaria més d'acord amb l'ordre d'aparició dels conceptes a la figura circular i que dóna lloc a la cambra segons apareix a les cent vint combinacions binàries: [*perfectio esse*] és la cambra trenta-tres de la part dedicada a les condicions de la figura X a l'*Ars Universalis*.³⁵ Encara, al mateix text de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, l'ordre dels quatre conceptes del que serà el tercer membre de la sisena espècie apareix a la primera part de la distinció segona, la dedicada als setze modes universals; en concret, al mode novè, *majoritatis et minoritatis*, en el qual s'afirma que *iste modus formatur de esse & de perfectione, quae concordant cum majoritate, & de privatione et defectu, qui concordant cum minoritate*.³⁶

El més que podem dir sobre aquest punt és que l'ordre d'aparició dels conceptes al primer quadrangle, amb *esse* al davant de *perfectio*, és contradictori amb l'ordre propi de la figura circular (en la qual *perfectio* va al davant d'*esse*), però sembla respondre al paper que els conceptes juguen en el procés dialèctic de la figura explicat al text tant de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* com de l'*Ars universalis*. Si més no, l'aparició al text d'*esse* al davant de *perfectio* pot haver influït en l'ordre d'aparició en la figura. Açò ajudaria a explicar la presència de dues figures, una més «estàtica» (la circular), i una altra més «dinàmica» (la dels quadrangles): la segona ordenaria els conceptes d'acord amb llur importància en el procés, mentre que la primera es limitaria a una presentació dels mateixos.³⁷

³⁵ *MOG* I, viii, 109 (591).

³⁶ *MOG* I, vii, 14 (446).

³⁷ Encara, tenim una altra dada molt interessant que pot ajudar a explicar la preeminència d'*esse* en la nostra figura. Hem fet esment de passada, més amunt, als canvis soferts per la figura X en el trànsit de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* a l'*Ars demonstrativa* (vegeu la nota 6). Doncs bé: *sapientia* i *justitia* desapareixen de la figura X en la segona obra, i *praedestinatio* passa així a ocupar el primer lloc en la llista de setze conceptes. El segon l'ocuparà *esse*. *Praedestinatio* i *esse* encapçalen, doncs, la nova llista, passant així aquest darrer concepte a ocupar un lloc destacat, front a la posició «endarrerida» que tenia a la figura de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Aquesta nova posició, com veiem, s'adiu més amb el paper que, efectivament, juga en el procés epistemològic de la figura, de manera que a l'obra que obri el segon cicle de l'Art quaternària la congruència és major entre allò exposat en el text i l'ordenació dels conceptes a la figura. Així, d'acord amb la nostra interpretació de la figura amb quadrats, podríem considerar que, en certa mesura, avança els canvis que s'esdevindran en l'*Ars demonstrativa* (almenys pel que fa a la posició d'un concepte com *esse* i, segons veurem tot seguit, del seu corresponent opòsit *privatio*); recordem la tendència constant de l'obra lul·liana a prefigurar-se a si mateixa en una mena de cadena que arrenca de les obres de l'etapa preart, i que fa que siga impossible l'estudi atomitzat.

3.4. Configuració del quadrat roig i negre

Passem ara al segon quadrat. Si al primer hem vist que s'ordenaven els conceptes de color blau, en aquest la intenció sembla ser fer el mateix amb els conceptes rojos i negres. Començant pels més importants: *praedestinatio* i *liberum arbitrium*. En aquest cas, els dos conceptes comparteixen vèrtex, en lloc de trobar-se en vèrtexs consecutius (com era el cas de *sapientia* i *justitia* al quadrangle anterior). Si s'adoptara l'estructura de l'anterior, trobaríem *liberum arbitrium* en el lloc de *meritum*; però aquesta distribució no es correspondria amb la intenció manifesta de concentrar en els tres primers vèrtexs de la figura els conceptes més importants. Així, tant *praedestinatio* com *liberum arbitrium* es troben entre *sapientia-justitia* i *esse-perfectio*, ubicació que s'adiu perfectament amb llur posició respecte als conceptes blaus en el mecanisme de funcionament de la figura.

L'ordre de col·locació dels dos conceptes és el mateix que el que mantenen en la figura circular: primer *praedestinatio* (al vèrtex exterior), i a continuació *liberum arbitrium* (a l'interior). Paral·lel, per tant, a l'ordre d'aparició dels conceptes blaus corresponents (tot i que aquests en vèrtex diferents): *sapientia* primer, després *justitia*. Els altres dos conceptes rojos ocuparan el vèrtex següent d'aquest segon quadrat. A l'exterior, *meritum*, i a l'interior *scientia*, mantenint així el mateix ordre d'aparició que es dona en la figura circular.³⁸

Resten els conceptes negres, els quals fan llur aparició seguint el mateix ordre exterior-interior: *privatio-defectus*, *culpa-poena*. En aquest cas, s'introdueix una petita variació respecte a l'ordre d'aparició en la figura circular, ja que en aquella *defectus* va al davant de *privatio*. Aquesta inversió de la posició esperable dels dos conceptes té una explicació coherent amb l'estructura que està prenent la figura: si ens fixem en la posició dels seus opòsits al quadrangle contrari, *esse* es col·locava primer que *perfectio* (preeminència que ja hem explicat), de manera que és lògic que *privatio* passe també al davant de *defectus*.³⁹

Així, un cop col·locats *privatio* i *defectus*, els següents conceptes negres seguint l'ordre d'aparició a la figura circular són *culpa* i *poena*, que ocupen res-

³⁸ A més, en ocupar el vèrtex interior, *scientia* troba el seu opòsit en un vèrtex interior del quadrat contrari: *ignorantia*. En aquest cas, la presència del concepte negre al quadrat blau sembla justificada, pel que fa a la seua posició relativa a l'opòsit *scientia*.

³⁹ Recordem també l'ordre dels conceptes al tercer membre de la sisena espècie: *esse-perfectio-privatio-defectus*. El mateix que a la figura, la qual sembla que va prenent forma de manera progressiva i ordenada. Així, de nou trobem ara un indici de construcció «complementària» dels dos quadrats: al primer, els conceptes relacionats entre si ocupen vèrtexs diferents: *sapientia-justitia*; *esse-perfectio*; al segon, els corresponents ocupen el mateix vèrtex: *praedestinatio-liberum arbitrium*, *privatio-defectus*. Cal remarcar, de nou, la posició d'*esse* i de *privatio* a la figura X de l'*Ars demonstrativa*, en la qual desapareixen els conceptes de *perfectio* i *defectus* (vid. supra, nota 37).

pectivament la posició exterior i interior del darrer vèrtex del segon quadrat.⁴⁰ Resta *ignorantia*, darrer concepte negre i darrer, també, dels setze conceptes de la figura circular. La seua ubicació amb *voluntas* sembla doncs respondre a una qüestió merament «de farcit», per emplenar el buit deixat per la darrera de les vuit posicions d'un quadrangle que havia de ser construït amb set conceptes blaus. De qualsevol manera, amb aquesta ubicació la figura no perd massa la sensació general d'«harmonia cromàtica» que transmet el fet de l'alternança ordenada dels colors i de la concentració dels negres a la banda esquerra.

3.5. El significat dels colors

I en els colors haurem de centrar-nos finalment. Perquè tota aquesta construcció descansa sobre l'atribució de colors als conceptes, de manera que, si no la justifiquem, no haurem explicat res.

3.5.1. El color negre

A primera vista, i sense fer massa esforç, allò més evident és la presència del color negre en conceptes de caràcter diríem «negatiu». Són conceptes que s'oposen clarament a d'altres contraris (*privatio* a *esse*, *defectus* a *perfectio*, *ignorantia* a *scientia*...). Però dir que «s'oposen clarament» és fer ús d'una terminologia no massa precisa; cal escatir quin és el tipus exacte d'oposició que s'hi estableix. Perquè no és el mateix la contrarietat existent entre *esse* i *privatio* que l'existent entre *sapientia* i *justitia*.

De nou el text de les obres artístiques del primer cicle d'aquesta etapa de la producció lul·liana ens pot ajudar. Recordem que entre les sis espècies de la X, la tercera i la quarta es referien a les concordances i a les contrarietats entre els termes, respectivament, *mediate* i *immediate*. Paga la pena reproduir la part dedicada a la contrarietat en la quarta espècie (*contrarietat immediate* o *sine medio*):

Praedestinatio & liberum arbitrium secundum comparisonem majoris & minoris contrarietatis in C. sinè medio sunt adversae; sapientia verò, perfectio, justitia, potestas, voluntas, scientia *ignorantiae*, *defectui*, *privationi*, *culpa*e atque *poenae* sinè medio simul

⁴⁰ Aquests dos conceptes mantenen entre si una estreta relació, com es palesa ja en molts textos del *Llibre de contemplació*, referits a la diferència entre «mal de culpa» i «mal de pena». Veg. J.E. Rubio, *Literatura i doctrina al Llibre de contemplació de Ramon Llull* (València, 1995), pp. 83 i ss. La cambra 112 de les condicions de la figura X en l'*Ars universalis* és dedicada a aquesta parella: veg. *MOG* I, viii, 122 (604).

repugnant: similiter meritum & culpa, gloria & poena, esse & privatio sibi invicem opponuntur; haec enim contrarietas unius camerae ad aliam simpliciter accipitur absque eo, quòd una camera juvet aliam alteri repugnare.⁴¹

Llevat de la parella *praedestinatio-liberum arbitrium* (que, tot i mantenir una contrarietat immediata, té un aspecte diferent a la que mantenen els altres conceptes, ja que és una contrarietat que es dóna en l'enteniment *-in C.-*, no en la realitat), resulta palés en aquest text que els conceptes subratllats són el segon terme (o «terme negatiu») de la *contrarietas sine medio*. I aquests cinc conceptes són els que adopten el color negre en la nostra figura. A més, perquè quede més clara l'estreta relació entre els cinc conceptes que comparteixen color negre, mantenen entre si una concordança immediata, segons s'afirma a l'apartat anterior de la mateixa quarta espècie: *privatio & defectus, poena, culpa & ignorantia conveniunt*.⁴²

Aquesta contrarietat immediata, com explica l'autor a continuació del text reproduït, es caracteritza perquè oposa els conceptes dos a dos sense necessitat de cap mitjancer, per la qual cosa dóna lloc a cambres binàries (el mateix passa amb la concordança immediata). Així, el caràcter «negatiu» dels conceptes negres ressalta més en formar part d'una contrarietat més absoluta que la contrarietat mediata, en la qual els termes oposats ho són per obra d'un altre, i no de manera immediata o *per se*.

Encara, cal destacar que aquesta contrarietat *sine medio* es correspon amb una certa distribució gràfica dels conceptes en la figura, com hem tingut ocasió de comprovar, ja que, llevat de la parella *meritum-culpa*, els termes oposats es troben en quadrangles diferents (i a tres vèrtexs de distància). De fet, l'excepcionalitat de la parella *meritum-culpa* es podria atribuir al fet que *meritum* és l'únic dels primers termes d'aquestes cinc oposicions que ocupa un vèrtex exterior, front a *esse, perfectio, scientia* i *gloria*, que, en ocupar vèrtexs interiors, sí mantenen una posició regular respecte als seus contraris *sine medio* (*privatio, defectus, ignorantia* i *poena*), en el quadrangle contrari i a tres posicions de distància.⁴³

3.5.2. El color blau

Passem ara als conceptes de color blau. La relació entre *sapientia, justitia, potestas* i *voluntas* és suficientment clara com per a justificar la coincidència de

⁴¹ *MOG* I, viii, 15 (497). El subratllat és nostre.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Potser no seria sobrer indicar que en l'*Ars demonstrativa* els conceptes *mediate* i *immediate* passen a formar part de la figura X. Vegeu el que hem exposat a la nota 37.

color. Ja hem vist com *esse* i *perfectio* juguen, amb *sapientia* i *justitia*, un paper important en el procés d’afirmació o de negació de la predestinació i del lliure albir (en un enfrontament que es dirimeix finalment amb l’ajut de *potestas* i de *voluntas*). I *gloria*? Quina relació té amb els anteriors? De nou la quarta espècie de X ens forneix un text interessant, però que, en aquest cas, provoca sorpresa. Ara som en l’apartat de la *concordantia sine medio*:

Dicimus igitur, quòd sapientia, justitia, perfectio, esse, potestas, voluntas & scientia in A. sinè medio concordent, cùm in esse unum & idem existant.

I més endavant:

Perfectio & esse, meritum & gloria concordant.⁴⁴

És a dir: si ens guiàrem per aquest text, hauríem d’esperar que *scientia* i *gloria* intercanviaren color, ja que la primera apareix en una mateixa llista amb la resta de blaus excepte *gloria*, i aquesta es diu que concorda amb *meritum*, de color roig.

Caldrà buscar el criteri per un altre lloc. Si ens fixem de nou en els conceptes blaus de la figura, hi ha un element en comú que els unifica i que no comparteixen amb cap altre dels termes: els set expressen qualitats que poden ser atribuïdes en grau summe a la majoritat més gran. De fet, excepte *esse*, es corresponen amb virtuts divines presents a la figura A de la mateixa *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. En aquest cas, la inclusió de *gloria* amb la resta de conceptes blaus sí que està plenament justificada. La que caldria justificar ara, si de cas, serà la d’*esse*. Per si la seua relació amb *perfectio*, *sapientia* i *justitia*, exposada més amunt, no fos suficient, podríem afegir que, si no forma part explícitament de la figura A, és perquè no li cal. Déu és, per a la teologia lul·liana (deutora, en bona mesura, de l’anselmiana), abans de tot, ésser. L’ésser més gran i més perfecte.⁴⁵

Aquest ésser és fonamentalment dinàmic: un ésser estàtic, per a Llull, equivaldria a una contradicció en els termes, ja que l’estatisme concorda amb la privació i amb la imperfecció. El dinamisme de les dignitats divines (base de la

⁴⁴ *MOG* I, viii, 15 (497).

⁴⁵ La importància del concepte d’ésser en la metafísica lul·liana ha estat remarcada per diversos autors, entre els quals destaca W. Artus; veg. «Esse and the autor of the *Liber contemplationis in Deo*», *EL* 21 (1977), pp. 145-171, i «Ramon Llull, the metaphysician», *Antonianum*, 56 (1981), pp. 715-749. És el concepte al qual dedica Llull l’inici de la seua gran obra primerenca, el *Llibre de contemplació* i, d’acord amb la importància que també adquireix en el funcionament de la figura X, ocuparà un lloc destacat en la reformulació d’aquesta figura a l’*Ars demonstrativa*.

demostració de la trinitat, especialment remarcat com a argument demostratiu en l'etapa següent, amb el desenvolupament definitiu de la teoria dels correlatius) s'assenta en el concepte d'*esse*, i és conseqüència directa de l'existència de Déu: aquest no pot existir sense actuar.⁴⁶

3.5.3. *El color roig*

De manera que els termes blaus semblen referir-se a conceptes atribuïbles a l'essència divina. Aquest criteri marcarà la diferència amb els conceptes que resten, els quatre de color roig, representants més aviat de qualitats humanes o de significats presents a l'ànima racional. Potser el cas més evident és, precisament, el de *scientia*, resultat de l'activitat intel·lectual humana (i, per tant, potencialment convertible en el seu contrari, *ignorantia*), oposada a la *perfecta sapientia* divina. És interessant el que s'afirma a la cambra setena de les condicions de la figura X a la tercera distinció de l'*Ars Universalis* (cambra [*sapientia*, *scientia*]):

F. G. H. scientiam pro objecto accipiunt, & B. C. D. sapientiam; & ideo distincta est & concordans operatio ipsorum E. I.; nam H. odit, quòd scientia, in quâ potentialiter est L., existat in A., D. verò diligit perfectionem sapientiae ipsius A.: cùm autem H. odit subjectum propter L., & D. amat subjectum, quia est creatura sapientiae ipsius A., tunc est distincta & contraria operatio ipsorum E. I.⁴⁷

Que la ciència és el resultat d'una activitat humana (en concret, de l'intel·lecte), front a la saviesa divina, es veu en la definició dels principis de la figura X. La polaritat ciència-ignorància no es pot establir amb el terme de «saviesa» (hom ha afirmat a dalt que en la ciència es troba potencialment la L, és a dir, l'enteniment ignorant): *Sapientia est illa Dignitas, per quam Deus perfectè intelligit sinè aliqua ignorantia*.⁴⁸ Comparem amb la definició de ciència, que, en ser un hàbit de l'intel·lecte (operació humana, per tant), pot derivar en ignorància: *Scientia est Habitus Intellectûs, in quo intellectus per intelligere est sanus, & per ignorantiam est in labore*.⁴⁹

⁴⁶ «La philosophie lullienne est ainsi faite, qu'elle ne peut concevoir ni l'existence ni l'être de ce qui n'agit pas» (L. Sala-Molins, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, París, 1974, p. 41). L'existència de Déu, l'*ésser* de Déu, garanteix el dinamisme de les dignitats divines; així, l'*ésser* i les dignitats són una mateixa cosa en l'activitat de Déu: «ces dignités ce sont aussi des *agentia*, et si leurs noms suggèrent statisme et relation, elles ne peuvent avoir qu'un autre sens, dans une vision dynamique et purement dynamique du monde» (*ibid.*, p. 80).

⁴⁷ *MOG* I, viii, 104-105 (586-587).

⁴⁸ *MOG* I, vii, 74 (479).

⁴⁹ *Ibid.* La mateixa definició d'ignorància la presenta també com un hàbit de l'intel·lecte: *Ignorantia est Habitus privativus scientiae*.

Fixem-nos ara en *meritum*. Igual que *scientia*, sembla ser un terme relacionat amb l'activitat de les potències anímiques de l'ésser humà. És també un concepte destacat en la resolució del problema que planteja la figura X, ja des de l'acostament assajat al *Llibre de contemplació*. A la distinció XXXVIII d'aquesta obra, dedicada a la predestinació, Llull opera l'«encercament» amb l'ajut de quatre qualitats divines i de quatre humanes; entre les darreres, es troba «mèrit», mentre que les primeres són el quadrat format pels vèrtexs exteriors blaus de la nostra figura:

Gloriós Déus, qui en lo perillós e greu encercament de predestinació vol entrar, cové que encerc en son encercament ab quatre de vos-tres qualitats, les quals són: vostra saviea, e vostra volentat, e vostre poder e vostra dretura; e cové que hom encerc ab altres quatre qualitatats, ço és, ab franca volentat, e ab poder qui no sia forçat ni constret, e ab obligació e ab mèrit.⁵⁰

Encara, altres passatges de la mateixa obra relacionen el mèrit amb la franca voluntat, ja que tots dos provenen de l'acció de la potència racional:

Car enaixí com és de natura de mèrit que no sia sinò en la potència racional, enaixí és de natura de franca volentat humana que no estia sinò en potència racional (...). Car tan gran és l'ajustament e'l conveniement qui és enfre franc voler e enfre mèrit de glòria o mèrit de pena, que la un no pot ésser menys de l'autre en est món, e lla on és la un, e lla és l'autre; e açò és per ço car franc voler és en ésser, per tal que mèrit caia en home; e mèrit cau e home, per ço car en home ha franc voler.⁵¹

En definitiva, tant el mèrit guanyat com el lliure albir suposen en l'ésser humà una actuació de l'ànima racional; i el mateix passa amb la ciència, resultat d'aquesta mateixa activitat. I la predestinació? L'atribució del color roig a aquest concepte sembla que es correspon amb el manteniment del que podríem anomenar una «equivalència cromàtica» amb «lliure albir», conceptes estretament lligats l'un a l'altre. Ara bé: fins a quin punt, duent la nostra hipòtesi fins al final, podem considerar *praedestinatio* com un concepte relacionable amb l'activitat racional humana, com els altres tres conceptes de color roig, i oposat, en aquest sentit, als conceptes blaus, propis de l'activitat de l'essència divina?

⁵⁰ *Llibre de contemplació en Déu*, 256, 2 (OE II, p. 805).

⁵¹ *Ibid.*, 51, 11-12 (OE II, p. 208).

Sí podríem fer-ho en un sentit: el que considera la figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* és la concepció de predestinació i de lliure albir inherent a l'intel·lecte humà. No són pas qualitats divines, com els conceptes blaus, sinó conceptes presents a l'enteniment humà, que aquest jutja com a contradictoris, i que l'*Ars* s'encarrega de mostrar que no ho són. Tot el procés dialèctic establert pel funcionament de la figura, amb les quatre etapes, s'assenta en la diferència entre «raó» i «realitat», o entre la «potència» i l'«objecte», i intenta mostrar que les limitacions de la potència racional no afecten la constitució de la realitat.⁵²

El punt de partida per a la figura X és, doncs, la predestinació i el lliure albir com a conceptes presents en la potència racional; l'*Ars* no mostra el que realment són, sinó que obri l'enteniment a la consideració de la seua pròpia limitació per a què es pugui transcendir a si mateix i arribi a l'acceptació racional de la possibilitat (i consegüent necessitat) de la coexistència en la realitat de la predestinació i del lliure albir.⁵³

Aquest és el nostre intent d'explicació de la presència de tres grups de conceptes amb diferent color a la figura X. Els conceptes negres semblen els més evidents; els blaus, encara, fan sentit com a qualitats atribuïbles a Déu o resultat de l'activitat divina; els rojos, una mica «per eliminació», semblen referir-se a conceptes derivats de l'activitat de la potència racional humana. A partir d'aquests tres grups, la figura s'estructura ordenadament en una distribució equilibrada. Seria bo recapitular i resumir el camí que hem seguit en aquest intent d'explicació encara obert i amb interrogants.

4. Recapitulació, amb una hipòtesi sobre el sentit de la figura

En alguns manuscrits de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* la figura X adopta una representació que correspondria als següents paràmetres:

⁵² La importància d'aquests quatre conceptes en el funcionament de la figura és tal, que Llull els inclourà en la nòmina dels setze conceptes de la X en l'*Ars demonstrativa*. Tal volta som davant un altre indici de «prefiguració» d'aquests canvis en la nostra figura «misteriosa»: que *praedestinatio* i *liberum arbitrium* tinguen ací color roig indica que estan contemplats des del costat de la potència racional. Així els consideren, en efecte, els tres primers moments o figures de la X. En la quarta figura, però, la contradicció s'esvaeix en considerar la realitat objectiva. Representa llavors la figura amb quadrats les dues (o les tres) primeres figures de la X, el procés dialèctic abans de la resolució?

⁵³ D'ací la utilització, al *Llibre de contemplació*, de símils referits a falses significacions intel·lectuals derivades de dades sensorials en tractar aquesta qüestió, com ara la inversió dels llocs del globus terraqüi als capítols 175 i 332; veg. Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull*, pp. 178-185.

– Els setze conceptes de la figura són agrupats en tres blocs, a cadascun dels quals s'atribueix un color diferent:

a) El blau als set que es refereixen a atributs divins, incloent-hi, a més, *esse*; són els conceptes sobre els quals, en la mecànica de la figura, descansa la construcció dels arguments.

b) El roig, als quatre que fan referència a l'activitat de la potència racional. *Praedestinatio* i *liberum arbitrium* com a conceptes considerats per l'ànima racional, relacionats amb *scientia* i amb *meritum* (fruits ambdós dels esforços de l'enteniment i de la voluntat).

c) El negre, als cinc que representen el segon terme de les contradiccions sense mitjà, conceptes de caràcter negatiu que s'oposen de manera immediata als seus contraris en la mateixa figura.

– La figura pren la forma de dos quadrats interseccionats, amb vuit conceptes en cada un d'ells. El primer, col·locat de forma vertical, acull els set conceptes blaus més un de negre. El segon, horitzontal, pren els quatre rojos i els quatre negres restants.

– La distribució dels conceptes blaus al primer quadrat segueix la següent pauta: primerament, hom col·loca als vèrtexs exteriors els quatre conceptes principals, els dos centrals de la figura (*sapientia-justitia*) i els altres dos que s'hi relacionen estretament en la figura A (*potestas-voluntas*). Els tres conceptes restants es col·loquen en els vèrtexs interiors, d'acord amb llur importància en el procés dialèctic descrit en el text artístic: *esse-perfectio-gloria*. El darrer vèrtex interior és completat amb el darrer concepte negre, *ignorantia*.

– El segon quadrat es construeix col·locant en un mateix vèrtex *praedestinatio* i *liberum arbitrium* (en posició exterior i interior, respectivament), i en el vèrtex següent *meritum* i *scientia*. S'ubiquen, així, els quatre conceptes rojos, segons l'ordre d'importància i d'aparició en la figura circular. L'altra meitat del quadrangle és ocupada pels conceptes negres que resten, també segons l'ordre d'aparició en la figura circular, amb alguna matisació: *privatio* ocupa posició exterior i *defectus* interior per seguir l'ordre d'aparició dels seus corresponents contraris al quadrat anterior (*esse* abans de *perfectio*); *culpa* i *poena* completen el darrer vèrtex, atorgant així a la figura una clara regularitat en l'aparició dels colors, de manera que, si a partir de *sapientia* seguim el sentit de les agulles d'un rellotge, alternen blau i roig dues vegades i blau i negre altres dues.

– La figura així construïda encara proporciona altres indicis de regularitat, com és el fet que tots els conceptes negres, excepte *culpa*, troben el seu contrari en el

quadrangle contrari i a tres posicions de distància. A més, trobem que els sis conceptes amb els quals s'inicia el procés argumentatiu de la figura i que protagonitzen els dos primers «moments dialèctics» ocupen clarament els tres primers vèrtexs (sempre començant per *sapientia-esse* i avançant cap a la dreta).

– Tal volta el significat de la figura ens l'indica la pròpia estructura, la distribució dels conceptes en dos quadrats, la qual pretén reflectir la diferència entre el que *és* (blau) i el que *percebem* intel·lectualment com a existent de manera contradictòria (roig) i que ens aboca als conceptes negres. Contradiccions que són aparents, percebudes per la raó però no reals, i que es resolen amb el quadrangle blau. Així, els conceptes de *potentia-objectum* i *ratio-realitas* formaran part, amb *esse*, de la figura X de l'*Ars demonstrativa*, tal volta prefigurada per aquesta, si la interpretem com a representació de la resolució del problema de les contradiccions aparents: el que *és*, l'*esse*, del primer quadrat, forma part de la realitat, percebuda com a contradictòria per l'ànima humana, en la qual es troba el segon quadrat, en concret els conceptes rojos. Aquests poden conduir cap als negres, o cap als blaus si l'intel·lecte es transcendeix amb ajuda de la figura.

Així, el mèrit pot ser de pena (negre) o de glòria (blau); i la ciència pot esdevenir ignorància si no es basa en les virtuts divines. Predestinació i lliure albir només poden deixar de ser *dos* conceptes contradictoris en l'intel·lecte si els acceptem com a existents en la realitat (com a *un únic esse*) a través de la contemplació conjunta dels conceptes blaus *sapientia-justitia-potestas-voluntas*.

5. Epíleg obert

El lector que haja tingut la paciència d'arribar fins ací potser es plantejarà un munt de preguntes encara sense respondre. Començant per la que encapçala aquest escrit, l'objectiu principal del qual es pot dir que *és*, precisament, obrir un dubte: podem considerar «autèntica» la representació gràfica de la figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* que coneixíem fins ara, reproduïda a l'edició maguntina? Sembla que no. Quina *és*, doncs, l'autèntica? La dels quadrats? Si *és* així, per què no apareix en tots els manuscrits, encara que siga junt a l'altra figura, la circular? Per què el text de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* no fa cap esment a l'estructura d'aquesta figura?

Potser l'autor (admetem que la figura *és* obra de Llull mateix) no quedà content amb aquesta estructura. I *és* que *no és totalment perfecta*: la presència d'*ignorantia* al vèrtex interior de *voluntas*, explicable des de la nostra hipòtesi com a simple farcit, *és* una taca impossible de netejar que trenca l'harmonia del conjunt. Tal volta la figura era massa complexa, el seu sentit no gaire clar a primer

cop d'ull, i també per això va ser descartada. A l'*Ars demonstrativa* ja no apareix a cap manuscrit: per la raó que fos, Llull optà per la simplificació, per l'eliminació d'aquesta provatura, d'aquest assaig de condensació gràfica d'una de les figures més complexes del primer cicle de l'*Ars*. Tal volta la figura de l'*Ars demonstrativa* expressa de manera més senzilla el que la nostra figura s'esforça per comunicar de forma complicada. Potser per això també l'elimina Salzinger i no la reproduïx a la seua edició. O perquè treballava amb manuscrits que no contenien la figura.

Hipòtesis i més hipòtesis encara obertes, i que haurien de conduir, si més no, cap a un esdeveniment altament esperat: una edició crítica de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Hi veurem impresa aquesta nova figura X?

Josep E. Rubio
Universitat de València.

RESUM

The Figure X of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem* was reproduced by Ivo Salzinger in the Mainz edition, in a form different from that transmitted by the manuscripts in which the work is preserved. These offer two different versions of the figure: one a circular representation similar to that of the eighteenth-century edition, but with a different order of terms; and another which distributes the sixteen terms in pairs at the vertices of two squares inscribed in a circle. This study is an attempt to organize the information offered by the manuscripts so as to establish the possible original structure of Figure X, while at the same time proposing an interpretation of this structure, in which one can glimpse changes later to be introduced in the *Ars demonstrativa*.

ELEMENTAL FIGURE SYMMETRY

ELEMENTAL FIGURE

Figure of Fire

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Fire | Air | Water | Earth |
| Air | Fire | Earth | Water |
| Water | Earth | Fire | Air |
| Earth | Water | Air | Fire |

Figure of Air

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Air | Fire | Water | Earth |
| Fire | Air | Earth | Water |
| Water | Earth | Air | Fire |
| Earth | Water | Fire | Air |

Figure of Water

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Water | Earth | Air | Fire |
| Earth | Water | Fire | Air |
| Fire | Air | Water | Earth |
| Air | Fire | Earth | Water |

Figure of Earth

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Earth | Water | Air | Fire |
| Water | Earth | Fire | Air |
| Air | Fire | Water | Earth |
| Fire | Air | Earth | Water |

Introduction

Blessed Raymond Lull's instructions regarding the Elemental Figure are condensed, leaving many details to be worked out by the reader; at the end of *Liber exponens figuram elementalem* he writes:

The statements we made in this book can be rationally demonstrated by following the discourse of *Ars demonstrativa*: now if we went on to demonstrate everything said in this book, it would grow far too large and so we prefer to leave this as an exercise for artists. (*MOG* IV, 10)

FE D'ERRADES

Per un error informàtic, els colors de la figura de la pàgina 81 han sortit equivocats. Pel fet que el text hi fa referència, oferim aquí la versió corregida.

A printer's error caused mistakes in the colors of the figure on p. 81. Since the text refers to these colors, we offer here a corrected version.

ELEMENTAL FIGURE

Figure of Fire

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Fire | Air | Water | Earth |
| Air | Fire | Earth | Water |
| Water | Earth | Fire | Air |
| Earth | Water | Air | Fire |

Figure of Air

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Air | Fire | Water | Earth |
| Fire | Air | Earth | Water |
| Water | Earth | Air | Fire |
| Earth | Water | Fire | Air |

Figure of Water

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Water | Earth | Air | Fire |
| Earth | Water | Fire | Air |
| Air | Fire | Water | Earth |
| Fire | Air | Earth | Water |

Figure of Earth

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Earth | Water | Air | Fire |
| Water | Earth | Fire | Air |
| Air | Fire | Earth | Water |
| Fire | Air | Water | Earth |

This article deals with one aspect of the Elemental Figure not explicitly demonstrated by the Doctor Illuminatus, namely the rationale for the placement of element names in its sixty-four compartments.

- I. First, there is a description of the Elemental Figure's basic layout, with a minimum of information needed to show the rationale for situating element names in the Figure. This includes:
 1. an abridged table of element properties.
 2. how the elements rule different parts of the Figure.
 3. proper and appropriated qualities, degrees and colored rows.
- II. Second, we deal with element name placement in the columns, rows and compartments of the Elemental Figure's four quadrangles. Here we deal with:
 1. levity and gravity.
 2. the first columns of the quadrangles.
 3. the deployment of element names in the quadrangles.
 4. a reference to Plato's Timaeus.
- III. Third, how elements combine through:
 1. mixture.
 2. digestion.
 3. composition.
- IV. Three dimensions:
 1. Visualizing Chaos.
 2. the Elemental Figure.
- V. Heuristics:
 1. Figure S
 2. Lightning.
 3. Thunder.
- VI. Conclusion
- VII. References

I. Basics

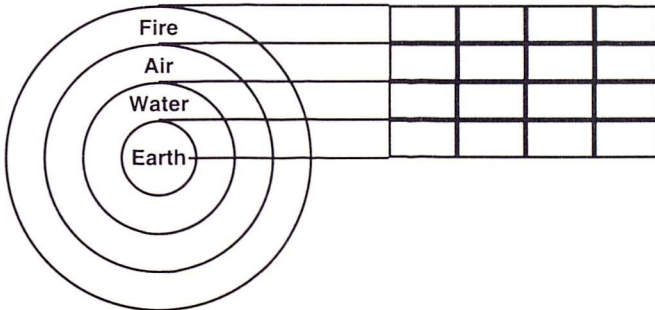
1.1. Table

Main qualities of the four elements:

| Element | levity/gravity spheres | own quality | appropriated quality | active or passive | color in Figure |
|---------|-------------------------|-------------|----------------------|-------------------|-----------------|
| Fire | lightest, top sphere | heat | dryness from Earth | active | red |
| Air | lighter, next to top | moisture | heat from Fire | passive | blue |
| Water | heavier, next to bottom | cold | moisture from Air | active | green |
| Earth | heaviest, bottom | dryness | cold from Water | passive | black |

1.2. Ruling elements. Element rulerships in the quadrangles

Above each quadrangle in the Elemental Figure appears a title: “Figure of Fire”, “Figure of Air”, “Figure of Water” and “Figure of Earth”. This means that the title element rules the quadrangle and the elemented compounds signified in it. In each quadrangle, the ruling element’s name occupies the top left to bottom right diagonal; the upper left compartment is the simple compartment which moves all the other “compound” compartments in its quadrangle.¹ Each quadrangle as a whole represents one of the four elementary spheres and all four spheres are again represented within each quadrangle in the four horizontal rows.



¹ *Ars compendiosa inveniendi veritatem, MOG I, vii, 42 (474).*

Besides representing the four spheres, the four rows also stand for the four degrees of intensity of each element in its compounds: the top, or fourth row from the bottom stands for the fourth, or highest degree, the third row for the third degree, the second row for the second degree and the bottom row for the first degree of the ruling element.

| | | | | | |
|---------|-----------------------|--------------|--------------|--------------|----------|
| Degrees | <i>Figure of Fire</i> | | | | |
| 4 | Fire | Air | Water | Earth | pepper |
| 3 | Air | Fire | Earth | Water | cinnamon |
| 2 | Water | Earth | Fire | Air | fennel |
| 1 | Earth | Water | Air | Fire | anise |

Each quadrangle signifies compounds ruled only by the element of the quadrangle and not by the other elements.

A compound always contains all four elements, three of which are subservient to the ruling element in varying degrees.

When Fire forms a fourth degree fiery compound, one point of simple Fire divides itself into six compound points, three of which it gives to third degree Earth, two to second degree Air, and one to first degree Water.

In the red row at the top, Fire is in the fourth degree, Earth in the third, Air in the second and Water in the first degree.

Pepper, for instance, which is hot in the fourth degree, is situated in the red top row of the quadrangle of Fire.

Cinnamon, hot in the third degree is in the black third row from the bottom, where third degree Fire rules over second degree Earth, first degree Air and 3/4 degree Water.

Fennel, hot in the second degree, is in the blue second row from the bottom, where second degree Fire rules over first degree Earth, 3/4 degree Air and 2/4 degree Water.

Anise, hot in the first degree is in the bottom row of the fiery quadrangle, where first degree Fire rules over 3/4 degree Earth, 2/4 degree Air and 1/4 degree Water.

Wherever the name "Fire" is in a quadrangle not its own, Fire does not rule the other elements but is ruled by the element of that quadrangle: so the first degree Fire in green at the bottom right corner of the fiery quadrangle is not the

same as the first degree Fire (also green) found in the Water quadrangle's top right corner in a compound cold to the fourth degree. First degree Fire in its own quadrangle is hotter than first degree Fire in the Water quadrangle because in the latter, the heat of Fire is mortified under the rule of strong fourth degree Water. In the former, Fire rules over very weak 1/4 degree Water.

The things said about Fire apply to the other elements and quadrangles.

The way that degrees work in medicinal mixtures and compounds is extensively covered in the Principles of Medicine and other medical works by Bl. Raymond. This brief overview of the Elemental Figure will not go any further into its pharmaceutical application as it is only one of many applications, each of which would deserve at least an entire book (theology, philosophy, law, grammar, logic, rhetoric, arithmetic, music, geometry, astronomy, etc.).²

1.3. Colors. Element degrees, proper and appropriated qualities and colors

As previously shown in the abridged table, each element:

1. opposes an element,
2. gives its own quality to another element
3. receives an appropriated quality from yet another element and
4. had its own, or proper quality.

When an element rules a compound in the fourth degree, the element from which it receives its appropriated quality is in the third degree, the element to which it gives its own quality is in the second degree and the element that it opposes is in the first degree.

By this rule, in the fiery quadrangle, the top row is red. Fire receives dryness from Earth and Earth is in the third degree, whose row is black. Fire gives heat to Air and therefore the second degree row is blue. Fire and Water are opposed as hot and cold, Water is in the first degree and the bottom row is green.

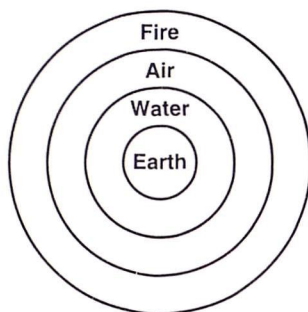
This general pattern applies to each quadrangle in its own way: the ruling element's own color is in the top row of its quadrangle, the third degree row has the color of the ruler's appropriated quality the second degree row has the color of the element that appropriates the ruler's own quality and at the bottom stands the color of the element that opposes the ruling element.

² Fr. Bernard de Lavineta's *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli* includes excerpts from Rupescissa's *De consideratione quintae essentiae* with a sizeable list of substances classified according to the four degrees of the four elements. Cf Platzeck's reprint of Lavineta (Hildesheim, Gerstenberg, 1975), as well as Michela Pereira, "Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo", *EL* 23 (1979), pp. 5-35.

II. Order of element names

Now let us discuss levity, gravity and the spheres, so that we can then compare the first columns to the left in the quadrangles and explain the pattern of element names in the Elemental Figure.

II.1 *Levity and gravity*



The arrangement of element names in the Elemental Figure signifies the lightness and heaviness of the elements and the way they are mixed in each other's spheres. Let us for the time being set aside other element qualities and colors to focus on their levity and gravity, or lightness and heaviness, which are instruments that the elements use for ascending and descending. There are two heavy elements in the two lower spheres and two light elements in the two upper spheres. The element in the lowest of the two lower spheres, namely Earth, is the heaviest, and Water, the next element above it, is the heavier heavy element. Conversely, Fire is the lightest and Air is the lighter light element.

Fire, the lightest element has the topmost sphere and Earth as the heaviest element has the lowest sphere. Hence, Fire displaced to any other sphere can only move upward to regain its own sphere, and likewise Earth in any other sphere but its own can only move down to "go home", as it were.

Air is not as light as Fire because it does not have the topmost sphere and when it occupies the sphere of Fire, Air seeks its home sphere, just below that of Fire, by going down. As levity and gravity are instruments the elements use for moving up and down, Air exiled in the sphere of Fire has to move down to regain its own sphere and this detracts from the lightness of Air, and so Air is called the lighter element, not as light as Fire, which is the lightest element, as we said.

Water, likewise, is not as heavy as Earth because it does not occupy the lowest sphere, and when Water is exiled in the sphere of Earth just below its

own sphere, it has to rise to come back to its home. Now, as rising movement is associated with lightness, this detracts from the heaviness of Water, and thus Water is called the heavier element, not as heavy as Earth.

To summarize the above, here is a list of the elements in the order of lightness and heaviness:

Fire: lightest (simplest, noblest, subtlest) has the topmost sphere, not encompassed by any other elemental sphere. Air: lighter (simpler, nobler, subtler) has the second sphere from the top, encompassed only by the fiery sphere.

Water: heavier (more compounded, base and gross) has the second sphere from the bottom, encompassed by the two spheres above it.

Earth: heaviest (most compounded, base and gross) has the lowest sphere, encompassed by the three other spheres. As the sphere of Earth encompasses no further sphere, it is a solid whereas the other spheres are hollow.

This pattern of “lighter and lightest, heavier and heaviest” seems to contradict what is said in *Ars demonstrativa* regarding the compartment of Fire and Air, namely that the light elements are equally light and the heavy elements equally heavy. The solution to this problem is that the elements depend on one another for their appropriated qualities: Fire must receive dryness from Earth in order to act in Air and Water, thus the lightest element is weighed down by the heaviest one and the heaviest element is by the same token lifted up by the lightest one. And Water must receive moisture from Air in order to act in Earth and Fire, so that the heavier element and the lighter element also diminish one another’s ability to ascend and descend, although not as much as the lightest and heaviest elements do to each other. The result is that the light elements are made equally light and the heavy elements equally heavy by the interaction of the cycle of lightness and heaviness with the cycle of giving and receiving proper and appropriated qualities.

By the way, these two cycles determine two different ways of attributing the algebraic letters A B C D to the four elements found in Bl. Raymond’s writings:

Element alphabets in the Art:

In the *Principles of Medicine*, the four elements are assigned the following letters:

- A = Fire
- B = Earth
- C = Air
- D = Water

This order follows the pattern of elements combining in a fourth degree Fire compound, reflected in the colors of the rows in the quadrangle of Fire. Note that this is also the order of elements in the zodiac:

The Zodiac

The order of Fire followed by Earth and then Air and Water is also observed in the element sequence of the zodiac: Aries, the first sign, is fiery, followed by earthy Taurus, airy Gemini and watery Cancer. The same sequence then repeats itself two more times in the remaining signs:

| | | | |
|---------|-----------|------------|----------------|
| Fire A | 1. Aries | 5. Leo | 9. Sagittarius |
| Earth B | 2. Taurus | 6. Virgo | 10. Capricorn |
| Air C | 3. Gemini | 7. Libra | 11. Aquarius |
| Water D | 4. Cancer | 8. Scorpio | 12. Pisces |

Memory and Intelligence

Further, the acts of the rational soul's powers proceed in an order parallel to that of Fire receiving dryness from Earth, etc: the intellect first receives from memory, and from memory and intellect the will proceeds. Memory is associated with Earth, intellect with Fire and the will with Air. The combined act of the three powers is called belief, associated with Water.³

In other writings, like the *Principles of Astronomy* etc., the letters follow, in alphabetical order, the four seasons and times of day:

- A = Air (spring, or morning)
- B = Fire (summer, noon)
- C = Earth (autumn, evening)
- D = Water (winter, night)

If we follow this circular sequence beginning with C = Earth and consider the Spheres, the sequence C D A B is the sequence of spheres from the bottom to the top. Both sequences are simultaneously represented in the first column of the fiery quadrangle: the first sequence by the colors and the second sequence by the names. In both sequences Fire and Earth are contiguous.

II.2. First columns

To show how the pattern of element names develops, let us compare the first columns of the quadrangles.⁴

³ See *Ars demonstrativa*, in *Selected Works of Ramon Llull*, ed. A. Bonner (Princeton, 1985), p. 415 ff.

⁴ See the *Compendium Artis demonstrativae*, *MOG* III, vi, 62 (352), #4.

1. The first columns in the quadrangles of Fire and Earth:

| | |
|------------------|------------------|
| Fire (lightest) | Earth (heaviest) |
| Air (lighter) | Water (heavier) |
| Water (heavier) | Air (lighter) |
| Earth (heaviest) | Fire (lightest) |

The order of elements written in the first column of the quadrangle of Fire is the same as the order of the spheres. Fire is the lightest element and Earth is the heaviest, the order of the elements in the first column of the Earth quadrangle is the reverse of that in the first column of the Fire quadrangle, to signify the opposition of the two extremes of lightest and heaviest in Fire and Earth. As greater simplicity implies greater nobility, and Fire is the noblest element, the element names in its column all stand in their own spheres. Earth, on the other hand, is the least noble of the elements and therefore in the first column of the Earth quadrangle the elements are mixed in the spheres in the most unnatural way that can exist within this arrangement. Therefore, the order of element names in the Earth quadrangle is exactly the opposite of the order of element names in the Fire quadrangle to signify the opposition between Fire's nobility and Earth's baseness.

