

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

## ÍNDIX

L. BADIA, Natura i semblança del color a l' <i>Opus</i> lul·lià: una aproximació	3-38
V. TENGE-WOLF, The textual tradition of the <i>Tabula generalis</i> : from Ramon Llull to the critical edition in <i>ROL</i> XXVII	39-56
A. BONNER, Les estructures de l'Art durant l'etapa quaternària	57-82
A. BONNER, Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull	83-92
M. PEREIRA, Alchimia occitanica e pseudolullismo alchemico. Osservazioni in margine a una recente ricerca	93-102
M. FERRER, La convulsió de 1750 referent al culte de Ramon Llull	103-126
Bibliografia lul·lística	127-142
Ressenyes	143-212
Crònica	213-219
Índex d'obres lul·lianes citades	220-224

STUDIA LULLIANA, és la continuació d'ESTUDIOS LULLIANOS,  
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  
07080 Palma de Mallorca (Espanya)

*Edició i distribució:*

EDITORIAL MOLL  
Torre de l'Amor, 4  
07001 Palma de Mallorca  
Espanya

Preu de subscripció: 15 euros 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  
07080 Palma de Mallorca

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

# STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XLIII

MALLORCA  
2003



## NATURA I SEMBLANÇA DEL COLOR A L'OPUS LUL·LIÀ: UNA APROXIMACIÓ\*

Enxí com *color blava e vert* fortifiquen la vista corporal, e veer *color vermella* enfortex coratge de home, enxí menbrar e entendre e amar Déu e son poder e les altres vertuts que a Déu se convenen, e menbrar e entendre e amar fe, esperança, caritat, justícia, prudència, temperança e les altres vertuts qui·s covenen a home, enfortexen a la ànima ses forces e sos poders (*Doctrina pueril, ENC, 138*).

L'analogia entre els efectes reforçants de determinats colors sobre el sentit de la vista o sobre l'agressivitat, i el poder que exerceixen sobre l'ànima, Déu i les virtuts pertany al repertori de semblances que il·lustren el capítol destinat a la fortalesa, que és el 57 de la *Doctrina pueril*. L'evidència d'unes experiències d'ordre natural que encara són vigents avui dia, per a Ramon obre les portes del coneixement transcendent i dels mitjans que l'home té a disposició per assolir-lo; en el present cas, el cultiu de la virtut. Som al cor del que Lull entén com l'objecte propi de tota l'activitat intel·lectual. En les pàgines que segueixen, l'esment del blau, del verd i del vermell ens posarà sobre la pista del paper que ocupa el color a l'*opus* de Lull, per aquest ordre: la inserció de la noció de color dintre de la xarxa de conceptes de l'Art, les diverses funcions didàctiques que li són encomandes i el color com a fenomen natural.

### APUNTS MÍNIMS SOBRE EL COLOR AL SEGLE XIII

Començar esmentant el blau no és una tria gratuïta. Els antropòlegs i els historiadors de la cultura han descrit el gran tall que es produeix a Occident en la denominació i la presència econòmica i social dels colors entre els segles XI i XII.

---

\*Aquest treball s'inscriu en els marcs del Projecte BFF 2001-1200 del Ministeri espanyol de Ciència i Tecnologia i del Grup Consolidat 2001SGR – 00286 del Dursi de la Generalitat de Catalunya.

Per a la cultura clàssica i la de l'alta Edat Mitjana el color més preuat és el vermell, al costat de la gamma dels grocs i dels ocres, mentre que el verd i el blau es confonen entre les tintes apagades i fosques. El valor dels colors té un vessant simbòlic i un de pràctic que, en el cas del vermell al món antic, es pot resumir dient que era el color de les vestidures dels emperadors, tenyides de tons esclatants gràcies al múrex, una petxina que s'importava de l'Àsia Menor a preus altíssims i que donava la porpra: color, tint, símbol i metàfora.<sup>1</sup> Altres tints més assequibles d'origen animal i vegetal (sobretot la *Rubia tinctorum*) van substituir el múrex a l'Edat Mitjana, entre ells l'extret del quermes, un insecte que en llatí era un *vermiculus*, mot que dona lloc al terme vermell del català (Brusantin 1986, 50-59; *DCVB* 10, 744).

Quan Michel Pastoreau parla de la «revolució del blau» per indicar el triomf a gran escala d'aquest color a l'Europa del segle XIII està parlant d'un fenomen alhora simbòlic, econòmic, social i lingüístic (Pastoreau 1996; Pastoreau 1997, 96-112). Hom ha assenyalat la ceguesa del grecs antics davant del blau: per a Homer el mar era de color verd fosc, *cyanos*, o de color de vi, *oinopos* (Brusantin 1986, 47); el terme llatí *caeruleus* no cobria la gamma dels blaus tal com els veiem avui, de manera que les llengües romàniques van recórrer a un germanisme, com el català o el francès (blau, *bleu*), o a un arabisme, com el castellà i l'italià (*azul*, *azzurro*).<sup>2</sup> Als temps de Llull els reis de França havien adoptat el blau per al seus vestits i els seus símbols heràldics i fins l'escut del rei Artús, deien, era d'atzur tres corones d'or (Pastoreau 1997, 110). El color blau s'obtenia del pastell (*Isatis tinctoria*), la planta que va fer la fortuna econòmica de moltes comarques europees als segles que van del XIII al XVI, entre elles el Tolosà. Un altre nom del blau és l'indi, que deriva d'un tint importat d'orient, l'*indicus* o *indigus*, d'origen vegetal, que a partir del XVI es va produir massivament a Amèrica. Les arts plàstiques dels segles XII i XIII aprofiten troballes tècniques que porten el blau a les vidrieries i als esmalts (Gage 1993, 68-78). En qualsevol cas, per al món clàssic, el blau és innoble i bàrbar: només cal recordar els guerrers celtas tenyits de blau a la Britània que volia conquerir Cèsar. El blau comença a guanyar punts en el terreny simbòlic amb l'adveniment del cristianisme, que l'identifica amb els seus nous valors celestials, davant de la vermillor infernal del paganisme. Però

<sup>1</sup> Les *Etimologies* de sant Isidor, 19, 29, 5 asseguren que «Purpura apud Latinos a puritate lucis vocatur». L'amiració per l'esclat d'aquest tint antic es manté a l'Edat Mitjana, vegeu Bartomeu l'Anglès, *De rerum proprietatibus* 19, 36. Ramon Muntaner al capítol 211 de la seva *Crònica* ens informa que l'any 1304 l'emperador Andrònic Paleòleg vestia de vermell, mentre que el cèsar de l'imperi, Roger de Flor, vestia de blau (Muntaner 42, 12-14).

<sup>2</sup> El problema dels colors en Homer ja va ser estudiat al segle XIX, vegeu Gladstone 1858. Pel que fa al noms dels colors en llatí i en les llengües romàniques, vegeu André 1949 i Kristol 1978.

al segle XIII els papes i els emperadors encara es vestien de vermell (vegeu la n. 1 i Pastoreau 1997, 110).

No hi ha res més relliscós i inestable que la percepció visual i la dimensió històrica i simbòlica dels colors (Gage 1993; Küppers 1972; Hall 1992): no en va per al món antic color és sinònim d'engany, davant de la pura blancor inequívoca de la veritat (Brusantin 1986, 49). Pitàgores menyspreava el color i a l'Edat Mitjana hom va trobar nous motius per fer-ho en l'origen orgànic repulsiu dels mordents que usaven els tintorers, és a dir l'orina (Brusantin 1986, 49).<sup>3</sup> A l'altre extrem de l'escala de valors hi els colors naturals, immutables i esclatants de les pedres precioses (zafirs, maragdes, topazis, rubís), catalogades als lapidaris, a l'abast de la vista de molt pocs, més imaginades que no pas conegudes.

Als temps de Llull funcionava a Occident un sistema de sis colors bàsics (blanc, negre, vermell, verd, blau i groc), tal com el descriuen els lingüïstes (Kay & McDaniel 1978 i Berlin & Kay 1991).<sup>4</sup> Al costat d'aquests sis termes es registra una gran varietat de noms de tints i colorants i de mots descriptius d'origen mèdic procedents de traduccions de l'àrab. Les enciclopèdies del segle XIII registren aquest tipus d'entrades falcant les *Etimologies* de sant Isidor amb fonts científiques més properes en el temps i discuteixen de sistemes simbòlics arcaics al costat d'altres d'origen filosòfic, mèdic o cristià.

En la cultura mitjana dels temps de Llull, per exemple, eren vius diversos grups cromàtics d'oposicions binàries. En primer lloc, el sistema primordial de dos termes bàsics: blanc i negre, que implica associacions també primordials com clar/fosc, sec/humit, calent/fred. Tota la teoria elemental que arrenca del *Timeu* platònic és plena de ressons d'aquest binomi. També eren vigents al segle XIII les oposicions binàries derivades del sistema arcaic de tres colors: blanc, negre i vermell. És a dir blanc/vermell, vermell/negre, blanc/negre, per a les quals Llull sap trobar un precís valor significatiu. Cal afegir encara que l'aversion teòrica a la confusió cromàtica es manté durant l'Edat Mitjana tardana, malgrat la revolució del blau i el sistema de sis colors bàsics, i que es manifesta en un altre lloc comú arcaic que és el rebuig dels colors barrejats i de les juxtaposicions bigarrades de tons en taques o ratlles. El tabú del color mesclat s'accentua a partir de la segona

<sup>3</sup> Segons sant Isidor, *Etimologies* 19, 16, 1: «Pictura autem dicta quasi fictura; est enim imago ficta, non veritas. Hinc est fucata, id est ficto quodam colore inlita, nihil fidei et veritas habentia».

<sup>4</sup> Vicenç de Beauvais prefereix dir que els colors son set, seguint Aristòtil al *De sensu et sensato* 3, vegeu el *Speculum naturale* 2, 67. Agraïixo a Lluïsa Gràcia, de la Universita de Girona, el text inèdit de la seva lliçó sobre el color i els universals lingüístics, pronunciada el 18 de novembre del 1998, a l'esmentada institució, ocasió en què jo mateixa, sol·licitada —com la susdita col·lega— per Xavier Renedo, vaig exposar un primer llunyà esborrany del present treball. El setembre de 2003, per contra, hi vaig llegir una comunicació extreta de la present versió en el curs del XIIIè Col·loqui de l'AILLC.

meitat del segle XIV, quan el negre i el gris substitueixen el blau com a color del poder (Pastoreau 1986; Pastoreau 1997, 121-130, 157-163).

La resposta neuronal que produeixen sobre les cèl·lules de la retina, dites cons, les diferents longituds d'ona de la llum en contacte amb els objectes que veiem no pertany a l'horitzó mental dels segles XIII i XIV; però aquesta és la definició de color que donen els diccionaris moderns. La ciència del segle XIII posseïa coneixements físics i mèdics força complexos i elaborats sobre la llum, els miralls i els òrgans visuals, que permetien d'explicar el fenomen cromàtic, i la filosofia escolàstica resolïa amb materials aristotèlics i platònics el sentit i el lloc de la qualitat color com a gènere i com a accident en els individus.<sup>5</sup>

## 1. EL COLOR SEGONS L'ART

### 1a. Les Cent formes

Per assetjar el valor d'un terme en l'*opus* lul·lià cal tenir controlades, almenys, un bon grapat d'entrades significatives. Avui podem afegir al valuós suport del *Glossari General Lul·lià* (Colom 1982), el recull de definicions lul·lianes de Bonner (Bonner & Ripoll 2002). L'exploració sistemàtica d'un parell d'obres especialment riques pel que fa al tema que ens ocupa, com són els *Començaments de medicina* i el *Tractat d'Astronomia* ens proporciona resultats parcials dignes de consideració i ens adverteix de la urgència de produir buidats sistemàtics tendents a l'exhaustivitat.<sup>6</sup>

Colom 1982, I, 351-352 entra els termes *color*, *colorar* i *colorat*. El primer selecciona algunes documentacions de l'accepció 1, qualitat dels fenòmens visuals, preses dels *Proverbis de Ramon* i de l'*Arbre de ciència*. La citació reportada de l'*Arbre de ciència* dóna, *in extenso*, la informació bàsica per situar el color a les Arts ternàries:

En l'Arbre elemental és color una de ses parts simples en ella sembrada e confusa, e per açò no és sentida per veer. E ella és general a aquestes colors sajús, així com a la color de la poma e de l'home e encara a les colors de les quatre masses, qui

---

<sup>5</sup> Bartomeu l'Anglès defineix amb precisió el color al *De rerum proprietatibus*: «Recollige igitur breuiter ex praedictis, quod color est proprietas siue qualitas derelicta in superficies corporis perspicui ex natura mixtionis elementarium qualitatum concurrentium in mixtio, quae mediante luce, visui actualiter praesentantur» (ed. Frankfurt 1601, 1142-1143).

<sup>6</sup> Els índexs de la *ROL* del CETEDOC de Brepols són una altra eina valuosa, sempre i quan la recerca terminològica s'hagi de dur a terme a les obres publicades, que, com és sabut, són les més modernes: en el present cas hauria estat útil poder fer cerques sobre *color*, *albedo*, *nigredo* i altres, entre les obres antigues només presents a la *MOG*.



són en los rams e ls membres de l'Arbre elemental. E per ella e d'ella està visibilitat en potència ab ajuda de visitivitat, per ço que pusca ésser veer en los animals, als quals és necessari, segons necessitat de vida (OE I, 586-587).<sup>7</sup>

Som al fruit de l'Arbre elemental. El color és una de les semblances dels principis generals de l'Art (és a dir les dignitats: bonesa, grandesa, etc.), impreses de dalt a baix sobre els compostos dels elements, és a dir, els elementats, «així com la pera, e l'aur, e la poma, e l peix, e l'aucell, e la bèstia, e l cors de l'home» (OE I, 570). Les semblances presents en els individus fan possible la conservació de les espècies, perquè cada individu en porta en potència un altre. Llull va triar i descriure cent nocions generals per presentar en bloc aquestes semblances fonamentals per a la constitució del món sublunar: les Cent formes. Es tracta de cent conceptes immaterials en ells mateixos, però que esdevenen sensibles i visibles en els elementats individuats, per tal com en aquests, diu Ramon, els principis generals de l'Art «han repòs e fi», que és la definició adoptada per Llull del principi d'individualització.<sup>8</sup> El color es troba en els individus del món material i en les «quatre masses» dels rams de l'Arbre elemental, dites també per Llull allí «membres generals», que designen els quatre elements quan esdevenen sensibles i compostos dels elements simples, «així con lo foc que veem en la flama» (OE I, 565). Heus ací, doncs, que el color és una d'aquestes Cent formes, concretament la número 84 dels llistats de l'*Arbre de ciència*. I és així com el color apareix definit en el repertori de Bonner & Ripoll 2002, 125, en una formulació artísticament nítida, bé que força críptica per al profà:

Color és aquella forma per raó de la qual substància corporal és colorada (OE I, 1023).

Remeto a la introducció de Bonner & Ripoll 2002, per a la natura activa de les definicions lul·lianes *per agentiam*, per a la Regla C de l'Art o Regla de la definició, i per a les diverses llistes de les Cent formes que Ramon va incloure a la *Lògica nova*, l'*Arbre de ciència* (quatre sèries), l'*Art breu*, l'*Ars generalis ultima* i l'*Ars consilii*. El color tan sols va ser seleccionat a l'*Arbre de ciència*, a l'*Art breu* i a l'*Ars generalis ultima*. Les Cent formes recollides al fruit de l'Arbre sensual es presenten agrupades en parelles i tercets. El color hi és tractat juntament amb la vida (OE, I, 606): d'aquí que Bonner & Ripoll (2002, 125) facin emergir aquest binomi, en principi, curiós.

<sup>7</sup> Quan existeix, cito el text català de les obres de Llull. Només esmento la corresponent versió llatina si he advertit alguna discrepància d'interès.

<sup>8</sup> Vegeu Ca I, 483-488 i Ruiz Simon 1986, 87-90, pel que fa a les semblances dels principis generals, és a dir les essències, sembrades en els elementats.

A les Cent formes de l'Arbre sensual el terme vida està inserit entre la parella perfecció/imperfecció i la sèrie dels sis sentits (sis, perquè l'*Arbre de ciència* és posterior a la troballa de l'afat, vegeu *Lo sisè seny*, ATCA 2; Pistolesi 1998). El color, que se li associa, representa el sentit de la vista. Segueixen el tercet so (en lloc d'oïda)/odor/sabor i el binomi tast/afat (després ja ve vigilació/dormiment). L'aparellament és fruit d'una manipulació intencionada, perquè també hauria estat perfectament possible treure suc al tercet perfecció/imperfecció/vida i resoldre els sis sentits ens tres binomis, començant per vista (color)/oïda (so). Al fragment reportat més amunt del fruit de l'Arbre elemental (*OE I*, 857) s'afirma que la visió dels colors és necessària per la vida. Recordem ara que el color és una de les «coses naturals» dels tractats de medicina antics que Llull incorpora a l'Art com a material enciclopèdic bàsic:<sup>9</sup>

#### Vida e color

Vida e color són coses primeres a l'arbre sensual; així com en lo leó, qui és viu per vida e ha color per color, e açò segons la natura dels tres Arbres. E és viu per l'Arbre elemental, en quan viu de viandes elementades; e ha color per les colors dels quatre elements generals a la sua color. És viu per la vegetativa, qui vegeta les coses que menuga transmutant aquelles en espècie de lleó; e ha color per la vegetativa qui digereix les coses generals en especial color; car enaixí com transmuta l'aigua que el lleó beu en sang, enaixí transmuta la color de l'aigua en color de lleó, així com en los hòmens, qui com menugen viandes trop caldes, la vegetativa vegeta en ells color groga en los ulls e en la cara. E la sensitiva posa en lo lleó vida per la qual sent calor e fam e set; e posa en ell color de sang, e li dóna virtut com pusca la color veer (*OE I*, 606).

A les qüestions del fruit de l'Arbre sensual Ramon surt al pas del possible error d'identificar essencialment vida i color perquè ens els trobem associats en un binomi: el color té una funció menor en relació a la vida, és un simple instrument del sentit de la vista en la qüestió 501 del text català i 677 del llatí:

—Ramon, com color sia object de veer e veer de vida, color és de l'essència de vida [sensual]? Sol.: Si color fos de l'essència visitiva, la poma que ha color fora

---

<sup>9</sup> Les «coses naturals» o «res naturales» formen part de les condicions bàsiques que influeixen sobre la salut i la malaltia, al costat de les «innaturals» i les «contra natura». L'estranyesa dels termes procedeix dels originals àrabs traduïts al segle XII i es manté fins al segle XVII. Al capítol 78 de la *Doctrina pueril* no s'esmenta el color entre les set «coses naturals», però sí que apareix entre els «antics principis» de l'Arbre de la medicina dels *Començaments de medicina*, NEORL V, 44,37. Els «antics principis» són aquí la *Isagoge* de Joannici present a l'*Articella*: «Alguns ajústan en açò IIII coses ultre les set demunt dites, ço és assaber, edats, colors, figures e la diffinició entre mascle e fembra» (BNP, ms. esp. 508. f.1a, Badia 1996, 50-51). Vegeu Cifuentes 2002, 89.

sensada; no és, doncs, color de l'essència de la sensitiva, mas que és instrument de veer (*OE* I, 1031i *ROL* XXVI, 1385, 1922-1926).

En qualsevol cas, el terme color posseeix tothora un sobreiximent de poder simbolitzador: només cal acabar de repassar l'entrada del *Glossari General*, en l'accepció 1, quan reporta aquest proverbi, que és el 4 del títol 33, «De bellesa»:

En neguna flor és tan bella color com en amar amor e entedre en saviesa (*Proverbis de Ramon, ORL* XIV, 40).

Aquest sobreiximent simbolitzador arrenca de la dependència que el color té de la llum i es manifesta en la bellesa dels elementats dotats de color, com les flors i les fruites, continua amb l'equívoc freqüent entre color i calor (que és un dels components bàsics de la vida) i desemboca fàcilment a les associacions en positiu i en negatiu de l'ús dels colors, entesos ara com a matèries colorants. Som a l'accepció 2 del *Glossari General*: els pintors pinten creus de color vermella sobre l'or i la plata (ús *per bonum*), però les dones que usen cosmètics porten la luxúria pintada a la cara (ús *per malum*).

El passatge lul·lià que ofereix la descripció artística més completa del color és l'Aplicació 54 de l'*Ars generalis ultima*, tal com assenyalen Bonner & Ripoll 2002, 125. Curiosament el títol recull dos dels derivats gramaticals del terme, que connecten amb les tres entrades del *Glossari General* del pare Colom (*color*, *colorar* i *colorat*), on es recullen algunes de les associacions conceptuals que Llull desplega aquí sistemàticament:

#### De colore et colorato

Color est qualitas, existens obiectum uisus, et est in colorato habitus; et figura colorati est habitus coloris. Coloratus autem est substantia, in qua color sustentatur. Coloratus quidem habet correlatiua consubstantialia; sed color est habitus correlatiuorum substantialium. Et per primam speciem regulae D est de se ipso; et per tertiam speciem eiusdem regulae est colorati.

Color per primam speciem regulae G est propria qualitas in homine uero siue in planta uera; sed appropriate est in homine picto siue planta picta, et ceteris. Quantitas autem coloris non est propria, sed potius est ei appropriata; ueruntamen colorati quidem est. Et in isto passu cognoscit intellectus per quem modum unum accidens est in alio assitutum ratione regulae G. Et sicut dictum est de colore et colorato, sic dici potest de caliditate et calido, et ceteris (*ROL* XIV, 346, 865-879).

El color se situa aquí entre les qualitats dels objectes visibles, és a dir que és un accident. En l'objecte vist la qualitat és dita hàbit i la figura que produeix, hàbit del color. Si el color és qualitat, és a dir accident, vol dir que necessita una substància que li doni suport. Com tots els ens el color es desplega en els tres correlatius (que els tocaria de ser: coloratiu, colorable, colorar). En virtut de la

primera espècie de la Regla D, és a dir la de la materialitat primitiva (Bonner & Ripoll 2002, 32: «Pere és de si mateix»), el color pot ser de si mateix o en si mateix. En virtut de la tercera espècie d'aquesta mateixa regla D, és a dir la materialitat possessiva (*ibidem*: «el calor és del foc»), el color pot ser d'altre o en altre.

El color pertany als ens materials visibles per la primera espècie de la Regla G, és a dir la de la qualitat pròpia (*ibidem*) i per la segona espècie, la de les qualitats apropiades, pertany als éssers virtuals. La quantitat del color és pròpia de l'objecte colorat i apropiada al color mateix. Aquesta mateixa consideració il·lustra a propòsit de la circularitat de qualitats accidentals dels objectes, de la qual es parla més avall al fragment citat del *Liber chaos*. És notable de constatar que Llull acabi el seu petit assaig sobre el color afirmant que tot el que ha dit val per al calor: l'equívoc lingüístic és alguna cosa més que un mer joc paronomàsic, com hem vist a propòsit de la parella vida/color.<sup>10</sup> L'*Ars generalis ultima* completa la noció física de color a les Aplicacions 52 i 53, *De umbra* i *De speculo*, respectivament. Se'n parla més avall a l'apartat tercer.

El *Tractat d'astronomia* va ser escrit per Llull a París l'any 1297, tot just després d'haver compost a Roma l'*Arbre de ciència* entre 1295 i 1296. No sorprèn gaire que alguns passatges que descriuen les influències dels planetes sobre el món sublunar arrodoneixin nocions ja presentades a l'enciclopèdia arbòria. Recordem que al *Tractat d'astronomia* Llull identifica la davallada dels Principis generals de l'Art de dalt a baix de l'ordre de les criatures amb la doctrina tradicional de les influències dels cossos celestes (vegeu les introduccions de *ROL XVII* i *NEORL V*). D'altra banda, el *Tractat d'astronomia* recull algunes altres notables informacions sobre el color, que pertanyen al món de l'enciclopèdia natural i de la medicina.

Quan el *Tractat d'astronomia* estudia el cel des del triangle verd (diferència, concordança, contrarietat), a propòsit de la diferència, s'afirma que aquest principi relatiu en el cel és la causa de les diferències del món sublunar:

Per la diferència dessus és çajús diferència de colors, sabors, costumes e natures  
(*NEORL V*, 309, 367-368);

---

<sup>10</sup> Com diu Aristòtil al *De anima* (2,7-481 b) el color depèn de la llum; però de la llum també en depèn el calor, com recorda Viçenc de Beauvais al capítol 37 del segon llibre del *Speculum naturale*. L'etimologia de color proposada per sant Isidor deu tenir alguna cosa a veure amb la freqüència de l'equívoc calor/color: «Colores autem dictos quod calore ignis vel sole perficiuntur» (*Etimologies* 19,17). L'estreta proximitat fonètica calor/color convida a l'error de còpia: cf. *NEORL V*, 44, 37: falta de l'arquetipus català.

a propòsit de la concordança se'ns informa de la condició accidental del color:

E per aiçò .A.B.C.D. (e aiçò mateix de masculinitat, e femeninitat, e dolçor, color e los altres accidents, qui naturalment són de les substàncies çajús) són missatges e estruments, ab los quals los corses dessus trameten als corses çajús semblances, e influen aquelles çajús (*ibid.* 309, 386-389).

Més avall l'anàlisi de l'accident lloc permet de precisar encara més la natura del color:

És encara lloc dels accidents de la substància, los quals sens lloc haver no poria, així con quantitat, temps, moviment, color, figura, superfícies, e enaixí de los altres accidents pertanyents a la substància (*ibid.* 318, 98-101).

### 1b. Les Arts quaternàries

Resulta menys accessible perfilar el lloc del color en el sistema d'acord amb la terminologia i els mecanismes de les Arts quaternàries. En aquesta cita dels *Començaments de medicina* (1274-1283), el color és un començament natural que permet d'estudiar les qualitats de les herbes, al costat d'una sèrie d'altres començaments que més tard van anar a parar a la llista de les Cent formes:

Moltz son los comensamens naturals per los quals hom pot ensercar et apercebre les calitatz de les herbes, de los quals comensamens nomenam aquestz: vertut, materia, color, sabor, odor, loc, ponderositat, temps, leugeria, subtilitat, espescitat, abit, lis, aspre, calt, fret, sec, humit, quantitat, et moltz d'altres qui serien loncs a recomptar (*NEORL* V, 80, 124-127).<sup>11</sup>

Les formes essencials que a les Arts ternàries davallen directament dels principis generals als individus del món sublunar a través de les influències dels cossos celestes, a les Arts quaternàries es despleguen en les diverses fases del caos a través dels universals i dels deu predicaments de la lògica. Els fenòmens físics obeeixen a les mateixes lleis que els lògics i per això es poden estudiar analògicament, tal com explica Ruiz Simon 1986, 77-85. Així és com funciona l'*Art demostrativa*, on no he sabut trobar cap referència al color.<sup>12</sup> En canvi al

<sup>11</sup> Al capítol 59 del *Fèlix*, apareix la mateixa noció del color com a qualitat dels objectes visibles, en aquest cas susceptible de ser entesa: «Enaixí, fill, com la potència visiva, quin pren color per object e la ofer, per la imaginativa, a la intel·lectiva potència, la qual entén color, enaixí la sensitiva...» (*Fèlix*, OS II, 199). La funció exemplar de la percepció-intel·lecció del color s'assembla molt a l'ús del fenomen que fa sant Tomàs a la *Summa theologiae*, vegeu les dues cites de més avall.

<sup>12</sup> Però sembla que la qüestió 5 del primer apartat de la distinció 4 de l'*Art demostrativa*, resol el problema quan es planteja «Qüestió és: demanat és en qual manera ixen accidents de substància

*Liber chaos*, quan repassa la presència de la qualitat en el caos, Lull tria l'exemple del color present en l'individu dotat d'aquesta qualitat (*coloratus*) i explica els passos que porten la qualitat blancor del seu gènere als individus colorats de blanc, i com la qualitat retorna al seu origen quan aquests deixen d'existir:

In colorato sunt plures partes substantiales aggregatae in esse alicujus suppositi, cujus color unus est per omnes partes, sicut albedo in nive, quae scilicet albedo, quamvis intense & extense sit una, non tamen est tota super quamlibet partem punctualem, cum omnes partes non sint in eodem loco, unde satis patet unam qualitatem primi chaos esse in genere, quae in terio in plures partes dividitur distinctas in supposita, sicut in hominem, leonem, olivarium & c. Hae siquidem partes omnes a prima preaehabita sunt influxae, quae, quando corrumpuntur in suppositis, revertuntur ad primam primi chaos, quae est communis qualitas qualificans ipsum (*MOG* III, v, 30 (278)).

L'exemple esgrimeix la blancor (*albedo*), el terme de color més universal i arcaic, que té una llarga tradició en filosofia natural (perquè, com recorda Lull, manifesta la natura cromàtica de l'aigua en la neu) i també com a terme de comparació en els textos escolàstics.<sup>13</sup> Que el color és un accident dels objectes visibles és una formulació aristotèlica bàsica (*De anima* 2,7 - 418 b), present com a exemple tot just obrir la *Summa Theologiae* de sant Tomàs (1, q.1, 7c: «coloratum est proprium obiectum visus»). Vicenç de Beauvais adopta aquesta definició en qualitat d'autoritat (*Speculum naturale* 2, 56 i *passim*). En canvi, la inserció del concepte color en la teoria de les Cent formes és una construcció específicament lul·liana pròpia de les Arts ternàries que té arrels platonitzants (Ruiz Simon 1986, 94).

### 1c. El color i la llum

Segons la física aristotèlica dels escolàstics la noció abstracta més propera a la de color és la de llum, condició *sine qua non* de la visibilitat dels colors. El novembre de 1303 Lull va escriure a Montpeller un *Liber de lumine*, en el qual el fenomen físic de la llum funciona com a exemple d'una noció molt més àmplia i rica de significats espirituals i transcendents, tal com se'ns havia dit ja al *Fèlix* (3,17):

---

corporal» i ho resol «Solució: [aer aer / S S / foc aigua / aigua terra]» (*OS* I, 398). També voregen l'afer del color a l'*Art demostrativa* les qüestions referents a la llum, les tenebres i la brillantor o llugor: són les 81 i 98 dels «començaments de filosofia» dintre de la mateixa distinció 4 (*OS* I, 498 i 500).

<sup>13</sup> *Summa Theologiae* 1-2, q.55 4-1: «Sed bonitas non videtur esse bona: sicut nec albedo est alba».

–Bell amic– dix Fèlix–, per llum és significada saviesa, e saviesa significa luts; e per luts és significada glòria, e per tenebres és significada pena e ignorància. (*OS* II, 75).

La relació de la llum amb el color apareix a la segona distinció del *De lumine* (*ROL* XX, 24-36). De les 29 definicions de la llum que s'hi recullen, la número 10 introdueix el tema que ens ocupa:

Lumen est ens illuminans colorem et figuram, ut potentia uisiva coloratum attingere possit. Quoniam sicut intellectus distinguendo attingit ueritates entium, sic lumen illuminando seu distinguendo colores et figuras uisibilitates corporum disponit, sine quo lumine potentia uisiva actum uidendi habere non posset (*ROL* XX, 26, 81-86).

Seguidament, en l'aplicació de les regles de les Arts ternàries a la llum apareixen algunes precisions secundàries sobre les relacions entre la potència visiva i l'objecte de color (regla 1,6 *ibidem*, 31, 242-247), sobre la natura passiva de la potència visiva (regla 2,4, *ibidem*, 32, 293-296) i sobre la natura sensible de la percepció de la quantitat de color (regla 5 *ibidem*, 34, 342-357). A propòsit de la regla 6, es diu que el color dels elements simples és una qualitat pròpia d'aquests cossos no visibles, que causa el color compost de la llum de l'espelma, en el sentit de la composició elemental del foc sensible d'aquest cos lluminós. Els colors dels cossos visibles són d'un nivell inferior als colors essencials dels elements metafísicament parlant:

ita quod color luminis candelae est subalternata qualitas; et est alternans colorem peregrinum luminis aeris siue lucis causantem colorem luminis lampadis siue rosae, eo quia lucefacti sunt per lucem aeris, quae qualitas est sibi appropriata (*ROL* XX, 34, 364-367).

Sembla, doncs, que és la natura subalternada del color, un petit accident dels objectes visibles, necessari per a la reproducció de les espècies, el que produeix l'associació explícita color/vida a l'*Arbre de ciència*. Dintre del sobreiximent simbòlic del terme que ens ocupa, i al marge de les aplicacions contemplatives de què es fa esment a l'apartat segon, el binomi lul·lià color/vida obre més aviat les portes de la filosofia natural i de la medicina que no pas les l'especulació de caràcter ontològic o teològic. Vegeu aquest passatge de la *Taula general*, on s'afirma que el fet que els animals necessitin els colors per sobreviure dóna raó de la visibilitat del color:

De poder

7. Si la passió que à color a esser vista, es a ella propietat propia o apropiada. Solució E. Es color per ço que sia visibilitat de les coses sensuais, e que en la visibilitat d'aquelles, la potencia visiva montiplic especies semblants a color

tresportades en la vesibilitat essencial conjunta de la potencia visiva, sotz raó de la qual se mova l'animal als objetz de fores per so que d'aquells pusca usar en ses necessitaz, les quals necessitatz son raons que a color sia vesibilitat apropiada; quar si no fos animal e vesibilitat fos propria propietat de color, fóra aquella propietat en va e supèrflua, e natura sofferira vacuïtat de fi; la qual cosa es impossible, segons cors natural, e possible segons les penes de l'infern (*ORL XVI*, 395).

## 2. EL COLOR, L'ESTÈTICA I LA DIDÀCTICA

### 2a. El color i l'elevació espiritual

Atès l'impuls primer, místic, missional i fins martirial de l'Art, tal com ens és descrit a la *Vita coetanea* 1.5-9 (*ROL VIII*, 274-277), cal començar parlant de la predilecció de Ramon pel vermell en el sistema arcaic de tres termes: blanc/vermell/negre. En un esquema senzill i clar com els que Llull aprecia tant, el vermell/sang/vida fa de mediador entre la negror/tenebra/perdició i la blancor/llum/bondat. És el vermell de Crist, de la seva sang redemptora, de la seva roba, real o simbòlica, que històricament conflueix amb el vermell lluminós de la porpra antiga. De la litúrgia a la iconografia trobem arreu l'associació entre el vermell i la sang del martiri, per a la qual no manquen fonaments textuais bíblics. Pastoreau, per exemple, encapçala un llibre seu sobre el simbolisme del color, de 1986, amb una cita d'Isaïes, 63.2: «Quare est rubrum indumentum tuum?», que pertany a un passatge, molt freqüentat per exegetes i literats medievals, on el profeta dialoga amb el Senyor a propòsit de la seva vinguda salvadora («Qui es iste qui venit?»).<sup>14</sup>

Els colors del sistema de tres termes són, així, instrument de meditació, és a dir cogitació, a l'Art de contemplació del *Blaquerna*:

Cogità Blanquerna en color, e entès diferència de blanch e de vermell, e contrari de blanch e de negre; consirà glòria, perfecció, justícia de son amat, e no-y poch entendre diferència ni contrarietat; considerà en blanchor, e no-y poch entendre diferència ni contrarietat; considerà glòria, e entès perfecció, justícia; considerà perfecció, e entès glòria e justícia; contemplà justícia, e entès perfecció e glòria (*Blaquerna*, 3, 110, 4-12).

---

<sup>14</sup> Segons l'*Ordenament general del Missal Romà* en vigor avui, n. 308b, «el color vermell es fa servir el diumenge de Passió i el Divendres Sant; el diumenge de Pentecosta; en les celebracions de la Passió del Senyor, en les festes del natalici dels apòstols i dels evangelistes i en les celebracions dels sants màrtirs» (Mistrorigo 2002, 522).



Els tres colors fan emergir els conceptes de diferència i contrarietat que pertanyen al triangle verd de la figura T, però la blancor tota sola evoca la primera de les dignitats, el bé i, tot seguit, la mútua predicabilitat de totes elles. En aquest plantejament el blanc guanya, però és un cas molt especial, perquè es pot argüir que la diferència entre vermell i blanc és bella en ella mateixa, com ho demostra el fet que el contrast entre el blanc de la neu, de l'ivori o dels lliris i el vermell de les roses d'aquest color o de la sang sigui el paradigma cromàtic d'excel·lència de la carn d'homes i dones retòricament descrits com a especialment dotats per la natura.<sup>15</sup> El propi Blaquerna, que enamora Natana d'una manera tan absoluta i transcendent, respon a aquest model:

Blanch e vermell e ros fo Blanquerna; molt fo bell a veer, cor natura havia donades a son cors totes les fayçons qui són als hulls plasents e agradables en cors humà. Jove fo de edat; la sua ànima hac compliment de virtuts; en lo seu cor abitava, nuyt e dia, remembrança he amor de la divinal senyoria. Lo sant prepòsit que sa volentat tan ferventment desirava, scalfava e enamorava ne Déu tots aquells qui'l vehien; la aygua de lur cor als hulls puyava, per pietat e devoció; de lurs hulls làgremes decorrien (*Blaquerna* 1, 79, 6-17).<sup>16</sup>

## 2b. El vermell i la redempció

La llengua de Llull coneix almenys set termes bàsics de color: blanc, negre, vermell, verd, groc, blau, morat.<sup>17</sup> La preeminència del vermell apareix en contextos en què entra en contrast amb la gamma cromàtica completa, per exemple la que usen els pintors quan acolorixen retaules, creus i altres objectes artístics. El lloc clàssic per a aquest afer és el capítol 120 del *Llibre de contemplació*, de

<sup>15</sup> La *sponsa* del *Càntic dels càntics* 5, 10 diu del seu estimat: «Dilectus meus candidus et rubicundus». A l'*Eneida* XII, 67-69, llegim: «Indum sanguineo ueluti uiolauerit ostro / si quis ebur, aut mixta rubent ubi lilia multa / alba rosa, talis uirgo dabat ore colores». El quiasme de les roses i els lliris a les galtes de Lavinia indica que no eren de color mesclada, sino blanques i vermelles. «Quant Perchevax vit defoulee / la noif sor coi la jante jut, / et le sanc qui entor parut, / si s'apoià desor sa lance / por esgarder cele semblance; que li sanz et la nois ensamble / la fresche color li resamble / qui ert en la face de s'amie» (*Li contes del graal*, vv. 4194-4201). Chrétien de Troyes manté el mateix esquema blanc/vermell per a la bellesa d'un rostre femení al segle XII. Al segle XIII Jacopone da Todi fa que la seva Donna de Paradiso s'adreci al Crist clavat a la creu dient: «Figlio bianco e vermiglio», v. 116 i «Figlio bianco e biondo», v. 120 (*Poeti del Duecento* 2, 124).

<sup>16</sup> Vegeu com Ramon expressa la vigència del model de bellesa blanca i vermella: «No és, Sényer, neguna cara ni neguna faïçó qui sia en home ni en fembra, per blanca ni vermella que sia, que la malaltia, e la vellea e la mort no la torn de leja figura e que no la faça ésser pudenta e vermenosa e podrida» (*Llibre de contemplació* 120, 18).

<sup>17</sup> Els termes de colors generals a l'Edat Mitjana, com s'ha dit a la introducció, són sis, amb oscil·lacions. Llull inclou el morat quan dona la llista dels termes bàsics al *Llibre de contemplació* 120, 20; en canvi, té la noció de gris, però no sembla conèixer un mot per designar-lo: vegeu a l'apartat tercer el comentari al primer paràgraf de la cita de la *Taula general* sobre els colors dels elements compostos.

la distinció de la vista, «Com hom se pren guarda de ço que fan los pintors». Cal tenir present que l'empenta espiritual del *Llibre de contemplació* tot sovint arrenca de consideracions sensitives: aquí, concretament, Llull esmenta un seguit d'activitats humanes (capítols 110-121: clergue, rei, cavaller, pelegrí, jurista, metge, mercader, mariner, joglar, pastor, pintor, llaurador), que acaben, al 122, amb 30 tipus de, menestrals (ferrer, fuster, picapedrer, argenter, escrivà, sabater, sastre, pellisser, teixidor, barber, carnisser, parador, tender, moliner, vidrier, gerrer, forner, hortolà, taverner, batlle, saig, correu, pregoner, canviador, traginer, jugador, ballester, corredor de comerç, calafat i bastaix). Aquest esclat de realitat social urbana contemporània el retrobem en la riquesa de referents concrets dels termes del color al capítol 120. El verb pintar abraça tots els matisos de les arts decoratives, per contra la superioritat del vermell es fonamenta en el valor absolut de la redempció, que esdevé el paradigma estètic màxim. És sabut que per a Llull la paraula més bella és Jesús i la imatge més bella és la creu: el color més bell, serà doncs, és el de sang salvadora.<sup>18</sup> D'aquí l'abisme que sapara l'activitat dels artistes mundans del gest de Crist:

[...] los pintors veem qui pinten crous d'aur e d'argent e de vermelles colors e de péres precioses. Mas no veig, Sènyer, negun pintor qui la crou pinte així com vós la pintàs, car negun pintor no veig que pinte crou de sa sang ni de sa carn mateixa ni de ses làgremes, així com vós, qui la pintàs dels vostre gloriós cors e de la vostra sang preciosa e de vostres làgremes misericordioses (120, 4; *OE* II, 361).<sup>19</sup>

Els termes bàsics del color Llull els esmenta a propòsit dels tints que s'apliquen a la roba, un producte característic de la vida urbana a la baixa Edat Mitjana, evocada per les arts mecàniques i els oficis presents als capítols 110-122

---

<sup>18</sup> «La pus bella e la pus noble pintura que jo anc veès per negun temps, m'és semblat que sia la figura e la image que veig penjar en la creu» (*Llibre de contemplació* 120, 25); «Com la imatge de la creu sia, Sènyer, tan noble pintura e tan bona, com pot ésser que-ls pintors pinten ne dibuixen ni entallen nulla altra pintura sinó creus?» (*ibidem*, 120, 26). Per a l'estètica de la veu significativa, que descansa sobre el significat i no sobre el significat, vegeu Rubió 1985 i més avall 2c. *Rhetorici colores*.

<sup>19</sup> Llull insisteix en l'escampament de la preciosa sang vermella: «lo vostre lit en la crou fo, Sènyer, pintat de sang e de nuedat» (*Llibre de contemplació* 7); «Mas la vostra corona [...] fo pintada d'espines qui per tot lo cap vos entraven, e pintada fo de sang» (*ibidem*, 10); «ni les vostres sabates no foren pintades sinó de sang, car los claus qui entraren per vostre polpes, aquells pintares los vostres peus descalces» (*ibidem*, 11); «vós [...] volgués pintar lo vostre cors de sang, per tal que ens compràssets» (*ibidem*, 13); «vós qui soferís que-l vostre cap fos tint de sang preciosa [...] la vostra [faç] fos mullada [...] de sang e de groga color [...] vostres mans tintes en la creu de vermella color adoncs com los claus entraven per vostres mans» (*ibidem*, 120, 14); los vostres cabells foren tints de sang vermella» (*ibidem*, 15) i *passim*.

del *Llibre de contemplació*, encara que els tintorers en concret no hi siguin presents (Pastoreau 1997):

Ah, Sènyer, e tants pintors veem que pinten los draps de què hom fa vestidures, los quals draps veem tints de colors vermelles, grogues, e verds, e blancs, e negres, e morades e de moltes altres colors! Mas la vestedura que vós vestíets en la creu, aquella no fo tinta sinó de color vermella; car la sang qui del vostre cors eixia, Sènyer, aquella pintà la superfície del vostre cors, la era vostra gonella i vostre mantell (120, 12; *OE* II, 361).

Al text llatí (*MOG* IX, 272) el color blau és esmentat com a *ceruleus* i, en canvi, falta el blanc; sembla que som davant d'un error de la transmissió, ja que gràficament el blau i el blanc són fàcils de confondre en un original català. En els paràgrafs conclusius Ramon perd l'interès en el color visible, que, com sabem, no deixa de ser un petit accident relacionat amb la vida. El que compta ara és la diferència entre sensual i intel·lectual —una oposició que després formarà part del triangle verd de la Figura T a l'*Art abreujada d'atobar veritat*—, per distingir els artesans que només s'ocupen d'allò que perceben els sentits, dels homes que metafòricament pinten, és a dir expressen, representen o signifiquen realitats perceptibles des dels sentits espirituals descrits al *Llibre de contemplació* (cogitació, apercebiment, coneixença, consciència, subtilea i coratgia o fervor, vegeu Rubio 1997, 46 i segs.):

Com pot ésser, Sènyer, que més són dels malvats pintors que dels bons, ni com pot ésser que en est món són més amats e loats e preats los pintors de les sensualitats que·ls de les intel·lectualitats? (120, 24; *OE* II, 362).<sup>20</sup>

## 2c. Rhetorici colores

Entre les activitats humanes productores de bellesa que s'amaguen darrera de l'expressió «pintar amb colors», hi ha els colors de la retòrica, tal com recorda el clàssic article de Rubió sobre aquesta art del trivi (Rubió 1985, 213). En la terminologia dels tractadistes medievals, *rhetorici colores* vol dir les figures retòriques derivades del llibre 4 de la *Rhetorica ad Herennium* (Faral 1971, 48 i segs.). A l'Aplicació 86 de *l'Ars generalis ultima*, la retòrica és una «ars inuenta cum qua rhetoricus colorat et ornat sua uerba» (*ROL* XIV, 363, 1561-1562). Els

---

<sup>20</sup> L'esquema del capítol 120, com la majoria dels dedicats a les arts mecàniques en la distinció de la vista, acaba amb un examen de consciència de l'autor. Aquí s'acusa d'haver estat «pintor de vana pintura» (29) i demana a Déu que li pinti el seu amor i la seva Passió al cor (30), segurament de color vermell.

colors retòrics aquí són per Llull un sinònim d'ornaments del discurs en sentit ampli, per això cal que estiguin d'acord amb la noció de bellesa significativa que s'explicita a l'Aplicació 86 mateixa (*ibidem*, 364, 1588). L'atenció que mereixen els colors retòrics no va més enllà d'aquesta afirmació: «Rhetoricus cum pulchra forma colorat materiam, et cum pulchra materia ornat siue colorat formam» (*ibidem*, 365, 1623-1624). La importància secundària que Llull atorga al que ell anomena colors retòrics queda confirmada a la *Retòrica nova*. Els bons exemples ben situats en el discurs, els proverbis ajustats i el coneixement de l'Art són la base d'aquesta disciplina. Tan sols a la cinquena condició es tracta molt de passada de l'ornamentació, que cal repartir entre quatre procediments: «dignitates, colores, gestus et vestimenta» (Rubió 1985, 223; Johnston 1989).<sup>21</sup>

## 2d. Els colors arbitraris de les figures de l'Art

La dimensió intel·lectual, en aquest cas semiòtica, del color és un recurs preuadíssim per al Llull dels primers anys: les Arts quaternàries són polícromes i desenvolupen un sistema de representació basat en les sis tintes bàsiques de l'Edat Mitjana —si comptem el blanc del suport escriptori—, negre, vermell, blau, verd, groc, que funciona en part al marge dels valors establerts de la simbologia heretada. Aquest desplegament funcional del color és una de les troballes lul·lianes que fan de Ramon un precursor. En aquest cas, un precursor de les aplicacions de la informàtica que permeten d'escriure textos polícroms i de fer-los arribar, sobre el mateix suport, fins a la impremta, com he tingut ocasió de comprovar preparant el volum V de les *NEORL* (vegeu pàgs.10 i 42).<sup>22</sup>

Malgrat els esforços d'alguns copistes i il·luminadors dels segles XIII i XIV mai no ha estat fàcil treballar sobre els colors de les Arts primeres de Ramon: no hi ha dubte que la marginació gràfica gairebé total del color a partir de 1290 forma part del paquet de mesures pràctiques del pas de les Arts quaternàries a les ternàries. La impressió en diverses tintes dels editors de la sèrie llatina publicada a Alemanya al segle XVIII (*MOG*), que reproduïx les obres fonamentals de l'etapa quaternària, ha desaparegut al facsímil de l'obra fet a Frankfurt el 1965. El volum XVI de les *ORL* reproduïx elegantment els colors de l'*Art demostrativa* en 12 làmines; però les *ORL* no són d'accés fàcil. Les *OS* de Bonner són ara mateix, al costat de la primera edició americana de l'obra, de Princeton 1985, l'única manera còmoda de tenir sota els ulls una Art polícroma, però les *OS* són una antologia

<sup>21</sup> «Colores sunt puchre forme, pulchre materie, et pulchri fines» (*Rhetorica nova*, 2.6, ed. Johnston, 36); «Per istos colores potest homo habere doctrinam ad verba ornanda et ad pulchra substantiva cum pulchris adiectivis, et pulchra adiectiva cum pulchris substantivis colore congruo venustanda» (*ibidem*, 37). L'exemple és «Regina que est pulchra est bona» (*ibidem*).

<sup>22</sup> De tota manera el blau està tan saturat que es confon amb el negre!

que proposa tan sols l'*Art demostrativa* i els *Començaments de medicina*. Els colors de les figures de l'*Art abreuçada d'atobar veritat*, per tant, s'han de mirar, per exemple, al manuscrit F-130 de La Sapiència de Palma, en una fotografia *ad hoc*, o en un exemplar original de la Maguntina. En qualsevol cas, els colors hi són, com explica en blanc i negre Rubio (1997, 71-216): a la Figura S, a la Figura T i a la Figura dels elements.<sup>23</sup>

Els quadres que inclou Bonner a les pàgs. 286 i 287 del vol. 1 de les *OS* mostren que la Figura A i la Y, respectivament, Déu i la Veritat, són blaves, com la primera part de la Figura V, dedicada a les virtuts. El seu contrari és aquí el vermell, que apareix a la segona part d'aquesta darrera Figura i a la Z, que representa la falsedat. El sistema binari blau/vermell evoca ara la dualitat cel/infern, amb associacions naturals amb els colors de l'atmosfera o del foc que crema els damnats.<sup>24</sup> Aquesta és la part motivada dels colors de l'*Art demostrativa*, la resta és un joc purament intel·lectual, una ajuda per la memòria, un recurs didàctic, tan arbitrari com la distribució de lletres i conceptes als alfabetes. El text dels *Començaments de medicina* ho diu explícitament:

Cascuna de les lletres cové esser flor en l'arbre, et cové aver apropiada color la letra et sos graus, per so que les lletres e los graus se covengen a fer la demostració. On per asó nos apropiam a la .A.E.F.G.H. color vermela, et aquesta color metexa donam als graus qui son de calor. A la .B.K.L.M.N. donam color negra, et asó metex als graus qui son de seccor. A la .C.O.P.Q.R. donam color blava, et asó metex de los graus qui signifiquen humiditat. A la .D.S.T.V.Y. donam color vert, et a los graus qui son de fredor (*NEORL* V, 45, 71-77).

Reporto aquest text perquè els colors assignats als elements (ABCD), que són els mateixos de l'*Art demostrativa* (foc=vermell, terra=negra, aire=blau, aigua=verd), no coincideixen amb la tradició platònica dels colors dels quatre principis de la matèria, de què es parla a la *Taula general*, citada a l'apartat

---

<sup>23</sup> Heus ací les indicacions de color en la descripció de Llorenç Pérez recollida a la DBLlull: «Pergamí, 198 x 140 mm. 30 ff.; en manquen alguns que, ja des d'antic, han estat substituïts per fulls de paper (escrits en lletra del s. XVI). 36 línies. Algunes inicials il·luminades amb tintes de color blau, verd i vermell. Les altres inicials, amb blau i vermell. Rúbriques i calderons en vermell. *Les figures geomètriques de l'Art són en blau, verd, vermell, daurat i marró pà·lid.*» Crec que les dues darreres tintes corresponen al groc i al negre preceptius, amb les corresponents alteracions dels pigments.

<sup>24</sup> Com explica Pastoreau 1997, 108-112, l'oposició blau/vermell és una novetat dels segles XIII i XIV, amb variades i curioses incidències que impliquen, per exemple, la competència entre els productors dels tints respectius (pastell per al blau, rúbia per al vermell), que intervenien activament en la promoció simbòlica dels seus productes. Segons aquest autor, Catalunya era en la zona d'influència del blau (p. 112).

tercer. La funció distintiva dels colors triomfa a la figura T, amb els cinc triangles: blau (Déu/criatura/operació), verd (diferència, concordança, contrarietat), vermell (començament, mitja, fi), groc (majoritat, igualtat, minoritat) i negre (afirmació, dubitació, negació). L'assignació del blau a un tercet que conté la noció de Déu és l'única motivació aparent del repartiment cromàtic: un desplegament que perviu fins a l'*Ars generalis ultima* pel que fa als triangles verd, vermell i groc (vegeu a *ROL XIV*, la làmina inclosa entre les pàgs. 10 i 11, amb la reproducció de la Figura T segons el manuscrit Clm.10522 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic). Els quatre quadrangles de la Figura S, assignen el blau a les potències en actitud positiva (memòria membrant, enteniment entenent, voluntat amant) i el vermell a les potències en actitud negativa (memòria oblidant, enteniment ignorant, voluntat amant o desamant), però es tracta d'una motivació prou lleu, i el negre i el verd dels altres dos quadrangles funcionen arbitràriament. El blau i el verd atribuïts a les dues sèries de vuit conceptes dels setze de la Figura X, també és funcional. Fins ara només conec un altre ús motivat del color en l'Art, que és el cercle blanc de la *Nova geometria* i dels *Començaments de filosofia*, unes obres de l'etapa ternària, escrites entre 1299 i 1300. Ramon proposa un nou model polèmic de filosofia estrictament compatible amb la teologia. El 'circulus albus', que és una de les diverses figures de la *Nova geometria* (Millàs, pp. 72-73), esdevé als *Començaments de filosofia* el punt de partida, blanc i immaculat, de la investigació de l'ens; la blancor, però, és més intel·lectual, diria, que no pas visual:

Per lo cercle blanch consiram ents subect a philosophia. E deym que en axí con lo cercle blanch conté en sí mateix en potència totes les divisions dels altres cercles, segons que apar en la *Geometria* que feta avem, en axí ents, en quant ens, conté totes les divisions dels ents dejús ell alternats e individuats (*ROL XIX*, prologus 25-29; *NEORL VI*, pròleg 20-24).

El manuscrit Lat. VI 299 de la Biblioteca de Sant Marc de Venècia, que porta una dedicatòria autògrafa de Lluïl al dux i està datat abans de 1289, conté, entre altres obres, una bella còpia llatina de *l'Art demostrativa* (Soler 1994). Les figures fonamentals de l'Art es troben als primers folis (3r-4r), just abans del text de *l'Art demostrativa* (folis 4v-67v), i són les que veiem a *OS*, làmines XII i XIII. Més endavant torna a haver-hi figures entre els folis 157v i 160r, situades abans del *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*. Es tracta de les figures de *l'Art demostrativa* apropiades a aquesta obra. Tant en el primer grup de figures com en el segon s'hi observen dues maneres d'usar el color: l'habitual dels copistes de manuscrits d'àrea ibèrica del XIII, és a dir les rúbriques vermelles i blaves amb elements morats i blancs en la decoració de les capitals (*décor filigrané*, Avril 1982, làmines CII-CXIII), i el particular d'aquestes obres lul·lianes, que implica l'ús del verd i del groc, tant en les figures i les lletres, com en algunes

fantasies decoratives que es permet el rubricador. Els pigments que fan possibles les tintes verda i groga han resistit malament el pas del temps, sobretot la segona, que sovint s'ha esvaït completament. No sempre resulta fàcil distingir entre blau, verd i negre a les figures, sobretot si aquesta darrera tinta ha esdevingut marronosa o grisosa i les altres dues han perdut l'esclat. En canvi, els calderons blaus i vermells i les filigranes morades, vermelles i blaves de la manera habitual d'usar el color mantenen una notable prestància, com si haguessin estat realitzades amb procediments més segurs. Sembla que l'execució de les figures policromes de Ramon requeria uns bons mitjans tècnics que, a més de complicats, havien de resultar cars.<sup>25</sup> Aquesta és la impressió que fan els diagrames policroms de dos manuscrits del segle XII reproduïts a Gage 1993, 86-87, làmines 54-55. La primera pertany al ms. 17 del St. John's College d'Oxford, f. 17. Es tracta d'una representació del macrocosmos/microcosmos, on el foc és vermell, l'aire transparent; l'aigua verda, i la terra, blava. Alguns dels objectes del diagrama acolorits en groc i en verd tenen una funció purament decorativa, al marge de l'anterior repartiment. L'altra làmina és del ms. 300 del Corpus Christi College d'Oxford, f. 7v. Tres cercles, verd, blau i vermell, representen la Santíssima Trinitat il·lustrant un text de Joaquim da Fiore.<sup>26</sup> Com diu Gage, en aquests dos casos «el color proporcionava un imaginatiu adorno, no una verdat objectiva». Lull clarament pretenia de posar una mica d'ordre en aquest desgavell del cromatisme.

### 3. EL COLOR, L'ENCICLOPÈDIA NATURAL I LA MEDICINA

#### 3a. Els colors dels element simples

El color és una qualitat subalternada de la llum, un accident menor dels objectes visibles necessari per la vida. La percepció dels diversos matisos cromàtics és peregrina, enganyosa i canviant, a causa de tota mena de fenòmens òptics, com ara els cossos transparents, que deixen veure els colors d'altres cossos, l'ombra, que redueix els colors a la foscor, o la reflexió dels miralls, que retorna el color d'objectes que té al davant. Lull planteja aquests i altres problemes físics i mèdics relacionats amb el color d'acord amb les explicacions

---

<sup>25</sup> Caldria estudiar aquest problema a la llum dels tractats coetanis sobre fabricació de colors aptes per a l'escriptura sobre pergami, com els analitzats per Tolaini 1996. Per a la circulació en català de receptes de tinta i tractats sobre tints, vegeu Cifuentes 2002, 315-316. Un sector encara obert a la recerca és el de la riquesa material dels manuscrits artístics de la fase quaternària, adreçats a un públic laic. Albert Soler m'apunta que algun deixeble de Lull l'havia de seguir en el desplegament dels colors en l'escriptura, a jutjar per l'esquema policrom d'escola que hi ha al f. 3r del manuscrit Lat. VI 299 de la Marciana esmentat més amunt.

<sup>26</sup> Assenyadament Dante no diu de quin color eren els tres cercles trinitaris a *Paradiso* 33, 117.

tècniques dels seus temps. La qüestió de fons, però, tal com s'insinua al segon fragment del *Liber de lumine* (ROL XX, 34, 362-363) citat a l'apartat primer, és la dels colors autèntics de les coses: hi ha uns colors propis dels quatre elements, per dessota de la inacabable variació de matisos que percebem? Si hi ha uns colors autèntics dels elements, com s'arriba a la barreja polícroma que ens ofereix la natura? Aquest passatge de la *Taula general* planteja i resol la primera pregunta:

De la regla de G

15. Quals colors an los elemens simples?

Solució G: Lugor es color del foc simple, la forma de la qual simple color apar en la figurativa color de la flama del foc compost; la color de l'aer simple es diafenitat, la forma del qual es significada en la figurativa color del vidre e del cristayl; la color de l'aygua simple es blancor, significada en la blancor de la neu qui es l'aygua composta; la color de la terra simple es negra, e es significada en la color de la terra composta, la qual es vestida de negra color, e per asò es la ombra composta de la color de l'aygua e de la terra, e la contraria color de l'ombra es composta de la color del foc e de l'aer (ORL XVI, 412).

L'element simple foc és brillant, l'aire és transparent, l'aigua és blanca i la terra és negra. És la mateixa resposta que es dona a la qüestió 145 de les *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, dins d'un discurs complex i articulat que ocupa dues columnes i mitja (MOG IV, iii, 142-144 = 158-160). Els colors depenen de les qualitats essencials dels elements com s'estableix en la tradició cosmològica clàssica, recollida, per exemple, al *Speculum naturale* 2,7 de Vicenç de Beauvais.<sup>27</sup> De tota manera, Llull està molt més segur que no pas els tractadistes coetanis dels colors propis i autèntics dels elements simples insensibles. Tot i que les nocions bàsiques són a les enciclopèdies, enlloc no he sabut trobar aquesta sistematització tan rígida:

Manifestum est nobis quod ignis sit lucidus, aer diaphanus, terra nigra, et per consequens convenit quod aqua sit alba, cum ipsa albedo sit ita generalis et principalis color, sicut caeteri praedicti; igitur, secundum ea, quae sentimus, convenit, quod sint quattuor universales colores, videlicet, luciditas, diaphanitas, albedo, nigredo (MOG IV, iii, 143 =159).

La qüestió dels colors queda resolta segons els principis de l'*Art demonstrativa*, que es fonamenten en les quatre qualitats pròpies i apropiades (calor, fredor, humitat, secor) i en la circularitat corresponent: així s'explica també la variació

---

<sup>27</sup> Vegeu també 2, 64 a propòsit de la generació del blanc i el negre en relació al calor i a la fredor. Els capítols del *De rerum proprietatibus* de Bartomeu l'Anglès dedicats a les qualitats dels elements (4, 1-4), tot just indiquen que la blancor dels cossos ve de la fredor de l'aigua, i és una citació d'Aristòtil (ed. Frankfurt 1601, 96).



accidental dels colors en els compostos i les falses aparences de molts d'aquests accidents. En la formulació sintètica de la *Taula general*, Llull recupera dues oposicions binàries primordials que ja són al *Timeu* (67 d-e, 68 b-d): l'ombra que és blanca i negra (aigua/terra), s'oposa a l'esclat de colors, nascuts de la brillantor i de la transparència (foc/aire).

### 3b. Els planetes i els colors del món sublunar

Abans d'analitzar la pregunta següent de la *Taula general*, relativa als colors dels elements quan entren en la composició dels elementats, convé repassar un parell de dades recollides al *Tractat d'astronomia*. Quan Llull hi estudia el cel des dels Principis generals i relatius de l'Art, en tractar del començament al triangle vermell, afirma que el sol imprimeix el seu poder i la seva gran virtut en el foc de l'esfera sublunar, i que per això es diu que el sol és el començament del foc,

així con la Lluna, qui és començament de l'aiguo, per ço car en hivern li muntiplica fredor, e en la neu e al gel, blanca color (*NEORL* V, 311, 467-470).

L'aigua, com a element simple, ja sabem que és blanca i ara aprenem que la lluna, que és de la seva complexió, és particularment activa en la difusió de la forma color de dalt a baix, com es diu explícitament en la descripció de les propietats d'aquest planeta, d'acord amb els antics principis de l'astronomia:

Enaixí con lo Sol fa l'estiu montiplicant al foc calor, per ço car és semblant a ell en lugor, enaixí la Lluna fa l'hivern, per ço car és semblant a l'aigua en blancor. E per açò la Lluna és planeta per la qual çajús se fan impressions de colors pus fortment que per altra planeta, axí con l'aigua qui pren color vermella en lo vi e en la sang, e negra en la tinta, e vert en les herbes, e enaixí de les altres colors. E per açò dien que, enaixí con En Mercuri ha natura ab qui's converteixen les natures de les influències qui vénen de dessús çajús, enaixí la Lluna és planeta per què's converteix la color de l'aiguo en moltes colors (*NEORL* V, 289, 532-537).

Diu-se que la Lluna pren en aquella figura, qui és en ella negra, les influències qui són de color negra, vert, blava e confusa e mesclada, e qui han grossa matèria. E en la partida on no és aquella figura, pren les influències qui són de color blanca, diàfana e llugorosa e intensa (*NEORL* V, 290, 558-561).<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Els altres signes zodiacals i planetes també tenen un paper en la transmissió de l'accident color segons el reciclatge artístic dels antics principis de l'astronomia. Així, la constel·lació dels Peixos «mescla moltes colors ab què fa los corses vaires» (*NEORL* V, 281, 192-193); Saturn afavoreix la impressió de colors a través de la malencolia: «E la raó per què malencolia ha major concordança ab imaginació és per ço car imaginació consira demesures e lleges figures e colors, qui poden esser mills impreses en l'aiguo e la terra, per ço con han pus spessa matèria que han lo foc e l'aire» (*ibidem*, 281, 229-232); els nats de Júpiter poden ser drapers capacitats per copsar els accidents de la mecaderia: «e així draper qui consira calor e color e noblesa de drap» (*ibidem*, 283, 285-286; noteu

El sistema binari primordial clar/fosc, present en la base de totes les discussions sobre els colors i els elements clàssics i medievals, apareix aquí molt ben aprofitat dintre del sistema de les Arts ternàries, que encomanen un paper important als planetes en la davallada dels principis de les dignitats als elementats.

### 3c. Els colors canviants dels objectes visibles

L'Art ensenya que els planetes, especialment la lluna, transmeten la forma color als elementats, constituïts per la mescla dels quatre elements simples immaterials cromàticament fixes. També té, però, un dispositiu en el triangle verd de la Figura T que permet d'entendre com funciona el complex repartiment dels colors accidentals. L'única finalitat pràctica d'aquest mecanisme de control està relacionada amb el diagnòstic mèdic a través de l'examen sensorial de l'orina. En el fragment que segueix de la *Taula general* l'aplicació 16, de les nocions de diferència, concordança i contrarietat a l'estudi dels colors comença i acaba parlant precisament d'aquest tema avui oblidat. La introducció de dos punts i a part al text de les *ORL* (que no coincideix amb els de l'edició de *ROL* XXVII, 120-130) i la numeració dels tres paràgrafs que en resulten té per objectiu comentar els procediments artístics d'explicació del colors dels elements compostos triats per Lull:

Quals són les colors dels elements composts?

Solució G: A enscarar les colors dels elements composts se cové lo triangle vert, quar les unes colors aparen per diferencia e per concordança, e les altres per diferencia e contrarietat: [1] per diferencia e concordança axí com en la color de l'orina setrina e clara, en qui, sotz .j.<sup>a</sup> color composta de concordansa, apar la simple color del foc e de l'aer qui en lugor e en diafenitat an concordansa; e asò matex se seguex de la composta color de l'aer e de l'aygua en la font, en qui apar la diafenitat de l'aer e la blancor de l'aygua, la qual diafenitat representa la ombra de l'aygua e de la terra en quan aparen en ella les figures dels arbres e dels homens, e asò metex se seguex en lo mirayl. Apar enquera, en la concordansa de l'aygua e de la terra, composta color de blancor e negror, axí com en la pera negra en la tersa color qui ix d'ambues aquelles colors. La color composta de negror e lugor en concordansa apar en la negror de l'uyl qui luu, en la qual lugor aparen les ymages a aquell huyl representades.

[2] La color composta qui apar per diferencia e contrarietat es enaxí com en lo cristayl en qui apar la color de l'aer en son contrari subject, estant aquell de compleció seca e freda, e asò es per raó quar l'aer vest de sa color la color de

---

el joc calor/color); als nats de Mart els agrada el groc: «E encara que home colèric ha major apetit a viandes caldes e seques que a humides e fredes, e ama més grogues colors que altres» (*ibidem*, 284, 343-344); als nats de Venus els escau «l'agençament de les cases, dels vestits i dels colors bells» (*ibidem*, 287, 459); Mercuri, el planeta canviant de complexió ABCD està relacionat amb les «vaires colors» (*ibidem*, 288, 493).

l'aygua, donant a aquella sa humilitat, e l'aygua vest de sa color la terra, donant a aquella sa fredor. Està, doncs, la color de la terra en lo fons del cristayl, e la color de l'aer en la sumitat, e la color de l'aygua en lo mig.

[3] En semblant manera es de la color de l'aygua e de la terra e del foc compostes en la color de l'ayl, en lo qual l'aygua vest de sa blancor la negror de la terra e la terra vest de sa negror la lugor del foc, donant a aquell sa secor, e per asò está la color del foc en l'ayl en lo fons e la color de l'aygua en lo som; e per asò la color blanca de l'aygua es sustentada en son contrari subject, estant l'ayl de complecció calda e seca qui fa estar en ses estremitz de fores sa contaria color. Asò metex se seguex de la terra qui vest de sa negror la lugor del foc, e'l foc qui vest de sa lugor la diafenitat de l'aer, donant a aquella sa color; e per asò está la color de l'aer en lo fons de la limassa e de l'atzabara, e apar la color de la terra en les estremitz, estant aquell subject de complecció humida e calda; e asò metex se seguex de la color del foc en lo citre, qui es en la superficies e de complecció calda e secca, vestent lo foc la diafenitat de l'aer de sa lugor, e l'aer de sa diafenitat, la blancor de l'aygua, la qual blancor està en lo mig de son contrari subject, e la color del foc està en lo som vestit de groga color. Es, doncs, significada la color composta dels helemens en la circulació que dita avem, composta de diferencia, contrarietat e concordansa. Aquest atrobament de colors es molt profitós, en la art de medicina, a donar judisci de la orina (*ORL XVI*, 413-414).