Now there is a further point to note regarding these two columns: comparing their compartments one by one, we see that the top compartments have the names "Fire" and "Earth" which are the lightest and heaviest element respectively. Next are "Air" and "Water", or the lighter and heavier elements, then "Water" and "Air" and finally "Earth" and "Fire". The element names in these columns compared in this way always yield pairs of opposites comprising either the lightest and heaviest, or the lighter and heavier elements. This pattern of opposition between lightest and heaviest and lighter and heavier will be applied below to construct the first column of the quadrangle of Water, after having done the first column of the quadrangle of Air.

2. The first column in the quadrangle of Air:

| |
|------------------|
| Air (lighter) |
| Fire (lightest) |
| Water (heavier) |
| Earth (heaviest) |

As the ruling element of a quadrangle is always in the top left corner of the quadrangle, Air is at the top in this column, the second compartment from the top is Fire. Water and Earth stand in their own spheres: there are only two exiled elements and they are not very far from their own spheres, the light elements are interchanged in the spheres of light elements and the heavy elements are both “at home”. Air is a light, simple, noble element, although not to the same extent as Fire, so the element names are minimally displaced in this column. The light elements are both on top of the heavy elements.

3. The first column in the quadrangle of Water compared to that in the quadrangle of Air:

| | |
|------------------|------------------|
| Water (heavier) | Air (lighter) |
| Earth (heaviest) | Fire (lightest) |
| Air (lighter) | Water (heavier) |
| Fire (lightest) | Earth (heaviest) |

Water is naturally at the top of this column and the other element names are determined by the pattern of opposition of lightest to heaviest and lighter to heavier described above in the comparison between Fire and Earth. Therefore, we compare this column with the first column in Air to find the names: the top compartments match Water and Air, the next compartments down have Earth and Fire, then we have Air and Water and finally Fire and Earth. Further, following a pattern that is found everywhere in the Figure, the heavy elements and the light elements are clearly segregated in different halves of columns.

The overall symmetry of element names in the Elemental Figure:

Earth is the heaviest element, and Fire is the lightest. Further, if you superimpose the quadrangles of Earth and Fire, then the names of the elements in the corresponding compartments are always opposed as Fire to Earth and Air to Water, or the lightest to the heaviest and the lighter to the heavier. We observe the same opposition of names, compartment by compartment, when superimposing the quadrangles of Air and Water. This is not the case when comparing the quadrangle of Fire with that of Air or Water, or the quadrangle of Earth with Air or Water, as here we do not compare the lightest to the heaviest and the lighter to the heavier. Therefore, this symmetrical opposition occurs as a function of the greater and lesser lightness and heaviness of the elements.

Further, there is a greater opposition between heaviest and lightest than between heavier and lighter: this is shown in the Figure’s mutual opposition of the

quadrangles of Fire and Earth compared to that of the quadrangles of Air and Water: whereas the order of names in every corresponding row and column of the Fire and Earth quadrangles is exactly the opposite, this order of opposition in the Air and Water quadrangles is confined to the halves of the rows and columns, if you take the left half of the Air quadrangle divided vertically into columns and place it to the right of the right half, you obtain the name order in the Water quadrangle. Likewise, if you do the same with the Water quadrangle, you obtain the name order in the Air quadrangle. This also applies to the horizontal division of these two quadrangles. If we want to reverse the fiery quadrangle to make its name order like that of the Earth quadrangle, or vice-versa, we have to move all the columns and not only two halves. The opposition between the Figures of Air and Water is less complete than that between Fire and Earth, to signify the minor opposition of lighter and heavier as compared to the major opposition of lightest to heaviest.

A brief summary of the above:

| | | | |
|------------------|------------------|------------------|------------------|
| Fire (lightest) | Earth (heaviest) | Air (lighter) | Water (heavier) |
| Air (lighter) | Water (heavier) | Fire (lightest) | Earth (heaviest) |
| Water (heavier) | Air (lighter) | Water (heavier) | Air (lighter) |
| Earth (heaviest) | Fire (lightest) | Earth (heaviest) | Fire (lightest) |

Comparing the first columns of all four quadrangles, Fire, the noblest, simplest, subtlest and lightest element has all element names in their spheres. Earth, the basest, most compounded, dense and heavy element has all element names exiled from their spheres. Air, the nobler element has only two names exiled and the light elements remain on top while the heavy ones stay at the bottom. Water, not quite as base as Earth, has the heavy elements in the top half and the light ones in the bottom half, but at least the heavier element is above the heaviest.

The same rationale of the element name order in the Elemental Figure:

To explain the same in other words and from a slightly different visual approach, we first observe that the light and heavy elements are segregated in the two halves of every column and row in the Figure.

In the first columns of the light element quadrangles, Fire and Air, the light elements are in the top half and the heavy elements in the bottom half. In the first columns of the heavy element quadrangles, Water and Earth, the heavy elements are in the top half and the light elements in the bottom half.

This signifies the principle of Fire's nobility: by this principle, Fire is the noblest and simplest of the elements because it is the lightest, and consequently Air, the other light element, is the nobler, simpler and lighter of the elements. Conversely, the heavy elements are base, more compounded and so Earth is the heaviest, basest, most compounded element and Water is the baser, heavier and more compounded one.

As the lightness and heaviness of the elements corresponds exactly to the high or low position of their spheres, and the four compartments of the first column signify the four spheres, the simple or compounded, light or heavy, noble or base character of each element is signified by how near or far the element's name stands from its sphere in the first column of its own quadrangle, where it always stands in the sphere of Fire at the top to signify its fourth degree.

In the first column of the Fire quadrangle, Fire has its name in its own sphere. In the first column of the Air quadrangle, Air has its name one sphere away from its own. Water has its name two spheres away from its own in the first column of the Water quadrangle. Earth has its name three spheres away from its own in the first column of the Earth quadrangle.

Further, the light or heavy qualities of the elements are signified in the first columns not only by the ruling element name's closeness or distance from its own sphere, but also by the extent to which the other element names in the column are near or far from their spheres.

As said above, in the first columns of Fire and Air, the light element names are in the top two spheres and the heavy ones in the bottom. This means less composition and more simplicity than signified by the element name orders of the heavy element columns, where all the element names are outside of their own spheres, with the heavy ones on top of the light ones.

In Fire, all the element names in the first column are in their spheres.

In Air, only Fire and Air are displaced, yet they still remain in the light element spheres and the names of Earth and Water stand in their own spheres.

In Water, the heavy elements are on top and the light ones on the bottom, all element names are exiled from their spheres although Water, the heavier element, is above Earth, the heaviest element.

In Earth, the full extent of exile is found in the first column of Earth where the heaviest element is on top and the others below it, in inverse order of heaviest, heavier, lighter, lightest.

A note on the first column of the Water quadrangle:

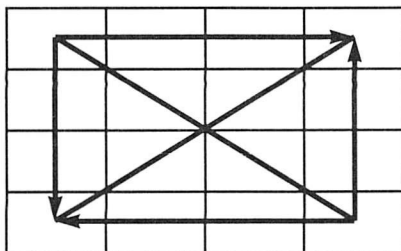
In *De levitate et ponderositate elementorum*,⁵ the human body is described as an inverted tree. The four main organs that are the seats of the four elements are, from top to bottom, as in the first column of the Water quadrangle:

the brain (Water)
 the spleen (Earth)
 the heart (Air)
 the liver (Fire).

II.3. Deployment

Once the names in the first column have been filled in as explained above, the remaining compartments in each quadrangle are completed as follows: write the names in the same order as in the first column

1. from left to right in the first line,
2. bottom to top in the last column
3. right to left in the bottom line,
4. and fill in the diagonals with the element names found in their extremes.



This process is identical for all quadrangles and yields the following results in every quadrangle:

1. In every quadrangle, the order of element names in the first column is the reverse of that in the last column, in other words, the orders of element names of the two outer columns are mutually reversed..
2. The orders of element names in the second and third columns, or the two inner columns, are mutually reversed.

⁵ *Opera Medica* (Palma, 1752), int. iii, 30-31, Quaestio XV.

3. The orders of element names in the top and bottom rows, or the two outer rows, are mutually reversed.
4. The orders of element names in the second and third rows, or the two inner rows, are mutually reversed.
5. The element names in the first column and the top row are in the same order, and likewise in the second column from the left and the second row from the top, the same for the third and fourth rows and columns: the mutual reversal of name orders exists between inner and outer columns as well as between inner and outer rows. Since the top and bottom rows also signify the spheres of Fire and Earth, while the two inner rows signify the spheres of Water and Air, this opposition follows the pattern of lightest and heaviest, lighter and heavier that also exists between quadrangles, as previously shown.
6. In every row and column in the entire figure, the light elements occupy one half of the row or column and the heavy elements the other half. A light and a heavy element are never found together in the same half of a row or column, just as there is an absolute opposition between virtue and vice: lightness symbolizes virtue, life and generation whereas heaviness symbolizes vice, death and corruption. This segregation of light and heavy elements in different halves of rows and columns gives rise to the phenomenon of "sub-squares" where every quadrangle is equally divided into four sub-squares always alternating the same two elements Fire/Air or Water/Earth, sub-squares that face each other diagonally.

ELEMENTAL FIGURE

Figure of Fire

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Fire | Air | Water | Earth |
| Air | Fire | Earth | Water |
| Water | Earth | Fire | Air |
| Earth | Water | Air | Fire |

Figure of Air

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Air | Fire | Water | Earth |
| Fire | Air | Earth | Water |
| Water | Earth | Air | Fire |
| Earth | Water | Fire | Earth |

Figure of Water

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Water | Earth | Air | Fire |
| Earth | Water | Fire | Air |
| Air | Fire | Water | Earth |
| Fire | Air | Earth | Water |

Figure of Earth

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Earth | Water | Air | Fire |
| Water | Earth | Fire | Air |
| Air | Fire | Earth | Water |
| Fire | Air | Water | Earth |

7. A sub-square always consists exclusively of either light or heavy elements, without ever mixing light and heavy elements in the same sub-square. Hence, we will refer to “light element sub-squares” and “heavy element sub-squares” in the following paragraph to show how their positions symbolize the ascent and descent of the elements.
8. Note that in the top left to bottom right diagonal of every quadrangle the four compartments bearing the name of the ruling element signify the ruling element in the fourth degree at the top and in successively lesser degrees (third, second, and first) in the three following compartments of this diagonal as we move to the left and down. With this in mind, we see that the ascent and descent of the elements is portrayed in the positions of the sub-squares in the four quadrangles: first, in the two top quadrangles, ruled by the two light elements Air and Fire, the light element sub-squares are at the top left and bottom right whereas the heavy element sub-squares are at the bottom left and top right, to signify that while the light elements decrease in degree diagonally from left to right, they become exiled from their spheres into lower spheres while the heavy elements subjected to them move to the upper spheres.

Conversely, in the two lower quadrangles ruled by the heavy elements of Water and Earth, the heavy element sub-squares are at the top left and bottom right while the light element sub-squares are at the bottom left and top right, to signify that while the heavy elements decrease in degree diagonally from left to right, they move from the upper spheres to the lower spheres while the light elements subjected to them move from the lower spheres back to the upper ones.

Paradoxically, the heavy elements get farther from their own spheres as they increase in degree and nearer to their own spheres as they decrease in degree, which signifies that they are less noble, less simple and more compounded than the light elements which are nearer to their own spheres as they increase in degree and further from their spheres as they decrease in degree. The proper qualities of the heavy elements, namely cold and dryness, are indeed more intense at higher altitudes.⁶

II.4. Timaeus

The pattern of element names in the elemental figure was explained above by first considering the Fire and Earth quadrangles, then the quadrangle of Air,

⁶ In *De levitate et ponderositate elementorum* Lullus says: “Motus quem elementa habent est ratione levitatis, et quia habent levitatem et ponderositatem moventur ad suas sphaeras.” *Opera Medica* (Palma, 1752), int. iii, 3-4.

and finally Water. In Plato's *Timaeus*, the same order of elemental development is described:

Now that which is created is of necessity corporeal, and also visible and tangible. And nothing is visible where there is no Fire, or tangible which has no solidity, and nothing is solid without Earth. Wherefore also God in the beginning of creation made the body of the universe to consist of Fire and Earth. But two things cannot be rightly put together without a third; there must be some bond of union between them. And the fairest bond is that which makes the most complete fusion of itself and the things which it combines; and proportion is best adapted to effect such a union. For whenever in any three numbers, whether cube or square, there is a mean, which is to the last term what the first term is to it; and again, when the mean is to the first term as the last term is to the mean - then the mean becoming first and last, and the first and last both becoming means, they will all of them of necessity come to be the same, and having become the same with one another will be all one. If the universal frame had been created a surface only and having no depth, a single mean would have sufficed to bind together itself and the other terms; but now, as the world must be solid, and solid bodies are always compacted not by one mean but by two, God placed Water and Air in the mean between Fire and Earth, and made them to have the same proportion so far as was possible (as Fire is to Air so is Air to Water, and as Air is to Water so is Water to Earth); and thus he bound and put together a visible and tangible heaven. And for these reasons, and out of such elements which are in number four, the body of the world was created, and it was harmonized by proportion, and therefore has the spirit of friendship; and having been reconciled to itself, it was indissoluble by the hand of any other than the framer. (*Timaeus*, 31b3-32c6, trans. Benjamin Jowett)

III. Combination

Elemental motion and combination begin when Fire takes dryness from Earth. Motion is initiated by levity, not by gravity. Earth, the heaviest element, is lifted up by Fire, receiving its dryness. Without this impulse of motion from the light elements, the heavy ones would only remain immobile in the two lower spheres. If the elements did not have to give and take proper and appropriated qualities to and from each other, they would not be moved to mix with one another by going to spheres not their own, nor could they go through digestion, composition and alteration, generation and decay.

III.1. Mixture

Mixture is the child of Prime Matter, it grows through digestion, reaches maturity in composition whence it returns to Prime Matter through decay and alteration. There are four species of mixture:

First is the mixture of four essential parts: igneity, aereity, aqueity, terreity. In the first species of mixture, there is only continuous quantity.

Second is the mixture of the four simple elements as discrete entities and integral parts. The first two species of mixture are invisible and inaccessible to the senses.

The third species of mixture is in the four elements commonly seen in our global environment: the land, bodies of water, the atmosphere, heat and light. The fourth species of mixture is in individual elemented supposites.

The species of mixture are signified by the presence of all four elements in every quadrangle, column and row.

III.2. Digestion

Digestion in elemental mixture proceeds as a part of fire diffused throughout all parts of the other elements digests the other parts according to its purpose and appetite, and according to the site, habit, quantity, quality, relation, action, passion, time and place that this part receives from its superior principles, that is to say, from the first, second and third species of mixture into the fourth (*Liber Chaos, MOG III, 5, 15 (263)*). Whereas:

1. Fire needs to receive dryness from Earth in order to act in Air and Water,
2. Air must receive heat from Fire in order to act in Water and Earth,
3. Water must receive moisture from Air in order to act in Earth and Fire,
4. Earth must receive cold from Water in order to act in Fire and Air.

All the simple elements are homogeneously present in every part of the Chaos, and this is because Fire, receiving dryness from Earth, also receives the cold that Earth receives from Water, and in this cold entering into Fire, Water carries along the moisture it receives from Air, and in this moisture there is heat that Fire gives to Air, so that the movement comes around full circle.

Digestion is the medium between mixture and composition and as such it participates in the nature of both extremes. Thus, digestion is shown in the Elemental Figure in the same way as mixture and composition are shown.

III.3. Composition

In elemented beings, there is both simple and compound fire. Now simple fire exists as the ignificative, the ignificable, the ignification and the ignificatum, all of one essence and in one essence of simple fire. But because the ignificative ignites the ignificable of other essences, namely the essence of air, etc., compound fire is subsequently produced. And this happens because the integral parts, namely the simple elements are mixed, and once they have been mixed, they are digested, and once digested, they are composed under the essential parts, namely the form and matter belonging to some compound. And whatever has been said about fire, likewise applies to the other elements. – *Liber Chaos (MOG III, v, 8 (256))*.

To form an elemented compound, for instance a peppercorn, the vegetal natural agent digests the discrete mixture arisen from undifferentiated prime matter into a typical pattern indicated in the first row of the quadrangle of Fire, a pattern that typically reflects the habitual preferences preserved in the form of simple Fire in Prime Chaos. If nothing impedes this digestion, the compound can be formed, that is to say, the peppercorn can be produced if there is no external interference causing indigestion. Each element brings compounds in four degrees out of Prime Chaos by digesting and compounding the mixture in Prime Chaos as moved by mineral, vegetal and animal natural agents and the motion of heaven.

Composition is shown in the Elemental Figure by the different orders of element names, colors and degrees in the quadrangles.

IV. Three dimensions

This part deals with the three dimensional visualization of the Elemental Figure. Here we consider some excerpts from Bl. Raymond's works that deal with

1. three dimensional visualization of Prime Chaos.
2. three dimensional visualization of the Elemental Figure.

IV.1. Visualizing Chaos

An excerpt from Bl. Raymond's *Questions Solved with the Ars Demonstrativa*, shows how he wanted to train the imagination to figure geometrically the

unimaginable uniformity of mixture in Prime Chaos and make it more accessible to the intellect:

Question: Since every part of a Mixture is in every other part, how are they situated within one another?

1. Solution: The way that the parts of an elemented Mixture are situated is considered and understood according to the Situation of the Principles of which the said Mixture consists, in the following way: namely in the Circle, Square and Triangle and in the Lines in all directions.

They have a circular or round Situation following the Situation of the four spheres, three are circular and hollow and one is spherical and solid, this is Earth.

They are also situated in the Square, because there are four elements from which these parts arise, and they oppose one another square wise according to their substances and qualities: now Fire and Water are opposed through heat and cold, heaviness and lightness, density and subtlety, upward and downward motion, and the same with Air and Earth.

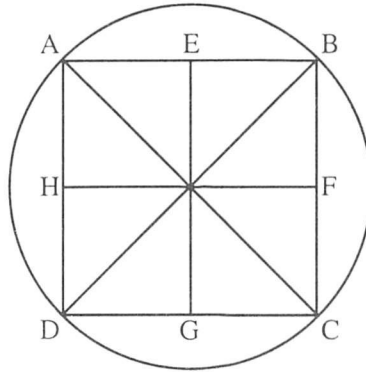
The parts of this Mixture are also situated in triangular fashion by way of concordance and contrariety, as follows: Fire is concordant with two opposites, namely Air and Earth, and this makes one Triangle. Likewise, Air is concordant with two opposites, namely Fire and Water, making another Triangle so that we have two triangles. Water, likewise, is concordant with two opposites, namely Air and Earth, making a third Triangle. Earth is concordant with two opposites, namely Water and Fire, making a fourth Triangle.

Hence, there are four Triangles in the said Square of Fire, Air, Water and Earth; and this Square is further deployed into the Circle while the four said Triangles have equal and equidistant Lines.

2. In the said Square, we consider Lines and Triangles as follows: place A, B, C, D, at the four corners of a Square. E stands in the middle between A and B, and F between B and C, and G between C and D, and H between D and A. Draw a Line from A to C, another Line from B to D, which results in four Triangles:

from A to B
 from B to C
 from C to D
 from D to A

There is a further Line from E to G and another from F to H making another Square. Consequently, each of the said four Triangles is divided into two Triangles, making eight Triangles from the center to the periphery of the Circle, as shown in this Figure:



which we consider as entirely spherical, like an apple. And the entire Sphere is filled with Squares as follows: namely, Line AB has contiguous and continuous Lines across the entire surface of the Square from AB to CD and back, and the same with line BC to DA and back; likewise, across the entire Surface:

from AB to E and
 from CD to G and
 from BC to F and
 from DA to H;

and the same with the entire surface of Square EFGH, so that the entire elemented body in all its dimensions is full of Lines situated in triangular and square fashion, as well as in a circular way by contiguous and continuous circular Lines deployed through the entire Surface of the Circle all the way to its Center, as the figure shows. The spherical body is entirely full, and the parts of this elemented substance are within one another, each Line in the other Lines in a triangular, square and circular way; and these parts constitute both straight and oblique lines as well as fractional ones. And the Lines of the Triangle and Square all together make up the elemented Body in such a way that each and every one of its parts is partly linear, partly triangular, partly square and partly circular in every dimension. Now this situation of parts is impossible to visualize, but we can best imagine it as filling the bodies and the entire space within the lunar sphere. And although the above Figure cannot

suffice for all this, it nonetheless gives some direction to the imagination when considered in all its dimensions and slopes.

3. According to the above statements, all the parts of elemented things are situated within one another through Lines, Triangles, Squares and Circles. And this is to say that every part of every Line is itself linear in nature, and every part of every Triangle is naturally triangular and every part of every Square naturally square, and every part of every circle is naturally circular; and this applies everywhere, from the Center to the outer Surface, for otherwise the Line, the Triangle, the Square and the Circle could not possibly arise from these parts; and consequently they could not possibly fill the entire space occupied by elemented things. And this is to say that all the parts of Triangles and Squares reach, in a triangular and square fashion, into every part of the Circle, and conversely, every part of the Circle reaches into all parts of all Triangles and Squares, and also, all the parts of the Triangles reach into all parts of the Squares in a triangular way, and conversely, all parts of Squares reach into all parts of Triangles in a square way. This is how space is entirely filled, and all parts are within one another, and this is how all parts move virtually within one another following their linear, triangular, square and circular nature.

4. From what was said about the Situation of parts in Lines, Triangles, Squares and Circles we understand how the entire Chaos is situated in fullness and how every part of Chaos is situated in every other part, and how each part is deployed in itself and in all others in a circular, square and triangular way, and how each part reaches into other parts both like and unlike itself, straight or oblique, direct or transversal, slanted or circular; and just as these parts thus mixed and connected are situated in the Chaos, so likewise are they situated in elemented things like plants, animals and metals; and thus we see that their Figures have round shapes, like eggs, apples, fingers, tibia, the neck, the human head; and there are also parts of elemented things with square Figures, like the shape of a man's face or shoulders, and triangular like the nose and tongue, and so forth, so that each and every elemented thing is entirely full of the said Sites where parts exist within one another; and as elemented things are of the essence of their Superior Principles, we therefore conclude that all individuals of species are situated in the essence of these Principles in a circular, square, triangular and linear way. But these Sites considered in this way cannot be sensed by the senses although they figuratively appear wherever elemented things exist in Air with the circular, square and triangular Figure as we said above. — *Quaestiones per Artem demonstrativem solubiles* (MOG IV, iii, 161 (177)).

IV.2. Elemental Figure. Spatial symbolism

The light elements, Fire and Water, have the two top quadrangles whereas the heavy elements, Water and Earth, have the two bottom quadrangles. The active elements, Fire and Water have the two quadrangles on the left and the passive elements, Air and Earth have the two quadrangles on the right. This shows the general pattern of priority given to the three axes or dimensions of physical space: wherever the three dimensions or six directions are mentioned in Blessed Raymond's writings, the order is almost invariably: 1. up, 2. down; 3. front, 4. back; 5. right, 6. left.

1. The vertical axis is first, since elemental motion is mainly determined by the rising light elements that initiate motion in the heavy elements. Also, the vertical axis signifies the division between heaven and hell, which is of the first importance as regards our ultimate destination. The two upper spheres and their two light elements agree more with generation, life, virtue and heaven, whereas the two bottom spheres and their two heavy elements agree more with corruption, death, vice, and hell. This clear division between light and heavy elements is reflected throughout the Elemental Figure, not only in the disposition of quadrangles but also in the position of element names in rows and columns: in every row and every column, the light and heavy elements are segregated in two halves.
2. The forward - backward axis is second in priority: given that the Elemental Figure is to be imagined in three dimensions where the columns stand for the vertical axis, the rows for the front to back axis and the transverse and diagonal lines for the right to left axis. Thus, the rows we see going from left to right in the two dimensional Elemental Figure are to be visualized as going from back to front, and not from left to right. For instance, in the quadrangle of Fire, in the blue row: Water is in front and Air behind; Air in front, Fire behind; Fire in front, Earth behind; in the green row Air is in front, Water behind; Water in front, Earth behind; Earth in front, Fire behind: the opposite order to that of the green row is found in the red row and the black row has an order opposite to that of the blue row. And this shows that in the entirety of the said mixture, as this figure indicates, Fire is more in front and less behind than Earth, and Earth than Air, and Air than Water; and the more Fire descends from the top to the bottom row, the more it falls behind while Water comes forward and the opposite happens as Fire ascends from the bottom row to the top; and likewise as Earth recedes from the first vertical column to the last, it falls more and more behind while Air comes forward, and the opposite happens when Earth recedes from the last column to the first.

3. The left to right axis is represented by the transverse lines and diagonals. In human activity, movement along the front to back axis, and especially forward movement is more current than vertical or lateral movement. For this reason, the horizontal rows portraying forward movement are emphasized by the colors and also because the colors signify degrees and degrees are considered as high and low in the way the rows are stacked on top of one another.

The priorities of the three axes in spatial symbolism are also explained by the development of a line from a forward moving point followed by the development of a surface by a laterally moving line. The dimension of volume or depth is prior to length and width because of the point's round shape. In the Hundred Forms of *Ars generalis ultima*, the example of spherical buds that develop into straight branches is given to clarify the concept of points developing into lines.⁷ Volume, or depth is already present in the point because of its spherical shape, even before it begins to move in any determined direction.

There is spatial symbolism of inside and outside in the Elemental Figure: the 12 cameras around the edges of the quadrangles are external as compared to the four cameras in the middle. Likewise, there are inner and outer rows and columns. Circles, squares and triangles are represented in the rows of the Elemental Figure in the following way:

1. Circles: we just saw that the cameras in the rows are considered as "in front of" and "behind" each other. This means that the sequence of cameras in each row can be repeated indefinitely, in a circular way.
2. Squares: each row has four cameras containing all four element names, one per camera. Thus, each row contains the entire square of the four elements.
3. Triangles: each row is subdivided into two triangles: the first, second and third cameras form left to right form the first triangle and the second, third and fourth cameras form the second triangle (the second and third cameras are common to both triangles). And each of the two triangles is considered in two ways:
 1. by emphasizing concordance, because in each triangle there is one element that is concordant with the two others,
 2. by emphasizing contrariety, because in each triangle there is a pair of opposite elements.

Thus there are four triangular configurations to be considered in each row, as there are four rows per quadrangle, this gives sixteen triangles per quadrangle, and sixty-four in the entire Figure of four quadrangles.

⁷ Form 43, *ROL XIV*, 342.

Visualized in three dimensions, the Elemental Figure is like a memory palace.

V. Heuristics

The Elemental Figure as a heuristic tool provides symmetrical loci that mirror the natural process of digestion and composition, which can help to sort out complex issues, all the more so as there is a symmetry between the Elemental Figure and Figure S, or the Figure of the Rational Soul.

V.1. Figure S, signifying the acts of the rational soul's powers.

Letters of Figure S:

in blue:

- B. Memory remembering
- C. The intellect understanding
- D. The will willing
- E. The compound act of B.C.D.

in black:

- F. Memory remembering
- G. The intellect understanding
- H. The will not willing
- I. The compound act of F.G.H.

in red:

- K. Memory forgetting
- L. The intellect ignoring
- M. The will willing or not willing
- N. The compound act of K.L.M.

in green:

- O. The compound act of B.F.K.
- P. The compound act of C.G.L.
- Q. The compound act of D.H.M.
- R. The compound act of O.P.Q.

There is a parallel between Figure S and the Elemental Figure, because the three powers of the soul produce their acts through elemented physical organs: memory remembering corresponds to Earth, the intellect understanding to Fire, the will willing to Air and the compound act of all three to Water. Further, the four colors of the squares in Figure S mean that those squares correspond to elemental complexions of the same colors, the blue square to Air, the black square to Earth, the red square to Fire and the green square to Water.

B is operative by means of dryness and cold, like a receptacle that is empty on the side facing earth and closed on the side facing water, which is due to the fact that earth is evacuable and water is restrictable. Similarly, C is operative by means of heat and dryness, for just as fire is divisive and evacuative, so C is similarly evacuative and divisive as it goes from species to species; as a result, C is more subtle in a hot and dry body than in one of any other complexion, which is why excessive application to study makes the body dry up. In a similar way, D is operative by means of moisture and heat, since heat makes it ardently desire repletion through moisture, because it is characteristic of air to fill things up. - *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (MOG III, iv, 40 (236)).⁸

The genesis of S is comparable to the genesis of Chaos, each has three degrees: the first degree of Chaos is the primordial homogeneous mixture of the elements. The second degree of Chaos consists in the first ancestral individuals of every mineral, plant and animal species and the third degree of Chaos consists in all the successive descendants of the first ancestors up to the present. The first degree of S is in the eternal Ideas of God, the second degree is in the created individual souls and the third degree is in the acts of their powers, which are to the soul what the act of reproduction is to the body. As plants and animals multiply their likenesses through procreation, so do souls multiply their likenesses through the acts remembering, understanding and willing. (This does not mean that a soul can procreate another soul, as souls are created directly by God.)

The instrument of pairwise comparison and contrast, namely the square of [being privation / perfection imperfection] is implicit in Figure S and the Elemental Figure:

⁸ Cited in *Selected Works of Ramon Llull*, p. 416, footnote.

The Compartment of [RR]

I. A has ordained that, in R, S should be a creature similar in operation to the Elemental Figure, for just as some elements enter others by means of the green, yellow and red triangles, and form elemented bodies, similarly when these three triangles enter into the memorative, intellectual and volitional faculties, they form R in which the following compartments are found: [being privation | perfection imperfection] – *Ars demonstrativa*, II, 8/10.⁹

The interface between Figure S and the Elemental Figure is discussed at length in *Ars demonstrativa* (ibid. pp. 415 ff), in other books related to *Ars demonstrativa* (in *MOG* III), and in Salzinger's *Revelatio secretorum Artis* (in *MOG* I). The information given in the present article is just enough to give the reader a general idea of the system, and to follow the patterns in the following passages on Lightning and Thunder where the Elemental Figure is visualized in conjunction with S and other Figures.

It is also interesting to note in connection with the Elemental Figure, the use of four main concepts of Figure X, “Being - Privation / Perfection - Defect”, as prototypes for pairwise comparisons. In the *Principles of Medicine*, where they are set out on the corners of a square, Being is associated with the red color, Privation with black, Perfection with blue and Defect with green.¹⁰ These pairwise oppositions of colors, translated into the elements they signify in the above table of elemental attributes, oppose Fire to Earth as Being to Privation, and Air to Water as Perfection to Defect. We may ask, if Fire is the most noble element, why does it only have “Being” whereas Air has “Perfection”, since Perfection is better than mere being? The answer is that these colors refer to Figure S, where blue E is more perfect than the red N, in terms of the acts of the powers of the soul. In E, as shown above in Figure S, memory remembers, the intellect understands and the will loves whereas in N, memory forgets, the intellect ignores and the will either loves or hates.

V.2 *Lightning*

The following excerpts from *Ars compendiosa inveniendi veritatem* show how the Art combines the power of hieroglyph with the power of the alphabet.

⁹ Op. cit., 377.

¹⁰ Op. cit., p. 1123 and the illustration facing p. 1120.

Question 56: What is lightning?

Solution: [F.G.T.][E.A.V.Y.][I.V.Z.][E.I.N.R.]

To find out about lightning, F.G. should move through the Elemental Figure following the mode signified in the second and third cameras. Now as E. moves to seek greater status in the second camera, so do Fire and heat move to seek greater status in simple conjunction; and as I. seeks its greater status in the third camera, so do Fire and heat seek their greater status by destroying the other elements. When Fire, on account of a great abundance of appetite moves so suddenly that the other cameras are not ready to bear its heat, lightning is formed, moving from the uppermost camera to the lowest, retrieving its parts from the other elements just like E.I.N. issuing from R. reduce its figure to privation and dissolve its matter when every species retrieves its cameras from R. (*MOG I*, vii, 39-40 (471-2))

Figure of Fire

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| Fire | Air | Water | Earth |
| Air | Fire | Earth | Water |
| Water | Earth | Fire | Air |
| Earth | Water | Air | Fire |

The Figure of Fire highlighted to indicate the lightning path.

F: (Figure S.) memory remembering

G: (Figure S.) the intellect understanding

T: Figure T with its triangles

E: the blue square of Figure S

A : Figure A, or God with the divine Dignities: Goodness, Greatness, Eternity, etc.

VY: virtues and truth

I: the black square in Figure S

VZ: vices and falsehood

E. I. N. R. : the four squares of Figure S

Used algebraically in this way, alphabet letters resume the function of signifying gestalts. The letter B, for instance, in the *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* (*MOG III*, viii. 503ff.) signifies:

1. Creature in Figure T
2. Goodness in Figure A
3. Memory remembering in Figure S
4. Faith in Figure V
5. Predestination in Figure X
6. Essence in Theology
7. First Cause in Philosophy
8. Form in Law
9. Igneity in the Elements

Committed to memory, each algebraic letter is similar to a stone: while holding a stone we simultaneously feel its heaviness, dryness, coldness, roughness or smoothness. Likewise, the different meanings of a letter combine to form a whole. Different letters combine in the figures that are geometrical hieroglyphs connected through their common alphabet.

Tearfully the lover sang songs of his beloved. He sang that love was quicker in the lover's heart than the brilliance of lightning to the eye, or thunder to the ear; that water had more vitality in tears than in the sea's waves, and that sighs were closer to love than whiteness to snow. - *Book of the Lover and the Beloved*, v. 38.¹¹

V.3. Thunder

“Question 57: What is thunder?”

Solution: [E.E.][I.I.][N.N.][R.R.][E.I.][E.N.][E.R.][I.N.][I.R.][N.R.]

To show what thunder is, F.G. should move through this figure and through the green, red and saffron triangles to perceive, in the figure, the motion that the three said triangles have in the Elemental Figure, as this motion generates thunder, and this is on account of the motion and violent impulse of winds and the sixteen cameras of the Figure of Air. And this kind of motion and impulse occurs in forty-two ways in the Elemental Figure: twelve are horizontal and another twelve are vertical and eighteen in the angles: three of the eighteen belong to Air, two to Fire, two to Water, three to Earth, four to Air and Water and four to Fire and Earth. Hence, when this kind of movement reaches its maximum, the cameras move so strongly and for such a long time against one another as they seek out their loci and

¹¹ *Doctor Illuminatus, A Ramon Llull Reader* (Princeton, 1993), p. 194, trans. Eve Bonner.

intentions, so much so that Air produces the tumultuous noise of thunder, and on account of this maximal impulse, moisture is consumed and heat and dryness are generated, from which comes lightning impelled to move to its own place as it flees this driving impulse. Hence, this figure is most necessary for Theologians and Physicists.” (MOG I, vii, 40 (472))

Figure of Air

| | | | | | | |
|--------------------|----|--------------------|----|--------------------|----|--------------------|
| Air 13 | 25 | Fire 14 | 39 | Water 15 | 30 | Earth 16 |
| Fire 17 | 40 | Air 18 | 26 | Earth 19 | 41 | Water 20 |
| Water 21 | 31 | Earth 22 | 42 | Air 23 | 27 | Fire 24 |
| Earth 19 | 31 | Water 22 | 42 | Fire 12 | 27 | Air 24 |

The quadrangle of Air, showing the abovementioned divisions in order with first priority to the top, then to the left

- twelve are horizontal: 1 to 12
- and another twelve are vertical: 13 to 24
- and eighteen in the angles:
- three of the eighteen belong to Air: 25, 26 and 27
- two to Fire: 28 and 29
- two to Water: 30 and 31
- three to Earth: 32, 33 and 34
- four to Air and Water: 35, 36, 37, 38
- and four to Fire and Earth. 39, 40, 41, 42.

VI. Conclusion

We have tried to give an overview of the visual interface of the Elemental Figure with its verbal meanings. Much more was said about this Figure by the Doctor Illuminatus than in these few excerpts gleaned from his numerous works that deal with the elements. The Art is indeed immense; like a lofty mountain, it can be viewed from different angles. I beg the indulgence of readers who may

prefer a different angle, and hope this article will be of help in clarifying general issues related to the Elemental Figure.

Yanis Dambergs
Hull, Quebec,
Canada

RESUM

L'organització geomètrica de la Figura Elemental conté implícitament la informació bàsica sobre els elements i sobre el seu funcionament. La distribució dels noms dels elements representa el comportament dels quatre elements en termes de lleugeresa i ponderositat, mentre que la distribució dels colors en regleres representa el seu funcionament en termes de les seves qualitats pròpies i apropiades. Conjuntament, aquestes dues distribucions forneixen l'ordenació de la Figura Elemental. Els quatre elements funcionen per mescla, digestió i composició; aquestes operacions també són representades a la figura, de manera que ofereix un model general a tots els éssers elementats específics i individuals, com també a llurs operacions. La Figura Elemental és dibuixada en una superfície plana, però en realitat caldria visualitzar-la en tres dimensions. El Doctor Il·luminat va distribuir informació sobre els elements entre moltes obres seves, i mentre que la Figura Elemental presenta un ordre racional de *loci* per recordar aquest informació, és també un aparat heurístic per contestar a preguntes.

NOTA SOBRE LA PREGUNTA ANTROPOLÒGICA LUL·LIANA

1. Introducció

Antoni Bonner em va fer notar –cosa que li agraeixo sincerament– que a l’apartat «El hombre como acto de ser» del meu llibret *Llull* (Ediciones del Orto, Madrid 1995) hi havia una errada semàntica, que jo consider important.

Efectivament, l’expressió «som» que apareix a la part III del capítol primer del *Llibre de home*¹ no correspon al «soy» de la primera persona del verb ésser, sinó al substantiu, segons Bonner, «cim» o *summum*. És clar que tampoc té res a veure amb l’adjectiu en el significat de superficial o poc profund. Me sembla que aquest mot, com a conseqüència de la radical pregunta antropològica lul·liana, significa més aviat un tot que neix, com indica el mateix Llull, del «conjunyiment» de distintes parts.

Vull precisar, doncs, que la meua hermenèutica filosòfica del text de Llull, considerant l’home com a «acte de ser», no queda en res afectada per l’errada semàntica en el llibre abans citat.

Amb la nota que ara ofereixo desig precisar el concepte esmentat, aclarint el sentit de la interrelació de les dues preguntes que estableix Llull –com és home? i què és home?–, per tal de fonamentar-ho.

2. «Home, com és home? Home està en el som»

El «som» del text lul·lià no garanteix el lloc més alt (el «cim») de l’existència de l’home, com pot fer-ho en la filosofia cartesiana, tot i que Llull, com indica Miquel Batllori, es refereix sempre a «l’home existent».² El «som» tampoc significa l’encimbellament schellerià de l’home en el cosmos, malgrat que Llull

¹ Llull, R., *Libre de Home* (= LH, en endavant), ORL XXI, pàg. 28.

² Batllori, M., *Ramon Llull. Antologia filosòfica* (Barcelona: Ed. Laia, 1984), pàg. 46.

afirma que cada ésser humà, en participar de tots els trets de la realitat, abasta en el cosmos finalísticament la realitat més alta.

Llull estableix el concepte «som» de l'home com a conclusió de la pregunta: «Home, com és home?»; és a dir, el «som» de l'home en el sentit d'un tot jerarquitzat de les «parts grosses e menudes [que] dejús ell estan». I concreta literalment Llull: «De lur conjunyiment e ajustament resulta e hix home qui passa e està en terç nombre, e és lo tot simple en nombre de home segons sa deffinició (...). E en axí home està en lo som» (*LH*, pàg. 28).

L'home és una unitat estructural. Una unitat, perquè és «lo tot simple en nombre de home». Aquest tot neix d'unir «en terç nombre» la forma, la matèria i l'acte comuns, i que constitueixen les «tres parts grosses» de les quals «home és edificat e bastit». Cada una d'aqueixes parts és, a la vegada, la unitat resultant de bastir les parts «menudes» actives, passives i actuals de l'ànima i del cos.

La unitat humana és, però, estructural, perquè la conjunció de les parts no suposa una suma o addició dels components, sinó un tot dinàmic funcionalment interrelacionat. Una afecció particular i concreta de l'home no altera només la part afectada, sinó que, en una cadena d'interconnexions, implica l'home en la seva totalitat. Llull ho explica amb un exemple concret, quan escriu que l'home que «és tocat e mogut per alguna part particular, ell respon ab aquella, així com ab la vegetativa malalta per sobre calor e sacor, ab qui respon a la sensitiva, e ab la sensitiva qui sent la passió respon a la ymaginació que ymagina fonts, ombres, viandes humides e fredes, e representa ço que ymagina a la memòria, enteniment e voluntat de l'ome qui u representa a l'ome per ço que ell les moua a procurar ombres e a menjar viandes humides e fredes, e a beure molta aygua freda» (*LH*, pàgs. 28-29).

3. Cal que «home sàpia què és home, pus que és home»

Els estudiosos de l'antropologia lul·liana han enfocat el tema de l'home a l'obra de Ramon Llull des del contingut, més que des del sentit de la pregunta antropològica. Així han aportat quatre solucions.³

La primera, formulada per Joan Maura i pels Carreras Artau, revisada per Llinarès i actualitzada recentment per W. Artus i A. Vega, ha esbrinat una concepció psicològica de l'home. Tots aquests autors, malgrat les diferències de matís, coincideixen a fonamentar la seva interpretació en el *Llibre de contemplació*.⁴

³ Trias Mercant, S., «La relación natural-artificial en el "Libre de home" de Ramon Llull», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993* "Actes, núm. 1" (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pàgs. 450-6.

⁴ Maura, J., «Psicologia luliana», *Revista Luliana* (1904-1905), IV, 129-138, 161-171; V, 225-237; VI, 1-18, 33-37. Carreras Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos*

La segona perspectiva, que anomenam concepció naturalista, fou establerta per Pring-Mill i refermada per Cruz Hernández. El seu punt de vista, tot i les referències a distintes obres lul·lianes, relaciona la doctrina antropològica del *Llibre de home* amb la del *Liber correlativorum*.⁵

Una tercera perspectiva, considerada artisticoontològica, concep l'home a partir dels principis de l'Art estructurats correlativament. Jordi Gayà ha insistit en aquest punt de vista des de la interpretació del *Liber correlativorum*.⁶

Per últim, l'enfocament teologicofilosòfic que, iniciat pel P. Pasqual en el segle XVIII, ha estat assumit i revisat per Miquel Batllori en referència directa al *Llibre de home*.⁷

Interessa, però, indagar el sentit del plantejament lul·lià de la qüestió antropològica. Llull no es conforma a determinar només els components de l'home i com aquests s'estructuren en una unitat significativa. La pregunta de Llull és una pregunta radical i directa sobre *què és l'home*; quin és el bessó de la seva entitat, quin tipus de ser comporta la seva consistència.

El sentit de la pregunta apareix en la seva mateixa explicitació. La pregunta sobre què és l'home té sentit únicament des de la possibilitat que té l'home de fer-la i de la capacitat de la seva comprensió. En definitiva, l'home es pot preguntar què és l'home, *pus que és home*.

Des d'aquesta perspectiva, i únicament des d'ella, la pregunta i la resposta adquireixen unes característiques peculiars.

En primer lloc, el seu sentit humanista. No hi ha més raó per la qual és possible la pregunta sobre el ser de l'home que la que aquest és home. L'inici de la mateixa pregunta exigeix, segons Llull, l'existència del ser del qual hom demana per la seva consistència. La pregunta per la consistència de l'home implica inevitablement a la filosofia lul·liana l'home existent. «Abans de considerar els elements constitutius de l'home –escriu Batllori–, com solien fer els filòsofs medievals, Llull considera l'home ja existent, amb les seves potències i les seves actuacions»; és a dir, explicacions metafísiques de la seva vida concreta: la seva salut i malaltia, la seva joventut i la seva ancianitat.⁸

xii al xv, Vol. I (Madrid, 1939), pàg. 532. Llinarès, A., *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (París: PUF, 1963; trad. cat. Barcelona: Eds. 62, 1987), pàgs. 214 i 227. Artus, W., «Raimundo Lulio sobre el compuesto inmaterial o espiritual del ser humano», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, "Actes, núm. 1" (Vic: Patronat d'Estudis Osonenes, 1996), pàgs. 194-201. Vega, A. (1996), «Cuerpo espiritual y espíritu corporal en Ramon Llull», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, "Actes, núm. 1" (Vic: Patronat d'Estudis Osonenes, 1996), pàgs. 470-474.

⁵ Pring-Mill, R., *El microcosmos lul·lià* (Palma de Mallorca: Ed. Moll, 1961). Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramon Llull* (Valencia: Ed. Castalia, 1977), pàgs. 181-182.

⁶ Gayà, J., *La teoría luliana de los correlativos* (Palma de Mallorca, 1979), pàgs. 141 i 199.

⁷ Batllori, M., *Op. cit.*, pàgs. 46-48.

⁸ Batllori, M., *Op. cit.*, pàg. 46.

La pregunta no sols té un sentit humanista, sinó també, com acaba de dir Batllori, un caire metafísic, tot i les implicacions antropològiques que se'n deriven.

Aqueixa metafísica humanista, en intentar definir l'ésser de l'home, segueix en Llull un procediment afirmatiu i un altre negatiu. Així diu: «Ans la mort hom ha ésser e és home lo seu ésser, e après la mort hom no ha ésser umà» (*LH*, pàg. 50).