Al paràgraf [1] el color del compost concorda amb els colors dels elements simples que conté: l'orina clara revela que és feta de foc clar i d'aire transparent. L'adjectiu cetri/citrí, és un derivat de citre, 'llimona', mot que apareix al paràgraf [3]; l'adjectiu és un terme tècnic mèdic que oscil·la entre el groc i el verd en els comentaris de les enciclopèdies, però que Llull defineix com a groc brillant, propi de foc, el color del citre (Colom 1982, 1, 332; *DCVB* 3, 138 i 176). El color de l'aigua de la font també concorda amb la transparència de l'aire i la blancor de l'aigua, que la componen. La transparència, a més, té la virtut de reflectir com un mirall els arbres i els homes: per a aquest fenomen, que s'identifica amb la noció d'ombra, vegeu més avall. Una pedra negra, composta de la blancor de l'aigua i de la negror de la terra, també concorda amb els seus elements constitutius simples i dona lloc a una *terça color*, que al segle XIV en català ja es deia gris.<sup>29</sup> La concordança entre la brillantor i la negror la trobem també a l'ull humà, que Ramon presenta com a lluminós: el raig lluminós de la vista fa visibles les imatges.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> El terme, d'origen germànic, no apareix al diccionari del pare Colom, però el *DCVB* (6, 415) el documenta a les *Ordinacions de palau* del Cerimoniós en la descripció d'unes pells ornamentals. Segons Pastoreau 1997, 138-146 el color negre, i els tons foscos propers comencen a esdevenir signe d'elegància i de poder a Europa a partir de 1350.

<sup>30</sup> Aquí Llull atribueix un paper actiu a l'ull en l'acte de la visió, tal com sostenia Plató i com defensava el galenisme, en oposició a la passivitat que Aristòtil proposa per a l'ull. Segons el *De*

El cristall, que és transparent com l'aire, esmentat al paràgraf [2], és contrari a aquest element humit i calent, perquè és sec i fred. Per això reporta el color blanc de l'aigua i el negre de la terra a través de la circularitat de les qualitats pròpies i apropiades, de manera que, per fora, el cristall és transparent (aire, humit i calent), al mig blanc (aigua, freda i humida), al fons negre (terra, seca i freda, que és la complexió del cristall).

La relació que s'ha establert entre la complexió dels elementats i els colors contraris als dels elements simples serveix al paràgraf [3] per parlar del color de quatre plantes: l'all, la \*llinassa (llinosa), l'atzavara i el citre.<sup>31</sup> L'all és de la complexió del foc, calent i sec, però és blanc com l'aigua, que és freda i humida: la circularitat de les qualitats pròpies i apropiades fa que el color clar del foc es quedi al fons de l'all i que la blancor de l'aigua, el seu contrari, es mostri a la superfície. La llinassa, l'atzavara i el citre són de la complexió de l'aire, humits i calents. Els dos primers són del color de la terra, freda i seca, és a dir foscos: el color de l'aire resta al fons. En canvi, el citre és groc brillant, doncs de color de foc, calent i sec, per fora, tot i que la blancor de la humitat de l'aigua es troba a l'interior.

### 3d. L'urinoscòpia

Al segle XIII l'estudi del pols i de la orina eren els mètodes fonamentals d'anàlisi i valoració de l'estat de salut o malaltia dels pacients. Sengles tractats sobre els polsos i les orines formaven part de l'*Articella*, el promptuari més

---

*anima* 2,12-424a-b, l'ull recull les impressions dels objectes presents en el medi translúcid, vegeu Lindberg 1981, 338-342. Al *Liber de lumine* (ROL XX, 32, 293-296), esmentat més amunt, però, Llull parla de la passivitat de potència visita en termes aristotèlics.

<sup>31</sup> La coherència de la interpretació d'aquest paràgraf [3] fa que proposi d'esmenar, contra tota la tradició textual catalana i llatina, *limassa* per llinosa. El mot *limassa*, per al qual les ORL no donen cap variant, és un hâpax segons Colom 1982, 3, 233, que el fa un derivat de llim. El text llatí de les ROL (XXVII, 130, 220) reporta una forma derivada de la catalana «in profunditate *limacis*, atque etiam herbae aloes». Les variants mostren el desconcert general de la tradició llatina, amb esmenes diverses; la MOG V, 256 recull un text aberrant: «in profunditate *lymachae* et etiam eberae alias merutae seu merucae». La *limassa* ha de ser de complexió humida i calenta, fosca per fora com la terra, però transparent per dintre com l'aire, igual que l'atzavara. L'atzavara d'aquest passatge òbviament no és l'*Agave americana* (Colom 1982, 1, 182), sinó l'*Aloe variegata*, tal com interpreta la tradició llatina del passatge (DCVB II, 138). L'aloè és una planta medicinal usada generalment com a purga, documentada al Dioscòrides 3, 22. Proposo de relacionar la *limassa* amb el lli i no amb el llim. Els diccionaris moderns registren una planta sota el nom de llinassa, que no sembla tenir tradició mèdica. En canvi, la llinosa (DCVB VII, 21; documentada al segle XV, vegeu Font i Quer 1995, 411-412) és un derivat de les llavors del lli, *Linum usitatissimum* (oli de llinosa, farina de llinosa), també documentat al Dioscòrides 2,103. Es feia servir com a emol·lient o desinflamatori. Formes gràfiques com *linossa* poden ser a l'origen de l'hâpax *limassa*. El DECLC V, 198, s.v. lli, entra *llinassa*, sense més explicacions (catalanització de l'espanyol *linaza*, que vol dir llinosa?).

popular del saber mèdic medieval (vegeu més amunt la nota 9). Les llistes de colors més riques dels temps de Llull són les dels tractats mèdics sobre orines, on es parla de vint matisos cromàtics diferents (per exemple al compendi sobre les orines de Gil de Corbeil, *A Source Book in Medieval Science*, 748).<sup>32</sup> El llibre 13 del *Speculum doctrinale* de Vicenç de Beauvais comprimeix tot un tractat sobre les orines als capítols 168-176, amb cites de Constantí l'Africà, Hali Abbas, Avicenna i Razes entre d'altres autoritats. Els colors de l'orina són 19 (capítol 168), però en realitat es tracta de variacions sobre set colors (blanc, glauc, citrí, igni, groc, vermell i negre, encara que més endavant també es parla del verd i del transparent). Al tractat sobre els colors que Bartomeu l'Anglès inclou al llibre 19 del *De rerum proprietatibus*, entre colors i tints s'esmenten uns 26 termes, i alguns són presentats des de l'urinoscòpia: per exemple el groc citrí, entrat sota el genèric *croceus*, 19, 14; el *lividus*, 19, 19; o el negre, 19, 22 (Salvat 1988). De tota manera, l'anàlisi del color de l'orina sempre s'ha de combinar amb més dades, com l'olor, la quantitat, la textura i els sediments. També cal conèixer d'entrada l'edat i el sexe del pacient i també com s'alimenta. Per això el color tot sol pot resultar perfectament enganyós, com escau a aquest accident superficial dels cossos elementats.

Llull va tractar de les orines als *Començaments de medicina*. A la distinció 8 s'investiguen els colors de l'orina a través de les quatre complexions humorals, colèrica, sanguínia, flegmàtica i melancòlica. Llull sistematitza d'aquesta manera la complexa varietat de símptomes que descriu la bibliografia mèdica, la qual organitza només parcialment el discurs a partir de les qualitats cardinals i adverteix insistentment de múltiples possibilitats d'error en l'urinoscòpia.<sup>33</sup> Segons Llull l'orina de cada complexió hauria de reflectir el color de l'element qualitativament corresponent, foc, aire, aigua, terra.<sup>34</sup> L'alteració d'aquestes correspondències revela les malalties:

En general .iiii. son les urines per les quals son demostrades les .iiii. colors generals dels elemens; on enaxí con en .E., la .A. te dejús si .B.C.D., enaxí .i<sup>a</sup>. color te dejús

<sup>32</sup> També es registren, al costat d'altres qualitats organolèptiques, termes de color específics per a la descripció del vi: el testimoni català és d'Eiximenis, a darreries del XIV, vegeu Renedo 2002, 273 (grogueny, verdaç). Llull esmenta el color del vi quan es barreja amb l'aigua al *Fèlix*, cap. 89, OS II, 289.

<sup>33</sup> El tractat *De cautelis medicorum* atribuït Arnau de Vilanova exposa dinou precaucions que el metge ha de prendre per no ser enganyat en l'anàlisi de les orines, *A Source Book in Medieval Science*, 751-752.

<sup>34</sup> A la taula que hi ha a la pàg. 42 del *NEORL V* el color de l'element aire, amb la lletra C, és el vermell en lloc del transparent o diàfan: és així perquè en la medicina lul·liana l'aire s'associa a la complexió sanguínia; vegeu més avall la presència constant del vermell en l'anàlisi dels colors de les orines.

si les altres colors; mas per la malautia e-l desolviment de les humors se formen moltes colors, en especial a significar particulars malalties. E cor per los universals potz devalar als particulars, per asó nos tractam en universal de les .iiii. hurines que son significades per colera, sanc, fleuma, malencolia (*NEORL* V, 99, 2-8).

Malgrat el mètode proposat, Llull reprèn la doctrina comuna de l'equivocitat de la coloració de l'orina i recomana tenir en compte altres dades, com ara el color dels membres del pacient, que, com s'ha dit a la nota 9, és una de les «coses naturals» de la medicina escolàstica:<sup>35</sup>

Moltes de vegades s'esdevé que la urina per alguns accidents no demostra veritat de la malautia. Et per asó deus recorre al pols et a la color que l'ome a en sa cara et en sos huls et per sa persona, per tal que no sies enganat per la urina, que sotz .i.<sup>a</sup>. color amaga la malautia (*NEORL* V, 101, 92-95).

Els colors que Llull discuteix a propòsit de l'orina són els dels elements simples; els matisos són descrits amb similis, com ara el color del vi barrejat amb aigua (*ibidem*, 99, 20),<sup>36</sup> que s'assembla al vermell de l'orina de complexió sanguínia, relacionada amb l'aire, o el color de l'aigua que ha rentat carn crua,<sup>37</sup> que s'assembla al vermell de l'orina de complexió flegmàtica, relacionada amb l'aigua (*ibidem*, 101, 62-83). Les patologies de cada complexió es manifesten per l'alteració del color i de la textura del líquid; així l'orina colèrica presenta un aspecte dolent quan, en lloc de clara com el foc, és vermella i espessa (*ibidem*, 100, 25-29). La vermellor i l'espessor són pròpies, en canvi, de l'orina sanguínia, però dintre d'uns límits, més enllà dels quals cal practicar la sagnia (*ibidem*, 100, 54-58). L'orina dels flegmàtics és blanca i espessa i la dels malencòlics blanca i clara, amb les alteracions corresponents de la blancor, espessor i claredat.

El mètode de coneixement analògic propi de les Arts quaternàries confirma l'observació que s'ha fet més amunt a propòsit de la insistent connexió de l'univers del color amb la filosofia natural i la física dintre de l'*opus* lul·lià. Als *Començaments de medicina* se'ns diu que els colors que condueixen al diagnòstic

<sup>35</sup> En aquesta altra citació el color també és enganyós: serveix per camuflar un placebo que el metge subministra al malalt per guarir-lo sense que ell sàpiga com: «E adoncs potz conixer lo mijá del triangle vermel, con s'a ab .A.B.C.D., segons lo triangle groc, e-l vert, e-l quadrangle, e adoncs prin lo mijá et dona-li lo pes de la vianda, qui-s cové ab lo mijá segons les condicions del quadrangle, et mit-i cada dia de la polvora, la qual no sapia lo malaute so de que es feta, ni tu no est costret, segons esta art, que la fasses mes de .i.<sup>a</sup>. cosa que de altra; et per color o per alcuna cosa fasses esser la materia d'aquela esser innorable al malaute» (Metàfora 25, *NEORL* V, 111-112, 273-279).

<sup>36</sup> Gil de Corbeil parla d'orina color de vi, *A Source Book in Medieval Science*, 749.

<sup>37</sup> Vicenç de Beauvais, al *Speculum naturale* 13, 72, diu que en certes malalties fredes relacionades amb el fetge l'orina vermella adquireix un color aiguós, que «similis est loturae carnis recentis».

urinoscòpic també són útils per descobrir veritats ocultes de les coses, com ara els colors autèntics dels elements:

Enaxí con per lo tocament del pols potz conexer les .ii<sup>es</sup>. humors qui's demostren per los .ii. diverses colps que fa lo pols en tos ditz, enaxí en la febra tersana simpla lo foc et la terra demostren lurs colors. Cor, en so que la urina es clara et vermela demostra lo foc que el es claror; lo qual demostra en la negror de la terra, segons que potz veer en lo foc que secotz de la pera fogera a la llobrigina, en la qual llobrigina lo foc demostra mils sa claror. Et per asó t'es revelat lo secret del foc et de la terra, so es a saber, que'l foc s'a a claror et la terra a negror. [...] On si tu asó entens, tu entindrás, per so que entens, que enaxí con los .iiii. elemens se demostren en lurs operacions per .A.B.C.D., enaxí demostren per les colors damunt dites lurs operacions en la urina (*NEORL* V, 99, 10-17).

Les guspises que produeix el foguer sobre la pedra foguera per tal d'encendre l'esca ensenyen que el color del foc és la claror, mentre que la pedra foguera és negra com la terra. La llobrigina (o qui sap si la llobreguina, com reporten els manuscrits del segle XV i prefereixen les *OS* II, 479, n.2), que vol dir el foguer o esclavó (vegeu *NEORL* V, 22), és un altre hàpax lul·lià que genera un petit desastre en la tradició llatina del text, la qual intepreta el substantiu en el sentit de l'expressió adverbial «a les fosques».

### 3e. L'ombra i el mirall: la reflexió

Per completar el quadre de referents físics relacionats amb el color, cal sortir al pas de les nocions d'ombra i de mirall esmentades al primer paràgraf del fragment reportat més amunt de la *Taula general* a propòsit dels colors dels elements compostos. Com ja s'ha dit, l'*Ars generalis ultima* consagra dues Aplicacions a aquestes dues de les Cent formes, que es troben immediatament abans de l'entrada color. A l'Aplicació 52 aprenem que l'ombra és l'absència de llum («habitus priuatiuus lucis»), quin és el motiu de les ombres de la lluna i per què no hi ombres al sol. És una aportació lul·liana afirmar que l'ombra revela els colors autèntics dels elements perquè és transparent com l'aire, o un cristall, cos natural que en el seu origen és aigua congelada<sup>38</sup>:

Sed hic quaerit intellectus: Vmbra cuius est color, et figura umbrae quid est? Et considerat, quod aer est diafanus, quia extra umbram recipit colorem solis et ignis, uidelicet luciditatem; et in loco, in quo est, umbra recipit colorem terrae. Sicut crystallus, positus in subiecto croceo, habituat se de croceitate. Et quando ponitur

<sup>38</sup> Vicenç de Beauvais parla de l'ombra al *Speculum naturale* 2, 83; pel que fa als colors, diu que són visibles amb la llum. Bartomeu l'Anglès l'esmenta al llibre 8, 44 del *De rerum proprietatibus* sense al·ludir al color. Que el cristall de roca és aigua congelada ho recull sant Isidor a les *Etimologies* 16, 13, 1, i, després d'ell tots els altres tractadistes, per exemple Alexandre Neckam, 136.

in subiecto nigro, habituat de nigredine. Et in isto passu cognoscit intellectus, quod lux est color solis et ignis, et nigredo est color terrae, et diaphanitas aeris, et albedo aquae, quae causat albedinem. Qui quidem crystallus nihil aliud est nisi aqua congelata (*ROL XIV*, 345, 828-837).

L'Aplicació 53 defineix el mirall com un cos transparent capaç de rebre les figures que se li presenten («corpus diaphanum, dispositum ad recipiendum omnes figuras, ei repraesentatas»). Després planteja el problema de la reflexió i el resol per analogia amb el funcionament de l'ombra:

Et ideo sicut arbor causat umbram, eo quia existit in medio lucis, sic uitrum, existens inter plumbum et aerem et figuram siue colorem, qui ei praesentatur, generat in se umbram similem figurae, ei praesentatae per similes habitus et colores. Et in isto passu cognoscit intellectus, quae sunt principia umbrae speculi, ut patet per regulam B C G (*ROL XIV*, 346, 858-864).

El vidre que hi ha entre el recobriment de plom del mirall i les figures produeix una ombra semblant a les figures que té al davant.<sup>39</sup>

La decepció més gran d'aquesta aproximació a la natura i la semblança dels colors en Llull és l'absència de referències a l'arc iris, sobre el qual hi ha tanta bibliografia tècnica i simbòlica a disposició de l'investigador. El pare Colom no recull cap entrada que s'hi relacioni i cap de les obres de Ramon on es parla de fenòmens celestes o atmosfèrics no en diu res. Ens hem de conformar amb aquesta observació del *Fèlix* a propòsit dels colors dels núvols:

Dix Fèlix al fill del rei: –Sényer, ¿per qual natura són les nuus de diverses colors?– Lo fill del rei dix que una aigua passava per un loc qui era ple de pedres vermelles, e puixes passà per altre loc on havia pedres blanques; e per açò la aigua, segons los locs per los quals passava, se diversificava de color. (4, 25, *OS II*, 91)

Vicenç de Beauvais al *Speculum naturale* 2, 70 explica que el color del núvols depèn de l'espessor del vapor d'aigua que els forma, capaç de deixar passar més o menys llum. L'escalfor del sol també hi té un paper, de manera que l'explicació acaba tractant de la gamma cromàtica de l'arc iris. Bartomeu l'Anglès esmenta

---

<sup>39</sup> Vicenç de Beauvais parla profusament de miralls als capítols 72-81 del llibre 2 del *Speculum naturale*. Al capítol 72 debat l'opinió dels qui comparen la imatge reflectida en un mirall amb l'ombra: «At vero non est similis de umbra, quia in ea non resultat imago rei opacae expresse secundum omnia lineamenta, sed confuse tantum». Durant el segle XIII l'Occident medieval es va dotar d'estudis d'òptica (perspectiva, en la terminologia de l'època), que aprofitaven fonts clàssiques i àrabs desconegudes de la cultura enciclopèdica d'arrel isidoriana, vegeu *A Source Book in Medieval Science*, p. 384 i segs. La reflexió, en concret, va ser descrita en termes matemàtics (*ibidem*, 412 i segs., on es parla del tractat de Witelo sobre aquesta qüestió).



el fenomen dels núvols que reflecteixen la blancor d'uns raigs de llum poc poderosos (*De rerum proprietatibus* 19, 3); quan descriu el fenomen en general també el relaciona amb l'arc iris (*ibidem*, 11.4).<sup>40</sup> Ramon opta per una explicació analògica, on la transparència del núvol davant de la llum equival a la de l'aigua en estat líquid. La situació és la mateixa del cas de l'ombra i del mirall: Ramon es proposa de resoldre una problema natural —en aquest cas, meteorològic segons la terminologia del moment—, aplicant el mètode artístic, que va ser concebut, entre altres coses, per «soure qüestions».

## RECAPITULACIÓ

El tractament teòric que Llull dóna al color respon a les expectatives de l'escolàstica del segle XIII, d'acord amb els esquemes i la terminologia propis de les Arts. Així, a les Arts quaternàries el color és un principi natural que permet de definir les característiques de certs individus; una qualitat, que passa del gènere als individus colorats juntament amb els altres accidents. Aquesta mateixa noció a les Arts ternàries es presenta en el marc de les Cent formes. A l'*Arbre de ciència* Llull associa el color amb la vida i insisteix en la funció natural del color com a condició de la supervivència de les espècies. Aquesta particularitat del color disminueix el seu paper davant de la vida mateixa, de la qual és un instrument. En relació amb la llum, d'altra banda, el color és vist com una qualitat subalternada i, per tant, menor.

Llull fa servir set termes de color (blanc, negre, vermell, verd, blau, groc i morat) i defineix el gris, tot i que no en diu el nom. Com els seus coetanis, però, treballa a partir de diversos esquemes binaris vinculats al sistema primigeni de dos termes de color (blanc/negre) i a l'arcaic, de tres termes (blanc/negre/vermell). La meditació sobre les parelles que es deriven d'aquest darrer facilita l'ascens intel·lectual des de la sensació visual a la contemplació divina en alguns passatges del *Llibre de contemplació* i del *Blaquerna*. La parella blanc/vermell serveix per descriure la bellesa dels rostres humans com en la tradició literària clàssica i medieval. El vermell tot sol adquireix un valor simbòlic especial perquè significa la sang de Crist. Els colors de la retòrica, en canvi, són presents a la *Rhetorica*

---

<sup>40</sup> Quan vaig llegir un extracte d'aquest treball al XIIIè Col·loqui de l'AILLC (Girona, setembre de 2003), Sadurní Martí em va fer notar un ús analògic del fenomen dels colors dels núvols emprat per Eiximenis quan descriu la visibilitat dels cossos dels àngels, que depèn dels *Comentaris a les Sentències* de sant Bonaventura, II, viii/2 3: 228a: els àngels prenen formes i colors de diversos elements quan es fan visibles «Sicut videmus in nube, quae non est corpus plene mixtum habet tamen in se naturas plurium elementorum».

*nova* i a l'*Ars generalis ultima*, però hi tenen un paper molt petit. L'ús més innovatiu del color en Llull és la policromia funcional i mnemotècnica de les Arts quaternàries: el color ha estat domesticat al servei de la raó.

La voluntat sistemàtica de l'Art porta Llull a buscar certes es en el terreny relliscós de la variació cromàtica. D'aquí que tingui un notable interès a fixar els colors essencials dels quatre elements simples (foc=clar, aire=transparent, aigua=blanca, terra=negra) més enllà dels suggeriments i de les vacil·lacions de la cosmologia grega heretada per l'escolàstica, que posava en relació les qualitats (calor/fredor, secor/humitat) i els colors. A les Arts ternàries la lluna i els altres planetes s'encarreguen de transmetre la forma color al món sublunar i de multiplicar-la en els individus de cada espècie. Ramon descriu en particular el cas de la blancor, que és un lloc clàssic dels textos coetanis. Els colors canvians del objectes visibles s'expliquen artísticament per la concordança o la contrarietat entre els elements simples que s'hi combinen. Entre els exemples triats per donar suport a l'explicació que proposa destaca l'urinoscòpia, una pràctica mèdica generalitzada al segle XIII. Als *Començaments de medicina* Llull associa els colors de les orines amb les quatre complexions (colèrica, sanguínia, flegmàtica, melancòlica), que depenen qualitativament dels quatre elements simples foc, aire, aigua i terra. L'interès per la teoria general depassa el problema concret del diagnòstic urinoscòpic. Sempre des d'aquesta perspectiva, és a dir que les solucions explicatives que proposa l'Art interessen més que no pas la pràctica o el desplaçament de totes les dades disponibles, Llull s'ocupa en diverses ocasions de la reflexió de la llum parlant de l'ombra, dels miralls o de la coloració dels núvols.

### Abreviatures

*BAC* = Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica.

*DBLlull* = <http://www.orbita.bib.ub.es/llull/>

*DCVB* = Antoni Alcover – Francesc de B. Moll, *Diccionari Català-Valencià-Balear*, 10 vols., Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1968.

*DECLC* = Joan Corominas, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, 10 vols, Barcelona, Curial, 1980-2001.

### Fonts i obres de Llull

Alexandre Neckam, *De naturis rerum*, ed. Thomas Wright, Londres, Longman, 1863, «Rerum Britannicarum Medii aevi Scriptores».

Aristòtil, *De anima/Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Aristòtil, *De generatione et corruptione/Acerca de la generación y la corrupción & Parva naturalia/Tratados breves de historia natural*, trad. Ernesto La Croce & Albertó Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987.

*Arbre de ciència*, ed. Pere Villalba, *ROL* XXIV-XXVI, 1999-2000; ed. Tomàs i Joaquim Carreras Artau, *OE* 1, 547-1046.

*Art abreujada d'atropar veritat/Ars compendiosa inveniendi veritatem*, *MOG* I, 1721, 433-473 = Int. vii, 1-41.

*Art breu*, ed. Alois Madre, *ROL* XII, 1984; ed. Antoni Bonner, *OS* I, 523-606.

*Art demostrativa*, *MOG* III, 93-204 = Int 3; ed. Antoni Bonner, *OS* I, 273-519.

*Ars generalis ultima*, ed. Alois Madre, *ROL* XIV, 1986.

Bartomeu l'Anglès, *De rerum proprietatibus*, Frankfurt, Wolfgang Richtigkeit, 1601. Reprint: Frankfurt, Minerva Verlag, 1964.

*Blaquerna* = *Llibre d'Evast e Blaquerna*.

- Chrétien de Troyes, *Li contes del graal*, text i traducció de Martí de Riquer, Barcelona, Quaderns Crema–El Festín de Esopo, 1985.
- Començaments de medicina*, ed. Lola Badia, NEOLR V, 2002, 1-120.
- Dante Alighieri, *Divina Comèdia*, versió catalana de Joan F. Mira, Barcelona, Proa, 2000.
- Dioscòrides = Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, 2 vols., ed. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1998.
- Doctrina pueril*, ed. Gret Schib, *ENC*, 1972.
- Fèlix = Llibre de meravelles*
- Isidor de Sevilla, sant, *Etymologiarum libri*, 2 vols., ed. José Oroz & Manuel A. Marcos Casquero, *BAC*, 1983.
- Liber chaos*, *MOG* III, 1722, 249-292 = Int. 5.
- Liber de lumine*, ed. Jordi Gayà, *ROL* XX, 1995, 3-62.
- Llibre de contemplació en Déu*, *MOG* IX-X; ed. Antoni Sancho i Miquel Arbona, *OE* II, 1960, 83-1269.
- Llibre d'Evast e Blaquerna*, ed. Salvador Galmés, 4 vols., *ENC*, 1935-1954.
- Llibre de meravelles*, ed. Antoni Bonner, *OS* II, 7-393.
- Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*, ed. Josep Perarnau, *ATCA* 2, 1983, 23-121.
- Plató, *Timeu*, traducció de M<sup>a</sup>. Angeles Durán i Francisco Lisi, *Diàlogos* 6, Madrid, Gredos, 1992.
- Poeti del Duecento*, 2 vols., a cura de Gianfranco Contini, Milà–Nàpols, Ricciardi, 1955.
- Proverbis de Ramon*, ed. Salvador Galmés, *ORL* XIV, 1928, 1-324.
- Rhetorica ad Herennium* (atribuïda a Ciceró), ed. Filippo Cancelli, Milà, Mondadori, 1992.

*Rhetorica nova*, ed. Mark D. Johnston, *Ramon Llull's New Rhetoric*. Text and Translation of Llull's *Rethorica Nova*, Davis (CA), Hermagoras Press, 1994.

*Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, *MOG* IV, 17-224 = Int. 3.

*Source Book in Medieval Science, A*, ed. Edward Grant, Cambridge (Mass.), Harward University Press, 1974.

Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, 5 vols., ed. dels frares predicadors, *BAC*, 1951.

*Taula general*, ed. Viola Tenge-Wolf, *ROL* XVII, 2002; ed. Salvador Galmés, *ORL* XVI, 1932, 295-522.

*Tractat d'astronomia*, ed. Michela Pereira, *ROL* XVII, 1989, 63-218; ed. Lola Badia, *NEORL* V, 2002, 121-371.

Vicenç de Beauvais, *Speculum doctrinale*, *Speculum maius*, vol. II, Douais, Baltazar Belier, 1624. Reprint: Graz, Akedemische Druck, 1965.

Vicenç de Beauvais, *Speculum naturale*, *Speculum maius*, vol. I, Douais, Baltazar Belier, 1624. Reprint: Graz, Akedemische Druck, 1965.

Virgili Maró, Publi, *Eneida*, 4 vols., text i traducció de Miquel Dolç, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1978.

*Vita coetanea*, ed. Hermogenes Harada, *ROL* VIII, 1980, 259-309; ed. Miquel Batllori, *OE* I, 31-54.

### **Estudis**

André, Jacques (1949), *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, París, Les Belles Lettres.

Avril, François et alii (1982), *Manuscrits enluminés de la Peninsule Ibérique*, París. Bibliothèque Nationale.

- Badia, Lola (1996), *Textos catalans tardomedievals i «ciència de natures»*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona.
- Bonner, Antoni & Ripoll, Maribel (2002): *Diccionari de definicions lul·lianes*, Barcelona-Palma de Mallorca, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, «Col·lecció Blaquerna 2», 2002.
- Berlin, Brent & Kay, Paul (1991): *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Brusantin, Manlio (1986): *Storia dei colori*, Torí, Einaudi, 1983. Trad. francesa, París, Champs-Flammarion.
- Cifuentes, Lluís (2002): *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona-Palma de Mallorca, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, «Col·lecció Blaquerna 3».
- Colom, Miquel (1982): *Glossari general lul·lià*, 5 vols., Palma de Mallorca, Editorial Moll.
- Faral, Edmond (1971), *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, París, Champion.
- Font i Quer, Pio (1995), *Plantas medicinales. El dioscórides renovado*, Barcelona, Labor, 15<sup>a</sup> edició.
- Gage, John (1993), *Color y cultura*, Madrid, Ediciones Siruela.
- Gladstone, W.E. (1858), *Studies in Homer and the Homeric Age*, Londres, Oxford University Press.
- Hall, Marcia B. (1992), *Color and Meaning. Practice and Theory in Renaissance Painting*, Cambridge University Press.
- Johnston, Mark D. (1989), «The *Rethorica nova* of Ramon Llull: An *Ars praedicandi* as Devotional Literature», *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, ed. Thomas L. Amos, Eugene A. Green i Beverly Mayne Kienzle, Kalamazoo (Michigan), Medieval Institute Publications, pp. 119-145.

- Kay, Paul & McDaniel, Chad K. (1978): «The Linguistic Significance of the Meaning of Basic Color Terms», *Language*, 54, 610-646.
- Kristol, A.M. (1978), *Color. Les langues romanes devant le phénomène de la couleur*, Berna, Francke.
- Küppers, Harald (1972): *Color. Origen, metodología, sistematización, aplicación*, Barcelona, Editorial Lectura.
- Lindberg, David C. (1981), *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, Chicago University Press.
- Mistrorigo, Antonio (2002), *Guia alfabètica a la litúrgia*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona.
- Pastoreau, Michel (1986): *Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, París, Le Léopard d'Or.
- Pastoreau, Michel (1996): «La promotion de la couleur bleue au XIII<sup>e</sup> siècle: le témoignage de l'héraldique et de l'emblématique», *Il colore nel Medioevo. Arte, simbolo, tecnica. Atti delle giornate di Studi. Lucca, 1995*, Lucca, Istituto Storico Lucchese, 7-16.
- Pastoreau, Michel (1977): *Jesús chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, París, Le Léopard d'Or.
- Pistolesi, Elena (1998): «El rerefons de l'“affatus” lul·lià», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 73-92.
- Renedo, Xavier (2002), «Eiximenis i el bon ús del vi», *Miscel·lània d'Homenatge a Modest Prats = Estudi General*, Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona 22, 2, 251-277.
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985), «La *Rhetorica nova* de Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme = Obres de Jordi Rubió i Balaguer* 2, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserat, 202-233.

- Rubio, Josep Enric (1997), *Les bases del pensament de Ramon Llull*, València-Barcelona, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Col·lecció Sanchis Guarner, 35.
- Ruiz Simon, Josep M. (1986), «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19, 69-99.
- Salvat, Michel (1988), «Le traité des couleurs de Barthélemy l'Anglais», *Les couleurs au Moyen Age* = Sénéfiance, 24, Ais de Provença, Publications du CUERMA, 359-385.
- Soler Llopart, Albert (1994): «*Vadunt plus inter sarracenos et tartaros*: Ramon Llull i Venècia», *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia i Albert Soler, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 49-68.
- Tolaini, Francesca (1996), «Proposte per una metodologia di analisi di un ricettario di colori medievale», *Il colore nel Medioevo. Arte, simbolo, tecnica. Atti delle Giornate di Studi. Lucca 1995*, Lucca, Istituto Storico Lucchese, 91-116.

### ABSTRACT

This text explores the various meanings of color. Llull's symbolic horizon makes significative and literary use of binary and ternary systems, such as light-dark or white-red-black. The substantial nature of color, a quality of elemented things which descends from secondary celestial causes to the sublunar world, is a doctrine that Llull shares with medieval metaphysical realism. Using the diagnostic method of urinoscopy, Llull discusses the «real» colors of the four elements. These components of reality, when reduced to ABCD, as with the diagrams of the Art prior to 1290, are assigned arbitrary colors which have a representative function.



## The textual tradition of the *Tabula generalis*: from Ramon Llull to the critical edition in *ROL XXVII*

The *Tabula generalis* is one of Ramon Llull's most outstanding writings, at least in terms of manuscript dissemination. It ranks as number two among the top ten of Llull's most frequently copied works (though competing for this rank with the *Liber Apostrophe*), and only the *Ars brevis* with its more than sixty manuscripts preserved seems to have attracted more attention on the part of medieval and Renaissance scribes and scholars.<sup>1</sup>

While preparing the critical edition of the *Tabula generalis* for the *ROL* series,<sup>2</sup> I was able to make a number of interesting observations throwing light on some aspects of the textual tradition of the work, and I would like to present them in this article. I've given a more detailed presentation of the text and its development in my introduction to the critical edition,<sup>3</sup> but since that introduction was written in German, some readers might be grateful to have the basic information in what would be for them a more accessible language.

### *Taula general* and *Tabula generalis*

The *Tabula generalis* has been preserved both in Catalan and in Latin. The Catalan text has come down to us in only three copies, while the Latin version is extant in 38 manuscripts: 26 of them present the complete text of the work, whereas the others are either incomplete or even fragmentary.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> See p. 91 of this same issue of *SL*.

<sup>2</sup> *Raimundi Lulli Opera Latina*, vol. XXVII (CCCM 181) (Turnhout: Brepols, 2002).

<sup>3</sup> *ROL* XXVII, pp. 78\*-93\*.

<sup>4</sup> For descriptions of the manuscripts, see my introduction to the critical edition of the *Tabula generalis* in *ROL* XXVII, pp. 55\*-76\*. The list of codices given there comprises only 37 Latin manuscripts instead of 38. Number 38 turned up out of the blue - as manuscripts very often seem

There can be no serious doubt that the work was originally written in Catalan and later translated into Latin. Numerous Catalanisms in the Latin text and a sentence construction that is mostly very close to that of the Catalan language point in this direction even at first sight. Besides, the most remarkable indication for this fact is that the Latin version very often uses two synonyms (or quasi-synonyms) consecutively to translate one single term from the Catalan text, such as:

tocan = tangendo siue temptando  
 de vertutz guoanyades = uirtutum lucratarum siue acquisitarum  
 estament = consistentia siue status  
 compliment = complementum siue perfectio  
 judisci = iudicium siue cognitio  
 vocable = uerbum siue uocabulum  
 espassific = specificum siue speciale  
 complir = finire siue perficere  
 es aytan luy = distat siue elongatur.

It seems that the Latin translator was frequently undecided as to whether to choose one or the other of two possible translations for a Catalan word, and instead of making a choice, he simply used both.<sup>5</sup> Examples like those listed above can be found all over the Latin text of the *Tabula generalis*, and from this it follows with certainty that the Latin version is a translation.

## Two Latin redactions

When looking at the Latin manuscripts more closely, it soon becomes evident that they present two different versions of the text. The differences between these two versions, which I have called *lat. I* and *lat. II*, are much too significant to be explained as mere variant readings introduced by some intelligent scribe and then

---

to do - while *ROL* XXVII was already in the process of being printed. Some brief remarks concerning this codex (Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 4<sup>o</sup> Cod. 63) and the text of the *Tabula generalis* presented there will be made below in an appendix. The *Ramon Llull Database* of the University of Barcelona (<http://orbita.bib.ub.es/lull/>) lists 41 Latin copies of the *Tabula generalis* because it includes three more manuscripts containing small fragments of the text. As the origin of these fragments is mostly unsure, they have been disregarded in the critical edition (for a brief assessment see *ROL* XXVII, p. 54\*, n. 131). In that note, I erroneously ascribed the fragment listed as no. 2 to the *Union Theological Seminary Library* in New York, while actually it belongs to Ms. 3 of the *Franciscan Institute* at *St. Bonaventure University*, N.Y.).

<sup>5</sup> This is a well-known phenomenon in those Lullian works which were translated into Latin from a Catalan original. See, for instance, the introduction to *ROL* XV, pp. xci-xcii.

copied by others; but, on the other hand, *lat. I* and *lat. II* are much too close to be totally independent of each other. The 38 Latin manuscripts can be clearly separated into two groups, one of them offering the text of *lat. I* and the other the text of *lat. II*.<sup>6</sup>

*Lat. I* appears to be the first Latin translation of the *Tabula generalis*, and it offers a text which is fairly decent with regard to its contents but leaves a lot to be desired as concerns the quality of its Latin style and grammar. *Lat. II* presents a *completely* revised version of the text, one that must have been created very soon after the *lat. I* redaction by using *lat. I* as a textual basis and the original Catalan version as a control. In the process of the revision, the basic text offered by *lat. I* was corrected and more or less heavily reworked with regard to grammar and style, and in large part this was obviously done with the help of a Catalan manuscript. Numerous passages must even be considered as new translations. Some examples:

In the manuscripts belonging to the *lat. I* group, the introductory sentence to the prologue of the *Tabula generalis* reads: «Ratio, quare ista tabula ponitur esse generalis, consistit in hoc, quia de generalibus principiis, regulis et quaestionibus *consistit*».<sup>7</sup> In the *lat. II* manuscripts, this sentence has been corrected to read: «Ratio, quare ista tabula ponitur esse generalis, consistit in hoc, quia de generalibus principiis, regulis et quaestionibus *compilatur*». Apparently, the *lat. II* redactor disliked the repetition of *consistit* and therefore changed it into *compilatur* at the end of the sentence. Similar corrections of minor stylistic or grammatical blunders are ubiquitous in *lat. II*: «quia ... demonstrabimus» is turned into «ut ... demonstramus»;<sup>8</sup> «eo modo» into «tali modo»;<sup>9</sup> and so on. Very often the attempt to improve style and grammar even leads to a reformulation of entire sentences.

In some cases the text of *lat. I* is amplified with explanations that can be found neither in the Catalan version nor in its first translation but must have been added by the redactor of *lat. II*, as in the following example:

A sentence which reads in *lat. I*: «Quantitas et tempus principia accidentalia significant ...»<sup>10</sup> is completed in *lat. II* with a list of the accidental principles in question («... quae sunt nouem, scilicet, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, habitus, situs, tempus et locus»). Here, as in many other cases, the redactor proves to be familiar not only with the basics of contemporary Aristotelian philosophy

<sup>6</sup> For the two groups of manuscripts, see *ROL* XXVII, p. 79\*.

<sup>7</sup> *ROL* XXVII, p. 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *ROL* XXVII, p. 11.

<sup>10</sup> *ROL* XXVII, p. 15.

but also with Llull's teaching. This enables him to insert into his text additional information in places where his master Llull was, at least in his eyes, all too brief. Because of these explanatory additions we can be sure that the text of *lat. II* is secondary to that of *lat. I*.

The examples quoted up to this point serve to demonstrate that *lat. II* must be considered as a revised version of *lat. I*. What hasn't been proved yet is that the *lat. II* redactor also used a Catalan manuscript to correct the text of his Latin source. But he must have done so, because otherwise he couldn't have given correct new translations of certain phrases that are unclear or even completely wrong in *lat. I*. I'd like to confine myself to giving one single but significant example for such a new translation:

It's a passage from the third distinction of the *Tabula generalis* where the Lullian rules are being explained, and it deals with the first rule B (*utrum*). In the Catalan version, the passage reads: «Aquesta regla es en esta art per extensió d'ensercar les causes qui son demanades *sotz raó de sí*».<sup>11</sup> In this context, «*si*» is doubtlessly supposed to mean «*utrum*». But the *lat. I* translator obviously interpreted the «*si*» as a reflexive pronoun and consequently turned the sentence into: «Regula ista posita est in hac Arte intentione inuestigandi illud, quod quaeritur *sub ratione sui ipsius*»,<sup>12</sup> which makes no sense at all.<sup>13</sup> The *lat. II* redactor copied the first part of the sentence from his *lat. I* source, but then he corrected the second part, most probably with the help of a Catalan manuscript: «Regula ista posita est in hac Arte intentione inuestigandi illud, quod quaeritur *sub ratione huius quaestionis 'utrum'*».<sup>14</sup>

As this example shows, the *lat. II* redactor must have composed his own Latin version of the *Tabula generalis* on the basis of at least one Latin and one Catalan copy of the text. This theory can be backed up by a couple of further examples which demonstrate that in some cases the redactor didn't choose between using *either* the *lat. I* version *or* offering a new translation from his Catalan text but compiled a new phrase from *both* sources:

For instance, a sentence which reads «... e *sabuda* la *thèrica* d'esta *sciencia*, sola aquesta *figura* abasta a la *pratica*»<sup>15</sup> in Catalan, and «Unde *intellecta* *theorica* *huius scientiae* ...»<sup>16</sup> in *lat. I* is changed into «Unde *intellecta* *siue scita* *theorica*

<sup>11</sup> *ORL* XVI, p. 339.

<sup>12</sup> *ROL* XXVII, p. 53, apparatus.

<sup>13</sup> Serious mistakes of this kind, which can also be found in *lat. II*, make it very clear that Llull can't have translated the *Tabula generalis* himself.

<sup>14</sup> *ROL* XXVII, p. 53.

<sup>15</sup> *ORL* XVI, p. 311.

<sup>16</sup> *ROL* XXVII, p. 26.

huius scientiae ...» in *lat. II*. Most probably, the redactor took the «intellecta» from his Latin source and then added «scita» as a more literal translation of «sabuda» from his Catalan source.

In a similar fashion, two terms from two different sources are being added in the following example:

*cat.:* Eternitat es de savieia e de comensament per so que'n savieia no sia entellectiu enans que entellegible, ni entellegible enans que *entès*, e que entendre sia aytant eternal com *amdós*.<sup>17</sup>

*lat. I:* Aeternitas est de sapientia et de principio, ut in sapientia non sit intellectuum antequam intelligibile nec intelligibile antequam *intellectum*, et quod intelligere sit in tantum aeternum sicut *intellectuum et intelligibile*.<sup>18</sup>

*lat. II:* Aeternitas est de sapientia et de principio, ut in sapientia non sit intellectuum antequam intelligibile nec intelligibile antequam *intellectuum*, et quod intelligere sit in tantum aeternum sicut *ambo, scilicet intellectuum et intelligibile*.

In this case, the «ambo, scilicet intellectuum et intelligibile» offered by *lat. II* must be considered as a combination of the Catalan «amdós» and the «intellectuum et intelligibile» in *lat. I*.<sup>19</sup> If the redactor of *lat. II* had not been in possession of a Catalan manuscript, there would have been no reason to insert *ambo* into his text.

In short, the two Latin versions of the *Tabula generalis* can be characterized as follows: *Lat. I* was translated from the vernacular in a clumsy Latin style which shows that the translator was familiar with Lull's teaching but not exactly an expert in the subtleties of the Latin language. The sentence construction of *lat.*

<sup>17</sup> *ORL* XVI, p. 438.

<sup>18</sup> *ROL* XXVII, p. 158.

<sup>19</sup> In this passage, the *lat. II* redactor also converted the *entès/intellectum* that he found in his sources into *intellectuum*. This is interesting because the original Catalan text is indeed difficult to understand. First Lull operates with *three* terms (entellectiu, entellegible, entès), but then he doesn't make quite clear to which two of them *amdós* is supposed to be referring. The translator of *lat. I* replaced *amdós* by *intellectuum et intelligibile* and thus chose the two terms that he believed to be the ones concerned. In *lat. II*, *intellectum* is substituted by *intellectuum* so that there are only two terms left and the text reads without posing any problems. The critical edition in *ROL* XXVII presents the text of *lat. I* as the version that is closer to the Catalan text and, at the same time, as the *lectio difficilior*.

*I* is usually extremely close to that of its Catalan source, and large parts of the text are literal translations, many of which are so literal as to turn out unclear or even incomprehensible. On the other hand, there are several cases in which the translator apparently felt free to reformulate entire sentences, to omit some smaller phrases or to give interpretations rather than translations. On most of these occasions he proves to have a sound understanding of what Lull was intending to say, and his free translations are often even better than those of *lat. II*. On the whole, *lat. I* presents a text that is very close to the Catalan original and to Lull's thinking but often faulty and peppered with stylistic and grammatical blunders in detail.

The redactor of the *lat. II* version tried to correct the mistakes of his *lat. I* source and to improve its text with regard to style and grammar. The alterations he made can be divided into three categories:

- 1) corrections of real or supposed mistranslations<sup>20</sup>
- 2) improvement in style or grammar
- 3) explanatory additions.

As a result, his text is a lot more pleasant to read, but it has lost much of the earthy, naïve charm of the first translation.

## Two Catalan versions

To make the textual situation of the *Tabula generalis* even more complicated, not only the Latin but also the Catalan version of the text has been preserved in two different redactions. Of the three Catalan manuscripts of the *Taula general* that have come down to us, one presents the first redaction, *cat. I*<sup>21</sup> and the other two the second redaction, *cat. II*.<sup>22</sup> Even at a rather superficial glance, *cat. I* shows clear parallels with *lat. I*, and *cat. II* with *lat. II*. Actually, most of the corrections and additions that were introduced by the redactor of *lat. II* have their counterpart in *cat. II*.

While the resemblance of *cat. I* and *lat. I* can easily be explained by considering *cat. I* as the source for *lat. I*, the relationship of *cat. II* and *lat. II*

---

<sup>20</sup> Not all the alterations made by the *lat. II* redactor prove to be for the better. In some cases he «corrected» a phrase which was unclear in *lat. I* but still fairly accurate. If in these cases he didn't consult his Catalan source – and from time to time he obviously didn't – his new version of the phrase sometimes turned out to be clearly wrong whereas *lat. I* had been basically correct. For an example see *ROL* XXVII, p. 86\*, n. 171.

<sup>21</sup> Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, ms. 1103.

<sup>22</sup> Palma de Mallorca, Biblioteca del Convent de Sant Francesc, ms. 11; Cambridge (Massachusetts), Harvard College Library, Houghton Library, ms. catal. 12.

seems to pose some serious problems at first sight. If *lat. II* was compiled, as I have shown above, by a redactor who used *lat. I* and *cat. I* as a basis for his work, then how does *cat. II* fit into this frame?

A closer examination of the manuscripts leads to the conclusion that *cat. II* must have been redacted by employing both *cat. I* and *lat. II* (but not *lat. I*!) as textual sources. The variant readings in *cat. II* that correspond with similar variants in *lat. II* can then be explained to be *retranslations* from Latin into Catalan. The following example, which depicts the development of a passage from *cat. I* via *lat. I* and *lat. II* up to *cat. II*, may serve to illustrate the situation:

*cat. I:* On, feta aquesta *temptació*, requer l'art que hom fassa la conclusió sotz forma de major quantitat ...<sup>23</sup>

*lat. I:* Unde: Facta ista *temptatione*, requirit Ars, quod conclusio fiat sub forma maioris quantitatis ...<sup>24</sup>

*lat. II:* Unde: Facta ista *probatione uel quaestione*, requirit Ars, quod conclusio fiat sub forma maioris quantitatis ...

*cat. II:* On, fet aquest *asagement o questió*, requer l'art que hom fassa la conclusió sotz forma de major quantitat ....

*Temptatio* in *lat. I* is, of course, a literal translation of *temptació*. Literal translations of this kind are very frequent in *lat. I*, as I have pointed out above. From the context it becomes clear that Llull is talking about an *attempt* or a *test*. *Temptatio*, however, can easily be associated with *temptation*, and this is probably why the *lat. II* redactor decided to give a new translation and to render *temptació* as *probatio uel quaestio*. Finally, *cat. II* with its *asagement o questió* corresponds exactly with *probatio uel quaestio*, and the easiest way to account for this correspondance is to identify *cat. II* as a retranslation from *lat. II*.

But it could still be the other way round. In the case outlined above, *lat. II* might also be explained as a translation from *cat. II*. Yet there are a few but striking examples by which we can conclude without any serious doubt that parts of *cat. II* must have been retranslated from *lat. II*, like, for instance:

*cat. I:* ... *enfora* la semblansa de contrarietat e de menoritat ...<sup>25</sup>

<sup>23</sup> *ORL XVI*, p. 344.

<sup>24</sup> *ROL XXVII*, p. 60.

<sup>25</sup> *ORL XVI*, p. 344.

*lat. I* and *lat. II*: ... *exceptis* similitudinibus contrarietatis et minoritatis ...<sup>26</sup>

*cat. II*: ... *acceptat* la semblansa de contrarietat et de menoritat ...

There is no way to explain how the original *enfora* from *cat. I* could possibly have been turned into *acceptat* in *cat. II* except by making a detour via the Latin text, which has *exceptis* in both versions. If pronounced with a Catalan accent, *exceptis* in Latin sounds very much like *acceptis*, and *acceptis* retranslated into Catalan (and put into the singular) leads up to *acceptat*. It is very likely that at this point someone with a Catalan accent read the Latin text of the *Tabula generalis* to the redactor of *cat. II* who translated it back into Catalan while writing it down.

As these examples show, *cat. II* may well be considered as a compilation of elements derived from both *cat. I* and *lat. II*, so that the textual development of the four different versions of the *Tabula generalis* can finally be summarized as follows:

*Cat. I* represents the original version of the text as it was written by Ramon Llull. *Lat. I* is a Latin translation of this original text which was probably done by one of Llull's companions or pupils. Both *cat. I* and *lat. I* were used by a redactor to constitute a new Latin version, *lat. II*. Another redactor eventually employed *cat. I* and *lat. II* to compile a second Catalan version, *cat. II*.

### The Latin manuscripts

The four versions of the *Tabula generalis* are, of course, hypothetical reconstructions. Not a single manuscript has been preserved that presents the pure and unspoilt text of one of those versions. This is true not only for the three Catalan copies but particularly for the Latin manuscripts.

Aside from the usual errors and mistakes made by the copyists, a large number of Latin manuscripts of the *Tabula generalis* prove to be contaminated with variant readings derived from *the other Latin version* of the work. Or precisely: Some of the *lat. I* manuscripts are contaminated with *lat. II* variants, and most of the *lat. II* manuscripts have *lat. I* variants mingled into their text or written on the margins of the codex. Most probably, many copyists knew very well that there were different versions of the *Tabula generalis* in circulation, and so in order to construct their own text they tried to consult more than one manuscript if

---

<sup>26</sup> *ROL* XXVII, p. 60.



possible. Due to the copyists' attempt to compare and collate, the Latin manuscripts show various degrees of contamination. Some of them present hybrid texts in which *lat. I* and *lat. II* elements have been blended into a new mixture; other manuscripts generally stick to one of both versions but offer variant readings taken from the other redaction from time to time. Some *lat. I* manuscripts were later corrected according to the text of *lat. II*, and *vice versa*, and this was done either by the scribe himself or by another hand. In these cases, deletions of words or phrases and corrections between the lines or on the margins are ubiquitous.

In addition to being contaminated with variants taken from *the other* redaction, a great number of manuscripts also offer variants derived from a second copy belonging to *their own* group. Especially within the *lat. II* group, some copyists seem to have compiled their own version of the *Tabula generalis* by collating as many manuscripts as they could find.

After all, only very few manuscripts can be safely traced back to being copies of one single source, while most of them seem to be compilations of elements derived from at least two or three different sources. As a result, the setting up of a classical *stemma codicum* for the *Tabula generalis* proved to be virtually impossible, and the stemma printed in the introduction to *ROL XXVII* may only serve to give a first and very general impression of the two big groups of manuscripts and some dependencies within those groups.

### Proaza's edition

The *Tabula generalis* was first edited by Alonso de Proaza in 1515.<sup>27</sup> Proaza's edition constitutes the first systematic effort to compile something like a definitive version of the text on the basis of a large number of manuscript copies. In a colophon, Proaza points out that he reconstructed the formerly corrupted text by using more than 20 manuscripts:

Et si vix fieri potuit quod viginti et amplius hinc inde aggregatis exemplaribus hec tabula ad suam primeuam integritatem et rectitudinem reuocari potuisset, cum infinitis prope mendis et deformitatibus scateret ...<sup>28</sup>

There can be no doubt that Proaza's text is a milestone in the history of the *Tabula*. However, when he suggests that he finally restored the *Tabula generalis* to a state of quasi-virginal integrity and accuracy, that's pure rhetoric. In fact, his

<sup>27</sup> *Tabula generalis*, ed. Alphonsus de Proaza (Valencia, 1515), ff. LXXIIIr-XCIXr.

<sup>28</sup> *Ibid.*, f. XCIXr.

text generally follows the secondary redaction *lat. II*, so there can be no question of *primaeva integritas* whatsoever. Apart from that, Proaza, like many of his predecessors, constructed a hybrid text by interweaving his *lat. II* text with *lat. I* readings, and he also revised the *Tabula* once more and very heavily with regard to its Latin style. Last but not least, he added title lines for the single chapters and a table of contents.

The following examples demonstrate how Proaza reworked the text of the *Tabula generalis*. For instance, in the Latin manuscripts a passage from the prologue reads:

*Adhuc: Scientia ista generalis est, quia de (decem) generalibus regulis et quaestionibus consistit, ad quas quidem regulas et quaestiones omnia, quaecumque sunt, reduci possunt.*<sup>29</sup>

Proaza changed this sentence into:

*Est adhuc scientia ista generalis, eo quia de decem generalibus regulis et quaestionibus constat, ad quas quidem regulas et quaestiones est reducibile quicquid est.*<sup>30</sup>

The «decem» in the first quotation is put in brackets because it's missing in most of the *lat. I* manuscripts. It must be considered as one of the explanatory additions made by the *lat. II* redactor. Proaza copied this addition and polished the Latin style of the sentence without changing its meaning in any way. This manner of revising the language but not the contents is characteristic of his method of working. In a similar fashion, he reworked the following passage from the manuscripts:

*Praeterea: Generalis est haec scientia, quia in ipsa sunt mixta principia generalia et etiam regulae et quaestiones, uidelicet unumquodque principium in quolibet alio, ut in ipsis mixtis specialia, quae quaeruntur, possunt apparere affirmando uel negando tali modo, quod per talem generalem mixtionem factam fiat cum concordantia solutio quaestionis...*<sup>31</sup>

In Proaza's edition, this sentence reads:

*Ponitur praeterea haec scientia generalis, quia in ipsa sunt mixta principia generalia et etiam regulae et quaestiones, uidelicet unumquodque principiorum in quolibet alio, ut in ipsorum mixtione specialia, quae inuestigantur, appareant,*

<sup>29</sup> *ROL* XXVII, p. 4.

<sup>30</sup> Proaza, f. LXXIIIr.

<sup>31</sup> *ROL* XXVII, p. 7.

affirmando uel negando, *ita* quod per *eiusmodi* generalem mixtionem fiat cum concordantia solutio quaestionis ...<sup>32</sup>

All in all, Proaza's edition of *Tabula generalis* is a remarkably competent piece of work. Even though the Latin text was revised in great detail regarding style and grammar, it is nonetheless quite reliable with respect to its contents. Because of his thorough knowledge of Ramon Llull's thinking, and, of course, due to the more than twenty manuscripts he used, Proaza was able to get very close to what Llull had been intending to say. Although this first edition of the *Tabula generalis* is still a long way from being a critical edition, it might well be considered as a first step in this direction.

### The *Moguntina*

More than two hundred years after Proaza's edition, the *Tabula generalis* was printed once more in the fifth volume of the *Moguntina*.<sup>33</sup> Ivo Salzinger, who prepared this second edition, had a copy of Proaza's version at his disposal, and he made up his own text by borrowing almost entirely from Proaza. In fact, both texts are nearly identical, which means that Salzinger copied Proaza's stylistic corrections, his title lines, the table of contents, and even the colophon quoted above. It goes without saying that because of its closeness to Proaza's text, the *Moguntina* version generally corresponds with the *lat. II* redaction of the *Tabula generalis*.

Yet there are a very few passages where Salzinger corrected Proaza's text, and he seems to have done this with the help of a manuscript or maybe even several manuscript copies. For example, Proaza had changed a sentence from the prologue, which reads «... ut Deus a suo populo multum recolatur, *intelligatur et ametur* ...» in the manuscripts, into «... ut Deus a suo populo multum recolatur, *ametur et intelligatur*... ». <sup>34</sup> Salzinger put *intelligatur et ametur* back into their original and much more Lullian order.<sup>35</sup>

In another place, Proaza had falsely written *expectantia* instead of *spectantia*, thereby copying a variant that can be found in a handful of manuscripts.<sup>36</sup> Salzinger corrected it back into *spectantia*.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Proaza, f. LXXIIIr.

<sup>33</sup> *Raimundi Lulli opera omnia*, vol. 5, ed. I. Salzinger (Mainz, 1729; repr. Frankfurt/Main, 1965), pp. 212-300 (which will be quoted as *MOG V* in the following).

<sup>34</sup> *ROL XXVII*, p. 6; Proaza, f. LXXIIIr.

<sup>35</sup> *MOG V*, p. 222.

<sup>36</sup> *ROL XXVII*, p. 14; Proaza, f. LXXIIIv.

<sup>37</sup> *MOG V*, p. 223.

Finally, there are passages in the *Moguntina* where Salzinger – like Proaza and many copyists before him – compiled a hybrid text by employing variants from both *lat. I* and *lat. II* copies of the *Tabula generalis*. For instance, there's the following sentence in a great number of manuscripts, especially in those of the *lat. I* group:

... unde quaelibet ipsarum camerarum uniuersalis est ad *inuestigandum* omnia particularia, quae quaeruntur ...<sup>38</sup>

Most *lat. II* manuscripts (but not all of them!) have *intelligendum* instead of *inuestigandum*, and this is also what Proaza wrote:

... unde quaelibet ipsarum camerarum uniuersalis est ad *intelligendum* sua particularia...<sup>39</sup>

Salzinger, however, decided to combine both variants, and so his text reads in the end:

... unde quaelibet ipsarum camerarum uniuersalis est ad *inuestigandum et intelligendum* sua particularia ...<sup>40</sup>

As these examples show, Salzinger didn't simply copy from Proaza's edition, but he collated the printed text with several manuscripts. In the course of his own editorial work, he usually decided to follow Proaza, but not without controlling his predecessor's text (or at least parts of it) meticulously. Since the text of the *Moguntina* is, after all, almost identical with that of Proaza's edition, most of what has been said above as a general assessment of the edition of 1515 goes for the text of the *Moguntina* as well.

### **The Catalan manuscripts and the critical edition in *ORL***

In 1932, the critical edition of the *Taula general* appeared as vol. XVI of the *Obres de Ramon Llull*. Salvador Galmés, who edited the work, had but two Catalan manuscripts at his disposal, that is, his manuscript **A**, which nowadays belongs to the *Biblioteca Pública* in Palma de Mallorca (ms. 1103), and his manuscript **B**, which is now ms. 11 of the *Biblioteca del Convent de Sant*

<sup>38</sup> *ROL* XXVII, p. 22.

<sup>39</sup> *Ibid.*, apparatus; Proaza, f. LXXIIIr.

<sup>40</sup> *MOG* V, p. 225.

*Francesc* in Palma. Apart from these two Catalan manuscripts, Galmés used the Latin text of the *Moguntina* and a Latin manuscript for collation (Palma de Mallorca, *Biblioteca Pública*, ms. 995). He lists four more Latin manuscripts in his introduction,<sup>41</sup> but he doesn't seem to have examined them thoroughly.

The third Catalan manuscript mentioned above (Cambridge/Massachusetts, Harvard College Library, Houghton Library, ms. catal. 12) was unknown to Galmés. It was first catalogued in 1962 and then described by Friedrich Stegmüller in *Estudis Romànics X* (1962), 91-97. In *ROL XXVII*, I have called the three Catalan manuscripts *cata*, *catB*, and *catC*.

Galmés chose the text of *catA* as the basis for his edition and collated it with *catB*, whose variant readings are usually listed in the critical apparatus. Indeed, *catA* offers a much better text than *catB*, not only because *catB* is an unreliable manuscript containing numerous errors and mistakes, but also because *catB*, as a representative of the *cat. II* redaction, frequently interposes explanatory additions and interpretations derived from the *lat. II* redaction of the *Tabula generalis*. Galmés believed these interpolations to be the *source* for the corresponding additions in his Latin versions,<sup>42</sup> whereas I have shown above that it must be the other way round, that is, that they must be regarded as *retranslations* from the *lat. II* text. As a matter of fact, both the *Moguntina* and the Latin manuscript Galmés used generally offer the text of the *lat. II* redaction, which means that he wasn't aware of the existence of two different Latin versions of the *Tabula generalis*.

Nevertheless, Galmés' edition presents a Catalan text which is highly reliable. *Cata*, used by Galmés as his editorial basis, is an excellent manuscript that he himself considered to be a direct copy of the archetype.<sup>43</sup> It is not free of errors and mistakes, but they're very rare, and in most of these cases Galmés made plausible conjectures.

In contrast to *catA*, which attests the *cat. I* version of the *Tabula generalis*, both *catB* and *catC* have the secondary Catalan version *cat. II*. They're so closely related that they might well be copies of the same source. Not only do they usually present the same variant readings, but above all, they both insert two larger chapters in the same place right before the epilogue, chapters that don't belong to the original text of the *Taula general*, namely, a) the *condicions* and b) the *Taula d'esta art*.

<sup>41</sup> *ORL XVI*, pp. XX-XXI.

<sup>42</sup> See *ORL XVI*, p. XIX. To be precise, Galmés believed an «original progenitor» of *catB* to be the source for the Latin text of the *Tabula generalis*, not *catB* itself.

<sup>43</sup> *Ibid.*

a) The *condicions* comprise two paragraphs entitled «De les condicions del primer coronel de la taula» and «De les condicions del primer coronel de la tersa figura», which don't have any counterpart whatsoever in the Latin manuscripts and editions of the *Tabula generalis*. However, they've been attached to the work as a supplement *after* the explicit in *catA*, and this is where Galmés decided to situate them in his edition.<sup>44</sup> In *catB* and *catC*, the *condicions* seem to form a part of the *Taula general* itself, but as such they're definitely out of place.

b) The *Taula d'esta art* (or: *Taula de paraules*) is a little dictionary with explanations of terms frequently used by Llull. It was inserted into *catB* and *catC* right after the *condicions* and before the epilogue, but it appears neither in *catA* nor in the Latin manuscripts of the *Tabula generalis*. In the past, it was usually regarded as an appendix to the *Ars amativa*, and it has been edited as such in *MOG* and *ORL*.<sup>45</sup> However, Bonner suggested listing the *Taula d'esta art* as an appendix to the *Tabula generalis*, mainly because of its interpolation into the text of the *Taula general* in *catB* and *catC*.<sup>46</sup> Later he corrected his viewpoint and assigned it once more to the *Ars amativa*.<sup>47</sup>

Indeed, the *Taula d'esta art* can't have been conceived specifically as an appendix to the *Taula general* because seven of the terms that are being explained there don't appear in the *Taula general* at all, namely: *amabundós*, *bonaundós*, *bonós*, *amancia*, *contiguïtat*, *contingent*, *contingencia*. Supposedly it wasn't intended to be an appendix to the *Ars amativa* either, but simply a lexicographic reference book explaining terms of Llull's *Ars* in general.<sup>48</sup> The connection with the *Taula general* might have been made later because of the key word *taula* which appears in the titles of both works, maybe by the scribe who copied the manuscript that came to be the common source for *catB* and *catC*.

Apart from the interpolation of the *condicions* and the *Taula d'esta art* into the text of the *Taula general*, there's one more point in which *catB* and *catC* show striking parallels. In part nine of the fifth distinction, Llull lists 340 questions

<sup>44</sup> *ORL* XVI, pp. 518-522. For a comment by Galmés, see p. 516, n. 4.

<sup>45</sup> *MOG* VI, pp. 155-157; *ORL* XVII, pp. 389-398. The Latin version edited in the *Moguntina* is, as the editor himself points out in an explanatory note attached to the text, a new translation made from a Catalan manuscript. In fact, there are no Latin manuscripts of the *Tabula huius artis* attested (although Stegmüller erroneously mentions two Latin manuscripts in his introduction to *MOG* VI).

<sup>46</sup> *OS* II, p. 554, n. 50.

<sup>47</sup> A. Bonner, «Correccions i problemes cronològics», *SL* 35 (1995), 85-95; see p. 93.

<sup>48</sup> In ms. 1025 of the Biblioteca Pública in Palma de Mallorca, where the text of the *Taula de paraules* has been copied independently of any of the larger works cited above, its incipit reads: «Aquesta taula es de les paraules ho dels vocables qui son en lati en totes les sues arts e llibres que mestre Ramon luyll ha fetes...» (see *ORL* XVII, p. 389). From this note it can be concluded that the *Taula* was regarded as an independent dictionary referring to *all the works* of Llull's *Ars*, at least in the circles in which the copyist moved.

preceded by combinations of letters derived from the *tabula*. These combinations follow a strict logical order which has been completely destroyed in *catB* and *catC*, probably because there were folios mixed up in their common source. The new order of questions is identical in both manuscripts, except for the omission of a larger passage in *catB*, which makes it evident that *catB* can't have been the source for *catC*.<sup>49</sup>

Due to the close relationship of *catB* and *catC*, the omission of *catC* in the critical edition of the *Taula general* in *ORL* is of no real importance. As a consequence, Galmés' text is still absolutely up-to-date today. Since it presents the version of the *Tabula generalis* that comes closest to what Llull wrote himself, the edition in *ORL* played a crucial role in the making of the critical edition in *ROL* XXVII.

### The critical edition in *ROL* XXVII

The identification of two different Latin redactions of the *Tabula generalis* was one of the first and most important results of my editorial work with the manuscripts. When it came to the constitution of the critical text, the crucial question was whether to choose *lat. I* or *lat. II* as a textual basis for the edition, or to compile a new hybrid text from both versions. All three possibilities were clearly questionable:

To opt for *lat. I* as a basis and to ban all the *lat. II* variants into the critical apparatus would have been tantamount to copying a clumsy Latin translation full of mistakes. On the other hand, choosing *lat. II* would have meant to prefer not the original but a second (and thus secondary) Latin redaction. If *lat. II* offered an excellent text, this would nonetheless have been an option. But since the corrections and reformulations in *lat. II* are often unnecessary or even misleading, there was no justification for giving preference to the *lat. II* text in general. Finally, to construct a hybrid text by borrowing from both *lat. I* and *lat. II* manuscripts at pleasure would have amounted to compiling something like a third version *lat. III* that would have been neither fish nor fowl.

The critical edition in *ROL* XXVII now offers a text that attempts to avoid the pitfalls of all three possibilities outlined above. I decided to choose the *lat. I* redaction as an editorial basis and to follow its text as long as it is accurate in

---

<sup>49</sup> The order of questions in dist. IX seems to have posed serious problems for several copyists. It got mixed up not only in the source from which *catB* and *catC* were copied, but also in *catB* itself (where f. 73 was bound in with its verso side in front and in the wrong place) and in four Latin manuscripts stemming from Ms. 4180 of the Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, in which ff. 208 and 209 had been interchanged (see *ROL* XXVII, pp. 75\*, 77\*, and 81\*).

content and grammatically tolerable (sometimes from an exceedingly tolerant point of view). Only where the *lat. I* translation proved to be definitely mistaken, corrupted, incomprehensible or completely wrong with regard to its grammar, I preferred the corresponding *lat. II* variant. The Catalan edition and the *cata* manuscript were used as a corrective throughout the entire text, and in borderline cases I tried to choose the Latin variant that corresponds better with the Catalan text. The critical apparatus offers all the variant readings of the *lat. II* redaction and, wherever the *lat. II* version appears in the text itself, the respective *lat. I* variant. In addition, it frequently presents the Catalan wording of a certain phrase, either to demonstrate that the Latin variant chosen in the text corresponds with the Catalan version or to show that the Catalan version differs from its Latin translation. As the choice between *lat. I* and *lat. II* variants was often a matter of opinion, it would be advisable for readers striving to find out the exact meaning of a passage to consult the critical apparatus even more carefully than in other works of the *ROL* edition.