El que vol subratllar Llull és que, tot i que l'home és una entitat i una entitat existencial, el que compta a una metafísica humanista és el caràcter humà de l'ésser de l'home; val a dir, el «si mateix» d'aquest ésser. Llull raona d'aquesta manera: «Si home ha plaer en conèixer los secrets e les natures de les altres coses, molt mils deu haver plaer en conèixer los secrets e les natures de si mateix» (*LH*, pàg. 12).

Què significa el «si mateix» de l'ésser humà? La solució la trobam quan Llull planteja la mateixa qüestió en referir-se a l'ànima: «Con home és home en si mateix enaixí ànima és ànima en si mateixa» (*LH*, pàg. 21). I és en si mateix, perquè «és en si mateixa lo que és»; és a dir, en funció d'allò que li pertany pròpiament, amb independència d'aquelles coses que no constitueixen el seu ésser. Altra volta, en parlar de l'ànima trobam una nova indicació per entendre el sentit d'aqueixa afirmació, i és quan Llull afirma que «pot hom conèixer ànima com és ço que és (...), axí com cors elementat que ha manera en ésser ço que és» (*LH*, pàg. 24). Llull subratlla que l'home «ha ésser humà» perquè «ses parts eren pròpiament e essencialment concordants sens nenguna contrarietat» (*LH*, pàg. 18).

Llull és molt més explícit quan orienta el discurs des del concepte de mort. La mort és «tolliment» i «defalliment». Tolliment, de què? Llull estableix els mateixos paràmetres que quan cercava el «què» de l'home. La mort és tolliment d'ésser; però no de l'ésser en quant ésser, sinó de l'ésser humà. «Aprés la mort –afirma Llull– hom no ha ésser humà.» La mort converteix l'home no en un no-ser, sinó en un «no home». La mort «toll a home si mateix en quant no roman home». El defalliment humà que provoca la mort en l'ésser de l'home és el més radical, perquè «no pot més perdre que si mateix, ni la mort no pot més tolre que tolre ésser humà» (*LH*, pàg. 50).

Al caràcter metafísic i humanista de la pregunta hi hem d'afegir una dimensió dinamista. Preguntar per l'ésser de l'home suposa inquirir per la seva entitat i també, i sobretot, per la seva dinamicitat. «Tots los naturals començaments de home –escriu Llull– han natural manera a obrar» (*LH*, pàg. 38).

Louis Sala-Molins fou el primer d'advertir que l'acció constitueix el postulat fonamental de la metafísica lul·liana,⁹ idea recollida i subratllada posteriorment

⁹ Sala-Molins, L., «Le postulat fonamental de la philosophie lullienne», *EL* 14 (1970), 181-198.

per altres autors per tal de diferenciar l'acció com a «activitat eficaç» de l'apologètica lul·liana¹⁰ del «fer» inherent a l'ésser.¹¹ L'ésser és radicalment operatiu i, per això, Llull no concep un ésser exclusivament òntic, «car –afirma– més és ésser e obrar, que ésser tan solament».¹² L'ésser és fonamentalment acció.

És cert que altres pensadors medievals lliguen intrínsecament l'ésser i el fer, segons la fórmula de l'«operari sequitur esse». Però, en aquest cas, l'acció mai no és constitutiva de l'ésser, sinó la seva simple manifestació. Per a Llull, en canvi, l'acte d'ésser és ésser-en-acció; ésser sense actuar és, segons Llull, una contradicció.

Amb més motiu a l'ésser és inherent l'acció humana. La forma essencial i l'essencial matèria constitutives de l'ésser humà «no porien ésser ço que son sens obra natural, sens la qual obra natural la forma no hauria natural acció ni la matèria natural passió» (*LH*, pàg. 32). Sense l'acció, l'home deixa d'actualitzar i, en conseqüència, deixa d'ésser. «Cové, donchs, que home haja obra natural per ço que pusqua haver forma e matèria, e que forma e matèria sien ço que són» (*LH*, pàg. 32).

Sebastià Trias Mercant
Maioricensis Schola Lullistica

¹⁰ Llinarès, A. (vegeu n. 4 més amunt), que segueix Sureda Blanes i Carreras Artau.

¹¹ Trias Mercant, S., *Història del pensament a Mallorca* vol. I (Mallorca: Ed. Moll, 1985), pàg. 49. També, Maduell, A., «Trets de la fisonomia lul·liana», a l'edició del *Llibre d'amic e amat* (Barcelona, 1996), i «Assaig de síntesi metafísica lul·liana», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, "Actes, núm. 1" (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pàgs. 313-314.

¹² Llull, R., *Arbre de filosofia d'amor*, OE II, pàg. 74.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, ed. Ulli Roth (Heidelberg: C. Winter, 1999), 88 pp.

Ressenyat a continuació.

2) aa. vv., *Former, Enseigner, Éduquer dans l'Occident médiéval, 1100-1450. Tome I*, ed. Partrick Gilli (París: Sedes, 1999), Llull pp. 122-8.

Conté fragments de la traducció francesa de:

Doctrina pueril (II.A.3.ter)

Blaquerna (II.A.17)

Ressenyat a continuació.

3) Lull, Ramon, *Vom Freund und dem Geliebten, Die Kunst der Kontemplation*, trad. Gret Schib Torra i introd. Manfred Baumotte, «Klassiker der Meditation» (Zürich i Düsseldorf: Benziger Verlag, 1998), 189 pp.

Conté una traducció alemanya de:

Libre de amic e amat (II.A.17c)

Art de contemplació (II.A.17d)

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Albert Soler, «Clàssics Catalans» (Barcelona: Biblioteca Hermes, 1999), 97 pp.

Text escolar modernitzat de l'obra.

5) Raimundus Lullus, *Ars brevis. Lateinisch - deutsch*, trad. Alexander Fidora, «Philosophische Bibliothek» 518 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999), pp. xlv + 146.

Conté una edició llatina i una traducció alemanya de l'*Ars brevis*.

Ressenyat a continuació.

6) Pereira, Michela i Spaggiari, Barbara, *Il «Testamentum» alchemico attribuito a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano del ms. Oxford, Corpus Christi College, 244 «Millennio Medievale» 14* (Florència: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 1999), clxiv + 631 pp.

Conté una edició dels textos llatins i catalans medievals del pseudolull·lià *Testamentum* i de la *Cantilena*.

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

7) Abellán, José Luis, *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días* (Madrid: Espasa-Calpe, 1996), 684 pp.

Ressenyat a continuació.

8) Abulafia, David, *The Western Mediterranean Kingdoms. 1200-1500. The Struggle for Dominion* (Londres-New York: Longman, 1997), xx + 300 pp. Trad. a l'italià com a *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il potere* (Laterza, 1999), 352 pp.

Ressenyat a continuació.

9) Anònim, *Comèdia del Beato Remon Llull*, ed. Ramon Díaz i Villalonga, «Biblioteca Marian Aguiló» 30 (Barcelona: Univ. de les Illes Bal. & publ. de Montserrat, 1999), 153 pp.

Ressenyat a continuació.

10) Backman, Clifford R., «The reception of Arnau de Vilanova's religious ideas», *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, ed. Scott L. Waugh i Peter D. Diehl (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995), pp. 112-131.

Ressenyat a continuació.

11) Badia, Lola, «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres», *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, ed. Santiago Fortuño Llorens, Tomàs Martínez Romero, I (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999), pp. 11-32.

Ressenyat a continuació.

12) Badia, Lola, «La caiguda dels greus i la digestió dels remugants: variacions lul·lianes sobre l'experiència del coneixement», *Estudis de Filologia*

Catalana. Dotze anys de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes, Secció Francesc Eiximenis, ed. Pep Valsalobre i August Rafanell (Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes / Montserrat, 1999), pp. 153-173.

Ressenyat a continuació.

13) Badia, Lola, «Ramón Llull y la cuadratura del círculo», *Concentus Libri* 12 (Madrid, 2000), pp. 300-305.

Ressenyat a continuació.

14) Batllori Munné, Miquel, «Cultura: la Mediterrània a la cultura catalana medieval en tres sondeigs - Llull, Vilanova, Muntaner», *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, ed. Georges, et al. Duby (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1995), pp. 229-241.

Ressenyat a continuació.

15) Bonner, Antoni, «Ramon Llull: una figura incòmoda en la cultura catalana», *Estudis Baleàrics* 62/63 (1999), pp. 47-52.

Ressenyat a continuació.

16) Brugada, Josep, *Nicolau Eimeric (1320-1399) i la polèmica inquisitorial* «Episodis de la història» 319 (Barcelona: Rafael Dalmau, 1998), 93 pp.

Ressenyat a continuació.

17) Butinyà i Jiménez, Júlia, «El cor del *Llibre de meravelles* lul·lià», *Revista de Filologia Romànica* 13 (1996), pp. 89-103.

Ressenyat a continuació.

18) Butinyà i Jiménez, Júlia, «Si "Lucia" fos "Lulio"», *Estudis de Llengua i Literatura en honor de Joan Veny*, ed. Josep Massot i Muntaner, Vol. II (Barcelona: Universitat de Barcelona i Publ. de l'Abadia de Montserrat, 1997), pp. 25-41.

19) Cabot Rosselló, Salvador, «Nuevo rumbo en el enfoque de la causa lulianna. Reseña y consideraciones sobre la obra de Josep Perarnau i Espelt, "De Ramon Llull a Nicolau Eimeric" (Barcelona, 1997)», *Analecta TOR* 30 (1999), pp. 389-403.

Ressenyat a continuació.

20) Cabré, Miriam, *Cerverí de Girona and his poetic traditions* (Londres: Tamesis, 1999), xvii + 206 pp.

Ressenyat a continuació.

21) Carreras i Fontserè, Concepció, *Arxiu Joaquim Carreras i Artau* «Unitat Bibliogràfica. Secció de Manuscrits» 15 (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 1999), 160 pp.

Ressenyat a continuació.

22) Carvalho, Mario A. Santiago de, «Raimundo Llull, Sigério de Brabante e o problema do primeiro homem», *Revista Filosófica de Coimbra* 5 (10) (1996), pp. 361-385.

Ressenyat a continuació.

23) Casassas, Oriol, «De la *Doctrina pueril* i del seu temps, al cap de set segles», *Una falla i setze històries. Excursió pel camp de les ciències humanes sortint del despatx d'un metge*, pròl. Ricard Guerrero (Barcelona: Fundació Alsina i Bofill - Abadia de Montserrat, 1999), pp. 19-44.

Ressenyat a continuació.

24) Colón i Domènech, Germà, «La forma “malenconi” de Llull i els fets occitans», *Estudis de Llengua i Literatura en honor de Joan Veny*, ed. Josep Massot i Muntaner, Vol. I (Barcelona: Universitat de Barcelona i Publ. de l'Abadia de Montserrat, 1997), pp. 27-37.

Ressenyat a continuació.

25) Courcelles, Dominique de, «Note sur le lullisme en Italie à l'époque d'Alphonse le Magnanime (1416-1458)», *REC - Revue d'Études Catalanes* 2 (Montpellier, 1999), pp. 71-80.

Ressenyat a continuació.

26) Crisciani, Chiara i Pereira, Michela, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996), 354 pp.

Ressenyat a continuació.

27) Crisciani, Chiara i Pereira, Michela, «Black Death and Golden Remedies. Some remarks on alchemy and the plague», *The Regulation of Evil. Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, ed. Agostino Paravicini Bagliani i Agostino Paravicini Bagliani, Michela Pereira i ed. Francesco Santi (Florència: Sismel - Edizioni del Galluzzo, 1998), pp. 7-39.

Ressenyat a continuació.

28) Delgado, Buenaventura, «La educación física del caballero medieval», *Historia de la Educación. Revista Interuniversitaria* 14-15 (1995-6), pp. 61-71.
Ressenyat a continuació.

29) Domínguez, Fernando, «Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage», *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, ed. Klaus Jacobi (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1999), pp. 263-290.
Ressenyat a continuació.

30) Dronke, Peter, «Arbor caritatis», *Medieval Studies for J. A.W. Bennett Aetatis Suae LXX*, ed. P.L. Heyworth (Oxford: Clarendon, 1981), pp. 207-243.
Ressenyat a continuació.

31) Duran, Eulàlia, *Repertori de manuscrits catalans. Volum 1. Barcelona: Arxiu Històric i Biblioteca de Catalunya*, ed. M. del Mar Batlle, Eulàlia Miralles, Maria Toldrà i Joan Tres (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1998), 391 pp.
Ressenyat a continuació.

32) Edighoffer, Roland, «La gnoséologie rosicrucienne d'après la *Fama fraternitatis* (1614): position du problème», *Systèmes de pensée précartésiens. Etudes d'après le Colloque international organisé à Haïfa en 1994*, ed. Ilana Zinguer i Heinz Schott (París: Honoré Champion, 1998), pp. 313-337.
Ressenyat a continuació.

33) Egea i Ger, Marc, «Sobre la imposibilidad que Ramón Llull haya tenido influencia de Juan Escoto de Eriúgena», *Revista Agustiniiana* 40 (1999), pp. 533-546.
Ressenyat a continuació.

34) Ensenyat Pujol, Gabriel, *La literatura catalana medieval a Mallorca «Conèixer Mallorca»* 6 (Palma: El Tall, 1999), 86 pp.
Ressenyat a continuació.

35) Flori, Jean, *La chevalerie en France au Moyen Âge «Que Sais-Je?»* 972 (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), 128 pp. [Llull 85-87].
Ressenyat a continuació.

36) Galmés de Fuentes, Álvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999), 203 pp.

Ressenyat a continuació.

37) Gandillac, Maurice de, *Genèses de la modernité* (París, 1992).

El cap. XI, pp. 293-321, és una reimpressió del seu «Le rêve logique de Raymond Lulle», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 157 (París, 1967), pp. 187-221.

38) García Cuadrado, José Ángel, «La aportación de la filosofía hispánica medieval: el diálogo intercultural», *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero. II*, ed. José María Soto Rábanos (Madrid: CSIC, Junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, 1998), pp. 1669-1686.

Ressenyat a continuació.

39) García-Remírez, Roberto, «El franciscano Ramón Llull, precursor de las Naciones Unidas», *Estudios Franciscanos* 100 (1999), pp. 43-67.

40) González-Casanovas, Roberto J., «Ramon Llull, popular religious Literature, and cultural Historicism», *Proceedings of the First Catalan Symposium. Volume in Memory of Paulí Bellet*, ed. Josep M. Solà-Solé, «Catalan Studies. Translations and Criticism» 6 (New York, Peter Lang, 1992), pp. 56-69.

Ressenyat a continuació.

41) González-Casanovas, Roberto J., «Male Bonding as Cultural Construction in Alonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel. Homosocial Friendship in Medieval Iberia», *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. Josiah Blackmore, Gregory S. Hutcheson (Durham/London: Duke University Press, 1999), pp. 157-192.

Ressenyat a continuació.

42) Guiter, Henri, «L'esthétique du locus amoenus en ibéro-roman», *Actes du XXe Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes, V. Section VII - La poésie lyrique romane. Section VIII - L'art narratif.*, ed. Gerold Hilty (Tübingen: Francke, 1993), pp. 291-8.

Ressenyat a continuació.

43) Hames, Harvey J., «Conversion via Ecstatic Experience in Ramon Llull's *Llibre del gentil e dels tres savis*», *Viator* 30 (1999), pp. 181-200.

Ressenyat a continuació.

- 44) Hames, Harvey, «Jewish Magic with a Christian Text: A Hebrew Translation of Ramon Llull's *Ars Brevis*», *Traditio* 54 (1999), pp. 283-300.
Ressenyat a continuació.
- 45) Hames, Harvey, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 2000).
Ressenyat a continuació.
- 46) Herrera, R.A., «Anselm's Elusive Presence in the Art of Ramon Llull», *Sophia* 37 (1998), pp. 111-128.
Ressenyat a continuació.
- 47) Jacquart, Danielle, *La médecine médiévale dans le cadre parisien* (París: Fayard, 1998).
Ressenyat a continuació.
- 48) Lang, Benedek, «Raimundus Lullus and his *Ars Magna*», *Magyar Filozof Szemle* 1-2 (1997), pp. 187-216.
- 49) Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Vierter Band, ed. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften / Akademie der Wissenschaften in Göttingen / Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster (Berlin: Akademie Verlag, 1999), 3449 pp.
Ressenyat a continuació.
- 50) Lerner, Robert E., «Writing and resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia», *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. Peter Biller i Anne Hudson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 186-204.
Ressenyat a continuació.
- 51) Lluch Baixauli, Miguel, «Claves de la antropología y la ética de Ramón Llull en sus sermones sobre el Decálogo», *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero. II*, ed. José María Soto Rábanos (Madrid: CSIC, Junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, 1998), pp. 1097-1115.
Ressenyat a continuació.
- 52) Lohr, Charles, «Ramon Llull's New Theory of the Logical Categories», *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, ed. José María Soto Rábanos (Madrid: CSIC, 1998), pp. 1203-1214.
Ressenyat a continuació.

53) Macy, Gary, «Nicolas Eymeric and the Condemnation of Orthodoxy», *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, ed. Alberto Ferreiro (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998), pp. 369-381.

Ressenyat a continuació.

54) Martín Pascual, Lúcia, *La tradició animalística en la literatura catalana* (Alacant: Generalitat Valenciana, 1996), 304 pp.

Ressenyat a continuació.

55) Mensa i Valls, Jaume, «Bibliografia arnaldiana recent (1994-1996)», *Revista Catalana de Teologia* 12 (1997), pp. 179-210.

Ressenyat a continuació.

56) Mensa i Valls, Jaume, *Les raons d'un anunci apocalíptic* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1998).

Ressenyat a continuació.

57) Pereira, Michela, «Alchemy and the Use of Vernacular Languages in the Late Middle Ages», *Speculum* 74 (1999), pp. 336-356.

Ressenyat a continuació.

58) Potestà, Gian Luca, «Radical Apocalyptic Movements in the Late Middle Ages», *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ed. Bernard McGinn, John J. Collins i Stephen J. Stein (Nova York: Continuum, 1999), pp. 110-142.

Ressenyat a continuació.

59) Puig i Ferraté, Ignasi M. i Giner Molina, M. Assumpta, *Índex codicològic del Viage literario de Jaume Villanueva*, pròl. A.M. Mundó, «Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica» 49 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1998), 208 pp.

Ressenyat a continuació.

60) Ramis, Gabriel, «Historia de la Causa de Canonización del Siervo de Dios Ramón Llull, Llamado Beato (1232c.-1315)», *Analecta TOR* 31/165 (2000), pp. 307-325.

Ressenyat a continuació.

61) Recio, Roxana, «Literatura religiosa en catalán: de las primeras manifestaciones a Ramon Llull», *Concentus Libri* 12 (Madrid, 2000), pp. 313-321.

Ressenyat a continuació.

62) Redondo, Agustín, «El problema morisc al Regne de València i l'activitat de Fra Antonio de Guevara (1525-1526)», *Política i societat (Segles xvi-xviii)*. *Afers* 23/24 (1996), pp. 99-151.

Ressenyat a continuació.

63) Rosselló Bover, Pere, «“Del verger lul·lià”: unes versificacions del *Llibre d'Amic e Amat* del P. Rafel Ginard i Bauçà», *Estudis Baleàrics* 62/63 (1999), pp. 145-152.

Ressenyat a continuació.

64) Rubio, Josep E., «La gestació de la figura A de l'Art lul·liana en el *Llibre de contemplació*», *Estudis de Llengua i Literatura en honor de Joan Veny*, ed. Josep Massot i Muntaner, Vol. II (Barcelona: Universitat i Publ. de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 5-23.

Ressenyat a continuació.

65) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Les figures de l'Art lul·liana: la transmutació de l'Art en literatura», *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, ed. Santiago Fortuño Llorens, I (Castelló de la Plana, 1999), pp. 187-198.

Ressenyat a continuació.

66) Ruiz Simon, Josep Maria, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999), 455 pp.

Ressenyat a continuació.

67) Sáenz-Díez, Juan Ignacio, *Ramon Llull, un medieval de frontera* (Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995), 156 pp.

Ressenyat a continuació.

68) Sánchez Nogales, José Luis, «Un nuevo “Ars philosophandi”: Lulio y Sibuida», *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio de Santiago-Otero*, ed. J.M. Soto Rábanos (1998), pp. 1237-65.

Ressenyat a continuació.

69) Santi, Francesco, «Mappizzazione del testo e culture teologiche», *Fabula in tabula. Una storia degli indici dal manoscritto al testo elettronico. Atti del Convegno de studio della Fondazione Ezio Franceschini... Certosa del Galluzzo, 21-22 ott. 1994*, ed. Claudio Leonardi, Marcello Morelli, Francesco Santi, «Quaderni di Cultura Mediolatina» 13 (Florència: Fondazione Ezio Franceschini, 1995), pp. 99-110.

Ressenyat a continuació.

70) Santi, Francesco, «L'album del Dio corridore. Tempo, spazio e velocità nella scrittura mistica della fine del Medioevo», *Album. I luoghi dove si accumulano i segni (dal manoscritto alle reti telematiche)*. *Atti del Convegno di Studio della Fondazione Ezio Franceschini... Certosa del Galluzzo, 20-21 ottobre*, ed. Claudio Leonardi, Marcello Morelli i Francesco Santi (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996), pp. 75-90.

Ressenyat a continuació.

71) Santi, Francesco, «Sentirsi un dio. Autobiografia e mistica», *L'Autobiografia nel Medioevo. Atti del XXIV Convegno storico internazionale* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1998), pp. 211-236.

Ressenyat a continuació.

72) Santos Noya, Manuel, «El camino en el pensamiento de Ramón Llull, Roberto Holkot y Martín Lutero», *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago*, ed. Ángel Álvarez Gómez (Santiago de Compostela, 1993), pp. 143-161.

Ressenyat a continuació.

73) Saranyana, Josep-Ignasi, «A propósito de la disputa de Barcelona de 1263 (La razón especulativa versus la fe teológica)», *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio de Santiago-Otero*, ed. J.M. Soto Rábanos (1998), pp. 1513-27.

Ressenyat a continuació.

74) Sileo, Leonardo, «Escatologia, “renovatio” spirituale e utopia del sapere», *Storia della teologia nel medioevo. III. La teologia delle scuole*, ed. Giolio d'Onofrio (Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1996), pp. 157-225.

Ressenyat a continuació.

75) Soler, Albert, «Il papa angelico nel *Blaquerna* di Ramon Llull», *Studi Medievali* «3ª serie» 40 (1999), pp. 857-877.

Ressenyat a continuació.

76) Sutton, Anne F. i Visser-Fuchs, Livia, «Richard III's Books, XI: Ramon Llull's Order of Chivalry translated by William Caxton», *The Ricardian: Journal of the Richard III Society* 9: 114 (1991), pp. 110-129.

Ressenyat a continuació.

77) Taylor, Barry, «The Fables of Eiximenis: Norm and Abnormality», *The Modern Language Review* 94 (1999), pp. 409-414.

Ressenyat a continuació.

78) Torrent-Lenzen, Aina, «El sofriment com a penyora d'amor en la mística lul·liana», *Estudis de Llengua i Literatura en honor de Joan Veny*, ed. Josep Massot i Muntaner, Vol. II (Barcelona: Universitat de Barcelona i Publ. de l'Abadia de Montserrat, 1997), pp. 25-49.

Ressenyat a continuació.

79) Valls i Taberner, Ferran, *Estudis d'Història del Dret Internacional*, ed. Angelica Guckes (Barcelona, 1992).

Ressenyat a continuació.

80) Vázquez Janeiro, Isaac, «Tártaro y Blanquerna. Fortuna de dos personajes lulianos en el siglo xv», *Verdad y Vida* 51 (1993), pp. 315-324.

Ressenyat a continuació.

81) Villanova, Arnaldi de, *De esu carniium*, ed. Dianne M. Bazel, «Opera Medica Omnia» XI (Barcelona: Universitat de Barcelona - Fundació Noguera, 1999), 230 pp.

Ressenyat a continuació.

82) Villanova, Arnaldi de, *Tractatus de intentione medicorum*, ed. Michael R. McVaugh, «Opera Medica Omnia» V. 1 (Barcelona: Universitat de Barcelona - Fundació Noguera, 2000), 223 pp.

Ressenyat a continuació.

83) Villegas Besora, Manuel i Ibarz Serrat, Virgili, «La psicología luliana», *Revista de Historia de la Psicología* 16 (3-4) (1995), pp. 163-8.

Ressenyat a continuació.

84) Ysern i Lagarda, Josep-Antoni, «Els Principii de medicina lul·lians del MS. Mil. II. 384 (Biblioteka Uniwersytecka, Wroclaw)», *Cuaderno Bibliográfico* 17 (1997), pp. 449-459.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

1) *Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*

Després dels gairebé quatre decennis transcorreguts des de la publicació de l'obra pionera del pare Eusebi Colomer sobre Ramon Llull i Nicolau de Cusa on es publicaven per primera vegada 26 extractes d'obres de Llull del Codex Cusanus 83,¹ ara Ulli Roth presenta una nova edició d'aquests mateixos, conservant fidelment el text de Nicolau sense normalitzar-ho com feia Colomer i aprofitant-se, a més, dels avanços de l'edició crítica de les obres llatines de Ramon Llull amb la qual contrasta el text de Nicolau.

Els fragments copiats per Nicolau i transcrits molt acuradament per Roth són els següents: *Ex libro de consilio* (ROL X, op. 115), *Ex arte mystica theologiae et philosophiae* (ROL V, op. 154), *Ex metaphysica nova et compendiosa* (ROL VI, op. 156), *Ex libro de intellectu* (ROL XX, op. 109), *Ex libro de ente absoluto* (ROL I, op. 217), *Ex libro de infinita et ordinata potestate* (ROL I, op. 223), *Ex libro de divinis dignitatibus* (ROL I, op. 219), *Ex libro propter bene intelligere, diligere et possificare* (ROL I, op. 220), *Ex libro de concordantia et contrarietate* (ROL I, op. 234), *Ex libro de causa causalissima* (obra desconeguda), *Ex libro de locutione angelorum* (ROL XVI, op. 194), *Ex libro de divina unitate et pluralitate* (ROL VII, op. 173), *Ex libro facilis scientiae* (ROL VII, op. 176), *Ex libro disputationis Petri et Raimundi* (ROL XVI, op. 190), *Ex libro de deo ignoto et de mundo ignoto* (ROL VIII, op. 178), *Ex libro de forma dei* (ROL VIII, op. 179), *Ex libro de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (ROL VIII, op. 188), *Ex consolatione venetorum et totius gentis desolatae* (París, BN 15145 [1430], fol. 206r-222r), *Ex libro de «est Dei»* (a aparèixer dins: ROL XXI), *Ex libro correlativorum innatorum* (ROL VI, op. 159), *Ex investigatione generalium mixtionum secundum artem generalem* (ROL XVII,

¹ Veg. Eusebi Colomer, *Nikolaus von Kues und Ramon Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlín: de Gruyter, 1961), pp. 52-59 i pp. 125-186.

op. 81), *Ex libro de potentia, obiecto et actu* (Roma, Codex Latinus Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II. Fondi minori 1832 [Fondo S. Francesco di Paola 3; saec. XVII], fol. 519r-609v), *Ex scientia inquisitiva veri et boni in omni materia* (anònim, Vaticà, Ottob. lat. 375 [saec. XV], fol. 3r-26v i Sevilla, Biblioteca Colombina 7-6-41 [saec. XV], fol- 75va-90va), *Ex libro super quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis* (B. R. Lulli Opera parva, vol. V, Palma 1746), *Ex libro de memoria* (ROL XX, op. 111), *Ex libro de ente reali et rationis* (ROL XVI, op. 191).

Com afirma Roth a la curta, però informativa introducció, aquests fragments corroboren per la seva selecció l'interès primordialment teològic i especulatiu de Nicolau en les obres de Llull destacant d'una banda la doctrina sobre Déu i les dignitats i d'altra la Trinitat i els correlatius. També hi aborda el molt debatut tema de l'origen dels extractes amb les alternatives conegudes de París (així Colomer) o Pàdua (així Lohr, almenys pels onze primers extractes), però sense voler pronunciar-se definitivament sobre la qüestió.

Alexander Fidora

2) *Former, Enseigner, Éduquer dans l'Occident médiéval, 1100-1450*

El capítol sisè de l'obra que ressenyem, la qual constitueix, de fet, una antologia de textos medievals didàctics i pedagògics en versió francesa, recull diversos fragments dels segles XIII al XV que es caracteritzen per ser un punt intermedi «entre prescriptions normatives et conseils parentaux». És aquí que trobem, al costat d'autors com Felip de Novara, Aldebrandino da Siena o Bellino Bissoli, dos apartats dedicats a Ramon Llull. Al primer, titulat «L'application romanesque et didactique du programme éducatif: Raymond Lulle et la pédagogie» (pp. 122-5) i a càrrec de Sophie Coussemacker, es tradueix part del capítol segon del *Blaquerna*, on es narra l'educació del jove protagonista. Això no obstant, a la introducció que precedeix la traducció –la qual, per cert, és feta «du castillan»–, es parla sobretot dels capítols de la *Doctrina pueril* que Llull dedica a les arts del quadríviu i a altres disciplines medievals. Al segon apartat dedicat a Llull, «L'éducation idéale de l'enfant selon Raymond Lulle dans la *Doctrine d'enfant* (v. 1285)» (pp. 125-8), Nathalie Gorochov tradueix al francès modern, a partir de la versió en francès antic editada per Armand Llinarès, el cap. 91 de la *Doctrina pueril*. En ambdós casos es troba a faltar clarament una mínima actualització bibliogràfica, que hauria evitat afirmacions de l'estil que Llull era «pédagogue de métier, puisqu'il fut le précepteur des enfants de Jacques le Conquérant», que trobem al primer apartat. En aquest mateix primer capítol, a més, no hi hauria fet cap mal una mica més de cura a l'hora de citar la biblio-

grafia: de les quatre referències que es donen, dues són de M. Battlori (*sic*) i una de M. Cruz Hernandez (*sic*), i el títol de l'obra de Tusquets tampoc no és correcte.

També és interessant remarcar, pel que fa a qüestions relacionades amb els estudis lul·lians, que en el volum s'inclou així mateix un capítol sobre la formació i la cultura dels mercaders, on es recull un apartat dedicat a la *Disputatio contra judeos* d'Inghetto Contardo (pp. 229-231).

Joan Santanach

3) Lull, *Vom Freund und dem Geliebten, Die Kunst der Kontemplation*, trad. Gret Schib

Han estat moltes les traduccions del *Llibre d'amic i amat* que els lectors alemanys han vist després de 1938-1940, quan Ludwig Klaiber va traduir per primera vegada aquesta obra a l'alemany. Tot i això, la traducció que aquí es comenta –la cinquena després de la de Klaiber– és d'una importància especial, ja que és la primera que es basa en l'edició crítica del *Llibre d'amic i amat* presentada per Albert Soler (ENC, B 13). Aquest fet, juntament amb la sensibilitat lingüística de Gret Schib, la traductora, fa que ara es disposi d'una versió alemanya del *Llibre d'amic i amat* molt més fiable i que ofereix un text planer que a la vegada conserva tots els matisos del seu original. Això últim també val per a la traducció de l'*Art de contemplació* que consta a la segona part del llibre i que té el mèrit d'ésser la primera traducció sencera d'aquesta obra a l'alemany. Només és de lamentar que aquí la traductora no anomena la seva font, encara que sembla que segueix les OE.

Les traduccions van precedides d'una introducció de Manfred Baumotte on es repassen algunes de les estacions més decisives de la vida del beat destacant els trets característics de les seves obres. Tot i que en aquesta es trobin alguns errors menors, sobretot en la grafia dels noms catalans («Blanca Picarny», «Raimundus von Sarbunde», etc), cal dir que dóna una bona visió de conjunt de Ramon Llull.

Alexander Fidora

5) Lullus, *Ars brevis. Lateinisch - deutsch*, trad. Alexander Fidora

L'Ars brevis, editada i traduïda per Alexander Fidora, constitueix la segona edició bilingüe llatina i alemanya d'una obra central del pensament lul·lià que ha publicat la coneguda «Philosophische Bibliothek», després de la *Lògica nova*

de Charles Lohr, amb una introducció de Vittorio Hösle (ressenyat a *EL* 26, 1986, pp. 100, 113-114). Aquesta nova publicació reuneix tres mèrits. En primer lloc, corregeix bastants punts de l'edició crítica apareguda a *ROL* XII, i per tant ara per ara ofereix l'edició millor del text llatí de l'*Ars brevis* en circulació. A més a més, a la introducció assenyala algunes variants de l'edició clàssica de Llätzer Zetzner no remarcades anteriorment, algunes d'un caire còmic, com el text sobre els correlatius: «In ipso est materia de -bilibus, scilicet de bonificabili et magnificabili», que es va convertir en l'edició de 1651 en «In ipso est materia debilibus, scilicet de bonificabili et magnificabili».

El segon mèrit és que és la primera traducció a l'alemany de l'obra, cosa curiosa pel fet que fou tan coneguda en aquell país durant els segles XVI i XVII (com veurem en un moment), i que fou traduïda al francès, per exemple, l'any 1632. A més a més, tenim aquí una traducció acurada basada en un bon coneixement de l'Art.

El tercer mèrit és la introducció que situa l'*Ars brevis* en el seu context intel·lectual, explica els mecanismes de l'Art i segueix les petges del seu paper en la història del lul·lisme. Aquí, per exemple, mostra que la dèria de Llull té una diferència fonamental amb la de sant Anselm, amb el qual és sovint comparat; per al segon les *rationes necessariae* proporcionen principis heurístics que permeten descobrir veritats provisionals, mentre que per al primer permeten renunciar a les *auctoritates* i provar amb les *rationes* totes soles els articles de la fe. L'apartat sobre «Materie und Form des *Ars brevis*» constitueix una excel·lent introducció als conceptes i mecanismes de l'Art. La meua única crítica és una d'un detall: a l'etapa ternària no crec que Llull mai digui que la Figura A és de Déu, ni anomeni els seus nou conceptes «dignitats», mot que ni apareix a l'*Ars brevis*. L'Art aquí ha arribat a un punt d'abstracció i generalització que només presenta la «Prima figura, quae est significata per A», la qual conté «novem principia». Però, a part d'aquest detall, l'explicació de l'Art és un model de d'intel·ligència, concisió i claredat.

L'apartat sobre la influència de l'*Ars brevis* comença amb l'acceptació de l'obra per la Universitat de París, el seu paper a les antologies de Le Myésier, notes de Nicolau de Cusa sobre certs aspectes de l'obra, el comentari d'Agrippa von Nettesheim, i (passant per l'edició de Zetzner) la seva influència en Leibniz; i acaba amb el famós judici de Descartes, segons el qual el sistema de Llull no és més que una Art de Loquacitat.

Així que ara els alemanys tenen una bona eina per estudiar l'Art de Ramon Llull, gràcies al treball acurat de l'editor i traductor.

A. Bonner

6) Pereira i Spaggiari, *Il «Testamentum» alchemico attribuito a Raimondo Lullo*

Pereira i Spaggiari aposten per l'ascendència mallorquina de l'autor del *Testamentum* alquímic del Trescents, el més venerable dels textos que presideixen la tradició pseudo-lul·liana, i que coneixem com a Magister Testamenti (MT): hom pot aventurar el «retrat sense nom» d'un «alquimista meridional a la cort anglesa», és a dir un balear que havia estudiat a Montpeller als temps de l'ensenyament d'Arnau de Vilanova (de qui era un «deixeble infidel»), i que posteriorment va treballar a la Gran Bretanya cap a 1332. El mapa que traça aquest llibre d'una parcel·la fonamental en el territori fins no fa gaire absolutament incògnit de l'alquímia medieval té una importància notable per a la història de la cultura catalana antiga; en primer lloc, perquè la llengua del país figura entre les primeres llengües vernacles europees que vehiculen una activitat teòrico-pràctica, que als seus temps era percebuda com una ciència, i, en segon lloc, perquè l'entorn occitano-català de Montpeller és un dels nuclis essencials de la producció de textos alquímics. Pereira té en premsa dins de l'obra col·lectiva *Història i Ciència als Països Catalans*, promoguda per l'Institut d'Estudis Catalans, un capítol titulat: «Per una història de l'alquímia a la Catalunya medieval».

Parlem, en primer lloc, de l'aportació d'història documental i de les idees del llibre que ens ocupa. Les pp. ix-lxi són una síntesi de les recerques de Pereira sobre els orígens de l'alquímia pseudo-lul·liana, els testimonis de la qual ella mateixa va catalogar a *The Alchemical Corpus Attributed to Ramon Llull*, Institut Warburg, Londres, 1989 (veg. *EL* 30, 1990, 108-110). Per al perfil filosòfic del sabers que exhibeix l'anònim de les primeres dècades del XIV, el MT, cal recórrer a un altre llibre de Pereira: *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1992 (veg. *SL* 34, 1994, 139-141). Les pp. x-xxi condensen l'essencial: el MT posseïa una cultura mèdica montpellerenca, especialment pel que fa a la noció d'una ciència mèdica universal i d'una farmacologia experimental. En aquest sentit el MT utilitza terminologia arnaldiana, però no segueix les conviccions d'Arnau, que mai no va creure en un «fàrmac universal», és a dir l'elixir, que és a la base de l'*opus* alquímic, i que té lligams amb la «prolongatio vitae», a través de la conservació *sine die* de l'«humit radical» proposada per Roger Bacon. Per a la difusió i la significació de l'alquímia, vegeu més avall la ressenya 57 i 26, de l'article de M. Pereira, «Alchemy and the Use of Vernacular in the Late Middle Ages», i al llibre seu i de Chiara Crisciani, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*.

Precisament Montpeller és el nucli d'on surten dues branques importants de l'alquímia medieval que van acabar atribuïdes respectivament a Llull i a Vilanova, la del *Testamentum*, amb ressos textuals en català, i la del *Rosarium*

philosophorum, que té versió occitana. L'ambient propici a la ciència en vulgar del món catalano-llenguadocià a la primera meitat del XIV es documenta en recerques de McVaugh, García Ballester i Cifuentes (p. xx). El MT hauria viatjat de Montpeller a Londres, on afirma que es troba al colofó de la seva obra (el del segle XIV), redactada originàriament en llatí bé que amb les marques de la llengua romànica d'origen, el català (pp. xli-xlii), que són habituals a l'època (també en textos pròpiament lul·lians). Pereira documenta la protecció d'alquimistes per part del rei Eduard III d'Anglaterra i de la reina mare, Isabel, com també l'activitat d'altres professionals de l'alquímia, com un tal Bernat de la Bret.

L'altra dada aportada que fa quadrar el «retrat» del MT és l'existència d'un obrador alquimista a Mallorca protegit per la corona, als temps del rei Sanç, que va tenir continuïtat després a Barcelona a l'època de Pere el Cerimoniós, Joan I i Martí I (pp. xxi-xxii). La pista que relacionaria el MT amb l'ambient jueu, on també es documenten practicants de l'alquímia, ens el situa de la banda cristiana, ja que al text hi ha rastres de polèmica antijudaica (pp. xxv-xxix). No hi ha hagut, doncs, manera de dotar d'un nom el MT: Pereira s'ho explica pel fet que la seva obra és posterior a la butlla de Joan XXII «Spondent quas non exhibent», de 1317, que va excloure l'alquímia de la ciència universitària. En aquestes condicions la marginació conduïa fatalment de l'anonimat a l'atribució pseudoepigràfica a Ramon Llull (consolidada ja a París a principi del segle XV, p. xxxviii).

La gran complexitat d'aquestes recerques de Pereira depèn del fet que el *Testamentum* d'Oxford el llegim en un còdex que en el seu moment ja va passar per les mans d'un editor en sentit filològic. L'editor, que signa el 1455, era John Kirbeby, un canonge anglès que va sol·licitar i obtenir del rei una llicència per a exercir d'alquimista (p. xxxiii). La seva edició del *Testamentum* pertany al seu bagatge professional. Així és com cal interpretar el segon colofó de l'obra, signat per Kirbeby, on diu que reprèn una versió llatina de *Testamentum*, exhumada per un tal Lambert i confrontada per ell mateix amb manuscrits vernacles (catalans i francesos), suposadament portadors de millores textuais en relació al llatí, i, en qualsevol cas, dotats d'una autoritat que cal relacionar amb l'origen català del MT. El colofó de Kirbeby és el que ha fet creure erròniament a Batista i Roca i a Bohigas que, efectivament, l'original del *Testamentum* era català.

La crítica textual permet d'assegurar que no és així: el text romànic de l'edició del llibre que comentem ha estat traduït del llatí (p. xl). Un llatí, però, que, com hem dit, havia estat produït per un català un segle abans. En qualsevol cas, el text que es va procurar Kirkeby per a la seva edició era una versió posterior, igualment com la còpia francesa que utilitza algunes vegades. Entrem així en l'àmbit de la tradició textual del *Testamentum*, una obra llatina amb diverses branques de transmissió que, en certs punts, es poden entendre com a redaccions diferents (inclusió de glosses, retocs). Els manuscrits tenen una estructura

tripartita (Teòrica, Pràctica, Llibre dels Mercuris), mentre que les edicions dels segles XVI i XVII fragmenten aquest conjunt en tres llibres de títols diferents. Sempre tenen un lloc destacat les figures que, com en les obres lul·lianes pròpies, serveixen de referència mnemotècnica, alhora que faciliten l'assimilació de les definicions d'uns conceptes amb els quals l'usuari ha de dur a terme unes operacions. En el cas del *Testamentum* es tracta de manipular uns «principis naturals» i uns d'«artificials» necessaris per als processos de l'obra (*opus*), és a dir, les transformacions de les substàncies materials i les receptes alquímiques en concret.

Considerant la variació invencible de la història textual del *Testamentum*, Pereira ha triat amb molt bon criteri de reeditar el còdex Kirkeby, perquè es tracta, diu, d'una conjuntura privilegiada en la complexa transmissió de l'obra, de la qual no sembla possible obtenir un text crític únic. El còdex del Corpus Christi College d'Oxford il·lumina la presència de la cultura alquímica a l'Anglaterra del XV, explica les arrels del pseudo-lul·lisme i restaura el paper de les llengües vernacles en la difusió de la ciència a la baixa Edat Mitjana. L'edició va acompanyada d'un desplegament de materials ecdòtics sobre el conjunt de la tradició que es projecten sobre l'estudi i que generen els apèndixs de les pp. 518-600 (vegeu més avall). El text ocupa les pp.1-515 i acara les dues versions, llatina i romànica, com ja s'ha fet, als darrers anys, en algunes edicions lul·lianes i no lul·lianes del *Corpus Christianorum* de Brepols.

Spaggiari caracteritza, a les pp. lxxiii-cxxxiv, la llengua de la meitat romànica del còdex Kirkeby; l'edició del text corresponent respon als criteris que explicita aquest estudi. El propòsit d'identificar una coloració dialectal mallorquina domina la tasca, però els resultats només poden ser conjecturals. Que el MT fos mallorquí és una hipòtesi plausible, però el català del ms. Kirkeby no és l'original sinó una retraducció del llatí situable entre 1332 i 1440, igual com la francesa. Les conclusions que s'avancen a propòsit dels trets mallorquins, d'altra banda, no tenen valor probatori, ja que descriuen en general el català antic.

Spaggiari desplega llistats d'accidents gràfics segons classificacions tipològiques. També identifica solucions fonètiques i morfològiques franceses (pp. lxxxiii-civ) en el curs d'unes anàlisis detallades del text català que s'apropen a una gramàtica completa de la llengua medieval. Segueixen unes observacions sobre la sintaxi, amb la presència de les marques llatines pròpies de totes les traduccions (pp. cix-cxii); és útil la llista d'expressions proverbials de les pp. cxi-cxii. Resulta desconcertant, en canvi, l'apartat del lèxic. Si l'autèntica tasca pendent és l'estudi del vocabulari científic medieval, la llista de mots patrimonials que també són en Lull, via diccionari del pare Colom, no és en absolut indicativa de res (pp. cxiii-cxxi). En canvi, és preciós l'índex de coses notables de les pp. 603-622, on malauradament només es treballa sobre el text llatí.

Sense voler ni minimitzar ni desautoritzar la feina de Spaggiari, cal formular una queixa: el seu text català no és «llegible», en el sentit que no és utilitzable per a una recerca lèxica i d'història de la ciència a causa de l'opció d'una edició ultrarespectuosa amb el manuscrit. Diríem que un bon aparat que recollís religiosament les intrusions, deixant el català net, clar i a l'abast, hauria fet més bon paper que no pas l'annotació-comentari actual.

Els apèndixs, a cura de Pereira, proposen en primer lloc (1) el text de la *Cantilena* (per a la versificació i la llengua, vegeu Spaggiari, pp. cxxiii-cxxvii), un obscur poema alquímic acompanyat de glossa llatina. Segueixen: (2) una exploració de la tradició manuscrita del *Testamentum*, classificada per famílies, i amb especificació dels exemplars controlats; (3) un acarament a tres columnes d'alguns fragments significatius de tres manuscrits rellevants, que dona raó de les quasi variacions redaccionals del text; (4) un acarament a set columnes de redaccions del segle xv amb l'edició vulgata de Manget (Ginebra, 1702); (5) les transcripcions del pròleg i del colofó de les redaccions romàniques; i (6) una descripció sistemàtica del ms. Corpus Christi 244 d'Oxford. Pel que fa als índexs que tanquen el volum, ja hem remarcat més amunt l'excel·lència del temàtic.

Lola Badia

7) Abellán, *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*

Al marge de la discutible idoneïtat metodològica d'escriure una història de la filosofia partint, i limitant-se per, una categorització politicogeogràfica actual, és esperable que un llibre dedicat a la *Historia del pensamiento español* inclogui un capítol, almenys, sobre la figura de Ramon Llull. Aquest és el cas de l'obra que ens ocupa, que constitueix, de fet, una síntesi didàctica d'un text anterior de l'autor, la *Historia crítica del pensamiento español* (1979-1992). El que ja no és tan esperable, o no hauria de ser-ho (i això sigui dit sense desmerèixer el valor d'altres apartats de l'obra), és el tractament que es dona al tema, que presenta clares insuficiències motivades tant per un desconeixement de primera mà de l'obra del beat, com per mancances bibliogràfiques evidents (els únics noms que se citen, i citar no vol dir en cap cas haver reflexionat sobre el que suposadament s'ha llegit, són Joaquim Xirau, Miguel Cruz Hernández i, de passada i probablement a partir del darrer, els germans Carreras Artau).

La síntesi de la biografia de Llull és plena de despropòsits i inexactituds, que inclouen nou anys de meditació «en el monte de Raina [*sic*]», viatges «por numerosos países septentrionales del mundo cristiano que abarcan des de Lusitania a Abismania», també a Assís, «donde ingresa en la Orden Tercera de

San Francisco», un retir entre 1307 i 1308 en el convent de Sant Domènec de Pisa, etc. Tampoc no té pèrdua la confusa descripció de l'Art lul·liana (que Abellán anomena inicialment com a *Arts*, curiós terme que sembla una síntesi entre les versions catalana i llatina), feta a partir de l'*Ars generalis ultima*. L'autor, però, no s'està de fer referències a les versions anteriors del sistema lul·lià, que majoritàriament data de forma incorrecta, entre les quals podem destacar que «en sus primeros desarrollos, las figuras son cinco», de manera que prescindeix tranquil·lament de més de la meitat de les figures originals que presenten tant l'*Art abreujada* com l'*Art demostrativa*.

El capítol es tanca amb esqüet comentari sobre el simbolisme de l'arbre en Llull, comentari que deriva cap a l'utòpic reformisme social lul·lià –evidentment, no se cita en cap moment Hillgarth–, que Abellán relaciona amb la qüestió de l'arbre a partir del trastocament social motivat per la perversió del valor, «como explícitamente lo manifiesta la Rama [sic] del Valor en el *Blanquerna*».

J. Santanach

8) Abulafia, *The Western Mediterranean Kingdoms. 1200-1500. The Struggle for Dominion*

David Abulafia es muy conocido como medievalista, especialmente como historiador de Italia, y sobre todo del reino de Nápoles. Es autor de una biografía del emperador Federico II y actualmente prepara un estudio detallado del reinado del hijo y sucesor de Alfonso el Magnánimo, Ferrante, que nos ha de proporcionar mucha luz sobre una figura importante pero relativamente desconocida. El conocimiento excepcional que demuestra Abulafia de las fuentes históricas no sólo de la Italia sino de la España de entonces (recuerdo su estudio del reinado de Mallorca, reseñado en *SL* por el P. Gabriel Llompart) informa éstos y muchos otros aspectos de su nuevo libro y lo hace la mejor introducción actual al Mediterráneo occidental en la Baja Edad Media.

El libro cubre tres siglos, dedicando más espacio a los dos primeros. El tema principal es la relación entre la Corona de Aragón (y especialmente los catalanes) e Italia. Predomina, naturalmente, el conflicto entre la Corona y los angevinos, desde Carlos I de Anjou y las Vísperas Sicilianas hasta la conquista de Nápoles por Alfonso el Magnánimo y la incorporación del Sur de Italia en los reinos hispánicos por Fernando el Católico.

Aunque Abulafia conoce muy bien la historia económica insiste –a mi ver correctamente– en la importancia de unas personalidades destacadas. Así enfoca el carácter complejo de Jaime I, dirigente de cruzadas pero también promotor de

la convivència de jueus, moros i cristians. En la seva discussió de Pedro IV de Aragó (III de Catalunya) acentua la insistència del rei en la incorporació de Mallorca en la Corona. Recorda que no eren tant motius econòmics sinó dinàstics que van promoure l'expansió d'Aragó a través del Mediterrani.

Abulafia dedica diverses pàgines [94-101] a Ramon Lluç. Considerant-lo en el context de les disputes contemporànies entre cristians i jueus (en Barcelona en 1263 i en Mallorca en 1286), i de les obres de Ramon Martí destaca el seu poder, excepcional per a l'època, de comprendre les creences de no-cristians. Sugereix [p.102] la possible existència en el segle XIII de «una cultura mística comuna» que comprendria Lluç, Arnau de Vilanova, Abraham Abulafia i els cabalistes de Girona, tots pensadors que devien la seva inspiració en part a místics musulmans del passat.

Aquesta és només una de les idees noves i interessants que conté aquest llibre; la lectura i la consulta de la excel·lent bibliografia que l'acompanya donaran als seus lectors molt a pensar.

J. N. Hillgarth

9) Anònim, *Comèdia del Beato Ramon Lluç*, ed. Ramon Díaz i Villalonga

Ramon Díaz i Villalonga, estudiant el teatre barroc mallorquí i autor de l'edició de la *Comèdia del Beato Ramon Lluç doctor il·luminat i màrtir de Jesuchrist nostre patricio*, explica la gènesi d'aquesta peça teatral amb una conseqüència de les lluites entre lul·listes i antilul·listes que van tenir lloc a Mallorca entre els segles XVII i XVIII. Aquestes disputes van originar un bon nombre d'obres literàries populars, que van des de les codolades fins al teatre, en què es manifestava l'adhesió o el rebuig a la figura de Ramon Lluç. Concretament, Díaz creu que la *Comèdia del Beato Ramon Lluç...* respon a un propòsit de vindicació lul·liana contra els actes vandàlics ocorreguts el 1699, en els quals una imatge del Beat fou destruïda. L'interès d'aquesta peça sobretot rau en el fet d'esser l'única comèdia barroca en català dedicada al Beat i «el drama de filiació barroca més antic que ens ha pervingut fins als nostres dies» (p. 10).

En el volum 39 (1999) d'*Studia Lulliana* va aparèixer un article de Domingo Garcías, titulat «Ramon Lluç i el teatre mallorquí setecentista», on el lector pot trobar suficient informació d'aquesta i d'altres obres de caràcter lul·lià de l'època. Ramon Díaz apunta, tot seguint una tesi de Joan Mas i Vives, que Jaume Botellas podria ser l'autor d'aquesta *Comèdia del Beato Ramon Lluç...*, si bé reconeix que «ens falten documents per poder anar més enllà en aquesta atribució» (p. 10). Per altra part, Domingo Garcías, també considera que els

arguments d'atribució de la peça a Botellas «son sólo conjeturas amparadas en unas coincidencias que imposibilitan fundamentar cualquier tipo de autoría» (p. 57). Pertanyent al fons de Jeroni Rosselló, conservat per la Societat Arqueològica Lul·liana, el manuscrit de l'obra és datat sense cap ombra de dubte el 1702. Això no obstant, uns versos de la *Lloa* inicial, posats en boca del personatge al·legòric de la Veritat –que corroboren l'objectiu de desgreuge que la peça persegueix–, ens podrien fer avançar aquesta datació al 1700 mateix:

Ja està desagriat
 en lo llibre del pare Custurer
 y, de lo any passat,
 en aquella gran festa que es va fer
 y apològètic sermó,
 de què el pare Roldan fonch orador. [p. 41]

Les *Disertaciones históricas...* de Custurer varen aparèixer el 1700 i el sermó del P. Joan Baptista Roldán és de 1699. Això no obstant, uns versos anteriors (150-155), que es refereixen a la coronació de Felip V, ens confirmen la data de 1702, explicitada també al títol. A més, Ramon Díaz n'estudia els aspectes mètrics –en què cal remarcar l'ús de la lira sextina, d'origen italià– i els escenogràfics, que sobresurten per la seva migradesa, com és propi del teatre d'aquest moment.

L'obra es divideix en dues peces diferents: una *Lloa per la Comèdia de l'il·luminat doctor y màrtir de Christo el Beato Remon Llull, nòstron patricio, en lo any 1702*; i la *Comèdia del Beato Remon Llull doctor il·luminat y màrtir de Jesuchrist nòstron patricio*. La primera és una simple introducció, en què apareixen els personatges al·legòrics de la Veritat, la Joventut, la Música i l'Amor, a més de l'illa de Mallorca. La segona es divideix en tres jornades i posen en escena alguns episodis llegendaris de la vida del Beat, amb distorsions força importants: l'esposa de Llull es diu Catalina Labots, i no Blanca Picany; el pare de Ramon Llull, que morí el 1246, és viu durant tot l'episodi del matrimoni i de la conversió; etc. Les dues primeres jornades tenen, al nostre parer, un menor interès i presenten una imatge del Beat força transformada: l'origen de la vida «desordenada» de la joventut de Llull és la impossibilitat de casar-se amb la dama de què està enamorat, dona Eleonor, a causa de la diferència de posició social de les seves famílies. Així ho diu la mateixa Eleonor: «Ell és més noble que jo / i més riquesa que té» (p. 57). Aquesta desigualtat social duu a la intervenció de la família i del Rei, que casen Llull amb una dama del seu nivell. El Rei mateix ho diu ben clar:

[...] festetjau una dama
 desigual a vòstron noble estat;
 i le il·lustre fama
 de los Llulls y Erills me àn obligat
 tractar un casament,
 a tan nobles llinatjes compatent,
 de l'agrado de tots. [p. 80]

El tema del casament per conveniència, tòpic del teatre de l'època, contribueix a mitigar el passat pecaminós del Beat en aquesta obra essencialment reivindicativa. Al capdavant, Ramon Llull és víctima d'unes convencions socials, la qual cosa explica que es comporti com un foll, tot entrant a cavall a la Seu quan persegueix Eleonor. D'aquesta manera, la conversió de Ramon Llull és explicada d'una manera molt simple: el Beat abandona la vida pecaminosa quan Elionor li ha mostrat el seu pit cancerós, ja al final de la segona jornada.

La tercera jornada, en canvi, ens sembla més interessant des del punt de vista literari, ja que utilitza recursos molt variats per sintetitzar els punts més importants de la biografia del Beat: la il·luminació de Randa, l'elaboració de l'Art, el naufragi, els viatges al nord d'Àfrica, la seva mort lapidat i el retorn del seu cos a Mallorca en una nau de genovesos. La biografia és resumida mitjançant diversos personatges que van contant els esdeveniments viscuts pel Beat, diverses aparicions de Crist en què li diu què ha de fer i alguns episodis en què Llull mateix ens narra el que ha viscut. Com poden observar, l'autor no vacil·la en cap moment de la certesa de les llegendes que han contaminat la biografia lul·liana i, fins i tot, altera cronològicament les aparicions de Jesucrist per tal de poder resoldre alguns dels problemes narratius que l'obra presenta. Tot i aquestes infidelitats a la biografia lul·liana, l'obra es fa ressò d'alguns dels debats íntims de Llull, com és el conflicte entre teoria i acció, entre el filòsof i escriptor i l'home d'acció. Així ho diu a la tercera jornada, just abans que Crist se li aparegui per segona vegada:

Estic en dubte, Señor,
 si·ls aniré a predicar,
 o si seria millor
 alguns llibres treballar. [p. 125]

La *Comèdia del Beato Remon Llull...* és una peça molt característica del teatre de l'època. En contrast amb la utilització de personatges i de referents històrics, destaca la introducció de la figura del «graciós». Suredillo, el criat materialista i panxacontent, serveix de contrapès al Beat, per tal de combinar els episodis dramàtics amb els còmics. El llenguatge de la peça, molt dialectal i amb

força barbarismes, també és el característic de la literatura mallorquina d'aquest temps. En resum, més que pels valors literaris, la *Comèdia del Beato Remon Llull...* interessa per constatar el caràcter de mite que Llull va tenir durant molts segles, que el convertiren en una espècie d'heroi popular.

Pere Rosselló Bover

10) Backman, «The reception of Arnau de Vilanova's religious ideas»

Clifford Backman es pregunta en el seu treball per les raons que expliquen l'enorme èxit que va tenir Arnau de Vilanova en la difusió de les seves idees religioses. Les respostes que apunta són plenes d'interès, encara que no sempre resulten, a parer de qui signa, satisfactòriament sustentades en textos ni argumentades.

Backman troba les claus de l'èxit en una diversitat de factors, és clar. En primer lloc, el relleu del personatge a les corts pontificies i en les dels reis del casal de Barcelona; i la seva eminència intel·lectual com a metge i com a universitari. Backman fa un repàs biogràfic essencialment correcte que justifica aquests arguments.

En segon lloc (cosa que té més interès), s'analitza la posició d'Arnau com a laic i com a metge, la divulgació de les revelacions particulars de què va ser objecte, les distincions que fa entre saber adquirit i saber revelat. Backman insisteix en la necessitat de prendre en consideració com un tot orgànic el pensament mèdic i religiós arnaldia i l'acció incessant que desplega el personatge; aquesta lloable premissa metodològica aconsegueix posar en relleu alguns punts que no han de ser passats per alt: la remarca que la dedicació a la medicina i a l'apostolat religiós no és consecutiva, sinó que avança en paral·lel; la interrelació indefugible que presenten, per a Arnau, veritat natural i veritat evangèlica; la utilització de llenguatge mèdic per a la descripció i defensa de les seves visions, etc. Tots aquests arguments, de fet, avancen alguns dels que ha desenvolupat magistralment, no gaire després d'aquest treball, el llibre de J. Ziegler (1998; veg. *SL* 39, pp. 196-9).

Backman utilitza el terme «misticisme científic o intel·lectual» (o, per exemple: «juxtaposition of critical science and joyous vision», p. 128) per referir-se a allò que, segons el seu parer, més devia captivar les audiències d'Arnau que, a diferència d'altres místics, estaven formades també pels alts cercles de la jerarquia civil i eclesiàstica. Caldria precisar el concepte i justificar-lo amb més detall que no es fa.

Finalment, voldria fer notar que sempre resulta profitosa una comparació amb el cas tan proper de Llull: un laic (aquest sense estudis reglats), que pro-

dueix una obra científica i espiritual, que es mou en cercles influents del poder (gairebé els mateixos), que té visions i revelacions, que desplega un enorme esforç de divulgació del seu pensament, etc. Algunes de les peculiaritats que Backman atribueix a Arnau no són tals si es té en compte Llull.

A. Soler

11) Badia, «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres»

La literatura de Ramon Llull és original, alternativa, «nova», com les diverses ciències que reformula també a partir de la seva Art. A través de tres casos determinats se'ns ofereix un tast d'aquest caràcter alternatiu.

El contrast lul·lià respecte de la tradició es manifesta en la no citació d'autoritats i en la consideració d'una dimensió lúdica en els textos didàctics. Llull posa la literatura al servei de l'Art; la literatura, i en concret els *exempla* lul·lians, són una «traducció de l'Art» i tenen un valor demostratiu.

Les tres mostres proposades pertanyen a les branques, a les fulles i als fruits de l'*Arbre celestial*, situat dins de l'*Arbre exemplifical* de l'*Arbre de Ciència*. En el primer cas, comprovem com a través de l'exemple d'un astròleg que prediu la mort d'un rei, Llull critica la inseguretat dels principis de l'astronomia. En el segon cas, a partir d'un exemple que recorda el Judici de Paris, Llull planteja quina figura geomètrica és més vàlida (el triangle, el quadrat o el cercle) com a representativa de l'Art. Aquests dos primers casos mostren que Llull ja començava a tenir al cap l'elaboració del *Tractatus novus de astronomia* (1297) i la del *Liber de geometria nova et compendiosa* (1299).

L'última mostra serveix a Llull per a defensar una qüestió aristotèlica amb el recurs analògic de l'Art, defensa el paper paternal «en general» del Sol, el qual és comparable a la paternitat «en especial» de l'home. D'altra banda, aquest últim testimoni de la nova literatura lul·liana posa sobre el paper un altre dels usos dels *exempla*, l'argumentatiu.

Olga Turroja

12) Badia, «La caiguda dels greus i la digestió dels remugants: variacions lul·lianes sobre l'experiència del coneixement»

A partir d'altres testimonis de la literatura alternativa de Llull, que utilitza com a vehicle l'exemple, analògic o argumentatiu, Badia estudia la concepció que té el beat sobre l'experiència del coneixement.

Les tres versions del *Llibre de contemplació* que desenvolupen el tema de la caiguda dels greus, exposen ja els trets fonamentals que Llull defensa sobre l'experiència del coneixement: la sensualitat sovint no és fiable per tal d'atènyer un coneixement superior, el de les coses invisibles; aquest altre coneixement intel·lectual és superior al coneixement sensible i és una via d'accés al coneixement diví.

Dues versions, una del *Fèlix* i l'altre de l'*Arbre exemplifical*, que al·ludeixen a la digestió dels remugants, insisteixen en la superioritat del coneixement teològic per sobre del sensual o filosòfic. Així doncs, per a Llull hi ha tres graus de coneixement: el sensual, l'intel·lectual i el diví. Aquest últim és «l'esfera més alta del coneixement». Els dos primers són un instrument per accedir a la teologia.

Olga Turroja

13) Badia, «Ramón Llull y la cuadratura del círculo»

Parlare della geometria nell'opera di Ramon Llull significa toccare i fondamenti stessi del suo pensiero. Llull elaborò una nuova retorica, una nuova logica, una nuova astrologia per affermare la superiorità dell'Arte rispetto alle scienze particolari e per opporsi al relativismo conoscitivo di ascendenza aristotelica.

L'interesse per la geometria va oltre la rivisitazione sistematica dei saperi su base artistica, non è occasionale né episodico: le figure che popolano le opere del Beato basterebbero da sole a illustrarne il valore paradigmatico. Llull non si limitò infatti, come aveva fatto con le altre branche del trivio e del quadrivio, a ricondurre la geometria ai principi universali del suo sistema. Cercò invece di sfruttarne il rigore dimostrativo per promuovere ed illustrare l'Arte stessa. Proprio perché costante, il riferimento alla geometria si evolve insieme al sistema, seguendone passo passo le riscritture.

Nel suo breve profilo sulla quadratura del cerchio, Lola Badia ricorda le tappe di questo processo, dalla *Doctrina pueril* fino all'*Ars generalis ultima* (ROL 14, 358-360), dove l'astrazione geometrica è data come modello di conoscenza superiore all'acquisizione sensibile.

Agli anni del primo soggiorno parigino risale una vera e propria svolta. Nel 1299 Llull compose il *De quadratura e triangulatura de cercle*, il *Liber de geometria nova et compendiosa* e cominciò a stendere i *Principia philosophiae*, che si richiamano esplicitamente alla struttura degli scritti precedenti. Si tratta di opere che assumono, in diversa prospettiva, la geometria come metodo dimostrativo e argomentativo. Le ragioni di questa svolta non sono del tutto chiare:

forse Llull, dopo aver letto una nuova traduzione degli *Elementi* di Euclide che circolava fra gli studenti parigini, decise di proporre il proprio sistema in una veste familiare all'ambiente universitario, sfruttando il prestigio che la geometria aveva acquisito in molti settori della conoscenza.

Le tre opere ricordate affrontano i temi cardine del pensiero lulliano, in primo luogo il controverso rapporto tra filosofia teologia e Arte. Per esempio, attraverso la quadratura del cerchio, Llull dimostra l'armonia del creato, l'attività *ad intra* e *ad extra* di Dio, la Trinità e l'Incarnazione. In sintesi, compone una teologia *more geometrico*.

Fernando Domínguez Reboiras, nell'introduzione all'edizione critica dei *Principia philosophiae* (ROL 19), ha sottolineato le novità metodologiche presenti, per la prima ed ultima volta, in questo nucleo di opere, nelle quali Llull utilizzò l'assiomatica di matrice euclidea per superare i limiti della logica aristotelica.

Vale dunque la pena di riconsiderare nell'insieme questo gruppo di opere perché significativo sotto vari punti di vista; soprattutto si dovranno chiarire le fonti e le suggestioni della svolta parigina. Nel corso del secolo XIII la geometria aveva rivestito un ruolo paradigmatico per teologi e filosofi naturali (si pensi, rispettivamente, ad Alessandro di Hales e a Roberto Grossatesta) grazie al febbrile moltiplicarsi di traduzioni e commenti euclidei. Llull recepì le indicazioni di queste scuole, ma come e quando non sappiamo. L'indagine risulta ancor più difficile perché non disponiamo di edizioni attendibili della *Quadratura* e della *Geometria nova*.

Il profilo di Lola Badia offre un quadro sintetico e chiaro sul ruolo della geometria nella produzione lulliana. Particolarmente preziose sono le immagini che corredano l'articolo, tratte dal *Liber de geometria nova et compendiosa* (ms. 1036 della Biblioteca Pubblica di Palma de Mallorca).

Elena Pistolesi

14) Batllori, «Cultura: la Mediterrània a la cultura catalana medieval en tres sondeigs - Llull, Vilanova, Muntaner»

L'any 1991 l'Institut Català d'Estudis Mediterranis organitzà un cicle de conferències sota el títol «Els Ideals de la Mediterrània dins la cultura europea», on un seguit d'especialistes realitzaven, cadascú des del seu camp particular, una reflexió sobre les constants històriques i culturals de l'àmbit mediterrani.

Una de les intervencions anà a càrrec del P. Miquel Batllori que, a través de tres personatges seleccionats per la seva significació –Ramon Llull, Arnau de

Vilanova i Ramon Muntaner-, situava la vocació mediterrània, geogràficament i culturalment parlant, del món català en el tombant del segle XIII al XIV.

Aquest treball havia estat ja publicat en el volum I de l'*Obra Completa*, amb alguns passatges suprimits, i ara n'apareix la versió íntegra en un volum que aplega totes les conferències del referit cicle.

La tria del P. Batllori s'adreça a tres personalitats que per la seva formació (en el cas de Llull i Vilanova deutora de més d'una tradició cultural) i per l'abast geogràfic de les seves activitats, evidencien un camp d'acció i un univers intel·lectual amb el món mediterrani com a rerafons i horitzó.

Batllori aprofita els seus dilatats coneixements i el resultat de llargs anys d'estudi en l'àmbit lul·lià per oferir una visió sintètica de la significació de Llull en el pensament del seu temps, presentant-lo com un valor actual per a tota la cultura europea, però també com a fruit del seu espai originari. I això pels seus viatges, que abasten gairebé la totalitat de la Mediterrània, per la seva formació intel·lectual que sobre la base de la filosofia cristiana incorpora elements del pensament musulmà i de la càbala hebraica, i pels seus contactes amb la majoria de centres polítics i eclesials de la societat mediterrània del seu temps.

Finalment, Batllori mostra com en la pervivència de l'interès i l'admiració per l'obra de Llull aquest ha pogut eixamplar l'àmbit que li era propi i arribar a tenir una influència molt més extensa en la cultura europea.

M. Eugènia Gisbert Calduch

15) Bonner, «Ramon Llull: una figura incòmoda en la cultura catalana»

A partir d'una anècdota, A. Bonner constata la incomoditat que provoca la figura de Ramon Llull que, tot i ser considerat com una de les grans personalitats de la cultura catalana de tots els temps, és encara un gran desconegut per al gran públic, fins i tot per al públic culte.

Aquesta és una percepció familiar per a tot estudiós de Llull, que molt sovint ha de deixar de banda esquemes apriorístics per acostar-se a l'obra del beat sense prejudicis. Tant per la dificultat del seu pensament, massa personal perquè encaixi fàcilment en les categories habituals de classificació utilitzades per historiadors de la filosofia i de la literatura, com per l'ambició i amplitud de la seva obra, que la fan difícilment abordable des d'una única perspectiva. Per si això no fos suficient, la difusió de la seva figura ha anat molt sovint acompanyada d'aspectes llegendaris i misteriosos que han ajudat a crear la imatge distorsionada que encara avui és la que predomina en mitjans no especialitzats.

Bonner, en l'article, ens ofereix una reflexió sobre les causes d'aquesta incomoditat, tot fent un recorregut pels recels i la perplexitat que Llull ha provocat al llarg del temps, des dels seus mateixos contemporanis fins als nostres dies.

Llull ja va ser mal comprès, quan no menyspreat, pels cercles intel·lectuals del seu temps. No és sorprenent, si es té en compte la seva condició de personatge «excèntric» en el sentit més literal del mot, com el qualifica Bonner. Un personatge que sorgeix de la perifèria geogràfica del món de la seva època i que, sense haver seguit la via de formació usual, pretén d'introduir-se en el món intel·lectual per la porta del darrera. I a més a més, proposant un sistema de coneixement massa allunyat dels hàbits mentals de l'escolàstica acadèmica dominant.

El resultat d'aquesta «peculiaritat» de Llull ja és prou conegut: sospites d'heterodòxia per part dels cercles eclesiàstics que portaran a un reguitzell d'atacs i prohibicions, des de les campanyes de l'inquisidor Nicolau Eimeric fins a les polèmiques al voltant de la inclusió de les obres lul·lianes en els índexs del segle XVI. Tot això agreujat, si calia, pel fet que Llull fos llegit i valorat pels grups marginals que defensaven un nou tipus d'espiritualitat i que van acabar entrant en conflicte obert amb l'Església.

Un altre dels elements que esmenta Bonner, i que van contribuir a difondre la imatge pintoresca d'un Llull visionari i gairebé un mag, és l'interès que va despertar en autors que comencen a veure aspectes alquímics i misteriosos en la seva obra, fascinats pel vessant més hermètic del seu sistema, les rodes i les figures. La proliferació de textos apòcrifs que van en aquesta direcció van reblar la definitiva transformació de Llull en una figura llegendària.

La reivindicació de Llull com a símbol nacional duta a terme durant la Renaixença recollia en gran part tots aquests aspectes més pintorescos i, si bé Llull era recuperat com a geni literari, el seu pensament continuava sent considerat com estrany i poc seriós.

Ha calgut esperar al nostre segle perquè els estudis sobre Llull es despullessin de tots aquests elements espuris. Bonner fa un repàs de les aportacions d'estudiosos, que han resituat Llull com a pensador i filòsof, mostrant la unitat de la seva producció i remarquant que la intensa activitat apològica no es desenvolupa al marge de les preocupacions polítiques i religioses del seu temps. Aquest és el mèrit d'obres com les de Frances Yates, Robert Pring-Mill i Jocelyn Hillgarth, sense oblidar, naturalment, el paper essencial dels treballs del propi Bonner en aquesta tasca de retornar Llull al seu context històric i cultural.

Per a Bonner la feina que encara està per fer és la de trobar un camí adequat per a la divulgació d'aquesta imatge més acurada de Llull que ens ofereixen les noves investigacions, de manera que perdi el caràcter de figura difícilment classificable que encara té en l'actualitat. Admirat, venerat fins i tot com a *pater patriae* de la llengua i la cultura catalanes, però encara poc i mal entès.

16) Brugada, *Nicolau Eimeric (1320-1399) i la polèmica inquisitorial*

La figura de l'inquisidor Nicolau Eimeric té una especial rellevància en l'àmbit dels estudis lul·lians, a causa de la incansable activitat que, des del seu càrrec d'Inquisidor General de la Corona d'Aragó, va desplegar en la persecució de les obres de Ramon Llull i dels seus seguidors.

La causa inquisitorial que Eimeric va promoure davant de la Santa Seu és probablement l'escomesa més seriosa que el lul·lisme ha hagut d'afrontar en la seva atzarosa història. La butlla condemnatòria atribuïda a Gregori XI, l'autenticitat de la qual ha estat repetidament posada en dubte, va ser el punt de partida de molts entrebancs posteriors amb les autoritats eclesiàstiques.

En aquest nou volum de la col·lecció «Episodis de la història», l'autor es proposa de recollir les dades disperses que, sobre la biografia d'Eimeric i la seva activitat com a inquisidor, es poden trobar escampades en un cert nombre de treballs que s'ocupen de diferents aspectes de la cultura del seu temps. D'aquesta manera, el llibret pretén de suplir transitòriament la manca d'una obra més completa sobre la figura del dominic, oferint una primera aproximació de caràcter divulgatiu, que aplega de manera sumària les notícies sobre els fets més rellevants de la seva vida.

Amb aquesta intenció, després de dibuixar breument els inicis de la institució inquisitorial a la Corona d'Aragó, l'autor presenta cronològicament, encara que a voltes amb un fil expositiu un xic confús, les línies mestres de les actuacions eimericianes, i la seva relació amb els successius monarques de la casa comtal catalana, sota el regnat dels quals es va desenvolupar la seva activitat.

Una part significativa d'aquestes actuacions va estar relacionada amb la pugna constant i gairebé obsessiva d'Eimeric amb els seguidors de Llull i els esforços per tal d'aconseguir de la Santa Seu una condemna definitiva del pensament i l'obra del beat. El plet endegat per Eimeric s'anirà descabdellant durant gairebé cinquanta anys, tot seguint les vicissituds de la política interna catalana i de les convulsions que afecten el soli pontifici.

L'autor no aporta res de nou a d'altres treballs anteriors que s'han ocupat més extensament de la causa inquisitorial contra l'obra de Llull, ni pel que fa a la documentació (val a dir que tampoc no era el seu propòsit) ni en les seves valoracions sobre la figura d'Eimeric, massa deutores tal vegada de la visió ja tradicional d'un home intransigent i abrandat, amb una fixació antil·luliana gairebé malaltissa. Sense menystenir aquestes característiques de la personalitat d'Eimeric, potser seria interessant una nova aproximació que es plantegés les activitats de l'inquisidor posant més l'accent en aspectes de contextualització cultural i religiosa.

M. Eugènia Gisbert Calduch

17) Butinyà, «El cor del *Llibre de meravelles* lul·lià»

Aquest article pretén convèncer d'una «ferma influència» del *Llibre de Job* bíblic en el *Llibre de meravelles*, cosa que no aconsegueix pel poc valor de les seves argumentacions. Els paral·lelismes que hi ha entre les dues obres no demostren ni de bon tros que Lull prengués el llibre bíblic com a font i encara menys com a «cor» del *Llibre de meravelles*, ja que hi ha també molts altres textos que coincideixen amb el *Fèlix* per les mateixes característiques (per exemple, en les enciclopèdies medievals també s'hi utilitza el recurs del diàleg i es dóna protagonisme a la natura).

D'altra banda, el concepte de meravellar-se és malinterpretat en aquest article, perquè, així com sí és cert que significa estranyesa, incomprensió davant del mal, no significa el mateix davant de les bones actuacions, sinó admiració (tot i que és l'actitud que l'home hauria de seguir de forma habitual).

Olga Turroja

19) Cabot Rosselló, «Nuevo rumbo en el enfoque de la causa lulliana. Reseña y consideraciones sobre la obra de Josep Perarnau i Espelt, "De Ramon Llull a Nicolau Eimeric"»

Com indica el seu subtítol, el treball de Salvador Cabot és bàsicament una «Reseña y consideraciones sobre la obra de Josep Perarnau, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric*», estudi així mateix ressenyat a *SL* 39, pp. 173-5. L'autor, a més de considerar «providencial para reivindicar la ortodoxia del *Beat*» l'aparició de l'article de Perarnau, destaca que la denúncia que s'hi fa de les manipulacions dutes a terme damunt dels textos lul·lians per l'inquisidor implica un canvi d'actitud respecte a tota la tasca anterior dels defensors de la causa pia, ja que per primera vegada l'acusador passa a ser l'acusat. Cabot ressegueix minuciosament l'argumentació de Perarnau, i reproduceix i comenta, traduïnt-les a l'espanyol, les sis tesis antilul·lianes en què es basa l'article. Aquest estudi, conclou, ha de servir d'estímul per tal que «se revisen pronto las acusaciones o malentendidos de que fue objeto Ramón Llull, se descubra su carencia de fundamento, si es el caso, y luzca la plena verdad para siempre».

J. Santanach

20) Cabré, *Cerverí de Girona and his poetic traditions*

El llibre que Miriam Cabré ha dedicat al trobador Cerverí de Girona i a la seva obra poètica és del màxim interès per als estudis lul·lians. No només per-

què Cerverí i Llull siguin coetanis o perquè l'un pugui actuar, per oposició, com a contrast literari, o fins biogràfic, de l'altre; sinó, i sobretot, perquè Cerverí i Llull se situen en un mateix context d'accés dels laics a la cultura sàvia dels clergues. La influència en un i altre autor del fenomen que difon i prestigia el saber escolar al segle XIII és decisiva per explicar les seves vides i les seves obres. El treball de Miriam Cabré segueix de prop aquesta tendència en l'obra de Cerverí i el situa amb precisió en el seu context històric i cultural.

Voldria cridar l'atenció sobre la introducció del llibre, que ofereix un interès especial més enllà del tema objecte d'estudi. Representa una brillant síntesi sobre la cultura catalana durant el període que comprèn la producció conservada de Cerverí, 1259-1280, especialment vinculada amb Pere el Gran, el principal dels patrons del trobador. En efecte, Pere, primer com a infant i després com a rei, defineix una política cultural i poètica amb objectius interns i internacionals ben definits, d'acord amb els propòsits que guiaven la seva actuació. El servei continuat que Cerverí prestà a Pere, i la vinculació explícita de molts dels seus poemes a circumstàncies històriques concretes, permeten resseguir aquesta política cultural. En aquest sentit, per exemple, em semblen molt suggerents les pàgines que Cabré dedica a una lectura en paral·lel d'algunes composicions cerverinianes i d'alguns episodis del *Llibre del rei En Pere* de Bernat Desclot; és un exercici que apunta una línia de recerca prometedora. La descripció de la vida de la cort permet igualment precisar tant el paper que hi feia Cerverí com el que hi podia tenir la concepció de la poesia que es desprèn de l'obra d'aquest trobador.

Miriam Cabré posa de manifest fins a quin punt Cerverí entén el seu ofici de trobador, i projecta en la seva obra una imatge d'ell mateix, com el de conreador i transmissor d'un *saber* superior, amb una dimensió ètica; s'acosta, doncs, a la funció del trobador com a conseller. Cabré també posa en relació aquest *jo* moralitzador amb el que produeixen altres models retòrics: el predicador, el foll... Aquesta alta consideració del saber és alhora causa i efecte de la convergència en la seva obra no només de la tradició trobadoresca, sinó també de coneixements i procediments que provenen de l'escolàstica universitària, divulgats en un medi cortesà: «An eclectic range of traditions found their way into his poetry, from allegorical *roman* to homiletic and scholastic methodology, school texts, moral teatrisés, and administrative practice» (p. 36).

La varietat d'estímul, la integració de tradicions, l'experimentació formal i l'alta valoració del saber no pot deixar de posar-se en relació amb el cas coetani d'un Llull que, cal no oblidar-ho, parteix d'una tradició cultural similar: trobadoresca i, si més no, cortesana. El llibre de Miriam Cabré, magistral en molts aspectes, és, per tant, una aportació bàsica al coneixement del context cultural i intel·lectual del beat Ramon.

21) Carreras, *Arxiu Joaquim Carreras i Artau*

El llegat de Joaquim Carreras i Artau a la Biblioteca de Catalunya, ara conservat a la Secció de manuscrits, conté abundant documentació referida a Ramon Llull per aquest conegut especialista. S'hi troben sobretot esborranys de conferències i abundant correspondència (amb Platzeck, van Steenberghe, Probst, la Maioricensis Schola Lullistica, Alain Gui, Colomer, Pring-Mill i Yates), notes d'estudi, treballs de curs i altres treballs inacabats, recensions i treballs d'altres. El llibre té un bon índex, així que és fàcilment consultable.

A. Bonner

22) Carvalho, «Raimundo Llull, Sigério de Brabante e o problema do primeiro homem»

El autor examina la posició luliana sobre la eternidad del mundo, tomando como base la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita...*, para compararla con la opinión de los dos «magister artium» Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia que, al parecer, habían defendido la posibilidad de un mundo eterno. El autor analiza con acierto el diferente contexto ideológico de Llull frente a los maestros artistas. No se trata de dos opiniones encontradas sino, más bien de un enfrentamiento de dos actitudes mentales claramente diferenciadas, especialmente significativa de cara a los conceptos básicos de potencia e infinitud. El autor da un significativo valor crítico y moderno a la posición luliana, donde Dios no es sólo origen de toda contingencia sino también fuente de toda racionalidad y conocimiento humano, así como garante metodológico de la completa inteligibilidad el hombre y la naturaleza, lo cual condiciona una metamorfosis de la teología en antropología con un claro acento voluntarista y dinámico. Se trata de un documentado artículo de gran interés en el que se pueden encontrar, además, referencias bibliográficas más o menos recientes sobre Llull y su entorno en lengua portuguesa, en su mayoría muy útiles y no reseñadas en las bibliografías recientes. Es una lástima que el autor para sus abundantes citas de la *Declaratio...* utilice la edición antigua de Otto Keicher y no la más reciente edición de *ROL XVII* (1989).

F. Domínguez

23) Casassas, «De la *Doctrina pueril* i del seu temps, al cap de set segles»

Molt recentment ha aparegut un volum miscel·lani de textos, pràcticament en podríem dir assajos, del pediatre Oriol Casassas, un dels quals fa referència a la *Doctrina pueril*. Es tracta de la fusió de dues conferències inaugurals de curs, pronunciada la primera el 4 d'octubre del 1979 a la Societat Catalana de Pediatria, i la segona, el 28 de novembre del mateix any a la Filial del Bages de l'Acadèmia de Ciències Mèdiques de Catalunya i de Balears; val a dir que el contingut de la segona, lligada amb la primera mitjançant un mer recurs retòric, té ben poc a veure amb Llull. Tant les circumstàncies que van propiciar la redacció del text com l'auditori condicionen clarament l'elecció dels temes que s'hi recullen i l'orientació divulgativa del treball. Casassas, a la primera de les conferències, va resseguir la biografia de Llull (fent-se ressò d'alguns tòpics que encara acompanyen la seva figura), el va situar en el context universitari –i especialment mèdic– de l'època, i va recollir diverses referències igualment mèdiques procedents de la seva obra, entre les quals va remarcar les qüestions de tipus pediàtric del cap. 91 de la *Doctrina pueril* i del cap. 2 del *Blaquerna*.

J. Santanach

24) Colón, «La forma “malenconi” de Llull i els fets occitans»

Colón es pregunta per l'origen del substantiu masculí *malenconi* «dolenteria, maldat, ira», documentat en català (*Llibre de contemplació*, ORL 4, p. 235, i *Facet*) i en occità. Cal vincular-lo a MELANCHOLIA, però no és fàcil d'explicar el pas a una forma amb terminació en *-i* àtona. Colón proposa un derivat postverbal de *malenconiar* que també documenta en català i occità. Finalment, es planteja l'origen de l'adjectiu *malenconi*, que no pot provenir del substantiu homònim. Amb prudència, apunta la possibilitat que s'hagi format de la mateixa manera que altres adjectius savis en *-i*, com ara *nici*, *erroni*, *savi*, *vari*, *necessari*, etc. La conclusió de Colón assenyala que «el que és remarcable és el destí comú que l'occità antic i el català antic hi mostren una vegada més, i que solament les circumstàncies històriques van desviar» (p. 37).

A. Soler

25) Courcelles, «Note sur le lullisme en Italie à l'époque d'Alphonse le Magnanime (1416-1458)»

Un article basat en els estudis del P. Batllori sobre les estades de Llull a Itàlia i a Sicília, i sobre la fortuna de les seves obres i del seu pensament a la Itàlia d'Alfons el Magnànim. És un repàs ràpid i útil, sobretot per als lectors francesos que potser desconeixen aquest caire tan important de la vida i influència de Llull en aquest país.

A. Bonner

26) Crisciani i Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*

Aquest llibre és un manual per entrar en el món de l'alquímia tardomedieval, ben estructurat, ben informat i ple de suggeriments i d'instruments per a la localització de dades. En primer lloc les autores dediquen cinc capítols (pp. 3-105) a exposar la història de l'alquímia a Occident, d'ençà de l'arribada de les traduccions de l'àrab al segle XII. Expliquen després com s'articula el rerefons de les teories de l'*opus* alquímic amb la ciència escolàstica, i com una butlla papal (1317: Joan XXII «Spondent quas non exhibent») va acabar exclouent de l'àmbit universitari els «fills d'Hermes», que van quedar marginalitzats i van recórrer a les falses atribucions de les seves obres. Seguidament descriuen els diversos corrents de l'alquímia llatina i expliquen en què consistien els treballs de laboratori i quins eren els projectes de la recerca del procés de perfecció artificial, aplicable a la matèria i a l'esperit. També repassen el repertori de textos que vehiculen aquesta singular disciplina teòrico-pràctica. Finalment enumeren les diverses interpretacions de l'alquímia, diferents de l'enfocament històric i filològic estricte. La primera part acaba amb un aparat de fonts. Cal tenir present que moltes de les dades que es recullen aquí han estat exhumades i interpretades per primer cop per les autores del llibre.

La segona part del llibre (pp. 115-261) és una antologia comentada de textos clàssics sobre alquímia produïts per escriptors tardomedievals, traduïts a l'italià. Trobem la *Taula de maragda*, textos atribuïts a Hermes i a Moriè, referències ineludibles d'Avicenna, de Vicenç de Beauvais, Albert Magne i Roger Bacon. Segueixen un repertori de textos pseudoepígrafs, falsament atribuïts a Albert Magne, Geber, Tomàs d'Aquino i Ramon Llull. També hi ha fragments de Pietro Bono, Joan de Rocatallada, Joan Dastin i Arnau de Vilanova. Els darrers textos antologats aborden la derivació política de l'alquímia: Oldrado da Ponte, Giovanni d'Andrea, Andrea da Isernia.

Completen el manual (pp. 265-318) cinc estudis d'especialistes en història de l'alquímia, Robert P. Multhauf, Robert Halleux, William Newman, i Harry J. Sheppard. Una bibliografia i tres sèries generoses d'índexs ocupen les darreres pàgines.

L. Badia

27) Crisciani i Pereira, «Black Death and Golden Remedies. Some remarks on alchemy and the plague»

Les autores de l'article resumeixen en ben poques paraules quin és l'abast de la seva recerca: «we have in our pages recorded an hitherto unnoticed link between authors, showing an interrelation of texts and research tendencies, which past historiography has never associated» (p. 38). En efecte, l'anàlisi de diversos textos mèdics (amb el rerefons de les dades fornides pels tractadistes de la pesta de 1348) i alquímics ha posat de manifest connexions diverses.

Els textos tinguts en compte són, d'un cantó, els dos *Consilia* de Gentile da Foligno, en què, a banda de la triaga, proposa una sèrie de remeis tradicionals contra la pesta que inclouen ingredients preciosos com l'or, perles o gemmes. Es fan referències al *Compendium* de París de 1348, l'obra de Maino de Manieri i la de Jaume d'Agramunt. De l'altre, s'estudien tres obres alquímiques: la de l'occità i franciscà espiritual Joan de Peratalhada, el *Liber de consideratione quintae essentiae*, que veu la pesta com un càstig diví i que és un graó important en el desenvolupament de l'alquímia occidental i en la difusió de l'ús de la destil·lació en farmacologia. I dos textos anònims de factura escolàstica i amb referents constants a Arnau de Vilanova: la *Quaestio an lapis philosophicus valeat contra pestem* (Q) i el *Tractatus de investigatione auri potabilis editus a quodam solemni medico* (T), obra d'un metge desconegut (amb una hipòtesi d'atribució a Tomàs de Bolonya) que sembla seguir el pseudolul·lià *Testamentum*.

Les connexions entre alquímia i medicina comencen amb consideracions generals com l'evidència que els metges tenen coneixements alquímics (Roger Bacon, Pere l'Hispà, Taddeo Alderotti, Teodorico Borgognoni, Arnau de Vilanova o Gentile da Foligno empen la destil·lació i altres tècniques alquímiques en les seves obres). I acaben centrant-se en la terapèutica: en la recerca comuna de metges i alquímistes d'un únic remei per combatre la pesta, argument que és esmicolat al llarg de l'article. Es tracta de l'*acqua aurea* de Joan de Peratalhada, que té la facultat de preservar la matèria de la corrupció, de la pedra filosofal de (Q), que és eficaç contra el verí de la plaga, de l'or potable de (T), que relaciona l'or, el sol i el cor, com ho havia fet Arnau de Vilanova, o de la triaga, un antídoto contra el verí usat ja en temps de Galè i recomanat per tots els tractats de pesta.