The critical Latin text of the *Tabula generalis* in *ROL* will surely disappoint classical philologists and other admirers of the beauties of the Latin language. It is not beautiful. With respect to the quality of its Latin, it takes not only one but even two steps backwards, behind the former editions and behind the *lat. II* redaction. But in this case, moving backwards means moving closer to Ramon Llull. The critical text may not be beautiful, it may even leave something to do for a grey-haired Latin teacher's red correction pen. Yet it breathes the air of Llull's surroundings and reflects the sound of his Catalan mother tongue.

## Appendix

In the list of Latin manuscripts of the *Tabula generalis* in *ROL* XXVII, the codex from Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 4<sup>o</sup> Cod. 63 (XV), is missing. It has been described by Wolf Gehrt in: *Handschriftenkataloge der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg*, vol. VI (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), pp. 122-124. A brief description is also available on the internet in the *Ramon Llull Database* of the *Universitat de Barcelona*.

The *Tabula generalis* covers ff. 93r-161r, of which ff. 95v-104v are blank. The text is incomplete: it breaks off in the middle of f. 95r in the course of the description of the second figure in dist. I, 2, and then continues with the last paragraph of dist. IV which normally follows the *tabula*. The fifth distinction is complete.

The manuscript presents the text of the *lat. II* redaction of the *Tabula generalis*.



## RESUM

Aquest article repassa la tradició manuscrita de *Tabula generalis*, començant per la que seria una versió catalana original, de la qual es van fer dues traduccions/redaccions llatines, i amb una segona redacció catalana que havia de ser en part retraduïda del text llatí. Llavors repassa les dues edicions llatines, de Proaza (València, 1515) i Salzinger (*MOG* V, 1729), donant exemples de com els editors revisaren el text de la *Tabula generalis*. Finalment, després de discutir la relació entre els tres manuscrits catalans i d'assessorar l'edició crítica d'*ORL* XVI, explica els criteris per a la constitució del nou text crític llatí de *ROL* XXVII.



## Les estructures de l'Art durant l'etapa quaternària

La penúltima miniatura del *Breviculum* mostra Le Myésier demanant a Llull permís per redactar una antologia de la seva obra, i al mateix temps queixant-se de «la complexitat dels significats dels alfabetes de l'Art demostrativa i les seves setze figures, que confonen l'intel·lecte.»<sup>1</sup> De fet, tota l'Art quaternària fou no tan sols molt complexa sinó també molt variable. L'Art de l'etapa ternària, a més de tenir fonaments molt més senzills (només quatre figures), adopta, en paraules de Jordi Gayà, una forma modular,<sup>2</sup> que permet l'afegit d'un mòdul o la substitució d'un per un altre, en una progressió molt més ordenada. En canvi, l'Art quaternària sembla una cosa inestable, sempre en estat de flux experimental. En part això devia ser una reacció a crítiques o suggeriments exteriors, però també em sembla que Llull tenia una visió de la veritat –o millor dit, de la Veritat– com a cosa que havia de ser accessible per una multitud de camins. El fet que en provi un i a continuació un altre no vol dir necessàriament que trobi el primer descartable o incorrecte. Potser un dels dos camins resulti més eficaç, però sempre he tingut la impressió que Llull va passar la seva carrera llançant propostes, amb una generositat que per a nosaltres, els estudiosos, pot resultar desconcertant. Potser fos qüestió de sembrar molta llavor a fi de tenir una màxima collita.

En aquest article intentarem esbrinar aquests canvis d'orientació durant l'etapa quaternària, i mostrarem com una d'aquestes propostes té estructures precursors de la moderna teoria matemàtica dels grafs.

Finalment, en una mena d'apèndix que segueix aquest treball, donarem estadístiques sobre la difusió de l'obra lul·liana en l'Edat Mitjana i l'època moderna. Com podrà comprovar el lector, hi ha formulacions de l'etapa quaternària amb un ressò en la història del lul·lisme bastant diferent del que han tingut en la bibliografia moderna.

---

<sup>1</sup> J.N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, ed. Albert Soler; trad. Anna Alborn i Joan Santanach (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), p. 212 i n. 125.

<sup>2</sup> *ROL* XX, xlii.

## Els canvis entre els dos cicles de l'etapa quaternària

En el pas del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ACIV) al de l'*Art demonstrativa* (AD), tots dos de l'etapa quaternària, podem detectar tres canvis importants.<sup>3</sup>

El primer té a veure amb els continguts de les figures. Ja són ben conegudes les diferències entre les llistes de conceptes de les Figures A i X:<sup>4</sup>

<b>Figura A</b>		<b>Figura X</b>	
<i>ACIV</i>	<i>AD</i>	<i>ACIV</i>	<i>AD</i>
Bonitas	Bonitas	1. <i>Sapientia</i>	Praedestinatio
Magnitudo	Magnitudo	2. Praedestinatio	Esse
Aeternitas	Aeternitas	3. Perfectio	Perfectio
Potestas	Potestas	4. Meritum	Meritum
Sapientia	Sapientia	5. <i>Potestas</i>	<i>Suppositio</i>
Voluntas	Voluntas	6. <i>Gloria</i>	<i>Immediate</i>
Virtus	Virtus	7. Esse	<i>Realitas</i>
Veritas	Veritas	8. <i>Scientia</i>	<i>Potentia</i>
Gloria	Gloria	1. <i>Justitia</i>	Liberum arbitrium
Perfectio	Perfectio	2. Liberum arbitrium	Privatio
Justitia	Justitia	3. Defectus	Defectus
Largitas	Largitas	4. Culpa	Culpa
Misericordia	<i>Simplicitas</i>	5. <i>Voluntas</i>	<i>Demonstratio</i>
<i>Humilitas</i>	<i>Nobilitas</i>	6. <i>Poena</i>	<i>Mediate</i>
Dominium	Misericordia	7. Privatio	<i>Ratio</i>
<i>Patientia</i>	Dominium	8. <i>Ignorantia</i>	<i>Obiectum</i>

<sup>3</sup> Les pistes que hem seguit per aquest treball vénen de tres estudis anteriors: Jordi Gayà, *La teoria luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979), Josep Maria Ruiz Simon, «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19 (1986), 69-99 (al qual caldria afegir una sèrie de correus electrònics de l'autor, amb aclariments molt útils), i Josep E. Rubio Albarracín, «L'evolució de les figures A, S, T de l'Art quaternària en el trànsit cap a l'Art ternària», *Taula* 37 (2002), 83-98. Aquests darrers dos autors, a més, han tingut l'amabilitat de llegir aquest treball i de fer suggeriments i correccions valuoses. També vull agrair al matemàtic Miquel Bertran de la Universitat Ramon Llull, que ha tingut l'amabilitat de llegir i corregir l'apartat sobre els grafs.

<sup>4</sup> Gayà, *Correlativos*, 57-58, i Anthony Bonner, «Problemes de cronologia lul·liana», *EL* 21 (1977), 40-41. No citam el simple canvi d'ordre dels dos vicis de supèrbia i accídia entre els dos cicles consignat en aquest segon treball.

Aquí, com en les figures següents, hem posat en cursiva els conceptes que només apareixen en una de les dues llistes. A més, hem numerat els conceptes de la Figura X per tal de deixar clares les parelles de conceptes oposats: 1. Sapientia/Justitia, 2. Praedestinatio/Liberum arbitrium, etc.

Altres canvis tenen a veure amb la Figura T (només amb els conceptes secundaris del primer angle de Déu), i amb la de Teologia.

**Figura T****Figura principiorum theologiae**

<i>ACIV</i>	<i>AD</i>	<i>ACIV</i>	<i>AD</i>
Deus:	Deus:	Divina essentia	Essentia
Unitas	Unitas	Dignitates	<i>Vita</i>
<i>Trinitas</i>	<i>Essentia</i>	<i>Operatio</i>	Dignitates
<i>Virtutes</i>	<i>Dignitates</i>	Articuli	<i>Actus</i>
		Praecepta	<i>Forma</i>
		<i>Sacramenta</i>	<i>Relatio</i>
		<i>Virtus</i>	Ordinatio
		<i>Cognitio</i>	<i>Actio</i>
		<i>Dilectio</i>	Articuli
		<i>Simplicitas</i>	Praecepta
		<i>Compositio</i>	Expositio
		Ordinatio	Prima intentio
		<i>Suppositio</i>	Secunda intentio
		Expositio	<i>Gloria</i>
		Prima intentio	<i>Poena</i>
		Secunda intentio	<i>Aevum</i>

El lector pot comprovar el fet curiós que a la Figura de Teologia, com a l'anterior Figura X, Llull modifica exactament la meitat dels conceptes.<sup>5</sup>

Els canvis de la Figura T podrien semblar menors, i de fet la substitució de *Virtutes* per *Dignitates* té simplement a veure amb el canvi de denominació dels atributs divins entre els dos cicles.<sup>6</sup> Però la substitució de *Trinitas* per *Essentia*

<sup>5</sup> Igualment podrà comprovar que alguns conceptes que desapareixen de la Figura X o de la de Teologia de l'*ACIV* reapareixen a l'altra d'aquestes dues figures de l'*AD*, com si hi hagués un intercanvi.

<sup>6</sup> Llull vacil·la entre els dos termes al cicle de l'*ACIV*, però en el de l'*AD* ja l'estabilitza en «dignitats». Vegeu el meu «Una nota sobre el mot *dignitas*», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma de Mallorca: Maioricensis

és deguda a un canvi important d'orientació entre els dos cicles, que pretén eradicar de l'Art qualsevol referència específicament cristiana.<sup>7</sup> Mentre que a l'*ACIV* trobam proves de la Trinitat i de l'Encarnació, des de l'*AD* ençà ja no tornarem a trobar cap presentació central de l'Art que parli d'aquestes dues doctrines. Ho explica a les *Quaestiones Attrebatenses*, on contesta una pregunta del deixeble, Thomas Le Myésier:

Atès que Déu és tri i encarnat, pregunto: per què no has fet cap qüestió en l'Art sobre la Trinitat divina ni l'Encarnació?

L'Art és per a tots els homes, cristians, musulmans, jueus, i fins i tot pagans; no els seria comuna a tots, tanmateix, si la fe cristiana hi fos d'una manera *explícita*. Hi és *implícitament*, sobretot ...<sup>8</sup>

Així que en lloc de presentar l'Art directament com a instrument de demostració dels Articles de la Fe, d'ara endavant serà l'eina que fonamentarà aquesta demostració, que només elaborarà en obres a part: o bé francament sobre els Articles de la Fe, o bé presentades com a comentaris sobre una obra central, o fins i tot en obres literàries.<sup>9</sup> És la tàctica clàssica de presentar fonaments inobjectables per a l'adversari, però que l'hauran ficat en un laberint del qual no podrà sortir sense admetre els objectius ulteriors no inicialment declarats: els de la veritat de la fe cristiana. Això fa part de la ja citada dèria de Llull de fer l'Art més universal o general, i al mateix temps restringir-la a un paper de suport metodològic de la tasca missionera.

Tanmateix, a l'Art sí que trobarem l'equivalent lul·lià dels *preambula fidei*, és a dir, coses acceptables a les altres religions del seu temps i àmbit geogràfic.<sup>10</sup> És

---

Schola Lullistica, 1990), pp. 35-38. Es podria assenyalar també el retall de la Figura T als *Començaments de medicina*, amb la pèrdua de dos triangles, el primer de «Déu, creatura, operació» i del darrer d'«afirmació, dubitació, negació». Podria semblar una anticipació del retall de l'etapa ternària, però sembla respondre a dos triangles innecessaris en una obra que no era dirigida ni a l'apologetica ni a la persuasió.

<sup>7</sup> Canvi assenyalat per Gayà, *Correlatius*, 57, per Rubio a «L'evolució...», 95, i per Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999), 365 n. 507.

<sup>8</sup> Segueix una explicació principalment en termes de les definicions de l'Art ternària. Vegeu *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci. Opera parva. Tomus V*, Mallorca: Pere Antoni Capó, 1746, pp. 45-46, citat a J.N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement...*, p.194 n. 49. Vegeu passatges similars a l'*Art demostrativa* (*OS* I, 384) i a l'*Art amativa* (*ORL* XVII, 8).

<sup>9</sup> En el *Llibre de meravelles*, per exemple, parla de «Déu en sa essència, en ses dignitats, en sa trinitat, e en sa unitat» (*OS* II, 371), combinant tranquil·lament les formulacions de la Figura T dels dos cicles, la del *ACIV* i la de l'*AD*.

<sup>10</sup> Si a l'*AD*, per exemple miram les qüestions generals sobre Déu (*OS* I, 400 ss.), trobarem «Si Déus és», «Si l'ànima beata en glòria pot haver coneixença de Déu sens que Déu no haja en si meteix

una divisió en certa manera exemplificada en el *Llibre del gentil*, el Llibre I del qual prova coses comunes a les tres religions (l'existència de Déu, l'existència en Ell de les dignitats i l'existència de la resurrecció), mentre que els articles de la fe cristiana són tractats al Llibre III.

El segon canvi té a veure no amb el contingut, sinó amb el paper de la Figura Elemental. Tot seguit veurem la seva situació a l'*ACIV*, com a apèndix de la Figura T, que en aquest cicle sol anomenar la «Figura significationum», dintre de la qual, la Figura Elemental és despatxada en dues ratlles, sense més explicacions ni detalls!<sup>11</sup> Aquest paper secundari contrasta extraordinàriament amb el seu lloc en el cicle següent. Ja en l'*AD* mateixa té un paper destacat, fins al punt que les primeres «condicions» (Dist. II) i les primeres demostracions, és a dir, respostes a les «questions» (Dist. IV), tracten aquesta figura i la teoria que n'emana. Escriu un *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* i és el tema central del tan comentat *Liber chaos*. Així que passa de ser una mena d'afegit al cicle de l'*ACIV* a ser un dels principals fonaments de l'Art i de la cosmologia lul·liana al cicle de l'*AD*, per tornar a caure pràcticament en desús en les formulacions de l'Art de l'etapa ternària.

El tercer canvi té a veure amb la distribució de les figures, que a l'*AD* queda sistematitzada amb la divisió de cada una en una «primera figura» (normalment la circular) i una «segona figura» (la triangular). Amb l'anterior *ACIV*, emperò, aquesta distribució de les diverses figures és molt més *ad hoc*, segons la necessitat de cada una, i quan s'empra aquella terminologia de «primera i segona figura», es fa amb un altre sentit. Un problema afegit amb l'*ACIV* és que al text Llull no descriu les figures o, si ho fa, en dóna una descripció absolutament mínima; sembla suposar que la presència de les figures enmig del text bastarà, cosa que de vegades despatxa amb una frase com «prout in sua figura continetur». Segurament en haver vist la quantitat de manuscrits que començaven a circular sense que els encarregats de dibuixar les figures i llavors inscriure-hi tots els conceptes haguessin acabat la seva feina,<sup>12</sup> va decidir no deixar aquest aspecte a l'atzar; així que a l'*AD* dóna una descripció detallada del contingut i de la forma de cada figura.

---

obra intrínscica», «Si en Déu ha egualtat de bonea e bonificar, e granea e magnificar, e eternitat e eternificar, etc., ab sa saviea e entendre, e volentat e amar», etc. En les qüestions sobre la Figura de Teologia (ibid., 460 ss.), trobam «Si predestinació se cové mills a la saviea de Déu que a la justícia ni a totes les dignitats», «Si la forma de Déu pot esser especulada en est món», etc.

<sup>11</sup> Com tampoc en la resta de l'obra, on només és utilitzada de manera molt esporàdica. A la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* només ocupa mitja pàgina –*MOG* I, vii, 42 (474)–, i a l'*Ars universalis* li concedeix unes 6 pàgines –*MOG* I, viii, 6-9, 47-49 (488-491, 529-531)– d'un total de 123.

<sup>12</sup> Ho dic així, perquè hi ha molts manuscrits de l'època quaternària que tenen les figures totes dibuixades però buides de conceptes.

A fi de tenir una idea de com procedeix a l'*ACIV*, transcriurem el començament de l'obra:

A ponimus quod sit Deus, cui attribuimus sedecim virtutes, non accidentales sed essentielles (tamen non est nostrae intentionis loqui de virtutibus theologicis vel cardinalibus) ex quibus formantur centum viginti camerae, in quibus dilectores huius artis possunt ad Dei notitiam pervenire et necessariis rationibus proponere et solvere quaestiones.<sup>13</sup>

El mot «figura» no hi apareix, però el lector contemporani llegia aquest text enmig de dues figures, i per tant es podia adonar que les «sedecim virtutes» eren les de la figura circular, i que les «centum viginti camerae» s'havien de referir a la figura triangular.

Amb la figura següent el text comença d'una manera una mica més explícita:

S ponimus quod sit anima rationalis, quae habet quattuor quadrangulos, prout in sua figura continetur, qui sunt E I N R et qui sunt quattuor species S quae continent individua, quae sunt B C D, F G H, K L M, O P Q prout in figura S ostenduntur.

A continuació la divideix, no en dues figures, sinó que:

S dividitur in septem figuris: prima est suarum specierum, secunda est quindecim camerarum, tertia de E, quarta de I, quinta de N, sexta de R, septima indiviuorum specierum S.<sup>14</sup>

Constitueixen un quadre complicat de figures tabulars, d'aspecte similar. La que aquí anomena «primera», per exemple, conté totes les combinacions possibles –unitàries, binàries, ternàries i quaternàries– de les quatre «espècies» de S, i té aquesta forma:

E	I	N	R
EI	EN	ER	
IN	IR	NR	
EIN	INR		
E	I	N	R

<sup>13</sup> Text del ms. Vat. lat. 5112 (XIV), compulsat amb Clm. 10502 (XIV), Palma, Bibl. Públ. 1031, 1032, 1053, 1074, i Palma, Vivot 5, II (tots aquests darrers del s. XV). Comparant amb el text de *MOG* I, vii, 2 (434), el lector podrà comprovar alguns dels canvis introduïts per Salzinger en aquesta primera obra de l'Art.

<sup>14</sup> Texts corresponents a *MOG* I, vii, 2 (434).



Les altres sis figures, presentades de forma tabular similar, despleguen diverses combinacions dels dotze «individus» de la Figura S (B C D F G H K L M O P Q) amb les sis lletres (A T V X Y Z) de les altres figures.

La Figura T té una presentació encara més curiosa:

T ponimus, quod sit figura significationum, figurata quinque triangulis diversorum colorum facientibus quindecim angulos, et quilibet habet in se tria, et ipsi quindecim anguli formant centum quinque cameras, prout in sua figura continetur.<sup>15</sup>

Altra vegada descriu la figura circular i la triangular que se n'extreu com si fossin una sola figura. Un poc més endavant la divideix en tres figures, d'una manera sorprenent que ja ha estat remarcada per molts estudiosos:

T consistit in tribus figuris, quarum prima est ex quinque triangulis compositis intra unum circumulum. Secunda est ex sexdecim cameris in quibus elementa sunt scripta, et est impressio in qua ostenditur tertia figura secundum tropologiam et allegoriam. Tertia figura est illa in qua T utitur in figuris aliis esta arte.

Aquí sí que la primera figura és la circular amb els cinc triangles, però la segona és la Figura Elemental amb els seus quatre quadrangles, despatxada, com ja hem dit, en dues ratlles. La tercera figura deu ser la triangular, que efectivament és la que s'empra en el discurs de l'Art.

No descriurem les figures restants. Crec que amb això el lector ja en té prou per veure la naturalesa *ad hoc* de la distribució de les diverses formulacions de cada figura a l'*ACIV*, cosa que canvia radicalment amb l'*AD*.

En aquesta darrera, com ja hem assenyalat, trobam al text mateix de l'obra descripcions minucioses de cada figura, tant del seu contingut com de la seva forma. Com a exemple, de la primera figura diu:

Aquesta figura és departida en dues figures, ço és a saber, primera e segona. La primera figura és circular, on està A en lo mig, segons que apar en lo començament de la *Art*; e és la figura composta de setze cambres havents linyes de la una cambra a altra, a significar que totes les cambres han convenència i que en re no's contrariegen.

En aquelles cambres són escrites setze dignitats, les quals entenem esser en Déu, ço és a saber: bonea, granea, eternitat, poder, saviea, amor, vertut, veritat, glòria, perfecció, justícia, larguea, simplicitat, noblea, misericòrdia, senyoria.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Text corresponent a *MOG* I, vii, 3 (435).

<sup>16</sup> *OSI*, 292.

Com podem veure, no només dóna la llista dels conceptes de la figura –en aquest cas les dignitats divines–, sinó que ens presenta una descripció detallada de la forma física de la figura.

A més a més, a l'*AD*, trobam una divisió sistemàtica entre «primeres figures» –normalment les circulars<sup>17</sup> i «segones figures», que seran les triangulars. I aquí la sistematització és tal que entra clarament en les formulacions de la moderna teoria matemàtica dels grafs. Per veure què vol dir això, donarem una breu explicació d'aquesta teoria; no una presentació formal, sinó merament intuïtiva perquè el lector pugui entendre l'ús que en fa Llull.<sup>18</sup>

### Rudiments de la teoria dels grafs

Els grafs tingueren el seu origen com a mètode de mostrar les connexions entre els punts d'una xarxa, com per exemple d'una companyia distribuïdora de gas, aigua i electricitat a les cases d'una població, o d'una companyia de transport que opera entre moltes poblacions diferents. Per tal de veure com funciona això a una escala molt bàsica, imaginem una petita xarxa de carreteres entre quatre poblacions, que simbolitzarem com a B, C, D, i E, amb una carretera suplementària que fa la volta a C, a causa de qualche atractiu turístic com per exemple unes vistes impressionants. Això seria representable amb la Figura 1a:

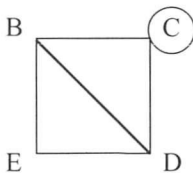


Fig. 1a

	B	C	D	E
B	0	1	1	1
C	1	1	1	0
D	1	1	0	1
E	1	0	1	0

Fig. 1b

<sup>17</sup> L'única excepció és la primera Figura Elemental estructurada en quatre quadrangles, i que, com ja hem assenyalat, ara pren una importància extraordinària.

<sup>18</sup> Per a una presentació formal, el lector podria consultar Narsingh Deo, *Graph Theory, with Applications to Engineering and Computer Science* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974); L.R. Foulds, *Graph Theory Applications* (New York-Berlin: Springer-Verlag, 1992); i com a obra més divulgativa, Richard J. Trudeau, *Introduction to Graph Theory* (New York: Dover, 1993). En català hi ha l'excel·lent treball de Josep M. Basart i Muñoz, *Grafs: fonaments i algorismes* (Bellaterra: Univ. Autònoma de Barcelona, 1994).

La Figura 1b mostra una altra manera de representar aquesta situació. El fet de poder conduir de B a C o de C a B fa que en els compartiments de B-C i de C-B posam un 1; i pel fet de no poder anar directament de C a E ni de E a C, posam un 0 en els compartiments corresponents. La volta de sortida i tornada a C ens permet posar un 1 en el compartiment C-C, mentre que als altres compartiments de B-B, etc., on no podem fer aquesta trajectòria, posam un 0. Podem omplir la resta dels compartiments de la Fig. 1b seguint el mateix sistema.

Ara cal tenir en compte una mica de terminologia tècnica: la Figura 1a és una figura que els matemàtics anomenen un «graf»; B C D E són «vèrtexs»; les línies que els connecten són «arestes»; i la que parteix de i torna a C és un «llaç». La Figura 1b és una matriu, i tenint en compte la seva representació exacta de les relacions de la Figura 1a, s'anomena una «matriu d'adjacència». El fet que les carreteres del nostre exemple siguin transitables en les dues direccions vol dir que qualsevol compartiment, com per exemple B-C, tindrà el mateix número que el seu invers, en aquest cas C-B. Això fa que si dibuixam una línia imaginària des del cantó superior esquerre fins a l'inferior dret de la Fig. 1b (és a dir, travessant els compartiments de B-B, C-C, D-D i E-E), veurem que la matriu és simètrica a cada banda d'aquesta diagonal.<sup>19</sup>

Si ara prenim el graf de la Fig. 1a i connectam cada vèrtex (i, de moment, llevam el llaç), obtenim un graf que es diu «complet», com el de la Fig. 2a. Un graf complet d'aquesta mena és simbolitzat matemàticament com a  $K_4$ .

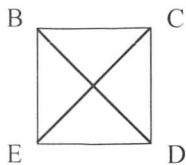


Fig. 2a

	B	C	D	E
B	0	1	1	1
C	1	0	1	1
D	1	1	0	1
E	1	1	1	0

Fig. 2b

Com a resultat d'aquesta completesa, la Fig. 2b ara té un 1 pertot llevat de la diagonal. Si a més el graf té llaços a cada vèrtex, la Fig. 2b tindria un 1 en tots els compartiments.

<sup>19</sup> Si les carreteres fossin de direcció única, i hom pogués anar, per exemple, de B a C, però no de C a B (almenys directament), això els donaria una matriu amb un 1 al compartiment de B-C, i 0 al de C-B. En aquest cas, que ens donaria el que els matemàtics anomenen un «graf dirigit», la matriu d'adjacència ja no seria simètrica. Però com veurem, Llull únicament emprà grafs nodirigits amb matrius simètriques.

Doncs bé, la Figura A de l'Art lul·liana no és més que una versió expandida de la Fig. 2a, amb 16 vèrtexs en lloc de 4, cosa que la converteix exactament en una  $K_{16}$ .<sup>20</sup> La mateixa forma tenen les tres figures de Teologia, Filosofia i Dret.

Llull també utilitza la representació de la Fig. 2b, però alterant-ne la forma en quatre maneres que, de fet, són simples variants notacionals. En primer lloc, utilitza només una de les meitats triangulars (simètriques) de la matriu, evitant així la repetició del seu reflex exacte. En segon lloc, atès que no li interessien les noconnexions, s'estalvia de traçar la diagonal si té zeros. En tercer lloc, utilitza parelles de lletres i no el nombre 1 per a representar les arestes. Finalment presenta els compartiments en un ordre diferent. Com a resultat, Llull representaria una de les meitats triangulars d'una figura com la Fig. 2b amb l'equivalent de la Fig. 3.

BC	CD	DE
BD	CE	
BE		

Fig. 3

BB	CC	DD	EE
BC	CD	DE	
BD	CE		
BE			

Fig. 4

Si utilitzés repeticions (els «llaços» del graf), cosa que sembla que Llull només fa al cycle de l' $AD$ , llavors tindríem la Fig. 4.<sup>21</sup>

A fi de mostrar molt breument la relació entre tot això i la combinatòria, diré que la Fig. 3 representa totes les combinacions possibles de 4 lletres preses de dues en dues sense repeticions, i la Fig. 4 representa la mateixa cosa però amb repeticions.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> De fet, Trudeau, *op. cit.*, p. 28, com a il·lustració d'un graf complet dona un dibuix d'un  $K_{16}$  que sembla una reproducció exacta de la Figura A.

<sup>21</sup> Com a resultat de la seva reordenació, lletres repetides apareixen a la línia superior horitzontal de la seva mitja matriu, en lloc de trobar-se al llarg d'una diagonal.

<sup>22</sup> Sense repeticions la fórmula és  $n!/[(n-r)!r!]$ , on  $n$  és el nombre (en aquest cas de lletres),  $r$  és el nombre de coses preses a la vegada, i  $!$  indica la factorial ( $4! = 4 \cdot 3 \cdot 2 \cdot 1 = 24$ ). Així que en aquest cas, on  $(n-r)! = (4-2)! = 2! = 2$ , i de manera igual amb  $r!$ , obtenim  $24/2 \cdot 2 = 6$ , que és el nombre de combinacions binàries de la Fig. 3. Amb repeticions, la fórmula és  $(n+r-1)!/(n-1)!r!$ , que en aquest cas dona  $(4+2-1)!/3! \cdot 2! = 5 \cdot 4 \cdot 3 \cdot 2/3 \cdot 2 \cdot 2 = 120/12 = 10$ , que és el nombre de compartiments de la Fig. 5.

Hi ha altres varietats de grafos que Llull utilitza. Les que hem vist fins ara es diuen grafos «connexos», donat que entre cada parella de vèrtexs existeix almenys un camí<sup>22a</sup> que els uneix (com és el cas del  $K_{16}$  de les figures lul·lianes que hem vist); si no, s'anomenen «disconnexos». Així els grafos de les Figures 1a i 2a són connexos. Un graf disconnex pot aparèixer com dos grafos separats, com els dos triangles de la Fig. 5a,

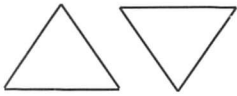


Fig. 5a



Fig. 5b

que podríem redibuixar com dos triangles encavalcats com a la Fig. 5b. A fi de comprendre que les dues representacions són idèntiques des del punt de vista matemàtic, el lector ha de comprendre que les interseccions de la Fig. 5b són en aquest cas irrelevantes, és a dir que *no* són vèrtexs; matemàticament les dues figures representen el mateix graf disconnex, que podríem representar com a  $D \ 2/3$ , per indicar que és un graf disconnex de dos subgrafs de tres vèrtexs cada un.

Ara bé, llevat de les quatre figures connexes –A, Teologia, Filosofia i Dret– que ja hem vist, totes les altres primeres figures de l'AD, són disconnexes. La Figura S amb els quatre quadrangles seria un  $D \ 4/4$ , la Figura T amb els cinc triangles seria un  $D \ 5/3$ ,<sup>23</sup> i les dues Figures V i X, amb dos conjunts de conceptes no connectats (o en termes lul·lians, no concordants), serien respectivament un  $D \ 2/7$  i un  $D \ 2/8$ .

La darrera varietat de graf que emprà Llull és un graf amb vèrtexs però sense línies que els connectin, formació que es diu un «graf nul». Les Figures Y i Z són grafos nuls, amb només un vèrtex (o concepte) cada un (Veritat i Falsetat respectivament).<sup>24</sup>

Pel que fa a les segones figures, només són mitges matrius d'adjacència en el cas dels grafos connexos de les Figures A, Teologia, Filosofia i Dret. En els altres casos, són mitges matrius de tota la figura, sense presentar una articulació especial dels subgrafs.

<sup>22a</sup> Un camí entre dos vèrtexs  $x$  i  $y$  d'un graf és una successió d'arestes del graf, la primera de les quals "surts" de  $x$ , i la última "acaba" a  $y$ .

<sup>23</sup> Ja deu haver quedat clar, per les explicacions que hem donat, que les interseccions de les línies dels quadrangles de la S o dels triangles de la T no representen vèrtexs.

<sup>24</sup> No hem dit res de la Figura Elemental, que té molt en comú amb una estructura matemàtica que es diu «reixa» («lattice» en anglès), perquè la relació entre les dues no és senzilla i necessitaria més estudi.

Voldríem fer algunes observacions finals sobre l'ús que fa Llull d'aquests recursos gràfics. La primera és que, encara que els grafs de les primeres figures sempre es troben dibuixades dintre de cercles, això no hauria d'induir el lector a pensar que la figura ha de ser rotatòria.<sup>25</sup> És simplement la manera lul·liana de mostrar que tots els conceptes de cada graf formen un sol conjunt, o que els triangles, per exemple, de la Figura T constitueixen els subgrafs disconnexos d'un sol graf.

La segona és, com ja hem indicat, que Llull emprà únicament grafs nodirigits.<sup>26</sup> Això és motivat pel fet que en el seu sistema la cambra de bonitas magnitudo és igual a la de magnitudo bonitas.

La tercera observació és que els arbres que Llull emprà en altres obres també són grafs en el sentit matemàtic, és a dir, com a grafs en els quals no hi ha cap camí que pugui començar i acabar al mateix vèrtex. La imatge clàssica d'un arbre com una estructura en la qual els nodrims entren per les arrels, puguen pel tronc, per les branques, etc., però que no poden tornar enrere i davallar pel mateix camí, ni travessar, per exemple, d'una flor a una altra, seria matemàticament acceptable. A l'obra de Llull, els arbres de l'*Arbre de ciència*, de l'*Arbre de filosofia d'amor*, i els arbres porfirians de les seves obres lògiques, ho són també en el sentit matemàtic, mentre que els del *Llibre del gentil e dels tres savis*, i el de l'*Arbre de filosofia desiderat*, no ho són. En aquests darrers, arrels, tronc i branques no tenen cap funció; només es juga amb les flors.<sup>27</sup> Però si reescrivim els conceptes binaris del primer arbre, per exemple, del *Llibre del gentil*, de la manera següent

---

<sup>25</sup> No és que no n'hi hagi de rotatòries, però sempre s'especifiquen com a tals, i normalment es limiten a les figures «universals» o «demostratives» de l'etapa quaternària, o a la Figura Quarta de la ternària. Les úniques obres amb múltiples figures giratòries són les dues del cicle de l'*Art demostrativa* que estudiarem a continuació.

<sup>26</sup> Vegeu n. 19 més amunt per a grafs dirigits.

<sup>27</sup> «Flors» és el terme per les «cambres» de l'Art, en presentacions més popularitzants, com per exemple al *Llibre del gentil*. Però també trobam aquesta designació al *Liber principiorum theologiae* (MOG I, ix, 1 (607) i 30, (636)), al *Liber principiorum philosophiae* (MOG I, x, 1 (667), on parla de «camerae sive flores»), i en el *Liber de lumine*, l'*Ars de jure*, i els tres *Libri de intellectu, de voluntate* i *de memoria*, tots al ROL XX.

Bonea Granea	Granea Eternitat	Eternitat Poder	Poder Saviea	Saviea Amor	Amor Perfecció
Bonea Eternitat	Granea Poder	Eternitat Saviea	Poder Amor	Saviea Perfecció	
Bonea Poder	Granea Saviea	Eternitat Amor	Poder Perfecció		
Bonea Saviea	Granea Amor	Eternitat Perfecció			
Bonea Amor	Granea Perfecció				
Bonea Perfecció					

veurem que es tracta d'una altra mitja matriu igual a les que ja hem vist, i que és emprada de manera similar a les de l'*AD*.

Ha semblat oportú insistir en aquests mecanismes gràfics primer perquè és un altre exemple d'una intuïció matemàtica de Ramon Llull formulada i emprada de manera, si no rigorosa, almenys bastant exacta segles abans de la seva formulació moderna.<sup>28</sup> En segon lloc aquests mecanismes són importants perquè li proporcionen els fonaments no tan sols de pràcticament tota l'organització de l'*AD*, sinó també de les seves tècniques d'argumentació.

Pel que fa a l'organització, la segona distinció de l'*AD* és bastida sobre les segones figures elemental i demostrativa, els compartiments de les quals recorre sistemàticament per tal d'«introduir» la Figura T en cada un d'aquests compartiments.<sup>29</sup> En la tercera distinció comença a emprar cadenes de compartiments de les segones figures com a eina orientadora dels seus arguments. Per exemple, sota la Intenció 8, «Preïcar», explica que

Esta *Art* és doctrina de preïcar, segons que aquestes cambres

A	S	A	T	A	V	A	X	A	Y	A	Z	foc aer
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---------

ho signifiquen.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Els altres exemples tenen a veure amb la teoria de la votació, per a la qual vegeu els escrits de I. McLean i John London, «Ramon Llull and the Theory of Voting», *SZ* 32 (1992), pp. 21-37, i Günter Hägele i Friedrich Pukelsheim, «Llull's Writings on Electoral Systems», *SZ* 41 (2001), pp. 3-38. Caldria insistir que aquestes propostes lul·lianes sobre la votació també empen mitges matrius.

<sup>29</sup> Vegeu *OSI*, 309 ss. per veure com funciona allò, i les notes 80 i 116 per a una explicació d'altres menes de segones figures que intercala en la Segona Figura Demostrativa.

<sup>30</sup> *OSI*, 386.

És aquest desplegament dels compartiments de les segones figures Demostrativa i Elemental que dona peu als raonaments que segueixen. A la quarta distinció les solucions de les qüestions es basen en cadenes de compartiments binaris similars a la que acabam de veure, amb un ordre basat en el primer compartiment de cada cadena, ordre que segueix el de la Dist. II.<sup>31</sup> Més important és el fet que aquí les respostes a les qüestions empen raonaments basats en comparacions successives dels compartiments desplegats. Així, per exemple, la qüestió «Si Déus és», té la solució de 

A	A	esser	perfecció	privació	imperfecció	S	V	Y	Z
---	---	-------	-----------	----------	-------------	---	---	---	---

, amb compartiments de les figures Demostrativa i X, que es comparen un amb l'altre amb l'ajuda de la Figura T per treure les conseqüències positives de l'existència de Déu i les negatives de la seva noexistència.<sup>32</sup> Així que es podria afirmar que gairebé tota l'organització i tot el mètode de raonament de l'*AD* estan basats en les segones figures.

### Un parèntesi experimental

Poc després de l'*AD*, Llull escriu dues obres estretament emparentades, on estructura diversos elements de l'Art d'una manera novedosa: són l'*Ars inveniendi particularia in universalibus (AIPU)* i el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus (PropAD)*. La primera cosa que crida l'atenció és la primacia donada a la Figura T:<sup>33</sup> l'*AIPU* tracta únicament aquesta figura, i el *PropAD* comença explicant que:

Quoniam T in hac Arte est instrumentum omnibus aliis figuris ipsius Artis, et super ipsum revolvuntur omnes, cum sine ipso in figuris hujus Artis nihil utile operari possit, ideo de ipso T tanquam de instrumento tractatur primitus in hoc praesenti opere; et quia de ipso tractatur primitus, dicitur et describitur prima figura.<sup>34</sup>

Però allò que principalment uneix aquestes dues obres és una novetat en l'estructuració de les segones figures. Aquí Llull deixa tot el mecanisme de combinacions binàries i entra en combinacions ternàries. Atès que això és impossible amb la teoria dels grafes (que només funciona amb combinacions binàries), cal trobar un mecanisme diferent al de les mitges matrius. El troba en

<sup>31</sup> Però aquí sense les intercalacions. Cal assenyalar que de vegades Llull es permet l'ús de compartiments amb més de dos components, com per exemple 

E	A	V	Y
---	---	---	---

, o 

I	V	Z
---	---	---

, de l'ànima racional que estima Déu, les virtuts i la veritat, o desama els vicis i la falsetat.

<sup>32</sup> Vegeu *OS I*, p. 400, i un esquema de la prova a la p. 521.

<sup>33</sup> Fet que ja assenyala Rubio, «L'evolució...», 88-89, 93-95.

<sup>34</sup> *MOG III*, viii, 2 (504).



noves segones figures construïdes mitjançant tres cercles rotatoris. Com a mostra, aquí la segona Figura A del *PropAD*:<sup>35</sup>



Cal insistir que les primeres figures (amb dues excepcions que comentarem a continuació) queden idèntiques a les de l'*AD*; només són les segones que reemplacen l'anterior mecanisme binari per aquest ternari. Com hem vist en el cas de l'*AD*, on les segones figures determinaren la forma del discurs de la resta de l'obra, aquí passa igual amb el discurs de l'*AIPU* i del *PropAD*. Per exemple, a l'*AIPU*, les proves de l'existència de Déu comencen «Camera 1. Operatio, Finis, Majoritas» «Camera 2: Differentia, Majoritas, Aequalitas», etc., seguint el camí al voltant dels tres cercles fixats amb aquella posició inicial d'«Operatio, Finis, Majoritas». Cada qüestió així és tractada amb quinze solucions resultants de donar la volta a aquests tres cercles fixats en una arbitrària posició inicial.

Més important és la possibilitat que això es podria deure a la comprensió de part de Llull que presentar dos membres del compartiment esser perfecció com a concordants, equivalgui a manipular un compartiment amb tres membres, esser perfecció concordança. És un mecanisme que és un precursor clar de la Quarta Figura de l'Art ternària, i de la subsegüent Taula que se'n deriva, però aquí sembla que no va donar els resultats que esperava, o potser trobava que, en

<sup>35</sup> Presa del manuscrit París, Bibl. Nat., lat. 16113, fol. 52v.

lloc de simplificar, complicava encara més tot el joc de les figures múltiples de l'Art quaternària, perquè l'abandona en obres posterior de l'etapa. A l'Art ternària, amb un nombre molt més limitat de figures, i gràcies a la manera com va muntar el mecanisme ternari, ho podia fer alhora més senzill i més general. Però de moment la cosa no passa de ser un experiment.

Una novetat igualment remarcable del *PropAD* té a veure amb el contingut de dues figures, o millor dit de dues primeres figures de S i de la Figura Elemental.

### **Figura S**

*recolentia*  
*intelligentia*  
*volentia*  
 esse  
 forma  
 materia  
*conjunctio*  
 simplicitas  
 compositio  
 substantia  
 accidens  
 virtus  
 operatio  
 interioritas  
 exterioritas  
 motus

### **Figura Elemental**

*igneitas*  
*aereitas*  
*aequeitas*  
*terreitas*  
 esse  
 forma  
 materia  
 simplicitas  
 compositio  
 substantia  
 accidens  
 virtus  
 operatio  
 interioritas  
 exterioritas  
 motus

La primera cosa evident en aquestes dues llistes és el canvi de denominació dels conceptes bàsics –els tres primers de la Figura S, i els quatre primers de l'Elemental–, que passen d'una designació més concreta (memoria, ignis, etc.) a una de més abstracta (*recolentia*, *igneitas*, etc.). O, com diu Llull en la descripció de cada una d'aquestes figures, ens proporciona ara en cada cas l'*essentia* en lloc de l'*esse*. En part respon una altra vegada a un intent de fer l'Art més general, abstracta i allunyada del seu anclatge en el món sensible, quotidià. També, com veurem quan tractam l'obra següent, té a veure amb un enfocament capaç d'acollir els correlatius, que funcionen amb les essències.

El segon canvi, encara més evident, és l'afegit d'una sèrie de conceptes nous, idèntics a cada figura (llevat de «conjunctio» que no apareix a la Figura Elemental), cosa que fa que aquestes dues figures passin a tenir 16 conceptes cada una.

Però Llull no abandona amb això les formulacions anteriors, sinó que les incorpora en la nova. En el cas de la Figura S, després d'explicar que la Primera

Figura té els setze conceptes que acabam d'anomenar en un cercle exterior, afegeix:

In medio hujus circuli sunt quatuor quadranguli diversimode colorati, per quos significantur potentiae animae et actus earum, secundum tenorem istius alphabeti descripti in his quatuor quadrangulis, prout in ipsa figura continetur.<sup>36</sup>

I acaba explicant tot l'alfabet de B fins a R de l'*AD*. Així que la vella primera figura s'inscriu enmig de la nova.

Amb la Figura Elemental la cosa és similar, però el que inscriu enmig del cercle exterior amb les setze essències dels elements, no és la vella primera figura elemental, sinó la segona, la mitja matriu amb deu cambres binàries dels elements mateixos.<sup>37</sup>

Aquest afegit de conceptes nous respon a un intent de part de Llull d'assimilar les dues figures una a l'altra, o més ben dit, de fer que l'una sigui el mirall de l'altra. A la mateixa obra diu:

Elementa sunt speculum S (nam quemadmodum ordinantur elementa in natura, sic ordinantur potentiae in S), et S est speculum A.<sup>38</sup>

És una cosa que feia temps que Llull havia afirmat,<sup>39</sup> però que ara fa explícita amb un bastiment conceptual nou.

Abans de deixar aquest apartat, convendria estudiar alguns plantejaments del *PropAD*, no tan sols perquè demostren com Llull enfoca els caires canviants de l'Art en aquesta època, sinó també perquè el *PropAD* ha estat, com el lector podrà comprovar (vegeu la llista d'obres segons grau de difusió al final de l'article d'estadístiques imprès a continuació d'aquest treball), la novena obra més difosa de totes les del beat.<sup>40</sup>

Després de tres distincions que vénen a ser una mena de manual d'usuari de l'obra, el seu cos principal es troba a la «Quarta distinctio, quae est de practica huius Artis», dividida en dues parts: una primera, «De propositionibus», que conté

<sup>36</sup> *MOG* III, viii, 3 (505).

<sup>37</sup> *MOG* III, viii, 6 (508).

<sup>38</sup> *MOG* III, viii, 10 (512); vegeu Rubio, «L'evolució...», 92. Aquesta corresponència entre les figures S i Elemental, Llull l'assenyala en molts llocs; vegeu, per exemple, *OS* I, 335 i 341-3, amb les notes 89 i 100-101.

<sup>39</sup> Com per exemple a la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* (*MOG* I, 42 (474)).

<sup>40</sup> Superada pel *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, tractada a continuació, i que ocupa la cinquena posició en aquella llista.

una sèrie de sentències molt semblants als proverbis que Llull manipularà tan magistralment més tard («Appetitus superbiae est ascensus non essendi et descensus essendi»<sup>41</sup>); i una segona, «De quaestionibus», que formularà les qüestions típiques del final de tantes obres lul·lianes, i on desplega la sèrie de cambres ternàries.

Cal advertir que amb les combinacions ternàries, Llull prohibeix l'ús de termes repetits. Després d'explicar com A A A no tendria significat, diu que:

hoc enim est quia in A T S V X etc. similes dictiones faciunt nullam figuram, velut in T de Deus Deus Deus, et sic de aliis, nulla figura efficitur; et in A de bonitas bonitas bonitas, et sic de aliis, similiter nulla figura efficitur. Hoc enim est quia inde non producitur aliquod significatum.<sup>42</sup>

Però això només s'aplica a les combinacions ternàries; en les binàries, com amb la Figura Elemental, enmig de la qual, com hem dit més amunt, conserva la mitja matriu de la segona figura original, encara permet les repeticions d'ignis ignis, aere aere, etc.<sup>43</sup>

### Una càrrega de profunditat:

#### *La Lectura super figuras Artis demonstrativae*

Abans d'estudiar la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (*LectFigAD*), caldria fer unes observacions prèvies. Salzinger, a l'edició maguntina, en va publicar una part important, el *Liber chaos*, com a obra separada.<sup>44</sup> Sembla que l'editor alemany era conscient d'aquesta situació, perquè al lloc on caldria inserir la segona dins de la primera tal com indiquen els manuscrits, és a dir, entre l'apartat «De Figura Elementalí» i el «De secunda Figura Elementalí», la paginació

<sup>41</sup> *MOG* III, viii, 25 (527).

<sup>42</sup> *Ibid.*, 2 (504).

<sup>43</sup> Vegeu, per exemple, *Ibid.*, 35 (537). Al darrer apartat «De quaestionibus» sovint contesta amb un compartiment ternari seguit d'un binari elemental, com per exemple a *Ibid.*, 41 (543):

Deus operatio finis | ignis ignis .

<sup>44</sup> La *LectFigAD* a *MOG* III, iv (205-247), i el *Liber chaos* a continuació, v (249-292). La segona obra és notable tant per l'extensió (44 pàgines per al *Liber chaos* contra 43 per a la resta del *LectFigAD*), com pel contingut. El *Liber chaos* és importantíssim per les seves formulacions elementals i cosmològiques, com demostra la bibliografia bastant extensa que ha generat des de Frances Yates. Potser que també interessés a Salzinger extreure-la del seu lloc, com veurem, gairebé teològic, per poder així acostar-la més als seus interessos alquímics particulars. Cal afegir que des del començament del lul·lisme, hi ha hagut una voluntat de tractar el *Liber chaos* com a obra independent, en els catàlegs des del de l'*Electorium*, i en els manuscrits des del s. XV (vegeu l'obra II.B.10a a <http://orbita.bib.ub.es/llull/>).

apunta una misteriosa «23 usque 31».<sup>45</sup> Misteriosa per al no entès que no sap què vol dir això, i per a l'entès perquè el text que hi manca comprèn 44 pàgines i no 9. Sembla que el primer en temps moderns a descobrir la relació correcta entre les dues obres va ser Stöhr en un treball bibliogràfic molt important de l'any 1957, però les seves advertències durant molt de temps van passar bastant desapercebudes.<sup>46</sup> D'altra banda, el *Liber chaos*, com ha explicat Ruiz Simon, també ha patit de ser considerat LA formulació lul·liana sobre la teoria elemental i el seu ús com a fonamentació cosmològica, en lloc de ser UNA formulació –per molt important i interessant que sigui–, aspectes notables de la qual Llull anava modificant amb el pas del temps.<sup>47</sup>

Ara, si prenem el conjunt de la *LectFigAD*, apuntarem primer que Llull hi renuncia a dos experiments de les obres anteriors: la primàcia de la Figura T i les segones figures ternàries rotatòries. Així que torna a l'ordre ja tradicional de les figures, i treballa de bell nou amb cambres binàries, coses evidentment necessàries en una «lectura» de l'*AD*. En canvi s'hi conserven els nous components de la Figura S i de l'Elemental de les dues obres anteriors, és a dir, les essències dels seus components bàsics («recolentia», etc. i «igneitas», etc.), amb les llistes de conceptes suplementaris. Si amb la Figura S aquests conceptes suplementaris tenen un paper menor,<sup>48</sup> amb la Figura Elemental arriben a constituir els títols de la majoria d'apartats que s'hi estudien.<sup>49</sup>

Si ha abandonat les rodes ternàries, aquí en canvi trobam una altra formulació ternària, una no metodològica, sinó ontològica –els coneguts correlatius. Val la

---

<sup>45</sup> La pàginació segueix normalment, recomençant amb la pàgina 32 i acabant amb la 51. Però si comptam aquesta assenyalada amb «23 usque 31» com una pàgina, veurem que en realitat són 43 pàgines impreses de la *LectFigAD*.

<sup>46</sup> Johannes Stöhr, «Literarkritisches zur Überlieferung der lateinischen Werke Ramon Lullus», *EL* 1 (1957), p. 51. Fins i tot Friedrich Stegmüller, mestre de Stöhr a Freiburg i editor de la reimpressió de l'edició maguntina de l'any 1965, va tractar el *Liber chaos* com a obra separada. Platzeck al seu catàleg d'obres publicat l'any 1964, sota el núm. 21a, diu que bàsicament es tracta d'una part de l'*AD*!

<sup>47</sup> «Habitualment s'ha considerat el *Liber de Chaos* com l'obra en què es troba la filosofia natural de Llull, com el tractat cosmològic lul·lià per excel·lència. El fet real és, però, que les teories cosmològiques expressades en aquest llibre responen, només, a les tesis defensades pel Beat en un període relativament curt de la seva vida intel·lectual.» («De la naturalesa com a mescla...», *Randa* 19, 1986, p. 79).

<sup>48</sup> Es troben a l'apartat «De secundo gradu S» (*MOG* III, iv, 8 (212)), com a part dels arguments que s'hi presenten, sense una sistematització rigorosa.

<sup>49</sup> D'acord amb les pàgines de la reimpressió de *MOG* III: Esse – 249; Forma, Materia – 254; Simplicitas, Compositio – 255; Substantia – 274; Accidens – 272; Virtus – 261; Operatio intrinseca et extrinseca – 260, Motus – 253.

pena veure com els introdueix, ben al principi de l'obra, amb una invocació que comença:

Deus Pater et Domine, qui Deificativus es et Deificans aeternaliter et immense, Domine Deus Fili, qui Deificativus es et Deificabilis sine fine, Domine Deus sancte Spiritus qui Deificatus et Deificabilis in aequalitate Patris et Filii cum omni perfectione bonitatis et magnitudinis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, etc...<sup>50</sup>

Llavors, sota la segona Figura A, parla de la primera «cambra»:

quae in se continet has duas dictiones, videlicet, *bonitas, bonitas*, per quarum primam intelligimus divinam essentiam, per secundam vero ejus actum, scilicet bonificare, magnificare, etc., per quod necessario sequitur in ipso esse, et ipsius essentia bonificativus, bonificabilis, bonificare, bonificatus, et sic caeterae camerae hujus figurae similiter declinari debent.<sup>51</sup>

Aquesta primera «declinació» encara té components potencials i actuals tant de la part activa («-ativus» i «-ans») com de la passiva («-abilis» i «-atus»), les segones de les quals («-ans» i «-atus») desapareixeran de la formulació definitiva a la pròxima etapa de l'Art; però a part d'això, l'essencial del mecanisme ja s'hi troba formulat. Com ha mostrat Jordi Gayà en el seu llibre ja clàssic, hi ha molts antecedents d'aquesta estructura correlativa en obres anteriors, formulacions com matèria/forma/conjunció, començament/mitjà/fi de la Figura T, o agent/obrat/mitjà.<sup>52</sup> Igualment hi ha antecedents d'un dinamisme diví que internament produeix la Trinitat i externament la Creació.<sup>53</sup> També hi trobam la característica forma verbal treta d'un substantiu per expressar aquest dinamisme.<sup>54</sup> Però a la *LectiFigAD* trobam dues novetats de gran importància: per primera vegada dóna una formulació (1) completa i sistematitzada d'aquella «declinació», amb les tres formes derivades de cada substantiu: la verbal en -ar que uneix les dues formes adjectivals, -ativus i -abilis; i (2) que opera no tan sols en la Divinitat, sinó d'una

<sup>50</sup> *MOG* III, iv, 1 (205).

<sup>51</sup> *Ibid.*, 4 (208).

<sup>52</sup> *Correlativos*, 41. Vegeu també Pring-Mill, Robert D.F., *El microcosmos lul·lià* (Palma de Mallorca, 1961), 140-2, reimprès als seus *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), 96-98.

<sup>53</sup> Normalment a l'ètaqa quaternària al triangle blau de la Figura T, sota el tercer angle d'«operatio» o «obra».

<sup>54</sup> Fins i tot en obres com el *Llibre del gentil*, en les proves trinitàries trobam formes verbals de les dignitats (o «virtuts», com les anomena en aquella obra) com «poderejar» i «saviejar». Vegeu *OS* I, 182 i *NEORL* II, 94.

manera idèntica a tots els nivells de la realitat, increada i creada. Amb això, Lull arriba a formular una visió completament trinitària del món.<sup>55</sup>

### Una darrera càrrega de profunditat

Després del desplegament dels correlatius, la darrera càrrega de profunditat de l'etapa quaternària ve del paper canviant de les dignitats –o millor dit de les semblances de les dignitats– com a fonaments de la cosmologia lul·liana. Atès que és una qüestió que Ruiz Simon ja ha estudiat detalladament,<sup>56</sup> aquí només en farem un repàs breu. A l'obra que acabam d'estudiar, Lull tracta el substrat de la realitat sensible, el caos, com el producte de les essències dels quatre elements. Dels correlatius que constitueixen cada essència, la composició de les seves quatre formes («ignificativum», «aerificativum», etc.) produeix una forma universal, mentre que la dels components materials («ignificabile», «aerificabile», etc.) produeix la matèria primera. Ambdues, conjuntes, constitueixen el caos, que és la causa material de tots els ens naturals i que conté en ell, ultra els cinc universals i les deu categories, totes les altres raons seminals.<sup>57</sup>

En l'obra immediatament posterior, el *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae*, Lull introdueix una notable novetat. Aquí trobam, com diu Ruiz Simon, un «assaig –que es troba mig amagat a les seves pàgines– d'implicar les dignitats divines –a través de les seves semblances– en la teoria elemental, assaig que no té precedent en el pensament cosmològic lul·lià». Ho explica en tractar de la mescla i digestió, a través de l'exemple d'una planta de quart grau d'igneïtat:

In ipsa planta sunt mixtae similitudines elementorum, scilicet bonitas, magnitudo, duratio, potestas, etc. ignis cum bonitate, magnitudine, duratione, etc., terrae, aeris et aquae...<sup>58</sup>

Així que les semblances de les dignitats no tan sols són presents en cada element, sinó que un compost es forma per la unió d'aquestes semblances.

---

<sup>55</sup> Vegeu Robert D.F. Pring-Mill, «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull», *Romanistisches Jahrbuch* 7 (Hamburg, 1955-1956), pp. 229-256, traduït al ja citat *Estudis*, 161-189.

<sup>56</sup> Al seu ja citat article a *Randa* 19 (1986).

<sup>57</sup> Gran part d'aquesta exposició és una citació literal de l'article de Ruiz Simon, p. 81. Vegeu també Gayà, *Correlativos*, 61-62.

<sup>58</sup> Ruiz Simon, art. cit., 84-85; *MOG* IV, 7.

Al final del cicle, amb dues obres que Ruiz Simon ha anomenat de transició, el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (*CompAD*) i les *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (*QqAD/Inv*), les semblances de les dignitats ja no són només presents en els elements que entren en un compost, sinó que constitueixen l'**essència** dels elements simples. Si en el *Liber chaos* «la forma i la matèria universals eren constituïdes, respectivament, a partir de les formes i les matèries dels elements simples, en el *Compendium*, la forma i la matèria de cadascun dels elements simples són constituïdes, respectivament, a partir de les formes i les matèries de les semblances de les dignitats. Fruit de tot això és, òbviament, que els elements simples ja no són considerats com a començaments primers de la naturalesa corpòria, sinó que es troben jeràrquicament subordinats a uns nous començaments primers: les semblances de les dignitats divines. Aquest fet, com és lògic, és correlatiu a in-negables canvis en les consideracions lul·lianes sobre la fonamentació i el funcionament de l'Art».<sup>59</sup> A la darrera obra del cicle, les *QqAD/Inv*, ho diu d'una manera taxativa:

Omne reale ens est substantialiter creatum et constitutum de similitudinibus Dei, scilicet bonitate, magnitudine, duratione, etc., sicut homo, leo, planta, etc.<sup>60</sup>

Això implica, entre altres coses, una transferència de la funció significant, que passa de la Figura Elemental a la Figura A, és a dir que les significacions de la creació ja no es fan a partir de l'exemplarisme elemental, sinó a partir de les semblances de les dignitats divines.<sup>61</sup>

Amb les (semblances de les) dignitats com a constituents de tota la realitat, i amb els correlatius actuant a tots els nivells, més que una simple afirmació del món fet a imatge de Déu, el que Llull ens dóna ara és una explicació de l'ontologia d'aquesta imatge. I aquesta ontologia és necessàriament dinàmica –fet molt comentat en la bibliografia sobre Llull durant el darrer quart de segle–, a més de ser, com acabam d'explicar, necessàriament trinitària. Aquesta nova visió totalitzadora és el que permetrà la construcció d'obres com l'*Arbre de ciència*, i que li permetrà la reordenació de l'Art, un procés que començarà en l'obra comentada a continuació.

<sup>59</sup> Art. cit., 86.

<sup>60</sup> *MOG* IV, iii, 100 (116). Tot i això, la presentació a les *QqAD/Inv* és més vacil·lant, com explica Ruiz Simon a les pp. 87-88 del mateix article.

<sup>61</sup> Art. cit., 86 i 88. L'apartat següent de l'article comença amb una cita llarga i bellíssima de l'*Art amativa* (*ORL* XVII, 25-29) sobre el paper de les semblances de les dignitats amb els corponents mecanismes correlatius en la constitució de les coses corporals, intel·lectuals i els mateixos raonaments de l'Art.



## L'última transformació de l'etapa quaternària

En aquesta darrera obra, les *QqAD/Inv*, trobam uns canvis estructurals que ja orienten l'Art cap a les formes de l'etapa ternària. D'entrada, Llull no presenta cap figura, sinó que parla únicament dels

Principia ipsius Artis, quae sunt bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, etc.; differentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, majoritas, aequalitas, minoritas.<sup>62</sup>

Són els components de les Figures A i T (sense anomenar-les), reduïts a nou cada un i tots qualificats com a «principia», ambdues coses com a l'etapa ternària. Amb això inicia una distinció terminològica que esdevindrà característica. «Bonitas», «magnitudo», etc., com a fonaments de l'Art són anomenats «principia» («començaments» en català), mentre que quan parla de la Divinitat, com aquí en les «Quaestiones de Deo» són anomenats «dignitats».<sup>63</sup> És una distinció important, perquè els «principia» són més generals: constitueixen els fonaments de tota la realitat, de la nostra comprensió d'ella i per tant de l'Art mateixa. Les «dignitats» constitueixen només un –el més alt, això sí– dels seus referents.<sup>64</sup>

Les altres figures han desaparegut, encara sense el reemplaçament de la Tercera i Quarta Figures ni de les definicions de la nova etapa. En canvi, el cos de l'obra consisteix en l'aplicació d'aquests divuit «principia» a una sèrie de deu camps –Déu, altra vida, àngels, ànima, imaginativa, sensitiva, vegetativa i elementativa, motiva, moralitat– gairebé idèntics als *subjecta* de l'*Ars inventiva veritatis*,<sup>65</sup> precursor del «mòdul» que es començarà a incorporar a l'Art a partir

<sup>62</sup> *MOG* IV, iii, 1 (17).

<sup>63</sup> *MOG* IV, iii, 2-54 (18-70).

<sup>64</sup> Com m'ha explicat Ruiz Simon en un correu electrònic, aquesta relació és de fet més complexa i vacil·lant, i potser no és fins a l'etapa ternària que els principis esdevenen absolutament generals. Assenyala un passatge del *CompAD* on Llull diu: «Bonitas, magnitudo, etc. in creaturis sunt prima principia, de quibus est constituta essentia cujuslibet creaturae, et ab essentia constitutum est esse cujuslibet creaturae, et ab esse fluunt operationes secundum rationem bonitatis, magnitudinis, etc., de quibus tanquam de similitudinibus Dei creatura per prius constituta est.» (*MOG* III, vi, 147 (437)). Així que en aquesta formulació tindriem, en paraules de Ruiz Simon, les dignitats com una mena de principis dels principis.

<sup>65</sup> Que es troben a l'apartat de Regles, a l'«Octava regula, quae est de punctis transcendentibus» (*MOG* V, 47 i ss.). L'única diferència és que en aquesta obra manca l'apartat de «Quaestiones alterius vitae» (sobre la Resurrecció) que es troba a les *QqAD/Inv*.

de la *Taula general* i l'*Arbre de filosofia desiderat*.<sup>66</sup> Això li permet de mostrar com la fonamentació de les (semblances de les) dignitats, el mecanisme correlatiu, i el resultat d'una estructura trinitària, es poden generalitzar, no tan sols als components de les figures clàssiques de l'Art quaternària, com són Déu, l'ànima racional i els elements, sinó a tots els esglaons de la realitat, increada i creada. Així que les altres figures esdevenen supèrflues. Si bé conserva la Figura A, ja no representa Déu, sinó que conté «principia» generals. I d'ara endavant, quan parlarà de Déu, no serà com a centre de la Figura A, sinó com l'esglaó més alt de la *scala naturae*.

### Conclusió

En un període de setze anys (1274-1290) Llull va presentar dues formes bàsiques de l'Art –bàsiques en el sentit que donaren lloc a comentaris i a obres satèl·lit– amb una tercera, ternària, més experimental i sense conseqüències immediates. La segona d'aquestes propostes la va fonamentar en un precedent de la moderna teoria dels grafs. Durant l'etapa quaternària, la teoria elemental va passar de ser una mena d'apèndix científic, base de la medicina i dels arguments per «metàfora», a ser una fonamentació cosmològica amb un paper paradigmàtic en el discurs lul·lià.<sup>67</sup> Però aviat aquesta fonamentació en va trobar una altra de més profunda en les semblances de les dignitats, que derivaren cap als principis generals de l'Art. Al mateix temps, el dinamisme ontològic, sempre present quan Llull parlava de Déu, i sobretot de la Trinitat i de l'Encarnació, va quedar sistematitzat amb els correlatius, i aplicat a tota la realitat, increada i creada, per estructurar tota aquella realitat sobre un fonament trinitari. Finalment, en la darrera obra d'aquesta etapa, presenta una anticipació dels subjectes que més tard incorporarà definitivament a l'Art, en una obra que deixa de banda les figures S i Elemental, i que sembla un clar precedent del nou sistema que posarà en marxa amb l'*Ars inventiva veritatis*.

---

<sup>66</sup> En aquestes dues obres només apareix com a estructuració d'un apartat de les qüestions. Vegeu *ORL XVI*, 380, 144 ss. i *XVII*, 449. El text corresponent de l'*Ars compendiosa* (ed. Ottaviano, 155 ss.) és una còpia gairebé exacta del de la *Taula general* (que ara es pot comparar amb l'edició llatina de *ROL XXVII*, 235 ss.). Aquest «mòdul» no s'incorpora plenament a l'estructura i a l'alfabet de l'Art fins al *Liber de praedicatione* (*ROL III*, 144 ss.; vegeu els comentaris de Soria a la p. 95).

<sup>67</sup> Vegeu Gayà, *Correlativos*, p. 57.

**Abstract**

During the quaternary period, elemental theory goes from a mere scientific and «metaphoric» appendix to the Art, to a central role in the Lullian discourse. But it soon cedes its place to the semblances of the Dignities, which evolve into the Principles of the Art. Simultaneously, Llull's dynamic ontology, only present at first when treating of the Divinity, now becomes systematized with the correlatives and applied to all of creation, giving all of reality a trinitarian foundation. Finally, a precursor of the Nine Subjects appears in the last work of the quaternary phase.



## Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull

### Petita introducció sobre el nombre d'obres autèntiques

Com a resultat dels treballs bibliogràfics col·lectius que s'han efectuat durant els darrers anys a la Base de Dades Ramon Llull (<http://orbita.bib.ub.es/llull/>) podem oferir ja unes xifres prou fonamentades sobre el nombre d'obres autèntiques de Ramon Llull i sobre la recepció que aquestes han tingut al llarg del temps.

Pel que fa al nombre d'obres autèntiques, cal tenir en compte que hem considerat com una sola obra les diverses versions d'un text, com és ara el *Compendium logicae Algazelis/Lògica del Gatzell*. Igualment passa amb les parts d'una obra que hagin tingut una certa circulació independent, com per exemple el *Llibre de les bèsties*, que han estat comptabilitzades juntament amb l'obra de la qual formen part —en aquest cas el *Fèlix*. Hem distribuït les obres en les diverses etapes de la producció lul·liana (I = preArt; II = quaternària amb els dos cicles de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* i de l'*Art demostrativa*; III = ternària; IV = postArt) i hem distingit entre obres conservades i perdudes. El resultat és el següent:

Etapa	Cicle	Cons.	Perd.	Total
I		2		2
II	A	21	2	23
	B	18	2	20
III		80	1	81
IV		114	20	134
Total		235	25	260

D'aquestes xifres cal remarcar que el nombre d'obres de l'etapa postArt (IV) supera el de totes les tres anteriors, que només arriba a un total de 126. És ben sabut que en aquesta etapa final hi ha un percentatge molt més elevat d'obres curtes, però amb això i tot, l'estadística no deixa de ser curiosa.

## Estadístiques sobre la recepció

Les llistes que segueixen registren per a cada obra el nombre de manuscrits anteriors a 1500<sup>1</sup> i el nombre d'edicions impreses entre 1475 i 1700<sup>2</sup> que la contenen. Hem limitat arbitràriament aquesta enquesta a obres que apareixen en almenys sis manuscrits i/o edicions, fent excepció d'alguns tipus d'obres (l'Art, predicació i retòrica, apologetica, etc.) en què semblava interessant poder comparar totes les obres d'aquella categoria. A cada una de les dues columnes de la dreta, el primer número és el dels manuscrits o edicions llatines, i el segon (entre parèntesis) el dels manuscrits o edicions vernacles —en català, si no hi ha cap contraindicació. Així, per exemple, la núm. III.19 - *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* es troba en 5 manuscrits llatins i 2 de catalans anteriors a 1500, i en una edició llatina i cap de vernacla entre 1475 i 1700.

Cal fer immediatament una advertència de la naturalesa aproximada d'aquestes llistes, atès que hi ha un factor d'atzar de la transmissió. Això fa que si una obra apareix en 18 manuscrits i edicions, i una altra en 17, no puguem extreure conclusions sobre la seva respectiva difusió. En canvi, un cas com II.A.1 - *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, conservada en 20 manuscrits, en contrast amb el de II.A.14 - *Ars universalis*, que només es conserva en 2, pot ser significatiu per a la història de la difusió d'obres del primer cicle de l'Art. Crec, a més, que l'esforç de Llull i dels seus seguidors per difondre el seu missatge va ajudar a iniciar una mena de selecció natural, amb un desig d'impulsar obres considerades més vàlides com a transmissores d'aquest missatge i deixar de banda altres considerades com a secundàries.

Altres aspectes de la nostra selecció són en certa mesura arbitraris. Hem comptabilitzat fragments d'obres, i això per dues raons: en primer lloc perquè també són testimonis de la recepció de l'obra, i en segon lloc perquè decidir quina llargària d'un fragment constitueix un veritable testimoni i quina no hauria estat una tasca gairebé impossible. Hem descartat manuscrits posteriors a 1500 perquè a partir d'aquest moment la manera normal de difusió d'una obra comença a ser l'edició impresa, i els manuscrits tardans sovint tenen un interès més restringit i local, i fins i tot poden ser còpies d'edicions impreses. Hem triat la data final de 1700 per a les edicions impreses, perquè amb Custurer, Sollier i Salzinger comença l'estudi científic de Llull, que reorienta la història de la recepció de les obres del beat.