S'avaluen les equivalències entre medicina i alquímia a un nivell més específic. Ambdues tenen en comú el concepte de *tarditas* (s'ha d'actuar en les primeres manifestacions de la pesta), la idea del *fermentum* (l'aire continua corromput allí on hi ha hagut pesta) o el camp semàntic, que relaciona la triaga, el *lapis philosophicus*, la quintaessència i l'or potable. Per exemple, terme *tyriacalis* és aplicat tant a remeis que contenen una dosi de triaga, com a medicines preparades a la manera de la triaga, com a l'or potable. I és que l'elixir dels alquimistes té la propietat de reforçar i multiplicar les virtuts dels remeis de la farmacologia tradicional. Capacitat que, per acabar-ho d'arrodonir, és una característica reconeguda de la triaga.

Antònia Carré

28) Delgado, «La educación física del caballero medieval»

Buenaventura Delgado, després de fer un ràpid repàs a la situació de la cavalleria prèvia al segle XIII, on no manca una també breu referència a sant Isidor, esmenta diversos tipus d'activitats físiques dutes a terme pels cavallers amb la finalitat d'exercitar-se en l'ús de les armes (justes i torneigs, joc de taulat, joc de canyes, passos d'armes). Les citacions que recull provenen principalment d'autors o obres medievals castellans, entre els quals trobem Alfons el Savi i l'infant don Juan Manuel, i textos com el *Poema de Mio Cid* o el *Libro de Apolonio*. Destaca, així mateix, la influència que el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Llull exercí sobre els autors castellans citats.

J. Santanach

29) Domínguez, «Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage»

El tema de Ramon Llull com a representant del diàleg interreligiós no és nou; de fet ha estat ben tractat per Colomer, Lohr i d'altres; sí que ho és, en canvi, l'enfocament per part de Fernando Domínguez. Deixant de banda les (inútils) discussions sobre si Llull fou realment tolerant o si es tractà d'una tolerància postissa, l'article indaga en dos aspectes centrals per a la comprensió del diàleg en Llull: el que l'autor anomena els «pressupòsits apologetics» i els «fonaments contemplatius».

Sota el primer aspecte, després d'evocar la pràctica missionera al temps de Llull i el seu caràcter primordialment exegètic, Domínguez presenta el contraprograma lul·lià que substitueix les diverses *auctoritates* pel discurs racional de

l'Art. Potser que aquí l'autor va massa lluny en afirmar que quan Llull parla de la seva *Art* com del «millor llibre del món» vol dir que aquesta encara és millor que la Sagrada Escripura (p. 279) i que vol suplir-la per la seva *Art*, és a dir per la raó (p. 280). Però sens dubte és molt encertada la seva interpretació de *l'Art* com a possibilitació d'un llenguatge i d'un sistema d'informació comuns a tot-hom. Sota aquesta perspectiva, les obres dialogades de Ramon Llull vénen a ésser la *mise en scèn*e d'aquest llenguatge comú i a la vegada la prova (encara que literària) que és possible el discurs interreligiós sobre la base de *l'Art*. D'aquí també s'explica l'*open-end* dels seus primers diàlegs que no tenen l'objectiu immediat de convertir, sinó que es proposen un pas molt més elemental per no dir transcendental: demostrar la possibilitat o les condicions de la possibilitat de tal discurs. Una vegada demostrada aquesta possibilitat els diàlegs que segueixen ja esdevenen molt més materials deixant clar la suposada superioritat de la fe cristiana...

Pel que fa al segon aspecte, els «fonaments contemplatius», Domínguez reivindica com a *conditio sine qua non* del diàleg i de l'apologètica la prèvia intel·lecció de la *fides recepta*. Com a model per aquesta intel·lecció de la pròpia fe analitza l'*ascencio in Deum* del *Liber de contemplatione*. Dita ascensió, com afirma Domínguez, no consisteix en un acte merament cognitiu, sinó que implica totes les facultats de l'home, és a dir no solament la raó o l'intel·lecte, sinó, a més a més, la memòria i la voluntat, el que matisa el vessant a vegades massa racionalista de l'anterior punt de l'article.

En resum, cal dir que aquesta contribució de Fernando Domínguez dona una visió molt interessant del diàleg interreligiós en Llull, especialment pel que fa a la seva interpretació del diàleg com a mostra de la possibilitat d'un discurs interreligiós sobre la base de *l'Art*. A més, fa molt de goig veure a Ramon Llull inclòs en una publicació de tanta qualitat com ho és el *Gespräche lesen* editat per Klaus Jacobi.

Alexander Fidora

30) Dronke, «Arbor caritatis»

En aquest treball, el conegut historiador de la literatura llatina medieval, i editor del tom sobre el s. XII de història de la filosofia de Cambridge, estudia l'al·legorització del símbol de l'arbre en la literatura medieval. És a dir, que no s'interessa tant en la utilització de l'arbre com a símbol, sinó en com els autors estudiats empenen la seva jerarquització com a punt de partida d'una interpretació, d'una dramatització, o d'una personificació dels seus components abstractes, amb la finalitat de treure'n un seguit de significats místics, teològics o

morals. I li interessa particularment com ho fan a través d'una «escenificació desordenada» que desconcerta el lector, d'una transformació dels mecanismes de l'al·legoria tradicional que introdueix elements imprevistos i intencionadament colpidors.

Estudia el procés a través dels *arbores caritatis* del *Piers Plowman* de John Langland, del *Romans du Vergier et de l'Arbre d'Amors*, del *Liber figurarum* de Joachim da Fiore, d'un bestiari de Guillaume le Clerc, de les *Revelacions* de Mechthild de Magdeburg, d'alguns *laude* de Iacopone da Todi, del *Pastor Hermas* del s. II als començaments de la literatura visionària cristiana, d'una seqüència de ca. 900, del *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer de 1120, del *Scivias* de Hildegard de Bingen de 1151, de l'*Arbre de filosofia d'amor* de Llull, i finalment el text cabalístic *Bahir* que data d'Occitània ca. 1167-80 i fou traduït al 1485-6 pel jueu convers Flavius Mithridates per a Pico de la Mirandola. Com es pot apreciar, el context és ben variat, i per als lectors de *SL* resulta instructiu com situa les tècniques, i sobretot les tècniques exemplaristes, lul·lianes dintre d'aquell context.

Comenta com Llull pren els conceptes abstractes de les arrels de l'arbre, és a dir, bonea, granea, etc. i les personifica, dient que són les «dones d'amor» i que les seves formes verbals (actives, correlatives), bonificar, magnificar, etc., són els «donzells d'amor». Amb això produeix dramatitzacions en les quals les «arrels» puneixen i turmenten l'amant, o els «donzells» l'empresonen. A més a més, tot aquest mecanisme arriba a una «escenificació desordenada» que Dronke explica bellament:

The roots of the tree of love, who had begun as abstractions, turn into ingredients of a love-philtre, then into messengers, then fighters, and back into a more abstract sphere as the rights of love. Then they become a jury deciding on the lover's fate, and at last one of the roots, *saviea* [...], seals his fate, by showing him the death of Christ and making him echo Christ's dying words [...] in his own moment of death. The paradox is this: all that goes to make these roots of love logically incoherent is also what gives them imaginative life. The consistent schema is impaired over and over again, every detail fluctuates, and in these fluctuations the febrile experience is accurately portrayed. The imaginative splendour of Ramon's *Arbre* is inseparable from his numerous and conscious transgressions of allegorical norms; at the same time, the work presupposes those norms and would have been inconceivable without them.

El treball de Dronke ens recorda que la «transgressió» lul·liana va anar encara més enllà en l'*Arbre de ciència*, on s'aplica no tan sols a camps místics,

teològics o morals, sinó també als físics, psicològics i astronòmics. Com tothom sap des dels estudis de Pring-Mill i de Cabré, Ortín i Pujol, arriba a personificar i dramatitzar els mateixos elements: «Plorà's l'aigua, e dix a l'èer que no sabia la falsia que'l foc havia feta a la terra...» Llavors, encara més sorprenentment, transplanta aquests procediments al *Liber de praedicatione*, on explica que «Narratur quod aqua dixit aeri, quod ignem aliquo modo non amaret, quoniam ignis desiccet ipsam et iniuriose divisit aurem et ferrum...» I finalment, com mostra Lola Badia en un estudi que apareixerà a les actes del congrés sobre l'*Arbor scientiae* de Freiburg, 1997, aquesta «escenificació desordenada» pot arribar a l'estat que ella anomena «obscuritat calculada», cosa que Llull justifica al famós passatge del *Fèlix* on diu que fa tals semblances «escientment», «car on pus escura és la semblança, pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén».

El que Dronke ens ha proporcionat en aquest treball és una visió succinta i reveladora de com aquests mecanismes lul·lians s'insereixen en la tradició del simbolisme i l'al·legoria medieval.

A. Bonner

31) Duran, *Repertori de manuscrits catalans. Volum I. Barcelona: Arxiu Històric i Biblioteca de Catalunya*

Sota la direcció d'Eulàlia Duran, catedràtica de literatura catalana moderna de la Universitat de Barcelona, i amb l'ajuda d'un eficient grup de col·laboradors ha vist la llum el primer fruit d'una ambiciosa empresa de catalogació dels manuscrits catalans de l'època moderna (comprèn el període 1474-1620). Es tracta d'una eina bàsica que ha de permetre l'avenç dels estudis històrics i filològics sobre una època que ha estat maltractada pel desconeixement i els prejudicis. El primer volum del repertori és dedicat a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona i a la Biblioteca de Catalunya, dels quals es presenten els fons i en són descrits amb un cert detall els manuscrits. Pel que fa a còdexs lul·lians, es dona notícia del ms. 3188 de la Biblioteca de Catalunya que conté un fragment del *Llibre de contemplació* i la taula de l'apòcrif *Benedicta tu in mulieribus*. També, del ms. 676, que conté un *Breve y compendioso compendio de la arte de Raimundo Llull* de Dimes de Miquel. Caldrà esperar nous lliuraments d'aquest repertori que, per la seva dedicació a uns fons bibliogràfics que normalment han merescut poca atenció, pot descobrir-nos còpies desconegudes d'obres del beat. I ja sabem que «recentiores non sunt deteriores».

A. Soler

32) Edighoffer, «La gnoséologie rosicrucienne d'après la *Fama fraternitatis* (1614): position du problème»

Aquest treball repassa els començaments històrics i el pensament de la Rosa-Creu. Exposa la seva filosofia en relació amb la teologia i amb l'alquímia, i la influència que sobre ella exercí el pensament de Paracels. Explica que l'editor d'una de les obres fundacionals de la Rosa-Creu, les *Noces químiques de Christian Rosenkreuz*, va ser Llätzer Zetzner, que anteriorment havia publicat Paracels i sobretot –pel que toca als lectors de *SL*– la coneguda antologia de Ramon Lull. En unes pàgines suggestives, l'autor explica com els axiomes (dignitats) i les figures lul·lianes podrien haver influït en el pensament rosacreu. No em sembla improbable que Lull hagués influït en diversos moviments espiritualistes del començament del s. XVII, però la llàstima és que l'autor s'hagi limitat pel que fa als seus coneixements de Lull a l'obra magna del P. Platzek i al treball de Maurice de Gandillac, *Genèsis de la modernité* (París, 1992), el capítol sobre Lull del qual és una reimpressió del «Le rêve logique de Raymond Lulle», que originàriament va ser una ressenya llarga de l'obra de Platzek. Així que la visió de Lull presentada aquí és la del P. Platzek, no la de l'antologia de Zetzner. No és que la visió platzekiana sigui incorrecta; és una qüestió d'òptica històrica. L'autor parla de possibles influències de la Càbala i de Giordano Bruno sobre la Rosa-Creu, sense saber que a l'antologia hi ha una espúria *Ars cabbalistica* que es passejava com a autèntica, i que hi havia un parell de comentaris sobre l'Art fets per Giordano Bruno. Ni sap que Agrippa von Nettesheim, autor d'un cèlebre *De occulta philosophia*, havia comentat l'*Ars brevis*, comentari reproduït per Zetzner. De vegades, comet un seguit d'errors, com per exemple quan diu que Lull «considérait son *Ars magna* comme un remarquable procédé mnémotechnique, et cet aspect didactique est souligné dans d'autres écrits de Lulle, tels que le traité *Ad confirmandam memoriam*, ou l'*Arbre de Philosophie desiderat*, que fait partie de l'*Ars magna*...» És una llàstima, perquè la influència és ben possible, però caldria estudiar-la des de la perspectiva de la fermentació de totes les ciències humanístiques i ocultes del tombant dels segles XVI i XVII, i que sembla que cultivava amb especial assiduïtat l'editor d'Estrasburg, Llätzer Zetzner.

A. Bonner

33) Egea, «Sobre la imposibilidad que Ramón Lull haya tenido influencia de Juan Escoto de Eriúgena»

Un treball que vol refutar els arguments de Frances Yates en el seu conegut treball sobre «Ramón Lull y Johannes Scotus Eriugena», explicant que tant

històricament com filosòficament és difícil veure la influència d'Eriúgena sobre Lull. L'autor, emperò, sembla desconèixer el treball de Jordi Gayà, «Honorí d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi» (ressenyat a *EL* 29, 1989, pp. 183 i 198-9) que mostra com Llull hauria pogut llegir el *Periphyseon* d'Eriúgena, obra condemnada a principi del s. XIII i per tant pràcticament inaccessible als escriptors del temps de Llull, a través dels extractes que se'n troben al *Clavis physicae* d'Honorí, obra inèdita quan Yates va escriure el seu assaig. Això no desmunta necessàriament tots els arguments de l'autor, però sí que canvia l'orientació que hauria d'emprendre una tal investigació.

A. Bonner

34) Ensenyat, *La literatura catalana medieval a Mallorca*

Ramon Llull i Anselm Turmeda són les dues figures més destacades d'aquest petit manual de literatura catalana medieval produïda per autors mallorquins, als quals es consagren els capítols 1 i 3 de l'obra. El capítol 2 recull des del poema de la «reina de Mallorques» a la *Faula* de Guillem de Torroella, a la *Doctrina moral* de Pacs. Afectat per la recerca d'allò que hom anomena «humanisme», l'autor dedica un quart capítol als «nous horitzons culturals», és a dir la producció de la segona meitat del XV i del tombant del XVI, on es detecten, per cert, «pervivències literàries medievals». Un dels apartats d'aquest capítol quart s'ocupa del lul·lisme (pp. 73-76). El capítol inicial sobre Ramon Llull s'estructura en una sinopsi biogràfica i una presentació general de l'Art en relació amb el fet literari, seguides dels corresponents apartats sobre les quatre fases de l'evolució del pensament lul·lià popularitzades pels treballs d'A. Bonner. La bibliografia cap a les pp. 85-86.

L. Badia

35) Flori, *La chevalerie en France au Moyen Âge*

Jean Flori és un conegut historiador que ha centrat la seva activitat investigadora en l'estudi del fenomen de la cavalleria medieval, amb llibres com *L'ideologie du glaive. Préhistorie de la chevalerie* (1983) o *L'essor de la chevalerie, XIè-XIIè siècle* (1986). Amb aquest nou volum de la col·lecció «Que sais-je?» l'autor ofereix al públic no especialitzat una síntesi, forçosament breu, però clara i entenedora, dels aspectes militars, socials i ideològics de la cavalleria, circumscrita a l'àmbit francès, però fàcilment extrapolable en allò essencial a tot el context europeu.

En primer lloc, Flori realitza una delimitació de l'abast i la pluralitat de significacions del terme «cavalleria», per passar a exposar els seus inicis en les relacions vassallàtiques de l'organització feudal i la seva evolució fins a constituir-se com a grup social tancat a final del s. XII. En aquesta evolució influiran de manera determinant les relacions entre cavalleria i noblesa, en què es produeix una progressiva adopció per part de la cavalleria dels valors aristocràtics de la noblesa. L'autor s'ocupa tot seguit de la funció militar de la cavalleria i els mecanismes de què es valdrà l'Església per provar de controlar aquesta funció, com l'exaltació de la croada i la creació dels ordres monàsticomilitars. Finalment, Flori es refereix als aspectes ideològics de la cavalleria, i la seva fixació en un imaginari concret, que troba una expressió privilegiada en la literatura, de les cançons de gesta al *roman courtois*.

En la fixació ideològica dels valors morals de la cavalleria tenen un paper destacat els tractats de caràcter didàctic que es generalitzen durant el s. XII i sobretot a partir del XIII. Sorgides majoritàriament d'un àmbit clerical, és a través d'aquestes obres que l'Església prova d'imbuir la cavalleria dels ideals eclesiàstics de defensa dels febles i de la cristiandat, en detriment d'altres valors d'origen purament laic, entre els quals la ideologia de la *fin'amor*. Obres d'aquestes característiques són les de Joan de Salisbury, el *Livre de manières* d'Etienne de Fougères (1185) o un anònim *Ordene de chevalerie*, de començament del s. XIII.

És en aquesta tradició que cal emmarcar el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Ramon Llull. Flori dedica una especial atenció a aquesta obra (pp. 85-87). És de doldre, però, que l'autor no hagi tingut accés a la bibliografia més actualitzada sobre el beat, cosa que li fa incórrer en inexactituds en algunes de les dades aportades, per exemple quan recull la llegenda del martiri de Llull. Igualment, dona l'any 1263 com a data de redacció del *Llibre de l'orde de cavalleria*. Com és ben sabut, Llull no inicia la seva producció escrita fins als dos o tres darrers anys del llarg període d'estudi posterior a la seva conversió, entre 1271 i 1274. La datació més comunament acceptada del *Llibre de l'orde de cavalleria* el situa entre 1274 i la primera meitat de 1276, després de l'*Art abreujada d'atobar veritat*, obra a què Llull fa referència en el tractat, i abans de la *Doctrina pueril*, que el cita de manera explícita.

Més enllà d'aquests errors, Flori valora el *Llibre de l'orde de cavalleria* com la mostra d'allò que constitueix al s. XIII la ideologia clàssica de la cavalleria tal com és proposada i difosa per l'Església. Tant el ritualisme que envolta la cerimònia de l'adobament, tenyit de connotacions religioses, com la descripció al·legòrica de l'armament del cavaller o l'exposició de les qualitats morals que són pròpies del seu estat, responen a aquesta voluntat de posar el cavaller al servei dels ideals cristians de defensa de la fe que l'Església vol impulsar.

Al mateix temps, però, Llull també recull la progressiva identificació entre noblesa i cavalleria, limitant l'accés a la condició de cavaller als homes de llinatge noble, encara que no tanca del tot la porta a aquell que per les seves accions virtuoses pugui merèixer el dret a ser acceptat com a membre del grup. D'aquesta manera, veiem com la noblesa, amenaçada d'una banda per l'ascens econòmic de la burgesia i de l'altra per la progressiva concentració del poder en les mans d'una monarquia que molt sovint cercarà el suport de la nova classe social, trobarà en la ideologia cavalleresca un camí per defensar els seus privilegis i tancar-se jurídicament com a grup.

Per concloure, podem dir que l'obra de Flori respon plenament al seu caràcter divulgatiu, tot i que també pot ser una eina útil per a l'especialista com a visió de conjunt del context històric i ideològic en què el *Llibre de l'orde de cavalleria* s'insereix.

M. Eugènia Gisbert Calduch

36) Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe*

El volum consta d'una introducció, cinc capítols i unes conclusions, una de les quals es titula «el prejudici antiàrab» (pp. 189-193), on s'identifica l'escepticisme a propòsit del pes de la influència àrab al *Llibre d'amic e amat* amb un partit pres en contra de la cultura islàmica. El primer crític amb qui polemitzava l'autor és Manuel de Montoliu, en una obra de 1958. Aquesta data és indicativa de l'horitzó de referències crítiques del llibre, tot i que falten d'ací d'allà al·lusions a publicacions posteriors, entre elles afortunadament l'edició d'Albert Soler 1995 de l'opuscle lul·lià pres en consideració.

Ens trobem, doncs, davant d'un llibre d'apologia del filoarabisme, dintre d'una tradició crítica espanyola tan respectable com datada en el temps. Al costat d'aquest remarcable prejudici filoàrab, el text presenta un altre handicap que el lul·lisme contemporani ha superat àmpliament, a saber el d'identificar Llull amb l'autor de *LAA*, oblidant el desplegament monumental de les seves Arts successives, amb aplicacions, obres satèl·lits i opuscles polèmics. Que el *LAA* forma part del *Blaquerna* i que hi té un paper determinat com explica Soler, no sembla tenir més importància per a l'autor; com tampoc que hom pugui fer una classificació dels versets segons els seus continguts artístics. Com que l'autor no debat amb la crítica contemporània, sinó amb la seva ombra (ha reflexionat l'autor sobre les propostes de Charles Lohr sobre Llull «christianus arabicus»), se li tanquen les vies de la persuasió. La presència àrab en l'estil del *LAA*, entrevista en trets gramaticals (ús dels relatius, per exemple), absolutament catalans, és la part menys afortunada del volum (capítol VI, pp. 151-182). Els altres capítols

tracten de la data i la significació del llibre, del sufisme de la metafísica de l'amor diví i de l'amor cortès en versió àrab.

L. Badia

38) García Cuadrado, «La aportación de la filosofía hispánica medieval: el diálogo intercultural»

Después de dos siglos de discutir sobre la existencia o inexistencia de una filosofía hispánica pudiera parecer que el problema estaba más que superado y, en todo caso, la cuestión debería ser ahora la de definir la consistencia de esa filosofía. Pero no es así, sino que estamos casi como al principio. En *El Cultural* de «El Mundo» (19-25 de julio de 2000) escribía Henry A.F. Kamen, repitiendo los tópicos de siempre: «Una de las curiosidades de los españoles es que nunca han producido un filósofo o un sistema filosófico de alcance europeo».

Me parece muy esclarecedor el excelente artículo de José Angel García Cuadrado, aportando una equilibrada y bien trabada síntesis del problema.

La tesis de García Cuadrado es que «no sólo ha existido una filosofía extraacadémica a lo largo de la historia del pensamiento hispano, sino que también puede rastrearse en nuestras fronteras un pensamiento estrictamente filosófico» (p. 1670). En tal caso hay que precisar sus señas de identidad y determinar su nacimiento, así como la metodología que hace al caso, cosa que intenta aclarar el autor.

A partir de aquí el profesor García Cuadrado divide su estudio en tres partes.

En la primera trata el tema de «la cuestión de la filosofía española», estableciendo los momentos álgidos de la polémica y matizando las peculiaridades de cada uno de ellos. Seguidamente esboza una valoración objetiva de orden cualitativo de esa filosofía, centrada en tres aspectos: Puntos de referencia comunes sobre los cuales establecer un diálogo filosófico, existencia de algunos rasgos diferenciadores respecto a otras tradiciones filosóficas y culturales, capacidad suficiente para aportar sus logros originales a otras tradiciones filosóficas.

Al referirse a las dos polémicas originarias sobre la cuestión de la filosofía española –final de los siglos XVIII y XIX, respectivamente– notamos a faltar, aunque sea por prurito personal, una cita a las *Thesses bilbilitanae* (1763) del P. Bartolomé Pou (traducción, notas y edición antológica de A. Font y S. Trías, PPU, Barcelona, 1992), en las que nuestro jesuita no sólo se adelanta al planteamiento del problema, sino que inaugura la solución con la redacción de la primera historia de la filosofía española y de una historiografía filosófica hispana.

En la segunda parte trata el profesor García de «la configuración del pensamiento hispánico en el Siglo de Oro», siguiendo, con pequeños retoques, la tesis

del profesor Jorge Gracia, según la cual el comienzo del pensamiento típicamente hispano se fragua en la Edad de Oro de la cultura española. La tesis requiere fijar, en primer lugar, los elementos cuantitativos –autores y su producción filosófico-teológica– y, después, los criterios cualitativos o caracteres comunes de su pensamiento. Éstos, siguiendo siempre a Jorge Gracia, constituyen cierta unidad intelectual nacida de una unidad histórica. Se trata de una «cosmovisión cultural unitaria», que no uniformista, como demuestran las diferencias internas, nacida de la unidad política del imperio, de la unidad religiosa conseguida y de la unidad defensiva frente a las nuevas corrientes europeas.

¿Tuvo, sin embargo, esta peculiar filosofía voz en Europa? Frente a la opinión generalizada de que la aportación filosófica hispana al acervo de Occidente ha sido muy escasa en el Edad Moderna, García Cuadrado subraya que el pensamiento español, pese a las divergencias con el racionalismo y el idealismo europeos de la época y pese a ir a la zaga de las nuevas ideas del mundo occidental, ha hecho aportaciones interesantes en los ámbitos teológico y metafísico, así como en la filosofía jurídica y política y en el horizonte lógico-semiótico. En este campo debo resaltar, por su gran importancia, la aportación concreta, silenciada por el autor al subsumirla, siguiendo a Trentman y a Deely, bajo el concepto general de «conciencia semiótica», del lulismo renacentista, omnipresente en el racionalismo europeo de Descartes a Leibniz y en el enciclopedismo de Wolff y de Salzinger, entre otros muchos.

Siguiendo con la misma metodología, García Cuadrado da un paso atrás para tratar de la Edad Media, objetivo capital del artículo, según el mismo enunciado del título. García Cuadrado ofrece una suscita, pero excelente visión, del pensamiento hispánico medieval, caracterizado básicamente por el diálogo, desde la tolerancia, entre judaísmo, cristianismo e islamismo. Y ésta es, según el autor, quizás la mejor aportación hispana al pensamiento general, ya que «las grandes síntesis filosóficas de la escolástica parisina del siglo XIII, en buena medida fueron posibles por la recepción y transmisión de la cultura musulmana y judía» (p. 1685).

Quisiera hacer, no obstante, dos precisiones. Una de carácter general y otra muy puntual.

Además del diálogo filosófico-religioso, puesto de manifiesto, por otra parte, con anterioridad a los trabajos de Santiago-Otero, la unidad del pensamiento cristiano europeo, si bien «impide hablar propiamente de una filosofía hispana medieval», constituye la base de una nueva perspectiva hermenéutica, porque en España la unidad cristiana asume peculiares fisuras internas y determinadas matizaciones periféricas. Al igual que en otros ámbitos de la cultura de la época, cabe hablar de un pensamiento asentado en la especial interconexión europeismo/nacionalismo, traducida entre semblanzas y divergencias, entre una *senten-*

tia communis y ciertas diferencias regionales, entre una centralidad y determinadas fronteras periféricas. En definitiva, una hipótesis que empieza a abrirse camino en la historiografía actual.

La historiografía puntual se refiere a la afirmación del autor sobre que la originalidad de Ramon Llull proviene fundamentalmente «de su espíritu autodidacta» y alejada de cualquier «centro intelectual europeo». En realidad, García Cuadrado repite los tópicos de la historiografía del primer tercio del siglo xx, hoy totalmente superados. Es difícil aceptar que una obra tan compleja como la de Ramon Llull se redujera a un autodidactismo sin apoyos y sin direcciones magistrales. Por esta razón, la investigación actual substituye el viejo concepto de autodidactismo por el de «formación científica» y sitúa la formación de Llull, primero, en el *Studium arabicum* de los dominicos de la ciudad de Mallorca –recordemos que, ante el deseo de ir a estudiar a París, Ramon de Penyafort le aconseja su Estudio de Mallorca– y, después, en la Escuela de medicina de Montpellier, centro de convergencia de diferentes tendencias científicas en aquella época.

S. Trias Mercant

- 40) González-Casanovas, «Ramon Llull, popular religious Literature, and cultural Historicism»
 41) González-Casanovas, «Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel. Homosocial Friendship in Medieval Iberia»

González-Casanovas, en el primer dels articles que ressenyem, fa una proposta d'aproximació a l'obra apologètica de Llull des de la perspectiva de l'historicisme cultural, mètode que, segons aquest estudiós, permet una comprensió més àmplia del lloc que el beat ocupa en la història de la religió i en la literatura del segle XIII.

El procés de renovació i reforma que va experimentar la cristiandat occidental a partir del IV Concili Laterà, lligat a dues tendències que potenciaven, d'una banda, la unificació del món sota una sola fe i una sola autoritat papal, i, de l'altra, la interiorització de la paraula de Déu, basada en la imitació de Crist, es reflecteix en la producció de Llull. Així, en les seves obres destinades a la missió planteja un model vertical de conversió dels infidels al cristianisme, en el qual inicialment caldria convèncer els savis musulmans mitjançant les raons necessàries, de manera que, aleshores, persuadissin ells mateixos els seus dirigents de l'error en què es troben; una vegada convertits també aquests, el poble els seguiria. Manca aquí, però, el model horitzontal, el de l'exemplaritat evangè-

lica i l'experiència mística. És per tal de compensar aquestes mancances que Lull hauria escrit una obra com el *Blaquerna*.

Al segon dels treballs que ressenyem, l'autor se centra en un aspecte força més puntual, si bé també té a veure amb el context cultural –i social– en què es va desenvolupar l'obra del beat; es tracta dels models d'amistat masculina que circularen a la península Ibèrica durant la baixa Edat Mitjana. En la seva anàlisi sobre l'elaboració d'aquests models, i de les implicacions ètiques i culturals que comporten, parteix especialment de diversos passatges representatius procedents de les *Siete partidas* d'Alfons el Savi, del *Llibre d'amic e amat* de Ramon Lull i d'*El conde Lucanor* de don Juan Manuel.

J. Santanach

42) Guiter, «L'esthétique du locus amoenus en ibéro-roman»

El *Llibre de l'Ave Maria*, dintre del *Blaquerna*, la introducció de *Los Milagros de Nuestra Señora* de Berceo i la número 103 de les *Cantigas de Santa María* del rei Alfons de Castella intercalen la descripció d'un indret natural de bellesa *standard*: prat verd amb fonts que ragen i flors perfumades. És el *locus amoenus*, sobre el qual no es dona cap indicació bibliogràfica ni cap tipus d'explicació.

L. Badia

43) Hames, «Conversion via Ecstatic Experience in Ramon Lull's *Llibre del gentil e dels tres savis*»

44) Hames, «Jewish Magic with a Christian Text: A Hebrew Translation of Ramon Lull's *Ars Brevis*»

Harvey Hames postula, en el primer dels dos articles assenyalats més amunt, l'existència d'un doble nivell de lectura del *Llibre del gentil*: d'una banda, la lectura evident, com a text narratiu apologètic; de l'altra, una lectura com a text al·legòric i simbòlic que permetria entendre l'obra com a descripció d'un procés místic: el que porta l'ànima (el gentil) fins a la contemplació extàtica de la divinitat.

Encara que l'argumentació de Hames és enraonada i fonamentada en textos, lul·lians i d'altri, conté una deficiència metodològica, insalvable al meu entendre: no aconsegueix d'aportar cap indicatiu sòlid que l'autor del *Gentil* hagi volgut dotar el seu text de la pretesa interpretació al·legòrica. Només troba al versicle 279 (edició de 1995) del *Llibre d'amic e amat*, que esmenta el *Gentil*, un argu-

ment a favor de la seva lectura («—Digues, foll, en què has conexença que la fe cathòlica sia vera e la creença dels jueus e dels sserraïns sien en falsetat e error? Respòs: —En les x condicions del *Libre del gentil e dels tres savis*»). La remissió en una obra com el *Llibre d'amic e amat* seria, per a Hames, una prova de l'existència de la lectura en clau mística al *Gentil* (p. 16).

Però Hames no revisa cap altra de les remissions que Llull fa al *Gentil* (i és sabut que el *Gentil* és l'obra no estrictament artística amb més autoreferències: 16; veg. *NEORL 2*, p. xvii): és manifest que el beat Ramon concep el *Gentil* com una obra apologètica o didàctica exclusivament (i no cap altre és el sentit de l'esment del *Libre d'amic e amat*; vegeu, si no, el que hi ha a les mateixes condicions del *Gentil* a *Blaquerna*, *ENC 50-51*, p. 147). Em sembla especialment reveladora la referència que trobem al *Blaquerna* (*ENC 58-59*, pp. 203-04) on es parla del final «obert» del llibre com a simple estratègia didàctica. La lectura proposada, encara que interessant en alguns aspectes, resulta així potser excessivament arriscada.

En el segon article assenyalat més amunt, Harvey Hames dóna notícia d'una traducció hebrea de l'*Ars brevis* lul·liana duta a terme entre juliol i agost de 1474 a Senigallia, una ciutat a la costa adriàtica italiana. Sens dubte, es tracta d'un dels descobriments més rellevants dels estudis sobre el lul·lisme en els darrers anys. Tal com diu l'autor, l'interès efectiu que els fidels d'una religió mostren pels textos d'una altra religió és una dada de primera magnitud que permet apreciar «common intellectual interests and contacts» (p. 283).

El manuscrit que ha conservat aquesta versió hebrea (Nova York, Jewish Theological Seminary, Mic 2312) conté un colofó que aporta prou informació sobre les circumstàncies de traducció i de còpia de l'obra. Hames l'analitza de forma detallada i en ressegueix les pistes. La traducció va ser feta per un tal Raimon el Cristià; en foren copistes Pinhas Tzvi i un tal Josep, deixeble d'aquest últim.

La reconstrucció que fa Hames de les activitats i del pensament del grup d'estudiosos hebreus que va prestar atenció a l'*Ars brevis* és d'un gran interès. Alguns dels assaigs de relacionar els membres d'aquest cercle no transcendeixen el terreny de la hipòtesi, però són dignes de ser presos en consideració. És el cas de la possibilitat que Johanan Alamanno, un dels mestres de Pico della Mirandola, hagués conegut l'obra lul·liana a Pàdua (a través del manuscrit vaticà Chigi lat. A. IV. 105, que podria ser el model de la traducció, p. 287). També són probables (però no demostrades) les relacions entre Pinhas Tzvi i Alamanno (pp. 292-293). O la identificació del traductor Raimon el Cristià amb amb Flavius Guillelmus Raimundus Mithridates, jueu convers i sacerdot (p. 291), que havia treballat com a traductor per a Pico; en aquest cas, no queda clar en quin sentit hauria traduït l'obra a la llengua hebrea un jueu convers; hipòtesi

que, a més, xoca amb la concepció jueva de l'obra que es desprèn del colofó abans referit o del capítol afegit a la tretzena part de l'obra.

Finalment, Hames estudia la concepció de l'*Ars brevis* que té aquest cercle hebreu, que seria la de ser un instrument per a l'ascens místic a Déu. Això és clar pel que es diu al colofó. D'altra banda, sembla que per a Alamanno l'*Ars* podria tenir un potencial màgic que permetria arribar a la divinitat.

A. Soler

45) Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*

Harvey Hames has produced a remarkable piece of scholarship in his first book, an adaptation of his doctoral thesis, *Ramon Llull and Judaism* (Cambridge, 1996). And Ramon Llull is, indeed, equally the focus of this study, which richly contextualises this author within the setting of thirteenth-century inter-confessional dialogue and polemic, with particular regard to the literature of the Kabbalistic—or Jewish mystical—tradition from which Llull may have gleaned some of the concepts and strategies relevant to his project of conversion and from which, equally, there may have arisen responses from within Catalan Kabbalistic circles intent on countering the threat posed by Llull's idiosyncratic, though apparently effective, Christian apologetics.

The two central points made by Hames concern the similarity between medieval Mediterranean Jewry and Llull with regard to their respective conceptions of God's attributes (the Kabbalistic *sefirot* or the Lullian *dignitates Dei*) or those characteristics of the Godhead which we can know positively and which are present throughout creation at every level of the Neoplatonic *scala naturae*; and the fact that Llull's peculiar extrapolation from such common doctrines leads to the positing of a necessary eternal and internal agency within the Godhead which, by (Lullian) definition, must involve a power triad (agent, patient, and conjoining action)—the Lullian correlatives—and so serve as a demonstration of the necessity of the Trinity. This latter concern is important since it supports Hames' contention that Llull's works provoked genuine and concerned reaction from learned Jewry within Catalonia and that Llull's «proofs» of the simultaneous unity and Trinity in God were considered subtle enough to require urgent rebuttal. (Hames notes that western Mediterranean Kabbalists clearly were preoccupied by the fact that their doctrine of the *sefirot* might appear to suggest diversity within the unity of God, a suggestion they were keen to refute. Llull appears to take advantage of this uncertainty, exploiting the method of his Art for Trinitarian ends.) These two points amply serve to

reinforce Hames' intent of demonstrating cross-cultural interaction between a certain form of Judaism and a certain form of Christianity.

A large proportion of this work, therefore, is devoted to the detailed and rigorous explication of the status of thirteenth-century Kabbalism, its relation to the so-called «Maimonidean controversy» (or the emergence of a philosophical approach to theological issues in Judaism) and its capacity to offer Jews a viable alternative to the philosophical approach, by means of a mystical contemplation of God through the *sefirot* and by its reflection upon the relations existing between Creator and creation. This work also seeks to challenge established scholarly views (*pace* Gershom Scholem) that medieval Kabbalah was fundamentally an esoteric set of procedures, body of doctrines or interpretative position; in fact, it suggests plausibly that there were many Kabbalabs rather than a single monolithic and yet eccentric tradition. It is, as Hames himself acknowledges, necessary that he should review our current conceptions of the status of Kabbalah in order that a trail of influence might be detected from Kabbalah to Llull, for, if Kabbalah remained at Llull's time an esoteric tradition, it is far less likely that he would have had access to many of its texts or doctrines. So Hames asks us to conceive of Kabbalah in broader, more popular terms as a body of thought to which Llull might have had recourse in his attempts to seek conversions among the Jews.

However, Hames seeks to go further than this intuition of profound common sense in Llull the apologist and missionary, for he suggests as an actual source of Llull's knowledge of Kabbalistic doctrines: the anonymous mid thirteenth-century moralistic work, the *Sefer ha-Yashar* (Book of the Righteous), insofar as this work, like Llull's, deals with the concepts of God, man, and of the love and fear of God, while also, again like Llull, shunning authority in favour of rational demonstrations, an approach which Hames says is greatly at variance with the conventional Jewish apologetic recourse to traditional textual sources. Hames draws many further parallels between Llull and this work and also cites their common conceptualisation of the relationship between man and God as a lover and a beloved united by love (and thus, for Llull, a clear reflection of the eternal Trinity in God), their common emphasis of the need to live piously in order to achieve mystical perfection, and their common subscription to the notion that it is possible to apprehend God through his attributes, though it is impossible to comprehend His essence. In addition to this, Hames establishes a more than tolerable correspondence between the list of Jewish articles of faith as set forth in Llull's *Llibre del gentil e dels tres savis* and those found in the *Sefer ha-Yashar*, even suggesting the latter as a possible source. However, if Hames has not in fact established beyond all doubt a direct link between this specific work and Llull's writings, he has at least actively expanded upon existing scholarship

to provide a highly suggestive portrayal of the close relations existing between Llull and Catalan Kabbalistic literature.

Hames is also keen to place Llull's sometimes hostile attitude and expressions towards Jews and Judaism within the parentheses of context—the specific audience for whom Llull was writing, be it pope, monarch, preachers, Jews or Muslims—and to view Llull's apparent ambivalence towards Jewry as a function of his pragmatic interests and in the light of his overarching concern to secure conversions by means of his Art, emphasising that Llull's writings demonstrating the Christian articles of faith were not aimed uniformly at both Jews and Muslims, but adopted different approaches and different emphasis according to the «target audience». In this respect, Hames makes a distinction between Llull's attitude to the unlearned mass of any confession and that he expresses towards the learned elite. Hames points towards both a rich, though incomplete, popular tradition of Kabbalah amongst western Mediterranean Jewry (with some degree of interaction with the Ashkenazim) with which Llull may have been familiar as well as a more learned version current among the Jewish intellectual elite with whom Llull appears to have been on friendly and respectful terms and to whom his works were directed. It is not surprising, therefore, as Hames suggests, that Llull should show signs of deference towards an elevated audience which he wished to, and was convinced he could, convert. This, after all, was one of the several conditions Llull himself proposed for conducting an ideal dialogue between members of different confessions, without which little positive progress (i.e. conversions to Christianity) could be achieved.

It is in the interest of the Hames' thesis, therefore, to stress the differences in approach between Dominican and Lullian projects for conversion, and Hames rightly emphasises the practical superiority of the latter over the former in its attempts to positively demonstrate Christian doctrines (in particular the articles of faith) by recourse to reason rather than simply to demolish one's opponents' beliefs or to turn one's opponents' sacred texts against them. Llull's approach clearly went much further than that of the Dominicans both in its willingness to subject the beliefs of Christianity to scrutiny, in its almost syncretistic assimilation of doctrines from other faiths, and in its capacity to act rather like a Trojan Horse: for by appealing to common presuppositions it could with greater facility engage the opponents on the real fundamental issues of their faith and, in Llull's mind, reveal conclusively the implicitness of Christian beliefs (the Trinity and the Incarnation) in these very premisses. It is important that Hames should establish this operational superiority of the Lullian Art in matters of conversion, at least regarding its potential if not its ultimate efficacy, since this is the basis for the second branch of his argument and thrust of his research findings in Chapter Five, namely, that «If Llull's approach was... based less on a textual

exegesis and more on a philosophical-mystical logic, then this could have been very appealing but also very dangerous for those of the Jewish faith who were themselves treading the mystical path and trying to comprehend the nature of the Godhead. In many ways, Lull's approach, while perhaps confined to an elite, would have been more challenging than the conventional theological-textual approach» (p. 250). It is upon such grounds that Hames suggests (Chapter Ten) that a particular *responsum* in a later compilation of Solomon ibn Adret's writings, the *Teshubot ha-Rashba*, possibly directed towards Christian scholars, shows signs of being addressed towards the opinions of Ramon Lull himself, and that the scholar in this section is, without doubt, different from that or those addressed in earlier sections. Hames claims that Chapter Ten of this compilation shows a similarity of method and terminology with Lull's writings and is designed as a refutation of Lull's ideas and a specific response to Lullian efforts to convert Jews. To this end, he enumerates instances where Solomon ibn Adret might be seeking to counter particularly the Lullian demonstration of a necessary trinitarian dynamism in the Godhead in favour of the Jewish notion of a divine unity.

While Hames is always studious in his attention to the critical and scholarly apparatus, there is at least one point, however, upon which this reader would have appreciated further references and elucidation. The first point, alluded to in the Introduction (p. 28), involves the precise nature of the link between Lull's demonstration of the Trinity and that of the Incarnation. Hames states that «Lull's understanding of the nature of the Incarnation proceeded logically from his proof of the Trinity, and if one had accepted the latter, the former became a necessity» (Ibid.). This is a major point worth clarifying yet hardly borne out by the evidence presented in Chapter Four nor, it would seem, supported by references. The second point, also referred to in the Introduction and closely related to the earlier point, regards Lull's doctrine of the correlatives of which Hames states that it makes use of «the existence and activity of the divine dignities to show how the acceptance of the doctrine of the sefirot necessitated admitting the existence of a Trinity; otherwise the act of creation could not have taken place without implying change in the Godhead» (Ibid.). This is a relatively unproblematic statement since Lull is generally considered to have been most concerned to prove the eternal operativity of the Dignities *ad intra* as Hames duly notes in other places.² While it is true that God's inner activity must, in Lull's eyes, be demonstrated—by means of the correlative theory—in order to

² *Ibid.*, p. 187. Hames cites Lull's *De perseitate Dei* in which Lull alludes to the Jews' and Muslims' acceptance of the external agency of the Dignities in creation and to their refusal to accept the Dignities' intrinsic activity in God; *Ibid.*, p. 259. Here Hames states that «Lull is interested to show [the Dignities'] internal eternal structure».

show that God is not idle before creation, does not need to create in order to make Himself more perfect, and undergoes no change in the act of creation, and while creation itself is a reflection of the dynamic and triune divine structure, it seems nonetheless rather unique in the field of Lullian scholarship that Hames should choose to emphasise the necessary connection between the Dignities *ad intra* and *ad extra* in their dynamic relation to creation.

However, as Hames progressively unveils this idea, he does so without great reference to primary or secondary sources (though on pp. 237-8 he refers the reader to the *Liber praedicationis contra Iudaeos*). On page 130 Hames refers to «the inner dynamism of the Dignities which [Llull] related to the process of creation» [emphasis added] while by the time the reader reaches page 259 this relation is made a good deal clearer: Hames speaks of Llull's proceeding «to show rationally how his theory of eternal active correlatives working inside each of the dignities imply the necessity of a Trinity, without which structure the act of creation would be impossible» [emphasis added]. This is a far stronger claim, and yet goes without explanation. It is a claim which is repeated several times in this work as well as appearing in several of Hames' earlier articles.³ This may indeed be a commonplace of Llull scholarship, but it would have helped this reader to know the origins of such a strong dependence of creation upon the operativity of the Dignities *ad intra*.

These minor reservations aside, this is without doubt an impressive, thorough, and highly readable account of Llull's connections with contemporary Jewish thought and a valuable addition to the growing body of secondary literature regarding both Llull and the Kabbalah which deepens our understanding of each.

Robert Hughes

46) Herrera, «Anselm's Elusive Presence in the Art of Ramon Llull»

En aquest article, R.A. Herrera, després de constatar que alguns estudiosos han relacionat alguns aspectes de l'obra de Llull amb el pensament d'Anselm de Canterbury, analitza sumàriament algunes possibles semblances entre les obres

³ P. 265, «...the internal operation of the dignities which allows creation to take place...»; p. 266, «...the internal trinitarian operation which allows creation to take place as Llull claims»; p. 266, «...Llull's theory of the correlatives breaks down, because...the elements of this eternal activity within the dignities, allowing creation to occur, is missing». For the articles, see H. J. Hames «Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews», in *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*, Tübingen, 1996, pp. 113 and 115; «Ramón Llull y su obra polémica contra los judíos», in *La controversia judeocristiana en España*, Madrid, 1998, p. 337; «Jewish magic with a Christian text», *Traditio* 54, (1999), pp. 285-6.

d'aquests autors. Per a Herrera, el punt tal vegada més interessant de contacte entre Lull i Anselm té a veure amb les especulacions d'aquests pensadors sobre el llenguatge, que relaciona amb la recerca d'una llengua adàmica. El coneixement del fet que, en el cas de Lull, l'autor relaciona, sense més explicacions, aquesta recerca amb el passatge del *Blaquerna* (IV, 94) on Blaquerna, ja papa, vol fer del llatí una llengua universal pot donar al lector d'aquesta ressenya una idea del nivell de profunditat de les anàlisis que es realitzen en aquest article.

J. M. Ruiz Simon

47) Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*

Vet aquí un estudi minuciós i aprofundit dedicat a tots els vessants de la medicina medieval en el marc de la Universitat de París que ve a complementar els ja existents (de N. Siraisi, L. Demaitre, L. García Ballester, per exemple) sobre les universitats italianes i la de Montpeller. Limitat cronològicament entre el 1306 i el 1458, l'estudi fa emergir una medicina amb pocs escrits teòrics, però del tot arrelada en la vida intel·lectual, política i social del seu temps. Així, s'hi tracten aspectes com l'afirmació corporativista dels pràctics, les seves reflexions doctrinals, els interessos literaris, les conviccions religioses i filosòfiques, les temptacions màgiques (amb referències a l'astrologia i l'alquímia), l'obligació d'ensenyar i la tasca que emprenen els metges per difondre el seu saber, tasca que va lligada a l'ús de la llengua vulgar, a partir del segle XIV. La lectura meticulosa de tot tipus de textos (des de les obres mèdiques fins a la documentació de la Facultat de medicina, passant per disposicions legals diverses) ha permès a Danielle Jacquart dibuixar en cinc capítols aquest conjunt homogeni, desmentir (o matisar) afirmacions historiogràfiques anteriors, i detectar petites anomalies en la traducció que de l'obra del Príncep va fer Gerard de Cremona en malinterpretar l'àrab, que han estat conservades per tota la tradició. Anem, però, a pams.

En el capítol primer, «medicina i cirurgia», es tracten les complexes relacions establertes entre les dues disciplines, tot posant l'accent en la convergència d'interessos més que no pas en les polèmiques violentes que, si bé existiren al final del XV han estat exagerades per la historiografia del segle XVIII. S'hi estudien alguns punts de contacte existents entre cirurgia i medicina, com la *collatio* (disputa escolàstica que admet els no universitaris i les *sages-femmes*), l'interès creixent per l'anatomia, la importància de la *Chirurgia magna* de Guiu de Caulhiac, la introducció dels estudis quirúrgics a la Facultat (els cirurgians obtenen el seu reconeixement definitiu com a *scolares* el 1428) i l'interès dels

cirurgians per desmarcar-se dels barbers (als quals es permet fundar una cofradia el 1427). Hi ha unes pàgines dedicades a Henri de Mondeville i la seva relació amb l'entorn parisenc. La seva *Chirurgia*, obra no desprovista de valor literari (sigui dit de passada: L. Cifuentes dona notícia de l'existència d'una traducció catalana en un treball publicat a l'ATCA, n. 19), és una reflexió profunda sobre què és la cirurgia, ciència que vol inserir en el marc escolàstic. En definitiva, els defensors de la cirurgia es proposaven dues coses, que combinen la teoria i la pràctica: convèncer els metges que és noble actuar amb les mans i exhortar els cirurgians a dotar-se d'un bagatge teòric sòlid.

El capítol segon, «ensenyar medicina», reconstrueix com era l'ensenyament a París, des dels estatuts més antics del 1270-74 fins a la reforma del cardenal d'Estouville del 1452. Explica amb exemples quines eren les proves que es feien perquè els escolars passessin el batxillerat (l'*examen commune* i la *probatio temporis auditionis*), les pràctiques posteriors o les proves per obtenir la llicència. Exposa en què consistien els estudis (*lectio, dubia, disputatio*), quines eren les lectures i els instruments de treball emprats, destinats a ajudar la memorització en un ensenyament bàsicament oral. També es dibuixa el perfil dels mestres regents, que s'estudien cronològicament des de final del XIV: el temps de regència de cadascun (que acostuma a ser llarg), la seva relació professional amb la cort reial i amb els capítols catedralicis i les poques obres que escriuen (només 13 mestres ho fan des de 1300 al 1450), fet que Jacquart explica pel seu interès a atendre les sol·licituds professionals externes, per difondre els coneixements mèdics fora dels mitjans especialistes o per elaborar obres útils per als pràctics, universitaris o no.

El capítol analitza algunes de les obres produïdes en llatí pels mestres parisencs: el *Revocativum memorie* de Jean de Saint-Amand, transcrit per Jean de Berblengheem a partir de 1334, el *Colliget florum medicine* de Pierre de Saint-Flour, el comentari al *De crisi* galènic de Pierre Chauchat del 1339 i el comentari al *Canon* d'Avicenna que Jacques Despars compongué entre el 1432 i el 1453. Jacquart remarca especialment el treball filològic de Despars i el seu mètode de treball, fonamentat en la coherència teòrica del seu discurs. En un dels annexos finals hi ha llistades les *auctoritates* usades per Despars.

El capítol tercer, «a la recerca de la utilitat comuna», és dedicat a la difusió del saber mèdic, associat a la llengua vulgar. En aquest sentit és bàsica la literatura pestilencial, provocada per les epidèmies que Jacquart circumscriu entre 1348 i 1457, davant de les quals les autoritats públiques parisencs no van prendre mesures preventives d'ordre general, com ho van fer a Itàlia. Per tant, els únics garants de la salut pública eren la Facultat de medicina i els seus pràctics. Jacquart analitza els tractats de pesta llatins (el més cèlebre és el col·lectiu i anònim *Compendium de epidemia* del 1348), i els consells i receptes en francès.

A partir d'aquí, valora l'ús del vulgar a la Facultat de medicina, on sembla que la llengua havia esdevingut un pretext per a rivalitats corporativistes (els cirurgians s'erigeixen en garants del llatí, enfront dels barbers, al final del xv). Pel que fa als escrits dels mestres regents, Jacquart retrata un panorama ben diferent a mitjan segle XIV o xv. En la primera de les dues centúries, els autors que escriuen en vulgar es proposen transmetre a una audiència general indefinida un saber en principi adreçat a les aules, sense renunciar a temes teòrics complicats. És el cas de *Le Livre des Amphorismes* de Martin de Saint-Gille (1362-63) o el *Livre des problèmes* d'Évrard de Conty. Al segle xv, amb les violències i conflictes de la fi de la Guerra dels Cent Anys, ja no es donen obres en francès d'aquesta envergadura, sinó que els metges són més pràgmatcs i hi escriuen *consilia* o *regimina*.

El capítol s'acaba amb consideracions sobre les activitats de la Facultat per exercir el control dels apotecaris i herbolaris i per limitar les activitats dels empírics, els cirurgians il·lustrats o els xarlatans. En defensa de les seves competències, la Facultat es manifesta també contra els procediments màgics i els abusos astrològics. El fet que se'n parli des de Mondeville a Despars (que hi recorren per la necessitat de suscitar la confiança dels pacients, que hi creien) demostra la dificultat de la medicina racional per imposar-se al conjunt de la societat, tot i comptar amb el suport dels poders polítics.

En el capítol quart, «discòrdies doctrinals», es contraposen les opinions de filòsofs naturals i metges, i de metges entre si, respecte a algunes *questiones* o *dubia*, tot posant de manifest com moltes vegades els desacords se solucionaven amb una distinció d'ordre semàntic. Jacquart extreu algunes de les qüestions que hi ha en el comentari de Despars, dedicades bàsicament a la fisiologia, sobretot a la complexió i els humors, i les compara amb el *Conciliator* de Pietro d'Abano, el comentari d'Ugo Benzi a la primera fen del llibre primer del *Canon* i les *Puncta medicine*, la vasta enciclopèdia de Jacques Angeli. Les qüestions tractades són: Només la sang nodreix? L'esperit és en substància un vapor de la sang? L'atracció per la calor és assimilable a l'atracció pel buit? Què és la febre, a partir de la definició del *Canon* i si existeix l'home (*vir*) temperat, amb una resposta negativa: per a Despars l'equilibri perfecte era tan estrany com l'au fènix. El capítol s'acaba amb diverses opinions mèdiques sobre les malalties mentals, classificades amb una gran complexitat i no sense confusió per Avicenna.

El capítol 5, «sobre el vessant de la pràctica», vol escatir si aquestes discòrdancies doctrinals són discernibles en els testimonis de l'exercici mèdic, amb el benentès que les relacions entre teoria i pràctica són difícils de posar en evidència a l'Edat Mitjana. El primer aspecte a tenir en compte és el concepte de medicina: la preferència dels mestres de París per la definició del *Colliget* d'Averrois (enfront de la d'Avicenna), que entenia la medicina com un art ope-

ratori basat en els principis de la filosofia natural, reflecteix la concepció que tingueren del seu saber i de la seva responsabilitat social. En aquest sentit, Despars (per exemple) fa atenció tant a l'edificació moral del pacient com a la honorabilitat i la reputació del pràctic.

Jacquart tracta aquí la fisiognomonía (el *Reductorium phisionomie* de Roland l'Escrivà), l'astrologia (la confecció d'almanacs, el col·legi de Mestre Gervais, la qüestió dirigida per Nicolau Oresme el 1370 contra els que feien horòscops, les postures de Pierre de Saint-Flour i Jacques Despars), la farmacologia i les receptes (l'*Antidotarium* de Nicolau i el del pseudo-Mesué, els *Aphorismi de gradibus* d'Arnau de Vilanova, la farmacologia –discordant– en les obres de Saint-Flour, Évrard de Conty i Despars), l'interès pel model alquímic, portador d'analogies mèdiques (la destil·lació de la sang, l'oli dels filòsofs, la relació entre els càlculs renals i l'elixir de llarga vida) i, per acabar, els reculls de *consilia* (el d'un mestre alemany anònim, bastit a cavall del XIV i el XV i un de Despars) i els relats (de llarga tradició en la literatura mèdica) que Jacques Despars inclou en el seu comentari al *Canon*, amb anècdotes que oscil·len entre el còmic i el tràgic, que li serveixen tant per aclarir punts doctrinals com per a l'edificació moral.

Amb la publicació d'aquest llibre arribem a un coneixement exhaustiu de les característiques de la medicina parisenca (la parenta pobre de les universitats de medicina medievals) durant un segle i mig de la seva existència. Ara, com la mateixa Danielle Jacquart indica, només quedarà per estudiar-ne l'evolució en la segona meitat del segle XV, abans que no s'hi dibuixin les marques del Renaixement i que no traspassi el llindar de l'Edat Moderna.

Antònia Carré

49) Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*

Tot i les investigacions sistemàticament importants sobre la relació de Lull i Leibniz dels últims anys,⁴ els resultats d'aquestes sempre estaven subjectes a certes reserves, ja que, tal com va insistir a dir Wolfgang Hübener,⁵ una valoració adequada de la influència del beat en Leibniz havia d'esperar la revisió i edició de les seves obres pòstumes. L'aparició del quart volum de la sisena sèrie de les *Sämtliche Schriften und Briefe* de Leibniz que recull els seus escrits filosò-

⁴ Veg. per exemple els articles d'Erhard-Wolfram Platzeck, «Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Lull» i d'Amador Vega, «Lógica y monadología: Algunos aspectos de la herencia luliana en G. Bruno y G. W. Leibniz», dins *EL* 16 (1972), pp. 129-193, i *EL* 29 (1989), pp. 59-75, respectivament.

⁵ Veg. Wolfgang Hübener, «Leibniz und der Renaissance-Lullismus», en: *Studia Leibnitiana. Supplementa* 23 (1983), pp. 103-112, aquí p. 110.

fic finalment ve a omplir aquest buit. De fet, les referències de Leibniz a Llull i als «lullistae» són nombroses, al registre se n'hi troben més d'una trentena. Aquí només es destacaran els tres documents lul·listes –tots inèdits fins ara– que es creuen més importants:

El primer d'ells data entre 1677 i 1679 i s'intitula «Cyclognomica ex Lullio, Gregorio Tolosano, Gemmae Frisii Cylogn[omica], Rotis Jasonis Denores, et Bruno» (núm. 215). En aquest Leibniz presenta set cercles (amb la notació lul·liana de B a K): el primer cercle «pro copia verborum» reuneix la gramàtica, retòrica i altres arts del llenguatge; el segon cercle representa deu subjectes (aquí la notació va fins a K); el tercer representa els «praedicata absoluta» («bonitas», «magnitudo»...), el quart els «praedicata respectiva» («differentia», «concordantia»...), el cinquè les qüestions, on trobem com a gènere de qüestions el «methodus Lullii», el sisè es diu teològic i el setè mixt. D'entre ells, els cercles del segon al cinquè manifesten una gran conformitat amb els proposats de Llull.

El segon text a destacar és l'«Ars lulliana Ivonis» (núm. 230), un comentari de Leibniz de 1680 al *Digestum sapientiae* d'Iu de París. Leibniz critica d'una part la redundància d'alguns dels principis proposats per Iu que es reduirien a d'altres principis més generals i d'altra part l'absència de principis que ell creu fonamentals. Després d'aquesta crítica estableix que no tan sols cal tenir en compte els principis simples, sinó també els compostos, i proposa a continuació sis llistes de principis que s'aparten força de les d'Iu i de Llull: «generalia praedicamenta», «specialiora», «praedicabilia», «loca», «quaestiones», «commendationes» i «probationes». S'hauria de comparar amb aquesta crítica a Iu la que Leibniz fa uns catorze anys abans a Llull en la seva *Dissertatio de arte combinatoria*.

És també de cert interès per als lul·listes el document núm. 216, datat entre 1677 i 1679. Aquest ofereix una transcripció de les notes marginals de Leibniz al *Promus condus* de Johann Balthasar Schupp que relacionen l'alfabet de Schupp amb les dignitats de Llull.

És remarcable que tots aquests documents daten entre 1677 i 1680, el que ens revela que l'interès de Leibniz per Llull no es limità a les seves obres de joventut com ha estat suposat generalment, sinó que gairebé quinze anys després de la redacció de l'esmentada *Dissertatio* encara s'inspirava en models lul·lians. Sembla, doncs, que aquestes referències a Llull que ara tenim a disposició obren noves perspectives per a la discussió de la influència del beat en l'obra de Leibniz, que de totes maneres resulta més duradora i probablement més important encara del que s'havia cregut fins ara.

Alexander Fidora

50) Lerner, «Writing and resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia»

El prof. Lerner estudia en aquest treball l'ús més antic del vernacle per a la redacció original de textos de suport a la dissidència religiosa. S'esdevé que els primers textos propagandístics d'aquesta mena que es produeixen a l'Europa occidental són els relacionats amb els beguins occitans i catalans del primer quart del segle XIV.

En primer lloc, analitza l'obra de Pere Joan d'Olieu, que, encara que treballa sobretot en l'àmbit de l'exegesi bíblica, també escriu algunes obres pastorals simples, en llatí, que altres van traduir a l'occità i que van ser objecte de lectures públiques. En segon lloc, el prof. Lerner se centra en l'activitat d'Arnau de Vilanova en aquest terreny propagandístic. És molt notable l'anàlisi que fa de les dades que coneixem (gràcies a l'inventari *post mortem* del seus béns, 1311) de l'escriptori que Arnau sostenia a Barcelona, dedicat a divulgar la seva obra entre els beguins, seguint diverses estratègies editorials perfectament calculades. El treball acaba referint-se a les activitats de Pere Trencavel de Bésiers com a organitzador de lectures comunitàries i propagandista d'Olieu; i, encara, a les d'altres beguins, tal com consten als processos inquisitorials promoguts a Occitània a començament del XIV.

A. Soler

51) Lluch Baixauli, «Claves de la antropología y la ética de Ramón Llull en sus sermones sobre el Decálogo»

Dentro de la bibliografía luliana, el capítulo dedicado a la ética es uno de los más pobres. Cualquier estudio en esta línea debe ser bien venido y considerado. El artículo de Miguel Lluch, aunque muy centrado en los sermones lulianos sobre los diez mandamientos, es un paso más en ese esfuerzo por clarificar la ética luliana.

El análisis de Lluch tiene dos partes bien diferenciadas. La primera (pp. 1097-1102) traza el contexto de la literatura parenémica dentro de la cual han de situarse los sermones sobre el decálogo de Ramon Llull. En la segunda parte intenta «señalar las ideas clave de la ética luliana presentes en sus sermones decalogales» (p. 1.102).

En la primera parte la obra de Llull queda perfectamente contextualizada y, atendiendo a las observaciones del artículo, quizás notamos a faltar una referencia al capítulo XLII del *Blanquerna* sobre los diez mandamientos y, al tratar de las sumas de vicios y virtudes, una indicación también al *Liber de virtutibus et peccatis* de Llull.

En la segunda parte el autor, a lo largo de breves referencias a cada uno de los mandamientos, va perfilando las «ideas clave» que sustentan esa ética decalogal: el sistema de las dignidades, la relación cuerpo-alma, la unidad trinitaria de memoria, entendimiento y voluntad, la doctrina de la primera y segunda intención. Entremezcladas con esas ideas clave –uno no sabe muy bien si el autor también las considera así– explica suscitadamente las nociones de afato, de hombre-microcosmos, de conocimiento de lo suprasensible y de ciencia, nociones que más bien tienen una dimensión antropológica que ética. Tal distinción, que el autor precisa claramente en el título del artículo, se confunde luego en el texto. Desconocemos la causa de esa discordancia, però, quizás una de las razones deba buscarse en el uso casi exclusivo de la bibliografía de *Estudios Lulianos*, olvidando otras obras y estudios antropológicos lulianos. Esta bibliografía le hubiera llevado, por ejemplo, al tratar del afato a relacionarlo con el *Liber de ascensu et descensu intellectus* y a descubrir la dimensión metafísica y teológica de ese sentido, importante para una fundamentación ética.

Por último, el autor se refiere, también a un mismo nivel de exposición, a los conceptos de fiesta, gloria pasajera y perpetua, relación entre señor y vasallo. Es evidente que tales conceptos, aun teniendo un peso específico dentro de la ética de los diez mandamientos y, en general, en toda la ética luliana, no constituyen ideas clave de esa ética.

En el apartado sobre «el sistema de las dignidades» parece existir un *lapsus*, ya que las nueve dignidades o principios absolutos onto-teológicos se corresponden en el Arte de Llull con los nueve –no seis, como afirma Lluch– principios relativos o lógico-epistemológicos. Este *lapsus* lleva luego a un discurso un tanto confuso entre el ámbito de los principios absolutos y relativos y, en consecuencia, en relación a la dimensión ética de los vicios y virtudes.

Pese a esas pequeñas deficiencias, el artículo de Miguel Lluch debe tenerse muy en cuenta, porque ha dado un nuevo paso en el ámbito de aclarar la moral reformista luliana, todavía poco conocida.

S. Trias Mercant

52) Lohr, «Ramon Lull's New Theory of the Logical Categories»

L'estudi intenta donar a conèixer millor les teories de la ciència de Ramon Llull que es troben a la *Lògica nova* de 1303. Aquestes teories es basen al seu torn en les de Plotí, filòsof neoplatònic que cercà de trobar una fusió harmoniosa entre Plató i Aristòtil sobre la base del món intel·ligible de Plató i el món sensible d'Aristòtil. El professor Lohr traça les mancances de les teories de Plotí, com és ara el dubte si les determinacions qualitatives com Coneixement i Virtut

pertanyen al món intel·ligible o a l'esfera física. La història de la recepció del neoplatonisme a l'Edat Mitjana mostra com s'intentaren resoldre aquestes deficiències.

Per arribar a Ramon Llull i a una nova síntesi de Platonisme i Aristotelisme, se'ns presenta a l'article el context històric i geogràfic d'on sorgí Ramon Llull, és a dir, les Illes Balears com una cruïlla de les cultures cristiana, jueva i musulmana. En aquest context Ramon Llull és definit com un *Arabicus Christianus* que usà mètodes propis de la tradició àrabiga per convèncer musulmans i jueus de la veritat del Cristianisme. Per això va concebre la idea d'una nova ciència que servís aquest objectiu missioner. Aquesta ciència estava dirigida a tothom sense distinció de religió i no hauria d'esser teològica sinó una ciència general que es pogués aplicar a totes les ciències particulars del seu temps. Darrere aqueixa ciència hi havia una visió fonamental d'una teologia natural que havia d'acostar-se a Déu mitjançant un mètode de contemplació dels noms divins, que Ramon Llull anomenà *Dignitates* o axiomes.

Aquest mètode de contemplació no es desenvolupa tan sols horitzontalment a través de nou diferents noms de Déu, sinó que fa explícit a més verticalment 3 graus dels poders dels noms. Es comença a l'Ars com una forma d'ascensió que procedeix en dos etapes: la superació de la dicotomia sentits-coneixement per ascensió del grau positiu al grau comparatiu (*bonus melius*) i una superació del coneixement racional mitjançant una ascensió des del grau comparatiu al grau superlatiu (*melius optimum*). Llull argumentava que la sensació no podia ésser la base vàlida per a la veritat: es queda al nivell positiu dels objectes sensibles. La raó pot elevar-se al nivell comparatiu en el sentit que assoleix coneixement racional dels objectes sensibles; Aristòtil havia atès aquest nivell. La vertadera ciència, emperò, pertany al nivell del coneixement intel·lectual de les coses intel·lectuals. Només a través d'una segona ascensió es pot aconseguir el nivell de Veritat Eterna. En aquest nivell superlatiu desapareixen les diferències sensibles dels nivells anteriors i en ell el místic descobreix l'Ésser infinit en qui tots els noms divins coincideixen i es fusionen. Mentre que la lògica d'Aristòtil és vàlida per al nivell de coneixement racional, la *Lògica nova* de Ramon Llull cerca el nivell suprem del coneixement intel·lectual.

Ramon Llull va anar més enllà que els seus contemporanis en l'anàlisi del significat del principi dinàmic dels noms divins. Mentre que jueus i musulmans havien considerat l'activitat de Déu *ad extra* a la creació, Llull proposà de complementar les seves idees amb una anàlisi *ad intra*. Llull proposà la tesi que Déu no és tan sols *contingenter* productiu i *ad extra* a la creació, sinó que les persones divines de la Trinitat Cristiana són també *necessarie* productius i *ad intra*.

L'anàlisi dels poders actius de les Dignitats de Ramon Llull va introduir una categoria completament nova en la història de la metafísica. Ans que parlar de

principis ontològics, Llull parlà de principis d'acció. Perquè l'acció pressuposa un origen d'allò que es produeix i un lligam entre ells, el filòsof enciclopèdic no tracta tan sols dels noms divins sinó que afegeix els *correlativa* de la seva acció, com per exemple el *bonificativum*, el *bonificabile*, i el *bonificare*.

L'opuscle del professor Lohr ens ensenya també com la teoria del Caos de Ramon Llull és una fusió de tradicions vàries. Ramon Llull no entén el Caos ni com a buit primordial en el sentit de desordre i confusió ni com a matèria informe com es troba a la teologia de la creació de sant Agustí. Per a Llull, el Caos és més aviat el complex de totes les coses que foren creades per Déu en un acte únic, juntament amb totes les determinacions que les caracteritzen.

Josep Maria Torres

53) Macy, «Nicolas Eymeric and the Condemnation of Orthodoxy»

El treball tracta de l'actuació d'Eimeric no contra els seus dos enemics principals, Ramon Llull i Arnau de Vilanova, sinó contra dos personatges menors: el franciscà Johannes de Latone (Joan de Lledó?) i el rector del poble valencià de Sella, Pere Sesplanes. Va acusar tots dos d'heretgia en les seves predicacions sobre l'Eucaristia, i és interessant veure les tàctiques que emprà l'inquisidor, i com les seves obsessions el duïen a condemnar doctrines no del tot indefensibles segons l'Església, o almenys segons certs sectors de l'Església.

A. Bonner

54) Martín Pascual, *La tradició animalística en la literatura catalana*

Aquest manual universitari és fruit d'un estudi sistemàtic, a les lletres catalanes, de la tradició simbolitzadora de les natures dels animals, que arrenca del text grec tardoantic conegut com a *Physiologus*. Així, doncs, en primer lloc hom presenta aquesta tradició, des dels seus orígens a les versions catalanes dels *Bestiaris* que en van derivar. La voluntat de sistematisme es pot comprovar en l'extensió de la bibliografia (pp. 277-304) i en la confecció d'un repertori alfabètic dels animals simbòlics presents als textos catalans literaris més importants, de les abelles al voltor (pp. 259-276); quan l'animal no es documenta als bestiaris, el repertori es limita a situar-lo fora de la tradició.

L'estudi dels materials catalans està disposat segons una classificació genèrica: la poesia, la literatura didàctico-doctrinal, la narrativa. Pel que fa al primer apartat, després d'una descripció somera de les obres de la tradició posttrobado-

resca, s'ofereix un inventari d'espècies agrupades per categories i segons si pertanyen o no a l'àmbit del *Physiologus*. L'autora reuneix per a cada una de les entrades la informació més abastable, suplint de vegades les llacunes de l'anotació dels textos catalans medievals (vegeu, per exemple, el tractament del basilisc, pp. 87-89, que apareix als versos d'alguns poetes desenganyats).

La literatura didàctico-doctrinal reuneix les al·lusions als animals de les obres de Lull, Eiximenis, Vicent Ferrer i Turmeda. Pel que a Lull (pp. 116-143) hom ofereix una síntesi de la darrera bibliografia sobre les funcions de la literatura lul·liana, tot suggerint una classificació tripartita dels materials animalístics: exemples, faules (*Llibre de les bèsties*) i comparacions. Segueix un repàs dels animals presents al *Fèlix* i al *Blaquerna*. El *Llibre d'amic i amat* mereix un tractament separat, donada la dimensió mística de les al·lusions, com també reclama un apartat propi el *Llibre de les bèsties*. Aquí s'aborda la qüestió de les fonts, a propòsit de la petja del *Kalilah wa-Dimnah*.

La presència d'animals en Eiximenis i en Vicent Ferrer obliga a una discussió de les fonts, no sempre resolta, i a un registre complet de les diverses ocurrences d'elements animals, escampades als respectius corpus, de control considerablement laboriós. En tots dos casos serveixen d'esquema els plantejaments socials i morals que els autors mateixos proposen. El cas de Turmeda és força diferent, ja que la *Disputa de l'ase* depèn d'unes fonts ben precises: una obreta àrab falcada pels coneixements enciclopèdics tardomedievals d'ús general.

El tractament de la narrativa conté un apartat sobre l'*Espill* de Jaume Roig i un altre sobre els animals presents a les novel·les cavalleresques. L'autora ens ofereix inventaris descriptius que van perdent gruix, en la mesura en què el pòsit simbòlic de la branca de la tradició que s'ha agafat com a punt de partida, la del *Physiologus*, es desdibuixa en aquests materials.

L. Badia

55) Mensa i Valls, «Bibliografia arnaldiana recent (1994-1996)»

56) Mensa i Valls, *Les raons d'un anunci apocalíptic*

Després d'una útil guia bibliogràfica del vessant espiritual de l'opus arnaldia (Barcelona, 1994), posada al dia en el primer dels treballs apuntats aquí damunt, ara ha vist la llum, en el segon treball apuntat aquí, la tesi doctoral de Jaume Mensa. El llibre duu un subtítol que en descriu perfectament el contingut: «La polèmica escatològica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs professionals (1297-1305): anàlisi dels arguments i de les argumentacions». Es refereix, doncs, al període més agre de la vida de mestre Arnau: aquell que en donar a conèixer les seves prediccions sobre la pròxima arribada de l'Anticrist engegà

una duríssima polèmica en què prengueren part teòlegs i filòsofs, i que li costà persecució i diversos empresonaments; situada cronològicament, l'etapa va des de la redacció del *De consummatione saeculi* el 1297 (que acabaria essent una part del *De tempore adventus Antichristi*) a l'arribada al solí pontifici de Climent V, el 1305, que es reservà el judici sobre les obres arnaldianes i apai-vagà, d'aquesta manera, la polèmica.

El treball de Mensa és un estudi minuciós de les obres implicades en la polèmica, que no són poques, si hi comptem també, com fa l'autor, les epístoles, denúncies, declaracions públiques i protestes que va redactar Arnau durant aquests anys. Les obres bàsiques són el *De tempore adventus Antichristi*, el *De mysterio cymbalorum*, l'*Apologia de versutiis...*, el *Gladius iugulans thomatis-tas*, la *Carpinatio poetrie theologi deviantis*, i l'*Antidotum contra venenum...* Mensa fa una anàlisi tipològica dels arguments que hi utilitza Arnau (capítol tercer) i, com és lògic, fa una especial atenció a les argumentacions de les seves tesis profeticoapocalíptiques (capítol cinquè); també cal esmentar el capítol quart del llibre, que fa una classificació i un estudi de les autoritats que cita Arnau. Aquesta part central del llibre (capítols tercer-cinquè), gràcies al valuós estudi que n'ha fet Mensa, permet un control exhaustiu de la informació que vehiculen les obres implicades en la polèmica, de les variacions i afinitats que presenten. El coneixement que s'obté de les obres del període en resulta clarament augmentat i crec que la tesi que sosté l'autor queda confirmada: les propostes profeticoapocalíptiques d'Arnau no eren una finalitat en elles mateixes, sinó «un instrument al servei de la seva proposta reformista» (p. 12).

Els capítols destinats al context històric de la polèmica (sobretot, sisè i setè) són esquemàtics i tendeixen a la recopilació d'informació, més o menys exhaustiva: sobre els professors parisencs i els dominicans que hi van intervenir, sobre els personatges civils i eclesiàstics que es relacionen amb els fets. El mateix es pot dir de l'apartat dedicat a les repercussions posteriors de la polèmica.

A. Soler

57) Pereira, «Alchemy and the Use of Vernacular Languages in the Late Middle Ages»

Es tracta d'un treball peoner en el moment de la redacció (1995), sobre l'ús de les llengües populars en la transmissió de textos alquímics als segles XIV al XVI: per això mateix, els ritmes de publicació i de revisió fan que, a distància d'un lustre, ja comenci a ser millorable. Senyal que la recerca avança.

Per suplir l'escassa informació que fins i tot el lector especialitzat posseeix a propòsit de l'alquímia, el treball de Michela Pereira s'obre amb unes considera-

cions sobre la història d'aquesta curiosa activitat teòrico-pràctica, que arriba a Europa amb les traduccions que en canvien l'orientació intel·lectual a partir del Renaixement del s. XII (pp. 336-340). A la baixa Edat Mitjana l'alquímia és la recerca filosòfica de l'agent de la perfecció material a través de la manipulació d'ingredients bàsics. L'alquímia és inseparable del laboratori i en això resulta estranya entre les altres ciències del moment: de fet, es més a prop de les arts mecàniques (fondre metalls, obtenir minerals, fabricar vidre), que de les liberals.

El cor de l'alquímia és la noció d'*opus*: la imitació dels processos naturals amb un esforç creatiu tècnic per tal de reproduir artificialment l'agent de la transformació. Els textos alquímics són de caràcter tècnic (*Fachliteratur*), però no encaixen dins dels esquemes escolàstics. Si en un primer moment l'alquímia va ser discutida a les universitats, a partir del s. XIV interessa als reis, als nobles i als obradors de les ciutats: és quan intervé la vernacularització. Al principi, els textos són en llatí, tot i que se sospita que la pràctica parlada de l'*opus* era sempre en vulgar. Pau de Tàrent especulava en llatí sobre la transmutació, però Griffolino i Capocchio, dos alquimistes pràctics citats per Dante, segur que operaven en la llengua popular; com també Jean le Rous i William de Dalby, documentats a la cort anglesa el 1329. L'ensenyament extrauniversitari de l'alquímia implica relacions d'aprenentatge mestre-deixeble de caràcter pràctic i oral, com als gremis o a la medicina d'abans de l'escola de Salern.

Els testimonis literaris ajuden a dibuixar el quadre de la difusió dels secrets de l'alquímia més enllà dels cercles dels «fills d'Hermes». Pereira creu que el procés de vulgarització és més complex de com el descriu Halleux al seu compendi de la *Typologie des sources*. Es pot documentar una clientela per a l'alquímia procedent de tots els estaments (testimoni del text *Semita recta*, presència dels alquimistes a les obres de Llull, Dante, Jean de Meun i Chaucer). Com en el cas de Llull i Dante, que produeixen ciència en vulgar, els alquimistes es presenten com a intel·lectuals d'èlit, bé que no universitaris. I fins hi ha qui, com Cristòfol de París (que era italià), tot i escriure en vulgar, es queixa que el secret de l'*opus* alquímic es pugui trencar revelant-lo a qui no sap llatí.

Pereira ofereix els resultats d'una recerca personal sobre tractats (en vers o en prosa) alquímics en llengües vulgars, i adverteix de la necessitat d'ampliar la investigació als receptaris, que constitueixen un corpus dispers i ingent, habitualment bilingüe.

La primera part de l'article (pp. 340-348) reporta la informació a l'abast sobre textos alquímics en vulgar segons les àrees lingüístiques. Els testimonis italians són decebedorament escassos, sens dubte a causa de la manca d'interès per la recerca en aquest sector. A la França d'oïl hi ha més testimonis registrats, sobretot cap al s. XV: l'alquímia francesa destaca per la introducció massiva de l'amplificació retòrica del simbolisme alquímic. A la França d'oc els testimonis

alquímics limiten amb els materials catalans, com ja havia dit Marcelin Berthelot el 1893. Els treballs recents d'Antoine Calvet i Suzanne Thiolier han posat en solfa el text i el context del *Rosarius alkymicus Montipessulani* i dels seus derivats i parents occitans, alguns dels quals tenen connexions pseudo-lullianes i pseudo-arnaldianes a Catalunya fins al s. xv. Pereira cita aquí l'incunable català del pseudo-albertià *Llibre dels quesits e dels perquens*, entorn del qual encara hi ha força enigmes. A propòsit de la precocitat dels textos científics catalans, els treballs i les notes de qui signa aquesta ressenya, que són esmentats al text, han estat àmpliament superats no solament en els de McVaugh, citat per Pereira, sinó en els de Lluís Cifuentes, que no existien quan va escriure l'article. Cifuentes té en premsa un catàleg monumental d'obres mèdiques i científiques catalanes medievals i renaixentistes, del qual n'és un primer tast el treball sobre vernacularització de *Llengua & Literatura* 8 (1997), 7-42.

El panorama dels textos anglesos, alemanys, holandesos i txecs repassat a continuació confirma el fet que la vernacularització de l'alquímia no depèn d'una única demanda del públic, ni produeix textos d'una sola mena; la variació i la dispersió són la norma, amb l'afegit que, a l'adveniment de l'Edat Moderna, s'accentua l'actitud de secretisme i d'ocultació, amb l'aparició de noves estratègies retòriques, plenes d'imatgeria metafòrica, amb derivacions espiritualistes i politicoprofètiques.

La segona part de l'article (pp. 348-356) comença assenyalant que abans de 1450 els testimonis alquímics en vulgar són escassos i que queda pendent una catalogació dels fons: sobretot als països llatins. En aquest sentit és modèlica la Mellow Collection de la Universitat de Yale, que conté 146 manuscrits amb un total de 700 incipits, tots perfectament catalogats per Ian MacPhail. Es tracta de textos en totes les llengües europees, entre les quals destaca l'alemany, llengua que al s. xvi va vehicular tractats alquímicofarmacològics força rellevants.

Finalment Pereira aborda la qüestió dels manuscrits plurilingües i de la precocitat del català en aquesta mena de textos. El punt de referència és una altra col·lecció americana, la de la biblioteca Universitària de Lehigh. Pereira tria de comentar un manuscrit d'aquesta sèrie, el d'Arnau de Brussel·les, per posar-lo al costat del de John Kirkeby, conservat al Corpus Christi College d'Oxford. Arnau de Brussel·les posa el seu nom, l'any 1490, al final d'un tractat inclòs en la seva enciclopèdia alquímica que conté materials atribuïts a Hermes, Lull, Vilanova, Albert Magne, Rocatallada, Moriè i d'altres. Els textos, o són en llatí o traduïts d'aquest al català i a l'italià. Pereira estudia els diferents textos i els personatges que s'hi esmenten, com un cert John Dustin, anglès, però vinculat al sud de França i a l'alquímia en català. Sembla que el plurilingüisme de la compilació d'Arnau de Brussel·les depèn senzillament de la disponibilitat de les fonts al moment de la seva recol·lecció.

El manuscrit oxfordià és del 1455 i el seu editor, Kirkeby, era un canonge relacionat amb la cort anglesa i els manuscrits científics anglesos coneguts com l'«Sloane Group». Llull hi figura com la màxima autoritat en alquímia, sobretot a partir del text mare: el *Testamentum*. L'obra apareix parcialment copiada al còdex Kirkeby en una barreja de català, francès i llatí, i s'afirma que l'original és català. Per a la solució de l'enigma, vegeu l'edició que Pereira i Spaggiari n'han publicat el 1999 (ressenyada més amunt amb el número 6). El que interessa de remarcar aquí és que Kirkeby havia de recórrer a les llengües vulgars per accedir als continguts de l'alquímia: tant ell com Arnau de Brussel·les mostren que la difusió de l'alquímia a la baixa Edat Mitjana es produïa en ambients d'elit intel·lectual bé que fora dels circuits universitaris. La producció de textos alquímics en llengües vulgars a partir del s. XIV depèn alhora del fet que els autors no pertanyien a les escoles i de la circumstància que la ciència que cultivaven s'experimentava al laboratori, on dominava la llengua parlada. Pereira proposa que, al marge del món de les receptes, l'alquímia tardomedieval no es pot considerar una activitat popular, és a dir intel·lectualment minoritzada, sinó perfectament científica.

L. Badia

58) Potestà, «Radical Apocalyptic Movements in the Late Middle Ages»

Gian Luca Potestà ofereix una útil visió de conjunt dels moviments apocalíptics radicals de la tardor medieval, amb la intenció tant de reconstruir-ne el rerefons conceptual amb què operen, com de posar en relleu la transmissió de les seves doctrines i comportaments. En el seu recorregut panoràmic, Potestà té en compte, en primer lloc, els apostòlics de Segarelli i de fra Dolcí, de la segona meitat del segle XIII i començament del XIV; els franciscans espirituals i l'obra d'Olieu i d'Ubertí de Casale; la relació que hi estableix Arnau de Vilanova, que contribueix notablement a la difusió de les idees apocalíptiques entre Catalunya i Occitània; els beguins i els casos de Guiard de Cressonessart i Na Prous Boneta; els 'fraticelli' i Àngel de Clareno. Una segona part del treball pren en consideració Wyclif i els 'lollards', la influència de Joan de Rocatallada en la difusió de la literatura apocalíptica al continent, els husites i el mil·lenarisme bohemí, els moviments apocalíptics a Alemanya (amb Frederic de Braunschweig i Nicolau de Buldesdorf) i, finalment, les manifestacions italianes de final del segle XV, amb Savonarola.

La conclusió d'aquest panorama és que els moviments apocalíptics tardomedievals, encara que conserven els seus elements religiosos originals, tendeixen a adquirir connotacions polítiques i socials més fortes.

A. Soler

59) Puig i Ferraté, i Giner Molina, *Índex codicològic del Viage literario de Jaume Villanueva*

L'any 1803 va aparèixer el primer dels vint-i-dos volums del *Viage literario por las iglesias de España* de Jaume Villanueva, la publicació del qual no es va enllestir fins el 1852. En aquesta obra, el dominicà valencià hi va recollir múltiples notícies de primera mà de documents, còdexs o edicions antigues, conservats en catedrals i comunitats religioses sobretot dels Països Catalans. L'interès de les dades que hi va recopilar és encara vigent, malgrat que no es tracti d'un inventari exhaustiu de les biblioteques visitades –la selecció de referències depèn sovint de l'interès personal de l'autor–, ja que moltes de les informacions que hi trobem remetent a llibres, i també a antiguitats, que posteriorment s'han perdut. L'extensió de l'obra, no obstant això, fa força difícil la localització i valoració de les dades sobre còdexs i edicions que s'hi esmenten. Aquesta constatació va motivar l'elaboració de l'*Índex codicològic*, que dugueren a terme Ignasi M. Puig i Ferraté (traspasat l'any 1983) i M. Assumpta Giner Molina. El treball va obtenir el premi Ramon d'Alòs-Moner de l'any 1979, però la Secció Històrico-Arqueològica de l'IEC no va prendre l'acord de publicar-lo fins el 1996.

L'*Índex codicològic*, organitzat d'acord amb l'ordenació alfabètica de les localitats que Villanueva va visitar, és format per 844 entrades, quatre de les quals són dedicades a Ramon Lull. És interessant destacar que, d'aquestes, n'hi ha tres que fan referència a exemplars d'una mateixa edició. Es tracta de l'*Arbor scientiae* publicat a Barcelona el 1482 per Pere Posa (RD 5), que Villanueva va poder veure a Sant Salvador de Breda (núm. 160 de l'*Índex*), a la Biblioteca Episcopal de Ciutat de Mallorca (núm. 324) i a la Vall d'Hebron (núm. 804).⁶ Així mateix, recull una quarta referència de Lull al monestir de Santes Creus; a les pàgines que dedica a la biblioteca d'aquesta comunitat, en una enumeració de llibres de teologia dels segles XIV-XV, llegim que hi havia unes *Raym. Lullii opera*, sense cap més especificació (núm. 594).⁷

Cal afegir, pel que fa a les característiques de l'*Índex*, que els autors no s'han limitat a enumerar les referències bibliogràfiques, sinó que les han recollides en extrets de Villanueva, de manera que també inclouen altres característiques o comentaris que el dominicà va deixar escrits sobre els llibres dels quals anava donant notícia. El volum es completa amb una «Concordança dels còdexs conservats actualment», elaborada per Assumpta Giner i Jesús Alturo, i amb un complet índex alfabètic general, que inclou autors, llocs, títols d'obres anònimes

⁶ Aquestes tres referències es troben al vols. XIV, p. 209; XXII, p. 208, i XIX, p. 41, respectivament, de l'obra de Villanueva.

⁷ Vegeu el vol. XX, p. 123.

i altres termes que els autors han considerat d'utilitat. Es tracta, com es pot observar, d'un treball ben fet i ben organitzat, cosa no sempre senzilla en obres d'aquestes característiques, que facilita moltíssim la localització de les referències bibliogràfiques recollides a la vintena llarga de volums de què consta l'obra de Jaume Villanueva.

J. Santanach

60) Ramis, «Historia de la Causa de Canonización del Siervo de Dios Ramón Lull, Llamado Beato (1232c.-1315)»

Una breu història, escrita per l'actual postulant de la causa, i basada en les recerques de Llorenç Pérez, dels intents de canonitzar Ramon Lull. El divideix en quatre períodes: (1) 1376-1609, que comença amb la butlla condemnatòria de Gregori IX i acaba amb la nominació de Síndics (o postuladors) al final del s. XVI; (2) 1610-1613, en el qual el procés arriba a mans d'un grup de teòlegs dirigits pel famós cardenal Roberto Bellarmino, que donaren un judici completament negatiu; (3) 1650-1778, ocupat pels intents a mitjan s. XVIII de dur a terme la causa, i que acaba amb els disturbis del tristament famós bisbe Díaz de la Guerra; (4) 1904 fins al present, des dels intents del bisbe Campins de dur endavant el procés, que no reberen resposta de Roma, fins a l'actual revivificació de la Causa. Tenim aquí un resum clar, útil i fiable d'aquesta llarga història.

A. Bonner

61) Recio, «Literatura religiosa en catalán: de las primeras manifestaciones a Ramon Lull»

Panorama incomplet i esbiaixat de la literatura catalana religiosa antiga amb bibliografia no gens posada al dia.