<sup>1</sup> Inclou els que la Llull DB etiqueta com a *saec.* XV/XVI.

<sup>2</sup> La primera data correspon al descobriment recent d'una edició veneciana de l'*Ars brevis* de ca. 1475, anterior a RD 1.

Cal fer una última advertència: no passa un mes que no es descobreixi un manuscrit nou, o que la descripció que se n'havia fet en un catàleg antic esdevingui obsoleta ja que, tot i que s'havia dit que contenia les obres X i Y, en realitat conté X, V i Z.<sup>3</sup> Són coses que fan inevitablement provisionals les nostres estadístiques.

Al final donam llistes d'obres ordenades segons el grau de difusió. Altra vegada insistim en la naturalesa un tant aleatòria d'aquella llista, capaç de variar en el futur: el descobriment, per exemple, d'un sol manuscrit més de l'*Arbre de ciència* el faria pujar de la segona categoria a la primera, però això no canviaria les línies generals d'aquella llista, algunes característiques de la qual són prou evidents. El primer és el predomini d'obres tècniques i sobretot de l'Art. Tres obres de l'Art ternària se situen en la primera categoria, l'*Ars brevis*, la *Taula general* i l'*Ars generalis ultima*. Potser més sorprenent és el lloc ocupat per l'*Apostrophe*, només superat per l'*Ars brevis* pel que fa a la seva difusió. També no deixa de cridar l'atenció el fet que les obres de l'Art quaternària que tingueren més ressò són el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* i el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*. Tot això vol dir que les obres més estudiades pels lul·listes durant els quatre segles que van des de 1300 fins a 1700 no sempre coincideixen amb els que tenen més bibliografia moderna.

Finalment volia comentar un fet curiós a les llistes inicials: que hi hagi obres com el *Llibre de l'Orde de cavalleria*, el *Fèlix*, o obres poètiques com el *Desconhort* o el *Cant de Ramon*, que en les nostres llistes no tenen versions llatines, no sorprèn. Sí, en canvi, pot sobtar trobar-hi obres més filosòfiques o teològiques sense versions llatines, com per exemple el *Llibre de demostracions*, l'*Aplicació de l'Art general*, els *Cent noms de Déu* o el *Llibre què deu hom creure de Déu*.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Precisions degudes en gran part al treball minuciós duit a terme per Viola Tenge-Wolf en la seva labor de digitalització dels manuscrits lul·lians per al Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg.

<sup>4</sup> Altres obres, com III.2a – *Taula d'esta Art*, tenen una finalitat lingüística declarada; encara altres, com el III.15 – *Petició a Celesti V per a la conversió dels infidels*, potser tenen una tradició manuscrita tan minsa per causes fortuïtes.

Núm. Cat.	Títol	Mss.	Eds.
<b>Obres de l'Art</b>			
II.A.1	Ars compendiosa inveniendi veritatem	20 (0)	—
II.A.2	Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem	12 (0)	—
II.A.14	Ars universalis	2 (0)	—
II.B.1	Ars demonstrativa	20 (1)	—
II.B.5	Introductoria Artis demonstrativae	7 (0)	—
II.B.10	Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa	0 (2)	—
II.B.3	Ars inveniendi particularia in universalibus	5 (0)	—
II.B.4	Liber propositionum secundum Artem demonstrativam	26 (0)	—
II.B.9	Lectura super figuras Artis demonstrativae	9 (0)	—
II.B.11	Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae	12 (0)	—
II.B.17	Compendium seu commentum Artis demonstrativae	32 (0)	—
II.B.18	Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam...	13 (0)	—
III.1	Ars inventiva veritatis	13 (0)	1 (0)
III.2	Ars amativa	4 (4)	—
III.2a	Taula d'esta Art	0 (6)	—
III.11	Taula general	36 (3)	1 (0)
III.19	Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem	5 (2)	1 (0)
III.20	Lectura compendiosa Tabulae generalis	2 (0)	—
III.30.bis	Investigatio generalium mixtionum secundum Artem...	5 (0)	—
III.36	Ars compendiosa	16 (0)	—
III.49	Aplicació de l'Art general	0 (1)	—
III.64.bis	Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica...	13 (0)	—
III.77	Ars brevis	57 (3) <sup>5</sup>	18 (1) <sup>6</sup>
III.80	Ars generalis ultima	33 (0)	9 (1) <sup>7</sup>
<b>Obres sobre medicina i astronomia</b>			
II.A.10	Liber principiorum medicinae	12 (4) <sup>8</sup>	—
II.B.8	Ars compendiosa medicinae	15 (0)	—
III.18	De levitate et ponderositate elementorum	9 (1) <sup>9</sup>	—
III.29	Tractatus novus de astronomia	13 (1)	—
III.60	Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis	6 (0)	—

<sup>5</sup> Dos de catalans i un d'hebreu.

<sup>6</sup> Una traducció francesa publicada l'any 1632.

<sup>7</sup> Una traducció francesa publicada l'any 1634.

<sup>8</sup> Tres mss. catalans i un d'italià.

<sup>9</sup> Un ms. anglès fragmentari.



Núm.	Cat.	Títol	Mss.	Eds.
<b>Obres sobre jurisprudència</b>				
II.A.13		Liber principiorum juris	6 (0)	—
II.B.7		Ars juris	20 (0)	1 (0)
III.61		Ars juris naturalis	8 (0)	—
III.78		Ars brevis de inventione juris	5 (0)	—
<b>Obres sobre la predicació i la retòrica</b>				
III.50		Rhetorica nova	5 (0)	—
III.69		Liber de praedicatione	8 (0)	—
III.73		Liber praedicationis contra Judaeos	1 (0)	—
IV.65		Ars major praedicationis	3 (1)	—
IV.67		Art abreujada de preicació	10 (2)	—
<b>Apologètica</b>				
II.A.9		Llibre del gentil e dels tres savis	12 (6) <sup>10</sup>	—
II.A.16		Liber de Sancto Spiritu	3 (0)	—
II.B.12		Liber super Psalmum <i>Quicumque vult</i>	11 (0)	—
III.14		Disputatio quinque hominum sapientium	13 (1)	1 (0)
III.81		Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni	10 (0)	1 (0)
IV.68		Liber per quem poterit cognosci quae lex ...	6 (0)	—
<b>Política</b>				
III.10		Llibre de passatge	2 (0)	—
III.15		Petició a Celestí V per a la conversió dels infidels	0 (1)	—
III.21		Petitio Raymundi ... ad Bonifacium VIII papam	2 (0)	—
III.72		Liber de fine	6 (0)	1 (0)
IV.12		Liber de acquisitione Terrae Sanctae	1 (0)	—
IV.46a		Petitio Raymundi ... ad acquirendam Terram Sanctam	6 (0) <sup>11</sup>	—

<sup>10</sup> D'aquests mss. medievals en vernacle, quatre són catalans, un francès i un castellà.

<sup>11</sup> Un ms. separat, i cinc de IV.46 de la qual fa part.

Núm. Cat.	Títol	Mss.	Eds.
<b>Lògica</b>			
I.1	Lògica del Gatzell	4 (3)	—
III.56	Logica nova	20 (1)	1 (0)
III.71	Liber de demonstratione per aequiparantiam	27 (0)	1 (0)
III.79	Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi	9 (0)	9 (1) <sup>12</sup>
IV.1	Liber de novis fallaciis	11 (0)	—
IV.28	De conversione subjecti et praedicati et medii	1 (0)	6 (0)
IV.36	Liber contradictionis	3 (0)	—
IV.37	Liber de syllogismis contradictoriis	2 (0)	—
IV.57	Liber de novo modo demonstrandi	3 (0)	—
IV.89	Liber de quinque praedicabilibus et decem praedicamentis	6 (0)	—

### Geometria

III.37	De quadratura et triangulatura circuli	5 (2)	—
III.39	Liber de geometria nova	4 (0)	—

### Una mostra d'altres obres

I.2	Llibre de contemplació	8 (12)	1 (0)
II.A.4	Llibre de demostracions	0 (3)	—
II.A.5	Llibre de l'orde de cavalleria	0 (18)	0 (4) <sup>13</sup>
II.A.6	Doctrina pueril	3 (16)	0 (1) <sup>14</sup>
II.A.11	Liber principiorum philosophiae	8 (0)	—
II.A.12	Liber principiorum theologiae	7 (0)	—
II.A.17	Llibre d'intenció	8 (10)	—
II.A.19	Blaquerna	1 (12) <sup>15</sup>	0 (1)
II.A.19c	Llibre d'amic et amat	7 (1)	3 (3) <sup>16</sup>
II.A.21	Lo peccat d'Adam	0 (9)	—

<sup>12</sup> Tots els impresos (fins i tot l'edició francesa de 1632) són només de la setena de les deu distincions de l'obra, la que duu el núm. III.79a – *De venatione medii inter subjectum et praedicatum*.

<sup>13</sup> Dels mss., n'hi ha 4 de catalans, 12 de francesos i 2 d'escoços. De les edicions antigues n'hi ha 3 de franceses, i la traducció anglesa de Caxton.

<sup>14</sup> Dels mss. en vernacle, 11 són catalans (6 d'ells fragmentaris), 4 occitans (3 d'aquests també fragmentaris) i 1 francès. L'edició antiga també és francesa.

<sup>15</sup> Dels mss. en vernacle, 7 són catalans (5 d'ells fragmentaris), 1 occità, i 4 francesos.

<sup>16</sup> Les quatre versions vernacles (1 ms. i 3 impresos) són totes franceses.

Núm. Cat.	Títol	Mss.	Eds.
II.B.2	Liber de quattuordecim articulis...	7 (0)	—
II.B.13	Disputatio fidelis et infidelis	7 (0)	—
II.B.15	Fèlix	0 (12) <sup>17</sup>	—
III.7	Llibre de santa Maria	4 (2)	3 (0)
III.9.bis	Cent noms de Déu	0 (10)	—
III.12	Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus	4 (2)	—
III.16	Arbre de filosofia desiderat	14 (3)	—
III.22	Desconhort	0 (7)	0 (2) <sup>18</sup>
III.23	Arbre de ciència	17 (3)	7 (2) <sup>19</sup>
III.24	Apostrophe	36 (3)	9 (0)
III.25	Llibre d'ànima racional	20 (1)	1 (0)
III.26	Proverbis de Ramon	24 (2)	4 (0)
III.30	Declaratio Raymundi per modum dialogi	16 (0)	—
III.31	Disputatio... Sententiarum Petri Lombardi	12 (0)	2 (0)
III.32	Arbre de filosofia d'amor	4 (2)	1 (0)
III.40	Quaestiones Attrebatenses	9 (0)	2 (0)
III.41	Dictat de Ramon <sup>20</sup>	4 (7) <sup>21</sup>	—
III.43	Principia philosophiae	5 (2)	—
III.43.bis	Cant de Ramon	0 (9)	—
III.47	Llibre de home	8 (4)	—
III.48	Llibre de Déu	10 (4)	—
III.51	Liber de natura	18 (0)	1 (0)
III.52	Llibre què deu hom creure de Déu	0 (5)	—
III.58	Disputatio fidei et intellectus	9 (0)	1 (0)
III.59	Liber de lumine	10 (0)	—
III.62	Liber de intellectu	9 (0)	—
III.64.ter	Liber ad probandam aliquos articulos fidei ...	10 (0)	—
III.70	De ascensu et descensu intellectus	18 (0)	1 (0)
III.83	Liber clericorum	4 (0)	2 (0)
III.84	Ars compendiosa Dei	8 (0)	—
IV.4	Liber de experientia realitatis Artis generalis	7 (0)	—
IV.10	De convenientia fidei et intellectus in objecto	17 (0)	—
IV.17	Liber de trinitate in unitate permansive in essentia Dei	8 (0)	—

<sup>17</sup> 7 ms. catalans, 3 italians, 1 francès i 1 castellà.

<sup>18</sup> Dues edicions de la traducció castellana de Nicolau de Pacs.

<sup>19</sup> Dues edicions (1663 i 1664) d'una traducció castellana.

<sup>20</sup> Sota aquest número incloem tant el *Coment del dictat*, com el *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae*.

<sup>21</sup> Una d'aquestes versions vernacles és una traducció castellana.

<b>Núm. Cat.</b>	<b>Títol</b>	<b>Mss.</b>	<b>Eds.</b>
IV.19	Ars mystica theologiae et philosophiae	9 (0)	—
IV.21	Metaphysica nova et compendiosa	4 (0)	2 (0)
IV.22	Liber novus physicorum et compendiosus	10 (0)	1 (0)
IV.24	Liber correlativorum innatorum	14 (0)	1 (0)
IV.25	Liber de praedestinatione et praescientia	7 (0)	—
IV.26	Liber de modo naturali intelligendi	8 (0)	—
IV.29	Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois	7 (0)	—
IV.34	Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu	6 (0)	2 (0)
IV.35	Liber lamentationis Philosophiae	8 (0)	6 (0)
IV.41	Liber de facilis scientiae	11 (0)	—
IV.45	Liber de quaestione valde alta et profunda	7 (0)	—
IV.47	Vita coetanea	7 (1)	—
IV.50	Liber de ente reali et rationis	9 (0)	—
IV.73	Llibre de consolació d'ermità	5 (8)	—
IV.75	Liber de accidente et substantia	19 (0)	1 (0)
IV.76	Liber de ente absoluto	7 (0)	—
IV.107	De ostentione per quam fides catholica est probabilis...	3 (0)	7 (0)

**Obres segons grau de difusió**

<b>Núm. Cat.</b>	<b>Títol</b>	<b>Mss.</b>	<b>Eds.</b>
<b>Trenta o més mss. i eds.</b>			
III.77	Ars brevis	57 (3)	18 (1)
III.24	Apostrophe	36 (3)	9 (0)
III.11	Taula general	36 (3)	1 (0)
III.80	Ars generalis ultima	33 (0)	9 (1)
II.B.17	Compendium seu commentum Artis demonstrativae	32 (0)	—
III.26	Proverbis de Ramon	24 (2)	4 (0)
<b>Vint o més mss. i eds.</b>			
III.23	Arbre de ciència	17 (3)	7 (2)
III.71	Liber de demonstratione per aequiparantiam	27 (0)	1 (0)
II.B.4	Liber propositionum secundum Artem demonstrativam	26 (0)	—
III.56	Logica nova	20 (1)	1 (0)
III.25	Llibre d'ànima racional	20 (1)	1 (0)
II.A.5	Llibre de l'orde de cavalleria	0 (18)	0 (4)
II.B.1	Ars demonstrativa	20 (1)	—
II.B.7	Ars juris	20 (0)	1 (0)
I.2	Llibre de contemplació	8 (12)	1 (0)
II.A.1	Ars compendiosa inveniendi veritatem	20 (0)	—
IV.75	Liber de accidente et substantia	19 (0)	1 (0)
II.A.6	Doctrina pueril	3 (16)	0 (1)
<b>Dotze o més mss. i eds.</b>			
III.51	Liber de natura	18 (0)	1 (0)
III.70	De ascensu et descensu intellectus	18 (0)	1 (0)
II.A.9	Llibre del gentil e dels tres savis	12 (6)	—
III.79	Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi	9 (0)	9 (0)
II.A.17	Llibre d'intenció	8 (10)	—
IV.10	De convenientia fidei et intellectus in objecto	17 (0)	—
III.16	Arbre de filosofia desiderat	14 (3)	—
III.30	Declaratio Raymundi per modum dialogi	16 (0)	—
III.36	Ars compendiosa	16 (0)	—
II.A.10	Liber principiorum medicinae	12 (4)	—
II.B.8	Ars compendiosa medicinae	15 (0)	—
IV.24	Liber correlativorum innatorum	14 (0)	1 (0)
III.14	Disputatio quinque hominum sapientium	13 (1)	1 (0)
III.29	Tractatus novus de astronomia	13 (1)	—
III.48	Llibre de Déu	10 (4)	—

<b>Núm. Cat.</b>	<b>Títol</b>	<b>Mss.</b>	<b>Eds.</b>
III.1	Ars inventiva veritatis	13 (0)	1 (0)
IV.35	Liber lamentationis Philosophiae	8 (0)	6 (0)
II.A.19	Blaquerna	1 (12)	0 (1)
II.A.19c	Llibre d'amic et amat	7 (1)	3 (3) <sup>22</sup>
III.31	Disputatio... Sententiarum Petri Lombardi	12 (0)	2 (0)
II.B.18	Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam...	13 (0)	—
III.64.bis	Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica...	13 (0)	—
IV.73	Llibre de consolació d'ermità	5 (8)	—
II.B.11	Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae	12 (0)	—
II.B.15	Fèlix	0 (12)	—
IV.67	Art abreujada de preïcació	10 (2)	—
III.47	Llibre de home	8 (4)	—

---

<sup>22</sup> Les quatre versions vernacles (1 ms. i 3 impresos) són totes franceses.

## **Alchimia occitanica e pseudolullismo alchemico. Osservazioni in margine a una recente ricerca**

E' ben nota l'importanza dei testi alchemici attribuiti ai due grandi autori catalani, Ramon Llull e Arnau de Vilanova, nella storia dell'alchimia tardo-medievale. Tuttavia, nonostante il recente fiorire di studi sui testi abbia messo in luce molti aspetti importanti delle dottrine alchemiche in essi elaborate e in particolare l'articolata connessione con problematiche mediche e farmacologiche, focalizzata attorno alla ricerca alchemica dell'elixir, gli autori di queste opere non sono stati identificati e il contesto della loro produzione è ancora quasi completamente inesplorato.

Molti elementi interessanti emergono ora dallo studio di una filologa, Suzanne Thiolier-Méjean,<sup>1</sup> che mette al centro della propria attenzione alcuni testi minori appartenenti al periodo e al luogo in cui si ebbe uno degli sviluppi più significativi dell'alchimia nel medioevo: la regione occitanica nel XIV secolo, dove la diffusione dell'arte della trasmutazione fu amplissima e sicuramente collegata con quella del movimento francescano spirituale, e dove maturò sia sul piano dottrinale che su quello pratico-ricettaristico la connessione fra alchimia e medicina.<sup>2</sup> L'autrice si occupa d'alchimia a partire da un interesse filologico-linguistico per i testi in lingua d'Oc; la sua scelta è ampiamente motivata perché, come hanno messo in evidenza Lola Badia<sup>3</sup> e Lluís Cifuentes,<sup>4</sup> numerosi e importanti testi scientifici e, fra questi, un numero rilevante di opere alchemiche, vennero scritti o tradotti precocemente nelle lingue romanze parlate nella regione provenzale,

---

<sup>1</sup> S. Thiolier-Méjean, *Alchimie Médiévale en pays d'Oc*, «Centre d'Enseignement et de Recherche d'Oc n° 10» (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999).

<sup>2</sup> Su questo tema getta ampia luce un volume recentissimo, *Alchimia e medicina*, a c. di C. Crisciani e A. Paravicini Bagliani, «Micrologus Library» 7 (Firenze, 2003).

<sup>3</sup> L. Badia, *Textos catalans tardomedievals i «Ciència de naturas»* (Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 1996).

<sup>4</sup> L. Cifuentes i Comamala, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, «Col·lecció Blaquerna» (Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2002).

rossiglione e catalana. Già alla fine del XIX sec. la presenza di una «scuola» di alchimisti in queste regioni era stata ipotizzata da Marcelin Berthelot, lo storico della chimica cui si deve un lavoro pionieristico sulla storia dell'alchimia e sulla documentazione antica e medievale ad essa relativa.<sup>5</sup> Nel contesto degli studi di filologia romanza la notizia data da Berthelot era stata ripresa da Clovis Brunel e, più recentemente, nei *Grundriss der Romanische Literatur des Mittelalters*.<sup>6</sup> Il forte interesse emerso in questi ultimi anni per la produzione scientifica in volgare ha riportato alla luce fra l'altro l'ipotesi di Berthelot, cui Suzanne Thiolier-Méjean si riferisce esplicitamente nel suo lavoro.<sup>7</sup>

Nella produzione alchemica in volgare spiccano, com'è noto, i testi attribuiti ad Arnau de Vilanova e Ramon Llull. Lo studio dell'alchimia arnaldiana e lulliana ha conosciuto nell'ultimo decennio una forte ripresa ad opera, per il versante arnaldiano, di un collaboratore della stessa Thiolier-Méjean, Antoine Calvet, che ha pubblicato il *Rosari*, testo occitanico del *Rosarius* attribuito ad Arnau<sup>8</sup> e numerosi studi sugli altri testi del corpus; e di un giovane ricercatore catalano, Sebastià Giralt, che ha analizzato la trasmissione di queste opere nelle edizioni a stampa.<sup>9</sup> Sul versante lulliano è toccato a chi scrive riprendere in mano la questione del corpus alchemico attribuito a Llull e, con la collaborazione di Barbara Spaggiari, analizzare il rapporto fra testo latino e traduzione catalana dell'opera più antica e fondante del corpus pseudolulliano, il *Testamentum*, cui gli sviluppi della ricerca alchemica nel Midi sono chiaramente collegati.<sup>10</sup> In

---

<sup>5</sup> M. Berthelot, «Sur quelques écrits alchimiques, en langue provençale, se rattachant à l'école de Raymond Lulle», in *La Chymie au Moyen Âge* (Paris, 1893; reprint: Amsterdam 1967).

<sup>6</sup> *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, 8/1: *La littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles* (Heidelberg, 1988). Didier Kahn, nel lavoro citato sotto (nota 17), osserva che questo saggio è ormai superato: in effetti, alcuni recentissimi lavori dello stesso Kahn sono dedicati a testi in francese, per lo più tuttavia risalenti ad epoca successiva a quella del primo diffondersi della letteratura scientifica in volgare, alcuni anzi attestati solo in epoca rinascimentale.

<sup>7</sup> *Alchimie Médiévale*, p. 19. L'interesse per la letteratura alchemica in volgare è ben esemplificato nel volume monografico di «Early Science and Medicine» IV, 1999, curato da Linda Voigts; mi sia permesso di ricordare inoltre la mia ricerca specificamente dedicata ai testi alchemici in volgare, *Alchemy and the use of vernacular languages in the Late Middle Ages*, «Speculum» 47, 1999 (ove i testi analizzati sono, per l'area francese, quelli documentati nei *Grundriss*).

<sup>8</sup> A. Calvet, *Le Rosier alchimique de Montpellier – Lo Rosari, XIV<sup>e</sup> siècle*, «Centre d'Enseignement et de Recherche d'Oc n° 9» (Paris, 1997).

<sup>9</sup> S. Giralt, *Arnau de Vilanova en la impremta renaixentista*, «Publicacions de l'Arxiu Històric de les Ciències de la Salut» (Barcelona 2002).

<sup>10</sup> M. Pereira, B. Spaggiari, *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College 244*, (Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1999).



*Alchimie Médiévale en Pays d'Oc* Thiolier-Méjean mette al centro dell'indagine alcune opere «minori» connesse all'alchimia del *Rosarius* e del *Testamentum*, meno rilevanti di queste ultime nel contesto europeo, ove i nomi di Arnau e Llull «alchimisti» sono rimasti nei secoli al centro della tradizione ermetica, ma altrettanto significative per la ricostruzione fine di quell'ambiente di ricerca alchemico-farmacologica, che dalle ricerche sull'elixir emerse nel *Rosarius* e nel *Testamentum* approdò in pochi decenni alla dottrina della quintessenza esposta dal francescano spirituale di origine catalana Giovanni da Rupescissa, e ne fu il primo contesto di diffusione.

Nonostante permanga una forte incertezza sull'effettiva data di composizione delle due opere pubblicate in questo volume, l'*Obratge dels philosophes* e la *Soma* di Bernat Peyre, e nonostante qualche limite di carattere soprattutto bibliografico nei riferimenti al contesto alchemico nel suo complesso (limiti aggravati dalla redazione frammentata della bibliografia finale), lo scavo effettuato dalla studiosa francese in un bacino di documentazione manoscritta pochissimo noto (la *Soma* era stata edita nel 1976 a cura di D. Lesourd, in una pubblicazione tuttavia quasi introvabile e ignorata al di fuori della Francia<sup>11</sup>) permette di intravedere intrecci e rende possibili nuove ricerche che forse permetteranno di gettare qualche luce sulle modalità del passaggio dall'alchimia dell'elixir a quella della quintessenza e sui suoi protagonisti.

Thiolier-Méjean conferma innanzitutto lo stretto rapporto fra alchimia occitanica e catalana, centrato sulla figura di Arnau de Vilanova, di cui sottolinea il legame con la Provenza e in particolare con Montpellier e con gli ambienti spirituali,<sup>12</sup> e a cui ritiene si possa attribuire effettivamente un piccolo gruppo di trattati alchemici che «furent sans doute écrits à la fin de sa vie en Catalogne et en Sicilie».<sup>13</sup> Anche Antoine Calvet ha ripreso recentemente, seppure riferendosi a testi diversi, quella che a partire da Paul Diepgen<sup>14</sup> sembra la posizione più diffusa fra gli studiosi dell'alchimia arnaldiana, ovvero la distinzione fra un gruppo

---

<sup>11</sup> D. Lesourd, «Bernat Peyre, *Soma*. Somme alchimique en provençal (1309) accompagnée de sa traduction française (1366) attribuée à Bernard de Trèves; édition critique d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, notes et introduction», *Anagrom* (Folklore française) 7-8 (1976), pp. 3-36.

<sup>12</sup> Thiolier-Méjean, *Alchimie Médiévale*, pp. 16-19.

<sup>13</sup> Ivi, p. 35.

<sup>14</sup> P. Diepgen, *Arnald und die Alchemie*, «Archiv f. Geschichte der Medizin», 1910. Lo *status quaestionis* sull'alchimia arnaldiana nel 1994 era ricostruito nel mio contributo «Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare» in *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, volum 2, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1995. I numerosi studi successivi di Antoine Calvet sono da lui ripresi nella monografia, in corso di stampa, *Études sur Arnaud de Villeneuve et l'alchimie*.

di testi alchemici effettivamente attribuibili al medico di Bonifacio VIII e il successivo accrescersi del corpus. Sull'argomento lo stesso Calvet sta per pubblicare uno studio d'insieme, che ci auguriamo possa dire una parola decisiva.

Di sicuro, comunque, la maggior parte dei testi alchemici «arnaldiani» e tutti quelli «lulliani» sono opera di autori i cui nomi ci sono sconosciuti. Uno degli elementi pregevoli della ricerca di Thiolier-Méjean è dunque aver richiamato l'attenzione e raccolto alcuni dati su due alchimisti della regione catalano-occitanica, Jacme de Saint Serin (o Sernin) e Bernat Peyre, il secondo dei quali è l'autore di uno dei due trattati pubblicati nel volume, la *Soma*, nel quale il primo è citato. Jacme de Saint Serin/Sernin (le due grafie compaiono entrambe) sembra, da molti indizi, lo stesso personaggio che un testo del 1475 che traccia la storia della tradizione alchemica, la *Conversatio philosophorum*, conservata nel manoscritto Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI.215 (3599), denomina «Jacobus de Sancto Saturnino», affermando che ha scritto trattati sull'elixir in lingua volgare; lo stesso personaggio è nominato in un poema alchemico scritto in lingua catalana, tradito da un manoscritto compilato a Napoli nel XV sec. e oggi conservato nella biblioteca della Lehigh University (Bethlehem, Pennsylvania), importante testimonianza della diffusione di testi alchemici d'origine catalana.<sup>15</sup>

A Bernat Peyre l'autrice ha dedicato molta attenzione, giustamente, perché il modo in cui egli si denomina e dà notizie di sé nella *Soma* ci mette di fronte a un alchimista che si presenta senza nascondersi programmaticamente nell'anonimato o dietro uno pseudonimo. A parte l'indicazione del nome (*ieu, Bernat Peyre, autrement lo Grant Bernat*), questo ricorda l'atteggiamento del Magister Testamenti, che nel *Testamentum* successivamente attribuito a Llull apre molti spiragli autobiografici, senza tuttavia che da essi sia stato ancora possibile ricostruirne altro che un identikit senza nome. L'identificazione di Bernat Peyre sembrerebbe a prima vista più facile, ma non è così, soprattutto perché molti personaggi di questo nome circolano nella letteratura alchemica fra XIV e XV sec. e sono troppo poco e troppo confusamente documentati perché si possa distinguerne i tratti. Thiolier-Méjean data la *Soma* al 1309, mentre un manoscritto francese del XV sec. ne indica una data probabilmente più corretta (1366); l'autrice ritiene l'autore un francescano, perché egli si dichiara *menor entre los fils de l'ars secreta*, ma più verosimilmente questa è una modalità topica di

---

<sup>15</sup> M. Pereira, «L'alquimia à Catalunya medieval», in Ramon Parés i Farràs (coord.), *La ciència en la història dels Països Catalans*, vol. 1 (Dels àrabs a la Revolució Científica, dir. per Joan Vernet, Julio Samsó, José M<sup>a</sup>. López Piñero i Víctor Navarro), (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, in corso di stampa).

definirsi, tanto più che nel manoscritto Paris BN lat 11201 l'autore è indicato come *Bernardum Petri Treverensem maiorem per antifrasim dictum, quia stature minoris*. Si osservi che Giovanni da Rupescissa cita un *Bernarcus magnus* nel suo *Liber de consideratione quintae essentiae*, scritto verso il 1351; e che nella *Soma* si tratta delle sostanze da cui si estrae più facilmente lo spirito della quintessenza, indicando quelle contenute nella *figura individuorum* del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* pseudolulliano, scritto dopo il testo rupescissiano, di cui costituisce una versione «lullificata».

Sulla figura di «Bernardo» anche Calvet aveva dato alcuni ragguagli, in parte diversi, nell'introduzione al *Rosario* di Montpellier;<sup>16</sup> mentre Didier Khan è tornato recentemente sull'alchimista Bernardo di Trevi, vissuto nel XIV sec., per chiarirne i rapporti con il supposto autore di trattati alchemici in francese composti alla fine del secolo seguente, Bernardo Trevisano.<sup>17</sup> Khan, che è molto critico con la datazione proposta da Thiolier-Méjean per la *Soma* in provenzale (1309) e con le soluzioni che l'autrice propone riguardo ai problemi sollevati dalle *subscriptiones* dei manoscritti che ne tramandano il testo, dimostra in modo convincente che il *Livre* attribuito al Trevisano presenta alcuni tratti in comune con la produzione di Bernardo di Trevi; propone di identificare quest'ultimo con Bernardo di Francoforte (non meglio conosciuto, del resto); nota inoltre che un altro testo attribuito a Bernardo Trevisano, la *Parole delaissé* o *Verbum dimissum* ha fra le sue fonti la *Soma* di Bernat Peyre.

L'intera serie di personaggi di nome «Bernardo» andrà comunque ulteriormente analizzata, tenendo sempre ben presente il tasso d'incertezza molto elevato che è strutturalmente legato alla tradizione manoscritta dei testi alchemici, dove pochissimi sono i testimoni precedenti il XV sec.: epoca in cui l'interesse per la trasmutazione si diffuse in maniera incontrollata, dando luogo a una produzione scritta vastissima, cresciuta su una tradizione che nel secolo precedente sembra aver avuto caratteristiche e confini abbastanza definiti, ma che ci è stata tramandata per lo più da testimoni tardi, ove le possibili stratificazioni successive testuali e linguistiche devono essere attentamente valutate. E soprattutto andranno prese in considerazione tutte le testimonianze relative ad alchimisti di nome «Bernardo» attestati fra XIV e XV sec.

Né Thiolier-Méjean né Kahn hanno preso in considerazione, per esempio, quel *Bernardus de Grava*, citato in un manoscritto pseudolulliano come alchimista che lavorava ad Avignone nel 1419, cui si può forse accostare un altro «Bernardo»

---

<sup>16</sup> Calvet, *Le Rosier*, pp. xxxix-xl.

<sup>17</sup> D. Kahn, *Récherches sur le Livre attribué au prétendu Bernard le Trévisan*, in *Alchimia e medicina* (cit. sopra, nota 2), pp. 265-336; sulla *Soma* in particolare pp. 315-320.

autore di una *Glossa* a un testo pseudolulliano.<sup>18</sup> Eppure, un *glosador* anonimo è citato nel testo di Bernat Peyre,<sup>19</sup> e l'opera di commento di questo glossatore viene ricondotta a un alchimista ben noto, Hortulanus, autore fra l'altro di un commento alla *Tabula smaragdina*<sup>20</sup> e, in alcuni manoscritti, considerato autore della *Potestas divitiarum*: ovvero di quel testo pseudolulliano di cui la *Obratge dels Philosophes* risulta essere in pratica una versione. Didier Kahn ha identificato le glosse riportate nella *Soma* di Bernat Peyre con quelle apposte al *Textus alkimie*, datato 1325 e anch'esso collegato all'attività di Hortulanus, sottolineando che le glosse sono riportate in occitanico nella versione d'oc, ma in latino in quella d'oïl della *Soma*.<sup>21</sup> Glosse di rilevante importanza caratterizzano anche le due traduzioni in lingua d'oïl (francese e anglo-normanno) del *Testamentum* pseudolulliano, effettuate nel corso del XIV secolo, e si ritrovano in due dei tre rami della tradizione latina del testo.<sup>22</sup> Notiamo, in proposito, che la presenza di generi letterari tipici dell'insegnamento di scuola (commento, glossa) sembra confermare l'esistenza di quella tradizione d'insegnamento cui faceva riferimento Berthelot; mentre gli intrecci fra volgare e latino convergono con ciò che Linda Voigts ha definito la *relative equality* nell'uso delle due lingue nell'ambito della letteratura scientifica,<sup>23</sup> rifiutando di considerare gli scritti in lingue volgari come opere di livello inferiore o puramente divulgative. Ricordiamo inoltre che opere come il *Testamentum*, il *Codicillus*, il *Rosarius* contengono una forte opzione per la lettura dell'alchimia nei termini di una originale filosofia naturale, e che proprio fra la fine del XIII e i primi decenni del XIV sec. si assiste ad uno sviluppo di ricerche filosofiche al di fuori delle università, che trova sbocco nella produzione di traduzioni e di testi originali in lingue volgari.<sup>24</sup> A partire da tutte queste

---

<sup>18</sup> Avevo accennato a questo possibile accostamento in *The alchemical corpus attributed to Raimond Lull* (London, 1989), p. 9 nota 18.

<sup>19</sup> *Alchimie Médiévale*, p. 63.

<sup>20</sup> Sui commenti alchemici si può vedere C. Crisciani, «Commenti in alchimia: problemi, confronti, anomalie» in *Il commento filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XIV)* (Turnhout: Brepols, 2002); su Hortulanus e la tradizione ermetica J.M. Mandosio, «La *Tabula Smaragdina* e i suoi commentatori medievali», in *La tradizione ermetica da mondo tardo-antico al Rinascimento* (in corso di stampa).

<sup>21</sup> Kahn, *Recherches sur le Livre*, pp. 316-317.

<sup>22</sup> Il problema è analizzato nell'Introduzione storica del volume citato sopra (nota 10), alle pp. XLIII-XLV.

<sup>23</sup> L. Voigts, «What's the Word? Bilingualism in Late Medieval English», *Speculum* 71 (1996), pp. 813-26.

<sup>24</sup> Si veda il recentissimo volume *Le filosofie in volgare*, a c. di N. Bray e L. Sturlese (Turnhout: Brepols, 2003), che non contiene, tuttavia, contributi specificamente dedicati a testi della tradizione alchemica.

osservazioni la ricerca alchemica nella regione occitanica e catalana si conferma dunque nel suo carattere di indagine scientifica e filosofica, per quanto effettuata al di fuori del contesto universitario, e –assieme a quanto ormai sappiamo sugli sviluppi della ricerca medica e sulle sue ricadute sociali in area catalana<sup>25</sup> invita ad approfondire l'indagine sul contesto istituzionale che l'ha resa possibile.<sup>26</sup>

C'è un aspetto che tutti gli studi più recenti confermano, ed è il carattere fondante del *Testamentum* pseudolulliano rispetto a questa tradizione di ricerca alchemica. Anche il testo dell'*Obratge dels Philosophes*, cui Thiolier-Méjean dedica gran parte del libro, presenta numerose corrispondenze con tre opere alchemiche pseudolulliane appartenenti a strati diversi del corpus: *Testamentum*, *Apertorium* e *Potestas Divitiarum*:<sup>27</sup> diviene così necessario, nonché possibile proprio grazie all'edizione offerta da Thiolier-Méjean, effettuare un confronto testuale ravvicinato fra queste opere.

Un elemento, che circola in esse e in molti altri documenti del corpus pseudolulliano o ad esso vicini, è una ricetta alchemica contenente un ingrediente particolare, l'erba detta *lunaria*, che sembra aver goduto di una particolare notorietà fra gli alchimisti catalani e occitanici dopo essere stata introdotta come ricetta «di Ermete».<sup>28</sup> Anche sul piano della pratica alchemica e alchemico-farmacologica, infatti, ove l'importanza della tradizione pseudolulliana e arnaldiana è indiscussa, entrambi i testi editi in questo volume presentano elementi di notevole interesse soprattutto per quel che concerne le ricette e i loro ingredienti: la lunaria da una parte, le sostanze da cui si estrae con più facilità la quintessenza dall'altra, caratterizzano le due opere centrali del corpus pseudolulliano (i già ricordati *Testamentum* e *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*) e possono essere messe in relazione con l'affermazione, contenuta nel *Codicillus*,

---

<sup>25</sup> Il riferimento è ai numerosi lavori fioriti attorno all'edizione dell'*Opera Medica Omnia* di Arnau de Vilanova curata dal compianto Luis Garcia Ballester e da Michael McVaugh. In particolare, si può vedere di quest'ultimo, *Medicine before the Plague. Practitioners and their Patients in the Crown of Aragon 1285-1345* (Cambridge UP, 1993).

<sup>26</sup> Sicuramente l'alchimia godette a lungo del favore dei sovrani catalani, come si evince da molti elementi già messi in luce da José Ramón De Luanco, *La alquimia en España*, 2 vol. (Barcelona, 1897; rist. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1998); elementi ripresi in considerazione da chi scrive nello studio in corso di pubblicazione citato sopra, nota 15; e, restringendo il fuoco d'osservazione alla corte maiorchina, in *Alle origini dell'alchimia medievale. Presenza di alchimisti e sviluppo delle dottrine alchemiche nelle Isole Baleari (secoli XIII-XV)* in corso di pubblicazione in *Història de la ciència a les Illes Balears*, vol. 1, *Del període islàmic al segle XVII*.

<sup>27</sup> Si tratta, rispettivamente, dei nn. I.63, I.2 e I.56 nel catalogo di opere alchemiche pseudolulliane pubblicato in *The alchemical corpus*, (cit. sopra, nota 18), pp. 64-96.

<sup>28</sup> Sulla lunaria nel corpus ermetico v. V. Segre Rutz, «Gli erbari di Ermete», in *La tradizione ermetica da mondo tardo-antico al Rinascimento*, cit. sopra.

che Arnau de Vilanova aveva insegnato all'autore di quest'opera (probabilmente lo stesso Magister Testamenti o un suo discepolo) il modo corretto delle *circulationes* (distillazione) usando sostanze *vegetabiles*. Sembrerebbe cioè che il passaggio dall'elixir alla quintessenza fosse stato elaborato dagli alchimisti del Midi attraverso un lavoro collettivo, uno scambio di esperienze e l'elaborazione di molti testi, di cui l'opera rupescissiana e quella pseudolulliana sulla quintessenza sopra ricordate sono le punte emergenti. È una ricerca tutta da fare, cui i materiali apportati da Thiolier-Méjean offrono stimoli importanti ma senza condurre a conclusioni sicure, anzi spesso proponendo interpretazioni o datazioni che andranno attentamente riconsiderate.

Fra le varie proposte interpretative dell'autrice, la più interessante è forse quella più chiaramente legata alla sua formazione filologica, in quanto riguarda le motivazioni della pseudoepigrafia, che hanno fatto versare molto inchiostro senza approdare a nessuna conclusione certa e valida in generale. Suzanne Thiolier-Méjean, oltre a sottolineare che l'uso degli pseudonimi indica la non volontà di affermare la proprietà intellettuale, il senso della tradizione, una forma di *humilitas* assai consoni all'ambiente spirituale e pauperistico in cui l'alchimia si diffuse, propone un'analogia fra pseudoepigrafia alchemica e uso del *senhal* nella letteratura trobadorica, che indica un possibile legame degli alchimisti con la cultura che nel secolo precedente era stata ridotta al silenzio dalla crociata anticatara. Si tratta di un interessante spunto d'indagine, considerando anche che il nesso fra alchimia della quintessenza e cultura catara era stato suggerito diversi anni fa, per quanto su base completamente diversa, da Carolyn A. Wilson.<sup>29</sup> Una lettura attenta del *Testamentum* mostra infatti che, nonostante l'utilizzazione di terminologia e strumenti concettuali aristotelici, la «filosofia alchemica» dell'autore è resa possibile da un contesto cosmologico di carattere platonizzante che richiama temi della filosofia naturale chartriana, in cui si avvertono inoltre echi di dottrine ilemorfiche e kabbalistiche,<sup>30</sup> coerente con le dottrine di origine ermetica sulla

---

<sup>29</sup> C.A. Wilson, *Philosophers, Isis and the Water of Life* (Leeds: Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, 1984).

<sup>30</sup> L'analisi dei contenuti filosofici del *Testamentum*, condotta nel mio *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento* (CISAM, Spoleto 1992), mette in evidenza nei primi tre capitoli della parte teorica dell'opera (1.1-3) alcuni elementi riconducibili alla fisica timaica elaborata nel XII sec., tema che non trova riscontro negli aspetti «platonici» dell'alchimia medievale messi in luce da A. Calvet, «Recherches sur le platonisme médiéval dans les oeuvres alchimiques attribuées à Roger Bacon, Thomas d'Aquin et Arnaud de Villeveuve», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 87 (2003), pp. 457-97. Sulla presenza di elementi confrontabili con il pensiero cabbalistico, cfr. l'introduzione all'edizione citata sopra (nota 10), in particolare pp. XXVIII-XXIX.

quintessenza: sembrano affiorare cioè in queste fonti testi e tematiche nei quali non era molto probabile che il Magister Testamenti si fosse imbattuto durante gli studi di medicina,<sup>31</sup> ma che forse incontrò quando divenne «figlio di Ermete», com'egli stesso si definisce nel cap. 1.68 (*quoniam multi sunt filii Hermetis, et nos similiter*), accostandosi a quella tradizione d'insegnamento alchemico di cui ci sfuggono i lineamenti precisi, ma della cui esistenza s'intravedono ormai numerosi indizi. Sopravvivenze di una cultura sconfitta dal potere della chiesa di Roma, temi e testi marginalizzati nella scolastica parigina che di quella era il fulcro intellettuale, il legame con la ricerca medica così apprezzata e diffusa nella regione catalana e nel Midi sono i significativi elementi che, ad una considerazione attenta di questa rete di testi alchemici, si presentano come i contenuti possibili di quella tradizione. Il lavoro è solo agli inizi.

Michela Pereira  
Università di Siena

### Abstract

The recent renewal of studies on Medieval alchemy has stressed the important development of alchemical research which took place in Catalonia and Southern France at the very beginning of the fourteenth century. This renewal has in particular brought to light the strong link established between alchemy and medicine, by way of the idea of an «elixir», presented in the alchemical works attributed to Llull and Vilanova, where ideas from different sources (not only the older alchemical tradition, but also the authentic philosophy of Ramon Llull, the medical research of Arnau de Vilanova, and the ideas of Roger Bacon on the prolongation of life) were brought together. Although the actual authors of such central works as the *Testamentum* and the *Rosarius* are still unknown, the study of Catalan and Occitan alchemical texts written by semi-unknown authors, largely depending on the aforementioned works, is beginning to throw new light on this outstanding period of Western alchemy.

---

<sup>31</sup> Compiuti verosimilmente a Montpellier, come ho mostrato negli studi citati alla nota precedente.





## **La convulsió de 1750 referent al culte de Ramon Llull**

La veneració de Ramon Llull (1232/3-1316) com a home dedicat a la causa de Déu té el seu origen poc després de la seva mort i és una constant històrica quan s'estudia la seva personalitat. En alguns treballs hem donat a conèixer aspectes d'aquest culte i en el present article s'aporten testimonis escrits que aclareixen i complementen actituds que els elements lul·listes i els seus contraris protagonitzen a través dels segles. Es fa necessari assenyalar que, tal vegada el fonament principal del reconeixement del culte immemorial a la seva figura es troba involucrat en l'encadenament de fets diversos que constitueixen una vertadera concatenació de realitats històriques.

A aquesta interessant qüestió hi afegim en el present estudi el coneixement d'uns documents i notícies de valoració desigual que contribueixen a aclarir realitats parcialment conegudes, amb detalls nous que expliquen la virulència que a la segona meitat del segle XVIII aombrà el culte de Ramon Llull a la nostra Mallorca.

### **1 - Notícies sobre el culte immemorial a Ramon Llull**

Un primer document que publicam conté una relació de notícies, a vegades trasmudades cronològicament, en la qual se citen de forma resumida els actes de culte o veneració que ha rebut la persona de Ramon Llull. Sembla o fa la impressió que es pretenia recordar uns fets per a elaborar una ulterior representació o escrit a favor del Beat, testimoniejant alguns fets miraculosos amb cites d'una obra o de diverses, que presumiblement es referissin a la preparació d'un procés dirigit al reconeixement de la santedat de Ramon Llull. El títol de l'esmentat document és el següent: *Extracto y minuta del Culto del Bto. Raymundo Lulio Martir de la 3ª Orden de San Francisco* (vid. DOCUMENT 1).

El segon document és més important, puix que ens dóna a conèixer notícies amb tota meticulositat dels incidents esdeinguts el 1750 a la ciutat de Palma respecte al culte al Beat, que foren un clar precedent dels que entenebriren la figura

del Beat en temps del bisbe D. Juan Díaz de la Guerra (1772-1777). El seu títol és: *Extracto y verídica informacion de los tumultos alborotos y escandalos que en Mallorca han ocasionado los PP. Dominicos por haver negado el debido culto al Dr. Iluminado é incluso Martir de Jesu Cristo el Bto. Raymundo Lulio*. Es tracta d'un manuscrit de 37 planes en 4º i constitueix una espècie de memorial escrit en defensa no sols de Ramon Llull, sinó també del seu culte i veneració que li tributà la ciutat de Palma i el seu Ajuntament l'any 1750 amb motiu d'una sèrie d'actes que foren organitzats per a honrar la figura del Beat i reconèixer la seva santedat.

El contingut es refereix a un punt concret que és l'actitud adoptada pels Pares Dominics en contra del culte al Beat. Té un caràcter prolul·lià que jamai dissimula i de condemna de l'actuació dels pares predicadors i en especial del prior del convent de Palma.

Del referit document n'oferim un meticulós extracte que permet conèixer els detalls que tant contribuïren a les enconades lluites posteriors entre lul·listes o *teuladers* i antilul·lites o *marrells*. Creiem del tot necessari, per a entendre bé la vertadera essència del document, la inserció d'algunes notes que expliquen i aclareixen el desenrotllament dels esdeveniments descrits en el document i les lluites ulteriors sorgides a les quals abans ja hem al·ludit.

## 2 - Els incidents de 1750

### 2.1 - Estat socioeconòmic de Mallorca a la primera meitat del segle XVIII

A la mitjanja d'aquesta centúria a Mallorca transcorrien uns anys calamitosos principalment deguts a la manca de blat, cosa que incidia d'una forma especial en les classes socials més humils i en general en tots els estaments. Encara que els fets que hem d'examinar es refereixen a l'any 1750, als anys immediats anteriors la situació era ja prou greu per esser motiu d'evident preocupació. Així, el 1747 i sofrint Mallorca una sequera extraordinària, es començà una novena a Sant Vicenç Ferrer (dominic) per a aconseguir la seva intercessió amb el fi que vinguessin les pluges. El 7 de maig, acabada ja la novena, plugué mesuradament. No obstant això, la collita fou minvada per no dir quasi inexistent. Lògicament el preu del blat i dels llegums pujà una cosa de no dir.<sup>1</sup>

A l'any següent les coses seguiren empitjorant i entre les mesures preses per a posar remei a la greu situació, el Bisbe, que era D. José Cepeda, autoritzà el

---

<sup>1</sup> El preu del blat arribà a 18 sous i 6 diners la barcella, la qual cosa repercutí sobre els altres cereals.

consum de carn durant la quaresma i dies d'abstinència. La pèrdua d'un palenc carregat de blat, que fou apresat, apurà encara més la fam que sofria la gent. Davant un estat de coses tan desolador, es decidí recórrer a la intercessió del Beat Ramon Llull i el poble volia contemplar la seva imatge i així ho manifestà al mes de setembre; al novembre començaren les rogatives *pro pluvia*, puix que la collita tornà a esser *reduïda arreu* de tota l'illa.

Tampoc no s'arreglaren les coses el 1749. El regne de Mallorca estava en una situació més que apurada. La indigència i la pobresa s'escamparen per totes parts. No quedà altre remei a la població que acudir a mesures extremes per a poder subsistir. Així, 800 pagesos que estaven sense feina, per a fugir de la fam, s'embarcaren com a mariners a la Reial Armada al temps que es fundava una companyia o societat mercantil el mes de maig per importar blat, i el mes següent començaren a arribar les primeres embarcacions amb l'apreciat cereal. Aquesta societat tingué una gestió molt discutida i fou acusada d'enriquir-se indegudament. Més endavant sembla que fou importat més blat.<sup>2</sup> Malgrat això, la indigència era general i com a exemple es pot esmentar el cas del poble de Santanyí, que restà gairebé despoblat i una multitud de captadors arribaren a la capital esperant recollir qualche cosa per a no morir de fam. La necessitat i la penúria eren tan grans que la representació enviada al Rei no fou creguda, puix que s'afirmava que la collita no havia arribat a 60.000 quarteres de blat.<sup>3</sup> La desolació s'estenia pertot arreu i és molt representatiu de la calamitat que se sofria el testimoni següent, referit als anys 1749-1750:

Desde S. Miguel de este año hasta junio del siguiente 1750 hubo en la ciudad y en la isla muchos pobres: iban á *stols*, (bandadas) y en la casa en que daban una *maya* (medio dinero) el día que lo hacían iban de 5 á 6.000, como era en casa del Comandante, Regente, etc.; era un terror ver á las jovencitas y mujeres con 3 ó 4 chiquillos, pidiendo misericordia: aún había más pobres vergonzantes cuyos clamores se oían por la noche pidiendo limosna; nadie tenía dinero, ni trabajo los menestrales: los ricos no podían cobrar sus rentas y todo el mundo estaba en suma miseria: más eran las casas que comían una sola vez al día que las que comían dos, y feliz la que podía hacerlo caliente una vez al día. Los venideros no creerán la suma calamidad y miseria en que nos encontramos.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Dues naus holandeses dugueren 10.000 quarteres de blat. Veg. Álvaro Campaner y Fuertes, *Cronicón Mayoricense* (Palma de Mallorca, 1881), p. 539.

<sup>3</sup> Al veure la collita fou la següent: blat i xeixa: 76.521 quart.; ordi, 37.663 q.; civada, 23.038 q.; llegums, 21.862 q.; mestall (mescla de civada i ordi) 3.876 q. Es varen haver d'importar quantitats complementàries que tan sols pel que fa al blat i per la gestió de l'esmentada societat, fou de 132.876 quarteres.

<sup>4</sup> Álvaro Campaner y Fuertes, *Cronicón Mayoricense* (Palma de Mallorca, 1881), p. 540. El text pareix esser de Cayetano Ferrer. Els subratllats són nostres.

Amb aquest condicionament es comprèn fàcilment que el poble acudís a impetrar Déu per sortir d'aquelles angoixes i d'aquesta manera cercà intercessors de la seva confiança; concretament les seves mirades es dirigiren a Ramon Llull. Les repetides rogatives que des de gener a maig s'havien fet a Palma es veren enfortides perquè el bisbe Joseph Antonio de Cepeda publicà l'u d'octubre d'aquest any (1749) la *Sentencia Definitiva* que va ésser un suport i una corroboració del culte a Ramon Llull.<sup>5</sup> D'aquesta manera es comprèn que l'any següent, és a dir, el 1750, el poble, que seguia amb la necessitat que la sequera dels seus camps desaparegués –ja que alguna lleugera pluja ocasional no havia resolt la qüestió– decidís els primers dies de l'any començar a demanar del cel aquesta gràcia posant per intercessor el Beat.

Altrament i en anys anteriors l'evolució del lul·lisme havia esdevingut en escissions complexes que afectaven aspectes sectorials de la doctrina de Llull. Per una banda, el seu pensament es veié inclòs en la concepció de la ciència, i per altra hi havia problemes entorn al culte de la figura de Llull, que essencialment eren dos: el culte immemorial i la recerca i investigació subsegüent de tot l'*opus* lul·lià. Per afegitó, la causa lul·liana es mescla amb polèmiques sobre la manera d'entendre la medicina: la més antiga, feia als preceptes i ensenyaments de Galè, i la més moderna, que s'obria als fonaments més raonables.<sup>6</sup> Aquesta qüestió, juntament amb la polèmica que els dominics mantenien respecte al culte de Ramon Llull,<sup>7</sup> expliquen també l'engrescament que envoltà el fet que el poble acudís a la intercessió del Beat per assolir els remeis que necessitava per a solucionar tantes desgràcies.

---

<sup>5</sup> La *Sentencia Definitiva* és una declaració formal del culte immemorial a Ramon Llull. Havia estat sol·licitada per dos frares franciscans –fra Pere Antoni Riera i fra Francesc Vic de Superna– designats per la Causa Pia Lul·liana com a postuladors de la causa del Beat. La *Sentencia Definitiva* afirmava que el culte a Ramon Llull tenia més de cent anys quan es publicà la butlla papal *Coelestis Hierusalem* de 1634 i per tant estava exempt del contingut de l'esmentat document que requeria el culte centenari per no ésser suspès pel bisbe corresponent.

<sup>6</sup> Cristòfol Serra escrigué *Hippocratico-Gallenico lul·listicas theses* on defensava la primera opinió que comptava amb el suport de Llull; però el Col·legi de la Universitat mallorquina es posà de part de la concepció moderna de la medicina. Andreu Oliver a les obres *Propugnacula* (1642) i *Judicium* (1752) defensà a Serra, mentre que Joan Mas a la *Disertación Medico-Práctica*, amb el suport de Jeroní Palou, *Aprobación apologética* (1742), féu costat a l'actitud del Col·legi de Medicina.

<sup>7</sup> Veg. Miquel Ferrer i Flórez, «Culte a Ramon Llull: Discòrdies i controvèrsies», *SZ* 41 (2001), pp. 65-89.

## 2.2 - *Avalots i incidències del culte a Ramon Llull el 1750*

### 2.2.1 - Inici de la qüestió

L'entrada a l'any de 1750 es mostrava gairebé ombrívola després de la sequera dels darrers temps i com a les acaballes del desembre plogués tres dies seguits, es decidí celebrar un *Te Deum* d'agraïment a Déu per l'esperada pluja que segons l'opinió del poble era deguda al valiment del Beat Ramon, després que fos acabada la novena realitzada sol·licitant la gràcia de l'aigua.

La iniciativa cregué que l'acte havia de tenir lloc a l'església de Sant Francesc d'Assís i per realçar-lo dignament es convidà tots els ordes religiosos de la ciutat.<sup>8</sup> No hi acudiren els dominics i en esser requerit el P. Prior d'aquesta comunitat per quina raó no hi acudí la comunitat dels frares predicadors, manifestà que el P. General del seu orde havia prohibit l'assistència a qualsevol funció «que no fuera de Santo continuado en el Catálogo de los Santos»<sup>9</sup> i advertí al Mestre de Cerimònies i Missatger que ho feia jurídicament i que així ho comunicàs a l'Ajuntament de la Ciutat. Aquest respongué que el cant del *Te Deum* es celebraria el dia 24 de gener, vigília de la festa del Beat, que era el dia 25 i que es cantaria l'antífona i oració corresponent com sempre s'havia fet, puix quan el bisbe de Mallorca Fr. Benet Pañelles i Escardó (1730-1744) beneí el retaule de l'altar major on figura la imatge del Beat, cantà l'oració esmentada dirigida al Beat, el que és prova del culte immemorial al Beat Ramon Llull.

El P. Prior contestà acudint personalment a l'Ajuntament per a reiterar que els dominics no hi anirien. Aleshores es comentà que els catedràtics dominics de la Universitat<sup>10</sup> eren presents sempre a les festes del Beat i quan el P. Prior se n'enterà, exposà que una cosa era que hi assistissin com a particulars i l'altra era formant la comunitat. Tal resposta, tan recercada com poc convincent, originà curiosos comentaris envers el P. Prior com diu la font: «Graciosa pero ridícula pareció á todos los Señores del Ayuntamiento la presición (sic) metafísica del P. Prior, quienes le despidieron con decirle que el precepto que obliga á todos á *ningun* particular exceptua.»<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> El text menciona dominics, minors observants, carmelites, agustins, trinitaris, mercenaris i mínims, però no cita els jesuïtes, encara que després diu: «con grandísimo gusto asistieron todos menos, los PP Dominicos» (p. 2)

<sup>9</sup> *Extracto y verídica información...* p. 2-3.

<sup>10</sup> El P. Prior n'era un d'ells.

<sup>11</sup> *Extracto y verídica información...* p. 5-6

L'acte, és a dir, el cant del *Te Deum* se celebrà i l'absència dels dominics fou mal vista pel poble, que cregué que els enemics del culte al Beat eren precisament ells mateixos. L'escàndol s'engrandí quan es va saber que el P. M. Figuerola havia denunciat a Roma tota una sèrie de fets<sup>12</sup> que resultaven contraris al culte immemorial al Beat i, sobretot, perquè una gran part de la població estava ben convençuda que per la seva intercessió hi havia hagut nombroses curacions, considerades miraculoses, de l'epidèmia de calentures<sup>13</sup> que malmenava la ciutat.

### 2.2.2 - L'encrepament

La ciutat i l'Ajuntament se sentiren tan ofesos que decidiren dur a terme una gestió eficaç per a reparar l'ultratge experimentat, puix que es pensava que «era más que el que se hizo el año 1699 quando ciertos hijos de perdición desquartaron maliciosamente su simulacro», és a dir, la seva imatge.<sup>14</sup> L'ànima d'aquesta actitud fou D. Joan de Torella, Protector Diputat de la Causa Pia<sup>15</sup> i Regidor de l'Ajuntament, el qual el dia 26 de gener féu veure a l'Ajuntament que el tal fet podia servir «de grandísimo inconveniente para la confirmación del culto inmemorial que se pretende».<sup>16</sup> L'Ajuntament es va commoure i és curiós enterar-se de la seva reacció:

Reflexionada con toda madurez la materia los Sres. Regidores y Síndicos forenses acordaron de conformidad que se practicasen todos los medios proporcionados para conseguir la correspondiente satisfacción del patente agravio que havia hecho el P. Prior y Convento de Sto. Domingo al culto inmemorial en que se halla el B. Raymundo Lulio, y á la Ciudad misma, por la respuesta que el dicho P. Prior havia dado; y desde luego resolvieron pasar recado al Rector de la Universidad Literaria para que se sirviese mandar fijar carteles para provision de las cátedras que se hallaban vacantes ó actualmente regentaban los P.P. Dominicos sin que éstos pudiesen ser admitidos a concurso alguno y que se acudiese a donde conviniera para que fuesen excluidos de las cátedras de la fundación de Riera anexas á la Universidad, y son de provisión de dicho convento, y que en adelante no asistiese la Ciudad en (a) ninguna función que se hiciese en el convento de Sto. Domingo ni en otra parte en que predicase, oficiase o hiciese función alguna religioso de dicho convento, que se cerrase su escuela de Gramática y se proveyese la de Retórica a

---

<sup>12</sup> El text diu: «que había escrito á su Asistente de la Minerva». La *Minerva* potser era un centre d'estudis superiors que depenia de l'Orde dels Predicadors a la ciutat de Roma.

<sup>13</sup> El text afirma: «pútridas y mortales calenturas» (*Extracto y verídica información...* p.7).

<sup>14</sup> *Extracto y verídica información...* p. 7.

<sup>15</sup> Institució creada a partir de 1610 per defensar i promoure la canonització de Ramon Llull.

<sup>16</sup> *EVI*, p. 8

otro, si era posible; que se presentase pedimento al Muy Ilustre Señor vicario General Gobernador para conseguir el desagravio correspondiente para que se sirviese mandar dar satisfacción al agravio hecho al B. Raymundo Lulio, y a su culto inmemorial, y al mismo tiempo se acudiese al Rvdo. P. General Dominico haciéndole presente dicho agravio y la ofensa hecha a la Ciudad, y para que todo lo referido se ejecutare y cumpliese se nombraron los Sres. Regidores Dn. Mateo Zanglada y D. Juan Torrella, y los Síndicos Forense se nombraron uno al otro ad invicem [és a dir alternativament].<sup>17</sup>

Conseqüentment convocà una reunió d'experts integrada per 14 teòlegs i 3 lletrats, els quals acordaren sol·licitar que el P. Prior dels Dominics mostràs l'ordre del P. General, a més de l'acord remès el Consell respecte a l'assistència al *Te Deum* (aleshores ja cantat) si no s'anomenava el Beat Ramon Llull. Això es féu el 28 de gener i fou comunicat al dia següent. L'endemà –el 30–, el Prior exposà a l'Ajuntament que dos anys abans a 1748, ja els dominics no acudiren al *Te Deum* celebrat a Sant Francesc de Paula i així llavors ho anunciaren al Bisbe de la diòcesi. Quant a mostrar les ordres rebudes contestà «que no podía ni debía hacerlo».<sup>18</sup>

Davant els dubtes sobre l'actitud dels dominics, els regidors decidiren continuar les gestions, ja que es recordaven que abans els dominics en presència del Bisbe testificaren a favor del culte immemorial del Beat i que, quan se celebrà el *Te Deum* a Sant Francesc de Paula el 1748, no hi assistiren.<sup>19</sup> Continuà el diàleg entre els representants de la Ciutat i els dominics i s'arribà a l'acord que aquests últims donarien una satisfacció a la Ciutat. I així ho feren presentant el 2 de març un escrit que segons diu la font:

espresaban [els dominics] no haver pretendido faltar a la tan debida atención a la Muy Ilustre Ciudad, ni menos oponerse al culto y veneración inmemorial que (le) tiene el [sic] la Isla de Mallorca el B. Raymundo Lulio, y que si era el gusto de ella escribir al Rvdo. P. General solicitando la licencia y permiso para la asistencia y publica obtención del culto.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *EVI*, pp. 8-10

<sup>18</sup> *EVI*, p.12.

<sup>19</sup> No obstant això, no queda clar si no hi assistiren perquè no hi foren convidats. Diu així el text: «y que en ocasión que en San Francisco de Paula se cantó en honrra suia (sic) el *Te Deum* ni asistieron ni se conbidaron los religiosos» *EVI* p. 12.

<sup>20</sup> *EVI*, p. 13.

Aleshores l'Ajuntament acordà escriure al P. General de l'Orde dels Predicadors, referint-li

lo ocurrido, como y también lo sentido que se hallaba el Ayuntamiento del desayre [sic] hecho al mismo, y los vivos deseos que tiene de que se confirme y declare el culto inmemorial del B. Raydo. Lulio, y de que se de al Ayuntamiento la correspondiente satisfacción, como que mande a los Religiosos Dominicos tributen públicamente el culto de dicho B. Raymundo así como la practican las demas Comunidades Seculares y Regulares y el Reyno todo advirtiendo que se formase la carta con los términos más vivos y expresivos de sentimiento.<sup>21</sup>

També es comunicà al P. Provincial de Sant Francesc, que era el postulator de la causa a Roma, que visitàs al P. General dels dominics, entregant-li la carta. Aquest complí l'encàrrec; la llegí, però no la hi contestà. El franciscà hi tornà al dia següent, pero el P. General de Sant Domingo feia la torniola i no li contestava; a la fi li va dir

que no podía dexar de seguir las pisadas de sus Predecesores, que se prosiguiese la causa, que quando el Bto. Raymundo Lulio sería beatificado no dexarian de darle culto los dominicos.

El franciscà li va constestar que no dubtava que així ho farian, «pero que entonces habría ya muy poco que agradecer».<sup>22</sup>

### 2.2.3 - La qüestió de les càtedres

Quan l'Ajuntament s'assabentà de la contestació del General dels dominics, que fou el 30 d'abril, determinà posar en pràctica el que ja s'havia acordat,<sup>23</sup> que era no assistir corporativament allà on hi actués un dominic, anul·lar l'encàrrec de predicar la quaresma a la Seu als dominics i encara anul·lar altres sermons que els havien encomanat. Això es féu públic el dos de maig i el Capítol de la Seu donà suport a aquestes mesures i l'Ajuntament li agrai la seva actitud.

El problema es va anant aombrant, ja que el mateix 2 de maig l'Ajuntament revocà el nomenament dels pares dominics que eren substituïts a les càtedres de la Universitat, i ordenà que en un termini de tres dies havien de mostrar el permís

<sup>21</sup> *EVV*, pp. 13-14.

<sup>22</sup> *EVV*, p. 14.

<sup>23</sup> L'acord s'havia pres el 20 de gener anterior i dos diputats votaren en contra, puix que no creien convenient adoptar tal posició.



que poguessin tenir per a gaudir de l'autorització per mantenir Escola de Gramàtica. El Prior dominic no es va retre i respectant l'actitud de l'Ajuntament contestà que els pares dominics anirien a la Universitat si els altres hi continuaven assistint i respecte a l'Escola de Gramàtica afirmà que «usaría de su derecho».<sup>24</sup> Més encara. Decidiren acudir a la Reial Audiència, ja que sabien que aquesta institució sovint adoptava una actitud contrària a la de l'Ajuntament (vid. DOCUMENT 2). Així la Reial Audiència prohibí a l'Ajuntament decidir sobre aquesta qüestió sota una pena de 500 ll. a cada un dels regidors i altres 500 al Batle major; al mateix temps que s'ordenava no executar l'acord pres, i que l'Ajuntament, en tot cas, havia de comunicar els motius de la queixa haguda i que l'Audiència ja determinaria.

Aleshores, el 7 de maig l'Ajuntament acordà dirigir-se a la Reial Audiència mitjançant un memorial en què es rebutjaven les afirmacions inserides en el document remès pels dominics a la Reial Audiència, concretament: que els diputats no acudiren al Capítol per a agreujar el conflicte, sinó per a donar-li

las gracias de la atención que havia usado de acompañar a la Ciudad y Síndicos mostrandose tan zeloso de su honor y del culto a su Santo Patricio el Dr. Iluminado;<sup>25</sup> que las providencias que supone y nota de sediciosas, tumultuosas y causativas de escandalos pasaban más allá de quiméricas.<sup>26</sup> (vid. DOCUMENTO 3)

També se suplicava que fossin suprimides certes expressions del Memorial i que això últim fos certificat per l'advocat i el procurador. Aquest memorial de l'Ajuntament i encara altres que després va enviar, no foren contestats per la Reial Audiència, la qual sí que respongué a l'escrit dels dominics, i aquests i els alumnes de les seves escoles ho celebraren amb gran goig. A l'exhortació dirigida als batles, regidors i rectors s'estipulava que es començàs una tercera novena al Beat, de manera que el dia 5, que era diumenge, es resàs la *Sagrada Corona*<sup>27</sup> en honor de la Verge Immaculada. Segons el document que comentam, els enemics del Beat Ramon Llull, els rivals –els *émulos* com els anomena textualment– organitzaren altres rogatives, perquè si plugués, la benèfica pluja no fos atribuïda a la intercessió del Beat.

<sup>24</sup> *EVI*, p. 17.

<sup>25</sup> *EVI*, p. 20.

<sup>26</sup> Segons l'Ajuntament eren exhortacions a regidors i rectors amb el fi que se celebràs una novena al Beat Ramon Llull per agrair-li les pluges. El mateix sentit tenien les invitacions cursades als cavallers de la Ciutat.

<sup>27</sup> La *Sagrada Corona* és una oració semblant al *Sant Rosari* que fou propagada pels frares franciscans. Consta de set misteris, en lloc dels cinc que integren una de les quatre parts que té el rosari.