A. Soler

62) Redondo, «El problema morisc al Regne de València i l'activitat de Fra Antonio de Guevara (1525-1526)»

Per a la nostra revista, aquest treball, per altra banda sòlid i ben documentat, té un interès més aviat anecdòtic. Resulta que, l'any 1528, Carles V envià a València un dels seus predicadors, el franciscà fra Bartolomé de los Ángeles,

que entenia una mica la llengua dels moriscos, per evangelitzar els antics musulmans. Però al 18 de juliol del mateix any, l'emperador va dirigir una carta a un oficial de la cúria a propòsit de fra Bartolomé: «Relación nos ha sido hecha, que el fundador del beneficio de San Miguel en la güerta de Valencia dexó y encargó al beneficiado que por tiempo fuesse, que pagasse a alguna persona que leyesse el arábigo, diez libras en cada un año y otra persona que leyesse el arte de Ramón Lull, otras diez libras y que la dicha arte ningún fructo haze ni se hallan más de uno o dos que la quieran oyr y porque es muy necessario que algunas personas aprendan la dicha lengua arábiga para instruyr y enseñar...» A part de l'evidència del judici negatiu de l'emperador, seria potser interessant esbrinar qui era aquest lul·lista fundador del benefici de Sant Miquel, i si estava relacionat amb el grup d'humanistes valencians de Proaza i Bonllavi.

A. Bonner

63) Rosselló Bover, «“Del verger lul·lià”: unes versificacions del *Llibre d'Amic e Amat* del P. Rafel Ginard i Bauçà»

En aquest article Rosselló ens ofereix la transcripció, a partir d'un quadern manuscrit del fons documental del P. Rafel Ginard i Bauçà (1899-1976), de les versificacions que aquest va realitzar de setze versicles del *Llibre d'Amic e Amat*. Es tracta de versions que donen forma mètrica i estròfica als versicles, mantenint una gran fidelitat a l'expressió lul·liana. Així mateix, Rosselló transcriu el «Proemi» que acompanya les composicions, on el P. Ginard justifica el seu assaig poètic i expressa la seva admiració pregona per Llull i el desig que la seva figura sigui més coneguda i valorada.

En una breu presentació, Rosselló ens situa aquesta obra en els anys de juventut del P. Ginard i en el context d'un interès incipient per l'obra de Llull, interès que va mantenir al llarg de la seva vida, paral·lelament a la seva activitat com a folklorista i compilador del *Cançoner Popular de Mallorca*.

M. Eugènia Gisbert Calduch

64) Rubio, «La gestació de la figura A de l'Art lul·liana en el *Llibre de contemplació*»

Extracte del seu llibre sobre *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana* ressenyat a l'anterior SL 39 (1999), 114, 185-6. Aquí investiga els orígens de la primera figura de l'Art abreujada d'atobar veritat al

Llibre de contemplació. Com tothom sap, és la figura clau de Déu i dels seus atributs. Rastreja els noms que Llull dona a aquest atributs, que al *LC* són «virtuts» o «qualitats» («dignitats» vindrà després, amb l'*Art demostrativa*); el seu nombre (que encara no és fix, tal com serà a les primeres obres de l'*Art*); una divisió entre dignitats *ad intra* i *ad extra* (o, com diu Llull, «segons vós» i «segons nós»); una altra divisió en tres ternàries (divisió que Platzeck va aplicar erròniament a les formulacions de la figura a l'etapa ternària); i altres dignitats que Llull inclou en una llista fluctuant. Fet per un autor bon coneixedor tant del *Llibre de contemplació* com de l'*Art abreuçada d'atrotar veritat* (cosa força infreqüent), l'estudi (com el llibre del qual és un extracte) és indispensable per estudiar la formació de l'*Art* en les primeres obres del beat.

A. Bonner

65) Rubio, «Les figures de l'*Art* lul·liana: la transmutació de l'*Art* en literatura»

L'objectiu del desplegament gràfic de les obres lul·lianes és activar la memòria i l'enteniment del lector. Per això les figures de l'*Art* tenen una dimensió matemàtica que en certs casos es complementa amb l'ús distintiu dels colors. L'autor del treball presenta el sistema de figures de l'etapa quaternària de l'*Art*, atesa la seva major riquesa i l'escassetat dels estudis. Les representacions tipogràfiques de la Maguntina serveixen de base per a la descripció de les figures A, S, T, V, X. D'acord amb l'*Art abreuçada* i l'*Art demostrativa*, l'ànima racional de la figura S recorre la resta de figures, acompanyada dels termes relatius o de comparació de la figura T. Si la figura A fonamenta totes les altres, les figures S i T són actives, mentre que les V i X són passives, en el sentit que ofereixen materials per a investigar, i arribar a la veritat (Y) o a la falsedat (Z).

En resposta a la pregunta de quina relació tenen aquestes figures amb el text de Llull, l'autor pren en consideració alguns versicles del *Llibre d'amic e amat* (7, 159, 186, 188, 355) i els tradueix al llenguatge de les cambres lul·lianes formades per l'agrupació de les lletres que designen les figures. Aquest exercici de recodificació de la literatura lul·liana serveix per a subratllar la plasticitat mnemotècnica de l'*Art*.

L. Badia

66) Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*

Aquest llibre es proposa, i aconsegueix, rescatar definitivament el pensament de Llull de la tendència a considerar-lo massa original: tan exòtic i fora del seu temps que se'l desplaça del riu de la filosofia medieval i acaba en alguna riba,

com ara la del laic acadèmicament reessagat o la del geni precursor. És en el present de Llull –insisteix Ruiz Simon des de la introducció (16) a l'última frase (422)– on trobem el context que fa possible l'Art i n'explica el sentit: l'epistemologia aristotelicoescolàstica i la lluita pel poder ideològic desencadenada per la implantació del nou Aristòtil a la universitat des de mitjan segle XIII. No es tracta, però, d'immergir Llull en aquest context perquè n'emergeixi xop de llocs comuns escolàstics. La qüestió és veure com hi nedava, atesa l'obvietat que cap autor mai no ha existit fora del seu temps.

El fet que encara convingui partir d'aquesta obvietat té un origen conegut: la formació intel·lectual prèvia a l'Art és una pàgina en blanc de la biografia lul·liana. Ni l'escassa documentació la pot omplir amb un mínim de certesa, ni el contingut es pot deduir fàcilment de la producció posterior, ja que Llull rarament citava autoritats. La pàgina en blanc ha acollit, a voltes, els fruits de la llegenda de l'ignorant il·luminat (impulsada pel mateix Llull) o els resultats de recórrer circuits marginals; molt sovint s'ha suposat que no hi havia de tenir lloc el saber central de l'època de Llull: el de la universitat on no ens consta matriculat, el dels *auctores* que rarament esmenta. Hi ha una relació, diríem, entre l'episodi hagiogràfic de Randa, el sobrenom Doctor Il·luminat i el fet que Llull hagi estat modernament, en general, el filòsof sense fonts, la *rara avis* que només s'explica per via de l'excepció.

La hipòtesi de Ruiz Simon proposa un Llull normal, 'amb fonts', en un doble sentit: com a creador d'un sistema epistemològic que pretenia eixugar tots els dèficits de la teoria de la ciència llavors vigent (cosa que implica, és clar, que l'havia estudiada abans i, probablement, que la seguia assimilant mentre anava polint l'Art); i com a hàbil estratègia que utilitzava *pro domo sua* algunes peces de la teoria que volia superar, per tal de legitimar, a ulls de l'estament acadèmic, la seva alternativa (és aquí on es suggereixen paral·lels conceptuals i textuais entre Llull i autors com ara Aristòtil, Procle, Albert Magne, Tomàs d'Aquino, Roger Kildwarby o Bonaventura). Llull no seria un espectador sinó un jugador que accepta les regles del joc per tal de vèncer, i que no dubta a fer servir cartes dels altres jugadors –un jugador molt atrevit, afegiríem, ja que creu que, guanyada la partida, tothom haurà de jugar amb el seu nou reglament. El llibre ressenyat vol descriure tots els elements d'aquesta partida i raonar per què Llull va prendre-hi part. Ho diu l'autor anònimament a la coberta del darrere i ho explica diàfanament en l'article «El joc de Ramon Llull i la significació de l'Art General», publicat l'any abans en un número extraordinari d'*Ars brevis*. Aquesta síntesi, recomanable com a introducció al volum present (i com a resum d'aspectes que s'hi dispersen), ara fa ociosa una descripció detallada de continguts.

La primera part del llibre (21-93) defensa, per començar, la unitat d'intenció de les múltiples versions de l'Art, recorrent als qualificatius recollits als títols:

compendiosa, inventiva, demostrativa i general (21-26). A continuació, exposa el caràcter defectiu de l'epistemologia amb què es trobava Llull (27-85), de manera que es vagi entenent que els defectes casen amb les capacitats proclamades als títols de l'Art. L'últim epígraf (87-93) obeeix una segona intenció (cf. 17): mostrar que la posició lul·liana coincideix amb la crítica antiescolàstica que caracteritza la filosofia de l'Edat Moderna.⁸ L'exposició dels defectes al·ludits (distingint sempre la posició d'Aristòtil de la dels comentadors medievals) remarca: (i) la reclusió escolàstica de la *inventio* dialèctica a l'àmbit de l'opinió, de manera que, tot i ser una *ars artium*, la dialèctica no servia per fer ciència certa; (ii) la reducció de la *demonstratio* científica als fets ja coneguts, a una hermenèutica, perquè hi falta la *inventio*; i (iii) la inexistència d'una ciència inventiva i demostrativa general que fonamentés les ciències particulars (els principis específics de les quals, segons Aristòtil, no es comuniquen). Convé subratllar una qüestió: la que insinua (71-75) que el problema de fons era que la teologia esdevenia (amb sant Tomàs) una de les ciències condicionades (encara que ho fos a la *sapientia* divina), de manera que en ella mateixa partia d'uns principis que no passaven de ser *credibilia*. Aquest, em sembla entendre, és el problema que més preocupava Llull. Ruiz Simon el manté en suspens fins a molt més endavant (297-391, 366-91).

La segona part (97-422) descriu l'Art en relació als defectes apuntats: com devia jugar Llull cada mà de la partida. Els seus tres capítols, d'extensió molt desigual, responen a objectius diversos. El primer (97-295) s'allarga detallant com Llull constitueix un sistema alhora inventiu i demostratiu; hi destaquen l'explicació dels punts transcendents (159-67: una solució neoplatònica a la limitació de la raó humana, transcendint la racionalitat aristotèlica), la de l'Art com a *topica* demostrativa (189-238) i la del mecanisme demostratiu *per aequiparantiam*, que Llull afegeix a les proves tradicionals (*quia* i *propter quid*) per tal de poder fer ciència sobre Déu (187, 238-73). És un capítol exigent per al lector no especialista en lògica: no és fàcil entendre, posem per cas, què és la demostració per equiparació (241) fins que no la veiem aplicada força després (254).

El segon capítol (297-391) resol el problema insinuat a la primera part a propòsit de la teologia: l'Art, per la seva naturalesa demostrativa i general (que subordina tant la metafísica com la teologia), permet una teologia que argumenti com una ciència (racionalment i necessàriament), sense disparitat possible amb la filosofia (que altres concebien com una disciplina independent). Pel seu ampli

⁸ La comparació, repartida arreu en forma de notes i incisos, és clar que no vol justificar el sentit històric de l'Art en el seu moment: serveix per valorar-ne la significació en el curs de la Història de la filosofia. S'entén, així, per la tradició bibliogràfica i pel desig de defensar la posició lul·liana en aquesta Història. En una tradició no tan mediatitzada, hi correspondria un treball separat («Llull i la ciència moderna» en un discurs cronològic, el capítol final).

interès històric, aquest és el capítol cabdal del llibre. El tercer (393-422), sobre la possibilitat d'una ciència universal, busca el clímax: comparar l'Art amb la ciència ideal però impossible segons Aristòtil, i fer-ho amb un paral·lel textual (412-19) que vol provar la relació: el resultat d'una partida que Llull jugava, doncs, amb plena consciència i pel qual es guanya un lloc en la història del pensament medieval i renaixentista (421-22).

Reformulem ara la hipòtesi inicial: Llull refaria l'epistemologia escolàstica per tal d'evitar els problemes derivats d'una ciència dèbil, sense *inventio*, fragmentada en disciplines mancades d'una teoria conjunta potent. Per què va entrar en aquest joc? Potser es troba a faltar una conclusió que hi respongui taxativament. Però el lector, com hem vist, pot anar filant la resposta, sobretot amb les pàgines del capítol II.2. Sembla que l'esforç de Llull respongui, primordialment, a l'observació d'un perill. La manca d'una teoria general i científica deixava la teologia en terra de tots i de ningú: separada de la filosofia i determinada per una fe racionalment indemostrable (aristotèlics); afirmada per sobre de i contra l'únic model científic –el d'Aristòtil– competent (neoagustinians); criticada pels filòsofs que no miraven més enllà de la raó natural (aristotèlics radicals). L'Art es concebia, en suma, com una resposta a aquest debat universitari (320-57): un sistema capaç de justificar necessàriament els principis de qualsevol ciència (teologia i filosofia incloses, val a dir acordades) gràcies a uns principis que, com és sabut, són teològics (Déu i els seus atributs) i/o evidents per ells mateixos (366-91). D'aquí que la constitució d'una teologia científica –artística– valgués per convèncer els creients en altres religions (358-66).

Com es pot demostrar la bondat de la hipòtesi del joc de Llull? Ruiz Simon fa servir tres arguments. Primer, la probabilitat general: si A és l'epistemologia escolàstica defectiva i B és l'Art que supleix precisament aquests defectes, segurament és que B s'ha fet a partir d'A. En segon lloc, la coherència, la senzillesa i l'elegància: B, des dels títols, fa sentit intern quan es considera com una resposta a A. Finalment, la probabilitat històrica: si l'Art es produeix poc després i durant el debat universitari (neoagustinians vs. aristotèlics; teòlegs vs. aristotèlics radicals), sembla raonable que hi hagi una connexió com la proposada –la millor carta és el recurs constant a textos com el *Compendium seu commentum artis demonstrativae*, vinculat a la docència parisenca (257; n. 388). Sovint s'observa el desig d'arrelar aquestes probabilitats en la certesa del paral·lel literal (el cas més net és el del darrer capítol, ja esmentat), així com la preocupació, més ocasional, per documentar la transmissió d'alguna font problemàtica (e.g. 163-64; n. 225; n. 458) o per determinar una circumstància històrica favorable a l'argumentació (e.g. 343-46).

La capacitat explicativa de la hipòtesi és màxima si atenem al sentit de l'epistemologia lul·liana almenys «tal com cristal·litza en un determinat moment»

(12). Es fa difícil assegurar, però, que doni compte de l'Art en tot el seu arc cronològic. No pas perquè aquest no es consideri (es busquen arrels des del *Llibre de contemplació*, com ara a la n. 473), sinó perquè l'autor ha triat un mètode expositiu que, en simular, diguem-ho així, la partida imaginària, forçosament disgrega altres fils conductors més positivistes; llavors, les consideracions cronològiques o la verificació de fonts, per citar dos casos, només es poden anar construint en la llibreta d'apunts d'un lector tenaç. Uns índexs de noms, obres i matèries haurien permès visitar l'obra amb comoditat i relligar molts fils. No essent així, hi ha qüestions que han de quedar a la punta de la llengua. Per exemple: si l'Art és unitari en intenció (des de 1274 o abans), com s'explica que Llull ja l'adrecés cap al *quid* de les lluites universitàries abans d'anar a París? O sigui: fins a quin punt aquesta hipòtesi omple el famós forat de la formació de Llull? Admetem el coneixement dels *Analytica* aristotèlics o de Boeci. Però: com va arribar Llull, en fase seminal, a descobrir els defectes epistemològics que determinen la seva resposta, allò que, segons sembla, ningú havia sabut veure? Quins estímuls el van orientar cap al component platònic de la seva síntesi (421)? En tot cas, la gènesi de l'Art, la transmissió textual (l'única garantia de la difusió de les idees), el currículum universitari (de Montpeller, sense anar més lluny) són camins que s'hauran de transitar si aquest estudi extraordinari té, com fóra desitjable, el ressò i la continuïtat que es mereix.

La redacció és feliçment transparent. L'edició és clara i funcional en la disposició, i acuradíssima en la lletra. Els índexs eren imprescindibles, per la raó ja exposada i per altres: hi ha notes terminològiques impagables (com la 82, per al sentit lul·lià de 'ciència positiva', o la 468, sobre l'averroisme); correccions essencials a la bibliografia major (e.g. 100, 116); suggeriments històrics nous de trinca (e.g. n. 501); treballs inèdits fragmentats, com el que es reconstruiria cercant, per exemple, s.v. Leibniz; notes-article que es retrobarien per matèria (com la 498, sobre la revelació de l'Art); etc. Els llibres acadèmics en català no solen reeditar-se, però els índexs es podrien incorporar a una traducció. Ara que l'obra d'Anthony Bonner, J. N. Hillgarth, Robert Pring-Mill i Frances A. Yates ja es pot llegir en la llengua de Llull, traslladar en sentit contrari la de Josep M. Ruiz Simon fomentaria una discussió més enllà del lul·lisme, necessària si Llull ha d'ocupar un lloc en el riu de la filosofia del seu temps.

Lluís Cabré

67) Sáenz-Díez, *Ramon Llull, un medieval de frontera*

Novel·la basada en la biografia de Ramon Llull. Es tracta d'una lectura molt lliure de la vida del Doctor Il·luminat, amb algunes inexactituds –sobretot cro-

rològiques– importants (per exemple, comença la redacció del *Blaquerna* a Mallorca l'any 1273), i amb fortes dosis d'imaginació que acaben per bastir un relat protagonitzat per un personatge que, a banda del nom i alguna altra coincidència externa, no guarda massa relació amb el nostre escriptor. Així, la il·luminació de Randa és substituïda per una altra il·luminació, mitjançant la qual el protagonista, en una visita a la basílica de St. Joan Laterà a Roma, pren consciència de ser la reencarnació del papa Silvestre II.

J. E. Rubio.

68) Sánchez Nogales, «Un nuevo “Ars philosophandi”: Lulio y Sibiuda»

L'autor es planteja el problema de la filiació lul·liana del pensament de Sibiuda, primer a través de l'anàlisi d'una llarga bibliografia que comença amb Menéndez Pelayo i arriba fins als germans Carreras Artau i Miquel Batllori, passant per J. Avinyó; no coneix, però, els dos treballs de De Puig, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond* i *La filosofía de Ramon de Sibiuda* (ressenyats a *SL* 39, 1999, 179-182). A l'apartat 2 hom verifica que Llull i Sibiuda comparteixen l'optimisme epistemològic i l'il·luminisme gnoseològic. Al 3 s'enumeren, en canvi, alguns «lugares concretos» de la influència lul·liana, com ara la noció d'alfabet de la ciència, l'home microcosmos, o Déu arrel de tota la realitat. Al següent apartat, que també porta el número 3, es recullen algunes notes «específicamente lulianas», que són quatre: (1) «la ciencia radical y el arte general luliana», que fa referència a la terminologia d'arts generals i particulars, i també als títols d'obres de Ramon; (2) «las huellas de los métodos lulianos en la *Scientia* de Sibiuda», que es fixa en l'ascens i el descens de l'intel·lecte, les escales, les regles i alguns altres termes; (3) «la racionalización de los artículos de la fe»; i (4) «la filosofía popular o la vulgarización de la filosofía». Hi ha un fons franciscà en Llull i Sibiuda, de tota manera el segon posa l'home en primer pla perquè es troba a cavall entre l'Edat Mitjana i el Renaixement.

L. Badia

69) Santi, «Mappizzazione del testo e culture teologiche»

70) Santi, «L'album del Dio corridore. Tempo, spazio e velocità nella scrittura mistica della fine del Medioevo»

71) Santi, «Sentirsi un dio. Autobiografia e mistica»

Tres estudis que tracten breument i sota aspectes diferents l'obra i la persona de Ramon Llull. El primer tracta les figures de l'Art lul·liana sota el terme sug-

gestiu de *mappizzazione*, i com formen part d'una «tradizione quasi ininterrotta di tentativi per realizzare una collaborazione espressiva tra elementi grafici [...] ed elementi verbali». Comença descrivint les figures del *Liber figurarum* de Joaquim de Fiore, i llavors parla de les del beat, principalment les de l'etapa ternària. Recalca que aquests autors no es dirigeixen a una facultat inferior com és la sensibilitat, sinó a una de superior de l'intel·lecte intuïtiu. També explica com l'estudi escolàstic de la *divisio* produeix figures arbòries.

El segon treball estudia la *brevitas*, i sobretot la pràctica en la literatura espiritual de l'*abbreviatio*, que esdevé un *topos* de la retòrica religiosa medieval, un *topos* lligat a la concisió de l'*exemplum*. Cita la queixa de Margalida de Porete d'haver d'allargar la seva obra per tal de respondre a les «interrogationes» dels seus adversaris, i així la *brevitas* seria una mena de reposta a la lentitud dels escolàstics. Cita Llull com un exemple de voler oferir un imponent i rapidíssim *curriculum studiorum*, com per exemple quan diu al *Blaquerna* que totes les ciències (teologia, filosofia de la natura, medicina, dret) es «porien aprendre en un any». Finalment cita Arnau de Vilanova i la visió que li encomana: «Scribe velociter!», a conseqüència de la qual s'hi va posar i «cepit scribere velocitati mirabili». Posa aquests intents d'abreviar el discurs en relació amb sant Bernat i Guillaume de Saint Thierry; i en el cas de Llull els relaciona amb els mecanismes de l'Art que permeten un discurs que fos notablement «compendiosa».

Al tercer treball tracta l'autobiografia en termes de la doctrina de sant Tomàs que diu que l'home serà jutjat dues vegades: una immediatament després de la seva mort, i llavors en un segon judici públic i universal relacionat amb la memòria conservada de la persona morta, i sobretot amb les obres que ha deixat. Així, l'autobiografia funcionaria per tal de deixar una memòria favorable. Tracta els casos d'autobiografies de místics com Enric Susó (Heinrich Seuse, deixeble d'Eckhart, nascut a Constanza l'any 1295), Catalina de Siena, Bernat de Claravall, Anselm de Canterbury i Ramon Llull. La *Vida coetània* d'aquest darrer és la història d'allò que ell se sentia «obligat» a fer, d'una necessitat induïda per ordenament diví. Comenta la importància de la presentació dins d'aquest context de les *rationes necessariae*, i el fet inusual d'acabar amb una bibliografia dels seus propis escrits.

A. Bonner

72) Santos Noya, «El camino en el pensamiento de Ramón Llull, Roberto Holkot y Martín Lutero»

El autor analiza tres típicas actitudes frente al ejercicio de la peregrinación con referencia especial a aquel movimiento de masas que se dirigió durante la

Edad Media al sepulcro del Apóstol Santiago en Galicia. La de Llull (pp. 143-149) es una actitud fundamentalmente positiva pero con interesantes observaciones críticas. El autor analiza el cap. 113 del *Llibre de contemplació* que es calificado como «breve y denso tratado de espiritualidad de la peregrinación». En una parte introductoria describe Llull el fenómeno de la peregrinación ofreciendo una serie de valiosas informaciones sobre la vida de los peregrinos en el siglo XIII en la que se refleja su propia experiencia de viajero y peregrino. La imitación de Cristo es la idea central de la espiritualidad de Llull: Cristo peregrino va en busca del hombre y el hombre peregrino en busca de Cristo. Partiendo de esta profunda idea hace Llull una crítica de las prácticas de peregrinación de su tiempo. El camino es una forma posible de encuentro con Dios, aunque deja claro que ese encuentro se ha de realizar, sobre todo, en lo más íntimo de la persona, por eso todo el tinglado externo del peregrinar sólo tiene sentido si conlleva la conversión interna y total del peregrino a una vida de virtud, una vida que también es posible sin la experiencia del camino: «Quando homo te quaerit in virtutibus, statim invenit.»

F. Domínguez

73) Saranyana, «A propósito de la disputa de Barcelona de 1263 (La razón especulativa versus la fe teologal)»

Aquest treball, després de repassar la història de les disputes entre cristians i jueus i l'apologètica antijueva a la península Ibèrica durant tota l'Edat Mitjana, estudia la disputa de Barcelona de 1263, amb la qüestió controvertida de les discrepàncies entre els relats de les dues bandes que ens han arribat. Acaba plantejant la possibilitat que les discussions sobre fe versus raó tant enmig de les comunitats jueves (plasmades en les controvèrsies sobre les ensenyances de Maimònides) com enmig de les cristianes (que arribaren al seu punt culminant amb la condemna de l'arquebisbe Tempier de París l'any 1277). Els arguments aportats no indiquen que aquest tema tingués un paper més rellevant que en qualsevol disputa interreligiosa. De vegades aporta dades difícils d'acceptar, com quan diu que les paraules de Nahmànides, «Lo que vosotros cristianos creéis, y que es principio y fundamento de vuestra fe, no es conforme a la razón ni se atiende a las leyes de la naturaleza, y nunca lo han dicho los profetas», evidencien el seu ús de la tesi averroista de la doble veritat.

A. Bonner

74) Sileo, «Escatologia, “renovatio” spirituale e utopia del sapere»

Il movimento francescano fu protagonista dei contrasti dottrinali che maturarono in seno alla Chiesa nel sec. XIII. L'attesa di una *renovatio* spirituale, che avrebbe finalmente realizzato sulla terra il regno di Cristo, si era diffusa nel secolo precedente grazie alla predicazione di Gioacchino da Fiore e dei gruppi millenaristi. I francescani raccolsero questa eredità, ma dovettero agire in un panorama completamente mutato, complicato dal dominio dell'aristotelismo nelle università che non risparmiò la speculazione teologica.

Riaffermando la centralità della Scrittura, gli intellettuali francescani tentarono di liberare la teologia dalle interferenze del pensiero pagano. Dietro l'opposizione fra Bibbia e testi aristotelici si celava infatti uno scontro ben più profondo fra finalismo e determinismo, fra Sant'Agostino e la tradizione greco-araba. Per avere un'idea della durezza dello scontro, basti pensare che Ugo di Digne, Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e Arnaldo di Villanova dovettero subire scomuniche, condanne e censure.

La speranza della *renovatio* spirituale evangelica assunse forme diverse che andavano dalla teologizzazione della storia, ripresa dal gioachimismo, al tentativo di riunificazione di un sapere irrimediabilmente frammentato. L'ingresso di Aristotele nelle università aprì la strada all'idea moderna di scienza, perché riconosceva ad ogni disciplina l'autonomia dei principi e la specificità degli oggetti d'indagine. In questo quadro, la teologia aveva perso il suo valore unificante e paradigmatico per diventare una scienza *inter pares*. La nota dottrina della doppia verità, teologica e filosofica, è solo una spia della crisi della scienza di Dio.

Leonardo Sileo passa in rassegna le storie più emblematiche del mondo francescano, divise fra le suggestioni millenariste e la spinta verso l'innovazione. «In questo clima conflittuale,» – scrive Sileo – «tra l'ottimismo insito nel progresso scientifico sotto l'egida dell'aristotelismo accademico e l'ansia della *renovatio* spirituale della stessa scienza e della teologia sotto il dominio della Rivelazione biblica, vanno interpretati pure i progetti 'utopici' del sapere universale, prima del francescano Ruggiero Bacone e poi, alla fine del secolo, del laico Raimondo Lullo».

Ruggiero Bacone respinge con energia la contiguità tra filosofia e teologia ammessa dal tomismo e sostiene la loro naturale convergenza sul terreno della «morale comune» (la «*moralis philosophia*»). La «morale comune» rappresenta l'esito di tutte le azioni umane dirette alla ricerca della verità, alla comprensione senza veli della verità rivelata; essa è il senso e il fine di tutte le conoscenze, all'apice delle quali si colloca la teologia. La critica di Bacone verso la teologia praticata nelle università è radicale, investe il metodo e gli scopi della ricerca.

Bacone punta il dito contro l'uso distorto della filosofia, contro i limiti dell'esegesi biblica viziata dall'ignoranza dell'ebraico e del greco; rimprovera il ricorso ai compendi piuttosto che al testo sacro nell'insegnamento; osserva come le scienze più nobili e utili alla teologia, a partire dalla filologia, siano trascurate. La teologia, infatti, altro non è che «l'azione illuminatrice di Dio a favore della salvezza universale», e la Sacra Scrittura è il testo fondamentale di questo percorso.

Anche per Llull l'unità del sapere va preservata contro ogni tentativo di frammentazione. L'Arte è la scienza unificatrice capace di ricondurre il variegato libro del mondo all'unità del Creatore. Llull sostenne l'immagine di un universo trinitario contro tutte le forme di relativismo conoscitivo: l'ilemorfismo universale (tema affrontato nel concilio di Vienne del 1311), l'attualità della materia prima, la superiorità della teologia sulla filosofia, sono solo alcune idee che egli condivise con il mondo francescano.

La parte più interessante di questo saggio riguarda proprio le fonti e il retroterra lulliano, tema particolarmente spinoso e complesso, nel quale Sileo si muove con sicurezza, richiamando, per esempio, la vicinanza con Duns Scoto sul tema della produzione necessaria immanente e la produzione contingente esterna di Dio. Dopo un sintetico profilo biografico, Sileo espone le basi del pensiero lulliano, dal ruolo delle *dignitates*, ai correlativi, fino al fondamento trinitario dell'Arte illustrato attraverso l'analisi del *De ascensu et descensu intellectus*. Il saggio si chiude con un paragrafo sulla fortuna dell'opera di Llull ed è corredato di una bibliografia ricca e aggiornata. Da segnalare un curioso errore a p. 206, dove a Llull viene attribuita un'*Ars emotiva* composta nel 1290: il titolo è da correggere senz'altro con *Ars amativa*.

Elena Pistolesi

75) Soler, «Il papa angelico nel *Blaquerna* di Ramon Llull»

Durant el segle XIII es desenvoluparen a l'Europa occidental dos temes de tipus mil·lenarista, el del papa angèlic i el de l'últim emperador, lligats als desigs de reforma generats per la insatisfacció causada per la realitat de l'Església contemporània. Aquests mites, que acabaren confluint, assoliren el seu grau màxim d'elaboració a començament del XIV, en les *Vaticinia de summis pontificibus* i en el *Liber de Flore*, obres posteriors a l'impacte produït el 1294 per l'accés a la dignitat pontifícia i l'abdicació de l'ermità Pietro de Morrone, que féu creure en la realització immediata de les profecies que parlaven de l'arribada d'un papa que duria a terme la reforma de l'Església i de la humanitat just abans de la fi dels temps. Pel que fa concretament a la qüestió de l'últim emperador, va molt

l·ligada a la figura de Frederic II de Hohenstaufen, l'oposició del qual al papat va fer sorgir l'esperança que esdevingués el reformador de l'Església. Després de la seva mort, les profecies parlaren tant d'un retorn de l'emperador per tal d'acomplir la seva missió, com de la vinguda d'un Frederic III.

Malgrat que el tema del «pastor angelicus» adquireixi la seva maduresa en les obres esmentades de començament del XIV, comptem amb alguns testimonis previs, entre els quals hi ha el *Blaquerna* de Ramon Llull, de vers 1283. Abans que el beat l'adaptés als seus interessos, això no obstant, el tema ja havia estat objecte d'una certa elaboració en l'*Opus tertium* (1267) de Roger Bacon, autor que el va tornar a tractar, situant-lo ja en un context apocalíptic i esmentant per primera vegada al costat del papa la figura d'un príncep igualment reformador, al seu *Compendium studii philosophiae* (1272). Així mateix, la profecia d'un futur papa que durà una vida angèlica és també present en uns versos de començament dels anys setanta del segle XIII, que circularen durant els tres anys que la seu papal va estar vacant, fins que el 1271 l'ocupà Gregori X.

Albert Soler destaca que al *Blaquerna*, on es dóna un desenvolupament narratiu del tema que no trobem enlloc més, hi ha diversos aspectes que permeten situar la novel·la –i especialment el llibre IV, d'apostolical estament– en el procés d'elaboració de què va ser objecte el mite en els anys setanta i començament dels vuitanta del XIII. D'entrada, la santedat del papa Blaquerna és vista com a motor de la *renovatio*, per l'exercici de la virtut i la seva capacitat exemplar; també relacionat amb aquest aspecte, cal esmentar la valoració, present al llarg de tota l'obra, de la pobresa com a virtut evangèlica, i la referència constant, per bé que fins al final de la novel·la no es pugui realitzar plenament, a la vida eremítica com a ideal de santedat. És així mateix destacable l'acció reformadora que emprèn Blaquerna, tant al si de la cúria pontifícia (amb intervencions al col·legi cardenalici, en el desenvolupament dels processos de la cort, etc.) com en l'aplicació generalitzada que fa a tota la cristiandat de moltes de les mesures adoptades (fet que comporta la resolució de disputes, conversions massives d'infidels, etc.). També es recull a la novel·la –tot i que no s'arriba a descriure– l'existència d'una acció reformadora, paral·lela a la papal, duta a terme per l'emperador que s'havia trobat Blaquerna al cap. 48; el retrobament dels dos personatges, al text sols suggerit, es durà a terme en l'ermitatge de Blaquerna una vegada hagin enllestit les reformes respectives. Les dues figures principals de la cristiandat, doncs, confluiran en la santedat perfecta. Tot plegat posa de manifest que Llull coneixia les profecies i que hi fa referència al *Blaquerna*.

La difusió de què va ser objecte el mite al tombant del segle XIII al XIV fa, així mateix, molt difícil que un lector contemporani de la novel·la no hi reconegués el tema del papa angèlic, de la mateixa manera que havia de notar que Llull no situa el mite just abans de l'adveniment de l'Anticrist, a la fi dels temps; de fet,

ni el papa Blaquerna ni l'emperador són els darrers a ocupar aquests càrrecs, sinó que ambdós tenen successors encarregats de continuar la seva tasca. I és que Ramon, com ja havia fet en el *Llibre contra Anticrist*, recull un tema proper als ambients d'elevada sensibilització religiosa i li dóna un tractament personal i original, que inclou la desactivació de la seva càrrega profètica i apocalíptica. Com afirma l'autor, «Ciò che gli interessa del mito è la sua componente agiografica, quella che offre la possibilità di essere sviluppata narrativamente in una storia esemplare, moralizzante su scala individuale ed ecclesiale» (p. 874).

Amb aquest treball Albert Soler incideix de nou –ja ho havia fet recentment a «Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó» (publicat a *SL* 38, pp. 3-26)– en l'estudi del context social i religiós en què Llull va dur a terme la seva activitat. Aquestes aportacions, en la línia de les d'altres destacats estudiosos de l'obra de Llull, contribueixen a donar una imatge del beat clarament integrada i atenta a les seves circumstàncies històriques, les quals, alhora, ajuden a explicar el sorgiment d'una figura com la seva. Això no vol dir, de cap de les maneres, que se n'hagi de rebaixar ni la genialitat ni la singularitat; ben altrament, el coneixement del context ens donarà la mesura exacta de la seva originalitat.

J. Santanach

76) Sutton, i Visser-Fuchs, «Richard III's Books, XI: Ramon Lull's Order of Chivalry translated by William Caxton»

Tenim aquí un estudi que, al contrari de tants altres estudis, dóna més que promet, i ho dóna en certa manera implícitament, ja que mostra com era la corretja de transmissió d'una part de la recepció lul·liana a través de la cultura francesa cap a Anglaterra al període tardomedieval. Però anem per parts.

Les autores comencen explicant la carrera de William Caxton, el traductor i impressor anglès més conegut del s. xv. A mitjan segle va començar la seva carrera, no en el món literari, sinó com a mercer londinenc, sobretot d'articles de luxe –seda, lli, fustany, estam– com també de llibres. Al mateix temps era mercader (el que llavors s'anomenava «merchant adventurer»); passava la seva vida entre Londres i Flandes, on es movia entre Bergen op Zoom, Anvers, Gant i Bruges. L'any 1462 els seus èxits comercials i els seus coneixements d'idiomes (francès, neerlandès i llatí) el feren arribar a ser governador dels «Merchant Adventurers», que tenien el seu quarter general a Bruges. Flandes a l'època era el centre econòmic del ducat de Borgonya, aliat de la corona britànica, i sembla que, per la seva posició, Caxton tenia un paper de certa importància en les relacions diplomàtiques entre els dos estats. Probablement va ser present a les noces

de la germana del rei anglès, Margalida de York, amb el duc de Borgonya, Carles el Temerari, l'any 1468.

Per aquests anys sembla que ja havia començat el seu interès en el comerç de llibres. Quan va decidir de dedicar-s'hi més plenament, ho va fer per dos camins. El primer era posar-se a traduir obres desconegudes en anglès que pensava que hi tindrien mercat. El segon era traslladar-se a Colònia l'any 1471 per aprendre l'ofici d'impressor. En tornar a Bruges, es va associar amb l'escrivà i llibreter Colard Mansion, proveïdor de bibliòfils tan notables com a Louis de Bruges i el duc Felip de Borgonya. A Bruges va imprimir almenys quatre textos en francès i dos en anglès, un d'aquests darrers presentat a la ja citada Margalida de York, i l'altre al seu germà, el duc de Clarence. L'any 1476 Caxton va tornar a Anglaterra i es va instal·lar a Westminster, on va seguir traduint, imprimint i fent de llibreter fins a la seva mort, a final de 1491 o començament de 1492.

L'any 1484 Caxton va imprimir la seva traducció del *Llibre de l'orde de cavalleria*, «que ha estat admirat com un producte tipogràfic elegant i madur del seu obrador» (p. 118). La traducció fou feta des d'un manuscrit francès, i no el mateix, segons les autores, adquirit pel rei anglès, Eduard IV, entre la quantitat de textos que va comprar a Bruges durant les dècades dels 1470 i 1480. A la traducció, Caxton va afegir «un epíleg vibrant que és un dels seus escrits més admirats» (p. 122), amb passatges clarament inspirats del pròleg de l'original. Diu que l'ha traduït al requeriment «d'un escuder gentil i noble», i afirma que

thys lytyl book I presente to my redoubted [...] lord, Kyng Rychard [...] to th'ende that he commaunde this book to be had and redde unto other yong lordes, knyghtes and gentylnen within this royaume, that the noble ordre of chyvalrye be herafter better used and honoured than hit hath ben in late days passed. And herin he shalle do a noble and vertuouse dede.

Després d'aquest resum, m'agradaria subratllar un fet, o, més ben dit, un enfocament, implícit en aquesta història. És que quan parlem de la recepció francesa de Lull, és normal que pensem en un país centrat en París, però per al s. xv això potser que no és sempre correcte. Hem de tenir en compte que el ducat de Borgonya, amb la riquesa de les seves ciutats flamenques industrialitzades, amb la fastuositat de la seva cort, i amb la seva primacia cultural (pintors com els Van Eyck, Van der Weyden, Memling i Bosch; músics com Dufay, Ockeghem, Obrech i Josquin des Prés), era admirat des de la Florència dels Medici fins a les illes britàniques, i envejat a París. Aquest Louis de Bruges que hem citat era el posseïdor de l'esplèndid manuscrit de la traducció francesa del

Fèlix,⁹ i hem vist com pels mercats flamencs passaven manuscrits francesos cap a Anglaterra. També cal tenir en compte que l'Orde del Toisó d'Or havia estat fundat l'any 1429 pel duc de Borgonya, i que un concepte més aviat emblemàtic de la cavalleria formava una part important de la fastuositat de la seva cort, i per això potser l'interès pel llibre de Llull allà i a les corts imitadores, com a Anglaterra. Tenint en compte aquest possible context, serien desitjables més investigacions sobre la recepció nòrdica d'aquesta obra lul·liana, quins eren els posseïdors dels manuscrits francesos, i quina era la seva relació amb aquesta i l'altra traducció anglesa, com amb l'escocesa, totes tres del s. xv.

Finalment hem de dir que el paràgraf que les autores d'aquest article dediquen a explicar qui era Ramon Llull, és extret de l'edició de Byles de 1926 i és ple d'errors. Però són errors fàcilment subsanables per als lectors de *SL*, i que no els haurien de distreure del gran interès de la resta del treball.

A. Bonner

77) Taylor, «The Fables of Eiximenis: Norm and Abnormality»

Tot i que no té accés al corpus sencer de les faules d'animals usades per Eiximenis, l'autor es proposa d'avaluar-ne l'ús a la seva obra, després d'haver discutit dos passatges diferents de l'*Ars predicandi*, a favor i en contra de l'ús de relats de ficció en els sermons. En primer lloc, es planteja el problema de les fonts, ja que algunes faules semblen preses de textos interposats i no dels repertoris més generals (*Romulus* i derivats). L'estructura de les faules d'Eiximenis suggereix que en construïa unes de «convencionals», preses de fonts homologades, mentre que també es permetia de presentar-ne d'altres de clarament «atípiques» dintre dels hàbits narratius occidentals. L'autor repassa alguns casos en què ni la «regla del tres» dels relats folklòrics ni altres llocs comuns del mateix tipus no es compleixen en Eiximenis. No sembla desprendre's necessàriament d'aquesta anàlisi, com conclou l'autor, que, encara que Eiximenis fos capaç de reproduir faules convencionals, «he did not discern the essential structures of the genre when he came to invent his own».

L. Badia

⁹ Per a una descripció del ms., com per a més informació sobre Louis de Bruges, vegeu Gret Schib, *La traduction française du «Libre de meravelles» de Ramon Lull. Thèse Université de Bâle* (Schaffhausen: Bolli+AG, 1969), pp. 16 i ss.

78) Torrent-Lenzen, «El sofriment com a penyora d'amor en la mística lul·liana»

L'autora vol mostrar «paral·lelismes, coincidències i divergències entre el sofriment en la mística lul·liana i les manifestacions de sofrença per amor en altres cultures» (pp. 25-26). Els textos lul·lians que pren en consideració són el *Llibre de contemplació*, el *Llibre d'amic e amat*, l'*Arbre de filosofia d'amor*; des del punt de vista de Lull el sofriment és «un mitjà per a garantir un amor perpetu» (p. 33). Aquest concepte és posat en comparació amb el sofriment a la lírica trobadoresca, a la mística castellana del segle XVI, en la mística sufí i en el pensament d'Algartzell. En aquest, com en tants d'altres treballs sobre mística lul·liana i mística universal, és difícil anar més enllà de les idees generals i els llocs comuns. D'altra banda, la bibliografia que es refereix a Lull no està posada al dia.

A. Soler

79) Valls i Taberner, *Estudis d'Història del Dret Internacional*

Aquest llibre recull dos articles d'interès per als lul·listes, un dels quals, «Ramon Lull i el problema de la renunciabilitat del papat» (pp. 77-90), pel fet d'haver aparegut originàriament a publicacions ben conegudes pels especialistes com són *Estudis Franciscans* de 1935, i la *Miscel·lania Lul·liana* del mateix any, ja fa dècades que havia entrat dins el cercle de la bibliografia que manegen habitualment, i per tant no necessita més comentari aquí.

Aquest, però, no és el cas de l'altre article, «La Societat de les Nacions i les idees de comunitat internacional en els antics autors catalans» (pp. 15-35), que fou publicat per primera vegada a *La Paraula Cristiana* (1925), 13-29, i llavors reimprès primerament a *Estudis d'Història Jurídica Catalana* (Barcelona 1929, 2^a ed. 1989) i finalment a la revista *Literatura Jurídica. Estudios de ciencia jurídica e historia del pensamiento canónico y político catalán, francés, alemán e italiano* (Barcelona, 1986), 245-256. L'article ni tan sols està citat en la *Bibliografia Lul·liana* de Brummer.

Ferran Valls i Taberner pertanyia a l'anomenada generació del 1917, a la qual també pertanyen per exemple Carles Pi i Sunyer, Jordi Rubió i Josep Maria de Sagarra. La generació del 1917 intentà d'alguna manera trencar l'aïllacionisme de l'Estat espanyol en temes i participació internacionals. Els representants d'aquest grup es dedicaren a estudiar els aspectes jurídics i polítics d'altres estats i de la comunitat internacional. La Lliga de Nacions ideada pel president nord-americà Wilson i creada el 1920 per resoldre pacíficament els conflictes al cor d'Europa després del desastre de la primera guerra mundial és analitzada per Valls i Taberner en la primera part de l'article. Es repassen en aquesta secció els

conceptes de sobirania nacional, comunitat internacional i institució supranacional, a més de les visions de com hauria de funcionar idealment aquesta experiència en les relacions internacionals de l'època.

A la segona part de l'article s'exposa la concepció medieval del sistema de la Societat Humana, amb un repàs dels sistemes de sant Agustí, Dant i sant Tomàs. S'explica com la unitat medieval, basada en el cristianisme i l'Església, es fragmenta progressivament a mesura que ens acostam al Renaixement, amb la formació d'estats moderns que no reconeixien cap poder superior.