Per a un aclariment dels fets consignam una resumida cronologia dels esdeveniments:

26 d'abril: El Vicari General Seu Vacant,<sup>28</sup> per simpatia a la causa dels dominics, o perquè no es va voler comprometre en les lluites i discòrdies entre lul·listes i antilul·listes, autoritzà una rogativa perquè acabàs la sequera; i així s'organitzà una processó on es portava la imatge de Crist crucificat que es venerava a la parròquia de Santa Creu de Palma. Es disposava que durant set dies consecutius les comunitats de la Ciutat acudissin a l'esmentada església per fer les oracions corresponents mitjançant processons diàries.

27 d'abril: S'inicia la tercera novena al Beat Ramon Llull.

1 de maig: Es devia resar la Corona de Sant Francesc pels carrers de la Ciutat. El mateix dia el Vicari General ordenà que els pares trinitaris duguessin la imatge de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> dels Dolors en processó pública amb el mateix fi, a la vegada que s'ordenaren diverses pregàries a altres bandes.

6 de maig: Havent ja començat la novena al Beat, en aquest dia caigueren ja copioses pluges que en algunes localitats duraren 12 hores seguides. Diu la font:<sup>29</sup> «una general (lluvia) tan pausada y sosegada, como suele ser la agua en medio de Invierno, ó como había sido la de Enero. Decían no haver llovido agua sino espigas de trigo y cevada.»

Lògicament la població es dividí en opinons diverses sobre quin era l'intercessor que havia obtingut del cel la gràcia de l'aigua; però allà on sols s'havia implorat a la Immaculada Concepció de Maria no hi hagué dubte de cap mena que era la Mare de Déu la que havia aconseguit l'ansiada pluja. El relat que comentam fa notar que, seguint l'opinió del minorita Lanio, si una gràcia ha estat obtinguda mitjançant la intercessió de Crist i Maria a més d'algun sant, es pot atribuir també a aquest la concessió del favor.

D'acord amb el que s'ha dit, la Ciutat decidí agrair tal fet amb el cant d'un *Te Deum* que es cantà l'últim dia de la setmana, que era el 5 de maig, davant el

---

<sup>28</sup> D. Josep de Cepeda i Castro fou bisbe de Mallorca des de 1744 a 1749 i declarà que el culte al Beat Ramon Llull era ortodox i que no estava inclòs en el decret del papa Urbà VIII; però el successor, D. Llorenç Despuig i Cotoner no fou anomenat bisbe de Mallorca fins a 1750 i no arribà a l'illa fins al desembre d'aquest mateix any.

<sup>29</sup> *EVI*, ff. 24-25.

sepulcre del Beat, i que el rés de la Corona, que estava previst fer el diumenge dia 1 de maig i no se celebrà perquè concidí amb altres rogatives, es realitzà el dia 10, acte al qual es convidà la noblesa mallorquina i la *forastera*.<sup>30</sup> Però abans succeí un fet lamentable, puix que els frares dominics s'assabentaren que la Reial Audiència havia dictat veredicte a favor seu i en contra, per tant, dels regidors de la Ciutat. Decidiren expressar la seva satisfacció d'una forma estrepitosa i sens dubte poc política, i diu l'anònim relator, autor de la font històrica que comentam, «que ivan tan ufanos como si huvieran ganado la victoria de Lepanto» i al mateix temps prohibiren als seus alumnes que cridassin «Viva Raymundo» i sembla que aquesta actitud fou encoratjada pel Vicari General Seu Vacant. De més a més, encara propagaren que el Beat Ramon Llull era heretge i mostraren als oficials que havien convidat per a assistir a la processó del Rosari el catàleg d'Eymerich, on es consignava que efectivament era així. Sembla que els pares dominics es molestaren particularment pels crits que el poble proferia de «Viva Raymundo» i per l'entusiasme que mostrava vers les glòries i virtuts del Beat. Diu l'anònim autor de la font que l'actuació dels pares predicadors resultava certament escandalosa, talment com els insults que els estudiants dirigien al Beat i per això, quan es produïen i ells hi eren presents, procuraven tenir testimonis d'aquests actes i quant als manifestants, «les hacian meter en la carcel».<sup>31</sup> Per la seva part, el Regent de la Reial Audiència i el Governador Eclesiàstic Seu Vacant sol·licitaren mesures favorables a les seves tesis, al·legant que l'expressió «Viva Raymundo» era sediciosa i encara injuriant. Tenint el suport dels algutzirs i altres elements denunciadors que el document o la font anomena *nuncios*, s'inicià una repressió de la qual en foren víctimes diverses persones que defensaven la causa lul·liana, com un clergue notari apostòlic que havia cridat «Viva Raymundo» un altre clergue de la catedral, que fou acusat d'haver donat un *doblero*<sup>32</sup> a un al·lot, perquè cridàs «Viva Raymundo», i que fou empresonat juntament amb un altre clergue també de la Seu que havia fet el mateix i fins i tot les amenaces arribaren a un escolà per la mateixa raó. Davant tots aquests atropellaments, el Capítol de la Seu es dirigí al Governador Eclesiàstic per a inquirir la causa per la qual havien estat empresonats els dos clergues amb l'objecte de defensar-los, al·legant que si havien obrat malament fossin castigats; però el Governador Eclesiàstic sols contestà dient que els motius de l'empresonament eren justs.

<sup>30</sup> *EVI*, f. 27.

<sup>31</sup> *EVI* p. 28.

<sup>32</sup> Era una moneda mallorquina, pròpia del segle XVIII. El seu valor era un poc inferior a 4 maravedissos castellans.

Finalment, el dia 10 de maig se celebrà la processó resant la Corona i hi acudiren 2.130 persones<sup>33</sup> amb ciris encesos. Hi assistiren el Capítol Eclesiàstic, la noblesa i els elements representatius. La nota discordant fou la presència d'alguns soldats a llocs determinats que agafaren, empresonant-los, als que cridaven «Viva Raymundo»; endemés sembla que dos oficials maltractaren dos sacerdots i feriren un diaca. Jamai no es va saber qui havia donat l'ordre, però les sospites caigueren sobre el Regent de la Reial Audiència «causa por la mayor parte de todos los alborotos»; altres pensaven que era el Tinent del Rei. Diu el relator: «No pienso que alguno huviese ni aun siquiera aconsejado la sacrilega osadía de prender á los eclesiásticos».<sup>34</sup>

El comandant General era en aquell any D. Gaspar de Gagigal de la Vega i comunicà oficialment que ell no havia donat tal ordre; l'únic que havia disposat, a sol·licitud del Regent de la Reial Audiència, era que hi hagués alguns grups de soldats que garantissin possibles disturbis. L'autor de la relació històrica acaba amb una frase curiosa: «Quien alteró estas órdenes no me toca averiguarlo».<sup>35</sup>

Això no obstant, la qüestió principal –tot el referent a les cattedres de la Universitat– no s'havia resolt. El dia 11, que era el sendemà, el Rector de la Universitat reuní els diversos claustres de professors i insistí en la necessitat de conservar la pau entre tots ells. Llavors procedí a la lectura de l'article 25 de la Constitució de l'entitat, que mana observar el culte al *Dr. Iluminado y Martir de Jesucristo el Bto. Raymundo Lulio* i demanà concretament al Prior de Sant Domingo, que era catèdràtic de la Universitat, si realment havia presentat el famós *Memorial*, origen de tantes discòrdies, a la Reial Audiència. Fr. Guillem Reynés, que així s'anomenava i que regentava la càtedra de Teologia, contestà afirmativament, que ho havia fet com a Prior, no com a catèdràtic. L'expulsió dels catèdràtics dominics del centre fou immediata i el claustre continuà reunit i no se sap què succeí. Diu el cronista: «de lo que se trató después no se sabe por estar cerrado con juramento baxo la llave del silencio».<sup>36</sup>

El Governador Eclesiàstic Seu Vacant, que estava considerat com un element parcial a favor de la posició dels dominics en aquest assumpte i que tothom així ho pensava, «renunció expontaneamente sus derechos quanto á anexos y connexos».<sup>37</sup> Aleshores, el Capítol Eclesiàstic elegí el canonge D. Joan Ferrer com

<sup>33</sup> L'any 1750 Palma tenia una població de 33.121 habitants.

<sup>34</sup> *EVI* p. 32.

<sup>35</sup> *EVI* p. 32.

<sup>36</sup> *EVI* p. 34.

<sup>37</sup> *EVI* p. 34

a vicari general per a la qüestió referida al culte del Beat, i així esbrinà que alguns estudiants de Sant Domingo havien dit paraules malsonants i blasfemes contra la veneració i culte del Beat. Comptant amb el beneplàcit del Capítol, el canonge Ferrer ordenà publicar a totes les parròquies el monitori que l'Ilm. Sr. Don Pedro de Alagón, Arquebisbe-bisbe de Mallorca, havia donat a conèixer l'any 1699 i també la sentència jurídica respecte al culte immemorial al Beat que l'any anterior havia manifestat D. Josef Antonio de Zepeda, que era el bisbe de Mallorca.

L'Orde de Predicadors intentà reunir el Tribunal del Sant Ofici de la Inquisició, pensant que aquest era el que tenia jurisdicció sobre la publicació del monitori abans al·ludit. El Capítol no hi va estar conforme i designà una Junta de teòlegs que, reunida a la Sala Capitular el dia 17 de maig, li donà la raó.

En resum, la discòrdia es fonamentava en el fet que el poble creia que la vinguda de les pluges era deguda a la intercessió del Beat Ramon Llull, mentre que els dominics ho negaven.<sup>38</sup> La caparrudesa d'aquests últims i el favor del Regent de la Reial Audiència de què gaudiren, encoratjaren la desavinença. Fins i tot els dominics intentaren posar del seu costat el nou capità general interí segons el suggeriment del mateix Regent, i per això oferiren el seu estatge a la finca de Son Cigala que era seva i estava a prop de Palma. Malgrat això, l'autor anònim diu quan acaba la seva relació: «pero la mucha justificación, que según sabemos, tiene este Señor no se debe aguardar otra cosa sino que favorecerá la piedad, la Religión, la justicia y la verdad.»

Les discussions i lluites continuaren i foren freqüents els insults a la imatge i al culte del Beat. En el mes de juny es rompé una estàtua del Beat i començaren a aparèixer pasquins i escrits en contra i a favor de Llull. Es decidí celebrar una festa en honor del Beat i els dominics adornaren part del seu convent. Poc després reberen la visita del Regent de la Reial Audiència que els donà a conèixer una orde rebuda del Consell de Ministres de Madrid, on s'ordenava retornar-los els honors i satisfaccions.

Fins i tot es veu que els dominics es defensaren mitjançant un manuscrit anònim intitulat *La verdad sin rebozo* i això caigué malament als defensors del culte del Beat. Aleshores el P. Mariano Bordoy O.M.C. elaborà una llarga defensa i a la vegada impugnació del manuscrit esmentat que titulà *Respuesta a un manuscrito anónimo intitulado por su autor «La verdad sin rebozo», en que se pretende defender el hecho de los PP Dominicos de Palma en no haber querido asistir a los cultos públicos en honor del B. Ramon Llull en el año 1750*. Es tracta d'un escrit molt llarg, puix que comprèn 739 planes en foli, on s'efectua

---

<sup>38</sup> L'autor qualifica d'ingritud la postura dels dominics.

una refutació de totes les raons manifestades pels dominics intentant explicar i justificar la no-assistència al cant del famós *Te Deum*. El P. Mariano Bordoy ho fa d'una manera particular a base de la còpia de 185 texts que considera discutibles i que rebutja a través de «respuestas». Per a donar més força als seus arguments, afegeix la còpia de quatre escrits titulats així:

1 - *Advertido entendimiento y ultima voluntad. Satisfacción, que da el Prelado Fr. Juan de Ribas, Religioso (aunque indigno) del habito del Glorioso Patriarca Santo Domingo de Guzman. Con licencia de sus superiores. Impreso en Torino, por los Herederos de Juan Domenico. torino [sic] año de 1664.* L'escrit omple els folis 654-664.

2 - *Informe del Inquisidor de los Reynos de Aragón, Valencia y Mallorca.* [en llatí i castellà]. Comprèn els folis 666-670.

3 - *Informe Del Arzobispo de Tarragona.* Comprèn els folis 670-719.

4 - *Gregorio Obispo Siervo de los Siervos de Dios.* Folis 720-733.

Creiem de vertader interès conèixer alguns detalls de l'obra i per això publicam l'exordi o introducció de l'obra (vid. DOCUMENT 4), però el mateix autor decidí fer una defensa de caire més popular i per això escrigué l'obra titulada *Conversación que tuvieron el Bayle, Escribano y Barbero de cierta villa de Mallorca*, que comprèn els folis 739-810. Els primers (folis 739-742) constitueixen també una espècie de pròleg o introducció on explica en què consisteix l'obra. Es tracta d'una amigable conversació que tenen el *Bayle, el Escribano y el Barbero* referida al problema ocasionat per l'animadversió que els antilul·listes tenien respecte del culte del Beat Ramon Llull. També aquí hi apareix una introducció que publicam on es veu el caràcter de l'obra, acompanyada d'un reduït fragment d'ella perquè el lector s'adoni clarament del seu contingut (vid. DOCUMENT 5).

I encara els anys següents va redactar una defensa de Ramon Llull a una altra obra també inclosa en el mateix manuscrit titulada *Respuesta al P. Bartolomé Fornés... sobre un papel intitulado «Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Dr. Iluminado Ramon Llull»* que apareix als folis 811-877. L'obra s'inicia amb les paraules següents: «Respuesta del P. Fr. Mariano Bordoy Religioso de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> del Carmen de antigua y regular observancia, al Rdo. P. F. Bartholome Fornés de la Serafica Orden». A continuació escriu una introducció on explica les raons per les quals ha escrit el seu llibre. Les tres obres manifesten de forma clara no sols les conseqüències dels successos de 1750, sinó encara la polèmica posterior.

Això no obstant, i davant l'actitud tancada dels dominics, el 1752 es començà la provisió de les càtedres vacants, si bé el 1758 varen ésser reconeguts els drets

que els dominics hi tenien. Amb tot això s'entra de ple en les extraordinàries discòrdies que omplen tot el final del segle XVIII que culminen en l'actuació del bisbe Juan Díaz de la Guerra.<sup>39</sup>

Miquel Ferrer i Flórez

## Apèndix de documents

### Document 1

*Extracto y minuta del culto del Bto. Raydo. Lullio Martir de la 3<sup>a</sup> Orden de San Franco.*

*Culto del Bto. Raymo. Lullio*

Padecio martirio en Bugia en el año 1315 milagrosamente, fue llevado desde Bugía á Mallorca. Por el portento de la inmovilidad de la barca, sin embargo del viento favorable partisipada la noticia á la Ciudad, salio esta en posesion solemnissima con el Obispo Cleresia toda assí secular, como regular General, de la Isla, Jurados, Nobleza y Pueblo. Entraron desde Portopí por la Ciudad, y sacando de las casas los enfermos á las puertas de las mismas milagrosamente curavan al transitar las reliquias.

Consta del Proceso 1612.

Disponiendo la Ciudad ser enterrado su cadaver en Santa Eulalia por traer á allá su sepulcro los mayores del Bto. no pudieron adelantar un passo hasta que reschasaron enterrarle en el Conto. de Sn Franco. de quien era hijo Terciario // Asi (?) Magín Pou Rector de Sta. Eulalia in Processo 1612.

No fue depositado baxo de tierra sino dentro de la Sacristia en el lugar en donde tenia las reliquias de Stos. dicho Convento.

Respetaron las llamas de un incendio, que acontecio en dicha Sacristia (tan voraz que reduxo a cal las mismas piedras) No solo las reliquias del Sto. Mr. sino haun la cerca de madera en donde estaba depositado.

Fue trasladado despues á la Iglesia en lugar eminente como afirman treze testimonios en el proceso de 1612 y aun muchos otros Autores como son \_\_\_ Escolano, Zepeda, Gonsaga ect. En estos dos puestos estuvo venerado como santo 133 años.

---

<sup>39</sup> Es pot consultar per aquesta qüestió el nostre estudi : *Culte a Ramon llull: Discòrdies i controvèrsies*. SL 41 (2001) 65-89.

En 1448 fue trasladado día 22 junio con identissima pompa, y fiesta, con asistencia del Lugar Teniente del Sr. Rey, Jurados, ect. Estuvo expuesto en la Iglesia, y todos los enfermos que pudieron tocar sus reliquias sanaron de sus dolencias.

En este mismo año empesaron las anuales fiestas dice el canonigo Bennasar en su memorial impreso, y perseveraron hasta hoy.

Sus Ymagenes se pintan con corona, y laureolas desde su entierro hasta ahora en toda la Ysla como consta del proseso compulsarial de 1713 // sobre la revision de muchos que consta del mismo proseso, y de otras que se veneran en todo el Reyno.

Las reliquias de sus Quixadas se veneran desde el tiempo de su entierro (?) y desde el mismo tiempo son llevadas por devosion á las casas de los enfermos dice Escolano.

En el año 1513 Los jurados de Mallorca escriben al Cardenal Cisneros que las Quixadas hacian muchos milagros.

Como Santo lo venera Fernando el Catolico como consta por instrumento 21. Febrero 1503.

Por otro instrumento Doña Beatriz de Pinós 23 noviembre (?) 1478 le llama Santo.

Fundase un beneficio en honor de su santidad del Bto. Raymundo en el año 1489. Le llaman con el mismo titulo de Santo.

Así mismo es venerado como bienaventurado como consta de instrumento por los Jurados de Mallorca en 1492 y en otro en 9 enero 1499. y del libro del grande, y general Consejo consta lo mismo en el 1499.

En un certamen poetico 15 Junio 1502. en la Yglesia de San Francisco de Palma de Mallorca en presencia del Virrey Obispo auxiliar, Inquisidor, Jurados y demas Magistrados, le dan el onor con titulos de *Beato Glorioso* ect.

En carta de los Jurados de Mallorca 8 julio 1513 y escrita espusieron al Cardenal Gimenez de Cisneros llaman: llamanlo // Bienaventurado, y concluyen dicha carta disiendo, que sus reliquias hacen muchos milagros.

De otra carta del Archivo de la Cathedral en 1507. Y de otra escritura del canonigo Gabriel Declapez 1460. consta del titulo de Bienaventurado.

Así mismo consta del titulo de Sto. Bto. Martir y Bienaventurado de varios autores del Maestro Seguí impreso en Sevilla, y escrita en el año 1500.

De los Sentenciarios, y procalios (?) impresos en Venecia 1507. vide sus Prologos.

Carlos Brosilio impreso en Paris 1514. y finalmente desde 1491 hasta 1750. en todos los siglos envcontrarás Authores que imprimieron sus libros con sus respetivas licencias en varias partes de la Europa, en cuyos libros encontrarás dicho Beato Raymundo con titulos de Bto. Sto. Mir. Glrso. Sor., y Milagrero ect. como es de ver en el proseso compulsorial á fol 95. usque ad fol 100.



Así mismo con título de Bto. Mir., presentan dos memoriales al Papa en 1689. y otro del mismo tenor al tribunal de la Sta. Ynquisición de Roma.

Obispos que veneran á Nuestro. Bto. con títulos de culto y al Illmo. \_\_\_ Consejo en las Chronicas Seraficas.

El Illmo. Alagon lo llama Bto. en 16. Septiembre (?) 1697.

El maestro Santander en 1636 insta (?) pro casu excepto el culto del Bto. Rayndo., y para observancia // de la Bula de Urbano VIII manda quitar varios cultos especialmente con intima que hizo á la Ciudad, y a la Cathedral no se celebrase fiesta concede al Santo de los Santos Martires Cabrit y Bassa como consta del Archivo de la Ciudad conservando el culto del Beato Raymundo.

El Illmo Dn. Fr. Simon Bauzá del Orden de Predicadores Obispo de Mallorca hizo referir el proseso para su canonizacion en 1612.

El Illmo. Bellarmino Obispo y Cardenal en 1612 defiende su culto doctrina y santidad.

El Ilmo. Dn. Fr. Francisco Gonzaga Obispo de Mantua en el tomo de origine ordinis minorum impreso en Roma 1517 refiere su culto con título de Bto.

Arnaldo Albarino Obispo de París (?) en su tomo impr. 1534 defiende su culto; y santidad, fue este Obispo Ynquisidor de Mallorca consultor ante el Rey Enrique VIII y Adriano VI.

El Illmo. Turricremata siendo Ynquisidor General de España depuso un ministro de su empleo favoreciendo con este castigo la santidad del Bto. Raymundo en 148...(?).

Todos los obispos de Mallorca han asistido a las fiestas que anualmente de tiempo immemorial se celebran al Bto. Raymundo.

Dn. Pedro de Alagon como delegado de Clemente X en las constituciones de la Universidad da título de Bto. á Nuestro Raymundo. 1627

El Illmo. Sr. dn Josef Antonio de Zepeda concluido el proseso super cultu immemoriabili dió sentencia // definitiva de casu excepto en el 1 de Dbre. 1749.

El Illmo. Ermengaudi del Orden de Predicadores Obispo del Castillo (?), da sentencia definitiva á favor del Bto. Raymundo contra la Bula de Clemente XI dandola por supuesta, fingida, subrepticia y falsa á 19 Mayo 1386 sobre de la qual Bula se fundan todos los emulos contra la Santidad de Nuestro Bto.

Consta del prosesso 1612. en fol 67 que Leon X otorgo officio, y rezo al Bto. Raymundo.

Benedicto XIV. 16 Marzo 1750 y en 21 \_\_\_ del mismo año, y en 3 Marzo 1753 y en 28 \_\_\_ de 1753. le llama Siervo de Dios, Bto. y Martir como es de ver en tres decretos y en el num. 4 de sus Bullarios.

En el 1727. que canonizaron San Francisco Solano, y S. Jayme de la Marca en presencia de Bened. XIII defendieron unas conclusiones en Araceli, en cuya lamina pusieron la 7 escuelas franciscanas como siete columnas que sustentavan la Yglesia de San Juan de Letran, entre las quales esta el Bto. Raymundo con título de Principe de la Escuela Luliana.

Finalmente muchos Reyes han favorecido a Raymundo por su santidad, y Siencia , como son el Rey Dn. Pedro el IV. 1369.

El Rey Dn. Martin en un privilegio 28 setiembre (?) 1399.

Dn. Alfonso el V en 15 enero 1425 y del mismo 26 Enero 1449 //

Dn. Juan el II septiembre (?) 1478.

Dn. Fernando el Catholico en 31 Agosto 1483. del mismo á 7 Enero en 1500. y del mismo en 21 Febrero 1503.

Y finalmente vide en el P. Custurer Felipe el Hermoso, Jayme II de Aragon, Jayme II de Mallorca Juan I Carlos V. Felipe II. Felipe III Felipe IV á fol. 337. al 363.

Prueba finalmente de la antigüedad del culto del Bto. Raydo. en la elevacion de su sepulchro de mas de 395. años con corona de reyes, su Ymagen, con velas encendidas presentadas tablillas de antiquisima pintura, y votos de plata, oro cera, que se ven en su sepulchro colgadas haviendose continuamente desde el año 1448. hasta ahora un sinnumero por gracia que piensan por su intercession haver recibido sus devotos.

Lamparas de plata muchas, y una entre ellas distingue por su labor de las otras la antigüedad, pues afirman los testigos de officio en el proseso compulsorial á fol 77. ad 79. que es la mas antigua que ayan visto dorada que siempre arde y esta baxa para comodidad de sus devotos, para poder servirse de su aceyte como delirio (?) para remedio universal de todas sus dolencias, y enfermedades, como consta por la // experiencia, y del proseso que formó el Illmo. Zepeda, y concluyó en 1749.

De ningun otro Sto. Canonizado se hazen tantas fiestas assi anuales como votivas, como de Ntro. Bto. Raydo. no solo en la Ciudad, sino en las Yglesias de todo el Reyno.

Se han fundado Beneficios Capellanias, Misas en honor de Ntro. Bto. como consta del proseso original de 1749. y en muchas mandas pias mandan sus devotos celebrarse Misas en sus Capillas, y Altares, en honor de Ntro. Bto. y sufragio de sus animas.

FONT: AMP, L N. 2004 / 24.

## Document 2

*Memorial remitido remitido por los dominicos de Palma al Regente de la Real Audiencia*

Exmo. Sor. = Rafel Alomar en nombre del Real Convento de Santo Domingo, digo que he tenido noticia extrajudicial que los Regidores de la Ciudad han re-

suelto enbiar dos Diputados al Cabildo Eclesiastico exortandole á que acompañe la Ciudad en pedir á todas las Comunidades asi Seculares como Regulares, que se abstengan de concurrir con los dominicos, ó, á las funciones de ellos, y les separen de las propias, cuya providencia y ordenes que está actualmente meditando la Ciudad son sediciosos y tumultuarios, y no pueden menos que ocasionar gravisimos escandalos perjudiciales á la publica tranquilidad del Reyno, en cuya atencion - Suplico á V.E. se sirva mandar á los Regidores de la Ciudad baxo las penas á V.E. bien vistas que ni por si ni por sus Diputados pasen á hazer al Cabildo Eclesiastico la mencionada demanda y se abstegan de toda otra diligencia que pueda conmover los animos contra mi parte en perjuicio de la paz publica, y respeto de estar convocado ya el Cabildo Eclesiastico para recibir los Diputados de la Ciudad se les notifique dede luego el auto hazedero que en justicia lo recibiré á merced. Omni ect. et licet act. = Altisimo etc. Roca = Rafael Alomar.

\_\_\_\_\_? Palma y Mayo 4 de 1750.

FONT: *Exacta y veridica informacion de los Tumultos alborotos y escandalos, que en Mallorca han ocasionado los P.P. Dominicos por haver negado el devido culto al Dr. Illdo. é inclito Martir de Jesu Cristo el Bto. Raimundo Lulio quien de tiempo immemorial lo tiene en todo el reyno como mas largamente consta por Sent<sup>a</sup> Juridica del Illmo. y Rmo. Sor. Dn Josef Ant<sup>o</sup> de Zepeda Obpo. que fue de Mallorca dada en la Capilla del Oratorio de su Palacio Episcopal al 1<sup>o</sup> de Octubre de 1749.*

AMP, L N. 2004 / 20 . P. 18-19.

### Document 3

*Contingut del Memorial remès a la Reial Audència per l'Ajuntament de la Ciutat de Palma defensand-se de les afirmacions que contenia l'enviat pels Pares Dominics a la mateixa institució.*

Para esto presentó á dicha Real Audiencia un Memorial en que hizo evidencia de las imposturas y falsedades que contenia el pedimento de los P.P. Dominicos porque ni los Diputados ivan para exortar al Cabildo Eclesiastico sino para darle las gracias de la atencion que havia usado de acompañar á la Ciudad y Síndicos mostrandose tan zeloso de su honor y del culto de su Santo Patricio y Dr. Illuminado, ni las otras providencias que supone y nota de sediciosas, tumultuosas y causativas de escandalos pasaban mas allá de quiméricas pues se engañaron los P.P. Dominicos pensando que las cartas que se escribieron á los Bayles, Regidores y Rectores forenses eran para apartarles de ellos quando no contenian otra cosa sino que se hiziese una novena // al B. Raymundo porque el Cielo nos dispensase

la lluvia de que ya otra vez necesitavamos; y los billetes que se repartian á los Caballeros de la Ciudad eran combidarles para la Corona que se havia de hazer en el Convento de Asís en accion de gracias de haver alcanzado abundante lluvia en el tiempo de la Novena como se dirá luego. A más de esto comunicó la Ciudad que respecto además de ser inveridicas, injuriosas á su credito y honor las palabras del Memorial: cuya providencia y otras se mandasen tildar y borrar y el Abogado y Procurador diesen condigna satisfaccion de la contumelia.

FONT: *Extracto y veridica información de los Tumultos alborotos y escandalos...*  
AMP, L N. 2004 / 20. P. 20-21.

#### Document 4

*Respuesta del P. Fr. Mariano Bordoy Religioso del orden de la Santísima Virgen María del Monte Carmelo de antigua y regular observancia, Hijo del Convento de Palma en Mallorca á un manuscrito anonimo intitulado por el Author*

*La Verdad sin rebozo;*

*en que se pretende defender el hecho de los PP. Dominicos de esta Ciudad en no haver querido asistir á un solenne Te Deum que se cantó en la Iglesia de San Francisco de Asís, en acción de gracias de havernos concedido Dios el beneficio de la lluvia por intercession como se cree, del Dr. Iluminado, y Martir de Jesu-Cristo el Beato Raymundo Lulio en el año de 1750; el culto del qual se pretende tambien censurar de ilícito en este, que llama su Author Manifiesto.*

Motivo de escribir esta respuesta. Desde que empecé a tener uso de razon, habiendo nacido en la Isla de Mallorca en el año de 1730 y sido educado y criado en la Ciudad de Palma, siempre oí nombrar al Venerable Siervo de Dios Raymundo Lulio con el titulo de *Beato*; asi mismo vi, que le hacian fiestas solenes, no solamente en la Iglesia de San Francisco, en que descansan sus reliquias, si tambien en otras; y que le rezavan, los que le tenian devocion del mismo modo que á los demas Santos canonizados, ô beatificados; de suerte que la idea que entonces formé en aquella tierna edad, en fuerza de lo que oía y veía, en orden á la santidad del Beato Lulio fue de que no havia diferencia alguna entre dicho Beato y los demas Bienaventurados que venera la Iglesia en los altares.

Con esta perseveré, en suposicion de no haver oido, ni leído cosa en contrario, por todo el tiempo que cursé las Escuelas // siendo seglar y aun despues de haver tenido la dicha de vestir el sagrado habito de mi Madre Santisima del Carmen, que fué á 12 de Julio de 1746. En mi Noviciado y despues del como tenia empleado todo el tiempo en enterarme de las cosas de la Religión, y á mas desto estudiar mis cursos de Philosophia y Theologia consecutivamente, nunca por todo este

espacio de tiempo leí Apologista alguno à favor, ni tampoco libro contrario al Beato Lulio, ni oi hablar en mi convento, que me acuerde de semejante asunto.

En esto llegó el año 1750, en que los PP. Dominicos no quisieron asistir à un *Te Deum* en la Iglesia de San Francisco de que se habla en todo este papel, y su respuesta; y luego despues empezaron à correr por Palma varios Manuscritos favorables, y contrarios al Culto del Beato Lulio los mas anónimos. No dexó de causarme novedad por su contra aquel primer concepto, y que desde niño havia formado; y yo picado de la curiosidad, ya tambien con algun temor de errar procuré leer muchos dellos, y aun copiar algunos principalmente contrarios, y que me hacian mas fuerza; porque los mas, a mi parecer, mas merecian tratarle con desprecio, que atención alguna; pero entretenido en obligaciones precisas de mi Profesion resolví por razon general, que à no ser licito el Culto del Beato Lulio, no lo permitiera la vigilancia y zelo del Supremo Prelado de la Iglesia, del ordinario de esta Isla, y de los Señores Inquisidores en daño de las almas.

Reparé despues de algunos años, quando me hallava ya muy desocupado por haver concluido mis Estudios, que (segun era fama publica, y la tengo por cierta) alguno à quien por su oficio correspondia zelar su manutención siendo licito, de hecho, y de palabra (aunque algo clandestinamente, de que no quiero averiguar el motivo) hizo quanto pudo para perturbarlo, y estorvarlo; y si bien fué mucho mayor el numero de los antecesores, ô por decir la verdad, todos unanimes se havian enseñado siempre positivamente favorables, no obstante no dexó de ocasionarme algun recelo. Así me resolví en hacer quanto // pudiere depuesto todo espíritu de partido, para averiguar la verdad leyendo, y reflexionando quanto me fue possible haver à las manos por una, y por otra parte.

Entonces vi claramente que quanto se ha dicho y escrito; dice, y escribe contra el Beato Lulio, y su fama, todo, todo no es mas que tema, ojeriza, é impostura por los motivos que en esta respuesta se manifiestan. Esto fue, que me impidió à ser devoto del Beato Lulio sin descuydarme de rezarle algo todos los dias, al paso que antes no se si alguna vez me pasó por la cabeza, y al mismo tiempo me pareció haria una cosa muy agradable à Dios averiguase à la fama deste inocente perseguido, y sus devotos; y à mi amada Patria Mallorca si emplease mi corto caudal en dar satisfaccion, segun permitiesen mis fuerzas, à los motivos que se oponen en contrario; y como de los papeles que corren, el que mas abarca, à mi parecer, es el que anda notado con el especioso título de *Verdad sin rebozo*, que es de author anónimo, à este propuse satisfacer, porque disuelto lo que dice, lo queda todo lo demas, que hasta ahora se ha propalado contra la fama del Beato Lulio, ô por lo menos quanto llegó à mi noticia.

El Methodo que observo consiste en escribir los numeros del Anónimo con el título de *Texto 1,2,3 etc.* y los míos de *Respuesta*. Casi todas las autoridades que alego, pongo traducidas en español; porque como los emulos del Beato Lulio hasta à las Verduleras y Zapateros de viejo llenan de Pontifices, Canones, Bulas,

Decretos, y otras cosas así que ellos no penetran, â fin de atraerlos â su partido de lo qual se sigue, como vimos â cada paso, que prorumpen en mil disparates, y desatinos, me pareció que deste modo será muy facil se desengañen, lo que no sería tan regular, si las escribiese en latin, y mas teniendo qualquiera facultad de ver si las traduzco fielmente. En nada quiero que me crean sobre mi palabra, sino que miren sin afecto, ô pasion las razones, que propongo, y las cotejen con las opuestas y de las muchas equivocaciones, que tal vez padezco suplico me avisen por escrito, ô para retractarlas // ô para responder, y dar satisfaccion al que precisen tales contra dictamen, con tal pero, que ponga su propia firma como yo lo hago; porque de otra suerte haré el Sordo no siendo igual el certamen del que va â cara descubierta con el embozado, y escondido. Por ahora sujeto quanto escriviere â la correccion de mi Santa Madre la Iglesia Catholica Apostolica Romana, y al juicio y examen de los Doctos, y Prudentes, pero desapasionados, que de todos apreciaré me enseñen, y corrijan, y â todos sin excepción deseo la gracia, y amistad de Dios. En mi Convento de Nuestra Señora la Virgen Santissima del Carmen de Palma de Mallorca â los 8 Octubre de 1777.

Fr. Mariano Bordoy

FONT: BPM, MS. 1013, ff. 1- 4.

## Document 5

Despues de algunos meses de concluida esta respuesta llegó â mi noticia cierta conversacion, que entre si tuvieron el Bayle, Escrivano y Barbero de uno de estos Lugares, ô villas de la Isla por ocasion de cierta carta remitida â dicho Bayle en que procura un Teologo sacerdote desengañarle en respuesta â la consulta que le hizo del error que se comete en Mallorca dando culto al Beato Raymundo Lulio. Reparé que los dichos Escrivano y Barbero estaban ya algo noticiosos de esta mi respuesta y â mas desto no les faltaban otras especies nada despreciables, y algo libres de la rusticidad, que se pudiera presumir de su trato, y frecuencia con un grosero vulgo, para dar bastante satisfaccion â las razones del Teologo, si es que pueda convenirles este nombre. El metodo, que observaron es â modo de Dialogo, en que el Bayle propone, y da noticia â los dos Barbero y Escrivano de lo contenido en dicha Carta, por sus partes, del modo que se siguen, y ordenan en ella, y â cada una responden el Barbero y Escrivano ya uno, ya el otro, y â veces entrambos â lo mismo, añadiendo tambien algo el Bayle, segun lo que alcanza cada uno. Muchas veces para no alargar tanto la conversacion se remiten â esta respuesta citandola por sus paginas y notas Marginales.; por esto, y por parecerme que no era despreciable y principalmente por ver, que segun su tal qual estilo

dicen la verdad que casi en todos los Renglones de su Carta ofusca el Teologo, me pareció escribirla aquí consecutivamente y es como se sigue.

[A continuació inserim l'inici de l'escrit per a veure com es desenrotlla l'obra:]

*Conversacion que tuvieron â manera de conferencia (?) del Bayle, Escribano y Barbero de cierta villa de Mallorca en estos dias pasados, esto es en el Mes de Enero de 1779 junto a la chimenea calentandose al fuego.*<sup>40</sup>

Saliendo un dia de los mas frios, y lluviosos deste Invierno el Bayle, el Barbero, con el Escribano de la Curia, en donde se havian juntado para proveer sobre cierto expediente<sup>41</sup> reparó el Escribano que estaba el Señor Bayle muy triste, y melancolico, cosa extraña y reparable en su genio alegre, y jovial, y le preguntó desta suerte

Escribano

Que es esto Sr. Bayle ? V. M. tan triste y melancolico ? como es que no chancea del modo que acostumbrava otros dias ? V. M. tan silencioso, al paso que usualmente no es facil que pare su lengua un instante ? que por ventura esta enfermo ? Tuvo alguna desgracia ? Padece algun afan ? Le sucedió algun fracaso ô encuentro ? Respondame por Dios le pido, desabroche conmigo su pecho, que ya sabe soy su mas intimo amigo y en quanto pueda procuraré su alivio y consuelo.

Sabed amigo, que desde ayer ando muy desasosegado e inquieto con unas dudas, ô escrúpulos de conciencia con que me enredó un teologo<sup>42</sup> sobre cierta consulta, que le hice, y aunque vea claramente que no dice verdad en muchas cosas de las que penetra mi poca literatura y capacidad, pero tanto â estas como â otras que no entiendo me las porpone de suerte, que me hace titubear, y no se porque parte resolverme y mas hallandonos en 20 Enero tan cercanos â la Fiesta que hacemos cada año en el Pueblo del Beato Raymundo Lulio; en tanto que estoy casi para suspenderla, este año, y aun quitarle del altar de nuestra Iglesia.

Escribano

Que disparate Sr. Bayle, querido. Es esto privativo del Pontífice supremo ! Pero dígame claramente, de que se originó y vino la ocasión de entrar V. M. en

---

<sup>40</sup> La fita que s'esmenta (1779) dóna a entendre que respon als moments històrics per ventura més tumultuosos de les lluites entre lul·listes i antilul·listes, quan ja pràcticament havien acabat (1777) després de la tensió creada pel bisbe Juan Díaz a de la Guerra.

<sup>41</sup> Aquí s'insereix un text de quatre línies taxades.

<sup>42</sup> Aquí apareixen taxades tres línies i mitja.

duda, ô sospecha contra la costumbre tan antigua, y bien recibida del Pueblo, para que consultase a un Teologo que le aconseja tan grande desatino? porque segun veo fue sobre esto la consulta.

FONT: BPM, MS. 1013, ff. 739-740.

Sigles: AMP = Arxiu de l'Ajuntament de Palma  
 BPM = Biblioteca Pública de Mallorca  
 BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*  
 EVI = *Examen y verídica informació...* (obra esmentada a l'apartat 1)  
 SL = *Studia Lul·liana*

Nota: A la transcripció dels documents es conserva fidelment la forma original; quan no ha estat possible transcriure un terme, s'indica mitjançant una retxa.

### Abstract

Three years of drought, which brought severe economic suffering to Majorca, ended with rains in 1750, which were popularly attributed to the intercession of Ramon Llull. A *Te Deum* offering thanks set off a confrontation with the Dominicans, who put obstacles to processions and brought about confrontations within the University. They put out an anti-Lullian tract, *La verdad sin rebozo*, to which the Carmelite, Mariano Bordoy, issued a long (739 pages), detailed answer, characteristic parts of which are transcribed in this article. These events are seen as the beginning of the violent disagreements which occupied the end of the eighteenth century, in which the bishop Juan Díaz de Guerra played such a notorious part.



# BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Llull, Ramon, *Començaments de medicina. Tractat d'astronomia*, ed. Lola Badia, «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» V (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2002), pp. xxi+381.

Conté edicions crítiques catalanes de:

*Començaments de medicina* (II.A.10; amb un fragment d'una versió italiana medieval)

*Tractat d'astronomia* (III.29, amb una versió en grafia catalana modernitzada)  
Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXVII, 53, Tabula generalis, in mari in portu Tunicii in medio septembris anno MCCXCIII incepta, et in civitate Neapolis in octavis Epiphaniae anno MCCXCIV ad finem perducta*, ed. Viola Tenge-Wolf, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CLXXXI» XXVII (Turnhout: Brepols, 2002), 204\* + 262 pp.

Conté l'edició crítica llatina de la *Tabula generalis* (III.11).

Ressenyat a continuació.

3) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXVIII, 49-52, Liber de sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC constrictus, cui Liber de passagio Romae anno MCCXCII compositus necnon brevis notitia operum aliorum incerto tempore ac loco perfectorum adnectuntur*, ed. Blanca Garí i Fernando Domínguez Reboiras, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CLXXXII» XXVIII (Turnhout: Brepols, 2003), xxiv +365 pp.

Conté l'edició crítica llatina de:

*Liber de sancta Maria* (III.7)

*Liber de passagio* (III.10)

Ressenyat a continuació.

4) Brancaloneo, David, «Il *Libro dele Bestie* di Raimondo Lullo nella versione trecentesca veneta», *Per leggere i generi della letteratura* 2,2 (2002, primavera), pp. 17-62.

Conté la versió italiana del *Llibre de les bèsties* (II.B.16a).

Ressenyat a continuació.

5) Perarnau i Espelt, Josep, «La còpia manuscrita medieval de les tres lletres de Ramon Llull demanant al rei, a un prelat de França i a l'Estudi de París l'establiment d'escoles de llengües (Clarmont-Ferrand, BMI, ms. 96)», *ATCA* 21 (Barcelona, 2002), pp. 123-218.

Conté una edició d'*Epistolae tres (ad Universitatem parisiensem, ad regem Franciae, ad quendam amicum)* (II.B.17).

Ressenyat a continuació.

6) Llull, Ramon, *O Livro dos Anjos (1274?-1283?)*, ed. Esteve Jaulent; trad. Eliane Venterim i Ricardo da Costa, (São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio», 2002).

Conté una edició catalana i traducció portuguesa del *Llibre dels àngels* (II.A.20).

Ressenyat a continuació.

7) Costa, Ricardo da i Eliane Venterim, «Entre o real e o imaginado. Prolongamentos apocalípticos angélicos na tradição filosófica medieval: Ramon Llull e o *Livro dos Anjos* (1274-1283)», *Estudos de Religião* 23 23 (São Paulo, 2002).

Conté traduccions portugueses de fragments de:

*Doctrina Pueril* (II.A.6)

*Llibre de contemplació* (I.2)

*Fèlix* (II.B.16 )

Ressenyat a continuació.

8) *Les veus del temps: antologia dels millors textos de la nostra literatura*, ed. Vicent Borràs; intr. Jeremies Barberà, «Els Nostres Autors 45» I. Dels orígens al segle d'or (Alzira: Bromera, 2002), 288 pp.

Conté edicions de fragments de:

*Llibre de les bèsties* (II.B.16a)

*Blaquerna* (II.A.19)

*Llibre d'amic e amat* (II.A.19e)

*Llibre de l'Orde de cavalleria* (II.A.5)

9) Llull, Ramon, «A Árvore Imperial», trad. Ricardo da Costa, *Testemunhos da História. Documentos de História Antiga e Medieval* (Vitória: EDUFES, 2002), pp. 303-340.

Conté una traducció portuguesa de l'*Arbre Imperial* (III.23a).

Ressenyat a continuació.

10) Llull, Ramon, *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, trad. Pere Labrés; intr. Jordi Gayà, «Clàssics del Cristianisme» (Barcelona: Proa, 2002), 228 pp.

Conté traduccions catalanes de:

*Liber de fine* (III.72)

*Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (IV.59)

*Liber de sermonibus factis de decem praeceptis* (IV.60)

*Liber de septem sacramentis sanctae Ecclesiae* (IV.61)

*Quomodo possumus gloriosum Deum nostrum contemplari per decem modos* (III.28a)

*Quomodo contemplatio transit in raptum* (III.28b)

Ressenyat a continuació.

11) Llull, Ramon, *Doctrina pueril*, trad. Anna Baggiani Cases i Anna Maria Saludes i Amat; pres. Giuseppe Flores d'Arcais; intr. Gabriel Janer Manila, «Academia paedagogica» 1 (Pisa: Giardini Editori, 2003), 137 pp.

Conté una traducció italiana de la *Doctrina pueril* (II.A.6).

Ressenyat a continuació.

12) Lullo, Raimundo, *Arte breve*, trad. Marta M.M. Romano; pres. Alessandro Musco, «Testi a fronte» (Milà: Bompiani, 2002), 226 pp.

Conté una traducció italiana de l'*Ars brevis* (III.77).

Ressenyat a continuació.

13) Llull, Ramon, *Księga Przyjaciela i Umilowanego. Brewiarz mistyczny*, trad. Anna Sawicka, (Cracòvia: Księgarnia Akademicka, 2003), 119 pp.

Conté una traducció polonesa del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e).

Ressenyat a continuació.

14) Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* (Barcelona: Folio, 1999), 159 pp.

Aquesta i la següent són edicions de la traducció castellana del *Liber de ascensu et descensu intellectus* (III.70) que reproduïxen la d'Antonio Alegre (Esplugues de Llobregat: Orbis, 1985), que al seu torn reproduïa la d'Eduardo Ovejero y Maury (Madrid, 1928).

15) Llull, Ramón, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, intr. Antonio Alegre Gorri, «Obras maestras del milenio» 61 (Barcelona: Planeta-Agostini, 1996), 159 pp.

16) Llull, Ramon, *Livre de l'Ami et de l'Amé*, il. Apel·les Fenosa; trad. Max Jacob, (Barcelona: Institut Ramon Llull, 2003).

Conté una traducció francesa del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e).

Ressenyat a continuació.

17) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, intr. Ferran Gadea, «Les eines» 19 (Barcelona: Proa, 2002), 129 pp.

Conté una edició del *Llibre de les bèsties* (II.B.16a).

18) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Lluís Busquets i Grabulosa i Helena Soler i Puig, «Lectures i itineraris» 34 (Barcelona: Laertes, 2002), pp. 106.

Conté una edició del *Llibre de les bèsties* (II.B.16a)

19) Llull, Ramon, *Ramon Lull's Book of knighthood & chivalry, and the anonymous Ordene de chevalerie*, trad. William Caxton i Brian R. Price, (Union City, California: The Chivalry Bookshelf, 2001), vii + 122 pp.

Conté una traducció anglesa del *Llibre de l'Orde de cavalleria* (II.A.5).

Ressenyat a continuació.

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

20) Abulafia, David, «The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages», *Mediterranean Encounters, Economic, Religious, Political, 1100-1550* (Aldershot: Ashgate, Variorum, 2000), pp. 1-24.

Ressenyat a continuació.

21) Abulafia, David, «Monarchs and minorities in the Christian western Mediterranean around 1300: Lucera and its analogues», *Mediterranean Encounters, Economic, Religious, Political, 1100-1550* (Aldershot: Ashgate, Variorum, 2000), pp. 234-263.

Ressenyat a continuació.

22) Abulafia, David, «The Apostolic Imperative: Religious Conversion in Lull's *Blaquerna*», *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, ed. Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson i

Leah Shopkow, «Papers in Mediaeval Studies» 16 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002), pp. 105-121.

Ressenyat a continuació.

23) Alomar i Canyelles, Antoni I., *Mossèn Antoni M. Alcover i el Beat Ramon Llull*, pres. Pere-Joan Llabrés i Martorell, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 33 (Palma, 2002), 38 pp.

Ressenyat a continuació.

24) Amorós Borràs, Antoni, «Ramon Llull: Cavaller pre-quixotes de la fe i la raó, filòsof i místic, primer escriptor universal de la nostra llengua», *Estudis Baleàrics* 70/71 (2001-2, juny-gener), pp. 129-136.

Ressenyat a continuació.

25) Arnau de Vilanova, *La prudència de l'escolar catòlic i altres escrits*, trad. Jordi Raventós; intr. Jaume Mensa i Valls, «Clàssics del Cristianisme» 93 (Barcelona: Proa, 2002), 208 pp.

Ressenyat a continuació.

26) Artus, Walter W., «Ramon on First and Second Intentions. A Basic Ethical Doctrine», *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age. Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Actes du IX Congrès international de philosophie médiévale. Ottawa, du 17 au 22 août 1992 (S.I.E.P.M.)*, ed. Bernardo Carlos Bazan, Eduardo Andujar i Léonard G. Sbrocchi, II (New York - Ottawa - Toronto: Legas, 1995), pp. 978-990.

Ressenyat a continuació.

27) Bagnó, Vsévolod, «Amor com a follia i follia com a amor (Don Quixot i Ramon Llull)», *Rússia i Catalunya. Primeres jornades de cultura catalana a Sant Petersburg*, ed. Marc Ruiz-Zorrilla, (Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1999), pp. 165-168.

Ressenyat a continuació.

28) Barceló i Crespí, Maria i Ricard Urgell Hernández, «La Universitat de Mallorca: origen i evolució fins al segle XVIII», *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui*, ed. Joan J. Busqueta i Juan Pemán, (Barcelona: Pòrtic, 2002), pp. 157-192.

Ressenyat a continuació.

29) Batlle, Carme, «Notícies sobre biblioteques dels ciutadans honorats i dels advocats de Barcelona (segles XIV-XV)», *Quaderns d'Història* 1 (1995), pp. 61-70.

Ressenyat a continuació.

30) Benhamamouche, Fatma, «Ramon Llull y el mundo islámico: una relación apasionada», *Revue d'histoire maghrébine* 22 (1995), pp. 113-125.

Ressenyat a continuació.

31) Blackman, Susan A., «Observations sur les manuscrits religieux de Jacques d'Armagnac», *Livres et bibliothèques (XIIIe-XVe siècle). Cahiers de Fanjeaux* 31 (1996), pp. 371-386; Llull 377.

Ressenyat a continuació.

32) Bonner, Anthony i Lola Badia, «Ramón Llull», *Medieval Iberia, an encyclopedia*, ed. E. Michael Gerli, (New York - London: Routledge, 2003), pp. 511-514.

Ressenyat a continuació.

33) Bonner, Anthony i Maria Isabel Ripoll Perelló, *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*, «Col·lecció Blaquerna» 2 (Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2002), 293 pp.

Ressenyat a continuació.

34) Bonner, Anthony, «A Background to the *Desconhort*, *Tree of Science*, and *Apostrophe*», *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, ed. Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson i Leah Shopkow, «Papers in Mediaeval Studies» 16 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002), pp. 122-133.

Ressenyat a continuació sota el número 22.

35) Bonner, Anthony, «Els estudis lul·lístics de Francesc de B. Moll», *Estudis Baleàrics* 72/73 (2003), pp. 103-7.

Ressenyat a continuació.

36) Bonner, Anthony, «L'Art de Llull com a alternativa a l'aristotelisme parisenc», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 11-19.

Ressenyat a continuació.

37) Bordoy Fernández, Antoni, «Ramon Llull y la crítica al averroísmo cristiano», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 21-35.

Ressenyat a continuació.

38) Chodkiewics, Michel, «La réception du soufisme par l'Occident: conjectures et certitudes», *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, ed. Charles E. Butterworth i Blake Andrée Kessel, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» 39 (Leiden/Nova York/Colònia: Brill, 1994), pp. 136-149.

Ressenyat a continuació.

39) Colomer, Eusebi, «La rencontre des religions chez Raymond Lulle», *Théophilyon* 2 (1997), pp. 277-305.

Traducció francesa de l'article de títol similar aparegut a *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 101-112.

40) Costa, Ricardo da, «A violência de cavalaria medieval e o processo civilizador dos oratores», *Dimensões* 13 (2001, Jul/Dec), pp. 174-186.

Ressenyat a continuació.

41) Costa, Ricardo da, «Muçulmanos e Cristãos nos diálogos de Ramon Llull (1232-1316)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 19 (2002), pp. 67-96.

Ressenyat a continuació.

42) Costa, Ricardo da, «Reordenando o conhecimento: a Educação na Idade Média e o conceito de Ciência expresso na *Doutrina para Crianças* (c. 1274-1276) de Ramon Llull», *Anais Completos. II Jornada de Estudos Antigos e Medievais: Transformação social e Educação* (Universidade Estadual de Maringá, 2002, oct), pp. 17-28.

Ressenyat a continuació.

43) Courcelles, Dominique de, «L'art de Raymond Lulle», *Langages mystiques et avènement de la modernité*, «Études et essais sur la Renaissance» (París: Champion, 2003), pp. 67-106.

Ressenyat a continuació.

44) Courcelles, Dominique de, «L'utopie politique et religieuse: la pape et l'empereur dans le *Llibre d'Evast e Blanquerna* de Raymond Lulle», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 23 (2000), pp. 383-395.

Ressenyat a continuació.

45) Crisciani, Chiara, *Il papa e l'alchimia: Felice V, Guglielmo Fabri e l'elixir* (Roma: Viella, 2002), 218 pp.

Ressenyat a continuació.

46) Cruz Palma, Óscar de la, «La información sobre Mahoma en la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 37-49.

Ressenyat a continuació sota el número 36.

47) Duran, Eulàlia, *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, ed. Eulàlia Miralles i Maria Toldrà, II.2. Barcelona: Biblioteca de la Universitat (II) (Barcelona: Universitat de Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2001), 376 pp.

Ressenyat a continuació.

48) Duran, Eulàlia, *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, ed. Maria Toldrà, Eulàlia Miralles i Antoni Lluís Moll, III. Barcelona (biblioteques diverses) (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans - Institut Joan Lluís Vives, 2003), 559 pp.

Ressenyat a continuació.

49) Eco, Umberto, «I rapporti tra “revolutio alphabetaria” e lullismo», *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994). Mirandola, 4-8 ottobre 1994*, ed. G.C. Garfagnini (Florència: L.S. Olschki, 1997), pp. 13-28.

Ressenyat a continuació.

50) Egea i Ger, Marc, «El realismo luliano», *Itinerarium* 45 (1999), pp. 45-54.

Ressenyat a continuació.

51) Egea i Ger, Marc, «Ramon Llull y el libre albedrío», *Veritas - Revista de filosofía* 47/3 (2002), pp. 287-294.

Ressenyat a continuació.

52) Evangelisti, Paolo, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV s)* (Bologna, 1998).

Ressenyat a continuació.

53) Evangelisti, Paolo, «Un progetto di riconquista e governo della Terrasanta: strategia economica e militare e proposta di un codice etico-politico attraverso il lessico regolativo-sociale minoritico», *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300: Atti del XXVIII Convegno internazionale. Assisi, 12-14 ottobre 2000* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001), pp. 135-199.

Ressenyat a continuació.



54) Evangelisti, Paolo, «Un secolo d'oro. L'impegno diplomatico-informativo e l'azione evangelizzatrice dei francescani in Asia tra 1245 e 1368», *Picenum Seraphicum* 19 (2000), pp. 255-276.

Ressenyat a continuació.

55) Evans, Gillian Rosemary, *Fifty Key Medieval Thinkers*, «Routledge Key Guides» (London and New York: Routledge, 2002), 183 pp.; Llull 142-3.

Ressenyat a continuació.

56) Falcón Pérez, María Pilar, *Estudio artístico de los manuscritos iluminados de la Catedral de Tarazona (Análisis y catalogación)* (Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1995), 552 pp.

Ressenyat a continuació.

57) Flori, Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen âge* (Paris: Hachette, 1998), 307 pp.

58) Flori, Jean, *Caballeros y caballería en la Edad Media* (Barcelona: Paidós, 1998), 270 pp.; Llull 216-9.

El segon, traducció del primer, és ressenyat a continuació.

59) Friedlander, Alan, *Processus Bernardi Delitiosi: the trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 September - 8 December 1319*, «Transactions of the American Philosophical Society» 86,1 (Philadelphia: American Philosophical Society, 1996), xii + 393 pp. [Llull p. 88].

Ressenyat a continuació.

60) Friedlein, Roger, «Geleit in dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im Duecento», *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, ed. Klaus W. Hempfer, «Text und Kontext 15» (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002).

Ressenyat a continuació.

61) Gayà Estelrich, Jordi, «Els principis de l'Art lul·liana i les seves definicions», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 53-71.

Ressenyat a continuació sota el número 36.

62) Giralt i Soler, Sebastià, *Arnau de Vilanova en la impremta renaixentista*, «Publicacions de l'Arxiu Històric de les Ciències de la Salut» 5 (Manresa: Col·legi Oficial de Metges de Barcelona i Mútua Manresana, 2002), 218 pp.

Ressenyat a continuació.

63) Gobillot, Geneviève, «Quelques influences arabo-musulmanes sur la pensée de Raymond Lulle (1233-1316)», *Actes du Xe Congrès International d'études morisques tenu durant 9-12 Mai 2001 sur: Morisques, Méditerranée, & Manuscrits Aljamiado*, ed. Abdeljelil Temimi, (Zaghoun: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2003), pp. 43-82.

Ressenyat a continuació.

64) Godoy, Yolanda, «Ramón Lull. El caballero que se convirtió en apóstol», *El Mundo Medieval* 10 (2002), pp. 80-85.

Ressenyat a continuació.

65) Grimalt, Josep A., «Notes sobre les fonts del *Llibre de les bèsties* de Ramon Lull», *Randa* 48. *Homenatge a Miquel Batllori*, 1 (2002), pp. 37-46.

Ressenyat a continuació.

66) Gurevich, Dmitrii L., «Ramon Lull - katalanskii mistik i pedagog (k voprosu o religioznom vospitanii v srednevekovoi misticheskoi pedagogike (Raimundo Lullo - mistico catalano e educatore. Sul problema dell'educazione religiosa nella pedagogia mistica medievale)», *Evropeiskaya pedagogika ot antichnosti do novogo vremeni.*, ed. Vitalij G. Bezrogov i L.V. Moshkova, II (Moscu: Institut teoreticheskoi pedagogiki i mezhdunarodnykh issledovaniï v obrazovanii, 1994), pp. 94-147.

67) Hames, Harvey, «Text, Context, and Interpenetration: Ramon Lull and the *Book of the Righteous*», *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, ed. Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson i Leah Shopkow, «Papers in Mediaeval Studies» 16 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002), pp. 134-157.

Ressenyat a continuació sota el número 22.

68) Hauf i Valls, Albert, «Les veus del temps. Lull o l'estètica compromesa», *Estudis Baleàrics* 72/73 (2003), pp. 225-240.

Ressenyat a continuació.

69) Hauf, Albert G., «Corrientes teológicas valencianas, s. XIV-XV: Arnau de Vilanova, Ramón Lull, y Francesc Eiximenis», *Teología en Valencia. Raíces y retos. Buscando nuestros orígenes cara al futuro. Actas del X Simposio de Teología Histórica, 3-5 marzo 1999*, «Series Valentina» XLV (València: Facultat de Teologia, 2000), pp. 9-47.

Ressenyat a continuació.

70) Heimann, Claudia, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399) - «praedicator veridicus, inquisidor intrepidus, doctor egregius». Leben und Werk eines Inquisitors*, «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, II/37» (Münster: Aschendorff, 2001), 248 pp.

Ressenyat a continuació.

71) Jaulent, Esteve, «A ampliação do tema do conhecimento em Raimundo Lúlio», *Veritas* 43 (1998), pp. 623-642.

72) Jaulent, Esteve, «Transcendência e imanência na «ars» Iuliana», *Consecratio mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, ed. Reinholdo Aloysio Ullmann, (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998), pp. 370-387.

73) Köhler, Theodor Wolfram, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» 71 (Leiden/Boston: Brill, 2000), 745 pp.

Ressenyat a continuació.

74) *L'Alchimie médiévale : «L'obratge dels philosophes», «La soma», et les manuscrits d'oïl*, ed. Suzanne Thiolier-Méjean, «Centre d'enseignement et de recherche d'oc» 10 (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999), 486 pp.

Vegeu l'article/ressenya de Michela Pereira en aquest mateix número de *SL*.

75) Lamy, Marielle, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII-XV siècles)*, «Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes» 35 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000), 676 pp., Llull 326-336.

Ressenyat a continuació.

76) Llabrés Martorell, Pere-Joan, *Ramon Llull en temps de Sínode*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» (Palma, 1999), 48 pp.

Ressenyat a continuació.

77) Lobo i Gil, Ricard, *Petita història de Ramon Llull el «fantàstic»*, il. Pilarín Bayés, (Barcelona: Editorial Mediterrània, 2003), 16 pp.

Una vida de Llull contada per als nens.

78) Lohr, Charles H., «Chaos Theory According to Ramon Llull», *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of*

J.N. Hillgarth, ed. Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson i Leah Shopkow, «Papers in Mediaeval Studies» 16 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002), pp. 158-165.

Ressenyat a continuació sota el número 22.

79) Lomax, John Phillip, «Frederick II, His Saracens, and the Papacy», *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays* (New York / London: Garland Publishing, 1996), pp. 175-197.

Ressenyat a continuació sota el número 20.

80) Loureiro, Klítia i Ziza Scaramussa, «O Diabo e suas representações simbólicas em Ramon Llull e Dante Alighieri (séculos XIII e XIV)», *Mirabilia 2. Expressar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística* (São Paulo - Frankfurt - Barcelona, 2003), pp. 177-193.

Ressenyat a continuació.

81) López-Gay, P. Jesús, «Un pionero en el diálogo con el Islam, Ramón Llull (ca. 1235-1316)», *Omnis Terra* 324 (2002, nov.), pp. 370-5.

Ressenyat a continuació.

82) Maierú, Alfonso, «Figure di docenti nelle scuole domenicane della Penisola iberica fra XIII e XIV secolo», *Le vocabulaire des écoles des mendiants au Moyen Âge*, ed. Maria Cândida Pacheco, (Turnhout: Brepols, 1999).

Ressenyat a continuació.

83) Mérindol, Christian de, «Jacques d'Armagnac, bibliophile et commanditaire. Essai sur l'aspect religieux de la part méridionale de sa bibliothèque», *Livres et bibliothèques (XIIIe-XVe siècle). Cahiers de Fanjeaux* 31 (1996), pp. 386-415; Llull 389, 391, 405, 409, 410.

Ressenyat a continuació sota el número 31.

84) Nederman, Cary J., *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 1100 - c. 2550* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2000), pp. x + 157; Llull 30-37.

Ressenyat a continuació.

85) *O Judaísmo em Julgamento. Os debates judaico-cristãos na Idade Média*, ed. Hyam Maccoby, (Rio de Janeiro: Imago, 1996).

Traducció portuguesa de *Judaism on trial: Jewish-Christian disputations in the Middle Ages* (Rutherford [N.J.]: Fairleigh Dickinson University Press; London: Associated University Presses, 1982).

86) Pardo Pastor, Jordi, «La mística luliana: pretensió de síntesis», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 73-82.

Ressenyat a continuació sota el número 36.

87) Pardo Pastor, Jordi, «La transformació mística dels tòpics lírics medievals dins del *Llibre d'amic e Amat* de Ramon Llull», *Mirabilia 2. Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística* (São Paulo - Frankfurt - Barcelona, 2003), pp. 163-176.

Ressenyat a continuació.

88) Pardo Pastor, Jordi, «Las traducciones brasileñas de la obra de Ramon Llull», *Faventia* 24/2 (2002), pp. 177-186.

Ressenyat a continuació.

89) Perarnau i Espelt, Josep, «La *Quaestio de congruo*, és de Ramon Llull?», *ATCA* 21 (Barcelona, 2002), pp. 651-8.

Per a una apreciació d'aquest article, vegeu *SL* 42 (2002), 60-61.

90) Raeder, S., «Ramundus Lullus als Scholastiker in der Auseinandersetzung mit dem Islam», *Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart* 52 (1996), pp. 271-288.

Ressenyat a continuació.

91) Roldán, Fausto, «La biblioteca Pública [de la Fundació Bartolomé March]», *La Fundació Bartolomé March* (Palma de Mallorca: Fundació Bartolomé March, 2003), pp. 241-262.

Ressenyat a continuació.

92) Rosselló Bover, Pere, «Cartes de Salvador Galmés i Sanxo a Lluís Nicolau d'Olwer», *Llengua & Literatura* 14 (2003), pp. 325-359.

Ressenyat a continuació.

93) Rosselló Bover, Pere, «La figura de Ramon Llull en la poesia mallorquina de la Renaixença», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 113-131.

Ressenyat a continuació sota el número 36.

94) Rosselló Lliteras, Joan, «Memòria dels jocs florals celebrats en honor del Beat Ramon Llull el 15 de maig de 1502», *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy* (Palma: Conselleria d'Educació i Cultura, 2002), pp. 857-880.

Ressenyat a continuació.

95) Rosselló Lliteras, Juan, «Ramon Llull: su santidad y martirio. Referencias bibliográficas (1491-1750)», *BSAL* 56 (2000), pp. 65-78.

Ressenyat a continuació.

96) Rotger, Agnès, «Les 4 cares de Ramon Llull», *Sàpiens* 5 (març 2003), pp. 50-54.

Ressenyat a continuació sota el número 24.

97) Rubio Albarracín, Josep E., «L'evolució de les figures A, S, T de l'Art quaternària en el trànsit cap a l'Art ternària», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 83-98.

Ressenyat a continuació sota el número 36.

98) Rubio, Josep E., «La veritat dels inquisidors», *El Temps* 939 (2002), pp. 94-95.

Ressenya de Nicolau Eimeric, *Diàleg contra els lul·listes*, trad. Jaume de Puig, (Barcelona: Quaderns Crema, 2002).

99) Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik III. Die Mystik des Deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik* (Munic: C.H. Beck, 1996), 534 pp.; Llull 187-190.

Ressenyat a continuació.

100) Santanach i Suñol, Joan, «El *Còdex miscel·lani* de l'Arxiu de les Set Claus (Andorra la Vella, Arxiu Històric Nacional)», *Anuario de Estudios Medievales* 33/1 (Barcelona: CSIC, 2003), pp. 417-462.

Ressenyat a continuació.

101) Saranyana, Josep-Ignasi, «Le vocabulaire philosophique en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull», *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998*, ed. Jacqueline Hamesse i Carlos Steel, (Turnhout: Brepols, 2000), pp. 325-335.

Ressenyat a continuació.

102) Serverat, Vincent, ««Trouver chaussure à son pied». Un passage anti-lullien dans un sermon de Guillaume de Sequavilla», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 62 (1995), pp. 443-469.

Ressenyat a continuació.

103) Simó Artero, Joan Carles, «Ramon Llull, de l'Edat Mitjana a l'Humanisme», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 133-141. Ressenyat a continuació sota el número 36.

104) Sinclair, Finn, «Defending the Castle: Didactic Literature and the Containment of Female Sexuality», *Reading Medieval Studies* 22 (1996), pp. 5-19. Ressenyat a continuació.

105) Sáez Guillén, José Francisco, «Manuscritos en español de la Biblioteca Colombina de Sevilla», *Isidorianum* 23 (2003), 151-228, Llull p. 215. Ressenyat a continuació.

106) Tenge-Wolf, Viola, «Raymond Lulle, 1232/1233 - 1316», *Dictionnaire du Moyen Âge*, ed. Claude Gauvard, Alain de Libera i Michel Zink, (París: PUF, 2002), pp. 1178-1180. Ressenyat a continuació.

107) Tolan, John V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002), xxvi + 372 pp.; Llull 256-274. Ressenyat a continuació.

108) Vilanova, Evangelista, «El cristianisme a l'època del pluralisme religiós. El testimoni de Ramon Llull», *Randa* 48. Homenatge a Miquel Batllori, 1 (2002), pp. 27-35. Ressenyat a continuació.

109) Villalba, Pere, «Notes filològiques sobre el *Liber de Sancta Maria* de Ramon Llull», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández, 37 (2002), pp. 99-109. Ressenyat a continuació sota el número 36.

110) Vilà Bayerri, Montserrat, «*Per ço car es obra d'amor*. Lluís Nicolau d'Olwer i alguns aspectes del lul·lisme de les primeres dècades del segle XX», *Randa* 48. Homenatge a Miquel Batllori, 1 (2002), pp. 85-92. Ressenyat a continuació.

111) Wittlin, Curt J., «Manuscrits i edicions de la *Legenda Aurea* rossellonesa-catalana: una mina de materials per a la lexicologia i dialectologia històrica», *Estudis de llengua i literatura catalanes*, «Miscel·lània Joan Veny 2» XLVI (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003), pp. 123-145. Ressenyat a continuació.

112) Yates, Frances, *Raymond Lulle et Giordano Bruno* (Paris: PUF, 1999), 398 pp.

Traducció francesa de *Lull & Bruno. Collected Essays* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982).

### III. TESIS I TESINES

113) Brancalone, David, *The Veneto Tradition of Ramon Llull's Fèlix* (Tesi, Warburg Institute de l'University of London, 2002), 431 pp.

Conté la versió italiana del *Llibre de les bèsties* (II.B.16a).