A l'Edat Mitjana europea la unitat religiosa i cultural no estava encara perduda. Aquest és el tema de la secció tercera on són explicades les idees de la comunitat internacional en Llull i Eiximenis, que continuen la tradició utòpica d'una cristiandat idealment harmoniosa amb l'ordre polític internacional. Valls i Taberner basa en llargues citacions del *Llibre de Blanquerna* la visió de comunitat internacional que Ramon Llull contemplà. Segons aquesta ortodoxa visió del paper del pontificat que Blanquerna aconseguia, l'ordre internacional era regit pel papa: el papa i dotze procuradors papals repartits en dotze parts del món maldarien per al millorament espiritual i implícitament polític de la cristiandat d'acord amb els principis de l'Església i l'ordre superior de Déu per a l'interès general del poble. Un sistema d'informació acurat proveït per la xarxa papal permetria al papa prendre les decisions encertades respecte dels fidels. En aquest ordre teocràtic, el papa prenia de fet el lloc de l'emperador romà i restablí la unitat política del gran imperi. El problema de diversitat d'idiomes es resol per mitjà de l'ensenyament universal del llatí. La visió d'Eiximenis coincideix en gran manera amb la visió de sant Agustí i l'origen celestial de la societat humana com a reflex de l'eterna ciutat de Déu.

Cal esmentar que els lligams que Valls i Taberner intenta crear entre la Societat de Nacions i les visions de Llull de l'ordre internacionals són força febles. La impressió que hom obté del text és d'una certa simplicitat d'exposició, sobretot pel que fa a la visió lul·liana. L'autor confia massa en la reproducció de diverses planes del text lul·lià per il·lustrar la visió de Llull. Una anàlisi actual i històrica del funcionament de la Lliga de Nacions demostra de fet que la visió de Llull, tan medieval, papal, ortodoxa i teocràtica, té poc a veure amb el desenvolupament i fracassos de la Lliga de Nacions. El 1925, data de publicació de l'article, la Lliga de Nacions semblava potser la utopia feta realitat en l'Europa dels felïços 20. Els acords de Locarno de 1925 semblaven aparcar momentàniament la secular tendència a revenjar-se entre França i Alemanya. Això degué inspirar Valls i Taberner, catalanista i europeïsta (a més d'estar empapat d'un fort pensament cristià) a trobar altres visions utòpiques en la nostra tradició medieval que connectassin, per febles que fossin, amb el seu moment present.

Josep Maria Torres

80) Vázquez Janeiro, «Tártaro y Blanquerna. Fortuna de dos personajes lulianos en el siglo xv»

L'autor s'ocupa de l'obra d'autor desconegut, *Liber de conceptu virginali* (que data a la segona dècada del segle xv), un debat sobre la concepció immaculada de la Mare de Déu que havia estat antigament atribuïda a Llull. Hi troba una relació de dependència respecte del *Liber super Psalmum Quicumque*: en part, l'argument i, sobretot, dos dels personatges en disputació semblen haver-se inspirat en el tractat lul·lià; Vázquez Janeiro hi detecta fins i tot alguns préstecs literals.

A. Soler

81) Villanova, *De esu carniū*

Arnau de Vilanova confegeix amb el *De esu carniū* (en què defensa l'abstinença perpètua de carn per a l'orde dels cartoixans) un tractat insòlit, tant des del punt de vista mèdic com teològic. Mèdicament, perquè a diferència dels tradicionals *consilia* i *regimina*, no és un compendi prescriptiu d'aliments, sinó que parla d'un de sol per a desaconsellar-ne la ingestió (fins i tot en casos de malaltia). Teològicament, perquè l'ús que hi fa del llenguatge no té massa a veure amb el dels seus altres escrits espirituals. L'editora del text ho explica en la introducció ordenadament, però sense renunciar a desgranar algunes pistes del que seran les seves conclusions.

Dianne M. Bazel, divideix el seu estudi en dos blocs. El segon bloc, més curt, està reservat a les qüestions codicològiques, a la descripció breu dels 25 manuscrits que han conservat l'obra i que han estat tinguts en compte per a la fixació del text. El primer bloc conté cinc apartats.

En el primer, Bazel exposa quines són les circumstàncies de la composició de l'obra: Arnau devia escriure el seu tractat entre la tardor de 1301 i la primavera de 1305, en un període tumultuós de la seva vida, en què un Arnau que viatja per Europa s'ha de defensar davant de les jerarquies eclesiàstiques per les seves opinions teològiques mentre és sol·licitat com a metge per les més altes instàncies del poder. Després de presentar el manuscrit més antic que ha conservat l'obra i que serveix de base a la seva edició (el Vat Lat 3824, datat a Montpeller el 5 de juny de 1305 i que conté, a banda del *De esu carniū*, escrits espirituals d'Arnau autoritzats per ell), Bazel deixa ben clar que és un misteri què va motivar exactament l'escriptura del tractat, així com qui en són els destinataris, ja que no s'hi esmenta cap cartoixa (aquí assenyala amb circumspècció els lligams d'Arnau amb la de Scala Dei).

El segon apartat és un sumari dels arguments utilitzats per Arnau per defensar l'exclusió de la carn de la dieta d'un orde monàstic de clausura. Bazel enumera l'argument de la raó, l'argument de la tradició, el de la ciència mèdica, el dels exemples bíblics i el de l'evidència de la longevitat dels que no consumeixen carn. Les *auctoritates* que li serveixen de suport són Aristòtil, Hipòcrates, Galè, Boeci, les figures bíbliques de David, Jesús i els escrits de sant Pau.

El tercer contextualitza el *De esu carniūm* en la tradició mèdica arabogalènica. Bazel explica breument el procés de la digestió segons Galè i passa revista a diferents obres dietètiques (la *Isagoge*, el *Pantegni*, Avicenna, Razi –per cert, que caldria que l'*Index nominum* de la col·lecció unifiqués els noms dels autors, ja que als vols. II i III s'havia utilitzat Rhazes, al V.1 Rasis i al X.1 Razes; passa el mateix amb Petrus Hispanus, que és anomenat Pere Hispà al vol. V.1 i Pere d'Espanya aquí–, el pseudoaristotèlic *Secreta secretorum*, etc.), que posen de manifest l'existència d'una clara consciència alimentària i justifiquen a bastament la recomanació que fa Arnau al *De esu carniūm* de l'ús del rovell d'ou i del vi com a substitutius de la carn i el brou en el tractament de malalties. Els arguments mèdics d'Arnau es basen, però, en la noció de força, en la *virtus* i el *spiritus* del *Canon*, l'esquema del qual Arnau simplifica.

A l'apartat quart, Bazel contempla el *De esu carniūm* a partir de les tradicions teològiques (sant Jeroni, Tertulià...) i dels precedents monàstics (pares del desert, benedictins, cartoixans, etc.) que postulen l'abstinència de carn perquè la relacionen amb la puresa espiritual. Valora, també, les postures de papes com Innocenci III i Climent V al respecte i la permissivitat de la realitat quotidiana, que havia de contrastar necessàriament amb la rigorosa disciplina cartoixana.

L'apartat cinquè estudia el lloc del *De esu carniūm* en el corpus mèdic d'Arnau. Bazel defensa que el tractat ha de ser entès en el context integrador de la figura d'Arnau, que es mirava la seva obra espiritual i la mèdica com a una totalitat. Bazel té en compte el llenguatge (i l'empremta de les teories de Joseph Ziegler són ben evidents aquí) per argumentar-ho i, alhora, per diferenciar aquest tractat de les altres obres espirituals d'Arnau: al *De esu carniūm* no hi ha cap element que es pugui considerar com una mostra de «radicalisme evangèlic» (Perarnau), ni hi ha inquietuds apocalíptiques o escatològiques. Arnau de Vilanova s'hi presenta tolerant: l'abstinència cartoixana no és un model a imitar per la societat laica, sinó que és defensada exclusivament en el context de l'orde que la manté.

Després de tot això, Bazel formula la seva hipòtesi, coherent i plausible. La defensa de l'abstinència de carn s'adiu amb les idees espirituals d'Arnau, que havia d'adreçar el *De esu carniūm* a un públic no professional de la medicina perquè simplifica teories. En canvi, teològicament no hi estableix una relació instructiva sinó conjectural. A més, el tractat s'ha trobat unit a un volum (el ms.

Vat. Lat. 3824) que conté escrits espirituals del mateix Arnau, volum pensat per a ser presentat al papa. Tot plegat podria indicar que Arnau va pensar el *De esu carniū* com un «tour de force» per provar a les autoritats eclesiàstiques que podia «abordar una qüestió teològica amb el sol mitjà de la seva perícia mèdica» (p. 73). Seria, doncs, com si diguéssim, la resposta d'Arnau al «Intromitte te de medicina, et non de theologia» que s'havia hagut de sentir el metge amb dèries teològiques.

Antònia Carré

82) Villanova, *Tractatus de intentione medicorum*

El 1975, les *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia* van treure al carrer el seu primer volum, els *Aphorismi de gradibus*, editat per Michael R. McVaugh. Amb la publicació del *Tractatus de intentione medicorum*, a càrrec del mateix McVaugh, es commemora el primer quart de segle d'existència de la col·lecció que, dirigida per Luis Garcia Ballester, Juan A. Paniagua i McVaugh, ha aconseguit de guanyar-se el reconeixement de la comunitat científica internacional.

Per a la celebració del feliç esdeveniment s'ha escollit un dels primers textos acadèmics d'Arnau de Vilanova, el *Tractatus de intentione medicorum*, que pot ser datat en els primers anys de la dècada de 1290, quan l'autor començava a exercir de professor a Montpeller i que és clau per entendre el seu pensament mèdic posterior. Arnau hi defensa una concepció instrumentalista de la medicina, basada en el convenciment que els metges practiquen un *art* l'objectiu del qual està totalment adreçat al manteniment de la salut. Com és habitual en els volums de la col·lecció, el text d'Arnau s'edita tenint en compte tots els manuscrits coneguts de l'obra (deu, un dels quals és fragmentari) i les edicions impreses renaixentistes. Hi ha, també, els tres índexs finals (index nominum, index verborum i index codicum) i l'estudi introductori que contextualiza el *Tractatus de intentione medicorum* en el pensament d'Arnau i en l'ambient intel·lectual de l'època.

Amb la intel·ligència i la claredat a què ja ens ha acostumat, Michael R. McVaugh explica en onze apartats tot el que cal per entendre el tractat d'Arnau de Vilanova. En el primer, resumeix com es va produir l'assimilació del «nou Galè» (la terminologia és de Luis Garcia Ballester) en la universitat de final del segle XIII, amb referències al *Corpus Toletanum*, i a les virtuts divulgatives del *Canon* d'Avicenna i el monumental *Revocatum memorie* de Joan de Saint-Amand. En el segon, exposa el paper d'Arnau de Vilanova en el desenvolupament de la nova cultura mèdica, basada en la necessitat d'integrar la medicina

galènica amb l'aristotelisme acadèmic. És en aquest sentit que s'han d'entendre l'obra de Joan de Saint-Amand, el *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum* de Pere d'Abano i el *Tractatus de intentione medicorum* d'Arnau de Vilanova. En el tercer, circumscriu el *De intentione medicorum* en el debat filosòficomèdic sobre la consideració de la medicina, incidint en la postura teòrica i científica d'Averrois, contra la qual Arnau escriu el seu tractat. McVaugh defensa que el *De intentione medicorum* va néixer per contrarestar la influència del comentari d'Averrois als *Cantica* d'Avicenna, que Ermengol Blasi havia posat a l'abast dels estudiants de Montpeller.

Els apartats següents desglossen els dos llibres que constitueixen el *Tractatus de intentione medicorum*. L'apartat quart compara medicina i filosofia natural (*De intentione* I). L'apartat cinquè il·lustra el primer intent d'harmonitzar Aristòtil i Galè a partir d'intentar aclarir quins són els principals membres del cos (*De intentione* II.1), tenint en compte altres autors que havien debatut el tema (Cardinals, Pere Hispà i Pere d'Abano). L'apartat sisè planteja la diferència entre medicines i aliments (*De intentione* II.2), la segona de les qüestions medicofilosòfiques que explora Arnau, insòlita perquè no sembla ser el ressò de cap controvèrsia viva en el seu temps. L'apartat setè analitza si existeix o no una disposició humana fora de la salut i de la malaltia (*De intentione* II.3), una de les *questiones* debatudes a les aules. McVaugh passa revista al concepte de *neutralitas* mèdica en el *Tegni* de Galè, les *Categoriae* i els *Topica* d'Aristòtil i el *Conciliator*. L'apartat vuitè està dedicat a l'envitricollada qüestió de l'ànima, a cavall entre la teoria complexional de Galè i la negació de l'harmonia de miscibles d'Aristòtil (*De intentione* II.4), que Arnau debat inspirant-se en el *De demonstrationibus* de Galè (una obra avui perduda), el *Pugio fidei* de Ramon Martí i, possiblement, en Razès.

Els tres apartats finals de la seva introducció, McVaugh els dedica a l'argument central del *De intentione*, que considera el metge un *artifex sensualis et operativus*. L'instrumentalisme mèdic que triomfa a Montpeller de la mà d'Arnau de Vilanova, Henri de Mondeville i Bernat de Gordó, és contraposat a l'actitud de les universitats del nord d'Itàlia, les quals en el seu intent de determinar els límits del saber mèdic s'acostaven més als postulats d'Averrois. L'instrumentalisme mèdic d'Arnau de Vilanova, d'arrel avicenniana i enriquit cada vegada més amb tocs galènics (extrets sobretot del *De interioribus*, l'obra mèdica més completa i atractiva del corpus galènic i una de les grans fites en la història de la medicina occidental), és reflectit tant al *Tractatus de intentione medicorum* com als *Aphorismi de gradibus*, dues obres ben significatives en aquests vint-i-cinc anys del lloable camí de les *AVOMO*.

Antònia Carré

84) Ysern i Lagarda, «Els *Principii de medicina* lul·lians del MS. Mil. II. 384 (Biblioteka Uniwersytecka, Wroclaw)»

Actualment, després de més d'un segle d'esforços dedicats a recollir i catalogar els fons manuscrits lul·lians conservats a les biblioteques europees –i nord-americanes– el nombre de còdexs que tenim localitzat és realment considerable. Això no significa, però, que noves investigacions no puguin aportar notícies sobre còdexs dels quals no tinguem coneixement. Aquest és el cas del treball de Josep-Antoni Ysern i Lagarda, que localitza una versió italiana, amb glosses castelleses, dels *Començaments de medicina* (Bo II.A.9) a la Biblioteca Universitària de Wroclaw (Polònia). Es tracta del ms. Mil. II 384, de mitjan segle xv; hi trobem, a més de la ja esmentada traducció italiana glossada en espanyol dels *Començaments de medicina* (ff. 1-50v i 62rv –en aquest darrer foli hi ha també una tirada de versos en llatí, escrits probablement amb una finalitat mnemotècnica–), diversos textos castellans sobre medicina (ff. 51-54v, 57-61v, 63-74) i un parell de receptes mèdiques en italià (f. 75).

El còdex pertany al fons Milich, constituït entre el final del segle xvii i el començament del xviii per l'advocat Johann Gottlieb Milich, si bé no va ser fins després de la II Guerra Mundial que va passar a formar part de la Biblioteca Universitària de Wroclaw. L'origen d'aquest còdex és incert; Ysern, malgrat que afirmi que la biblioteca formada inicialment amb la donació de Milich va ser ampliada gràcies a noves aportacions, sembla decantar-se per la possibilitat que el manuscrit fos adquirit pel mateix advocat en alguna de les seves estades a les ciutats italianes de Roma o Venècia.

Finalment, atès que l'autor afirma que «no és aquest l'únic text lul·lià d'aquesta biblioteca», fóra sens dubte interessant per als estudis lul·lians, si s'hi conserven altres manuscrits o edicions antigues no recollides a la *Bibliografia* de Rogent i Durán, que donés a conèixer el fruit de les seves investigacions, com ja va fer amb els volums catalans de la Biblioteka Jagiellonska (en un treball ressenyat a *SL* 33, p. 181).

J. Santanach

CRÒNICA

PÀGINES WEB SOBRE RAMON LLULL

Com a novetat hem pensat que seria interessant donar als lectors de *SL* notícies d'algunes pàgines d'Internet sobre Ramon Llull que han vingut a la nostra atenció. Ens hem limitat a les que creiem que podien oferir informació d'utilitat per als lectors de la nostra revista,¹ i que semblaven tenir alguna garantia de fiabilitat (cosa notòriament aleatòria al web).² El lector hi notarà repeticions (com per exemple a les dues pàgines de traduccions portugueses), però això és inevitable al Web amb la llibertat que dona de proporcionar enllaços.

També cal advertir que en la majoria de casos (amb l'excepció de la pàgina de Yanis Dambergs) hem simplement copiat l'índex de contingut (sense traduir, per exemple, informació en llengua portuguesa), afegint-hi un parell de comentaris explicatius. També hem conservat els subratllats dels enllaços característics del llenguatge html.

Finalment, voldria demanar la col·laboració dels lectors: si tenen coneixement d'altres pàgines que podrien igualment ser d'interès per als lectors de *SL*, estaria agraït si em podrien informar a l'adreça de abonner@retevision.es.

El Raimundus-Lullus-Institut

<http://www.uni-freiburg.de/theologie/ab/qut.htm>

La pàgina del Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Freiburg, amb adreces del correu electrònic del director i col·laboradors, una llista dels volums de *ROL* apareguts, i amb l'opció molt interessant d'anar a «Ramon Llull im

¹ Així que no hem donat pàgines personals i autobiogràfiques, la majoria de les quals en tot cas hom podrà trobar a través de les pàgines més generals presentades aquí.

² Per això hem eliminat els textos de la Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives oferts com a enllaços a una de les pàgines llistades aquí. Són majoritàriament textos de Jeroni Rosselló de principi de segle, gens fiables, i ja llargament superats.

WWW – Datenbank», on hom trobarà versions digitalitzades dels manuscrits de París, Bibliothèque National, lat. 3174, 3323, 3348A, 6443C, i 6443D.

Textos lul·lians i lul·lístics

<http://www.ricardocosta.com/>

El «home page» de Ricardo da Costa, que conté versions portugueses i edicions de les obres següents:

1. Livro da Ordem de Cavalaria (1279?-1283?) (Tradução: Prof. Ricardo da Costa)
2. Livro do Amigo e do Amado (1283) (Tradução: Prof. Esteve Jaulent)
3. Livro das Bestas (1289) - cap. 7 da obra *Fèlix ou Livro das Maravilhas* (Tradução: Cláudio Giordano)
4. Árvore Imperial (1295-1296) - cap. 7 da *Árvore da Ciência* (Tradução: Prof. Ricardo da Costa)
5. Livro da Alma Racional (1296) (trad.: Profs. Adriana Zierer e Ricardo da Costa)
6. Epistola Raymundi Lull ad Universitatem Parisiens, quam laudibus extollit, quamque hortatur, ad porrigendum preces suas regi, ut fundetur Parisiis studium Arabicum, Tartaricum et Graecum (1298-1299)
7. Vida Coetânia (1311) (Tradução: Prof. Ricardo da Costa)
8. Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu (1311) (Tradução: Sérgio Alcides e Ronald Polito)
9. Livro da lamentação da Filosofia (1311) (Tradução: Brasília Bernadete Roisson - PUC/RS)

<http://www.geocities.com/Athens/Forum/5284/estev.html>

El «home page» d'Esteban Jaulent, que conté versions portugueses i edicions de les obres següents:

1. *Vida Coetânea*, versão portuguesa de Luísa Costa Gomes, Publicada em *Vida de Ramón*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991, pp.211-234.
2. *Livro do amigo e do Amado*, versão portuguesa de Esteve Jaulent. (Ed. Leopoldianum e Ed. Loyola, São Paulo 1989).
3. *Lamentação da Filosofia*, versão portuguesa de Brasília B. Rosson (P.U.C. Rio Grande do Sul - Porto Alegre - Brasil)
4. *Livro do Gentio e dos três sábios*, versão alemã do prólogo feita por Alexander Fidora (Johann Wolfgang Goethe-Universität - Frankfurt - Alemanha).

5. *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu*, versão portuguesa feita por Sérgio Alcides e Ronald Polito.
 6. *Livro das bestas*, versão portuguesa feita por Cláudio Giordano.
- Ars Brevis*, versão crítica latina com as correções feitas em 1999 por Alexander Fidora (Johann Wolfgang Goethe-Universität - Frankfurt - Alemanha).
- Carta* de Raimundo Lúlio à Universidade de Paris, cf. CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARIISIENSIS, Henricus Denifle et Aemilio Chatelain, Paris, 1891. Impression anastatique, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1964, Tom. II, pp. 83-84.

<http://www.geocities.com/Athens/Parthenon/4572/>

La pàgina de Yanis Damberg, autor de l'estudi sobre els elements present en aquest número de *SL*, dedicada a la interrelació entre la mnemotècnica, la formació intel·lectual i espiritual, i la contemplació divina, tot basada en una gran riquesa de textos lul·lians traduïts a l'anglès per l'autor. Hom hi trobarà traduccions completes de:

1. *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* (II.B.6; inclou les 20 figures –10 primeres figures i 10 segones– dibuixades a tot color)
2. *Arbre de filosofia desiderat* (III.16)
3. *Quomodo contemplatio transit in raptum* (III.28b)
4. *Tractat d'astronomia* (III.29)
5. *Liber de septem donis Spiritus sancti* (IV.65.bis)
6. *Liber de medio naturali* (IV.80)
7. *Liber de memoria Dei* (IV.104)
8. *Ars infusa* (FD I.14)
9. *Liber ad memoriam confirmandam* (FD II.19)

Les traduccions parcials més destacables són:

10. *Liber chaos* (II.B.10a; només hi ha una quarta part de l'obra, però diu que la vol completar)
11. El *Breviculum* – ha traduït el prefaci de la primera *Pars dispositiva*, amb les figures i esquemes corresponents.

A més a més, hom hi trobarà fragments de:

12. *Llibre de contemplació* (I.2)
13. *Ars inventiva veritatis* (III.1; amb les figures A i T dibuixades a tot color)
14. *Disputatio eremite et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi* (III.31)

15. *Ars brevis* (III.77; amb un comentari de Marçal)

16. *Ars generalis ultima* (III.80; amb la Taula sencera)

Finalment, s'hi troben fragments importants de Lavinheta, i un esquema astrològic del lul·lista francès del s. XVII, Jean d'Aubry.

<http://www.filosofia.org/bjf/bjfc122.htm>

Benito Jerónimo Feijoo 1676-1764, *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo I, carta 22, «Sobre la arte de Raimundo Lulio», amb una de les crítiques que va impulsar, com a rèplica, l'erudició del P. Pasqual.

Michela Pereira i l'Alquímia

<http://www.quipo.it/internetscuola/alchimia/teomat.htm>

Alchimia Medievale: «Un Sapere Che Nasce Dal Fare» de Michela Pereira, amb l'html construït per Francesco Di Pietro. En italià amb versió en anglès, i una bona bibliografia. Una pàgina montada per la principal autoritat en la matèria.

Altres pàgines d'interès per als lectors de SL

<http://www.e-net.com.br/user/mmenezes/Llull/index.html>

Curs Virtual: «Introdução Ao Pensamento Luliano», del qual copiam la nota explicativa:

O Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull) gostaria de convidá-los para participar do seu primeiro curso virtual onde será fornecida uma visão geral da vida, da época e do pensamento de Raimundo Lúlio, pensador catalão, cavaleiro contemporâneo dos templários, confundido por alguns com o Pseudo Lúlio alquimista, e que influenciou grandes pensadores, como Giordano Bruno, Nicolau de Cusa, Leibnitz, etc. e cuja obra mais importante é a *Ars Magna*, que carrega uma descoberta epistemológica que permite unificar todos os saberes e fundamentar filosoficamente a teologia. O curso é gratuito, bastando para isso inscrever-se através do link «Inscrições e Informações», logo abaixo.

<http://www.bitel.es/dir~miramar/home.htm>

El home page de Miramar muntat pel Dr. José María Sevilla, que dona accés a les pàgines següents:

Cultural lantern

Raymond Lully

Archduke Louis Salvador of Austria

Festa de la Santissima Trinitat

Cursillos de Cristiandad

La influencia de Ramon Llull en Felipe II y en el siglo de oro español

Conexiones del Monestir de Miramar

Medicus Mundi Baleares

Cartografía Mallorquina

El Sr. Obispo de Mallorca en el «Monestir de Miramar»

<http://www.hum.auc.dk/~thessa/phd.html>

Una pàgina de Thessa Lindof, amb la vida del beat en llengua danesa, contada a partir de la *Vida coetània*.

[http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/08_szam/19.htm#J\[20\]](http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/08_szam/19.htm#J[20])

Una introducció a Ramon Llull i el seu pensament en llengua hongaresa de Láng Benedek, intitulat «Kísérlet a *scientia universalis* létrehozására a 14. századi Katalóniából».

RECTIFICACIÓ

En el darrer número de *Studia Lulliana*, dues ressenyes van ser atribuïdes per error a A. Soler, quan havien d'haver-ho estat a Joan Mahiques; són lés núm. 5 i 65.

NECROLOGIES

JOSEP FONT I TRIAS

Josep Font i Trias (1913-2000) era llicenciat en filosofia i en dret per la Universitat de Barcelona (1932) i diplomat en psicologia per la de Madrid (1934). L'any 1936 signà la *Resposta al Missatge dels Catalans*, i ben prest guanyà la càtedra de filosofia de l'Institut d'Eivissa. Uns articles publicats en el diari *Baleares* per l'articulista Antoni Colom demostren que la reforma educativa del Moviment ja estava consolidada a l'Institut Ramon Llull de Palma. La reforma –subratlla Colom– propugnava que la història i la ciència s'unien en el cim de la filosofia, i aquesta es consolidava en la religió. En aquest any Font i Trias es convertia en el titular de la càtedra de filosofia del Institut Ramon Llull. La seva didàctica filosòfica va saber moderar el monolitisme tomista imposat pel règim i defugir la concepció de la *historia errorum* per a mostrar-la, des d'un personalisme d'arrels cristianes, com un conjunt de sistemes ideològics en contrast i, des d'un eclecicisme descafeïnat, acceptava un enciclopedisme moderat que, sense rebutjar els principis del nacionalcatolicisme, ajustava la filosofia a les situacions circumstancials.

Entre 1952-58 fou professor i cap d'estudis dels cursos de filosofia i de dret que organitzava la Universitat de Barcelona a l'Estudi General Lul·lià de Palma, del qual centre fou vicerector (1983-91) i rector (1991-95). L'any 1941 va ingressar a la Maioricensis Schola Lulistica com a professor, i en 1945 adquireix la categoria de Magister. En 1950 és vocal del Consell Acadèmic de dita Schola i encarregat de les relacions amb les distintes institucions docents de les Balears i dels cursos internacionals i nacionals de lul·lisme que aquella promovia.

La capacitat de síntesi que posseïa Font i Trias el convertí en un mestre socràtic de la filosofia oral. Les explicacions de classe i una sèrie de conferències sobre filosofia i lul·lisme constitueixen, a més d'alguns articles, més periodístics que d'investigació, el seu patrimoni filosòfic.

L'Escola Lul·lista, sota la direcció del Dr. Francesc Sureda Blanes, va organitzar diferents cursos lul·listes de caire universitari. Al curs 1944-45, Font i Trias hi va participar, juntament amb el professor Joaquim Carreras Artau, el professor Maurici d'Iriarte, fra Miquel Tous i fra Gabriel Seguí. Sens dubte l'explicació de la «Génesis, eje y sentido de la filosofía del Beato Ramon Llull» fou la major aportació del professor Font a l'estudi de la filosofia lul·liana. Aquest curs de filosofia estava dividit en tres parts. En la primera Font analitza

la gènesi i el plantejament de la filosofia lul·liana, que considerava com un «extrañamiento teórico y un internamiento sentimental de la conciencia» de Llull. L'eix central d'aqueixa filosofia és, segons Font, «La metafísica como apelativa de la filosofía», el bessó de la qual és la teoria de les dignitats. En la tercera part analitza el sentit de la filosofia de Llull com a superació del «saber puro y puro saber».

En anys successius Font i Trias segueix parlant de lul·lisme, i tracta sobre «Los estudios lulísticos» (1957) i la concepció de «El descenso desde las criaturas celestiales» (1959). En 1967, parlant una vegada més sobre lul·lisme, afirma rotundament que estudiar el lul·lisme no és estudiar arqueologia, perquè Llull reuiu dins la història del lul·lisme. Hi ha, doncs, el lul·lisme de Llull i el lul·lisme dels lul·listes; les inflexions doctrinals i les desviacions hermenèutiques –concreta Font–, que guien el secret conducte pel qual s'escolen esvanides, mantingudes i potser parcialment tergiversades, les opinions de Llull. «La luz fundamental del lulismo de Ramon Llull –escriu Font en 1967– se quiebra al chocar con las tendencias cartesianas, empiristas o cualesquiera otras, y se descompone en una caleidoscópica y colorista variedad de lulismo en los lulianos».

S. Trias Mercant

MANUEL BAUÇA I OTXOGAVIA

El professor Dr. Mn. Manuel Bauça i Otxogavia, *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica, morí el 18 de març de 2000. Havia nat a Pollença, Mallorca, el 16 de desembre de l'any 1933. Els anys de formació per al sacerdoci els transcorregué al col·legi dels Pares Teatins, a Palma de Mallorca, al Seminari Menor i al Col·legi de la Sapiència. Fou ordenat sacerdot el 21 de desembre de 1957. Seguidament anà a Roma i estudià durant dos anys a la Universitat Gregoriana. Després d'una breu estada a Mallorca, partí cap a Alemanya i durant els anys 1963-1968 estudià a la Facultat de Teologia de l'Albert-Ludwigs-Universität, de Freiburg i. Br., treballant al Raimundus-Lullus-Institut sota la direcció del prof. F. Stegmüller. El 1968 obtingué el grau de Doctor en Teologia, amb una tesi doctoral sobre l'exemplarisme a l'Art de Ramon Llull, on analitzava punt per punt l'obra lul·liana *Ars Dei*. Bauça presentà l'edició crítica d'aquesta obra en el tom XIII de les Raimundi Lulli Opera Latina (ROL).

De bell nou a Mallorca, Bauça repartí la seva vida entre el treball pastoral, a diverses parròquies de Mallorca, i l'ensenyament. Fou professor de Teologia, primer al Seminari Diocesà de Mallorca i, després, al Centre d'Estudis Teològics de Mallorca des de la seva creació. També ocupà diversos càrrecs de direc-

ció en aquestes dues institucions. Bauçà dedicà a l'ensenyament totes les seves forces i tot el seu entusiasme, donant prova de la seva capacitat de síntesi i de constant renovació. El mateix se pot dir dels innombrables cursos, conferències i intervencions de tota mena, que Bauçà féu durant els anys de la seva activitat pastoral i acadèmica.

Jordi Gayà

ALAIN GUY i JOAN TUSQUETS TERRATS

En ben poc temps han mort dos *Magistri* importants de l'Escola Lul·lista de Mallorca, els professors Alain Guy i Joan Tusquets Terrats. Per a mi, però, dos amics entranyables i dos orientadors de les meves investigacions sobre el pensament hispànic i la filosofia de Lluïl.

Vaig conèixer el Dr. Tusquets durant la dècada dels cinquanta, quan jo estudiava filosofia a la Universitat de Barcelona i ell n'era professor de crítica de la religió. No obstant això, la nostra relació fou molt intensa entre 1985 i 1996, quan ambdós coincidírem a investigar la filosofia del llenguatge de Ramon Lluïl. Contrastàvem les nostres investigacions i els meus estudis van tenir el suport, la crítica constructiva i una lloança, potser immerescuda, per part del professor Tusquets.

El meus primers contactes amb el professor Alain Guy foren a través dels seus escrits. Al final de la dècada dels setanta ens trobàrem personalment en els Seminaris bianuals d'Història de la Filosofia Espanyola que se celebren a la Universitat de Salamanca. Aquí va néixer una forta amistat, que es féu més íntima quan vaig anar a Tolosa a impartir un seminari sobre filosofia espanyola.

Desitjaria que aquestes ratlles fossin, més que una necrològica, un petit homenatge a dos homes que dedicaren tota la seva vida al progrés de la filosofia:

La muerte de Alain Guy (1918-1999) es una gran pérdida para el pensamiento hispanista en general y para el lulismo en particular.

Nacido en La Rochelle en 1918, Alain Guy estudió en la Sorbona y en la Universidad de Grenoble. Estudió biología y se doctoró en filosofía en 1943. En 1954 comienza su magisterio universitario en la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse y en 1967 crea el «Centre de Recherche de Philosophie Ibérique et Ibero-américaine», núcleo de varias generaciones de investigación filosófica ibero-americana. Ha sido director de distintas revistas especializadas y del consejo de dirección de otras.

Su obra es inmensa y puede clasificarse en dos grandes grupos. Uno es el formado por monografías sobre filósofos y corrientes filosóficas en España. El otro incluye las obras de historia de la filosofía española.

Dentro de esta línea de investigación Alain Guy prestó atención irremediamente al lulismo. El primer contacto con Llull lo tuvo a través de su maestro Jaques Chevalier en 1927, cuando éste expresa, en el estudio *Y-a-t-il une philosophie espagnole?*, su convicción de la inspiración luliana en la invención cartesiana del análisis geométrico, convicción ya sugerida en 1919 y reforzada en 1956. Desde aquella fecha Alain Guy se interesa por la obra de Llull y sus conexiones con Descartes.

En 1956 Guy publica, en dos volúmenes, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Un volumen incluye los autores y el otro una selección de textos de los mismos. En ambos volúmenes encontramos sendos capítulos dedicados a Ramon Llull. La Maioricensis Schola Lullistica, sensible a todo lo referente a Llull, ya dedicó en el volumen I (1957) de *Estudios Lulianos* un amplio comentario al libro del profesor Guy, bajo el título de «Ramon Llull y el lulismo en la filosofía española». En éste se subrayaba tres grupos de adjetivaciones con las que Guy definía la obra y el pensamiento de Llull. Con la adjetivación especulativa o teórica dibuja Guy un Llull capaz de unir en círculos concéntricos la lógica y la metafísica. La adjetivación pragmática o de acción presenta al Llull apologeta, artífice de una comprensiva adaptación de la civilización occidental al mensaje de Oriente. La adjetivación genealógica atribuye a nuestro Beato el ser padre del pensamiento hispánico, del cual posee ciertamente todos los rasgos característicos.

A finales de 1990 el profesor Guy ingresó en la Maioricensis Schola Lullistica por sus investigaciones sobre filosofía española y él aprovechó la ocasión para tratar el tema, que tantas veces había reflexionado, sobre las relaciones entre Llull y Descartes. El resultado fue un amplio estudio sobre *Razón y fe en Llull y Descartes*, publicado en 1992 por la Schola Lullistica.

Guy nos ha hecho ver que, pese a la actitud despreciativa de Descartes para con Llull en las cartas que aquél dirigió a Beeckman (1619) y a Mersenne (1629), actitud repetida en el *Discours de la méthode* (1637), es lícito pensar que el filósofo francés sentía una clara curiosidad por el pensador mallorquín, que conoció indirectamente, y, quizás también, ciertos celos ante el éxito de que gozaba la traducción francesa de *Le Grand et dernier Art de M. Raymond Lulle, fidèlement traduit de mot à autre* por De Vassy en 1634. A partir de aquí el profesor Guy nos muestra el paralelismo entre Llull y Descartes en torno a cuatro puntos:

En primer lugar, su común intuición fulgurante como punto de partida, plenamente religiosa en Llull, más misteriosa en Descartes. Después, el método

racionalista, más tímido en Descartes, porque deja de lado las verdades de la fe, mientras que Llull las considera accesibles al entendimiento dentro de ciertos límites. En tercer lugar, el ideal de la unidad en el conocimiento, en el lenguaje y en la sociedad. Por último, la primacía de la finalidad práctica del pensamiento, más técnica en Descartes y más confesional en Llull.

Confío y estoy seguro que la obra de Alain Guy seguirá muy presente entre todos los hispanistas.

Joan Tusquets i Terrats (1901 - 1998), als disset anys, va ingressar al Seminari de Barcelona i passà seguidament a la Universitat de Lovaina, on es va llicenciar en filosofia (1922) sota la direcció del neoescolasticisme del cardenal Mercier, títol que va revalidar a la Universitat de Valladolid (1938). Va a Múnic i s'especialitza en didàctica a l'Institut Lleó XIII (1929) i s'integra en el gran moviment catequístic que aleshores impulsava el mètode Tillich en pedagogia catequística. Allà va conèixer Joseph Göttler, del qual després va traduir al castellà la seva pedagogia sistemàtica.

En 1926 comença a impartir classes de pedagogia al Seminari de Barcelona i posteriorment fou professor de crítica de la religió (1945) i de pedagogia (1954) i catedràtic de pedagogia (1956-71) de la Universitat de Barcelona. En 1954 va ingressar a la Maioricensis Schola Lullistica. En aqueixa època va fundar la revista «Perspectivas pedagógicas» (1958) i l'Institut de Pedagogia Comparada de Barcelona (1964).

El pensament de Tusquets, seguint el magisteri de Zaragüeta, combina el neoescolasticisme filosòfic i la pedagogia catòlica alemanya segons l'orientació d'Otto Willmann, Joseph Göttler i Friedrich Schneider. Aqueixa síntesi va impulsar la seva obra filosòfica –*El cardenal Tomàs de Boixadors i la seva influència en el naixement d'un neotomisme* (1923) i l'*Assaig de crítica filosòfica* (1935)– i pedagògica –*Pedagogia de la religión* (1935)–, com també l'hermenèutica de la història espanyola –*Orígenes de la revolució espanyola* (1932), *Masonería y separatismo* (1937) i *Masones y pacifistas* (1939).

El compromís del professor Tusquets amb Ramon Llull fou important, estudiant l'obra lul·liana des del punt de vista de la pedagogia –*Ramon Llull, pedagogo de la cristiandad* (1954), obra editada pel Consell Superior d'Investigacions Científiques i base de la seva tesi doctoral, *Ha influido Ramon Llull en la evolución de la escuela elemental* (1960), *La pedagogía de Ramon Llull* (1969) i *Ramon Llull, com a pedagog comparativista cristià* (1970)–, de la metafísica i de la filosofia del llenguatge –*La metafísica del llenguatge en el «De ascensu et descensu intellectus» en l'apologètica de Ramon Llull* (1988), *Taula del llenguatge i dels sons anàlegs en l'opus lul·lià* (1989), *Quatre peculiaritats de*

Ramon Llull en la demostració de l'existència de Déu (1990), «*Lo sisè seny*», *precursor de la filosofia lul·liana del llenguatge* (1992) i, sobretot, *La filosofia del llenguatge en Ramon Llull* (1993).

El bessó de la filosofia lul·liana del llenguatge s'ha de cercar en el consens de les generacions que havien parlat i parlen llatí i català. Però la filosofia del llenguatge no hauria interessat Llull si no pogués demostrar l'existència de Déu, demostració que el porta de l'argument ontològic a una argumentació semiòtica a partir de l'antinòmia res/no-res i que culmina en la concepció de Déu com a ultra-essència. D'aquí que les raons necessàries siguin en el fons raons lingüístiques amb un valor probatori, que Tusquets dubta en qualificar de certitud absoluta.

S.Trias Mercant

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Affatus, 221
Arbre de ciència, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 142, 156, 157, 212
Arbre de filosofia d'amor, 115, 156, 203
Arbre de filosofia desiderat, 158, 213
Ars brevis, 117, 123, 131-2, 158, 165-7, 213, 214
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 8, 24, 25, 27, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 42, 47-79, 83, 106-7, 108-9, 137, 188-9
Ars Dei, 217
Ars generalis ultima, 5, 17, 103, 137, 143, 214, 219
Ars infusa, 213
Ars inventiva veritatis, 213
Ars notatoria, 26, 27, 40, 42
Ars universalis, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 37-38, 42, 49, 51, 57, 58, 59, 69, 71, 74
Art abreujada de predicació, 3, 5, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18
Art amativa, 198
Art de contemplació, 117, 131
Art demostrativa, 24, 25, 39, 40, 47, 61, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 79, 81, 87, 88, 106, 137, 189
Artificium electionis personarum, 40, 42
Benedicta tu in mulieribus, 157
Blaquerna, 3, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 28, 29, 32, 39, 40, 41, 42, 126., 127, 137, 161, 165, 166, 172, 177, 181, 195, 199, 204
Cantilena, 118
Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 88, 192
De adventu Messiae, 40, 42
De ascensu et descensu intellectus, 220
De levitate et ponderositate elementorum, 93, 95
De quadratura e triangulatura de cercle, 143, 144
Declaratio Raimundi per modum dialogi edita, 150
Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis, 213

- Doctrina pueril, , 3, 7, 8, 9, 23, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 117, 120, 130, 143, 151
- Epistola Raymundi ad Universitatem parisiensem, 212, 213
- Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem, 25, 26, 27, 42, 48, 49
- Lectura super figuras Artis demonstrativae, 105
- Liber ad memoriam confirmandam, 158, 213
- Liber Chaos, 60, 97, 98, 213
- Liber correlativorum innatorum, 113
- Liber de ascensu et descensu intellectus, 178, 198
- Liber de conceptu virginali, 205
- Liber de fine, 5, 17
- Liber de geometria nova et compendiosa, 142, 143, 144
- Liber de medio naturali, 213
- Liber de memoria Dei, 213
- Liber de perseitate Dei, 170
- Liber de praedicatione, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 157
- Liber de Sancto Spiritu, 29, 40, 42
- Liber de septem donis Spiritus Sancti, 213
- Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae, 81
- Liber lamentationis Philosophiae, 212
- Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu, 212, 213
- Liber praedicationis contra Judaeos, 3, 14, 15, 16, 17, 171
- Liber principiorum juris, 26, 34-37, 42
- Liber principiorum medicinae, 25, 26, 28, 34-37, 38, 42, 60, 87, 106, 127, 209
- Liber principiorum philosophiae, 26, 28-29, 34-37, 42, 42
- Liber principiorum theologiae, 26, 28, 29, 34-37, 42
- Liber propositionum secundum Artem demonstrativam, 107, 213
- Liber super Psalmum «Quicumque vult», 205
- Llibre contra Anticrist, 23, 33, 34, 39, 40, 42, 200
- Llibre d'amic e amat, 108, 117, 131, 161, 165, 165-6, 181, 188, 189, 203, 212
- Llibre d'ànima racional, 212
- Llibre d'intenció, 23, 38-40, 42
- Llibre de contemplació, 23, 32, 37, 62, 71, 74, 75, 76, 112, 125, 143, 151, 155, 157, 188-9, 193, 196, 203, 213
- Llibre de demostracions, 26, 27, 27, 28, 29, 30, 31, 31, 40, 42
- Llibre de home, 111
- Llibre de l'am, 212
- Llibre de l'orde de cavalleria, 30, 31, 42, 126, 154, 160-1, 200-1, 212
- Llibre de les bèsties, 117, 181, 212, 213
- Llibre de meravelles (Fèlix), 3, 6, 8, 9, 41, 119, 143, 148, 157, 181, 202

- Llibre de virtuts e de pecats, 3, 5, 7, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 177
- Llibre del gentil e dels tres savis, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 40, 42, 122, 165-6, 168, 212
- Llibre dels àngels, 23, 41, 42
- Lo pecat d'Adam, 41, 42
- Logica del Gatzell, 23
- Lògica nova, 131, 178
- Oracions e contemplacions de l'enteniment, 33, 34, 42
- Principia philosophiae, 143, 144
- Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubile, 98-101
- Quomodo contemplatio transit in raptum, 213
- Rhetorica nova, 3, 6, 9, 11, 13
- Testamentum, 118, 133-6, 185
- Tractatus novus de astronomia, 88, 142, 213
- Vida coetània, 24, 25, 195, 212

ÍNDIX GENERAL

| | |
|---|---------|
| LL. CABRÉ, Homilètica lul·liana: context i públic a l'ombra de l'Art | 3-22 |
| J. SANTANACH, Notes per a la cronologia del cicle de <i>l'Ars compendiosa inveniendi veritatem</i> | 23-46 |
| J.E. RUBIO, Com és la vertadera Figura X de <i>l'Ars compendiosa inveniendi veritatem?</i> | 47-80 |
| Y. DAMBERGS, Elemental Figure Symmetry | 81-110 |
| S. TRIAS, Nota sobre la pregunta antropològica lul·liana | 111-115 |
| Bibliografia lul·lística | 117-127 |
| Ressenyes | 129-209 |
| Crònica | 211-221 |
| Índex d'obres lul·lianes citades | 223-225 |

ABREVIATURES

- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu SL)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans EL)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original* (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
Hillg = J.N. Hillgarth, *Ramon Llull ant Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite» a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duran, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927).

Qualsevol d'aquestes darreres set sigles (llevat de Hillg) seguida per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3*-84*). El catàleg a OS II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se citarà d'aquesta forma: «MOG I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Suggestim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè, d'una banda, «MOG I, Int. vii, 23» és necessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «MOG I, 455» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA
NOS
TRA"**

**Obra Social
i Cultural**