114) Buonocore, Eleonora, *Ars et logica et metaphysica. Lo sviluppo della logica Lulliana da ars inventiva a venatio medii* (Tesi di laurea, Università degli Studi di Siena, 2001), 230 pp.

Conté una traducció italiana del *De venatione medii inter subjectum et praedicatum* (III.79a).

115) Turroja Serra, Olga, *Estudis sobre el Llibre de meravelles de Ramon Llull* (Tesi de llicenciatura, Universitat de Barcelona, 2000), iv + 249 pp.



## RESSENYES

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

1) *NEORL V*: Llull, *Començaments de medicina. Tractat d'astronomia*, ed. Lola Badia

Al volum V de la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL), preparat per Lola Badia, s'ha publicat el text crític de les dues úniques monografies científiques lul·lianes de les quals conservem versió catalana medieval. Aquesta circumstància, sens dubte atzarosa, justifica el fet d'aplegar dues obres escrites per Llull en períodes força allunyats de la seva producció i que, malgrat els punts de contacte, versen sobre disciplines diferents. En primer lloc hi trobem els *Començaments de medicina*, els quals constitueixen un dels quatre *libri principiorum* que Llull va redactar força a l'inici de la seva carrera, dins del cicle de l'*Art abreujada d'atobar veritat* (1274-1283), per tal de mostrar l'aplicabilitat del seu sistema a les quatre disciplines bàsiques de la universitat medieval. El *Tractat d'astronomia*, en canvi, el segon text inclòs al volum, és força posterior; tal com s'indica al colofó, va ser enllestit «en la ciutat de París en l'any de M CC XC e VII, en lo mes d'octubri». Es tracta, doncs, d'una obra que depèn d'una formulació diferent de l'Art lul·liana —de la *Taula general*, en aquest cas—, cosa que implica que hi ha algunes divergències respecte a la primera obra pel que fa a l'aplicació del mètode lul·lià. De nou, però, l'obra pretén afavorir la inclusió d'una disciplina científica en els plantejaments i principis derivats de l'Art; és a dir, amb aquesta obra Llull volia fer una adaptació dels principis tradicionals de l'astrologia als del seu sistema, de manera que s'evidenciés la validesa de l'Art com a marc general del coneixement.

Els *Començaments de medicina* són probablement, des d'un punt de vista cronològic, la primera obra estrictament científica de Ramon Llull. El beat hi exposa els principis de la ciència mèdica, és a dir, d'una disciplina concreta, basant-se en un paradigma general —l'Art— que la justifica i demostra. Així, partint de la medicina antiga —llavors encara vigent, si més no en nivells

universitaris inicials—, Llull organitza una ciència «novelament atrobada». L'aplicació de l'Art a la medicina, amb uns principis igualment útils per a d'altres disciplines, no sols facilita la comprensió i l'adquisició de les bases del coneixement mèdic, sinó que alhora li permet reformular a fons, i corregir, algunes doctrines prèvies —sobre els graus dels medicaments, o sobre la generació i la corrupció. D'aquest text, ens n'han arribat tres testimonis catalans antics; el primer, que ha estat utilitzat com a text base, és del segle XIV, i, els altres dos, del XV. En l'establiment del text també s'han tingut en compte alguns dels manuscrits llatins, la versió igualment llatina de l'edició maguntina del XVIII —integrativa de la tradició i amb ampliacions explicatives—, i, encara, el manuscrit únic de la traducció italiana, el qual presenta, a més, glosses en espanyol. De nou, doncs, un volum de la NEORL fa evident la necessitat de tenir en compte la totalitat de la tradició conservada d'una obra de Llull, sigui en la llengua que sigui, a l'hora d'establir-ne el text crític.

El segon text publicat en el volum que ressenyem, com s'ha dit, és el *Tractat d'astronomia*. Llull hi explora sobretot l'existència de vincles entre els fenòmens del món sublunar, en constant generació i corrupció, i la influència que les dignitats divines tenen damunt seu a través dels planetes i dels signes, i també per mitjà del moviment circular de les esferes celestes. D'aquí que s'interessi per la dimensió cosmològica de l'astronomia, però també per la utilitat terapèutica, vinculada a la medicina, que la influència dels astres pot tenir. En l'aplicació del seu sistema a aquesta disciplina, Llull reformula els principis heretats de la tradició, sobretot ptolemaica, i hi fa noves aportacions, entre les quals és especialment productiva la teoria del *venciment* (en la versió llatina, *devictio*), relacionada amb el joc d'influències que els astres poden exercir damunt dels cossos elementats. D'aquest text, escrit originalment en llatí, només en conservem un testimoni en català, del XV, que actualment forma part del fons de la British Library de Londres; es tracta d'una còpia escrita en una grafia força peculiar que, en paraules de l'editora, «entrebanca una lectura seguida de l'obra». És per això que, a continuació de l'edició crítica, s'ha optat per oferir-ne una segona versió en grafia modernitzada.

J. Santanach

## 2) ROL XXVII: Llull, *Tabula generalis*, ed. Viola Tenge-Wolf

L'Art de l'etapa ternària es va formular en cinc obres successives:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Deixam de banda obres dirigides, maldament que tinguin exposicions extenses de l'Art, a un fi més específic o que són més anat comentaris sobre l'Art, com són: III.2 - *Art amativa* - 1290;

III.1 - *Ars inventiva veritatis* - 1290

III.11 - *Tabula generalis* - 1293-4

III.36 - *Ars compendiosa* - 1299

III.77 - *Ars brevis* - 1308

III.80 - *Ars generalis ultima* - 1305-8

D'aquestes, la primera, tot i esser una obra d'una importància cabdal en la producció artística lul·liana, és menys sistemàtica i més discursiva que les altres. Molts dels components, o "mòduls" com ha dit Jordi Gayà, de l'Art ternària, encara no s'hi troben o hi tenen una forma diferent que no es repetirà en obres posteriors. Les obres tercera i quarta són resums fets, com sempre m'ha semblat, per a presentar a París, potser com a eines d'ensenyança del seu sistema, l'*Ars compendiosa* durant l'estada de 1297-9, i l'*Ars brevis*, per a la de 1309-11. Així que si apartem aquestes tres obres, ens queden dues obres centrals de l'Art ternària, que són la *Tabula generalis* i l'*Ars generalis ultima*. D'aquesta darrera ja fa prop de vint anys que en tenim l'edició crítica al tom XIV dels *ROL*, i ara al tom XXVII per fi tenim la de la *Tabula generalis*. Cal afegir, que l'única d'aquestes cinc obres que compta amb una versió catalana que sembla l'original és aquesta *Taula general*,<sup>2</sup> versió que va ser objecte d'una edició crítica fa setanta anys a *ORL* XVI. De la versió llatina només teníem l'edició "corregida" a l'estil renaixentista de Proaza de 1515, i la de *MOG* V de 1729 que seguia fidelment la de Proaza. Per això, i pel fet que era un dels textos lul·lians que més va circular en els segles després de la seva mort, constitueix una fita important tenir-ne a la fi una edició crítica.

Aquest volum dels *ROL* té una llarga introducció dividida en tres capítols. El primer situa l'Art, i més específicament la *Taula general*, en el context històric de la vida del Beat, en el de la tensió entre el diàleg interreligiós i una ciència universal, i en el de la teologia. L'editora destaca la crisi de Gènova del Beat, la significació de la qual per al paper de l'Art i per al seu programa missioner diu que difícilment es pot sobreestimar, i també suggereix que les diferències entre aquesta obra i l'anterior *Ars inventiva veritatis* es podrien explicar en part com a resultat de la seva primera experiència missionària nordafricana (pp. 18\*-19\*). Pel que fa al problema de la relació entre una ciència universal i la teologia, si bé

---

III.19 - *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* - 1294-5; III.64.bis - *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* - 1304; III.69 - *Liber de praedicatione* - 1304; III.84 - *Ars compendiosa Dei* - 1308.

<sup>2</sup> Pel que fa a la relació entre les diverses versions de l'obra, vegeu l'article de l'editora en aquest mateix número de *SL*. L'única altra obra amb una versió catalana comparable és l'*Art amativa* citada a la nota anterior. La versió catalana de l'*Ars brevis* no és comparable com a font de l'obra: ve de dues traduccions independents, més tardanes (del s. XV) i d'una qualitat netament inferior.

Sant Tomàs exclou l'ús de la raó natural "in divinis", Llull assevera que la provabilitat dels articles de la fe és una conseqüència necessària de la *bonea* divina (26\*-27\*). A pesar d'això, per tal de fer de l'Art un mètode acceptable per tothom, o com diu l'editora, "eine religiös neutrale Universalwissenschaft", la *Taula general* no tracta de les creences cristianes. Però això no canvia el fet que el seu disseny es basa sobretot en consideracions de tàctica missionera (29\*-30\*), i que té un constant rerefons teològic, o com diu Llull: "Licet haec Ars in omni materia sit necessaria, tamen propter theologiam principaliter sit inventa, quia theologia est finis omnium aliarum scientiarum" (43\*). Explica que Llull divideix la teologia en una part científica i "argumentabilis" i en una altra de no científica, sinó "credibilis" i que es recolza en l'autoritat dels sants. La primera és demostrativa i "per enteniment", mentre que la segona és "positiva" i "per voluntat" (44\*-45\*). Fins i tot a la *Brevis practica Tabulae generalis* el Beat explica com es pot "reducere auctoritates ad necessitatem rationum vel argumentorum", és a dir com es pot prendre una sentència bíblica no tant com a fonament, sinó com a proposició a la qual hom pot aplicar el mètode de l'Art (47\*). Així que una teologia que interpreta textos o que es refereix a autoritats –que siguin textos sagrats o les Sentències– no és una teologia en el sentit científic (51\*). Aquest capítol també té un apartat interessant sobre "Die Ars als 'Denkmaschine'", on cita la frase de Künzel i Cornelius: "Llull és el primer 'hacker' filosòfic amb accés a les bases de dades divines".

El segon estudia el text de l'obra, donant una descripció dels manuscrits que la contenen, comparant les versions catalanes i llatines (apartat ampliat i publicat en aquest mateix número de *SZ*), donant un stemma dels manuscrits, i criteris d'edició. El tercer capítol de la introducció –el més llarg– és un comentari sobre l'obra, amb una anàlisi detallada de cada component i mecanisme de l'obra, comparant-los amb altres formulacions similars de l'etapa ternària, i de vegades amb l'etapa anterior. Aquest estudi és possiblement el més complet i útil que s'ha fet de l'Art ternària fins ara.

L'edició crítica, que ocupa les darreres dues tercers parts del volum, és feta amb gran meticulositat i seny, donant no tan sols les variants més significatives de les múltiples fonts llatines, sinó també de les catalanes.

En fi, aquesta edició, amb la seva introducció tan detallada i informativa, constituirà d'ara endavant una peça essencial en qualsevol estudi no tan sols de la *Tabula generalis*, sinó també de tota l'etapa final de l'Art.

A. Bonner

3) ROL XXVIII: Llull, *Liber de sancta Maria, Liber de passagio*, ed. Blanca Garí i Fernando Domínguez

El volum conté l'edició del *Liber de Sancta Maria* (Montpeller, 1290) i del *Liber de Passagio* (Roma, 1292). Blanca Garí és l'encarregada del primer text, una obra escrita en un moment crucial de la producció i de la biografia de Ramon Llull. La importància del discurs mariològic en l'obra lul·liana és comentada per Garí en la introducció al text, la qual s'articula d'acord amb les característiques bàsiques d'aquest discurs: la infinitud de Maria, Maria com a *Mater misericordiae* i Maria com a *Mater matuta*. La visió lul·liana de la *Mater Dei* és posada en relació amb el context històric i teològic, però també literari, per a connectar-la amb la tradició cistercenca.

L'altre text editat, el *Liber de Passagio*, a cura de Fernando Domínguez Reboiras, està format pels memorials *Quomodo Terra sancta recuperari potest* i *Tractatus de modo convertendi infideles*, adreçats al papa Nicolau IV en un moment en què la qüestió de la croada era roent. La introducció al text s'inicia amb l'anàlisi d'un aspecte controvertit en la interpretació de l'obra lul·liana, i que afecta directament l'obra ací editada: el suposat "canvi d'actitud" envers la croada i l'ús de la força militar com a mitjà per aconseguir la conversió dels infidels, un mitjà que se suposa que Llull defensaria, precisament, a partir de l'escriptura del *Liber de Passagio*, malgrat haver-lo rebutjat en textos anteriors. Domínguez deixa ben clar que cal interpretar l'obra de Llull a partir d'una coherència essencial que l'articula, i segons la qual el canvi des d'una perspectiva "pacifista" (present, per exemple, ja al *Llibre de contemplació*) a una de "bel·licista" prové més aviat d'un error d'enfocament de la crítica, sorgit, sobretot, per l'oblit que al segle XIII croada i missió no eren dues realitats radicalment oposades.

Un aclariment històric del que va significar la croada, tant en els seus inicis com en l'evolució posterior fins al segle XIV, és doncs un aspecte contemplat a la introducció i perfectament abordat per l'editor, i que desemboca en la detallada anàlisi del context històric particular que envolta la data de la caiguda de Sant Joan d'Acre (1291). Les preocupacions al voltant de la croada eren doncs compartides per Llull i pel destinatari dels opuscles editats, el papa Nicolau IV, la figura del qual és dibuixada amb precisió per Domínguez en unes pàgines aclaridores de la motivació i del contingut del text.

L'estratègia lul·liana present al *Liber de Passagio* és així aclarida gràcies a la introducció històrica, la qual guia el lector cap a una interpretació del text més rica i encertada, més enllà dels titubejos o de les incomprensions que sobre ell ha vessat una part de la crítica. L'objectiu de les ROL –oferir textos filològicament treballats perquè el lector pugui accedir directament a l'obra de Llull– es veu així novament aconseguit amb aquest volum, gràcies a la combinació del treball filològic i històric dels editors.

4) Brancaleone, «*Il Libro dele Bestie* di Raimondo Lullo nella versione trecentesca veneta»

David Brancaleone ha publicat per primera vegada una part significativa de la versió italiana medieval del *Llibre de meravelles*; es tracta del text complet del “Llibre de les bèsties”, com a avançament de l’edició de tota l’obra. No valoraré, perquè no en tinc competència suficient, la correcció del text italià medieval que edita Brancaleone; no puc sinó felicitar-me pel fet que finalment comenci a circular la versió italiana del *Fèlix*. La introducció de l’article planteja qüestions històriques que afecten el text original i també la versió que l’editor caracteritza lingüísticament com a venetolombarda: les relacions de Llull amb Venècia, el moment en què es va traduir el *Fèlix*, les vicissituds de la tradició italiana, etc. Són aspectes sobre els quals l’autor passa per damunt, plantejant hipòtesis però sense aprofundir tot el que permetrien la bibliografia existent i les dades positives que pot subministrar una tradició manuscrita de cinc testimonis d’entre els segles XV i XVII. D’altra banda, crec que cal cridar l’atenció sobre alguna imprecisió en què incorre Brancaleone i que potser podrà esmenar en publicacions posteriors. En primer lloc, sobre la data de l’opuscle, que sense més considera anterior al *Llibre de meravelles*, quan tots els indicis materials apunten que el “Llibre de les bèsties” va ser escrit com a part del *Fèlix* (Dagenais el 1982 ja va escriure en aquest sentit). En segon lloc, pel que fa a les relacions del beat Ramon amb Venècia, sobre les quals l’autor s’hauria beneficiat especialment del treball publicat per qui signa aquestes ratlles el 1994; són del tot hipotètiques les relacions del venecià Pietro Zeno amb la versió italiana del *Fèlix*. En tercer lloc, sobre les relacions entre Llull i la secta dels apostòlics, una qüestió sobre la qual valdria la pena aprofundir i no extreure conclusions apressades.

A. Soler

5) Perarnau, «La còpia manuscrita medieval de les tres lletres de Ramon Llull»

Fins ara es desconeixia l’existència de cap còpia manuscrita de les tres lletres que Ramon Llull va adreçar, durant la seva primera estada a la capital francesa, dels anys 1287-1289, a Felip el Bell, a un prelat del consell reial, del qual desconeixem el nom, i a la Universitat de París. Amb la primera d’aquestes cartes el Beat pretenia sobretot convèncer el rei de la conveniència de fundar escoles de llengües on formar missioners, i, amb les altres dues, obtenir suports per tal d’acabar de dissuadir el monarca de la bondat de la seva iniciativa. Les edicions modernes d’aquestes tres cartes, la més recent de les quals és la que l’any 2001 va publicar J. N. Hillgarth al seu *Diplomatari lul·lià* (núms. 23-25, pp. 50-58),

depenien no d'un suport manuscrit, ja que no es tenia notícia de cap còdex conservat, sinó de l'edició que Edmond Martène i Ursí Durand n'havien inclòs al primer volum del seu *Thesaurus novus anecdotarum*, aparegut l'any 1717. Josep Perarnau, això no obstant, n'ha localitzat una còpia medieval al ms. 96 de la Bibliothèque Municipale et Interuniversitaire de Clermont-Ferrand, que data de cap al final del segle XIII o bé del començament del XIV, volum que molt versemblantment és el mateix del qual van prendre el text de les tres lletres Martène i Durand, atès que els editors del XVIII van indicar que es tractava d'un còdex procedent de «sancti Illidii Claromontensis», és a dir, del monestir claromontenc de Saint-Allyre, de la vila de Clermont-Ferrand.

Perarnau fa una minuciosa descripció codicològica i de contingut del manuscrit; en aquest sentit és sens dubte ben remarcable que les tres cartes es trobin a continuació de la *Disputatio fidelis et infidelis*, lligam que «fa la impressió d'ésser no sols molt primitiu, sinó també directament relacionat amb Ramon Llull» (pàg. 132). A continuació edita les tres cartes, cadascuna amb l'aparat crític corresponent, on recull les correccions introduïdes, la identificació de llocs bíblics i les variants —en molts casos simplement ortogràfiques— que el seu text presenta respecte a les edicions precedents, les quals es remunten, com ja s'ha dit, a la del 1717. Finalment, Perarnau, després d'esmentar alguns precedents, assaja de situar les tres lletres en el context de la resta de referències que es poden resseguir al llarg de tota la producció lul·liana al tema de l'establiment de col·legis de llengües, incloses iniciatives i peticions a reis i papes, qüestió que sovint va molt lligada a la de la croada.

J. Santanach

- 6) Llull, *O Livro dos Anjos (1274?-1283?)*, ed. Esteve Jaulent; trad. Eliane Ventorim i Ricardo da Costa
- 7) Da Costa i Ventorim, «Entre o real e o imaginado. Prolongamentos apocalípticos angélicos na tradição filosófica medieval: Ramon Llull e o *Livro dos Anjos (1274-1283)*»

El primer d'aquests dos llibres conté una edició del text català del *Llibre dels àngels*, acompanyada d'una traducció portuguesa, i precedida d'una introducció. El segon treball és una versió expandida d'aquella introducció. El text català del *Llibre dels àngels* és pres del d'ORL XXI, i, mirant a l'atzar alguns passatges, tant aquest text com la traducció semblen correctes.

És per tant de doldre que la traducció estigui carregada de notes d'un valor dubtós. Per exemple els termes “conveniència” i “desconveniència” són glossats en una nota de vint-i-sis línies, que comença “O *Princípio de Conveniência* im-

pregna toda a obra luliana. Segundo esse princípio, aquilo que é conveniente tem de ocorrer, ou ser; e o que é inconveniente não pode ser...” El resultat és una disquisició metafísica que no sembla adonar-se que en Llull “conveniència” és un sinònim de “concordança”, i que “desconveniència” de “contrarietat”, dos termes que, amb “diferència”, formen un dels triangles de la Figura T. Aquests conceptes per si mateixos no tenen res a veure amb l’esser o el no-esser; sinó que són eines de l’Art per tal d’investigar les relacions entre altres termes (sobretot, com aquí, de la Figura A) a fi de treure conseqüències (que, això sí, sovint tenen a veure amb l’esser o la privació) d’una hipòtesi inicial. A més, a les notes cada concepte d’aquesta Figura A és glossat amb una definició treta d’Aristòtil, sovint ben allunyada de la definició que en donarà Llull a l’etapa ternària de l’Art (a la qual cal afegir que a la quaternària, on estam amb aquest llibre, no en dóna cap, perquè aquí el seu sistema funciona més bé amb un mecanisme anàleg als valors de veritat de la lògica moderna que no amb definicions).

Pel que fa a l’article *Entre o real e o imaginado*, vol “recuperar o importante lugar ocupado pelos anjos na apocalíptica cristã, na vida medieval e, sobretudo, nos escritos do místico-filósofo, Ramon Llull.” Parla de l’obra de Llull com “uma imensa teofania bíblica” (frase que no acabo d’entendre referida a un autor del qual hom podria llegir centenars de pàgines sense adonar-se que la Bíblia existeix) i que la seva vida i obra poden “ser entendidas como uma *pregação profética apocalíptica*” (subratllat dels autors). Crec que difícilment es podria trobar en tota la tradició cristiana dues coses tan diferents com l’*Apocalipsi* de Sant Joan i l’obra de Ramon Llull. A més, en un treball que vol ser un repàs de l’angelologia lul·liana, ni menciona l’altre únic llibre que va escriure sobre el tema, el *Liber de locutione angelorum*.

Aquí també trobam notes desvariades, com per exemple aquella que glossa el passatge del cap. 16 de *Fèlix* on un mercader intenta subornar un batlle amb “uma bela taça de prata cheia de dinheiros”, que comença “Um *soul* (sic) era uma moeda de ouro...” i segueix amb un discurs sobre el bimetalisme medieval, amb cites de Fouquin, Le Goff i Lopez. Crec que el text de Llull, que ni menciona “um *soul*”, tracta més una qüestió moral que no pas una qüestió de la història de l’economia occidental.

Amb elements així, una feina de divulgació en terres de llengua portuguesa que podria ser molt beneficiosa, acaba deixant insatsfets els especialistes i confusos els possibles afeccionats. Un treball fet més pausadament i amb més consideració pel públic al qual va dirigit podria ser d’una utilitat més gran.



9) Llull, «A Árvore Imperial», trad. Ricardo da Costa

La traducció portuguesa de l'Arbre imperial que ens ofereix aquest volum forma part d'una sorprenent antologia de textos històrics, geogràfics i polítics d'època clàssica i medieval, que reuneix, l'una darrera de l'altra i en traducció portuguesa, obres tan dispars com la *Constitució d'Atenes* i la *Constitució de Lacedemònia*, escrites respectivament als segles V i IV abans de Crist, la *Vida* de Marc Aureli, del segle II després de Crist, sengles traduccions de les històries de la Britània dels temps obscurs, de Gildas i Nennius, respectivament escrites als segles VI i VIII de la nostra era, i una interessant compilació històricogeogràfica redactada en castellà al segle XIII, que hibrida, com contenen els editors, les *Etimologies* d'Isidor i la *Imago Mundi* atribuïda a Honori d'Autun. Aquest darrer text, traduït també al portuguès, es titula *Semelhança do mundo* i és pres de l'edició crítica, publicada el 1959 per William E. Bull i Harry F. Williams, a partir de diversos manuscrits de Lisboa i de Madrid dels segles XIII al XV. Es tracta d'una obra poc coneguda i de gran interès per a la història de la cultura hispànica del segle de Llull. Quina relació poden tenir amb el Beat i aquesta darrera obra la resta de peces antologades és per a qui signa un misteri insondable. La part lul·liana de l'antologia, compilada per Ricardo da Costa, amb l'assessorament d'Esteve Jaulent, comença amb una presentació de l'autor (pp. 303-309). La traducció ha estat feta a partir del text català de les *OE* i va precedida d'una bibliografia general orientativa. Abans del text de l'Arbre imperial hi ha la traducció del pròleg general de l'*Arbre de ciència*.

Lola Badia

10) Llull, *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, trad. Pere Llabrés

La introducció de Jordi Gayà comença repassant els estudis lul·lians del segle xx i la finalitat d'aquesta traducció de fer arribar als lectors el pensament teològic de Ramon Llull. En aquest cas, centrant-se en la concepció de la missió lul·liana com una experiència racional de la fe i en la connexió entre el primer moviment (conèixer i estimar Déu) i aquesta idea missional. Tot seguit, esbossa la biografia del Beat (especialment suggestiva resulta la interpretació de la crisi de Gènova), analitza els projectes missionals i de croada de Llull i dels seus contemporanis, els fonaments de l'Art, la recepció de la seva obra i, finalment, fa una breu anàlisi de les obres publicades en el volum: *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa* (*Liber de fine*, 1305), *Llibre dels secrets de la Santíssima Trinitat i de l'Encarnació* (*Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis*, 1312),

*Llibre de sermons sobre els deu manaments (Liber de sermonibus factis de decem praeceptis, 1312), Llibre dels set sagraments de la santa Església (Liber de septem sacramentis sanctae Ecclesiae, 1313), La contemplació de Ramon Llull (Quomodo possumus gloriosum Deum nostrum contemplari per decem modos, 1297) i Sobre l'èxtasi (Quomodo contemplatio transit in raptum, 1297).* La traducció d'aquests llibres ha estat duta a terme per Pere Llabrés que, pròximament també amb introducció de Jordi Gayà, publicarà un nou volum lul·lià en la col·lecció de Clàssics del Cristianisme titulat *Llibre de l'objectiu i altres escrits*. En definitiva, s'ha de lloar la rigorositat del volum, l'esforç per apropar la filosofia de Llull a un públic no especialitzat i cal esperar que s'ofereixin més volums d'aquesta mena en el futur.

Xavier Bonillo

11) Llull, *Doctrina pueril*, trad. Anna Baggiani Cases i Anna Maria Saludes

La publicació d'una traducció d'un text lul·lià és sempre una bona notícia, i més quan resulta que és la primera vegada que un determinat llibre apareix en una llengua a la qual no havia estat mai traslladat. Aquest és el cas de la versió italiana de la *Doctrina pueril*, obra que, malgrat que ha estat repetidament objecte d'interès d'estudiosos italians, mai no havia estat traduïda a aquesta llengua. La que és, doncs, la primera versió italiana d'aquest llibre, duta a terme a partir del text crític establert per Gret Schib l'any 1972, ha anat a càrrec d'Anna Baggiani Cases i Anna Maria Saludes. El volum en què ha aparegut, d'altra banda, constitueix el primer número d'una nova col·lecció de textos pedagògics. No es tracta, per tant, d'una publicació destinada a filòlegs ni a medievalistes, sinó que cerca un públic força més ampli; davant d'aquest objectiu, sens dubte positiu, s'hi troba a faltar una certa anotació que ajudi el lector a contextualitzar l'obra i a interpretar-ne correctament el contingut —tasca que de cap manera no supleix la introducció de Gabriel Janer Manila que obre el volum. I és que al llarg dels cent capítols de la *Doctrina* només hi ha tres breus notes a peu de pàgina, clarament insuficients.

Tampoc no hauria estat pas sobrer una mínima actualització bibliogràfica, que evités afirmacions com ara la desaparició del manuscrit base que Mateu Obrador va emprar l'any 1906 en la seva edició del text, ja que aquest còdex forma part des del 1986 del fons de la Biblioteca de Catalunya.<sup>3</sup> La consulta d'alguns estudis

---

<sup>3</sup> La notícia de la destrucció del manuscrit d'Obrador, sens dubte presa de la introducció de Gret Schib, es troba, al costat d'altres inexactituds, en la Presentazione signada pel director de la nova

crítics també hauria ajudat a l'hora de traduir determinats passatges; penso, per exemple, en un treball de Lola Badia que hauria solucionat els dubtes referents al cap. 68, 6 —un dels tres passatges succintament anotats. En aquest lloc es parla de la fantasia, «qui és entre lo front e·l cos», frase que en la versió italiana ha estat traduïda per «che si trova dietro la fronte»; tal com indica la professora Badia, «cos» és una lectura errònia per «tos», 'occipit o nuca'.<sup>4</sup>

L'existència d'alguns aspectes millorables no ens han de fer perdre de vista l'interès de la traducció, l'aparició de la qual és, com ja he dit, una molt bona notícia per als estudis lul·lístics i, sobretot, per a la difusió de l'obra de Llull.

J. Santanach

12) Lullo, *Arte breve*, trad. Marta M.M. Romano

Questo volume rappresenta la prima traduzione in lingua italiana de l'*Ars brevis*, e, di conseguenza, il primo tentativo di offrire ad un pubblico più vasto un'opera piccola materialmente, ma fondamentale per capire l'evoluzione del pensiero de Ramon Llull. L'accurata introduzione e traduzione di Marta Romano è preceduta da una prefazione di Alessandro Musco: vengono fornite qui le coordinate culturali essenziali per comprendere non solo le linee guida dell'azione del *doctor illuminatus* ma anche come egli venisse considerato dai suoi contemporanei, come si integrasse nella società e nella comunità intellettuale del suo tempo. In particolar modo questo accenno di contestualizzazione storica si sofferma sul concilio di Vienne (1312), sul ruolo ricoperto da Lullo in quest'occasione e sulle proposte ed i risultati da lui ottenuti, descrivendo quindi un Lullo completamente maturo, ormai quasi al termine della sua esperienza intellettuale. Si propone inoltre una chiave di lettura dell'intera opera del filosofo maiorchino che, in linea con le interpretazioni storico filosofiche più recenti, viene

---

col·lecció, Guiseppe Flores d'Arcais, p. 11. Per a la història d'aquest còdex, vegeu el meu «Perduts, amagats, retrobats. Història de dos manuscrits de la *Doctrina puerib*», *Els Marges* 68 (des. 2000), pp. 106-117.

<sup>4</sup> Vegeu Lola Badia, «Postil·les naturals a Llull i Jordi de Sant Jordi», dins *The Discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventieth birthday*, ed. de Nigel Griffin, Clive Griffin, Eric Southworth i Colin Thompson, Oxford, The Dolphin Book Co., 1994, pp. 27-38, esp. 31-32. La investigadora, en comentar aquest passatge, cita el *Glossari general lul·lià* del pare Miquel Colom, que va ser el primer a detectar la confusió entre *tos* i *cos*, produïda per raons paleogràfiques; així, doncs, tot i que el *GGL* és citat a la bibliografia que inclou la traducció italiana, no sembla que, si més no en aquest lloc, les traductores l'hagin tingut en compte.

presentata come complessa oltre che originale, piena di sfaccettature diverse: una sorta di “*summa differentiae*”, ma sempre integrata nella sua epoca, frutto delle tensioni sociali, religiose ed intellettuali presenti in quel periodo e forse, proprio per questa sua complessità, difficile da comprendere a pieno tanto per i suoi contemporanei che per i posteri. In quest’ottica, un approccio specialistico, che tenda a separare i vari interessi lulliani, la tendenza enciclopedica da quella evangelizzatrice, gli aspetti più laici da quelli più marcatamente cristiani e quasi mistici, non potrà rivelarsi altro che incompleto e incapace di gettare vera luce sull’intero progetto filosofico, sul vero valore intellettuale della vastissima opera di Lullo.

All’interno di questo quasi sterminato materiale lulliano, Marta Romano ha scelto di tradurre e proporre all’attenzione del pubblico italiano l’*Ars brevis*, forse la singola opera più rappresentativa dell’originalità del pensiero del filosofo maiorchino, progettata da lui stesso come compendio della sua più ampia e complessa *Ars generalis ultima*, la versione più matura e definitiva del sistema di raggiungimento del sapere esposto da Lullo, nonché uno dei testi centrali del lullismo rinascimentale. La traduzione di questo testo, selezionato come opera più adatta ad avvicinare il lettore contemporaneo all’universo lulliano, rappresenta un coraggioso tentativo di compiere un’operazione culturale che serva certamente a divulgare, a rendere accessibile il pensiero lulliano, senza per questo dover semplificare i contenuti presentati, attenta al contrario a preservarne tutta la complessità.

Marta Romano nella sua efficace introduzione sottolinea la rilevanza delle varie redazioni del sistema dell’Arte per comprendere l’evoluzione intellettuale di Raimondo Lullo: l’*Ars* è prima una via di conversione e contemplazione, poi un sistema di ricerca dotato di una sua logica interna e si caratterizza infine come un metodo pratico e veloce per l’acquisizione di una scienza universale. Nella chiave interpretativa seguita dalla curatrice, il fattore unificante del percorso lulliano viene identificato proprio nell’intento apologetico che accompagna Lullo fin dai primi albori della conversione, che è presente già dal momento della sua illuminazione a Maiorca sul monte Randa ed emerge attraverso tutti i suoi tentativi di comporre il libro migliore del mondo, il testo perfetto in grado di condurre gli infedeli ad abbracciare la vera religione. È importante sottolineare che per operare questa conversione Lullo non si appoggia ad alcuna *auctoritas*, non invoca una migliore interpretazione dei testi sacri ma, con un approccio nuovo, cerca di convincere i non credenti attraverso *rationes necessariae*, illustrando cioè la maggiore conformità del credo cristiano con la ragione, cercando di mostrare che è possibile raggiungere la verità con l’intelletto.

In questa visione l’*Ars generalis ultima* (1308) occupa un posto cruciale, presentando quindi una sorta di *summa* di tutto il sapere lulliano, di cui l’*Ars brevis* rappresenta la forma abbreviata, una specie di manuale più facile, date le

ridotte dimensioni, da memorizzare e da maneggiare. L'*Ars brevis* viene qui caratterizzata come un testo aperto, da consultare parallelamente alla versione più completa, e da integrare con essa, anche se, per usare le parole stesse di Marta Romano, non deve «essere considerato un 'riassunto' dell'*Ars generalis* ma piuttosto una riduzione quantitativa a livello di esempi, di numero di casi e di combinazioni esposti»: è dunque un'opera densa di contenuti e dotata di un suo valore intrinseco, in quanto strumento per una comprensione e quindi una memorizzazione più immediata, ma di cui si può cogliere la vera portata solo all'interno del quadro completo del sistema lulliano, che cercava di rendere conto di tutto il sapere umano.

Marta Romano si accinge poi a fornire al lettore gli strumenti per comprendere il funzionamento specifico, la parte più tecnica, dell'Arte lulliana, illustrando il significato dei termini che formano i principi dell'Arte (principi assoluti e relativi, gli interrogativi, i nove soggetti, le virtù ed i vizi) che vengono associati alle nove lettere componenti l'alfabeto che troviamo sulle ruote lulliane. Viene spiegata inoltre nei particolari la sintassi del sistema lulliano, cioè l'articolazione delle quattro figure che formano la parte più matematica del sistema, quella che verrà definita come la Combinatoria. E' questa la pratica compositiva dell'Arte lulliana, dove si mettono in atto i meccanismi di combinazione fra i principi, ed è formata da: lo svuotamento della Terza Figura, la moltiplicazione della Quarta Figura, la Tabella, le Regole, l'Applicazione ed infine le Questioni, che riportano esempi su come sviluppare praticamente, all'interno di una disputa, le combinazioni ritrovate con il metodo appena appreso.

Siamo davanti ad un tentativo di matematizzazione del pensiero, ad una fusione fra lingua e calcolo, che, sebbene non avesse riscosso molto successo fra i contemporanei, tornò a godere di una notevole autorità nel Rinascimento, quando si unì con il problema di formulare un linguaggio universale, ed esercitò influenze su personalità molto diverse, come quelle di Giordano Bruno e G.W. Leibniz.

La traduzione qui offerta è molto accurata; il testo utilizzato è quello dell'edizione critica curata da A. Madre per *ROL XII*. Marta Romano si sforza di far percepire al lettore italiano la peculiarità, l'unicità del linguaggio lulliano, anche ricorrendo a calchi dal latino, per esempio utilizza molti neologismi italiani per rendere i frequenti *hapax legomena* presenti nel testo di Lullo, e rimane sempre molto fedele all'originale latino, echeggiando quasi il linguaggio lulliano, per far parlare l'autore stesso e per rendere appieno quell'originalità linguistica che suonava strana anche ai suoi contemporanei.

Infine, concludono il volume un'accurata bibliografia specifica che riporta tutte le varie edizioni moderne e le precedenti traduzioni dell'*Ars brevis*, oltre ad un'aggiornata serie di studi recenti sugli argomenti in analisi, ed un utile glossario per orientare il lettore alle prime armi all'interno della terminologia lulliana.

Riassumendo, siamo davanti ad un lavoro pregiato ed utile, che permette per la prima volta al grande pubblico di accedere ad un testo particolare ed unico, che consente non soltanto di avvicinarsi al pensiero e all'opera di Raimondo Lullo ma anche, attraverso questo, di comprendere le radici profonde ed ancora poco conosciute di una parte della cultura europea.

Eleonora Buonocore

13) Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego. Brewiarz mistyczny*, trad. Anna Sawicka

Ramon Llull es conocido en Polonia a partir del siglo XVI. Le citó, entre otros, Stanisław Herakliusz Lubomirski (1642-1702) en su tratado político *De vanitate consiliorum* (1699). Jan Andrzej Białobocki, el mejor lulista polaco del siglo XVII, hizo desgraciadamente mucho más a la divulgación del pensamiento de Llull en la vecina Rusia que en su patria natal (más información sobre el tema doy en mi artículo publicado en 1991, en el núm. 84 de *Studia Lulliana*). En el siglo XVIII desaparece el inicial interés polaco por la obra de Llull, aunque su nombre aparece en la primera enciclopedia polaca de Ignacy Krasicki: *Zbior potrzebniejszych wiadomości porzadkiem alfabety ulozonych* (Varsovia y Lvov de 1781, vol. II, p. 75) y en enciclopedias posteriores. También muchos lógicos polacos han mostrado interés por la obra de Ramon Llull (últimamente Witold Marciszewski y Ewa Zarnecka-Biały).

De un modo general se puede decir que Llull ha tenido mala suerte en cuanto a sus traducciones al polaco, aunque las ediciones tempranas de sus obras originales abundan en las bibliotecas polacas. Se ha traducido tarde y solamente pequeños fragmentos de sus textos en una antología de la literatura mundial (1932) y en la antología de mística franciscana (1986). Últimamente la situación ha mejorado un poco. En 2002 apareció en la Editorial PWN de Varsovia una antología polaca de textos filosóficos del siglo XIII, preparada por Krystyna Krauze-Błachowicz, donde aparecen fragmentos de *Raymundi Lulli Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (texto basado en la edición anterior preparada por Bożena Chmielowska y publicada en *Mediaevalia Philosophica Polonorum* en 1973) y otro texto, del *Ars brevis*, tomado del tomo XII de *Raimundi Lulli Opera Latina* (1984) - ambos traducidos al polaco por Marek Gensler, Dariusz Gwis y Eżbieta Jung Palczewska. Hay que mencionar también la aparición en el mismo año 2002 de la traducción polaca del libro *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* de Umberto Eco, libro con dos importantes capítulos dedicados a Llull y lulismo.

El evento más importante en la historia de los estudios lulianos en Polonia es la reciente aparición en Cracovia en 2003 del *Llibre d'amic i Amat*, primer libro de Ramon Llull traducido brillantemente del catalán al polaco. La traducción polaca consta de 366 versos, está basada en las ediciones catalanas del original, preparadas por Ramon Aramon i Serra, Salvador Galmés y Albert Soler. La traducción polaca está precedida por una introducción muy interesante y extensa (constituye casi una tercera parte del libro), preparada con buen conocimiento de la materia, titulada *Ramon Llull, el poeta loco de amor*, redactada por la traductora, la Dra. Anna Sawicka, profesora de la Universidad Jaguellónica en Cracovia. La introducción de Sawicka —donde la autora ha destacado el lugar preeminente del *Llibre d'amic i Amat* dentro de la escritura luliana—, es hasta ahora la mejor presentación polaca de la vida y obra del famoso pensador mallorquín. Esperemos que esto sea el comienzo de un verdadero afán polaco por los estudios lulianos y catalanes a la vez. La edición de la traducción polaca de Llull ha aparecido gracias a una ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura de España, en el Año Europeo de las Lenguas.

E. Górski

16) Llull, *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, il. Apel·les Fenosa; trad. Max Jacob

És una edició amb un caire artístic i un altre de textual. El primer es troba representat per unes onze sèries de dibuixos d'Apel·les Fenosa, amb una introducció sobre la seva vida i obra a càrrec de Bertrand Tillier. L'assaig de Tillier és interessant i informatiu sobre el conegut artista, però els dibuixos en el millor dels casos tenen poc a veure amb l'obra, i en el pitjor són d'un sentimentalisme repetitiu (pàgines i pàgines d'ocellets cantant). Pel que fa al text, ve d'una edició de 1919, traducció de l'edició de Jeroni Rosselló de 1886. Aquesta darrera, a part de ser bastant defectuosa (vegeu-ne el comentari a l'edició d'Albert Soler del *LAA a ENC*, p. 215), només contenia els 271 primers versicles. Max Jacob no només va treballar amb aquest text retallat, sinó que hi va afegir una introducció que conta l'episodi de la dama amb el pit cancerós (amb detalls que jo desconeixia, com per exemple una carta que ella va trametre al Beat que comença: "Monsieur, Le sonnet que vous m'avez envoyé fait voir l'excellence de votre esprit mais non celle de votre jugement..."), el de la mata escrita, el de Llull alquimista produint or per al rei d'Anglaterra, i el martiri de Bugia, episodis que ocupen la major part de les poc més que sis pàgines de la "Notice biographique". Reeditar una edició així, sense cap mena d'explicació, és tornar Llull al túnel del temps, al personatge

mític de finals del s. XIX. I això, en nom d'un institut que duu el seu nom i que es vol dedicar a la difusió de la cultura catalana, és realment lamentable.

A. Bonner

19) *Ramon Lull's Book of knighthood & chivalry, and the anonymous Ordene de chevalerie*, trad. William Caxton i Brian R. Price

Una modernització de la traducció de William Caxton de finals del s. XV, que era traduïda de la traducció francesa. Així que seria difícil trobar-nos a major distància de l'original català. També la breu introducció té una quota elevada d'errors: com per exemple un Lull participant en torneigs de jove, capturat al setge d'Almeria l'any 1309, ensenyant a Saint Denis, coneixedor de grec, etc. Forma part d'una sèrie destinada a gent "who pursue knighthood as a method of improving character and teaching values to successive generations of children and youth."

Dit tot això, és la primera edició anglesa de l'obra en tres quarts de segle, és un llibre atractiu, sense pretensions científiques, que probablement ajudarà a la difusió de Lull a un nivell més popular a països de parla anglesa.

A. Bonner

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

20) Abulafia, «The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages»

21) Abulafia, «Monarchs and minorities in the Christian western Mediterranean around 1300: Lucera and its analogues»

79) Lomax, «Frederick II, His Saracens, and the Papacy»

El primer d'aquests treballs tracta el paper del comerç entre les comunitats de les tres religions del Mediterrani. "La qüestió central que vull plantejar —diu— és el que significava per a un mercader occidental, format en una època de propaganda continuada sobre croades, penetrar la frontera cristianomusulmana no com a soldat, sinó com a mercader." Un primer apartat destaca el comerç com a contacte positiu, com a element de mútua familiarització, com a vehicle d'importació de béns culturals. En aquest context, parla de missioners com Ramon Lull, que empraven les rutes comercials en la tasca de conversió, i que possiblement el seu "generally good-tempered approach to Islam and Judaism" reflecteix una cultura



mercantil en la qual resultava difícil considerar el no cristià com un dimoni. Un segon apartat tracta del comerç abans de 1200, quan se centrava en el Mediterrani oriental, quan començaven a cobrar importància les tres ciutats marítimes italianes, Venècia, Gènova i Pisa, i com aquests tres ports gairebé no tenien competència –almenys en el Mediterrani occidental– de part de mercaders musulmans. El tercer apartat destaca l'emergència dels mercaders catalans (“one of the great success stories of medieval business”) a partir de la conquesta de Mallorca. L'apartat següent estudia l'ambient intercultural de Tunis a finals dels s. XIII i parteix de les actes detallades redactades per un notari genovès, Pietro Battifoglio l'any 1289. Explica que la situació de Tunis potser no era típica: hi havia una població cristiana notable vivint en una area gairebé igual a la de la ciutat fortificada musulmana.

Els altres dos estudis se centren en la colònia musulmana de Lucera, a la qual, com se sap, Llull va rebre permís per predicar l'any 1294. Fou fundada per Federic II setanta anys abans, i poblada amb musulmans deportats en represàlia per una revolta a la part occidental de Sicília durant els anys 1220-2. Eren entre 15.000 i 30.000, als quals l'emperador va deixar seguir la seva religió i construir una mesquita, i al mateix temps els va emprar en els serveis burocràtic i militar. Alguns d'aquests musulmans assoliren el títol de cavallers sota el regnat de Carles II d'Anjou. Lomax destaca la reacció alarmista del papat davant d'una colònia islàmica a només 300 km de Roma, que semblava mofar-se de la idea propagada per l'Església de la croada contra un enemic a la perifèria de la cristiandat, que podria proveir tropes en contra seva, i que podria originar una “contaminació” espiritual en l'àrea al voltant de Lucera. Abulafia explica que la presència d'aquesta colònia potser no era tan anòmala en una Itàlia meridional que tenia nuclis grec, búlgar i d'altres, de vegades com a resultat de deportacions anteriors bizantines, i destaca l'esforç de l'Església (a través dels dominics) per convertir aquests musulmans, un esforç on s'enquadra bé la predicació lul·liana. Pel que fa al permís per predicar entre els musulmans presoners del Castel dell'Ovo, diu que probablement eren gent arrestada després d'incidents de rebel·lió en la regió de Lucera l'any anterior. La destrucció d'aquella colònia l'any 1300 de part de Carles II sembla emmarcada en un canvi d'actitud envers musulmans i jueus pertot arreu a Europa, que es va iniciar amb la conquesta de Menorca l'any 1287, amb l'esclavització de tota la població musulmana.

Són estudis que tenen un interès evident per tal de situar l'esforç missioner lul·lià, i pel que fa a les seves dues actuacions específiques l'any 1294 en el Regne de Nàpols.

- 22) Abulafia, «The Apostolic Imperative: Religious Conversion in Lull's *Blaquerna*»
- 34) Bonner, «A Background to the *Desconhort*, *Tree of Science*, and *Apostrophe*»
- 67) Hames, «Text, Context, and Interpenetration: Ramon Lull and the *Book of the Righteous*»
- 78) Lohr, «Chaos Theory According to Ramon Lull»

Pels lectors d'*Studia Lulliana* són prou conegudes les aportacions que el professor J. N. Hillgarth ha fet a l'estudi de la vida, l'obra i la influència de Ramon Lull, com també a d'altres àmbits propers, com ara la història dels diferents regnes peninsulars o la circulació de textos durant el període medieval. En reconeixement de la seva tasca com a historiador ha aparegut el volum d'homenatge *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, on amics i deixebles seus fan interessants aportacions als àmbits d'estudi en els quals s'han centrat especialment les investigacions del professor anglès. La miscel·lània és dividida en quatre parts, titulades «The Spanish Kingdoms», «Ramon Lull and Lullism», «At the Intersection of Religion and Politics» i «Readers, Books, and Texts of Stone». Pel que fa a la figura del Beat, són quatre els estudis que se l'hi dediquen, a cura de David Abulafia, Antoni Bonner, Harvey Hames i Charles H. Lohr.

La primera d'aquestes aportacions, la de David Abulafia, ressegueix l'itinerari vital del personatge Blaquerna a la novel·la homònima, des de la seva primerenca vocació espiritual fins a la seva elecció com a papa, fent un èmfasi especial en les referències i propostes que es fan al llarg del text a la conversió de jueus i musulmans. Aquest, però, no és l'únic àmbit en el qual pretén incidir el llibre. No en va el *Blaquerna*, una obra escrita en llengua vulgar i sense tecnicismes teològics, és escrita pensant en una àmplia audiència, bàsicament cristiana, el comportament i els costums de la qual cal corregir. La conversió dels infidels, aleshores, esdevé una tasca indeslligable de la reforma de la mateixa Cristiandat.

Anthony Bonner, per la seva banda, incideix de nou en un aspecte de la producció lul·liana pel qual ja s'havia interessat: el de la presència d'elements autobiogràfics en llibres de Ramon a partir de l'any 1295. Lull, després d'haver patit un seguit de decepcions en els anys immediatament anteriors (incomprensió del seu sistema a París vers el 1289, crisi de Gènova, primera missió al nord d'Àfrica, incapacitat de Celestí V de donar resposta a les seves propostes reformadores), va recollir per primera vegada determinats aspectes autobiogràfics en dos títols com el *Desconhort* i l'*Arbre de ciència*. El recurs a l'autobiografia, aleshores, respondria a diverses raons: a un intent d'establir les bases de la seva autoritat i de demostrar la profunditat del seu coneixement, a la necessitat de fer-se escoltar prescindint dels mecanismes de l'Art (massa complicats per a la majoria de lectors) i a una voluntat d'adreçar-se a la cúria papal i de fer-s'hi sentir. També

és molt probablement fruit d'aquest darrer objectiu la redacció del *Llibre dels articles de la fe*, dedicat a la demostració dels articles, és a dir, a una qüestió que provocava clares reticències en el papat.

El tercer estudi, a càrrec de Harvey Hames, analitza el coneixement de la doctrina lul·liana que sembla desprendre's de la lectura del *Sefer ha-Yashar* (el *Llibre del virtuós*), obra produïda molt probablement en el cercle gironí de Mossè ben Nahman. Malgrat que ja eren coneguts alguns contactes de Llull amb deixebles de Nahmànides, com el rabí Salomó ibn Adret, Hames aporta noves dades que apunten vers una certa familiaritat entre les dues parts. Constata, per exemple, que Ramon posa en boca del savi jueu del *Llibre del gentil e dels tres savis* opinions procedents del cercle gironí; on més s'evidencia aquesta familiaritat, això no obstant, és en els paral·lelismes existents entre l'exposició que el savi jueu fa de la seva fe al *Gentil* i el text hebreu, que inclouen aspectes com ara probables esments de la doctrina de les dues intencions o bé coincidències en la citació dels articles de la fe; hi ha, fins i tot, algunes referències que podrien identificar-se amb la figura històrica de Llull, cosa que duu Hames a plantejar-se si l'autor del *Sefer ha-Yashar* i Ramon no es devien conèixer personalment.

La darrera aportació lul·liana al volum, com s'ha dit, és un estudi de Charles Lohr. L'autor hi analitza el paper que té el caos en la concepció lul·liana de la creació, la noció que planteja del qual divergeix força de les visions platònica i agustiniana. Partint del *Liber chaos*, obra associada a l'*Art demostrativa*, Lohr constata que, segons el plantejament exposat per Llull, el caos fóra el conjunt de totes les potencialitats creades per la divinitat, del qual derivarien, en un segon estadi, la concreció —l'actualització— d'aquestes potencialitats en espècies i, ja en un tercer estadi o grau, en individus.

J. Santanach

### 23) Alomar i Canyelles, *Mossèn Antoni M. Alcover i el Beat Ramon Llull*

La conferència que presentà el Dr. Alomar per commemorar la festa del Beat Ramon de l'any 2001 és una comparació entre els dos mallorquins més destacats i universals, és a dir, Ramon Llull i Mossèn Alcover. Sense tenir en compte la distància temporal que hi ha entre ambdós, Alomar ofereix una sèrie de punts que comparteixen el Beat i el canonge mallorquins. Fora cap dubte, a més de la persecució i rehabilitació que patiren les seves obres, l'aprenentatge de llengües en edat adulta, els viatges arreu i la lluita gegantina contra els diferents obstacles, el principal punt de contacte és la passió pel llenguatge, per la paraula, en qualsevol de les seves manifestacions.

Altrament, Alomar revisa l'aportació alcoveriana al lul·lisme, aportació que es resumeix en l'edició de les Obres de Ramon Llull. Relaciona la labor d'Alcover

amb l'empresa iniciada a final del s. XIX pel bisbe Campins, a partir de la qual es dóna una important revifalla al lul·lisme mallorquí. Així mateix, esmenta les bones relacions inicials d'Alcover amb Mn. Galmés, malmeses posteriorment per diferents motius, i esmenta la coneguda confrontació d'Alcover tant amb Galmés com amb l'Institut d'Estudis Catalans, confrontacions que repercutiren clarament en la tasca d'edició lul·liana. El professor Alomar també adverteix del fet que Alcover no estudià mai la llengua del Beat, llevat de l'article "Apèndix sobre el genre dels mots amor, color, olor", un petit articlet sobre el lèxic de *Blaquerna* i un estudi de la història de l'ortografia catalana, per al qual havia de tenir en compte el manuscrit del *Llibre de contemplació* de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, però que finalment no féu servir.

Finalment, es refereix al sermó "Vida abreviada del Bt. Mestre Ramon Llull" de 1924, que Mn. Alcover hagué de fer per a la festivitat del Beat, sermó que és inclòs en forma d'apèndix i que dóna compte de la vivacitat de la prosa alcoveriana. Al cap i a la fi, com ja assenyalava Moll i destaca Alomar, el lul·lisme d'Alcover era un "lul·lisme sentimental", més devocional i patriòtic (Llull com a pare de la llengua que identifica una comunitat lingüística) que no intel·lectual.

Maribel Ripoll

- 24) Amorós Borràs, «Ramon Llull: Cavaller pre-quixotesc de la fe i la raó, filòsof i místic, primer escriptor universal de la nostra llengua»  
 96) Rotger, «Les 4 cares de Ramon Llull»

Els dos treballs inclosos en aquestes línies són breus presentacions introductòries de la figura i l'obra de Llull. El primer, d'Antoni Amorós, és un article que fa consideracions molt variades i disperses; inclou l'alquímia entre els coneixements del beat Ramon sense arribar a suggerir que la practiqués; no hi ha res en l'exposició que justifiqui l'adjectiu de "pre-quixotesc" que se li dedica al títol. Hom es pregunta si la revista *Estudis Baleàrics* és un lloc adient per a la publicació d'un article que vol explicar qui és Ramon Llull! El segon, d'Agnès Rotger, en canvi, va ser publicat en una revista de divulgació històrica, pensada per a un públic molt ampli, i presenta quatre facetes del personatge: el cortesà abans de la conversió, l'il·luminat, el missioner i la seva posteritat controvertida; hom hi troba a faltar una més gran atenció a la seva obra, faceta aquesta gens secundària del fenomen Llull.

A. Soler

25) Arnau de Vilanova, *La prudència de l'escolar catòlic i altres escrits*

El volum 93 de la notable col·lecció “Clàssics del Cristianisme” de l'Editorial Proa està dedicat a Arnau de Vilanova. Conté la traducció al català de cinc obres teològiques arnaldianes en llatí que fins avui no havien estat traduïdes a cap llengua moderna. Es tracta del *De significatione nominis tetragrammaton*, del *Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*, del *De mysterio cymbalorum Ecclesiae*, de l'*Ars catholicae philosophiae* (títol de la primera redacció de la *Philosophia catholica et divina*) i de l'*Allocutio christini de hiis que conveniunt homini secundum propriam dignitatem creaturae rationalis*. Es tracta d'una mostra prou representativa de la producció teològica d'Arnau, tant anterior a la polèmica escatològica a què es va veure arrossegat (les dues primeres obres), com del mateix període polèmic (les tres següents), que s'enceta cap a 1297 i que conclou el 1305. Si tenim en compte que el gruix de la producció espiritual en català d'Arnau es concentra en el període posterior a l'esmentada polèmica (vegeu el volum clàssic d'escrits religiosos en català publicat per M. Batllori a *ENC*, 1947) podem concloure que gràcies a aquest volum de “Clàssics del Cristianisme” disposem ja en català d'un corpus remarcable de textos arnaldians.

L'acurada traducció de Jordi Raventós i l'excel·lent introducció que en fa Jaume Mensa, amb una síntesi biogràfica, bibliogràfica i del pensament teològic arnaldia, permetran que el llibre es converteixi en obra de referència inexcusable per a la divulgació de l'obra espiritual d'Arnau de Vilanova.

A. Soler

## 26) Artus, «Ramon on First and Second Intentions. A Basic Ethical Doctrine»

Aquest article no presenta informacions realment novedoses, però fa un resum de la doctrina desenvolupada per Llull de les dues intencions, heretada de la tradició aristotèlica i agustiniana. L'autor resumeix els diferents significats que es poden atribuir al terme “intenció”, repassa les diferents obres en què Llull parla de les intencions (des de la *Lògica d'Alatzell* passant per l'*Ars demonstrativa*, el *Liber chaos* i altres, fins al *Llibre d'intenció*) i desenvolupa una explicació prou exhaustiva del que per a Llull implicava la primera i segona intenció. Entre altres coses, destaca la relació que estableix entre la concepció d'aquesta doctrina (que, com deixa palès amb l'explicació, és una doctrina titllable d'“ètica”) amb la conversió lul·liana: Llull, com tot home (i d'aquí, segons deixa clar Artus, els mals del món) invertia l'ordre intencional, estimava Déu per la segona intenció i no per la primera, com seria propi de l'ànima racional.

Maribel Ripoll

## 27) Bagnó, «Amor com a follia i follia com a amor (Don Quixot i Ramon Llull)»

L'autor proposa paral·lelismes entre les figures de Don Quixot i de Ramon Llull que resulten, a parer de qui signa aquest comentari, del tot gratuïts i injustificats; parlar avui de Llull com d'un foll d'amor, com d'un utopista forassenyat, significa no haver entès les aportacions decisives del lul·lisme dels darrers cinquanta anys per explicar la seva obra i la seva acció.

A. Soler

## 28) Barceló i Urgell, «La Universitat de Mallorca: origen i evolució fins al segle XVIII»

Barceló i Urgell fan un repàs complet a la història de la llarga i tortuosa gestació de l'estudi general mallorquí, des dels seus inicis al segle XV fins al segle XVIII. La influència que els lul·listes exerceixen sobre el procés, que té els seus orígens en les càtedres fundades per Beatriu de Pinós i Agnès de Pacs, fa que aquest estat de la qüestió sigui també útil per a la història del lul·lisme mallorquí.

El volum en què s'insereix aquest treball és compost de monografies diverses sobre la història de les universitats de la Corona d'Aragó. Una primera part introductòria estudia els orígens de les universitats a l'Europa medieval. La segona part estudia les diverses realitats universitàries catalanoaragoneses entre 1300 (fundació de l'Estudi General de Lleida) i el 1717 (supressió dels estudis universitaris catalans). La tercera part analitza la situació universitària general del país des del segle XVIII i fins al 1999. Tanca el volum un postfaci on es fa un balanç del passat i del futur de les universitats i una bibliografia extensa, general i per centres universitaris.

A. Soler

## 29) Batlle, «Notícies sobre biblioteques dels ciutadans honrats i dels advocats de Barcelona (segles XIV-XV)»

Carme Batlle fa un repàs als inventaris conservats de llibres que posseïen ciutadans honrats i advocats de la ciutat de Barcelona als segles XIV i XV; la majoria de les llistes que comenta han estat publicades amb anterioritat i només en algun cas l'estudiosa aporta dades inèdites.

Pel que fa a llibres lul·lians, l'article conté les següents notícies: Pere de Sant Climent, batlle general de Catalunya, inventari de 1303, posseïa "quendam libellum

qui dicebatur esse Contemplacione” que podria ser el *Llibre de contemplació* de Lull. Jaume Roure, conseller de Barcelona consta, en un inventari de 1340, que posseïa un “Liber tractants (!) de planetis” que l’autora proposa d’identificar amb el *Tractat d’astronomia* lul·lià, cosa certament arriscada. Joan Mitjavila, mercader mort el 1333, posseïa “Un llibre ab cubertes vermelles de pergami de Evast e de Blanquerna” i també unes “Ores de Santa Maria” que podrien ser les del beat Ramon. Francesc Sunyer sènior, ciutadà honrat, de la segona meitat del segle XV, posseïa un *Llibre del gentil*. I Antoni Jaume Sapila, ciutadà honrat mort el 1492, posseïa una *Doctrina pueril*.

A. Soler

### 30) Benhamamouche, «Ramon Lull y el mundo islámico: una relación apasionada»

In the first half of this article the author argues that there is no convincing evidence that Ramon Lull ever really wrote any works in Arabic—for, as is well known, none survive (112-115). Moreover, unlike some of his contemporaries such as Ramon Martí, there is also very little evidence that Lull actually knew how to read and write Arabic. All of this, Benhamamouche argues, suggests strongly that Lull’s supposed knowledge of Arabic and his supposed composition of books in that language are really a literary fiction adopted in order “to call attention to himself and his writings which, without this fiction, would have been ignored by the society of his times” (118). She does concede, however, that Lull may have had knowledge of “some Arabic works and also of certain Muslim philosophical currents by means of oral translation” (118). This is, of course, essentially an argument from silence supplemented at some points by pure speculation—such as the assertion that Lull’s works would have been ignored otherwise. But the principal problem is that Benhamamouche ignores the truly interesting thing that Gobillot shows in the article reviewed below, and which a number of other scholars have shown as well: that somehow Lull, by means of written texts or profound oral interaction with Arab-Islamic culture or both, came to possess an extraordinarily detailed and sophisticated knowledge of Islam.

The second half of this article argues that Lull had a highly conflictive relationship with Muhammad and Islam—that Lull’s “hatred for Muhammad must have concealed great admiration and great envy” of him (123). While I am convinced that many (perhaps most) Latin-Christian intellectuals were deeply ambivalent about Islam, both admiring this great and attractive civilization, and fearing what they saw as its dangerous religion, the Freudian analysis that the author uses to make this case seems to me rather to undermine it: why should

insights about late-nineteenth and early-twentieth-century Viennese society be useful in explaining thirteenth-century Iberian reality?

Thomas Burman

- 31) Blackman, «Observations sur les manuscrits religieux de Jacques d'Armagnac»  
 83) Mérindol, «Jacques d'Armagnac, bibliophile et commanditaire. Essai sur l'aspect religieux de la part méridionale de sa bibliothèque»

Dos treballs sobre el mateix tema al número dels Cahiers de Fanjeaux dedicat als *Livres et bibliothèques (XIIIe-XVe siècle)*. Jacques d'Armagnac, fet Duc de Nemours per Lluís XI, però llavors decapitat per ordre del mateix sobirà l'any 1477 per participar en les intrigues contra la corona, havia estat un gran bibliòfil. Una part de la seva col·lecció venia d'herència (del seu besavi, el famós Jean duc de Berri, de l'avi matern, Jacques II de Bourbon, i dels seus pares, Bernard VIII d'Armagnac i Eléonore de Bourbon-La Marche), però tres quartes parts de la seva biblioteca consistien en manuscrits que ell mateix havia comanat fer. Un d'aquests darrers és el de París, Bibliothèque Nationale, fr. 19810, amb les dues obres assenyalades per l'autor del segon treball: “Jacques d'Armagnac est avant tout un chevalier. Il a pour livre de chevet *Le livre de l'ordre de la chevalerie* de Raymond Lulle complété du *Miroir de l'Eglise* d'Hugues de Saint-Cher, qui a été peint par Evrard d'Espinques vers 1465. Deux dessins à la plume l'illustrent: un ancien chevalier devenue ermite remet le traité à un écuyer désireux d'être chevalier, et [...] un chevalier assistant à la messe.”

Per al lector català potser valdria la pena apuntar la notícia que el mateix segon treball (amb ortografies una mica alarmants) dona de dos altres manuscrits: “Les manuscrits d'origine méridionale sont peu nombreux: le livre de la *Vita Christi* de Francisco Eximeñes (fr. 29), mais en traduction française, et du même auteur, *Lo libros dels doñes* en catalan (Chantilly Condé ms. 534) qui date de 1427.”

A. Bonner

- 32) Bonner i Badia, «Ramón Llull», *Medieval Iberia, an encyclopedia*

Breu entrada enciclopèdica sobre la vida, l'obra, el pensament i la influència del Beat. A la introducció es destaca el paper de Llull com a creador de la llengua literària catalana, la seva importància com un dels primers escriptors en llengua vernacla d'obres teològiques i filosòfiques i, sobretot, el paper central de l'Art en



la seva tasca intel·lectual. Tot seguit, es fa un relació succinta dels principals fets de la vida de Llull (seguint les etapes artístiques i fent referència a les obres més importants de cada moment). En acabat, s'esbossa el seu pensament (amb especial atenció als correlatius) i s'apunten alguns dels autors influïts per Llull. Finalment, es comenten algunes de les seves obres literàries (com el *Blaquerna* o el *Llibre de meravelles*) i es dóna una bibliografia introductòria.

Xavier Bonillo

### 33) Bonner i Ripoll Perelló, *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*

Les primeres cent pàgines d'aquest volum són una introducció bilingüe acarada català-anglès; concretament el doble text arriba a la p. 67; fins a la 98 segueixen els llistats corresponents a les obres preses en consideració per elaborar el *Diccionari de definicions* i les diverses versions de les Cent formes de l'Art. Les restants dues-cents pàgines contenen un repertori alfabètic dels termes llatins i catalans dels quals Llull forneix una definició. El producte té poc a veure amb treballs lexicogràfics convencionals, com ara l'imprescindible *Glossari general lul·lià* del pare Colom, on trobem els mots definits segons l'ús contemporani, seguits de les accepcions documentades en Llull. Si ens interessa el 'caos', per exemple, el lexicògraf ens dirà que es tracta de l'"estat de confusió en què estava l'univers al començament de la creació" i ens donarà una documentació presa dels *Proverbis de Ramon*, on efectivament queda clar que Llull usava el terme en un sentit assimilable al de la definició proposada. Per apreciar l'alternativa que ofereix el *Diccionari* de Bonner i Ripoll cal tenir d'entrada un interès de caràcter heurístic en relació al mot que busquem: cal voler saber, posem per cas, quin era el lloc del caos en el pensament de Llull, o quin ús feia Llull de les nocions medievals de caos. És així com l'autodefinició, presa de la *Taula de l'Art Amativa* que reporten Bonner i Ripoll, ens informa que la confusió primigènica del caos és una confusió d'elements, i que en aquesta confusió, per la seva essència i natura, hi ha totes les coses corporals engendrables i corruptibles, totes les que se situen sota l'esfera de la lluna (p. 124). El lector amb interessos heurístics arriba en pocs segons al cor de la física aristotèlica, que es troba a la base de la concepció de l'univers sobre la qual descansa l'Art. Ja pot començar a navegar per l'oceà lul·lià.

El mèrit principal del *Diccionari de definicions lul·lianes* és, doncs, el disseny del producte. Si l'Art és un artefacte intel·lectual autosuficient, si Llull el presenta com una 'autoritat alternativa', és evident que la terminologia tècnica ha de tenir-hi un pes fonamental. De fet, Llull forneix bàsicament definicions de termes abstractes. Un lector enamorat de les imatges del *Llibre d'amic e amat* buscarà

en va al *Diccionari* que ens ocupa ‘ocell’, ‘flor’, ‘núvol’ o ‘carrera’. Els mots concrets són pràcticament absents del recull de definicions lul·lianes perquè només en rares ocasions són objecte d’atenció monogràfica. Mereixen excepcionalment definició els termes ‘cavaller’ i ‘clergue’, per exemple, pel lloc que la cavalleria i la clerecia ocupen en l’ordre social, com mereixen definició alguns termes meteorològics, pel prestigi científic de la disciplina que els estudia en la cultura enciclopèdica del moment. Trobem registrats, doncs, ‘llamp’, ‘neu’, ‘peres’ (= ‘grando’), ‘pluja’ i ‘tro’ (però, en canvi, no trobem ‘vent’). El recull terminològic del nostre *Diccionari* enfoca centralment el repertori temàtic del pensament lul·lià. Si hom el llegeix, tot seguit passarà revista a la lògica, la metafísica, la teologia, la moral, la psicologia, la filosofia natural, el dret i la medicina necessaris i suficients per bastir el sistema explicatiu d’un món reduït als seus principis abstractes.

La introducció, a més de donar raó de la factura del repertori, és un assaig sobre la història i la noció de definició en l’obra de Llull. A l’etapa quaternària, Ramon defuig les definicions o només les usa en obres no estrictament artístiques, com ara la *Doctrina pueril*. Com si calgués definir tan sols els termes externs a l’Art: els conceptes fonamentals del seu sistema els presentava a través de la comparació del terme proposat amb un altre terme, tot valorant el resultat positiu o negatiu de l’acarament. A partir de 1290 s’observa un canvi radical en relació amb la definició, que tot d’una passa a ser un instrument interior de l’Art. És en aquest moment quan emergeix un tipus específic de definició lul·liana, la definició *per agentiam*, que sembla tautològica en termes aristotèlics, i que es pot exemplificar amb “l’home és l’animal o l’ens homificant”. La definició *per agentiam* es fonamenta en el principi metafísic de la identitat entre l’essència i l’acció, que caracteritza l’ontologia lul·liana.

Un cop d’ull al repertori mostra que les definicions *per agentiam* conviuen àmpliament amb les convencionals per gènere i espècie (“l’home és un animal racional”), les sustentades en les quatre causes aristotèliques o les passades per alguns altres procediments de collita lul·liana que veurem tot seguit. Bonner i Ripoll ressegueixen els textos on Llull mateix parla dels recursos especials emprats en les seves definicions, en un dels quals afirma que és conscient que els qui es miren els seus escrits des de fora i tenen “dentem caninum et linguam serpentinam” —és a dir mala bava—, es mofaran del seu sistema (pp. 28-29). Com en altres ocasions, la incomprensió esdevé per a Ramon un estímul de noves realitzacions estructurals, i és així com apareixen les deu Qüestions o Regles de les Arts ternàries, que la nostra introducció examina entre les pp. 30-31 i 40-41. De les deu Regles, la C és la que correspon al “Quid” i desemboca en la definició sota quatre espècies diferents, que Llull presenta en aquests termes: 1. definició del definit, 2. parts essencials, 3. què és una cosa en altra?, 4. què té una cosa en altra?

La Regla C esdevé la clau de les definicions lul·lianes en totes les obres en què Ramon sent la necessitat d'introduir llistats de conceptes. Ell mateix ho explica a Thomàs Le Myésier al *Liber super quaestiones magistri Thomae Atrebatensis* (pp. 36-37). Les definicions lul·lianes afecten els començaments de l'Art, és a dir les nocions presents a les figures i als alfabetes, però també s'apliquen a les Cent formes. Aquesta llista de deu desenes de conceptes abstractes és alguna cosa més que un glossari de termes tècnics, com la famosa taula que acompanya l'*Ars amativa*. De fet, la introducció que comentem és el primer estudi seriós de les Cent formes en qüestió. Llull les fa aparèixer a l'*Arbre de ciència* (quatre vegades), als *Proverbis de Ramon*, a la *Lògica nova*, a l'*Art breu de l'ars generalis ultima* i a l'*Ars consilii*. La tria de conceptes varia, però la finalitat és manté. Gràcies a la definició lul·liana de 'forma' sabem que Llull pensa en coses i no en mots quan compila els seus llistats de cent nocions bàsiques de referència: són nocions abstractes i generals, platònicament significatives d'amplis sectors d'allò real (pp. 20-21).

El control precís del sentit que Llull atribueix als termes amb què construeix el seu sistema, com es pot veure, és una dreuera que porta al nucli dels problemes i que contribueix a desemboirar els perfils encara esquerps d'alguns procediments artístics. L'assaig de Bonner i Ripoll encara investiga la finalitat de les definicions lul·lianes (pp. 40-41 a 56-57). En la fase ternària les definicions són un factor estructural bàsic; només cal pensar en què s'ha dit a propòsit de la Regla C. Les definicions són també útils en el terreny de les aplicacions de l'Art, com és el cas de les Cent formes. La tercera de les finalitats que es detecten en les definicions de Ramon és didàctica, en un sentit molt ampli i molt específicament lul·lià, tal com s'exposa àmpliament a través de l'anàlisi dels usos diversos de terminologia llatina i vulgar, de les taules d'aclariment de termes obscurs i dels llistats de termes en parelles o tercets.

Els controls duts a terme pels autors del *Diccionari de definicions lul·lianes* dels principals repertoris lèxics i glossaris medievals no els han permès fins ara de trobar paral·lels de l'enorme desenvolupament del mecanisme de la definició en l'obra de Llull, però la resposta negativa només vol dir que la qüestió resta oberta, com la majoria de les que fan referència a les fonts de Ramon. Resseguir possibles punts de contacte amb altres pensadors no era la tasca que s'havien proposat de dur a terme els compiladors de la nostra obra, que, en canvi, han garbellat l'opus lul·lià a la recerca dels textos que calia buidar per recollir les definicions, les han extretes i les han ordenades, les han editades i, encara, ens han interpretat brillantment el conjunt de la jugada. Poques vegades podem donar notícia de treballs tan ben pensats i tan útils.

## 35) Bonner, «Els estudis lul·lístics de Francesc de B. Moll»

Es tracta d'un article, aparegut al número monogràfic d'EB sobre Francesc de Borja Moll, que dona compte d'una faceta poc valorada del filòleg menorquí i que en canvi té una validesa important. Bonner estructura l'article en dues parts. A la primera, hi analitza els quatre treballs lingüístics més destacats que dugué a terme Moll sobre el beat Ramon. Es refereix a "Els llatínismes de la *Lógica Nova*" (1935), "Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull" (1957), "La llengua de Ramon Llull" (1960) i "Entre Ramon Llull i el Decameron" (1968). De tots aquests estudis Bonner en fa un resum i en destaca els aspectes de major rellevància per a un investigador lul·lista. La segona part és dedicada a les edicions lul·lianes que Moll dugué a terme al llarg de la seva vida. Així, esmenta "L'opuscle de Ramon Llull sobre el pecat d'Adam. Assaig d'edició crítica" (1932) i "Vida Coetània del Reverend Mestre Ramon Llull segons el manuscrit 16432 del British Museum" (1933). Altrament, fa menció a l'edició actualitzada de l'*Arbre exemplifical* (1971) i a les "Cartes de tema lul·lià d'En Mateu Obrador a Mossèn Alcover" (1965), de les quals n'assenyala alguns aspectes anecdòtics.

Caldria afegir, també, la publicació de dos articlets més aviat de temàtica lul·lística, com són la crònica feta arran de la mort de Joaquim Carreras i Artau (1968) i un petit article dedicat a la muntanya de Randa (1960 i 1974). Val a dir que Moll fou nomenat, l'any 1936 "magister" de l'Escola Lliure de Lul·lisme.

El treball de Bonner és una aportació que, sens dubte, salva el deute de reconeixement del temps i dedicació que Moll va invertir en l'estudi del Doctor Il·luminat.

Maribel Ripoll

36) Bonner, «L'Art de Llull com a alternativa a l'aristotelisme parisenc»

37) Bordoy, «Ramon Llull y la crítica al averroísmo cristiano»

46) Cruz Palma, «La información sobre Mahoma en la *Doctrina pueril* de Ramon Llull»

61) Gayà, «Els principis de l'Art lul·liana i les seves definicions»

86) Pardo Pastor, «La mística luliana: pretensión de síntesis»

93) Rosselló Bover, «La figura de Ramon Llull en la poesia mallorquina de la Renaixença»

97) Rubio, «L'evolució de les figures A, S, T de l'Art quaternària en el trànsit cap a l'Art ternària»

103) Simó, «Ramon Llull, de l'Edat Mitjana a l'Humanisme»

109) Villalba, «Notes filològiques sobre el *Liber de Sancta Maria* de Ramon Llull»

La revista *Taula*, editada pel Departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears, dedica íntegrament el número 37, corresponent a l'any 2002, a Ramon Llull. Amb aquest motiu, s'hi apleguen nou treballs sobre aspectes diversos del pensament i l'obra del beat, que són els que ressenyem a continuació. Els articles s'organitzen externament en tres apartats: la interrelació de Llull amb el context intel·lectual i cultural, estudis més aprofundits sobre l'Art i altres aspectes del pensament lul·lià, i la recepció de l'obra lul·liana en èpoques posteriors. Tot i això, la major part presenten un caràcter marcadament filosòfic, com correspon a una revista especialitzada en aquesta matèria.

Pel que fa a les relacions de Llull amb l'ambient intel·lectual del seu temps, destaquen els articles d'A. Bonner i A. Bordoy. Bonner fa una interessant aproximació a una obra lul·liana de l'any 1298, la *Disputatio eremite et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*. En aquesta obra, Llull produeix un comentari a 140 qüestions triades entre les que planteja Pere Llombard a les seves *Sentències*, text que es trobava al capdamunt del currículum acadèmic de les facultats de teologia i que havien de comentar tots els futurs graduats. L'interès de Bonner és mostrar com aquesta obra lul·liana, amb el concurs de les eines metodològiques que li ofereix l'Art, es presenta com a alternativa als comentaris escolàstics a l'ús. No només per la seva forma dialogada, sinó també perquè prova de superar la doctrina aristotèlica de la separació entre les ciències, tot argumentant a favor de l'Art com a paradigma per a totes les disciplines. Una vegada més, doncs, veiem la connexió de Llull amb els grans debats intel·lectuals del seu temps, que segueix amb interès a pesar de la seva manca de preparació acadèmica formal, i als quals prova de donar una resposta global a partir de les premisses del seu propi sistema.

Bordoy, al seu torn, analitza les línies mestres de la crítica lul·liana a l'averroisme de la Universitat de París, tot establint un proposta de periodització cronològica, segons les característiques dels arguments del Beat en les diverses obres. El motiu principal de l'oposició de Llull (a qui Bordoy s'obstina a qualificar d'escolàstic amb una curiosa insistència) s'hauria de buscar en els intents d'afirmar l'autonomia de la filosofia enfront de la teologia, que portarà a alguns pensadors a defensar l'existència de dues veritats independents, que poden fins i tot menar a conclusions oposades. No hi podia haver, efectivament, un pensament més allunyat de les preocupacions lul·lianes per reduir totes les ciències a uns mateixos principis, i a la refutació d'aquest pensament va dedicar el Beat esforços continuats al llarg de la seva producció intel·lectual. La periodització que Bordoy proposa agrupa les obres de contingut antiaverroista en tres etapes, que, sempre segons l'autor, mostren una evolució marcada. En un primer moment, les crítiques lul·lianes serien de caràcter general, que s'explicaria per un coneixement escàs de les teories d'Averrois i una certa confusió entre les doctrines d'Aristòtil i les del seu comentador àrab. Més tard, després del pas de Llull per la Universitat de

París, que l'hauria posat en contacte directe amb les opinions que vol contrastar, els seus arguments s'haurien tornat més concrets i mostrarien un coneixement més detallat de l'obra d'Averrois, a l'ensems que un caire més estrictament filosòfic, sense que Bordoy deixi prou clar en què consisteix aquest caràcter. La darrera etapa començaria en els anys previs al Concili de Vièna i se centraria en una voluntat divulgativa que tindria com a objectiu bàsic aconseguir la prohibició de l'ensenyament d'aquestes doctrines en l'ambient universitari.

Finalment, Óscar de la Cruz vol investigar quines són les dades que sobre Mahoma apareixen en l'obra de Ramon Llull i quines poden ser les fonts textuais d'on provenen. Amb aquest objectiu analitza les informacions biogràfiques sobre el profeta que Llull dona al seu fill en el capítol LXXI de la *Doctrina pueril*. De la confrontació d'aquestes dades amb les que es poden trobar en d'altres autors cristians i en autors àrabs anteriors o coetanis, arriba a la conclusió que Llull fa un ús lliure d'aquestes fonts, modificant els fets en funció dels seus propis interessos.

El bloc dedicat a les qüestions més específicament filosòfiques s'obre amb un treball de Jordi Gayà. L'autor ens ofereix un recorregut per les successives formulacions dels principis de l'Art en les diferents versions del sistema, amb una atenció especial a les motivacions que han pogut provocar el pas de les dignitats als principis, que s'haurien de buscar en la voluntat de Llull de donar un abast més general a la seva proposta i superar les dificultats que trobava la definició de Déu per les seves dignitats. Al mateix temps, Gayà es pregunta sobre el paper de les definicions dels principis en el funcionament de l'Art, que no seria un altre que actuar com a terme mitjà del sil·logisme demostratiu, reformant en aquest punt la doctrina sobre la definició proporcionada pels *Analítics posteriors*.

La divisió ja clàssica de les diferents formulacions del sistema lul·lià en dos grans períodes, els de l'Art quaternària i l'Art ternària, no ha d'amagar que la transició entre l'un i l'altre no és totalment brusca, sinó que en les Arts de la primera etapa ja es manifesten indicis d'aquests canvis. J. E. Rubio arriba a aquesta conclusió a partir de l'anàlisi de l'evolució de les figures en el pas de l'*Art abreujada d'atobar veritat* a l'*Art demostrativa*, les dues formulacions d'aquest període. Però també pren en consideració la constel·lació d'obres que comenten o expliquen aspectes particulars de cada obra principal, on troba afirmacions i matisos que ajuden a entendre el sentit d'aquesta evolució. L'anàlisi de Rubio se centra en la relació que s'estableix entre les figures A, S i T. Si bé en un primer moment és la figura S que té la primacia en l'activitat de relacionar les dignitats de la figura A, de manera progressiva la figura T va agafant una importància primordial, que explicaria que la figura S arribi a desaparèixer de les Arts de l'etapa ternària. Rubio descabdella el fil de la seva argumentació amb la claredat i precisió a què ens té acostumats, de forma que aquest nou treball s'integra plenament en la seva tasca d'estudi del funcionament intern de l'Art lul·lià.

Dibuixar quines són les característiques de la mística lul·liana a través de la més recent bibliografia sobre la qüestió, és la finalitat de l'article de Jordi Pardo Pastor. A l'autor li interessa sobretot remarcar que fe i raó són els dos camins que es troben i s'ajuden en el procés de contemplació. També fa un repàs ràpid a la diversitat de fonts que la crítica ha volgut establir per a la mística de Ramon Llull, especialment en relació al *Llibre d'amic e Amat*.

Per finalitzar aquest apartat, les variacions morfològiques i sintàctiques entre les diverses versions del *Llibre de Santa Maria*, a partir de l'estudi d'alguns passatges significatius, permeten a Pere Villalba de fer una apologia de la necessitat de treballar sobre les peculiaritats de les expressions lul·lianes, tant per establir-ne les característiques gramaticals i lèxiques, com per resseguir les successives aportacions fetes per copistes, traductors i editors. Villalba considera que aquest tipus d'estudis filològics poden ser d'una gran utilitat per establir la filiació dels textos i posar de manifest les relacions que els acosten.

El monogràfic es clou amb dos articles dedicats a la valoració que es fa de Llull en èpoques posteriors. Ramon Llull reunia totes les característiques, com a figura literària, per ser reivindicat per la Renaixença en el seu intent de proposar i divulgar mites nacionals que actuessin com a fites en el projecte de recuperació de la llengua i la cultura del país. Coincidien, en aquest propòsit, la fascinació del moviment romàntic per l'Edat Mitjana i el fet que era precisament aquesta època la de màxim esplendor polític i literari, i es podia prendre de model per a la regeneració que defensaven. Tot això va provocar que Ramon Llull fos una figura amb una presència constant a la producció literària dels poetes del vuit-cents. Rosselló Bover se centra en els autors mallorquins i, d'aquests, dedica una especial atenció a les composicions que es van produir amb motiu de la celebració del VI centenari de la fundació de Miramar, el 1877. La conclusió que es desprèn del treball és que la Renaixença va operar una selecció d'aquells elements de la figura de Llull que més s'adeien amb els interessos programàtics del moviment i això la va portar a recollir els aspectes més llegendaris de la biografia del Beat.

El propòsit de Simó, en el treball que tanca el recull, és de mostrar com, tot remarcant el caràcter plenament medieval de l'obra lul·liana, la síntesi que du a terme el Beat entre elements agustinians, més propis de la filosofia del XII, com ha estat dit tantes vegades, i les noves aportacions de l'aristotelisme dominant en el seu segle, suposen una proposta personal que vol superar les limitacions que troba en el pensament dels seus contemporanis. L'autor veu en aquesta fusió el motiu pel qual Llull exercirà tanta fascinació durant el Renaixement i en èpoques posteriors, de manera que el seu aparent anacronisme és allò que el farà modern als ulls dels pensadors que el segueixen.

- 38) Chodkiewics, Michel, «La réception du soufisme par l'Occident: conjectures et certitudes»

Well worth reading, this article summarizes the reception of Sufi thought in the West, in the medieval period primarily, though with observations about later periods as well. The author argues that, in contrast with the history of the reception of Arabic philosophy in Europe, “the proofs of contact” with Sufi thought in this period “are almost non-existent, and the clues, when they do exist, are of uncertain interpretation” (149). Chodkiewics makes a number of intriguing observations. While Muslim thinkers, for example, who made contributions to the Sufi tradition are known in the West in the medieval period (al-Ghazâlî most notably) they are never known as Sufi thinkers, their Sufi works never having been translated. As is fitting in such a survey, Lull receives significant attention. The word “sufi” does appear in his *Book of the Lover and the Beloved* (137), but in general, Chodkiewics argues, we have no clear evidence that his knowledge of Sufism was at all profound. While his *Book of the One Hundred Names of God*, for example, is inspired by the Islamic motif the beautiful names of God, the author contends that “[Lull] is ignorant of the subtleties of [kalamic thought] or of [Sufi thought] regarding this matter,” so that despite his great knowledge of Islam, there is “no conclusive proof allowing one to attribute to him intensive familiarity with [Sufi] literature” (142). While this may be too forceful a conclusion, all scholars of the connections between Lull’s thought and Sufism will benefit from the wealth of learning offered in this article.

Thomas Burman

- 40) Costa, «A violência de cavalaria medieval e o processo civilizador dos *oratores*»

- 41) Costa, «Muçulmanos e Cristãos nos diálogos de Ramon Llull (1232-1316)»

El primer article descriu els múltiples intents de l'Església de pacificar i cristianitzar la violència de la cavalleria en els seus començaments devers l'any mil, primer a través de la pau i treva de Déu, llavors pels ordes militars segons un model establert per sant Bernat de Claravall. El *Llibre de l'Orde de cavalleria* de Llull seria el darrer rebló en aquest procés.

El segon article fa un repàs a les tècniques apologetiques lul·lianes centrades en els viatges al nord d'Àfrica de 1293 i 1307, i es basa principalment en els textos de la *Vida coetània* i del *Fèlix*. A part d'un incís sobre rituals sufis (repetició del nom d'Alà fins arribar a l'èxtasi, control respiratori, concentració en una determinada part del cos, tot acompanyat de música, dansa i poesia), dels



quals l'autor diu que "Llull conhecia bem esta elevada forma de expressão religiosa", la resta és en general correcta i presenta una bona introducció del tema per al lector de llengua portuguesa.

A. Bonner

42) Costa, «Reordenando o conhecimento: a Educação na Idade Média e o conceito de Ciência expresso na *Doutrina para Crianças* (c. 1274-1276) de Ramon Llull»

Després de fer un repàs sobre la situació de la infància des de l'alta Edat Mitjana, Costa ressegueix la classificació de les ciències en l'obra de diversos autors, entre els quals esmenta Ramon Llull i l'organització de les disciplines medievals recollida a la *Doctrina pueril*.

J. Santanach

43) Courcelles, «L'art de Raymond Lulle»

Aquesta en principi benintencionada defensa del valor de l'Art és un territori minat on no es pot fer una passa sense que esclati una falsedat manifesta. La primera mina antipersona és a la línia 12 de la p. 67, on s'atribueix a qui signa haver escrit que l'obra (*sic*, és a dir, *tota* l'obra) de Llull és una "enciclopèdia mística en llengua catalana". La frase vindria a corroborar que els catalans llegim sobretot Llull com un poeta, home de lletres i el pare de la llengua. Inventar-se què diu la crítica catalana en bloc com a punt de partida d'un discurs propi, que se suposa que arriba a cotes altes de sublim interpretació no ofuscada per la passió nacional literària, és una operació retòrica tan irresponsable com grotesca. L'autora ment per la gola, ja que qui signa (i també persones força més importants, com els germans Carreras Artau, Jordi Rubió, Miquel Batllori, Eusebi Colomer i un llarg etcètera), portem dècades proclamant que Llull, abans d'un escriptor, és l'autor de l'Art, i que les seves poesies i les seves novel·les, en realitat, no són altra cosa que un instrument al servei de la divulgació del seu missatge filosòfic i salvífic: Rubió va començar a parlar d'"expressió literària" per designar l'obra catalana de Llull almenys des dels anys cinquanta, que és quan qui signa va néixer. L'embadaliment patriòtic, amb llagrimeta poètica, fa anys que ja no circula entre els lul·listes catalans. Jo, per descomptat, qualifico d'"enciclopèdia mística", amb plenitud de dret, concretament el *Llibre de contemplació en Déu*, la primera gran síntesi del pensament de Llull que, com el seu títol indica, té una

marcada funció d'estímul a l'elevació de l'esperit de les coses mundanals a les divines.

L'article que ens ocupa comença amb una presentació divulgativa de la biografia i de l'obra de Llull (pp. 67-82), que conté algunes referències bibliogràfiques escaients, però n'oblida d'altres. Si l'autora conegués els escrits de J.N. Hillgarth sobre els fons bibliogràfics mallorquins, per exemple, no improvisaria a la brava sobre les fonts de la formació de Ramon durant els nou anys d'estudi a la seva illa natal (p. 75). I, i si s'hagués mirat qualsevol manual d'introducció a l'Art (o els apunts dels estudiants d'alguna universitat catalana) no cometria l'error que comet a la nota 24, de la p. 82, dient que l'*Art abreujada d'atrotar veritat* (escrita el 1274), de la qual hi ha també versió llatina (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*), en llatí és l'*Ars brevis* (és a dir l'*Art breu*, de 1308). Amb aquesta carta de presentació, els dos assaigs que segueixen només poden inspirar desconfiança. El primer ocupa les pp. 82-95 i presenta Llull com el creador d'un llenguatge original; el segon, a les pp. 95-106, desenrotlla el tema "l'Art sagesse de vie". L'assaig sobre el llenguatge és una aproximació a la retòrica de la "vox significativa", per a la qual s'apunten algunes connexions amb autors del XII. Les perplexitats que assalten el lector sempre són elementals. Com pot ser que Llull tornés de París a Montpeller el 1288, si ho va fer el 1290? Com pot ser que aleshores li vinguessin ganes de traduir la *Lògica del Gatzell* per als estudiants d'aquella vila (*sic*), si aquesta obra és de 1271-1272? (p. 88). Després d'assenyalar alguns trets bàsics del *Llibre d'amic i amat*, el discurs arriba a les "paraules estranyes" de l'*Art amativa* i, passant per la *Rhetorica nova*, de 1301 (que no està tan lluny de les obres de Vinsauf i Garlàndia, diu l'autora), desemboca en la consideració del sisè sentit o afat (que és una innovació lul·liana de 1294, afegeixo jo).

El darrer assaig aborda la qüestió de l'Art com a ciència universal, pel damunt de la lògica, la teologia i la metafísica. L'autora enfoca l'assumpte des de la perspectiva de l'*artista*, que posseeix un saber que duu directament a la veritat, perdut en un món que no comparteix la seva troballa. El testimoni de diversos pròlegs lul·lians, a la *Vita coetanea*, al *Fantàstic* i a la *Rhetorica nova*, permet d'articular un discurs força enraonat. Les perplexitats no cessen, però: hom es pregunta de què serveix el *ROL XVI* i per què hi ha bibliografies informatitzades amb magnífics motors de recerca, si hem d'aprendre com una gran revelació a la nota 74, de la p. 102, que la *Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici* es llegeix a l'edició que Lefèvre l'Étaples va preparar per a Guiot Le Marchand el 1499. Si, en lloc de fer servir les edicions crítiques i/o les traduccions i els estudis de les obres de Llull (perquè de vegades la literatura secundària és útil, eh?), que entre tots anem fent, comencem a buscar d'ací d'allà, de cap i de nou cada vegada, no és sorprenent que ens acabem embolicant: és molta feina! Cansa molt!

44) Courcelles, «L'utopie politique et religieuse: la pape et l'empereur dans le *Llibre d'Evast e Blanquerna* de Raymond Lulle»

L'autora analitza el paper de l'emperador com a representant del poder al *Blaquerna*, sense cap altre aparat bibliogràfic que l'edició de la MOLC (que porta un pròleg molt desfasat de qui signa), algunes cites de Galmés i Batllori, obligadament antigues, i un article de Cramer, de 1935. La referència més actualitzada és *La parole risquée de Raymond Lulle*, publicat per la pròpia autora el 1992. En la línia d'aquest darrer text, doncs, el treball proposa una vida particular per a la utopia en Llull: la utopia lul·liana és un text, un relat (p. 387). Quatre punts del *Blaquerna*, situats als capítols 48, 76, 87 i 89, permeten d'extreure dels diàlegs entre els personatges (Blaquerna, el Joglar de Valor, l'Emperador, el Canonge de Persecució, el Cardenal de "Domine Deus, rex celestis") els punts de partida de la posició lul·liana: un Valor transcendent, que depassa la història humana concreta, hauria de guiar-la en tot i pertot. Entre els mons ideal i real s'obre l'abisme que separa les dues ciutats de sant Agustí. En l'endemig, el bosc o lloc imaginari, on l'utopia es verbalitza. Les virtualitats de la utopia lul·liana són grans en l'àmbit discursiu que interessa a l'autora. Així els "enqueridors", que han de vetllar per la bona conducta dels poderosos, tenen un paper fonamental en la projecció de futur de la utopia mateixa (p. 392). L'autora cita la col·locació especular de l'Arbre imperial i l'Arbre apostolical dins de l'*Arbre de ciència* per afinar l'argumentació. La renúncia de l'emperador deconstrueix la representació utòpica lul·liana mateixa, però, paradoxalment, la fa comunicable.

En alguns passatges l'autora toca el tema de la projecció autobiogràfica de Llull en el protagonista de la novel·la i en els seu bufó místic, Ramon lo Foll, sense treure, però, conclusions arriscades (p. 387; p. 394). Pel que fa al poder del papat, la renúncia final de Blaquerna, contràriament a la de l'emperador, és entesa com un reflex de la decepció de Llull davant dels papes que no se'l van escoltar mai, mentre els reis de Mallorca, Aragó i França van ser més receptius (p. 395). En canvi, enlloc no es parla del famós problema (totalment superat avui dia) de la datació del *Blaquerna* i del "gran rifiuto" de Celestí V el 1294; l'autora es limita a afirmar que el *Blaquerna* és de 1283, segurament perquè la seva bibliografia de base és anterior al plantejament de l'assumpte als temps del pare Tarré. Però els papes que, segons l'autora, no van fer cas de Llull, com Bonifaci VIII, eren posteriors al 1283!

La noció d'utopia en Llull pot ser entesa de moltes maneres i la que ofereix el present treball no és ni de molt la més afinada des del punt de vista del gran negoci artístic lul·lià; per això recomanem de contrastar-la, ja que no ho fa l'autora, amb: J.N. Hillgarth, "Raymond Lulle et l'utopie", *EL* 25 (1981-1983), pp. 175-185. El lector, un cop haurà vist en quins termes es defensa que Llull no té res a veure amb cap forma de pensament utòpic, podrà també satisfer la

curiositat sobre el context en el qual Llull basteix la discussió sobre el poder civil i religiós, amb: Albert Soler, "Il papa angelico nel *Blaquerna* di Ramon Llull", *Studi Medievali* «3a serie» 40 (1999), pp. 857-877. Vegeu també els ítems ressenyats sota els números 24 i 32, respectivament d'Eastman i de Forni, a SL 41 (2001). Són maneres per fugir d'un *close reading* que arriba a esdevenir claustròfòbic.

Lola Badia

45) Crisciani, *Il papa e l'alchimia: Felice V, Guglielmo Fabri e l'elixir*

Aquest volum presenta un diàleg llatí de tema alquímic dedicat al papa elegit pel concili de Basilea, aquell Felix V (1439-1449), que havia estat abans Amadeu VIII de Savoia i també (molt lul·lianament) ermità. L'autor és un cortesà de la cúria, natiu de la localitat de Dia, al Delfinat, jurista de professió, però també metge, que gaudia de la més estreta familiaritat amb el pontífex: Guilhem Fabre o Guglielmo Fabri (en qualsevol cas era "ultramontanus"). Chiara Crisciani, que coneix amb riquesa de detalls el context intel·lectual de l'opuscle, ha volgut brodar una introducció, una traducció i unes notes que donen raó dels més petits particulars de la problemàtica que planteja el text. En aquest exercici de *bravura* ha comptat amb la col·laboració de Franco Bacchelli, pel que fa a l'edició, l'estudi del manuscrit únic i la detecció d'algunes fonts. El llibre consta d'introducció, pp. 9-94, edició i traducció, pp. 111-183, bibliografia, pp. 185-206, índex de manuscrits citats, p. 207, i índex de noms, pp. 209-217.

Ens trobem davant d'un text de lectura agradosa, ni excessivament carregat d'erudició, ni innecessàriament obscur i pretensions, escrit amb voluntat apològica de l'alquímia, però lliure d'apassionaments esotèrics. La ficció dialògica dona el to del llibre: el papa, d'edat avançada, es queixa de les moltes xacres que l'afecten, entre elles la paràlisi, i voldria que el seu cortesà entès en medicina, li expliqués si pot tenir alguna esperança en els remeis derivats de la transmutació dels metalls, de l'or potable i de l'elixir. L'interlocutor obté permís per redactar tres breus assaigs sobre l'afer amb tota tranquil·litat. Després d'haver-los llegit, Felix V no es cura de les malalties que l'enutgen però experimenta un intens plaer intel·lectual, que li millora globalment la salut, gràcies a l'hàbil *demonstratio* de la validesa de l'alquímia que el nostre llibre vehicula.

La introducció de Crisciani s'articula en set capítols degudament anotats. Els tres primers ens posen en antecedents de la situació de l'alquímia a mitjan segle XV, quan els seus practicants i promotors treballaven en un terreny ambígu, situat al marge del saber oficial (el papa Joan XXII havia exclòs l'alquímia de les ciències lícites el 1317 amb la decretal "Spontend"). Quedaven lluny els temps de

Roger Bacon, quan els escrits sobre l'endarreriment de la vellesa formaven part de la bibliografia canònica. Als segles XIV i XV els alquimistes treballen sota l'emparedament d'algunes corts (entre elles la catalana de Joan I i Martí I) i són objecte d'aspres polèmiques entre els homes de religió, alguns dels quals en són enemics ferotges, com ara Nicolau Eimeric. Guilhem Fabre és un personatge àmpliament informat, que posa a contribució moltes dades d'història de l'alquímia i coneix molt bé la tradició pseudolul·liana del *Testamentum* i del *Codicillus*. En realitat, per a ell la màximes autoritats són els pseudo Lull i Arnau, que, combinats amb textos atribuïts a sant Albert, li forneixen el plat fort de les argumentacions. Els restants quatre capítols presenten Fèlix V, el seu jurista metge, i l'ambient culte de la cúria; descriuen el contingut del text i perfilen les actituds de l'autor.

Guilhem Fabre explica tècnicament la noció de transmutació metàl·lica amb terminologia peripatètica i la justifica a través de la subalternació científica de l'alquímia a la física aristotèlica. La dimensió mèdica de l'alquímia, en canvi, el porta a justificar el poder curatiu de l'or utilitzant les nocions de "cosa natural", "cosa no natural" i "cosa contra natura", que són a la base de la teoria mèdica universitària. La via erudita cap a l'alquímia l'obliga finalment a discutir qüestions de màgia, com ara el valor de la paraula màgica *telchem*, que és la força interior ("fortitudo") que fa possibles les purificacions i les transmutacions. La dimensió ètica de l'alquímia ocupa un lloc preminent al text. Guilhem Fabre denuncia els alquimistes fraudulents —era un lloc comú inevitable als segles XIV i XV— i exalta els bons, que són Ramon Lull, Arnau de Vilanova i John Dustin. És per això que explica àmpliament la llegenda del viatge de Lull a la cort del rei Eduard d'Anglaterra per fabricar or, el seu encontre amb Arnau i la renúncia de tots dos al poder que se'ls ofería a canvi de la transmutació dels metalls: el saber és una cosa, el poder una altra. L'opuscle que edita Chiara Crisciani és una font primordial per a la llegenda del pseudo-Lull alquímic.

Lola Badia

47) Duran, *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, II, 2

48) Duran, *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, III

El volum II.2 del *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)* acaba la recopilació de dades de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona que s'havia iniciat al volum anterior. Pel que fa a manuscrits lul·lians, cal remarcar en aquest cas la catalogació del còdex cincentista núm. 1986, que conté una notable col·lecció d'obres lul·lianes espúries, especialment alquímiques: *Epistola accurrationis*, *Ars operativa medica*, *Ars intellectiva*, *Doctrina intel·lectual sobre la matèria e sa operació e forma*, *Conclusio summaria*, *Liber lapidarii*.

El volum III tanca l'inventari de manuscrits literaris moderns conservats en arxius i biblioteques de la ciutat de Barcelona amb les dades corresponents a onze fons bibliogràfics. Els ítems lul·lians que registra el *Repertori* es troben tots a l'Arxiu de la Corona d'Aragó; té un relleu especial la descripció del ms. Ripoll, 159, de final del segle XV i que transmet el *Llibre d'intenció* (pp. 221-222). Els altres ítems estan tots ells relacionats amb la figura de l'arxiver reial Pere Miquel Carbonell: un poema en honor del beat Ramon, d'Antonio Geraldini (Cancelleria, reg. 2609); un "Memoriale pro magistro Raimundo Lull" on Carbonell (Cancelleria, memorial 24, foli 168v) fa un regest de documents reials favorables al Beat i als seus seguidors produïts des de Pere III fins a Alfons IV; i una nota seva (Cancelleria, memorial 49, foli 147v; reproduïda a la p. 160). Cal subratllar també la notícia que dóna la crònica del monestir de Sant Jeroni de la Murtra, de Francesc Talet (ACA, Monacals d'Hisenda, vol. 2516), sobre la venda (durant els anys 1592-95) a Juan de Herrera de 25 volums d'obres lul·lianes que custodiava l'esmentat monestir (p. 333).

A. Soler

#### 49) Eco, «I rapporti tra «revolutio alphabetaria» e lullismo»

La idea del Lull cabalista té els seus orígens en el famós passatge en el qual Pico della Mirandola compara l'"ars combinandi" de la càbala jueva amb l'"ars Raymundi, licet forte diverso modo procedant"; a partir d'aquí, les generacions següents assumiren la semblança, començant per l'autor del *De auditu caballistico*, i continuant sobretot per figures interessades en les ciències ocultes. Eco es demana si aquesta assimilació tenia sentit, i si aquesta tímida "forte" ("potser") era justificada. Després d'una anàlisi dels mecanismes combinatoris de l'*Ars generalis ultima*, conclou que l'Art és un sistema que opera dins un món tancat, mentre que la Càbala és un intent d'expandir el nostre pensament a mons fins i tot inimaginables. La millor representació del món lul·lià seria l'*Arbre de ciència*, que és una mena de "cadena de l'esser" (en el sentit de la famosa obra, *The Great Chain of Being*, de Lovejoy), i el medi de la sil·logística lul·liana no seria formal, sinó un de substancial que lliga els elements d'aquella cadena de l'esser. La combinatòria lul·liana serà expandida per Agrippa von Nettesheim, per tal d'incrementar les seves possibilitats retòriques, i per Giordano Bruno per donar entrada al seu univers infinit. Els càlculs combinatoris continuen fins al P. Marin Mersenne al s. XVII, i arriben a un vertigen de xifres que recorda la Biblioteca de Babel de Borges. Així que Pico de la Mirandola haurà estat "il detonatore che ha liberato nei secoli a seguire l'arte di Raimondo dalle sue limitazioni, portandola al di là della teologia e della retorica, a nutrire le speculazioni formali della logica

moderna, e ai *brain stormings* aleatori che nutrono tanta euristica contemporanea.” Acaba dient que Pico tenia raó quan digué que de “diverso modo procedunt”, i que potser va ser un excés de prudència que li va fer afegir l’adverbi “forte”.

Que de “diverso modo procedunt” és cert, però que l’Art de Llull només serveix per provar coses ja implícites en els seus principis (que Eco tendeix a limitar a les Dignitats divines), i per tant que sigui una eina que es mou exclusivament en el camp de la teologia, a pesar de ser una afirmació que crec que ha circulat des del s. XVII, no deixa de ser un malentès. L’error comença amb això de les Dignitats; a l’etapa ternària (que és la que Eco analitza) els components de la Figura A mai no són anomenats “Dignitats”, sinó “principis”, i no es limiten només al camp de la teologia. L’anàlisi que llavors fa Eco del funcionament de l’Art es basa en la Quarta figura (la de la combinatòria, que sempre ha atret l’atenció dels comentaristes), de la qual es deriva la Taula i, finalment, l’apartat de l’*Ars generalis ultima*, que proposa múltiples solucions a una sola qüestió, “Utrum mundus sit aeternus”. Eco no s’ha adonat que aquest apartat és una mena de “mode d’emploi” de només un dels mecanismes de l’Art, per al qual Llull sembla haver triat la idea de l’eternitat del món, precisament per tal de mostrar com es podia emprar una multitud de camins per arribar a una conclusió ja coneguda. Eco no ha mirat els altres mecanismes de l’Art per veure com s’aplicaven a l’escala de l’esser que són els Nou subjectes, ni a les Cent formes, que tracten temes tan variats que van des de la digestió fins a la navegació.

A pesar del fet que això implica reorientar l’asseveració que Pico de la Mirandola havia alliberat “nei secoli a seguire l’arte di Raimondo dalle sue limitazioni, portandola al di là della teologia e della retorica” (això de la retòrica va ser la contribució d’Agrippa), l’assaig no deixa de ser intel·ligent i estimulant.

A. Bonner

## 50) Egea i Ger, «El realismo luliano»

En aquest article s’estudia la posició de Llull davant dels universals. El punt de partença de l’anàlisi lul·liana caldria trobar-lo en el pensament tradicional de sant Agustí i de sant Anselm. A partir d’aquí, s’estudia la concepció de gènere, espècie, diferència i les tres potències de l’ànima a l’“Arbre elemental” de l’*Arbre de ciència*. L’autor relaciona el pensament del Beat amb la tradició neoplatònica i agustiniana basant-se en la realitat de la causa primera i dels seus atributs. Aquest neoplatonisme fa que Llull cregui en l’autenticitat del gènere i en el realisme d’aquest gènere contra els universals. Finalment, l’article conclou amb una reflexió sobre la concepció del llenguatge lul·lià a partir de la distinció entre

*nomen vocale* (o *vox significativa*, és a dir el que des de 1294 Llull va anomenar “afat”) i *nomen reale* (representació mental de la paraula que actua com a pont entre la potència sensitiva i la potència racional).

Xavier Bonillo

51) Egea i Ger, «Ramon Llull y el libre albedrío»

Estudi de l'evolució del concepte de lliure albir en el pensament lul·lià i de la relació entre aquesta noció i la idea de llibertat. El lliure albir està relacionat íntimament amb les tres potències de l'ànima, però sobretot amb la voluntat. Per raó de la semblança trinitària que s'estableix entre Déu i l'ànima i, tenint en compte que la voluntat de Déu és essencialment lliure, la voluntat de l'ànima ha de ser igualment lliure. De fet, aquesta llibertat és allò que permet i condiciona la salvació dels homes.

Xavier Bonillo

52) Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV s)*

53) Evangelisti, «Un progetto di riconquista e governo della Terrasanta: strategia economica e militare e proposta di un codice etico-politico attraverso il lessico regolativo-sociale minoritico»

54) Evangelisti, «Un secolo d'oro. L'impegno diplomatico-informativo e l'azione evangelizzatrice dei francescani in Asia tra 1245 e 1368»

Els tres treballs de Paolo Evangelisti objecte de comentari en aquesta ressenya són part d'una recerca que té el seu màxim exponent en el llibre publicat el 1998 (52) i del qual l'article de l'any 2001 (53) pot considerar-se un excel·lent resum.

Evangelisti s'ocupa principalment del *Liber recuperationis Terre Sancte*<sup>5</sup> de Fidenzio de Pàdua, frare menor nascut vers 1226 i mort vers 1294. Aquest franciscà fou vicari de la província franciscana de Terra Santa, on visqué almenys des de 1266; era un home amb un coneixement directe i extens del món musulmà.

---

<sup>5</sup> Publicat per Golubovich al segon volum de la *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano* (Quaracchi: 1913, pp. 9-60).



Al Concili de Lió de 1274 rebé l'encàrrec de redactar un tractat sobre la recuperació de Terra Santa de part del papa Gregori X, obra que, tot i que potser ja era escrita el 1290, tanmateix, no lliurà fins a 1292, ja durant el pontificat de Nicolau IV, el primer papa menoret. L'obra, per tant, és estrictament contemporània del *Llibre de passatge* lul·lià (recentment editat al ROL XXVIII, vegeu la ressenya 3) , presentat al mateix pontífex en el mateix moment, just després de la pèrdua d'Acre. Sembla que el tractat fidentí, a més, va tenir una influència perceptible en els projectes de croada d'aquest papa i també en els de Bonifaci VIII.

Evangelisti caracteritza el *Liber recuperationis Terre Sancte* com el primer tractat del seu gènere que s'ocupa de qüestions militars, tàctiques i estratègiques i que alhora desenvolupa una reflexió de tipus ètic i polític, fins a fer un replantejament complet del que ha de ser la croada i la posterior dominació dels territoris recuperats. Partint d'un coneixement precís de l'enemic i del territori que cal ocupar, Fidenzio desenvolupa un projecte de *recuperatio* diplomàtic i militar, que preveu una acció militar, combinada per mar i per terra, que ha de ser el darrer pas després de l'exercici de pressions de tipus econòmic i comercial sobre els infidels. D'altra banda, el menoret defineix també un veritable projecte colonial i de consolidació dels territoris recuperats, fent èmfasi en la caracterització de la societat ideal que cal instaurar-hi i fent una atenció especial a les virtuts personals i socials que hauran de tenir els croats que duguin a terme l'empresa i, sobretot, el *dur* que en serà l'únic governant i jutge.

El cas és que Fidenzio de Pàdua, en la construcció del seu discurs militar, ètic i polític de dominació de Terra Santa utilitza de manera sistemàtica un vocabulari característicament franciscà, pauperístic i cristomimètic, utilitzat normalment en la definició d'un codi de comportament minorític i no pas en la d'un model laic dominatiu. Evangelisti es fixa precisament en aquesta peculiaritat i ressegueix amb cura la utilització d'alguns lexemes clau d'aquest vocabulari: *paupertas*, *largitas*, *oboedientia*, etc. Aquesta aproximació al text permet que l'autor, en la seva anàlisi, superi les modernes compartimentacions en gèneres i que una obra que, en principi, ha estat considerada estrictament com un tractat militar croat aparegui com un discurs generador de models ètics dominatius tant en l'àmbit individual com en el col·lectiu. Per això, Evangelisti fa un esforç notable per posar en relació el text fidentí amb una àmplia tipologia de fonts franciscanes, amb les quals no té una connexió evident: tant amb els textos fonamentals que defineixen la identitat de l'orde i l'estatut espiritual dels seus membres (les fonts franciscanes, però també Pedro Gallego, Roger Bacon, Pere de Joan Olièu, o Francesc Eiximenis), com amb una selecció significativa de la literatura minorítica produïda per autors implicats personalment en activitats missionals i de croada dels segles XIII i XIV (Giovanni Pian del Carpine o Guillem de Rübruck). La conclusió és clara: els mots clau, els sintagmes, les metàfores que han ajudat a tipificar la identitat

pauperística han estat utilitzats també com a instruments per construir models de dominació ètica, política i econòmica; i això és així perquè en els textos minorítics que autorepresenten l'orde ja es tendeix a proposar la comunitat franciscana com a model per a tota la cristiandat.

L'article de l'any 2000 (54) fa una excel·lent síntesi panoràmica del que és la literatura franciscana sobre els pobles asiàtics (especialment, els tàrtars) als segles XIII i XIV, producte de la missió i de l'encàrrec diplomàtic: Pian del Carpine, Guillem de Rübriuk, Giovanni da Montecorvino, Giovanni Marignolli, Pasqual de Vitòria, Andrea da Perugia, Odorico Pordenone.

Des del punt de vista dels estudis lul·lians, els treballs d'Evangelisti em semblen valuosos per les obres i els contextos analitzats, clarament coetanis i paral·lels dels del beat Ramon; i també per les estratègies interpretatives que hi aplica l'autor, capaces de descobrir significats implícits i relacions no evidents, i que poden ser especialment productives si s'apliquen a textos com els de Llull, que tan sovint resulten innovadors i de difícil classificació en els gèneres convencionals.

A. Soler

55) Evans, *Fifty Key Medieval Thinkers*

Ramon Llull, neoplatònic i místic, és un dels cinquanta autors clau de l'Edat Mitjana. La bibliografia consultada és fonamentalment les SW del sotasignat, els *Principia philosophiae* editats al ROL per Fernando Domínguez, i R.C. Petry, *Late Mediaeval Mystics*.

A. Bonner

56) Falcón Pérez, *Estudio artístico de los manuscritos iluminados de la Catedral de Tarazona (Análisis y catalogación)*

La Biblioteca catedralícia de Tarassona compta amb una interessant col·lecció de manuscrits medievals, tant dels segles X-XII com, sobretot, dels tres segles següents; el fons actual és en bona part producte de les donacions fetes pels bisbes que han estat al capdavant de la diòcesi aragonesa, entre els quals destaca Fernando Pérez Calvillo, que la va dirigir entre els anys 1391 i 1404. L'estudiosa María Pilar Falcón analitza i descriu els cent seixanta-vuit còdexs que actualment formen el fons de la Catedral, organitzant-los d'acord amb el contingut dels manuscrits; es tracta sobretot de volums jurídics (73) i litúrgics (35), però també

bíblics (19), teològics (19) i filosòfics (16), més sis altres manuscrits de contingut divers. De cadascun dels còdexs, en dóna una detallada fitxa catalogràfica, en la qual es fa èmfasi en els aspectes decoratius, sense menysprear, no obstant això, altres aspectes remarcables.

És entre els manuscrits filosòfics que s'inclou l'únic volum lul·lià de la col·lecció, el ms. 30, de la primera meitat del segle XV, que transmet una versió llatina de l'*Arbre de ciència*. Malgrat que no es disposi de dades referents a l'arribada del volum a Tarassona, és molt interessant una anotació que es conserva a la seva guarda posterior, on, malgrat les raspadures, es pot llegir que «Istud volumen quaternone XXI dicitur arbor scientiarum compilatus a Raymundo Lulius cathalano [?] et est mei [ratllat: presbiter], quod emi a prbro. Antonio Sadacer de Barcenona duc. VII ani [...]» (per a la descripció del volum, vegeu les pp. 420-422 de l'*Estudio artístico*; la cursiva és meua). Segons aquesta anotació, el còdex havia estat propietat del prevere barceloní Antoni Sedacer, important lector de l'escola lul·liana de Barcelona mort l'any 1444. Podria ser, doncs, que aquest manuscrit fos un dels més de setanta volums que l'any 1431 mestre Sedacer va cedir a Margarida Safont,<sup>6</sup> la qual, no obstant això, va indicar al seu testament que els volums havien de tornar a l'escola després del seu traspàs.<sup>7</sup> I és igualment probable que haguem d'identificar aquest còdex amb els núms. 43-46 del catàleg de llibres de l'escola lul·liana elaborat l'any 1466, on consta un *Arbor sciencia*.<sup>8</sup>

El catàleg es clou amb uns útils índexs de persones i de llocs, que inclouen personatges i manuscrits citats a l'estudi, autors d'obres contingudes als còdexs i altres noms esmentats als volums, ja siguin possessors, copistes o bé il·luminadors. Només se n'hi troba a faltar un de títols d'obres copiades als manuscrits de la biblioteca; aquest aspecte, no obstant això, no desmereix en absolut la qualitat i el rigor amb què s'ha elaborat el catàleg.

J. Santanach

---

<sup>6</sup> Per al Memorial on es recullen els setanta-set llibres cedits per Antoni Sedacer a Margarida Safont, vegeu José María Madurell Marimón, «La escuela luliana de Barcelona. Documentos», *EL VIII*, 1-2, núm. 13, pp. 103-106. Precisament les dues primeres entrades de la llista fan referència a còpies de l'*Arbre de ciència* en llatí.

<sup>7</sup> Segons s'estipula al testament, en un primer moment només els còdexs amb textos llatins havien d'anar a parar a l'escola, ja que Margarida Safont deixava els llibres en romanç en usdefruit a una reclusa anomenada sor Brígida; aquests darrers volums, doncs, no havien de tornar a l'escola lul·liana fins després de la mort de la reclusa. Vegeu Francisco de Bofarull y Sans, «El testamento de Ramón Lull y la Escuela Luliana de Barcelona», *Memoria de la Real Academia de Buenas Letras*, 1894, doc. núm. 2, pp. 457-459.

<sup>8</sup> Vegeu Bofarull, art. cit., doc. núm. 4, pp. 463-470.

58) Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*

Un nou apropament d'aquest historiador al tema de la cavalleria medieval. Després dels treballs en què analitzava aspectes específics, com els precedents que es poden trobar ja en la mística guerrera dels pobles germànics o la relació amb la croada, ara ens ofereix una obra de conjunt que, de manera assequible però també aprofundida i rigorosa, passa revista als diversos elements que intervenen en la formació i definició ideològica del fenomen.

Flori aplega la matèria en tres apartats, que tracten successivament de l'evolució històrica de la cavalleria en relació amb la seva funció social, sobretot les relacions amb la noblesa; la descripció dels aspectes materials de la guerra (evolució de l'armament i de les tàctiques militars, importància dels torneigs com a mitjà d'entrenament per als guerrers) i, per últim, les connotacions ideològiques, amb especial atenció a la seva plasmació literària.

És especialment interessant l'evolució de l'actitud eclesiàstica envers la cavalleria, que insisteix en una interpretació ja habitual de les obres de Flori. Des d'una posició inicial de rebuig de tota mena de violència es passa a la constatació de la necessitat de regular les activitats de senyors i cavallers, dedicats a lluites internes en els regnes cristians, que escampen la inseguretat, els saqueigs i la violència cap a les persones. Fruit d'aquesta preocupació són els intents de posar límits jurídics als actes vandàlics, sota la forma de "paus de Déu" o "treves de Déu". Al mateix temps, l'Església manté les seves pròpies tropes armades o s'assegura l'ajut militar dels nobles feudals per a la defensa dels seus béns i els seus territoris. Aquest canvi d'actitud porta fins a la proclamació de la croada, imbuïda del concepte de guerra santa, en què els valors de la cavalleria i de la lluita armada es cristianitzen i es posen al servei d'un objectiu religiós, sense oblidar la necessitat de donar una ocupació als cavallers ociosos i evitar els desordres. La culminació del procés és la creació d'ordes religiosos militars, segons Flori una resposta de l'Església al fracàs del seu intent de reconvertir els ideals cavallerescos, que en el seu aspecte més mundà són contínuament condemnats.

Les referències a Lull i al *Libre de l'Orde de cavalleria* apareixen en el moment en què es parla dels tractats amb què, des de mitjans eclesiàstics, es prova d'oferir les eines teòriques que posin en circulació aquesta nova visió de la cavalleria. Flori va enumerant els diversos aspectes que Lull exposa en la seva obra, dels quals accentua l'alta exigència moral en el comportament del cavaller i la minuciositat amb què descriu la cerimònia d'ordenació i el significat simbòlic de l'armament. Per a Flori, l'obra lul·liana és una mostra privilegiada de la voluntat clerical d'espiritualització de l'activitat guerrera.

A pesar d'un cert biaix inevitable cap a l'entorn francès, es tracta d'una obra altament recomanable i equilibrada, en què destaca una visió desmitificadora de

l'ètica cavalleresca, entesa com un embolcall ideològic que obeeix als interessos eclesiàstics, d'una banda, i als socials (voluntat de la noblesa d'afermar la seva posició de privilegi), de l'altra, en contradicció amb una pràctica on allò que predomina és la funció estrictament militar de la cavalleria, els caràcters més professionals. Els elements ideològics, cristal·litzats en la literatura, influiran en la creació d'una autorepresentació exclusivista que, al seu torn, incidirà sobre la realitat. Així, quan la cavalleria comenci a perdre el seu preponderant paper social (s. XIV i XV) el caràcter extern i més honorífic continuarà sent important per a la mentalitat aristocràtica, com es constata en la multiplicació dels passos d'armes, de justes i torneigs o dels ordes cavallerescos laics.

Eugènia Gisbert

59) Friedlander, *Processus Bernardi Delitiosi: the trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 September - 8 December 1319*

El llibre d'A. Friedlander representa la primera edició completa del procés judicial que va tenir lloc al 1319 contra el cèlebre franciscà espiritual Bernat Deliciós. El text és conservat en un còdex del segle XVII copiat per Étienne Baluze d'un model de començament del XIV que aleshores es trobava als arxius de Carcassona.

Deliciós, com és sabut, és un personatge molt rellevant de la vida religiosa i civil de l'Occitània de tombant dels segles XIII i XIV: predicador apassionat i agitador espiritual i polític, que sosté amb habilitat un joc d'influències civils i religioses, en una lluita sense treva contra els abusos de la inquisició dominica a poblacions com Carcassona o Albi. Deliciós és especialment interessant per als lul·listes per les seves connexions amb la casa reial mallorquina, amb els infants Ferran i Felip, fills del rei Jaume II de Mallorca, i per les seves relacions documentades amb Arnau de Vilanova i el mateix Ramon Llull.

La seva campanya antiinquisitorial comença el 1299 i acaba el 1317 amb l'empresonament que el durà al judici i a la mort. En el procés se li imputen quatre delictes: obstrucció a les legítimes funcions de la inquisició; traïció al rei de França, contra qui hauria ordit un pla per llevar-li la senyoria d'algunes poblacions occitanes i lliurar-la a l'infant Ferran de Mallorca; assassinat del papa dominic Benet XI, que hauria perpetrat amb la col·laboració d'Arnau de Vilanova; suport al moviment espiritual franciscà. Al judici, que és conduït amb prou diligència i escrupolositat, segons es desprèn de les actes conservades, Bernat va acabar admetent la seva culpabilitat pel que fa a les dues primeres acusacions, però es declarà sempre innocent pel que fa a la tercera. La darrera acusació plantejada no es va arribar a portar a judici, probablement perquè era del tot evident la seva pertinença als espirituals.

La referència a Lull es troba entre els folis 39v i 40r del procés, que formen part de les actes d'una investigació duta a terme per comissionats papals a Avinyó, prèvia al procés (folis 29v-64r). Deliciós diu haver-se trobat amb el beat Ramon a Roma, que li hauria lliurat diverses obres seves; de la citació se'n dedueixen almenys quatre: la *Tabula generalis* (III.11), potser el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* (II.B.6), el *Liber articulis fidei* (III.24b), i la *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (III.19).

L'edició de Friedlander permet accedir per primer cop a la principal font d'informació sobre Deliciós. És precedida per una introducció succinta on es fa una síntesi biogràfica del personatge i també una anàlisi breu de cadascuna de les parts del procés valorant críticament les dades històriques que aporta el document. Tanquen el volum els índexs de persones i de llocs de rigor i alguns apèndixs, entre els quals és molt remarcable un glossari amb notes biogràfiques dels personatges esmentats al procés.

A. Soler

#### 60) Friedlein, «Geleit in dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im Duecento»

L'objecte d'aquest treball són tres llibres dialogats d'autor italià, escrits en llatí al segle XIII, que presenten un ús de la forma dialògica força diversificat, en certa manera comparable amb el que trobem en Lull (p. 42). El recurs mecànic a les preguntes i respostes didàctiques de la ficció de conversa entre mestre i deixeble queden àmpliament depassats per altres procediments d'encaminar els interlocutors a la descoberta de la veritat, en aquestes tres obres: el *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis*, de sant Bonaventura (pp. 43-49); la *Disputatio*, d'Inghetto Contardo (pp. 50-61); i el *Liber consolationis*, d'Albertano da Brescia (pp. 61-69). L'anàlisi documentada de les circumstàncies històriques i culturals, de les fonts i dels propòsits intel·lectuals de cada un dels textos fonamenten les apreciacions de matís que s'expressen. Les conclusions valoren conceptes relacionats amb el programa del volum miscel·lani on es publica el treball — destinat a explorar les possibilitats del gènere diàleg a Itàlia entre el final de l'Edat Mitjana i el Renaixement—, tals com l'elogi del procediment dialogat com a eina de conversió en el cas d'Inghetto, la dimensió al·legòrica del muntatge d'Albertano o la complexitat de l'estructura conceptual de Bonaventura.

Lola Badia

62) Giralt i Soler, *Arnau de Vilanova en la impremta renaixentista*

Sebastià Giralt ha produït un excel·lent estudi sobre la història de la transmissió impresa de l'obra mèdica autèntica i espúria d'Arnau de Vilanova<sup>9</sup> que resulta de gran interès no només per als arnaldistes, és clar, sinó també per als lul·listes, atesos els paral·lelismes que es poden establir en diversos aspectes d'aquesta història, especialment pel que fa a les obres apòcrifes. El llibre, malgrat que fa una atenció especial al període cincentista, s'ocupa de recopilar tots els testimonis arnaldians impresos de què es té notícia entre els segles XV i XVIII; el fruit d'aquest treball bibliogràfic s'expressa en forma de catàleg i de diversos gràfics i taules d'enorme utilitat a les pp. 81-134. Però, lluny de ser només una obra de catalogació, el llibre és també un estudi interpretatiu del significat històric de les impressions d'obres esparses d'Arnau i, sobretot, de les vuit edicions generals, amb voluntat d'englobar la totalitat de les obres mèdiques, que va merèixer el seu opus entre 1504 i 1586. L'obra es clou amb un notable apèndix que aplega quatre dels prefacis de les *Opera* i, a més, la vida d'Arnau que va escriure Symphorien Champier, reproduïda també en algunes d'aquestes edicions; tots aquests textos es publiquen en la versió llatina original i se n'ofereix una traducció catalana.

La conclusió més rellevant d'aquest estudi apunta al mite que es crea del vilanoví com a metge empíric, mag, nigromant i alquimista com a raó principal de la fortuna d'Arnau en la impremta moderna: "La figura d'Arnau, ja bifacial en el seu propi temps com a metge ortodox i reformador religiós però esdevinguda encara més polièdrica per la tradició i pel corpus dels escrits que se li atribueixen, provoca que els diversos corrents de la medicina i la filosofia natural renaixentistes hi trobin allò que més els interessa: ortodòxia galenista arabollatina, empirisme, màgia natural, màgia demoníaca, astrologia o alquímia." (p. 77). En especial resulta suggerent la interpretació de l'edició general de Basilea 1585 com a producte d'un moviment que entén el corpus alquímic medieval i els apòcrifs arnaldians com un complement del paracelsisme (pp. 55-63). Cal fer atenció també a la polèmica que es genera a les edicions cincentistes sobre l'autenticitat de les obres alquímiques atribuïdes a Arnau i que afecta de retruc a les obres alquímiques pseudolul·lianes (pp. 44-48).

Trobo només dos inconvenients en aquesta obra esplèndida: que no tingui un índex de noms i d'obres citats i que les notes al text no es donin a peu de pàgina sinó que s'hagin de consultar al final; en canvi, són un valor afegit al llibre les nombroses il·lustracions provinents de les edicions estudiades que s'inclouen.

A. Soler

---

<sup>9</sup> Només una obra espiritual d'Arnau va arribar a ser impresa, la *Interpretatio de visionibus in somniis*, que ho va ser set vegades entre 1562 i 1671.

63) Gobillot, «Quelques influences arabo-musulmanes sure la pensée de Raymond Lulle (1233-1316)»

This lengthy—but very significant—article is divided into three sections each of which treats a different aspect of Arab-Muslim influence over Lull's thought and writing. In the first Gobillot discusses Lull's borrowings from *Kalīla wa-Dimna* in his *Book of Beasts*. Acknowledging that other scholars (Batllori, D. Urvoy, Llinares) have already pointed out that there are many passages in this work derived from that famed earlier collection of Arabic stories, the author here simply clarifies the range of these borrowings and then points out that "l'influence de *Kalīla wa-Dimna* dépasse largement l'adoption pure et simple de ces exemples, pour toucher la trame du récit elle-même (p. 47)." The great majority of these borrowings occur in chapter four of the *Book of Beasts*, and of the eighteen total passages that are clearly derived from *Kalīla wa-Dimnah*, eleven involved almost no substantial changes on Lull's part, while the remaining seven were transformed in various ways (pp. 49-51). Moreover, the author suggests that, like Ibn al-Muqaffa', the Arabic translator and editor of the tales, Lull proposes to teach a political lesson in the *Book of Beasts*, but where Ibn al-Muqaffa' is concerned with the relationship between learned sages and political power, Lull's explores the relationship between the knightly aristocracy and political power (52-54).

In the second section Gobillot argues that the *Book of the Gentile* and *Doctrina pueril* contain abundant evidence that "Lull a appréhendé l'islam selon plusieurs angles d'accès différents et peut-être également à travers plusieurs sources ou informations diverses, qu'il s'agisse d'enseignement oraux ou de textes écrits (p. 57)." When Lull has the Muslim in the *Book of the Gentile* point out that Muslims believe that God has created all things including both evil and good, he is recapitulating the teaching of the dominant Sunni orthodoxy as set forth in the works of al-Ash'arī and al-Baḳillānī (p. 60); and when, later in the same section of that work, the learned Muslim sets forth a detailed description of Islamic beliefs about death and the general resurrection, Lull is depending on authentic Islamic traditions regarding these events (p. 62). The *Doctrina pueril*, intended for a different audience and to serve different purposes, lacks the charmingly irenic qualities of the *Book of the Gentile*, but it also manifests Lull's "connaissance approfondie" of Islam (p. 64), as, for example, in its detailed description of the Muslim conception of Paradise in which "on reconnaît parfaitement . . . les points essentiels des traditions musulmanes" (p. 65).

Gobillot describes a series of very intriguing parallels between Lull's thought and that of the Muslim mystic al-Hakīm al-Tirmidhī in the third part of her article. While we have no explicit evidence that Lull knew al-Tirmidhī's works, it is certainly possible, she suggests, that they were circulating in Spain in Lull's lifetime. At any rate there are striking parallels between the tree symbolism of al-



Tirmidhî and that used by Lull (69-76), as there are also between his view of God's attributes and Lull's conception of God's "dignities" (76-79). The two writers' mystical language is sometimes nearly identical: both writers, for example, using nearly identical slave imagery to describe the relationship between God and the soul (79-82).

This is an important article, one that, like similar works by Charles Lohr and Anthony Bonner, persuasively points Lull scholars in new directions in their search for the Arabic sources of Lull's thought.

Thomas Burman

64) Godoy, «Ramón Llull. El caballero que se convirtió en apóstol»

Article divulgatiu sobre la biografia i l'obra de Llull, que, si bé no cau en algunes de les afirmacions apriorístiques a què ens té acostumats la crítica no especialitzada, presenta diverses inexactituds, sobretot pel que fa a una qüestió tan bàsica com és l'Art.

J. Santanach

65) Grimalt, «Notes sobre les fonts del *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull»

L'autor assenyala com a punt de partida un treball de Edward J. Neugaard sobre el tema que proposa el seu treball i distingeix entre relacions gènétiques i relacions tipològiques en matèria de fonts. És així com es qualifica el *Kalila wa-Dimna* d'hipertext en relació amb el *Llibre de les bèsties* (terminologia de G. Genette). La doctrina dels contes antics tenia una funció d'entreteniment, però en Llull esdevé una eina didàctica pura. El treball passa a analitzar, amb abundants i oportunes remissions bibliogràfiques, els tres tipus d'exemples que es detecten a l'opuscle lul·lià: els 9 que són clarament presos del *Kalila wa-Dimna*, els 5 que procedeixen d'altres fonts, els 13 creats per Ramon. Aquest treball mostra que hem arribat a un coneixement bastant satisfactori d'aquest petit sector de les fonts de Llull, una qüestió sempre problemàtica i massa sovint deixada de banda.

Lola Badia

## 68) Hauf, «Les veus del temps. Llull o l'estètica compromesa»

L'autor proposa la lectura interpretativa de Llull com a antídoto contra la pèrdua de valors intel·lectuals del sistema educatiu que s'està imposant darrerament. El treball, que presenta una excel·lent dimensió didàctica, s'articula en tres blocs de comentaris a altres tants textos de Ramon. En primer lloc, el capítol 79 del *Blaquerna*, que és el de la presentació de Ramon lo foll a la cort del papa. Després d'una anàlisi dels motius narratius que s'entrellacen en el relat, i dels elements de caràcter artístic, es passa revista al context històric relatiu al papat als anys vuitanta i noranta del segle XIII. El comentari empalma amb una presentació general de l'estructura de la novel·la que porta al segon dels blocs textuals proposats, constituït per una selecció de versets del *Llibre d'amic i amat*. Aquí el comentari posa en relleu l'ús que fa Llull de recursos de la tradició cortesana trobadoresca (per exemple, l'al·literació *amor, mort, mar*) i la seva extraordinària capacitat de produir variacions. El darrer dels textos presos en consideració correspon al *Llibre de les bèsties* i ens mostra Na Renard discutint amb la Serp davant del Lleó per mitjà d'apòlegs d'animals. La valoració de les fonts entronca amb la interpretació de les intencions pedagògiques de Ramon vehiculades per la forma dialògica. Totes les exploracions valoratives del treball estan compendrades amb notes que recullen escaïment la bibliografia més recent i remetent a les figures de les arts quaternàries que fan al cas. L'autor destaca sobretot, en els exercicis literaris lul·lians, la creació d'una "estètica compromesa", que, sota un vastíssim desplegament de formes, treballa per fer propera al lector l'estructura lògica de l'*Art abreujada d'atropar veritat*.

Lola Badia

## 69) Hauf, «Corrientes teológicas valencianas, s. XIV-XV: Arnau de Vilanova, Ramón Llull, y Francesc Eiximenis»

El treball relaciona aspectes del pensament teològic dels tres autors esmentats al títol amb la polèmica sobre les relacions entre el teòleg professional i els corrents espirituals "alternatius" a la baixa Edat Mitjana. Partint d'Arnau de Vilanova com a representant de les aspiracions reformistes de sectors laics i de les seues demandes d'un accés directe a la Sagrada Escriptura en vulgar, l'article desemboca en l'obra de Francesc Eiximenis, teòleg professional pertanyent a l'ordre de sant Francesc que sap canalitzar dintre de l'ortodòxia (és a dir, d'allò que socialment, i no només doctrinalment, estava disposat a admetre el poder eclesiàstic) aquelles aspiracions dels laics a una vivència més autònoma i personal del missatge evangèlic, compatible ara amb el lloc que la jerarquia religiosa ha sancionat per a la burgesia en l'esquema social tardomedieval.

Entre Arnau de Vilanova i Francesc Eiximenis examina Hauf la figura de Ramon Llull i, en concret, la seua línia d'aportació a la polèmica sobre l'accés al saber teològic (o a la "sapiència divina") dels laics. L'anàlisi se centra sobretot en la qüestió de la relació de la ciència especulativa amb la ciència infusa i del *credere* amb l'*intelligere* que, en termes lul·lians, es projecta en la correspondència entre l'activitat de les potències anímiques de l'enteniment i de la voluntat. Aquesta part presenta, convenientment comentats, una sèrie de textos lul·lians ben significativa, una tria que apunta directament al cor del tema plantejat: l'accés al coneixement teològic dels laics a través de l'enteniment esperonat per la voluntat. Els fragments provenen de textos breus d'obres com el *Fèlix*, el *Llibre d'amic e amat*, l'*Arbre exemplifical* de l'*Arbre de ciència* o la *Doctrina pueril*, i demostren, un cop més si cal, que no sempre s'ha entès en el seu just sentit la defensa lul·liana d'una comprensió racional de la fe, defensa que no anul·la en absolut el paper de la voluntat com a motor de l'enteniment.

Finalment, aquest aspecte del pensament de Llull és relacionat amb les idees que reflecteixen les obres d'Arnau de Vilanova, d'Eiximenis i, també, de Sant Vicent Ferrer, referides al paper de l'estudi, del saber especulatiu i de la relació entre ciència adquirida i ciència infusa (en definitiva, entre saber sancionat pels poders fàctics i pel discurs oficial i la reivindicació d'una *docta ignorantia*), en el que és, tal volta, el punt de major interès d'aquest estudi per a l'interessat en l'obra de Llull: la ubicació d'un aspecte important del pensament lul·lià en el seu context dins la història del pensament teològic a la Corona d'Aragó.

J. E. Rubio.

70) Heimann, *Nicolaus Eymeric (vor 1320-1399) - «praedicator veridicus, inquisidor intrepidus, doctor egregius»*. *Leben und Werk eines Inquisitors*

Aquest treball, presentat com a tesi de doctorat a la Universitat de Bayreuth l'any 2000, ofereix una visió exhaustiva de la vida i obra de Nicolau Eimeric començant pels seus primers passos, fruit dels quals és el tractat *Contra christianos demones invocantes*, passant, seguidament, a la seva activitat inquisidora durant els anys 1365-1374, amb la redacció de la *Deposito fratris Nicholay Eymerici* i el famós *Directorium inquisitorum*, i arribant, finalment, als seus dos exilis i a la seva mort a Girona el 1399.

És clar que en aquest panorama no pot faltar una exposició de la campanya antilul·lista d'Eimeric; i efectivament, Heimann dedica el capítol V (pp. 75-88) a l'inquisidor i Llull, presentant, molt equilibradament, l'*status quaestions*: així, a més de la datació dels inicis de la preocupació lul·liana de l'inquisidor que, com és sabut, hem de situar cap al 1372 (contra E. Fort i Cogul que parla dels anys

60), Heimann hi tracta també de la controvertida autenticitat de la butlla *Conversacioni puritatis catholice* (1376) amb la qual Gregori XI suposadament condemnà algunes parts de l'*opus* lul·lià, arribant a la conclusió que, ara per ara, els arguments en pro i en contra no permeten una solució definitiva. Tot i que l'autora torna sobre Llull i les seves obres a les pàgines 112-117, a propòsit de la contraexamenació (1386) de les seves obres per part del gran adversari d'Eimeric, Bernat Ermengol, la informació sobre Llull resta força resumida. D'aquesta manera, les preguntes importants que Heimann mateixa planteja respecte a Llull, com, per exemple, la qüestió de les fonts lul·lianes d'Eimeric i de Bernat, romanen sense resposta.

Amb tot, aquest caràcter resumit de la presentació d'Eimeric-Llull no és gratuït: correspon al desig explícit de l'autora d'alliberar la investigació sobre Eimeric d'una òptica on predomina l'estilització del conflicte lul·lista i que tendeix a dificultar una valoració adequada de la complexa personalitat de Nicolau Eimeric en el seu context. I és precisament aquí on rau el mèrit del seu excel·lent estudi que ressegueix, des de dins i amb molta cura, la moguda trajectòria vital de l'inquisidor i la seva difícil situació intel·lectual que amb massa facilitat es podria interpretar, des de fora, com a animositat personal.

Cal destacar encara que en tot el seu llibre, i especialment en les parts dedicades a Llull, l'autora maneja amb molta habilitat la bibliografia internacional sobre Eimeric, no sols alemanya i castellana, sinó també catalana (com ara els treballs de Carreras i Artau, Batllori, Josep Perarnau i Espelt i Jaume de Puig i Oliver).

A. Fidora

73) Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*

Aquest llibre és fruit de la llarga trajectòria investigadora de Theodor Wolfram Köhler sobre el discurs filosòficoantropològic a l'Edat Mitjana.

Pel que fa a Ramon Llull, esmentat moltes vegades al llarg del llibre, aquest monogràfic conté dos nuclis que s'ocupen exclusivament del pensament del mallorquí. Al primer d'aquests nuclis, a les pàgines 78-87, Köhler presenta, a partir de la *Lógica nova* i de l'*Ars generalis ultima*, la dimensió de la pregunta antropològica per Llull, així com la seva enigmàtica resposta a aquesta pregunta, a saber la seva definició de l'home com a "animal" o "ens homificans". Aquestes interessants reflexions de Köhler reproduïxen un article seu sobre Llull publicat el 1996 al *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* (vegeu la ressenya a SL 28

[1998]). El segon nucli lul·lià, inèdit fins ara, es troba a les pàgines 239-245, on Köhler reconstrueix les línies d'argumentació del *Liber de homine* i del *De ascensu et descensu intellectus*, dist. VI, sense entrar, emperò, en una discussió a fons d'aquestes dues obres. Aquí és de lamentar que Köhler no hagi pogut consultar encara l'edició crítica del *Liber de homine* de Fernando Domínguez així com la seva introducció a ROL XXI, apareguda el mateix any 2000 que el treball de Köhler.

Amb tot, cal alegrar-se del paper destacat que Köhler atorga a Ramon Llull en el discurs filosòficoantropològic, veient-lo, fins i tot, com a precursor de l'antropologia moderna. Així Llull, per a Köhler, concep la pregunta per l'home com una pregunta necessàriament oberta, inconclusa (p. 241)!

A. Fidora

75) Lamy, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII-XV siècles)*

Denso y documentado estudio sobre el desarrollo de la controversia de la Inmaculada Concepción en los siglos medievales. Se analizan de una manera rigurosamente cronológica todos los estadios de la evolución del dogma mariano con sus más relevantes autores y textos. Como siempre ocurre en estos estudios globales ni el estilo ni el contenido del discurso luliano se dejan integrar fácilmente en las coordenadas de la evolución de la controversia escolar. La autora trata a Llull, juntamente con Pedro Pascual, en un apartado titulado "Des voix nouvelles: Le cas espagnol". En algo más de cuatro páginas (331-335) se anotan algunos lugares del discurso luliano analizando casi exclusivamente el clásico texto mariano de la *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi* (q. 96) y reproduciendo en largos párrafos el texto de la Moguntina. Siguiendo una pauta interpretativa muy en boga se ahorra la autora un análisis más profundo del texto luliano resaltando la nula influencia de Llull en los ambientes parisinos y, por tanto, en la evolución de la controversia: "Prêter a Raymond Lulle un mérite [en esta controversia]..., c'est cependant supposer implicitement que ses affirmations auraient exercé quelque influence sur le milieu parisiens et sur leur évolution". Está claro que en el medioevo los pensadores que se salían de la corriente tradicional permanecieron más oscuros y olvidados que los que seguían las ideas en boga, pero esto no hace menos interesante ni debe eximir de un análisis más intenso del que le concedieron sus contemporáneos. Aunque la autora no hace un estudio diferenciado sino sólo comparativo del ideario luliano sobre María y lo califica de arcaico, no deja de reconocerle, sin embargo, un cierto interés al tratarse de un discurso diferente

dictado por una “cristiandad en situación de frontera”. Al tratar el asunto de una manera marginal dentro de una visión global unitaria, se deja observar consecuentemente un desconocimiento masivo de toda la bibliografía lulliana sobre el tema publicada en la segunda mitad del pasado siglo.

En las páginas 575-586 se estudia también el eco producido en los países de la Corona de Aragón después de aquella famosa intervención de Juan de Monzón en la Universidad de París y el consiguiente protagonismo de Nicolás Eimerich en el asunto. La autora hace un largo comentario sobre la obra pseudolulliana *Disputatio saecularis et jacobitae* que jugó un papel importante durante las discusiones immaculistas en el reinado de Juan I limitándose a recoger algunos puntos de la antigua bibliografía sobre el tema.

F. Domínguez

#### 76) Llabrés Martorell, *Ramon Llull en temps de Sínode*

La conferència per a commemorar la festivitat del Beat de 1998 fou dedicada a l'estudi del model de cristianisme que ofería Llull i que es desprèn d'alguns fragments de les seves obres. Tenint en compte que en aquell any (1998-1999) es celebrà el Sínode de l'Església de Mallorca, Llabrés invoca el Beat i el presenta com a primera veu missionera de l'església mallorquina. Dividit el text en quinze apartats, hi repassa alguns dels aspectes lul·lians més destacats des d'una perspectiva estrictament teològica, a partir de citacions del *Blaquerna*, del *Llibre de contemplació*, del *Llibre d'amic e Amat*, del *Llibre d'intenció* o de la *Doctrina pueril*, entre altres. Explica la intervenció de Llull en el concili de Vienne (1311-1312) i posa en relleu, per damunt de tot, la tasca missionera lul·liana, tasca centrada en la predicació de la veritat divina, adequada a les gents humils, feta “amb bones obres i devotes paraules”. Un aspecte que consideram necessari d'assenyalar i al qual Llabrés fa referència encertadament es refereix al fet que Llull és un laic que inicia una labor evangelitzadora, com havia fet Francesc d'Assís o com es donava arreu d'Europa amb determinats grups (beguins, fraticels), que qüestionaven la jerarquia de l'Església i proclamaven una tornada a la pobresa del Cristianisme primitiu. Sens dubte, aquest punt és ben clar en el matrimoni d'Evast i Aloma, dedicats al servei dels pobres.

Segons el text presentat, el “Doctor missioner” proclamava un cristianisme basat en la paraula, en la conversió per les raons necessàries (cosa que implica resoldre el conflicte fe/raó), en el respecte i, sobretot, en el diàleg. Queda palès que el Beat era ben deutor de la teologia escolàstica del moment (especialment pel que fa als sacraments).

Les distàncies entre l'Església actual i la medieval són ben marcades al llarg del text. Això no obstant, són dos aspectes contrastats constantment. Malgrat les divergències, Llull és presentat com a model evangelitzador, com a referent per a l'Església missionera actual. Al cap i a la fi, el text és una arplega de tots aquells elements encara ara vigents de la teologia lul·liana.

Maribel Ripoll

80) Loureiro i Scaramussa, «O Diabo e suas representações simbólicas em Ramon Llull e Dante Alighieri (séculos XIII e XIV)»

Esbós d'estudi comparatiu entre la demonologia lul·liana i la dantesca. L'article comença amb una introducció a la visió judaica del dimoni. Tot seguit, es donen algunes referències d'iconografia escatològica dels segles XIII i XIV. En acabat, es descriu la presència del diable en algunes obres de Llull (la *Doctrina pueril*, el *Llibre dels àngels* i el *Llibre de meravelles*). Finalment, es tracen algunes semblances i diferències entre les idees lul·lianes de l'altre món i les de la *Commedia* dantesca. Malgrat tot, les conclusions són força superficials, ja que, si més no pel que fa a la temàtica escatològica, la comparança entre els dos autors no sembla gaire pertinent.

Xavier Bonillo

81) López-Gay, «Un pionero en el diálogo con el Islam, Ramón Llull (ca. 1235-1316)»

Partint d'una anàlisi de les relacions entre Ramon Llull i l'Islam, J. López-Gay estructura un estudi sobre la tasca missionera del teòleg mallorquí. En el centre d'aquesta anàlisi l'autor hi situa dos elements: [a] la concepció lul·liana del diàleg i [b] la necessària reforma de l'Església com a condició *sine qua non*. És així que J. López-Gay centra la seva atenció en una anàlisi del *Blaquerna*, l'obra de Ramon Llull en què considera que es poden trobar representats tots els seus objectius i la manera de portar-los a terme. D'acord amb aquesta estructura, l'autor de l'article procedeix a catalogar els llibres lul·lians en tres tipus: [a] els que versen sobre el diàleg entre les tres religions, com són el *Llibre del gentil i dels tres savis*, el *Liber de quinque sapientibus* i el *Tractatus de modo convertendi infideles*; [b] les obres que versen sobre el desenvolupament del mètode de conversió, com el *Llibre de contemplació*; i [c] els llibres que versen sobre la reorganització del l'Església, com és el *Blaquerna*. Al llarg de l'article, aquestes tres categories es van posant en relació amb les accions històriques de Ramon

Llull, les quals tindran la seva culminació amb les intervencions que féu durant el Concili de Viena (1311-1312), reunió ecumènica en què es proposà una reforma de l'Església.

J. López-Gay basa la seva anàlisi en la *Vida coetània* de Ramon Llull, en concret, en l'edició feta per M. Batllori i M. Caldentey (1948), sobretot en les notes a peu de pàgina i la introducció, i en les tesis defensades per S. Trias (1995). L'orientació d'aquest article és més aviat descriptiva, fent tan sols un estudi general del desenvolupament de la vida del teòleg mallorquí sense entrar en discussió sobre cap aspecte rellevant. És així que el resultat que s'obté de la seva lectura és el de tenir una introducció, mancada d'una anàlisi historiogràfica correcta, dels trets més generals de la vida de Ramon Llull, que es converteix en una reinterpretació del *Blaquerna* feta partint de la lectura de la *Vida coetània*.

Antoni Bordoy

82) Maierù, «Figure di docenti nelle scuole domenicane della Penisola iberica fra XIII e XIV secolo»

En aquest treball Alfonso Maierù reconstrueix, a partir de les actes dels capítols de l'orde dels predicadors actualment ja publicades, la situació de la docència als convents dominicans de la península Ibèrica entre els anys 1221, data d'institució de la província dominicana d'Espanya, i el 1366, amb una atenció especial a la província d'Aragó, constituïda el 1301. L'autor hi distingeix quatre àmbits diferents: l'escola preparatòria a l'estudi de la teologia— és a dir, l'ensenyament de la gramàtica, la lògica i la filosofia— les escoles d'àrab i d'hebreu— esmenta especialment diverses iniciatives dutes a terme a Barcelona, València i Xàtiva— les escoles de teologia, i, finalment, fa atenció als docents, a la seva formació i funcions, i a l'ensenyament de la Bíblia i de les *Sentències*.

J. Santanach

84) Nederman, *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 1100- c. 2550*

Cary Nederman's book on European discourses of toleration during the high and late Middle Ages is an interesting and important corrective to the common view of medieval society as a monolithic and unmitigated "persecuting" society. It is a brief book and very obviously the work of a scholar who is primarily interested in ideas and thus does not examine the medieval practice of tolerance



in any detailed manner. Nederman's principal research interests are in the area of political science which is also apparent in this particular book where the author focuses in greatest detail upon ideas of toleration in the political writings of John of Salisbury, Marsiglio of Padua and Nicholas of Cusa. In the introduction, Nederman briefly sets out the state of the argument about tolerance and toleration in the medieval period; in chapter one he discusses the places or circumstances in which medieval religious disagreement and dispute could and did take place; and in the remaining chapters he concentrates on related but separate examples of ideas of tolerance as they appeared in the political, philosophical and religious writings of various medieval authors.

Nederman includes a fairly short discussion of Ramon Llull's *Book of the Gentile* in the second chapter of this book where he explores inter-religious dialogue and tries to extract medieval ideas about toleration from several philosophical and religious works that include the Anselmian *Disputatio inter Christianum et gentilem*, Gilbert Crispin's *Disputatio Judei et Christiani*, and Peter Abelard's *Dialogus inter philosophum, Judaeum, et Christianum* along with the *Book of the Gentile*. Nederman wants to show how these dialogues move from being purely didactic in nature to being (in the case of the *Book of the Gentile*) dialogues of "mutual edification"(p. 27).

A specialist in Llull's thought will not learn anything new from Nederman's treatment of the *Book of the Gentile* and may, in fact, be somewhat put off by the description of Llull as "A Spaniard who lived under the reality of convivencio [sic]..." (p.30). Nederman makes note only of the Latin version of this text and his later comments about how the disputants in the inter-religious dialogues relied on the language of the Roman Church (p.53) suggests that he may be unaware of the Catalan version. This is unfortunate because the existence of a vernacular version of the work actually bolsters his argument that inter-religious dialogues such as that contained in the *Book of the Gentile* were more than simply academic exercises. In fact, Nederman could have made use of Llull's thought in several other places throughout this book. For example, although he does briefly mention Llull's *Art*, he does not emphasize it as an attempt to create an objective method of arriving at philosophical and religious truth. Llull's desire to train missionaries and establish a missionary school along with his understanding of the importance of cultural sensitivity and knowledge of "foreign" languages would all serve Nederman's general argument in his chapter on William of Rubruck and tolerant practice

In general, Nederman incorporates much recent scholarship into his arguments throughout the book and frequently presents an interesting synthesis of current theories and interpretations. Some important authors are missing from his bibliography, however. For example, it is difficult to speak authoritatively about medieval religious disputations, either fictive or real, without taking into

consideration G. Dahan's important scholarship on the subject. In addition, Nederman's (or perhaps the publisher's) decision to provide references to the English translations of most of the works discussed (the primary exception is Bartholome de Las Casas) rather than the Latin is frustrating. This is particularly true because most of these medieval authors are not directly addressing the issue of toleration in their works. Rather, Nederman is extracting their ideas about toleration as they are embedded in discussions of related subjects such as the body politic in Marsiglio of Padua or human diversity in Nicholas of Cusa. It would be very helpful to know what language or what vocabulary the medieval writers are using to convey these ideas.

Despite the fact that Nederman does not examine Llull's thought or the *Book of the Gentile* in any great depth, his book is useful for scholars of Llull simply because it places him squarely in the middle of the important discussion of toleration in the Middle Ages. Moreover, it is refreshing to read an account of at least some of Llull's ideas which takes them seriously instead of regarding them as peripheral to the general intellectual endeavors of his age. In short, Nederman's book is both interesting and useful, and it contains many provocative ideas, but in the end, it is somewhat unsatisfying.

Pamela Beattie

87) Pardo Pastor, «La transformació mística dels tòpics lírics medievals dins del *Llibre d'amic e Amat* de Ramon Llull»

A partir de l'edició de Galmés i dels estudis de Manuel de Montoliu, l'autor fa un estudi comparatiu d'alguns passatges del *Llibre d'amic i Amat* amb alguns llocs comuns de la poesia trobadoresca: el plaer del dolor (Jaufré Rudel), el platonisme, els *locus amoenus*, l'alba i el bucolisme virgilià. També analitza la sintaxi (sobretot, el paper de la hipèrbaton), les rimes internes del text i el ritme de la composició. A partir de les dades de la comparació estableix que el *Llibre d'Amic i Amat* és una refosa de materials trobadorescos passada pel sedàs dels *Salms* bíblics.

Xavier Bonillo

88) Pardo Pastor, «Las traducciones brasileñas de la obra de Ramon Llull»

Repàs de la trajectòria de l'Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, centrat sobretot en la tasca duta a terme en l'àmbit de la bibliografia

lul·liana en portuguès. Inclou breus comentaris sobre les traduccions del *Livro do amigo e do amado* (1989), el *Livro das bestas* (1990), el *Livro da ordem de cavalaria* (2000) i el *Livro do gentil e dos três sábios* (2001), com també del volum amb escrits antiaverroistes dels anys 1309-1311 (2001).

J. Santanach

90) Raeder, «Ramundus Lullus als Scholastiker in der Auseinandersetzung mit dem Islam»

This article is in large part an elementary introduction to Lull's life and thought, together with some observations about their broader significance. After discussing the common roots of Islamic and Latin-Christian culture in the Middle Ages, and emphasizing the Mediterranean focus of Lull's endeavors (pp. 271-2), Raeder gives his readers a substantial overview of Lull's life, based largely on the *Contemporary Life*, which he quotes frequently (pp. 272-8). By outlining the contents of the *Disputatio Raymundi Christiani et Homeri Saraceni*, he then describes Lull's Art, focusing on the interaction of the correlative principles (pp. 278-284). The author then attempts to place Lull's thought in both its immediate historical context and the context of the broader relationship between Christianity and Islam by pointing out the differences between Lull's rationalism and the reigning scholastic hostility to such apologetic methods (pp. 284-85), and by suggesting that Lull's views on the relationship between God's essence and his attributes is an outgrowth of Jewish and Christian beliefs in God's solidarity with the world, in opposition to what he argues is Islam's conception of God as utterly transcendent from, even disinterested in, the world (pp. 285-8). While this last claim is rather questionable in my view, the introduction to Lull's thought provided here is in general both sound and useful.

Thomas Burman

91) Roldán, «La biblioteca Pública [de la Fundación Bartolomé March]»

Una història de la Biblioteca Bartomeu March, integrada en la Fundació del mateix nom, començant per una breu semblança del seu fundador com a estudiant de dret i com a bibliòfil. En aquest darrer aspecte es destaca la seva compra de les biblioteques del Duc de Medinaceli i del de Gor, col·leccions de les quals Roldán dona una breu història. Parla de les relacions de Bartomeu March amb l'editor exiliat Joan Gili, amb els llibreters antiquaris Kraus, Christie's, Sotheby's

i Andrée-Hipola, destaca la compra de tres manuscrits valuosíssims del s. XIV: les Ordinacions de Cort de Pere IV, les Costums de Tortosa, y un de Ramon Llull dividit en tres parts.

Llavors parla de la Biblioteca com a entitat pública, que es va iniciar amb Llorenç Pérez, director des de l'any 1969, i del qual també dona una breu semblança. La presentació oficial d'aquella biblioteca es féu el juny de 1970, però no fou oberta al públic amb horari estable fins al gener de l'any següent. Aviat es va organitzar com una biblioteca especialitzada en temes balears, de consulta imprescindible per als investigadors i estudiosos de la cultura local.

Finalment descriu breument el contingut de la Biblioteca, amb els seus més de 2.000 manuscrits, 60.000 llibres, 1.500 títols de periòdics i revistes, 600 microfilms, 1.000 separates, i 200 mapes. De tot això destaca la col·lecció de cartes nàutiques, que comença amb una veneciana de 1469, l'extraordinari pergami del s. XIV de la "Sèquia de la Vila", el llibre d'hores del marquès de Dos Aguas del s. XV tan ricament decorat, a més dels manuscrits citats més amunt.

Per al lector lul·lista, cal destacar que s'hi troba en depòsit la biblioteca de la Maioricensis Schola Lullistica, com també la part lul·liana de la dels Franciscans del Tercer Orde Regular, que en gran part provenia de la biblioteca de Salvador Galmés.

A. Bonner

## 92) Rosselló Bover, «Cartes de Salvador Galmés i Sanxo a Lluís Nicolau d'Olwer»

L'edició de les Obres de Ramon Llull no fou, com podria semblar a primera vista, una tasca mancada de controvèrsies. Les discrepàncies per criteris d'edició entre Mn. Alcover i Salvador Galmés, accentuades per la poca implicació que Alcover tenia en les seves funcions com a director de la Comissió Editora Lul·liana, provocaren la ruptura entre ambdós i l'ocupació exclusiva de Galmés en l'edició de les dites obres. Arran de l'esmentada situació, Galmés hagué de cercar ajut (especialment econòmic) en diferents institucions, la qual cosa afavorí la relació entre ell i Lluís Nicolau d'Olwer. Les 27 cartes que presenta Rosselló, provinents de l'Arxiu Lluís Nicolau d'Olwer (conservat a l'Abadia de Montserrat), donen compte d'aquesta relació i deixen paleses les enormes dificultats de Galmés per continuar amb l'edició lul·liana, en la qual, fins i tot, tenia intenció d'invertir-hi diners propis.

A més de l'aplec pròpiament dit, Rosselló fa una excel·lent contextualització inicial de la situació que originà la relació de Galmés amb Nicolau. Detalla cronològicament l'afer de la ruptura entre el canonge Alcover i Mn. Galmés.

Igualment, cal advertir la destacada nota biogràfica que fa sobre el qui fou ministre d'Economia del Govern Provisional de la República. Altrament, són importants les dades que arreplega Rosselló Bover sobre diferents personatges que apareixen citats a les cartes, com ara el dentista Ignasi Fortesa-Rey i Fortesa.

Maribel Ripoll

94) Rosselló Lliteras, «Memòria dels jocs florals celebrats en honor del Beat Ramon Llull el 15 de maig de 1502»

L'any 1502, la intel·lectualitat mallorquina vivia a mig camí entre el món medieval i els nous corrents humanistes que arribaven des d'Itàlia. Aquell any, es celebraren uns jocs florals dedicats al Beat Ramon. Aquesta dualitat medieval/humanista es veu clarament palesa en les diferents composicions presentades als jocs. Joan Rosselló Lliteras presenta l'aplec dels poemes i únicament n'esmenta els elements propis del desenvolupament del certamen (com ara qui són els jutges, qui hi és present, el nom dels participants, el lloc i les dates de l'esdeveniment). Tanmateix, no n'analitza el contingut. Per tant no resol un aspecte indicat per Barceló/Ensenyat (2000) quan es refereix al fet que aquests poemes no han estat encara estudiats.

Les composicions tenen en comú diferents aspectes. Naturalment, versifiquen en nou cobles la vida i obra de Llull. S'hi destaquen els passatges de la conversió, de la Il·luminació de Randa i, especialment, l'anada a terres musulmanes i el martiri del Beat. Igualment, parlen de la doctrina lul·liana, de la qual Gaspar Verí se'n declara deixeble: "Jo som Lobet nodrit de la doctrina / Del mallorquí que tan poch venerau".

Pensem, però, que a més del valor literari que puguin tenir les cobles i que caldria estudiar minuciosament, a grans trets destaquen alguns aspectes que tenen una relació ben directa amb la penetració de l'Humanisme a Mallorca. Val a dir que en aquesta època es produeix una certa revifalla del lul·lisme. Segons Barceló/Ensenyat, una de les causes possibles d'aquest resorgiment lul·lià cal cercar-la en el fet que Llull es considera un "compatriota"; és d'aquesta manera com en les composicions florals trobam esmentat el nostre Beat: "[...] devot d'aquell famosíssim compatriota...", "La rasont fama del compatriota Ramon Llull", "Laors grans per correr del compatriota" i fins i tot "monarca Llull nostre". Un altre punt interessant és el que es refereix a la denominació de les Illes Balears que trobam documentada. Efectivament, a més de la forma "Ciutat de Mallorques" feta per Antoni Massot a la crida inicial, trobam documentat "No sols balearichs, mas de hon se vulla", "Als Balears Regnes merçé jols reclama", "La Balear isla de vos digne mare". Precisament, era el topònim "Balears" i el gentilici corresponent d'arrel clàssica que es recupera en aquesta època.

Un darrer motiu que creiem pertinent de relacionar amb els textos presentats i la confluència cultural en què es trobava la Mallorca del moment és el que es refereix a les exhortacions i invocacions inicials. Normalment, aquestes parts de la composició anaven dirigides a la Mare de Déu. En canvi, en el cas de la composició de Jordi Aber, l'exortació inicial es refereix a la musa i potser metafòricament a Maria: “És donchs necessari – invocar la musa / De Apollo, Mare – y Verge donzella / que obre mos labis – donantme dequella / del mallorquí nostre – siencia infusa” i la invocació a la “Trasparent Aurora – Luna vertedera / Tremuntana ferma – dels naufragans guia”. Sens dubte, queda clara la notable influència religiosa medieval d'una banda però de l'altra és palesa la incipient influència clàssica–humanista.

Com es pot comprovar amb les diverses citacions que hem fet, la manca d'un criteri d'edició dificulta enormement la lectura dels versos, la qual cosa s'accentua en casos d'aglutinació com “A Deuintuieu” o de no apostrofació com a “de xistencia”, constants en tota l'edició.

Maribel Ripoll

95) Rosselló Lliteras, «Ramon Llull: su santidad y martirio. Referencias bibliográficas (1491-1750)»

Aquest treball dona una llista detallada de cinquanta-sis impresos entre les dates assenyalades, amb quatre documents manuscrits datats entre 1636 i 1671, tots fent referència a la santedat i martiri de Ramon Llull. Com a mostra de la devoció popular en vista de la proposta canonització, podria ser interessant, però l'autor sembla desconèixer els quatre treballs següents sobre el tema:

Andreu de Palma, «Hacia las pruebas documentales del martirio del Beato Ramón Lull», *BSAL* 27 (1938), pp. 241-284.

Pérez Martínez, Lorenzo, «La muerte y el martirio de Ramón Llull, entre la leyenda y la historia», *Revista Balear* 5, 14-15 (Palma de Mallorca, 1969), pp. 15-27.

Batllori, Miquel, «Un problema agiografico intorno a Ramon Llull (Raimondo Lullo): il martirio», *Atti dei Convegni Lincei* 48 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1980), pp. 115-128.

Garcías Palou, Sebastián, «Sobre el origen de la supuesta leyenda martirial de Ramon Llull», *Scripta Theologica* 16 (Pamplona, 1984), pp. 307-322.

D'aquests articles hauria pogut extreure altres referències a la santedat i martiri, i sobretot dues d'anteriors a les rastrejades al seu treball, de 1413 i de 1443, en manuscrits de Torí i d'Oxford. Però sobretot hauria evitat caure en la trampa de creure sense més en la llegenda del martiri. La consulta d'altra

bibliografia li hauria salvat de dir que “escribió más de tres mil obras, según declaran algunos testigos del proceso de beatificación”, i d’acceptar com a autèntic el *Liber de conceptione virginalis*.

A. Bonner

99) Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik III. Die Mystik des Deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*

En el tercer dels quatre volums de la seva monumental *Història de la mística occidental*, el conegut germanista suís Kurt Ruh (1914- 2002) dedica les pàgines 187-190 a Ramon Llull, tot comparant-lo amb Dietrich de Freiberg. Així, segons l’autor explica, Ramon Llull i Dietrich de Freiberg no només coincidiren físicament a París l’any 1297, sinó que, a més a més, també podríem observar una coincidència intel·lectual dels dos que es manifestaria en el seu esforç de racionalitat i la seva valoració de l’home (pp. 187-190). Amb tot, cal dir que aquesta coincidència intel·lectual entre Dietrich i Llull, descrita per Ruh, roman molt genèrica i sembla reduir-se, en última instància, al fet que ambdós pensadors coincideixen en el seu no coincidir amb el *main-stream* escolàstic...

Tot i així, val a dir que la sumària presentació de Llull, calcada de la de *Das philosophische Denken im Mittelalter* de Kurt Flasch, dona una imatge correcta en les seves línies generals (encara que sigui de segona mà).

A. Fidora

100) Santanach, «El *Còdex miscel·lani* de l’Arxiu de les Set Claus (Andorra la Vella, Arxiu Històric Nacional)»

Santanach presenta a l’*Anuario de Estudios Medievales* un acuradíssim treball de descripció codicològica del *Còdex miscel·lani*, és a dir, del ms. 1 de l’Arxiu de les Set Claus que es conserva a l’Arxiu Històric Nacional d’Andorra. Abans d’entrar en detalls, l’investigador adverteix de l’heterogeneïtat (tant de forma com de contingut) dels textos i documents que formen part de la compilació: la gamma és tan diversa que abraça des de textos de caràcter jurídic referits a la vall d’Andorra, passant per escrits de medicina astrològica i arribant a textos literaris com un fragment de la traducció catalana del *Tristany en prosa* o d’alguns fragments de la *Doctrina pueril* lul·liana.

Altrament, fa menció de les diferents edicions fetes d’algunes parts del Còdex (Valls i Taberner, Aramon i Serra, Baraut, Martínez Gázquez o Susanna Vela) i

deixa palesa la dificultat que es presenta a l'hora d'establir i precisar la data en què el Còdex es constitueix com a volum unitari. Santanach observa com és impossible de datar-ho a partir de la relligadura original, molt malmesa, de manera que planteja diferents arguments externs al text per fer-ne la localització temporal. Si bé ofereix un primer moment situat a final del s. XVII, a partir de la constatació de diverses característiques coincidents en textos diferents (com ara el suport o la lletra) i de les referències a la intervenció de Miquel Ribot d'Aixirivall (notari que copia alguns documents del Còdex a la seva obra *Llibre de la terra d'Andorra*, compilat entre 1486 i 1497) conclou que la compilació ha de ser de finals del s. XV o principis del s. XVI.

Destaca l'excel·lent descripció morfològica que fa del Còdex i la presentació del contingut: a causa de l'heterogeneïtat dels textos (tant pel que fa a l'època en què foren escrits com pel que fa a la tipologia), dóna l'incipit i l'èplicit de cada document (35 en total) i en fa una acurada descripció codicològica, així com també indica les edicions fetes de cada document. L'estudi acaba amb una recopilació de les diferents marques d'aigua localitzades per l'investigador.

Maribel Ripoll

101) Saranyana, «Le vocabulaire philosophique en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull»

El text dedica quatre apartats a diversos punts del vocabulari filosòfic lul·lià en llengua vulgar. El primer, sobre el català del *Llibre de contemplació*, basat en els escrits de Carreras i Artau, Moll i Badia Margarit, és molt general i comença amb una confusió sobre quins manuscrits es varen emprar en l'edició de l'*ORL*. Però a partir del segon, el treball té més interès. Aquest apartat parla de la proclamació programàtica de l'*Art amativa* de fer accessible als laics el vocabulari tècnic de la filosofia, i de les definicions de la *Taula de paraules*, citant-ne algunes de les més notables, com per exemple l'expressió tan directa de l'ontologia dinàmica com és "Entitat és essència de ens, que és son acte." El tercer tracta el sintagma "està per", aplicat sobretot a la Trinitat, quan per exemple Llull diu "Està Déus Pare per paternitat e Fill per filiació e Sant Esperit per espiració," i ho compara amb l'expressió de Sant Tomàs: "Pater a paternitate est." El quart tracta del sintagma "ésser en ésser", quan per exemple en el *Llibre de contemplació* es dirigeix al Senyor i li diu que considera el seu "ésser ésser en ésser." És un treball suggerent sobretot per tal de veure com Llull formula diverses proposicions ontològiques.

A. Bonner



102) Serverat, «“Trouver chaussure à son pied”. Un passage anti-lullien dans un sermon de Guillaume de Sequavilla»

A la penúria de referències a Llull de part de pensadors contemporanis (Serverat en cita tres: Arnau de Vilanova, Bartomeu de Bruges i Agustí d'Ancona, als quals caldria afegir la possibilitat d'una cita de Pere de Joan Olieu tractada per Jordi Gayà a *SL* 39, 1999, pp. 3-23), se n'afegeix en aquest treball una altra d'un sermó predicat a París entre els anys 1297 i 1305 pel dominic Guillem de Sequavilla. En la seva segona part *ad propositum*, el sermó desenvolupa un proverbi popular: *juxta talem formam tale calciamentum*, i dóna dues explicacions de la gent que tenen els turmells massa inflats per la vanitat del saber. N'hi ha uns que simplement es lleven les botes, mentre que els segons intenten posar-se-les. A aquest segon grup pertanyen els *raymundistae*, que creuen que no es desvien de la fe cristiana quan volen provar els seus misteris *scientífice*, mitjançant la raó. El resultat és igualment deplorable, perquè els peus inflats faran malbé les botes (és clar, de la fe cristiana), i això de manera irreparable. Serverat compara aquestes afirmacions amb dos passatges de l'*Ars mystica theologiae et philosophiae*, tot i reconèixer que la seva data del 1309 és quatre anys posterior a la data *ad quem* del sermó. També podria associar-les amb la defensa, una mica agra, de la seva posició, que Llull va apuntar al manuscrit enviat al dux de Venècia (vegeu Soler, «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”: Ramon Llull i Venècia», *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona, 1994, p. 50). A més, l'article tracta de certes similituds entre aquesta condemna i la d'Agustí d'Ancona. De tota manera, l'autor apunta la possibilitat que això sigui el primer testimoni de l'hostilitat dels dominics envers el lul·lisme. Al final del treball transcriu el text del sermó del manuscrit Biblioteca Nacional de París, lat. 16495, compulsat amb Tolosa, BM 338. En fi, un treball interessant i suggerent, amb una tesi que l'autor presenta d'una manera potser excessivament vacil·lant; crec que unes crítiques parisines contra un grup de *raymundistae* que volen provar els articles de la fe difícilment es poden referir a cap altra figura més que a Ramon Llull.

A. Bonner

104) Sinclair, «Defending the Castle: Didactic Literature and the Containment of Female Sexuality»

Mitja plana dedicada a la *Doctrina pueril* (en la versió francesa), explicant que Llull aconsella el marit de tenir ben controlada la seva esposa. Pel fet que va dirigir al seu fill, s'apunta que fou escrit per a un públic masculí.

A. Bonner

## 105) Sáez, «Manuscritos en español de la Biblioteca Colombina de Sevilla»

Dels registres del fill del descobridor, l'autor (p. 215) transcriu una descripció bastant acurada d'un manuscrit castellà del *Llibre del Gentil*, que sembla coincidir amb el que ara es troba a la British Library, Add. 14040. Això corrobora un fet ja conegut pels lul·listes: que a principis del s. XVI aquest manuscrit estava a la Colombina de Sevilla, abans d'anar a la Biblioteca Nacional de Madrid, i posteriorment a Londres.

A. Bonner

## 106) Tenge-Wolf, «Raymond Lulle, 1232/1233 - 1316»

Breu entrada dedicada al Beat que s'estructura a partir de quatre eixos temàtics: la biografia de Llull, el seu pensament i les seves obres, la seva influència i, es conclou amb una ressenya bibliogràfica. El perfil biogràfic segueix fonamentalment la *Vida coetània* i para atenció als moments més coneguts del periple vital de l'autor del *Blaquerna* (la conversió, la il·luminació, la fundació de Miramar, viatges formatius i missionals, el Concili de Viena del Delfinat, etc.). Tot seguit, en la secció dedicada al pensament i a l'obra, té un interès especial a destacar el vessant literari de Llull (*Blaquerna* i *Llibre de meravelles*) i a proposar el ventall d'influències del pensament lul·lià (des del neoplatonisme a la càbala). Més endavant, aprofundint en la descripció de la filosofia del Beat, explica l'Art i alguns conceptes com les raons necessàries, les dignitats, els correlatius i les relacions que s'estableixen entre la fe i la raó en l'Art, sempre a partir de les versions ternàries. Pel que fa a la influència de l'obra de Llull, l'autora presenta una llista d'alguns dels lul·listes més destacats entre els segles XV i XVII. Finalment, pel que fa a la tria biogràfica, es troba a faltar alguna referència als recursos sobre el Beat presents a internet.

Xavier Bonillo

107) Tolan, *Saracens: Islam in the medieval European imagination*

In this broad survey of medieval Christian attitudes towards Muslims and Islam, Tolan seeks to elucidate the ideological motivations which caused the former to portray the latter as they did. Divided into three sections, the first ("Foundations") focuses on the first two centuries of Islam and relates how early Christian authoritative sources were trawled for information about the new

triumphant religion coming from the East, and how Islamic expansion was justified as part of the divine economy. The second (“Forging Polemical Images”) deals with the eighth to twelfth century and is concerned with the development of polemical strategies against Islam. The third and longest section, as its title indicates, sets out the “Thirteenth-Century Dreams of Conquest and Conversion”, and concentrates on the deployment of those strategies via the mediums of reconquest, crusade, martyrdom and polemic. Tolan sees his book as complimenting Norman Daniel’s *Islam and the West* in that, unlike Daniel who only catalogued Christian attitudes towards Islam, he tries to explain why they wrote as they did. In addition, Tolan hopes to illuminate the medieval roots of modern western attitudes towards Islam and by doing so, enrich the debate surrounding Edward Said’s discussion of Occident and Orient, by showing the varied medieval Christian representations of Islam. Tolan suggests that if medievalists are prepared to engage with colonial and post-colonial ideologies, it will help enhance their understanding of how medieval representations of Islam were constructed, why Islam was vilified, and how justifications for conquest, crusade, segregation and social repression developed and were put into practice.

In the third part of the book, Tolan focuses on the Mendicants and their different approaches to Islam and the conversion of the Muslims. Tolan describes the Franciscan attempts to preach in Muslim lands in order to attain martyrdom and achieve conversion by example, the missions to the Christian communities living under Islam, and the more sophisticated treatises, mainly by Dominicans, dedicated to religious polemic. Tolan shows how many of the thirteenth-century treatises were heavily dependent on the earlier treatises, notwithstanding the greater contact with Islam and with Muslim scholars. In addition, he points out that while the Dominicans, in particular, felt they were able to prove Islam to be false, by the thirteenth-century, they were less confident in their ability to prove conclusively the mysteries of the Christian faith, though they stressed that these did not contradict reason. Ramon Llull appears, in this context, as a contrast to the Mendicants (as does Roger Bacon, though he actually was a Franciscan, in ch. 9), in that, though he was pretty unsuccessful in actually converting anyone, he believed that it was possible to prove the Christian truths.

Tolan’s treatment of Llull focuses on a number of primary sources (*Vita coetanea*, *Llibre del gentil*, *De fine*) and some pertinent secondary literature, is very general (as is the nature of surveys), and holds few surprises for scholars of Llull. A point of some interest is Tolan’s tripartite (almost Joachimite) presentation (seemingly based on an article by Vincent Servera in *Cahiers de Fanjeaux* 22) of Llull’s scheme of history (pp. 262-3) as an age of ignorance, an age of belief and an age of understanding. Llull sees himself as representative of the latter, being able to prove the truth of Christianity using “necessary reasons”, while Jews, Muslims and other Christians are still stuck in the age of belief which

is the age of revelation and miracles. While, in my opinion, it would be advantageous to reflect further on the influence of Joachimism on Llull through the mediation of Franciscans who had adopted and adapted Joachim's teachings, Tolan's presentation seems a little far-fetched and difficult to substantiate from Llull's existing works.

Tolan also seems to be puzzled by the vacillations found in Llull's compositions over the decades between positive and negative treatment of Islam and Muslims, the intellectual approach to conversion on the one hand, and his support of the crusades and the detailed plans he proposed for their success. A possible explanation for this has been suggested by, among others, the present reviewer (*see The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden 2000, pp. 83-117) when dealing with Llull's supposedly inconsistent attitude towards his Jewish contemporaries. Llull was very aware of political circumstances and tailored his works to the expected readership, and was also prepared to be tolerant and accepting if it meant that he could achieve conversion, after all, his primary goal, by way of the Art.

While Tolan bemoans the lack of attention given to the portrayal of Islam and Muslims in contrast to the many studies on Jews and heretics in the medieval period (p. 282), his research illuminates the common themes inherent in a late medieval Christian world trying to make sense of the divine scheme of history in light of rapidly expanding geographical and intellectual boundaries. A more complicated and diverse world with new intellectual challenges demanded a significant rethinking of age-old models and schemes (such as the Augustinian one which was so central to Christian thinking for some 600 years), and the polemical stance against Jews, Muslims and others, was a way of reorganising Christian space and time and a way of coming to terms with existential questions about God, the mysteries of faith, and teleology. Tolan is clearly aware of these issues, and it is the presentation of Christian conceptions of Islam in this light which makes this book so interesting to read.

Harvey Hames

108) Vilanova, «El cristianisme a l'època del pluralisme religiós. El testimoni de Ramon Llull»

L'article arrenca d'una reflexió sobre el pluralisme religiós avui dia, des de la perspectiva de l'Església catòlica, i presenta el cas de Llull com un útil testimoni del passat, capaç d'estimular encara la ment contemporània. En primer lloc, es posa de manifest la importància que Llull atorga a la cultura de l'adversari. Tota l'Art, en efecte, depèn de la preocupació per bastir un artefacte intel·lectual que

englobi diferents codis culturals. D'altra banda, Ramon és un acèrrim defensor de la unitat de "llenguatge, creença i fe", descrita al capítol 94 del *Blaquerna*. L'autor analitza les obres apologètiques de Llull a partir del *Llibre del gentil* i arriba a qualificar amb molt d'encert l'actitud de Ramon davant dels infidels: "oscil·la entre la simpatia i el dogmatisme, el respecte i la coacció" (p. 33). La caracterització es completa amb la consideració biogràfica del progressiu augment del dogmatisme, que creix alhora que s'acumulen les desil·lusions i els fracassos. El treball es clou amb unes noves reflexions sobre el problema actual del pluralisme religiós, tot assenyalant la importància del discurs escatològic.

Lola Badia

110) Vilà Bayerri, «*Per ço car es obra d'amor*: Lluís Nicolau d'Olwer i alguns aspectes del lul·lisme de les primeres dècades del segle XX»

A través del fil conductor de l'activitat de Lluís Nicolau d'Olwer, aquest treball repassa els avatars de la història interna de les *ORL*. Nicolau, en efecte es va relacionar amb Mateu Obrador, Llorenç Riber i Salvador Galmés, tots en alguna mesura deutors dels estudis d'Antoni Rubió i Lluch. També es recullen testimonis sobre altres lul·listes no mallorquins, com ara Ramon d'Alòs. L'educació estètica de Nicolau el duia a centrar-se en el valor poètic de les peces líriques de Llull, en vers o en prosa, rescatades del marc literàriament opac o feixuc d'obres com el *Blaquerna* o el *Fèlix*.

Lola Badia

111) Wittlin, «Manuscrits i edicions de la *Legenda Aurea* rossellonesa-catalana: una mina de materials per a la lexicologia i dialectologia històrica»

Wittlin fa diverses propostes de treball lingüístic i filològic sobre la versió catalana de la *Legenda aurea*, en especial fent atenció al lèxic i a les substitucions de mots operades entre els diversos manuscrits conservats. El treball conté informació bibliogràfica pertinent sobre l'obra.

A. Soler



# CRÒNICA

## PÀGINES WEB SOBRE RAMON LLULL

Qui és Ramon Llull? (<http://estel.bib.ub.es/ramonllull/principal.htm>)

La Universitat de Barcelona ha desenvolupat una pàgina web divulgativa sobre Ramon Llull. La nova web «Qui és Ramon Llull?» de lliure accés (<http://estel.bib.ub.es/ramonllull/principal.htm>) ofereix possibilitats diverses d'adquisició d'informació sobre el Beat: des d'una presentació molt succinta del personatge, fins a una selecció de 19 de les seves obres més representatives, passant per diverses pàgines relatives al context cultural que li és coetani, sobre els falsos Llulls que han circulat a la història o una selecció iconogràfica representativa.

La nova web està concebuda com un complement de la Base de dades Ramon Llull (<http://orbita.bib.ub.es/llull>), amb voluntat de difondre informació rigorosa entre els seus usuaris no especialistes. Tanmateix, per la seva concepció i pel seu disseny, la web «Qui és Ramon Llull?» pot ser també una eina docent molt útil. S'ofereix en versió catalana i pròximament també en versió anglesa. N'hem estat els autors Lola Badia i qui signa aquesta nota.

Albert Soler

### Novetats a la Base de dades Ramon Llull

Gràcies a un suggeriment de Stephen Tabor, Curator of Early Printed Books de la Huntington Library de San Marino, Califòrnia, una consulta de l' Illustrated Short-Title Catalogue (ISTC) en CD-ROM, desenvolupat des de 1980 per la British Library, ha permès afegir a la Llull DB tres edicions lul·lianes antigues fins ara no registrades. Són una *Ars brevis* de Venècia, ca. 1475, una altra de la mateixa obra de Lió, ca. 1491-3, i un *Arbor scientiae* de Barcelona, 1489. De les dues primeres, els exemplars de la Huntington Library de Califòrnia i de la Bibliothèque Municipal de Lió respectivament semblen ser els únics coneguts, i

la primera ara passa a ser l'edició impresa més antiga coneguda de Ramon Llull. L'ISTC també ha permès reunir edicions registrades per Rogent i Duràn com a separades. Són, d'una banda, l'*Ars generalis ultima* i la *Logica brevis* de Venècia, 1480 (RD 1 i 2) i, de l'altra, les dues edicions del *Liber de laudibus B. virginis Mariae*, París, 1499 (RD 24 i 25). Finalment ha permès localitzar exemplars dels volums antics més rars.

D'altra banda, gràcies a Aina Bonner i a Heather Smith, bibliotecària d'Oberlin College (Ohio), s'han pogut afegir tres publicacions de final del s. XIX també desconegudes fins ara en la bibliografia lul·liana. Són Maclear, *Apostles of Mediaeval Europe* (1869); Walsh, *Heroes of the mission field* (1879); i Smith, *Twelve pioneer missionaries* (1900). Cada una té un capítol sencer dedicat a Llull, basat, com sembla, en l'estudi de Sollier als *Acta sanctorum*, i per tant relativament correcte. Són interessants per la visió modèlica que volien difondre del Beat a l'època de màxima activitat missionera en el món anglosaxó.

Per a més detalls, el lector pot anar a <http://orbita.bib.ub.es/llull/>, a la pestanya "Novetats", on trobarà, dins d'un resum similar a aquest, enllaços sobre cada una de les publicacions citades.

A. Bonner

Arbor Lulliana (<http://xoomer.virgilio.it/jorgeg/>)

Jordi Gayà té en curs de desenvolupament una web que proporciona una excel·lent introducció a la vida i al pensament de Ramon Llull. L'apartat central, anomenat «Fichero», és una presentació de tot Llull, estructurada en forma d'arbre i susceptible de ser explorada intuïtivament per l'usuari. L'art lul·liana ocupa la part més important d'aquest apartat, però en el mateix pla que la contemplació i la missió lul·lianes, que són els tres temes que s'ofereixen d'entrada. Em sembla especialment remarcable l'espai que l'autor dedica a l'Art ternària.

El segon gran apartat de la web s'anomena «Auxiliars» i dona accés, entre d'altres, a una biografia amb diversos capítols i a un catàleg alfabètic de les obres, amb alguna descripció.

Per la seva concepció i els seus continguts, aquesta original pàgina resulta molt recomanable.

A. Bonner



## LA CÀTEDRA RAMON LLULL

El mes d'abril de 2003 es signà un conveni entre la Universitat de les Illes Balears i la Conselleria d'Educació i Cultura del Govern Balear pel qual es pretenia recuperar la Càtedra Ramon Llull.

La Càtedra Ramon Llull (CRL) reneix amb la voluntat de ser un organisme que tenguí per finalitat la investigació, difusió i promoció dels estudis relacionats amb Ramon Llull, promoguts des de tots els àmbits universitaris. Per dur-ho a terme es crea un fons bibliogràfic i documental, es col·labora en diverses publicacions referides a Llull (*SZ*, col·lecció Blaquerna...) i s'estableixen convenis de col·laboració amb altres universitats que estudien l'obra lul·liana.

S'han organitzat, com a primeres activitats, el I Curs d'Introducció al Món Lul·lià (novembre de 2003–març de 2004) i les Jornades Internacionals Lul·lianes (1 i 2 d'abril de 2004), activitats destinades tant als investigadors i universitaris com a la societat illenca.

Responsable: Joan Mas i Vives

Coordinadora: Maribel Ripoll Perelló

*Adreça de contacte:* [catedra.ramonllull@uib.es](mailto:catedra.ramonllull@uib.es)

Càtedra Ramon Llull

Universitat de les Illes Balears

Edifici Ramon Llull

Campus universitari. Cra. de Valldemossa, km. 7'5

07122 Palma (Illes Balears)

Tel. 971 17 20 55

Fax. 971 17 34 73

## NECROLOGIES

### EL PADRE MIQUEL BATLLORI I MUNNÉ (1909-2003)

En el *Homenaje a la antigüedad académica del Padre Batllori* celebrado en Madrid el 19 de diciembre de 1996, dijo don Vicente Palacio Atard que sería para él «un empeño imposible reseñar en pocos minutos la compleja vitalidad y la riqueza intelectual que conforman la Personalidad plurivalente del P. Batllori». Son palabras que tenemos que repetir si queremos hablar de nuestro maestro y amigo.

En su libro *Records de quasi un segle, recollits per Cristina Gatell i Glòria Soler* (Barcelona, Quaderns Crema, 2000) el Padre Batllori resumió sus recuerdos. No se trata de una autobiografía, sino de un comentario sobre diferentes etapas de su vida; empieza describiendo a sus antepasados y su niñez y continúa hablando de sus estudios en España e Italia (1916-1940), de sus años en Mallorca (1941-1947), y del medio siglo en Roma, de 1947 a 1997, donde dirigió (desde 1951 a 1969 y de 1974 a 1981) la revista *Archivum Historicum Societatis Iesu*, donde se encuentran, como ha dicho el Dr. Palacio Atard, «cientos de brillantes reseñas críticas suyas sobre los libros relacionados con la historia de la cultura y de la Compañía de Jesús». Durante este medio siglo el Padre Batllori era incansable escribiendo; asistía a muchísimos congresos (especialmente a los de Historia de la Corona de Aragón) en diversos países de Europa y de América; en estas reuniones hizo uso de los muchos idiomas que manejaba con fluidez, tanto el italiano como el alemán, el francés y el inglés.

La bibliografía lulliana del Padre Batllori enumera 83 títulos, algunos de ellos, naturalmente, reediciones de artículos anteriores, pero muchos de ellos son trabajos substanciales. Sin embargo, hay que constatar que se trata solamente de una parte de su producción intelectual. El Padre Batllori estudiaba tantos temas distintos que resulta difícil enumerarlos todos. Los títulos de algunas colecciones de los escritos que tengo delante –*Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos* (Barcelona, Selecta, 1958), *A través de la història i la cultura* (Montserrat, 1979), *Orientacions i recerques, segles XII-XX* (Montserrat, Curial, 1983), y *Humanismo y Renacimiento, Estudios hispano-europeos* (Barcelona, Ariel, 1987)– indican parte de la diversidad de sus intereses. Las tres primeras colecciones contienen estudios importantes sobre Ramon Llull.

En 1953 el Padre Batllori publicó *El Abate Viscardo, Historia y Mito de la intervención de los jesuitas en la Independencia de Hispanoamérica*, un tomo de 334 páginas basado en documentos de los archivos de Barcelona, Bogotá, Boston, Buenos Aires, Caracas, Cuzco, Edimburgo, Lima, Londres, Madrid, México, París, Quito, Roma, Santiago de Chile, Sevilla, Simancas y Washington (y otros que no he enumerado). Antes de esto había publicado otros trabajos sobre exjesuitas como Viscardo. *Francisco Gustá, apologista y crítico* (Barcelona, Editorial Balmes, 1942), es el título de su tesis doctoral. El autor dice en su prólogo que la tesis «no es más que un avance fragmentario de la historia cultural de los jesuitas españoles desterrados a Italia por Carlos III, que ha muchos años vengo preparando». (En 1967 salió finalmente en Madrid el libro al que alude, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*.)

En 1932, desterrado él mismo, esta vez a causa de la República española que (cito el prólogo del libro sobre Gustá) estaba «renovando los tiempos del despotismo ilustrado», Batllori «partía por un nuevo destierro itálico, de incierta du-

ración». Pero este exilio era provechoso; le permitió recorrer Italia y en todas partes hallar «preciosas huellas de aquellos jesuitas setecentistas, nuestros predecesores». Y no sólo de ellos (podemos añadir), porque en estos años podía encontrar también los datos que le sirvieron después para sus estudios sobre el lulismo en Italia.

En Mallorca, donde estuvo exiliado en 1941, esta vez no por la República sino por sus superiores, quienes le consideraron demasiado catalanista, como dijo Jordi Rubió, Batllori residió «uns anys de tanta eficàcia per a ell i per als sus amics». Batllori publicó un tomo muy interesante sobre otro ex jesuita, las *Cartas del Padre Pou al cardenal Despuig* (Mallorca, 1946), con una extensa introducción sobre el helenista Bartolomé Pou y Antonio Despuig. Aquí también empleaba mucha documentación inédita de archivos, tanto italianos como españoles. Por su relación con el cardenal Despuig —gran mecenas de la cultura y responsable, entre muchas otras cosas, del gran mapa de la isla del año 1785— este libro ha de ser de especial interés para los mallorquines.

Al mismo tiempo que estudiaba estas figuras del siglo XVIII —una de las épocas que más le gustó al Padre Batllori, sobre todo por el arte de aquel momento (recuerdo que un día me dijo que uno de sus pintores favoritos era Gainsborough)—, participó con dos trabajos importantes en la conmemoración mallorquina del Concilio de Trento, publicada en el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 29 (1944-46), 377-471. Los mallorquines de los que hablaba eran el ilustre jesuita Jerónimo Nadal y el franciscano fray Juan Jubí, el único obispo mallorquín que asistió al concilio. Merece citar aquí «lo bisbe Jubí» por sus aficiones lulianas, documentadas, como recuerda Batllori, en su testamento. (Estos trabajos fueron reeditados en catalán en *Catalunya a l'època moderna, Recerques d'història cultural i religiosa* [Barcelona, Edicions 62] 1971.) En 1947 publicó en Barcelona, en dos tomos de *Els Nostres Clàssics*, una edición muy valiosa de las *Obres catalanes* de Arnau de Vilanova, el gran contemporáneo de Lull. El Padre Batllori no llegó a ver la publicación de toda su *Obra completa*, colección que debe alcanzar unos diecinueve volúmenes. Para mí son de especial interés dos de estos tomos, presentados en congresos en Valencia a los que pude asistir, *La família Borja* (Obra Completa, IV, València, Tres i Quatre, 1994), y *Ramon Llull i el lul·lisme* (Obra Completa, II, 1993). Este último tomo contiene una revisión (en versión catalana) del extenso estudio, «El lulismo en Italia (ensayo de síntesis)», basado en sus viajes durante su exilio de España y publicado por primera vez en la *Revista de Filosofia* 2 (1944); este estudio continúa siendo fundamental. No es necesario dar muchos detalles más de *Ramon Llull i el lul·lisme*; el lector de *Studia lulliana* consultará la recensión de Albert Soler en el tomo 34 (1994), 127. Pero tengo que citar la «Prolusione riconoscente» al Congreso sobre *Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia* (Nápoles, 1989), incluido en este tomo (págs. 482-484), donde Batllori dice con su habitual mo-

destia que después de 1947, cuando tuvo que trasladarse a Roma, «il mio lullismo è stato alternante e discontinuo», porque desde entonces tenía que dedicar más tiempo a las épocas moderna y contemporánea que a la Edad Media. Con todo puedo decir que soy una de las numerosas personas que han aprendido muchísimo tanto de los trabajos lulianos del Padre Batllori como de las conversaciones que he podido mantener con él.

Voy a concluir con unas memorias personales. El libro sobre Viscardo, que he citado, lleva una nota de su autor, «To Mr. Jocelyn Hillgarth as a souvenir of his stay in Rome, January 1954». Cuando yo estuve en Roma en 1954 no era lulista ni había publicado nada. Llevé, sí, conmigo una introducción al Padre Batllori de parte de Joan Pons i Marquès, archivero del Archivo Histórico de Mallorca y Presidente, durante más de treinta años, de la Societat Arqueològica Lul·liana, gran estimulador de los contactos culturales y gran amigo de Batllori. (Fue el organizador principal del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, el primero de estos congresos después del largo intervalo debido a las circunstancias políticas, celebrado en Palma). Esta introducción me permitió conocer al Padre Batllori. Con gran amabilidad dedicó mucho tiempo al joven y desconocido inglés. Me presentó al Abad Albareda, entonces encargado de la Biblioteca Vaticana, y me acompañó a Tivoli para visitar la Villa d'Este, sitio que sin duda le recordó a Raixa, el palacio rural del cardenal Despuig en Mallorca, del que había escrito, en el prólogo a su edición de las *Cartas del Padre Pou*, que «su oriundez arábica y su perfil romano [recuerda] el “Arte” de Ramón Llull, donde se hermanan y se abrazan Oriente y Occidente». Era un día de carnaval. Al bajar del autobús nos encontramos con una muchedumbre que, sorprendida por la aparición en estas circunstancias de un clérigo vestido con sotana (entonces de porte obligatorio), saludaron al Padre Batllori con silbatos y le lanzaron petardos. Cuando entramos en los jardines de la Villa nos vinieron al encuentro unos jóvenes muy alegres y, al parecer, medio borrachos que sin duda pensaban que sería elegante insultar a un clérigo. Le preguntaron si era en la Villa d'Este que los parientes de un cardenal habían sido asesinados. Les contestó con su calma de siempre (y en un italiano perfecto), «No, sólo les quitaron los ojos».

Si tuviese que resumir en una frase mis memorias del Padre Batllori, citaría el criterio que le mantenía independiente de cualquier partido político o religioso. Era catalán y jesuita cien por cien sin ser partidario del nacionalismo político que ha azotado el s. XX. Sólo recuerdo haber conocido a otra persona con el mismo carácter, Jordi Rubió i Balaguer. En sus *Records* Batllori habla varias veces del doctor Rubió y menciona las «converses extraordinàriament enriquidores» que tuvo con él. Subraya la «visió globalment europea i universalista dels problemes» que tenía. Estas palabras pueden ser dichas también del Padre Batllori.

## ALOIS MADRE

Professor Alois Madre, magister of the Maioricensis Schola Lullistica, died in Freiburg on 4 of November 2003. Professor Madre was born on 19 February 1915 in Rechtenbach, a small town near Lohr on the Main River in Germany. In 1939 he was ordained priest in Würzburg. A year later he was promoted to Doctor Theologiae as one of the first pupils of Friedrich Stegmüller in the university of Würzburg. After serving in the military during the second World War, he was engaged for some ten years in pastoral work in Meinigen in Thüringen.

Then following the invitation of Professor Stegmüller, who had in the meantime been called to the chair of dogmatic theology in Freiburg, Madre moved to the Raimundus-Lullus-Institut which Stegmüller had founded there in 1957 in the Albert-Ludwigs-Universität.

Here he worked together with Helmut Riedlinger and Johannes Stöhr as a member of the research team which under Stegmüller's direction created the inventory of incipits and explicits, manuscripts and early editions which made the Latin edition of Lull's works possible.

At the same time he continued his own research into the manuscript tradition of medieval theology, publishing in 1962 the definitive biography of Nicholas of Dinkelsbühl, a leading German theologian of the fifteenth century.

In 1971 Madre was named professor of the history of theology and director the Raimundus-Lullus-Institute in Freiburg. Two years later he published under the title *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus* (Münster) an important study concerning the «Elenchi auctorum de Raimundo male sententium» which had grown up in the centuries following Lull's death.

Even after the time of his retirement in 1980 he remained engaged in the publication of Lull's Latin works. Between 1981 and 1998 he edited four volumes of the *Opera latina Raimundi*, including the *Ars generalis ultima* (ROL XIV).

Charles Lohr



## ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES<sup>1</sup>

- Affatus, v. Lo sisè seny
- Aplicació de l'Art general, 85,
- Arbre de ciència, 6-9, 10, 13, 31, 68, 78, 85, 132, 160, 169, 180, 185
- Arbre de filosofia d'amor, 68,
- Arbre de filosofia desiderat, 68, 80
- Arbre elemental, 181
- Arbre exemplifical, 170, 193
- Arbre imperial, 129, 151
- Ars brevis, 7, 39, 84 n.2, 85, 129, 145, 153-6, 156, 169, 176
- Ars compendiosa, 80 n.66, 145
- Ars compendiosa Dei, 145 n.1
- Ars compendiosa inveniendi veritatem, 19, 58, 61, 62-63, 84, 172, 176, 192
- Ars consilii, 169
- Ars de jure, 68 n.27
- Ars generalis ultima, 7, 9, 10, 17-18, 20, 29-30, 32, 85, 145, 154, 169, 180, 181, 194
- Ars inveniendi particularia in universalibus, 70-71,
- Ars inventiva veritatis, 79, 80, 145
- Ars mystica theologiae et philosophiae, 207
- Ars universalis, 61 n.11, 84
- Art abreujada d'atobar veritat, v. Ars compendiosa inveniendi veritatem
- Art amativa, 60 n.8, 78 n.61, 144 n.1, 145 n.2, 176, 206
- Art demostrativa, 11, 18-19, 20, 22, 57, 58, 60 nn.8 i 10, 61, 63-64, 69-70, 161, 163, 172
- Blaquerna, 14-15, 31, 128, 133, 160, 162, 167, 177-8, 192, 196, 197, 198, 208, 211
- Cant de Ramon, 85
- Cent noms de Déu, 85, 174

---

<sup>1</sup> A excepció de les obres contingudes en les llistes de les pàgines 86-92.

- Començaments de medicina, 6, 8 n.9, 11, 19, 20, 27-29, 32, 60 n.6, 127, 143-4  
 Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 73 n.40, 78, 85  
 De venatione medii inter subjectum et praedicatum, 142  
 Desconhort, 85, 132, 160  
 Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum  
 Petri Lombardi, 171, 195  
 Disputatio fidelis et infidelis, 149  
 Disputatio Raymundi Christiani et Homeri Saraceni, 201  
 Doctrina pueril, 3, 8 n.9, 129, 134, 152, 165, 168, 170, 172, 175, 190, 193, 196,  
 197, 205, 207  
 Epistolae tres, 128, 148-9  
 Fèlix, 11 n.11, 12-13, 30, 60 n.9, 83, 85, 142, 148, 150, 167, 174, 193, 197, 208,  
 211  
 Geometria nova, 20  
 Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis, 145 n.1, 146  
 Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem, 61 n.11, 73 n.39  
 Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem, 84, 145 n.1, 188  
 Lectura super figuras Artis demonstrativae, 74-76  
 Liber Apostrophe, 39, 85, 132, 160-1, 188  
 Liber chaos, 10, 12, 61, 74-75, 161, 163  
 Liber de ascensu et descensu intellectus, 129-130?, 195  
 Liber de fine, 129, 151, 209  
 Liber de homine, 195  
 Liber de intellectu, 68 n.27  
 Liber de locutione angelorum, 150  
 Liber de lumine, 12-13, 22, 26 n.30, 68 n.27  
 Liber de memoria, 68 n.27  
 Liber de passagio, 127, 146-7, 183  
 Liber de praedicatione, 80 n.66, 145 n.1  
 Liber de quinque sapientibus, 197  
 Liber de sancta Maria, 127, 141, 146-7, 170, 173  
 Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis, 129, 151  
 Liber de septem sacramentis sanctae Ecclesiae, 129, 152  
 Liber de sermonibus factis de decem praeceptis, 129, 152  
 Liber de voluntate, 68 n.27  
 Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae, 61, 77  
 Liber principiorum medicinae, v. Començaments de medicina  
 Liber principiorum philosophiae, 68 n.27  
 Liber principiorum theologiae, 68 n.27  
 Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus, 20, 70-74, 85,  
 188



- Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, 156  
 Llibre d'amic e amat, 128, 129, 130, 139, 157, 167, 173, 174, 176, 192, 193, 196, 200, 100-1  
 Llibre d'intenció, 163, 180, 196  
 Llibre de contemplació, 15-17, 31, 162, 165, 175, 196, 197, 206  
 Llibre de demostracions, 85  
 Llibre de les bèsties, 83, 128, 130, 136, 148, 190, 191, 192, 201  
 Llibre de les meravelles, v. Fèlix  
 Llibre del gentil e dels tres savis, 61, 68-69, 76 n.54, 161, 165, 190, 197, 199-200, 201, 208, 209, 211  
 Llibre de l'Orde de cavalleria, 85, 128, 130, 158, 166, 174, 186, 201  
 Llibre dels àngels, 128, 149-150, 197  
 Llibre d'Evast e Blaquerna, v. Blaquerna  
 Llibre què deu hom creure de Déu, 85  
 Lo sisè seny, 8,  
 Lògica del gatzell, 83, 163, 176  
 Lògica nova, 7, 169, 170, 194  
 Peccat d'Adam, 170  
 Phantasticus, 176  
 Principia philosophiae, 184  
 Proverbis de Ramon, 6, 9, 167, 169  
 Quaestiones Attrebatenses, 60, 169  
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 22, 78, 79  
 Quomodo contemplatio transit in raptum, 129, 152  
 Quomodo possumus gloriosum Deum nostrum contemplari per decem modos, 129, 152  
 Quomodo Terra sancta recuperari potest, 147  
 Rhetorica nova, 18, 31-32, 176  
 Taula d'esta Art, 167, 169, 206  
 Taula general, 13-14, 15 n.17, 19, 22, 23, 24-26, 29, 39-56, 80, 66, 85, 127, 144-6, 188  
 Tractat d'astronomia, 6, 10-11, 23, 127, 143-4, 165  
 Tractatus de modo convertendi infideles, 147, 197  
 Vita coetanea, 14, 170, 174, 176, 198, 201, 208, 209

**OBRES DUBTOSSES O ESPÚRIES**

- Ars intellectiva, 179  
Ars operativa medica, 179  
Codicillus, n.98, 99, 179  
Conclusio summaria, 179  
De auditu cabalístico, 180  
Disputatio saecularis et jacobitae, 196  
Doctrina intellectual sobre la matèria e sa operació e forma, 179,  
Epistola accurtationis, 179  
Liber de conceptione virginalis, 205  
Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, 99  
Liber lapidarii, 179  
Quaestio de congruo, 139  
Testamentum, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 179

## ÍNDEX GENERAL

L. BADIA, Natura i semblança del color a l' <i>Opus lul·lià</i> : una aproximació	3-38
V. TENGE-WOLF, The textual tradition of the <i>Tabula generalis</i> : from Ramon Llull to the critical edition in <i>ROL XXVII</i>	39-56
A. BONNER, Les estructures de l'Art durant l'etapa quaternària	57-82
A. BONNER, Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull	83-92
M. PEREIRA, Alchimia occitanica e pseudolullismo alchemico. Osservazioni in margine a una recente ricerca	93-102
M. FERRER, La convulsió de 1750 referent al culte de Ramon Llull	103-126
Bibliografia lul·lística	127-142
Ressenyes	143-212
Crònica	213-219
Índex d'obres lul·lianes citades	221-224







## 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. (Magüncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)<sup>1</sup>  
*NEORL* = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)  
*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, 21 vols. (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 Schrifttum 1870-1973* (Hildesheim, 1976; reimpr. Palma, 1991)  
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43; reimpr. Barcelona, 2001)  
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; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991).

Qualsevol d'aquestes darreres quatre sigles seguida d'una xifra, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334, i el de Pla a II, 3\*-84\*). El catàleg d'*OS* II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

---

<sup>1</sup> Se cita «*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). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA  
NOS  
TRA"**

---

**Obra Social  
i Cultural**

